

La théologie allemande contemporaine

Autor(en): **Astié, J.-F. / Schwarz, Carl**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **2 (1869)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379087>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA

THÉOLOGIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

DE

CARL SCHWARZ¹

La théologie moderne.

Il ne faut pas confondre la théologie *contemporaine* avec la théologie *moderne*, qui lui a servi de point de départ.

La théologie moderne fit son apparition dans les premières années qui suivirent 1815. Une tendance *idéaliste*, datant déjà de 1770 (Lessing, Herder), s'était attaquée à la théologie superficielle et hybride du XVIII^me siècle. Puis était venue l'école *romantique* (Novalis) qui avait mis la religion en contact avec la poésie. Pour rendre cet idéalisme pratique et vraiment religieux, il fallait un élément nouveau que *les malheurs des temps* se chargèrent de fournir. Le soulèvement général de l'Allemagne pour secouer le joug français ayant ouvert de nouveau les sources de la religion et de la foi, la théologie moderne put naître. Trois facteurs, un *épanouissement du sentiment chrétien*, une *spéculation* plus profonde, le *renouvellement* des études historiques mirent un terme à l'antithèse du supra-naturalisme et du rationalisme sur laquelle avait vécu la théologie du XVIII^me siècle, aussi peu chrétienne que raisonnable. Différente de l'orthodoxie traditionnelle quant au *contenu* et du rationalisme du XVIII^me siècle pour ce qui est de la

¹ *Zur Geschichte der neuesten Theologie*, von D. Carl Schwarz, Oberhofprediger und Oberconsistorialrath zu Gotha. Vierte sehr vermehrte und umgearbeitete Auflage Leipzig, F. A. Brockhaus, 1869.

forme, la théologie moderne, descendant au fond des problèmes, aspire à formuler le nouvel esprit religieux d'une manière systématique qui réponde aux besoins du XIX^me siècle.

Hegel et Schleiermacher sont les pères de cette théologie nouvelle. Quoique différant à divers égards, ils partent de la supposition que l'élément humain et l'élément divin sont appelés à se *pénétrer* d'une manière intime et ils travaillent courageusement à réconcilier la science et la foi.

Sorti du mouvement romantique contre lequel il réagit, Hegel est encore plus opposé au rationalisme vulgaire qu'il trouve éminemment borné et superficiel. Altéré d'objectivité et d'absolu, travaillant ardemment à unir Spinoza et Fichte, c'est-à-dire à concevoir l'absolu comme une substance *arrivant à la subjectivité*, il veut réconcilier le divin et l'humain en les présentant comme les moments, les parties intégrantes d'une seule évolution, d'un même procès.

Appliquée à la théologie, cette conception a pour effet de remettre en honneur la notion de révélation, mais en la *transformant* et en la *changeant*. En lieu et place de la révélation *extérieure*, temporaire, particulière, miraculeuse et arbitraire des supranaturalistes, nous avons une révélation *intérieure*, éternelle, universelle, nécessaire. Tandis que les rationalistes avaient rejeté à la légère la notion d'incarnation, trop superficiels pour saisir sa portée, Hegel en fait le centre même du christianisme. Il est vrai qu'ici encore on est loin d'entendre la même chose par ce terme. Il s'agit d'une incarnation *philosophique*. Elle n'a pas lieu *une fois pour toutes* et *exclusivement* dans le Christ historique, elle est éternelle ; son point de départ est l'unité essentielle du divin et de l'humain, moments corrélatifs d'un même procès.

C'est au moyen de la méthode *dialectique* qu'il faut saisir, comprendre l'absolu dans son éternelle évolution. En insistant sur cet élément intellectuel, Hegel réagit heureusement contre le sentimentalisme et la fantaisie de l'époque ; il *disciplina* l'esprit allemand en l'arrachant au dilettantisme résultant d'un subjectivisme excessif.

Malheureusement, en disciplinant l'esprit de ses contemporains, Hegel ne sait pas se garder des travers de la scolastique. Toute joyeuse de pénétrer de nouveau dans les profondeurs du christianisme, la spéculation se flatte d'être, à tous égards, d'accord avec les dogmes traditionnels, qui ne se distinguent d'elle que par le seul côté *formel*. Toute distinction entre la représentation et l'idée dis-

paraît ; bien loin de soumettre la tradition chrétienne à la critique, les Hégéliens se mettent à enseigner les dogmes les plus problématiques et les plus scabreux. Pour achever de tout compromettre, Hegel, appelé à Berlin en 1818, se fait l'apôtre de la *réaction* politique qui trompe les espérances de la nation allemande. En politique comme en théologie, il ne s'agit plus d'une régénération mais d'une *restauration* ; les complaisantes formules de la logique hégélienne sont mises au service des plus ardents réactionnaires pour tout légitimer.

Et pourtant que fallait-il penser de ce positivisme, de ce *conservatisme* excessif de la philosophie nouvelle ? Au fond ce n'était qu'un vain *formalisme*. On adorait l'idée qu'on construisait en partant des catégories les plus abstraites, mais on ne parvenait jamais à saisir la *réalité* : il n'y avait rien dans ces formules éclatantes, qui firent un instant illusion. On s'aperçut qu'on se mouvait dans un monde d'ombres chinoises qui, tout au plus, *côtoyait* celui de la réalité. Cette prétendue philosophie de la réalité fut condamnée à *hésiter* sans cesse entre un mauvais empirisme et un abstrait formalisme ! L'histoire corrompt la philosophie, la philosophie réduit l'histoire à n'être plus qu'une sèche nomenclature. Tout le côté *moral* du christianisme, qui avait été exclusivement relevé par le rationalisme, bien que d'une manière superficielle, est entièrement sacrifié. La liberté et la personnalité, bases indispensables de la moralité, disparaissent devant une impitoyable nécessité. L'homme n'est plus qu'une phase transitoire, un moment dans la grande évolution de l'absolu.

Et puis, quel absolu que celui auquel tout est ainsi sacrifié ! Il n'y a pas en lui la moindre ombre de personnalité. Ce n'est qu'une abstraction, un être pur n'arrivant à la conscience de lui-même que *dans* l'homme et *par* son moyen. L'hégélianisme que l'on accuse de panthéisme en est, à certains égards, assez innocent. Ce Dieu qui n'a sa réalité que dans le monde est une pure abstraction ; le vrai Dieu c'est l'homme, comme le montrera Feuerbach, qui fera aboutir le système de Hegel à l'anthropologisme. Voilà comment, en fort peu de temps, l'hégélianisme a occupé les deux positions les plus *extrêmes* : de restaurateur de l'orthodoxie la plus abstruse, il est devenu l'apôtre de l'athéisme. Après avoir débuté par être ultra-conservateur, il est tombé dans le nihilisme ; la prétendue orthodoxie du commencement a été supplantée par l'incrédulité impudente de la fin.

La théologie de Schleiermacher a suivi une marche diamétra-

lement *opposée*. Après avoir débuté chez le maître par un panthéisme évident (voir les *Discours sur la religion*), elle n'a cessé de devenir plus positive chez les disciples dont quelques-uns ont été jusqu'à restaurer l'orthodoxie. Ce sont des disciples de Schleiermacher qui ont frayé la voie au confessionnalisme luthérien le moins intelligent.

Mais si l'influence de Schleiermacher a commencé par être moins bruyante, moins prétentieuse, elle a été plus profonde, plus intime et surtout plus persistante. Tandis que l'impulsion provenant de l'école de Hegel est dès longtemps épuisée, on voit sans cesse éclore de nouveaux germes dans le terrain fécondé par Schleiermacher. Les orthodoxes modérés (Twisten, Nitzsch, Sack, J. Müller) se rattachent à lui ; les hommes du juste-milieu (Néander, Ullmann, Umbreit, Lücke, Olshausen, Hundeshagen, Hagenbach), présentent un mélange assez confus de théologie biblique et de formules empruntées à Schleiermacher ; son influence s'est également fait sentir dans le camp de la critique rationaliste et de la science sobre et sérieuse (De Wette, Baumgarten-Crusius, Hase, Bleek, Thilo, Schneckenburger, A. Schweizer). Il n'est pas jusqu'au piétisme qui n'ait à son tour pris un nouvel essor sous l'influence de ce grand homme. Les deux partis extrêmes, les néo-luthériens d'une part (Kliefoth), et les critiques négatifs d'autre part (Ch.-F. Baur, Strauss), ont également subi son influence. C'est pour entendre les leçons de Schleiermacher sur la *Vie de Jésus*, que le jeune David Strauss se rendit à Berlin en 1831. Elles lui inspirèrent sa célèbre œuvre de destruction.

Ce qui a fait l'originalité et la force de Schleiermacher, c'est le *mélange* des éléments les plus contraires. Une religiosité profonde, sublime, la *mystique* du meilleur aloi, s'allie chez lui à une capacité infinie de *réfléchir*, de raisonner sur toutes les matières. Grâce à ces deux éléments, il a exercé une influence décisive sur son époque, soit pour *purifier* et *vivifier*, soit pour *détruire* et pour *édifier*.

Afin d'ébranler le monde théologique, il plaça le levier ailleurs que n'avait fait Hegel. Tandis que celui-ci, s'en prenant à la théologie proprement dite, s'était surtout occupé des *rapports de Dieu et du monde* et de *l'incarnation*, son émule commença son œuvre réformatrice en donnant l'analyse de *l'essence de la religion*. On peut dire qu'il a de nouveau découvert la religion ; il lui a reconquis sa sphère *spéciale* dans la vie de l'esprit, pour la remettre en honneur auprès de ses contempteurs parmi les hommes cultivés.

L'école de Schleiermacher est toujours restée fidèle à ce besoin caractéristique de *réconcilier* la religion et la culture moderne. La religion est pour lui une faculté *primitive* qui ne relève ni de l'intelligence ni de l'action ; elle a son siège dans le *sentiment*. Sous l'influence de cette notion nouvelle, la dogmatique se trouve débarrassée de tout un bagage d'éléments hétérogènes qui relèvent de l'histoire, de la cosmologie et de la métaphysique : on n'en conserve plus que le noyau vraiment religieux. Ensuite c'est autour de la notion du *Rédempteur* et de la *rédemption* que tous les dogmes chrétiens viennent se grouper. Ce grand théologien a ainsi mis en saillie une face du christianisme, plus riche et plus vivante que celle du rationalisme ; puis il a su jeter par-dessus bord tout ce qui était accessoire et extérieur. Cela nous explique pourquoi sa dogmatique a exercé une influence si décisive sur le public religieux.

Avouons-le cependant, les *obscurités*, les *amphibologies* ne manquent pas dans cet ouvrage capital. Schleiermacher est loin de *s'expliquer* sur la question du surnaturel et du miracle avec la décision qu'on était en droit d'attendre d'un penseur établi sur le terrain du panthéisme. Tout en dépassant l'ancien point de vue, il garde un ménagement qui s'impose dans les époques de transition. Ses disciples, n'étant plus à sa hauteur, crurent devoir vivifier, augmenter même par des emprunts à la tradition ces éléments hétérogènes qui dans sa dogmatique n'étaient que comme des blocs erratiques, débris d'une formation antérieure disparue sans retour.

C'est ainsi qu'en prétendant *compléter* Schleiermacher, on se mit, dans diverses directions, à *réconcilier* la conscience moderne et l'orthodoxie. Quelques-uns de ces disciples du grand théologien préparèrent ainsi, sans le vouloir, l'apparition du néo-luthéranisme. Mécontentes de ce *synchrétisme*, les natures intelligentes et conséquentes furent conduites à s'établir sur le terrain *solide* et *légal* de l'orthodoxie, exposée dans les symboles officiels.

D'autres disciples, les hommes du juste-milieu, *tempèrent* la dogmatique de Schleiermacher par la théologie biblique. Ici, les armes acérées de sa critique sont émoussées ; ses pensées sont revêtues d'une draperie biblique ; la conception pratique supplante la forme dialectique.

Néander est le plus célèbre représentant de cette tendance. On l'a appelé le dernier Père de l'Église. Ce fut plutôt un moine protestant ; un saint : l'unique monde pour lequel il vécut était le cou-

vent de l'homme intérieur; c'est de là qu'il agissait sur l'Église. Son érudition était vaste, sa mémoire vraiment merveilleuse; il ne saurait être question de mépriser ses travaux historiques. Malgré cela, Néander a vécu sur le riche fonds des idées mises en circulation par Schleiermacher; c'est en vain qu'on chercherait chez lui des conceptions *originales*; enfin, grâce à son besoin d'adoucir les angles, de faire disparaître les antithèses par des appels à des considérations pratiques, il a favorisé le vague, le nuageux, le manque de décision et *provoqué*, plus qu'aucun autre, la réaction luthérienne.

Néander s'est borné à appliquer à l'histoire de l'Église une idée féconde, déjà mise en avant par Schleiermacher, savoir: que le christianisme n'est pas une doctrine, mais un nouveau *principe de vie* appelé à tout pénétrer comme le levain, et à sauvegarder, à sanctifier les individualités. Malgré cela il n'a pas su mettre en lumière les traits *caractéristiques* des diverses individualités. Tous les personnages historiques de Néander ont la même physionomie; leur piété est douce, intime; ils ont renoncé au monde pour devenir presque des moines. Le fort et le faible de ce théologien c'est une certaine *intérieurité abstraite*. Tout cela devait le conduire à mettre en saillie la *vie* chrétienne. Aussi a-t-il plutôt écrit l'histoire de la *piété* que celle de l'Église. Sa recherche de l'élément édifiant le fait tomber dans l'ascétisme. Fort supérieure, du reste, aux travaux de tous ses prédécesseurs, son histoire n'est après tout qu'un livre d'édification de l'ordre le plus relevé.

Quand Néander aborde les questions critiques, son besoin de tout concilier le fait sans cesse *hésiter* entre l'authenticité et l'inauthenticité d'un écrit, entre l'histoire et le mythe. On ne peut lui refuser une certaine largeur théologique, mais il manque de *critique*; il abandonne toutes les solutions au sentiment *subjectif*; il dispose d'une foule de petits moyens pour se tirer des difficultés les plus sérieuses, et des contradictions manifestes. Encore ici ce qui a fait son succès c'est le *mélange* de la science et de l'édification.

Notre historien avait pour devise ce mot bien connu: *Pectus est, quod theologum facit*. Aussi les hégéliens se raillaient-ils de ses disciples en les appelant des *pectoralistes*. Ici encore Néander a trop abondé dans son sens. C'est bien le cœur qui fait le *chrétien*, l'homme religieux, mais non le théologien. Chez celui-ci un élément *scientifique* doit s'adjoindre aux données fournies par la vie pratique.

Une troisième branche de l'école représenta l'*alliance* de la critique rationaliste, et des recherches scientifiques avec les idées de Schleiermacher. De Wette adoptant pour l'essentiel les résultats du maître, tira les dernières conséquences de la tendance inaugurée par Semler et Eichhorn. Eminemment impartial, il vous laisse trop souvent dans le doute, ne sachant quel parti prendre entre les preuves pour ou contre l'authenticité d'un livre qu'il aligne avec beaucoup de soin et d'art. Pour les questions dogmatiques, De Wette est engagé dans les liens du dualisme : si son entendement, sobre et sévère, renverse les doctrines reçues, ses besoins esthétiques le portent à les restaurer pour le sentiment qui ne saurait s'en passer.

Tels furent les hommes qui imprimèrent un nouvel essor à la théologie. Grâce à eux, elle devint l'étude à la mode. Les jeunes gens les mieux doués de l'Allemagne accouraient à Berlin pour chercher auprès de ces professeurs célèbres une impulsion qui décidât de toute leur carrière. C'était le beau temps pour les études philosophiques et théologiques. L'idéalisme allemand était à l'apogée de son éclat, bien qu'il fût entouré de nuages qui devaient bientôt être déchirés.

Le tableau ne serait pas complet, si nous négligions de signaler l'avènement de la *nouvelle* orthodoxie. Tout artificielle qu'elle soit, cette restauration a joué un trop grand rôle *pratique* pour qu'il n'en soit pas tenu compte, même dans le développement de la théologie moderne. Au fait, elle n'est ni un simple produit de l'industrie berlinoise, ni un fruit de la réaction politique. L'étroitesse théologique de ses chefs sut exploiter les besoins religieux de la nation.

Une fraction de la jeunesse allemande qui avait joué un rôle décisif dans la guerre de l'indépendance, chercha à satisfaire son besoin de popularité au moyen des questions théologiques et ecclésiastiques. A leur sens, la théologie moderne était beaucoup trop *spiritualiste* et *subtile*, trop *sentimentale* et trop *vague*. Tout cela n'était qu'à l'usage des esprits cultivés. Pour atteindre le peuple, il fallait un christianisme massif, solide et bien corsé, dans le genre de celui de Luther. Puisque la philosophie et la théologie nouvelle ne savaient pas se mettre à la portée des foules, dont elles étaient séparées par un abîme, il ne restait plus qu'à sauter à pieds joints du rationalisme vulgaire dans la bonne vieille orthodoxie. Le saut était sans doute périlleux, mais il était plus *commode* de le risquer que de travailler lentement et péniblement à

élever le peuple à soi en lui communiquant des idées religieuses plus spirituelles et plus intimes. Ce qui devait justifier auprès de bien des gens ce retour au passé, c'est qu'il y avait dans ce parti des hommes d'une piété vivante, bien authentique et populaire, comme Harms, qui rappelait le réformateur du XVI^me siècle. D'autres influences moins respectables firent les affaires de l'orthodoxie. Le flot de la réaction théologique monta avec celui de la *réaction politique* qui suivit l'expulsion des Français. Les *lacunes* incontestables de la théologie de conciliation ne servirent pas moins l'orthodoxie; à mesure que le mouvement franchement spirituel du réveil religieux perdrait de son élan, le besoin d'institutions ecclésiastiques arrêtées et de formules dogmatiques devait devenir sensible et faire retomber dans la vieille orthodoxie. On avait débuté par une foi de sentiment, on finit par une foi orthodoxe. Le *piétisme*, qu'on devait renier plus tard, arriva tout à fait à point pour ménager la transition, jusqu'à ce que les esprits fussent accoutumés à subir la vieille théologie avec tous ses angles et ses aspérités. Ce qui acheva de faciliter la réaction, c'est qu'au fond elle était *moins* orthodoxe qu'elle ne le prétendait. Elle aussi avait mordu au fruit défendu : elle avait fait des emprunts à cette philosophie qu'on ne cessait de maudire. N'était-ce pas des hégéliens qu'on avait appris le souverain mépris du plat rationalisme vulgaire ? On fit comme les jésuites dont tout l'art consiste à *paraître* accepter les idées modernes afin de mieux les combattre. Sur deux points surtout on se mit en opposition avec tout l'esprit du XIX^me siècle. La doctrine du péché originel, telle qu'elle avait été exposée de la manière la plus choquante dans la *Formule de Concorde*, fut *remise en honneur*. Elle impliquait l'obscurcissement *total* de la raison humaine et son entière incapacité de rien comprendre aux choses divines. Plus on abaissait l'intelligence humaine, plus il fallait relever la révélation. On y pourvut par une nouvelle exagération. La notion de l'inspiration plénière et mécanique, aboutissant à la divinisation du Canon des Écritures, fut enseignée de nouveau. Il en résulta la haine de la critique historique qui se trouva proscrite sans retour. On fut ainsi conduit à condamner, au nom du dogmatisme le plus grossier, non seulement la science théologique mais encore les plus beaux produits de la littérature.

On remarque *trois* groupes bien distincts dans cette armée toujours grossissante des hommes du passé. En première ligne, viennent les *anciens* luthériens qu'il ne faut pas confondre avec les

néo-luthériens dont nous parlerons plus tard. Les premiers (Rudelbach, Guericke, Harms) sont les plus conséquents et les plus orthodoxes, les plus purs dans leurs intentions. Ne gardant aucun ménagement, ils ne protestent pas seulement contre le rationalisme et le panthéisme, mais encore contre le christianisme *gouvernemental*. Ils disent le dernier mot de la tendance orthodoxe et réclament la mise en vigueur des anciens symboles luthériens dans toutes leurs particularités. De là leur opposition à l'union officielle des luthériens et des réformés qui part de la supposition que les dogmes spéciaux de chaque confession doivent être mis à l'arrière-plan. Les anciens luthériens furent logiques lorsque voyant leur idéal irréalisable dans l'Église officielle ils eurent recours au séparatisme.

A côté de ces hommes peu nombreux qui se croient avant tout obligés envers la vérité, on trouve *le groupe des habiles* estimant que le premier devoir du chrétien est de se soumettre à l'État qu'on divinise, exactement comme dans le paganisme. Tandis que les premiers sont naïfs et ne reculent pas devant le martyre, les seconds sont disciplinés par Hengstenberg qui possède à un haut degré l'art de conduire sa barque à travers les écueils. Réformé de naissance, il s'est converti au luthéranisme, mais il laisse passer les mauvais jours et attend pour se prononcer sans réserve qu'à la saison des pénibles semailles ait succédé une facile moisson. En attendant il insiste d'autant plus sur la religion et la théologie d'*État*. Son dogme principal est la religion d'État et son cri de guerre : destruction du rationalisme, pas de conflit avec le gouvernement. On ne veut ni d'une église gouvernée par un clergé qui est rationaliste, ni d'une église gouvernée par des laïques qui valent moins encore. Le gouvernement est le seul gardien fidèle de l'orthodoxie. Tout en parlant beaucoup des principes, Hengstenberg et ses amis sont avant tout des hommes *pratiques*. Ils croient encore plus à la puissance de l'État qu'à celle de la vérité et ne se sentent aucun faible pour le martyre.

La coterie très-influente des *dilettanti orthodoxes* forme le troisième groupe. Ceux-ci sont des laïques (Göschel, Leo, Gerlach, Stahl le plus éminent des sophistes), vivant plus ou moins dans le siècle et donnant à tout le parti un certain air de *culture*, de *profondeur* et de *science*. Au début surtout, le concours de ces frères à robe courte fut d'un prix inestimable. N'étaient-ils presque pas tous des avocats, des jurisconsultes ? des hommes prêts à établir le *bon droit historique* de l'orthodoxie ? Dès l'instant où on admet

que l'Église est un *établissement légal* et non une *société libre*, du moment où elle repose sur des lois *extérieures* et non sur les *convictions* de ceux qui en font partie; en un mot lorsque le *légalisme* a supplanté le *spiritualisme*, les conséquences sont manifestes. Il ne reste plus qu'à *chasser* de l'Église quiconque ne peut plus prononcer le *schibboleth* des symboles avec une pureté d'accent irréprochable.

Hengstenberg demeura toujours le chef tout puissant, non-seulement du second groupe, mais de *l'armée entière*. Arrivé à Berlin, (1824) jeune encore et sans titres d'aucun genre, il devient un personnage toujours plus important, porté par le flot de la réaction qu'il était occupé à accélérer. Déjà en 1828, il était collègue de Schleiermacher et de Néander. L'année précédente il avait fondé la *Gazette évangélique* pour en faire l'organe du parti. Connaissant à merveille le terrain sur lequel il doit marcher, prenant tour à tour le ton menaçant du prophète d'Israël et la voix pathétique du prédicateur de la nouvelle alliance, tantôt dénonçant, tantôt espionnant, sa tactique consiste à demeurer toujours fidèle à sa devise : Soyez prudents comme le serpent.

Depuis 1848, grâce à la prédominance des préoccupations politiques, la *Gazette évangélique* est devenue fort ennuyeuse. Mais dans ses beaux jours, (de 1835 à 1848) au plus fort de ses luttes et de son sauvage terrorisme, elle était une puissance de *premier ordre* avec laquelle il n'était pas prudent de se commettre. Ce journal était l'écho fidèle de tout ce qui se passait en Allemagne; rien n'échappait aux sentences de ce tribunal sévère et infaillible. Il s'agissait, non de lire ce qui s'écrivait et de rendre compte de ce qui se passait, mais de *fulminer* une sentence de condamnation impitoyable. A la vérité, ces auto-da-fé n'étaient que spirituels, mais le fanatisme ne demeurait pas en dessous de celui des catholiques, aux beaux jours où on brûlait les hérétiques.

Le mot d'ordre était la *destruction* de l'hérésie; il fallait en finir avec le rationalisme, en prenant ce mot dans son acception la plus étendue, la plus osée. On n'en voulait pas uniquement à la théologie et à la philosophie suspectes; il ne s'agissait de rien moins que de changer la *conception générale* de l'univers, sans oublier le domaine esthétique et moral. C'était certes là une pensée digne d'un Innocent III et d'un Loyola; elle pourrait être appelée grande si elle n'était trop grossière. Transformer la civilisation moderne au nom de la doctrine du péché originel, conçue à la façon du

XVI^e siècle ! Renverser la philosophie régnante au moyen de versets isolés du Nouveau, voire même de l'Ancien Testament !!

Avouons-le cependant, il y avait quelque chose *d'imposant* dans cette façon de faire. D'un côté, la parole de vie et les livres symboliques dont il ne fallait pas dévier d'une ligne ; d'un autre, une société déchirée par les partis et démoralisée. On conçoit que beaucoup de jeunes théologiens dépourvus de la culture suffisante pour s'orienter, n'hésitassent pas. Combien de héros manqués qui devaient se laisser facilement persuader qu'il n'y avait plus à étudier, qu'il suffisait de damner !

Le premier adversaire terrassé fut le rationalisme vulgaire. Il est vrai que Hegel et Schleiermacher en avaient déjà fait façon ; mais on crut utile de le vilipender en lui administrant à satiété le coup de pied de l'âne. En 1830, Hengstenberg s'enhardit jusqu'à dénoncer quelques professeurs (Wegscheider, Gesenius) : cela lui valut un grave échec moral et la protestation de Néander qui rompit d'une manière éclatante avec le parti de la *Gazette évangélique*.

La leçon ne profita pas. Les dénonciations allèrent leur train. On présentait les rationalistes comme donnant la main aux démagogues, tandis que les orthodoxes étaient les seuls appuis du trône. Schleiermacher, avant de mourir, finit par être dénoncé comme un escamoteur et un jésuite.

Et cependant tout cela n'était encore que le *commencement*. Que sera-ce donc quand Strauss aura publié sa *Vie de Jésus* ! Toutes les larmes de Jérémie accompagnées des foudres du Sinaï ne suffirent pas. Ici nous devons anticiper pour achever la silhouette de ce démagogue ecclésiastique, de ce mauvais génie de la théologie moderne qui se croit un prophète des anciens jours, tandis qu'il n'est qu'un vulgaire inquisiteur.

Nous l'avons déjà dit, un des traits les plus caractéristiques de ce parti, c'est tout ce qu'il y a de plus contraire à la vraie piété, *l'alliance néfaste* de la politique et de la religion. Hengstenberg a toujours *oscillé* entre le servilisme le plus abject et la démagogie la plus passionnée. Il prêche une obéissance sans réserve au pouvoir et flétrit du nom de révolutionnaire quiconque la refuse. Il n'est pas plus permis de critiquer les actes de l'autorité que ceux de son père. Cette divinisation de l'État, renouvelée du paganisme, est poussée jusqu'à ses dernières conséquences avec un cynisme inouï. Les brigands de Naples sont préconisés, comme les *fidèles*, tandis que l'Italie est dénoncée comme un ulcère aux flancs de l'Eu-

rope et qu'on épouse la cause des planteurs des États-Unis. Le conflit entre les représentants du peuple et la royauté éclate-t-il? Aussitôt la *Gazette évangélique* se jette dans le parti de la couronne. Prenant les devants, elle indique à l'avance les conjonctures dans lesquelles le roi pourra violer les articles de la constitution, en dépit de son serment.

Cela dura jusqu'en 1858-1860. A partir de ce moment, le ton sur lequel on parle de l'autorité divine des rois a *totalemment* changé. C'est que le prince régent du royaume a parlé d'une certaine *hypocrisie* à laquelle il faut arracher son masque. Ce trait a pénétré jusqu'au plus profond du cœur. L'Ancien Testament demeure bien toujours l'arsenal inépuisable, mais pour fournir des armes d'un autre genre. Le mot d'ordre sera désormais : Maudit est celui qui se confie en l'homme et qui fait de la chair son bras. *Ne mettez pas votre confiance dans les princes, car ils sont des hommes et ne sauraient secourir.* Et comme le régent est franc-maçon, on met en parallèle la religion de la loge et celle de l'Église; on fait entrevoir que les fidèles pourraient bien *quitter* en foule l'établissement officiel.

La colère de la pieuse feuille fut plus grande encore lorsque le ministère Bethmann-Hollweg rendit le mariage civil *facultatif*. Toutefois le moderne Élie sut mesurer ses termes, afin de n'avoir rien à démêler avec le procureur du roi.

Pour ce qui est de la portée *scientifique* des travaux de Hengstenberg sur l'Ancien Testament, on ne saurait contester ni l'étendue de sa science, ni sa grande pénétration. Seulement on sent trop qu'on est en face d'un *avocat* qui a pris parti. Ces écrits ne resteront que comme un monument d'une grande aberration. Avant vingt ou trente ans, personne ne sera en état de rien comprendre aux produits indigestes de ce talent mal sain. Philippi et Keil, deux juifs convertis, sont seuls restés fidèles à son drapeau.

Nous n'aurions pas achevé de caractériser l'homme si nous ne donnions un ou deux exemples de son exégèse. Le millénium doit avoir commencé avec Charlemagne pour finir avec l'an 1800; gog et magog désignent tout simplement la démagogie moderne et la révolution de 1848. Le harem de Salomon, dont il est parlé dans le *Cantique*, est une fidèle image du royaume de Christ. Les principales nations chrétiennes sont représentées par les quarante reines; les nations de second ordre par les quatre-vingts concubines; les jeunes vierges sans nombre figurent au contraire les peuples qui ne sont pas encore entrés dans le royaume

du Salomon céleste. Aussi Bunsen dénonça-t-il cette explication du *Cantique* comme un opprobre pour l'Allemagne. Et puis ce grand adversaire de la critique et des rationalistes est obligé de recourir aux expédients du célèbre Paulus. Jephté n'a pas immolé sa fille, il en a fait une nonne ; l'ânesse de Balaam n'a pas parlé, il ne s'agit que d'une simple *vision* du prophète ; les Israélites avaient reçu en *cadeau* des Égyptiens, les vases qu'ils emportèrent en partant. C'est là ce qu'on appelle *approfondir* l'Écriture, s'incliner devant la Parole de Dieu, déchausser les souliers de ses pieds parce qu'on est sur une terre sainte!!

La théologie contemporaine.

I. LA CRISE.

Voici en quelques mots où en était le monde théologique en 1835. La droite hégélienne maîtresse de la position, inclinait toujours vers l'orthodoxie ; elle était disposée à *limiter* l'incarnation de Dieu à la personne de Jésus de Nazareth. Dans ce monde-là on ne faisait pas de critique et on ne l'aimait pas. Les disciples de Schleiermacher avaient oublié le *scepticisme* pénétrant du maître ; eux aussi penchaient du côté de l'orthodoxie ; tout en *réduisant* la portée du miracle, ils ne le rejetaient pas résolument. Partout régnaient l'inconséquence, l'incertitude, le besoin de tout concilier. On hésitait à l'endroit de l'authenticité de plusieurs livres bibliques, ne sachant pas s'il fallait se prononcer pour la théorie des mythes ou pour le caractère historique des écrits. La doctrine de l'inspiration était ébranlée, les rapports entre Dieu et l'homme essentiellement altérés. Seul, le bataillon sacré conduit par Hengstenberg, sachant ce qu'il voulait, tournait en ridicule la philosophie et la critique, et tirait gloire de sa conséquence à lui et de son antique orthodoxie. Hegel était mort, Schleiermacher gardait le silence. Tout semblait donc promettre une *longue* paix : les querelles des Schleiermachériens et des Hégéliens touchaient à leur terme ; le vieux rationalisme vulgaire était décidément mis de côté. Il est vrai, les allures de Hengstenberg déplaisaient déjà à bien des gens. On en prenait cependant son parti en voyant dans cette orthodoxie un contre-poison, réclamé par les ravages de l'incréd-

dulité. L'avenir *semblait* appartenir à la théologie de conciliation et la paix entre la science et la foi paraissait signée *pour longtemps*.

C'est alors (1835) que D. Strauss, publia sa *Vie de Jésus*. Nous allons voir apparaître bientôt la théologie contemporaine. Cet ouvrage n'ouvrit pas précisément une époque *nouvelle*, il provoqua une crise. Il coupa court à beaucoup d'illusions et d'inconséquences ; il inaugura une période de *dissolution* durant laquelle la désagrégation des éléments hétérogènes amena la formation de nouveaux partis. L'année 1835 fut dans le domaine de la science ce que devait être 1848 dans celui de la politique. Ne fallait-il pas, conformément au génie de l'Allemagne que la révolution scientifique, qui devait être plus profonde et mieux préparée, précédât la révolution sociale ?

La perfection irréprochable de *la forme* contribua puissamment à la fortune du livre. Ceux qui ont reproché à Strauss de se borner à *combiner* les idées courantes sans rien donner de nouveau, ne se sont pas aperçus qu'ils faisaient un magnifique éloge de son travail. Les ouvrages qui font époque se détachent de l'arbre de la science comme un fruit mûr que tout le passé a concouru à préparer. La *Vie de Jésus* clôt toute une période qu'elle *dépasse* en disant son dernier mot. Strauss possède la froide objectivité d'un comptable qui laisse parler les chiffres. Ce fait donne à son entreprise, derrière laquelle sa personne disparaît, quelque chose d'imposant, disons le mot, d'*effrayant*. Il s'avance avec l'impitoyable indifférence du destin pour soumettre l'histoire évangélique à un inventaire minutieux et déclarer la *faillite*.

L'effet du livre fut immense ; il y eut comme *un choc électrique* qui ébranla l'Allemagne entière. On n'avait rien senti de pareil depuis la publication des célèbres *Fragments de Wolfenbüttel*. Quatre fortes éditions publiées en seize ans et la multitude d'attaques qu'elles provoquèrent témoignent de l'intérêt du public.

La *Vie de Jésus* a deux points de départ, l'un *spéculatif*, l'autre *historico-exégétique*, qui, en se soutenant et en se complétant, constituent la *force* et *l'unité* de l'ouvrage. Le point de départ spéculatif est celui de l'immanence de Dieu dans le monde. Dieu agit dans le monde d'une manière *intérieure, constante, régulière* ; il ne saurait donc y avoir place pour la moindre *trouée* dans ce tissu aux mailles serrées : *le miracle est impossible*. C'est cette négation à prioristique du miracle qui a donné l'impulsion à l'entreprise de Strauss et qui la caractérise au plus haut degré. Sur ce point-là

donc on ne peut dire qu'il soit impartial et sans parti pris. Cette idée fondamentale est présentée sous une autre forme, quand il affirme que l'incarnation de Dieu en Jésus, bien loin d'être un fait unique et isolé, se répète sans cesse dans chaque membre de la famille humaine.

L'idée du mythe est le point de départ historico-critique. L'Église orthodoxe voyait dans la Bible une histoire *supernaturelle*; le rationalisme retranchait l'adjectif; Strauss supprime substantif et adjectif; cette prétendue histoire n'est qu'un *tissu de fables*. On avait eu cette idée de mythe avant lui, mais il l'appliqua avec plus de conséquence et d'une manière exclusive.

La période de 50 à 60 ans qui s'est écoulée entre la mort des apôtres et la composition de nos premiers écrits évangéliques, suffit pour rendre *possible* la formation de ce cycle mythologique. La possibilité devient *vraisemblance* quand on examine le caractère des livres; le *doute n'est plus permis* lorsqu'on voit que ce sont les *espérances messianiques* qui ont donné naissance à notre histoire évangélique. Les rédacteurs se sont bornés à *faire réaliser* par Jésus le programme tracé par les prophètes de l'ancienne alliance.

Ce qu'il y a de mieux réussi dans la *Vie de Jésus* c'est la partie critique. Strauss fait voler en éclats tous les laborieux échafaudages de l'ancienne harmonistique. Du reste, le résultat est exclusivement *négatif*. L'existence historique de Jésus de Nazareth n'est pas niée, mais ce qu'on sait de lui se réduit à fort peu de chose. Ce n'est que dans ce qui nous a été conservé des discours du Maître et spécialement dans le sermon sur la montagne qu'on trouve de ces pensées bien frappées qui ne sauraient venir que de lui.

Steudel de Tübingue, ancien maître de Strauss, se chargea de lui répondre au nom du *supranaturalisme biblique*. Nos Évangiles doivent être, selon lui, des documents historiques, car seuls ils sont en état d'expliquer comment un Juif crucifié a pu fonder l'Église chrétienne. A merveille! reprend Strauss. Mais ce qui deviendrait alors inexplicable c'est qu'on *eût pu crucifier* un homme qui aurait accompli de si grandes choses. Strauss ne nie pas l'*importance* historique de la personne de Jésus. Seulement ce qui est important ce ne sont pas les fables évangéliques qu'on met sur son compte, mais sa personne même qui a *évoqué, provoqué* tous ces mythes qui, souvent, seraient en eux-mêmes sans valeur si nous ne les considérons comme ses faits et gestes. St Paul ne présente pas autrement les choses. Sur quoi fait-il reposer le christianisme? Sur Christ *mort et ressuscité* et non sur les nombreux récits mer-

veilleux qui lui sont attribués et dont il ne fait pas mention. Prenant à son tour l'*offensive*, Strauss montre sans peine tout ce qu'a d'insoutenable le supranaturalisme de Steudel qui pactise sans cesse avec l'exégèse de Paulus.

La *nouvelle orthodoxie* prend une position autre et plus sûre, en face de la *Vie de Jésus*. Hengstenberg n'est pas fâché que Strauss ait tout poussé à l'extrême ; il s'en réjouit même ; cela servira de leçon aux imprudents disposés à faire des concessions ; ils seront ramenés au bercail pour trouver leur refuge dans le sens littéral de la Bible et dans l'inspiration plénière. Du reste, à l'appui de ces doctrines, il en appelle au *témoignage du Saint-Esprit*, sans s'apercevoir qu'il se place sur le terrain du *subjectivisme* le plus extrême.

Tholuck fait la *transition* entre la nouvelle orthodoxie et les disciples de Schleiermacher. Le trait le plus caractéristique de ce théologien, qui a joué un si grand rôle, c'est qu'il est impossible de le *classer*. Grâce à un rare talent d'assimilation, il a emprunté à tout le monde, sans se ranger définitivement dans aucune catégorie. Il n'appartient à aucun parti parce qu'il appartient à tous. Vous seriez tenté de le ranger parmi les piétistes ? mais gardez-vous en bien ; il n'est pas assez pauvre en esprit. Et surtout n'allez pas en faire un orthodoxe, soit scripturaire, soit confessionnel. Il a en effet mordu jusqu'à un certain point à toutes les hérésies modernes ; il est d'ailleurs beaucoup trop subjectif et trop changeant pour se résigner à n'écouter que la lettre de la Bible ou les formules des symboles. Et cependant il tient bien un peu de tout cela. Quand il s'agira de défendre la foi et d'attaquer le rationalisme, Tholuck *penchera* du côté de son bon vieil ami Hengstenberg. Vous le prendriez pour un piétiste berlinois, en voyant comment il accentue l'idée de péché dans son *Guido et Julius*. Dans les beaux jours de l'hégélianisme vous l'auriez surpris allant chercher force, encouragement et conseil auprès des hommes de la droite qui se croyaient orthodoxes. Il n'est pas sans avoir emprunté plus d'une idée profonde à Schleiermacher ; et, dans ces derniers temps il s'est toujours plus rapproché de ceux qu'on a appelés les Schleiermachériens *positifs*, engagés dans une œuvre de conciliation.

Ce protégé n'est resté lui-même que dans sa mission spéciale, qui a été de combattre vivement le *rationalisme vulgaire*. Il eut toujours à son service un arsenal inépuisable de sarcasmes, d'anecdotes et d'épigrammes à l'adresse de ces pauvres rationalistes

qu'il prenait tant de plaisir à turlupiner. Il est vrai que son ton provocateur et ses incorrections philologiques attirèrent à Tholuck maint horizon des chefs de l'école qui prirent un malin plaisir à lui corriger ses fautes de grammaire, et à le dénoncer comme un obscurantiste, un mystique et un orthodoxe. Mais, hélas ! ce rationalisme qu'il n'a cessé de conspuer a réussi à l'infecter de son venin. Il est arrivé à Tholuck la même aventure qu'aux apologistes anglais du XVIII^{me} siècle dont il a fait l'histoire. Loin de vaincre l'adversaire, il a transigé et capitulé. Il n'est pas *un* dogme que Tholuck n'ait modernisé, pas *une* question critique sur laquelle il n'ait fait des concessions. Chez aucun théologien on ne voit éclater avec plus de force le vague, l'indécision résultant du combat entre l'orthodoxie ancienne et l'orthodoxie nouvelle, entre la religion du sentiment, assez pauvre et assez vide, et la religion massive et dogmatique, mais extérieure. Fantaisie, élans sublimes de l'esprit, froide raison, science variée, raillerie pénétrante et mordante, tels sont les ingrédients qui entrent dans la composition de cette personnalité.

Tholuck s'est donné pour mission de *réunir* en sa personne la piété vivante d'Aug. H. Francke et l'érudition de Semler, le *piétisme* et la *critique*. Malheureusement les deux éléments qu'il s'agissait de concilier ont été *sacrifiés*. Sa foi n'est pas simple, enfantine comme celle du fondateur de la maison des orphelins de Halle ; et dans le domaine de la science il n'a pas tracé de ces profonds sillons qui firent de Semler le plus grand théologien de son époque. L'imagination et l'esprit, les talents les plus éminents de Tholuck, mettant en œuvre des connaissances vastes et variées, font éclater à nos yeux les images les plus frappantes d'un kaleïdoscope. Mais bien des choses (correction, ordre, systématisation, indépendance) manquent à ce savoir si riche et si varié pour qu'il *nous convainque*. Ce brillant esprit a beau, pour confirmer et illustrer sa foi, accumuler les citations des auteurs sacrés et profanes, les sentences des poètes et des philosophes de tous les siècles, cette mise en scène finit comme un feu d'artifice qui ne laisse après lui qu'un certain clair-obscur.

Le grand mérite de Tholuck, c'est, dans ses rapports personnels, d'avoir fécondé beaucoup de jeunes esprits. Cependant la plupart n'auraient-ils pas le droit de lui dire comme dans *Faust* : « Tu as eu le pouvoir de m'attirer, mais non la force de me retenir ? »

Pour caractériser le point de vue dogmatique de Tholuck, il suffit d'examiner ses vues sur le miracle et sur l'inspiration. Le miracle est, pour lui, un fait ayant une *origine* et un *but* religieux, et différant du cours ordinaire de la nature à nous connu. On le voit, c'est transformer le *miraculum* en *mirabile*. L'ancienne notion est abandonnée; le miracle rentre dans le cours ordinaire de la nature; si son explication nous échappe c'est uniquement parce que tout ne nous est pas connu. Il n'est plus question, comme dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, d'une intervention *spéciale* de Dieu dans le but de légitimer ses envoyés.

L'inspiration n'est plus ni réelle ni totale, mais simplement *partielle*; elle ne porte que sur les vérités du salut. Dans la Sainte Écriture, il faut distinguer entre la coque et l'amande; le témoignage du Saint-Esprit porte d'une manière *absolue* et *directe* sur celle-ci, et d'une manière *indirecte* et *relative* sur celle-là. Contentons-nous de savoir que les récits sont historiques pour l'essentiel, bien qu'il ne soit pas aisé de tracer une ligne de démarcation entre l'essentiel et l'accessoire. Encore ici la notion courante est abandonnée.

Tholuck fut plus heureux dans sa réponse à Strauss. Il sut bien découvrir le point faible dans la *Vie de Jésus* et concentrer sur lui tout l'effort de l'attaque. Strauss glisse rapidement sur la question capitale de l'origine *apostolique* de nos évangiles; Tholuck l'y ramène sans cesse. Strauss étant obligé de reconnaître dans l'Évangile de saint Luc l'œuvre d'un disciple des apôtres, son adversaire s'empare de cet aveu. Nous prenons donc pied sur le *terrain* ferme de l'histoire; il est impossible que tous les récits évangéliques soient transformés en fables.

La *Vie de Jésus* de Néander est la plus importante réponse sortie de l'école de Schleiermacher. Ce livre est plein de *concessions* et d'*inconséquences*. La critique n'a d'autre norme que le sentiment. Tout est vague et flottant, arbitraire et subjectif. L'ancienne notion de l'inspiration est abandonnée; les récits évangéliques ne sont pas de l'histoire précise; l'image du Christ des synoptiques est retouchée, spiritualisée, ramenée à la taille de celui de Schleiermacher. Le nombre des miracles paraît seul diminuer; au fond ils ont perdu toute valeur religieuse; on est en train d'y renoncer.

La réponse d'Ullmann est conçue à un point de vue *tout à fait semblable*. Bien que ce soit ici le plus conciliant des adversaires de Strauss, il a, mieux que personne, mis en lumière les lacunes de son livre. On peut admettre des *éléments* mythiques sans qu'il en résulte que *la plus grande partie* des récits évangéliques soit my-

thique et symbolique. Tandis que Strauss et les orthodoxes acceptent le dilemme *tout ou rien*, la critique doit se donner pour mission de tracer la ligne de *démarcation* entre le mythe et l'histoire.

Ullmann reproche avec raison à Strauss d'avoir passé trop légèrement sur la critique *des sources*. Ce n'est qu'au moyen d'un tour de force qu'il établit que nos quatre évangiles sont *postérieurs* à l'âge apostolique. Saint Paul a cru à la résurrection; il a essentiellement fondé l'Église chrétienne sur cette foi. C'est là un point ferme, *inébranlable*. Le fait certain de l'*existence* de l'Église chrétienne, dit-il, avec raison, ne permet pas de transformer en pieuses fables les événements historiques qui lui ont *donné naissance*. *La réalité de la fondation de l'Église entraîne la réalité du fondateur*. Comment les juifs auraient-ils pu reconnaître leur Messie, et les païens le Fils de Dieu dans un simple crucifié? Tout cela ne s'explique que si les faits évangéliques qui témoignent de sa divinité demeurent fermes. Voici donc le dilemme : ou Christ a *fondé* l'Église, ou l'Église a *inventé* Jésus-Christ. L'analogie de l'histoire entière parle en faveur de la première alternative, tandis que la seconde est contre nature, inexplicable. Strauss réplique qu'il y a eu action et réaction, qu'une des alternatives *n'exclut* pas l'autre.

Ullmann prétend à son tour que l'incarnation de Dieu dans l'humanité entière ne saurait exclure son incarnation *spéciale* dans *une* personne historique, à un degré éminent. Là révélation doit avoir un centre, un chef. Pour être un organisme vivant il faut que l'Église ait une tête. Les choses ne se passent pas autrement dans le domaine de l'art. Il surgit de loin en loin des génies dans lesquels l'idée de la beauté prend un corps. Il suffit de citer Homère, Sophocle, Dante, Shakspeare, Raphaël. Voilà des cas où, malgré l'assertion de Strauss, l'idée se trouve incarnée dans sa plénitude chez *un seul* exemplaire de l'espèce humaine. Cet argument est irrésistible; il met à nu le défaut fondamental de la conception hégélienne qui méconnaît entièrement la valeur historique des *individualités* puissantes, pour ne tenir compte que de l'élément *général* et *impersonnel*, de l'idée. Les personnes concrètes ne sont plus que des masques qui servent d'écho à l'esprit général. L'humanité n'est plus un tout organique, mais la *somme* d'une masse d'atomes, d'unités égales les unes aux autres. Pour échapper à l'idée de la divinité de Christ dans le sens spécifique et exclusif du mot, Strauss est tombé dans l'autre extrême; il proclame une *égalité artificielle* de tous les hommes. Par peur de reconnaître la dignité métaphysique de Jésus, il méconnaît sa grandeur histo-

rique et ce qu'il y a en lui d'unique. Jésus ne se trouve pas seulement à la *limite* de deux grandes époques. C'est la profondeur et la puissance incontestables de sa personnalité qui ont donné *l'impulsion* nécessaire pour passer du monde ancien dans le monde moderne. Aux yeux de Strauss, Jésus cesse d'être le fondateur, le centre du christianisme pour en devenir simplement *l'occasion*.

Le célèbre critique a cherché plus tard à corriger ce que son point de vue avait d'excessif. Dans la troisième édition de son ouvrage, il reconnaît en Jésus un génie religieux. Comme fondateur de la religion absolue, il a dépassé de beaucoup tous les autres fondateurs de religion; il ne sera jamais dépassé. Toutefois Strauss et Ullmann diffèrent encore. Celui-ci ne voit dans cette idée de génie qu'une simple *analogie* qui ne saurait rendre la plénitude de tout ce qui était en Jésus. Le Sauveur demeure toujours *l'incomparable*, renfermant en lui d'une manière *absolue* ce qui ne se trouvait que d'une manière relative chez les héros et les génies de l'humanité. Ici on voit se creuser de nouveau l'abîme qui sépare le Christ de l'histoire de celui de la dogmatique.

L'apparition de la *Vie de Jésus* sema la division dans les rangs des *théologiens spéculatifs*, relevant de Hegel. L'école eut, à partir de ce moment, une gauche et une droite. Ceux qui appartenaient à cette dernière fraction la plus nombreuse, renièrent Strauss qui devait avoir mal rendu la pensée du maître. Recourant aux anciennes théories réalistes, ils soutinrent que l'idée d'espèce doit *contenir* à son tour ce qui se trouve dans les individus et que par conséquent cette personnalité humaine c'est l'homme *primitif*, c'est-à-dire Jésus-Christ. A ce compte-là, reprend Strauss, il devrait donc y avoir un lion primitif et type, une table primitive? etc., etc. Et il se moque de ces hégéliens qui, ressuscitant la scolastique, prétendent manger non pas des pommes, des cerises ou des poires, mais aussi *le fruit en soi*. C'est également à ce point de vue réaliste que se place Dorner dans la première édition de sa *Christologie*.

La *Vie de Jésus* fut comme le tambour d'alarme suivi d'un détachement de troupes légères (Weisse, Wilke, Bruno Bauer, Lützelberger, Alex Schweizer), puis vint le gros de l'armée. L'école de Tübingue entreprit de résoudre les *nouveaux problèmes historiques* posés par l'ouvrage de Strauss. Celui-ci avait essayé de faire une critique de l'histoire évangélique *avant* de s'être livré à une étude sérieuse et approfondie des *sources*. Baur et ses disciples se chargèrent de fournir une base *objective* à la critique de Strauss; ils ne se bornent pas à nier l'authenticité des écrits, ils prétendent

en rendre compte d'une *manière historique*. Au moyen de nombreuses combinaisons, ils expliquent leur caractère, leurs tendances dogmatiques, l'époque de leur apparition et le milieu dans lequel ils ont pris naissance. Ils veulent assigner à chaque écrit du canon sa place marquée dans la littérature du premier et du second siècle, et les faire ainsi rentrer dans le grand courant de l'histoire.

En tout ceci, les théologiens de Tübingue appliquent certaines idées sur l'histoire des dogmes qu'il est indispensable de faire connaître. Le christianisme n'est pas descendu du ciel comme quelque chose de parfait et d'arrêté une fois pour toutes ; il s'est *développé* peu à peu. Son point de départ a été le judaïsme. Les premiers chrétiens étaient ni plus ni moins des juifs ; leur unique article de foi était le suivant : Jésus est le Messie qui est venu accomplir les prophéties. Dans cette première phase, le christianisme n'était pas encore devenu un judaïsme spiritualisé et élargi, un nouveau principe de vie, destiné à transformer le monde intellectuel et à asseoir le paganisme et le judaïsme sur de nouvelles bases. L'apôtre saint Paul, le premier, accomplit ce progrès en rompant avec le temple et la loi. La lutte qui éclata alors entre les chrétiens judaïsants (dirigés par Pierre, Jacques, Jean) et l'apôtre des gentils fut plus *profonde* et plus *prolongée* qu'on n'est porté à le croire en lisant les *Actes des Apôtres*. Elle se prolongea jusque vers le milieu du second siècle. Tous les écrits des deux premiers siècles portent les traces de cette controverse. Les uns ont été composés au plus fort du combat ; les autres tendent à jeter un voile sur des querelles qui seront bientôt perdues de vue. La plupart des livres du canon se proposent de faire prévaloir une certaine *tendance* : ils visent à l'apaisement et à la conciliation. Il en résulte que bon nombre d'entre eux ne sauraient être authentiques ; ils ne peuvent avoir été composés qu'*assez tard*, au moment où le besoin de concilier Pierre et Paul s'était réellement fait sentir. Baur prend pour point de départ inébranlable les quatre grandes épîtres de saint Paul dont l'authenticité est hors de tout doute : celle aux *Romains* et aux *Galates*, les deux aux *Corinthiens*.

Voici les résultats auxquels il arrive. Nos évangiles canoniques ne sont pas les documents les plus anciens et les plus originaux du christianisme. Il doit y avoir à leur base une famille d'écrits (Évangile des *Hébreux*, de *Pierre*, des *Egyptiens*, des *Ebionites*) représentant le point de vue des chrétiens judaïsants dans toute sa rigueur primitive. Notre évangile de Matthieu est celui qui se rap-

proche le plus de cette littérature primitive; il représente le christianisme d'après Pierre, comme celui de Luc, venu plus tard, reproduit la tendance de Paul. Ces deux écrits ne reproduisent pas d'ailleurs dans sa *pureté* la tendance de l'apôtre dont ils s'inspirent. L'évangile de Marc est plus récent encore : toute trace de lutte entre les deux grands apôtres a disparu. Nous nous trouvons en face d'une espèce de produit neutre, d'une résultante qui laisse dans l'ombre les points controversés. Les *Actes des Apôtres* sont dus à la plume d'un disciple de l'apôtre des gentils qui, pour effacer les traces des luttes passées, fait autant que possible parler Pierre comme Paul, et Paul comme Pierre. Un voile discret est répandu sur les controverses qui ont séparé ces deux hommes.

Quant à l'évangile de Jean il n'est plus qu'une composition idéale, quelque chose comme un poème didactique ou un roman. Les éléments historiques que cet écrit renferme ne sont que l'*exposant* des idées qui les dominent; les personnages sont les représentants de certaines idées, de certaines tendances, de principes arrêtés. Les actions de Jésus ne sont que le *prétexte* des discours qu'on lui met dans la bouche. Tout cet écrit ne sert qu'à montrer le développement de certaines antithèses *dogmatiques* plutôt qu'historiques. C'est le prologue de cet évangile qui fournit le programme dogmatique que le reste de l'ouvrage est appelé à développer. Évidemment cet écrit renferme les traces de préoccupations et de conceptions trop récentes pour qu'il puisse être de l'apôtre dont il porte le nom.

Quant aux épîtres, nous connaissons déjà les quatre d'une authenticité incontestable. Il en est une seconde série (*Ephésiens, Colossiens, Philippiens, Philémon, Thessaloniens,*) assez incolores et peu riches d'idées. Le paulinisme s'y montre décidément affaibli: elles ne peuvent dater que du second siècle. Les épîtres pastorales forment un troisième groupe. Elles sont de l'époque où les judaïsants et les pauliniens se sont réconciliés pour former l'église catholique et tenir tête au gnosticisme.

Voilà comment l'école de Tübingue prétend donner la *genèse* des livres du Nouveau Testament, et marquer la place de chacun d'eux dans le développement historique du christianisme. La question du canon cesse d'être dogmatique pour devenir *historique*.

Depuis que les phrases doctorales par lesquelles Néander prétendait se débarrasser de l'école de Tübingue ont perdu leur charme, les représentants de la théologie de conciliation ont compris qu'il faut *suivre* Baur sur son terrain pour vérifier, rectifier et

compléter ses vues. On commence non pas à *proclamer* mais à *confesser* que, le premier, il a introduit dans l'étude de la littérature sacrée cette critique parfaitement libre et impartiale déjà en usage dans la littérature profane; il a enseigné comment il convient d'appliquer sans réserve aucune la méthode historique aux premiers siècles du christianisme. Ce savant paraît avoir emporté dans son tombeau les vives haines dont il fut l'objet vers la fin de sa vie. On commence à lui rendre justice; tout porte à croire qu'il occupera un jour une place à côté de Grotius, de Calixte, de Semler, tandis que bien des représentants de la théologie de conciliation auront été oubliés depuis longtemps.

Ce n'est pas à dire que tout ait droit à notre éloge chez ce grand théologien. Les petites choses, les détails échappent à son intelligence, trop exclusivement renfermée dans la spéculation scientifique. Poussant à ses dernières conséquences la méthode *constructive*, introduite dans l'étude de l'histoire par l'hégélianisme, il ne tient pas suffisamment compte des *personnalités*; les événements particuliers sont trop noyés et perdus dans la grande évolution de l'esprit général. Ce grave défaut a de fâcheuses conséquences quand il s'agit d'apprécier la *personne* du Seigneur et le contenu *historique* de sa vie. Baur n'a jamais cherché sérieusement à exposer les idées fondamentales et créatrices qui ont dû se trouver chez la personnalité sainte de Jésus, et servir de point de départ au développement du christianisme. Aussi lui a-t-on reproché avec raison de laisser la personne de Jésus comme un X inconnu, enveloppé dans les ténèbres du passé, pour faire dépendre le développement de l'Église de l'impulsion décisive imprimée par Paul. Il en résulte que sa critique tourne à son tour au système et prétend *construire*; elle cesse d'être impartiale pour avoir ses tendances, ses idées préconçues.

Ce sont là des défauts que l'école de Tübingue elle-même est en train de corriger. Les rétractations ne manquent pas, les angles sont radoucis, bien des paradoxes ont été abandonnés. Ritschl est un de ceux qui ont le plus travaillé à *tempérer* et à *rectifier* les idées du maître. Hilgenfeld a suivi la même direction, tandis que Volkmar représente l'extrême gauche de l'école.

En somme, ce sont surtout les idées de Baur sur les *synoptiques* qui paraissent contestables à ses disciples. Ils sont déjà plus d'accord entre eux au sujet des *Actes*, des *Épîtres pastorales* et du *quatrième évangile*. C'est surtout la réjection de la plupart des

petites épîtres de Paul qui a rencontré peu de sympathie dans l'école.

H. Thiersh est du petit nombre des adversaires de Baur qui, ne se bornant pas à relever quelques détails, ont essayé de substituer une *autre* conception générale à la sienne. Mais en voyant dans la première phase du christianisme quelque chose de *définitif*, de constitutif, il est tombé peu à peu dans l'irvingisme. Dorner dans sa *Christologie* ne cesse de combattre la conception du christianisme présentée par Baur, mais il renvoie toujours au dernier volume les questions les plus délicates et les plus difficiles qui demanderaient à être abordées dans leur milieu historique. Les travaux des hommes qui ont marché d'une manière indépendante dans la voie ouverte par Schleiermacher et De Wette sont beaucoup plus importants. Ceux-ci reprennent la critique *des détails* négligée par l'école de Tübingue. Ewald est parmi eux non pas le plus réfléchi et le plus sobre, mais bien le plus connu et le plus sûr de lui-même. En étudiant les *matériaux* des récits évangéliques, il complète Baur qui s'était occupé d'une manière trop exclusive de leur *esprit*, de leur *tendance*. Köstlin prend une position intermédiaire entre celle des deux théologiens précédents. Dans un ouvrage récent, Holtzmann a soumis toutes ces questions à une révision nouvelle et a justifié les hypothèses qui s'étaient déjà présentées à l'esprit de Schleiermacher¹.

Bleek, Reuss et Hase ont présenté de sérieuses objections contre les opinions de l'école de Tübingue sur le quatrième évangile. Le procès est donc loin d'être encore entendu. Il y a cependant un important progrès d'accompli, grâce à l'impulsion imprimée par Baur à ces études. Le point de vue dogmatique, dans la question du canon, cède de plus en plus le pas à la simple tractation historique. On renonce à cette pure critique *des détails* que De Wette cultivait et qui ne pouvait aboutir, pour chercher à obtenir une conception générale du christianisme primitif, de ses luttes intérieures et des diverses phases de son développement.

¹ Voir le *Compte-Rendu*, année 1869, 1^{re} livraison.

II. L'ÉVOLUTION PHILOSOPHICO-DOGMATIQUE.

Après avoir renversé la base *historique* du christianisme, on s'en prit à sa *dogmatique*. Encore ici c'est D. Strauss qui donna le signal de l'œuvre de destruction. Son mérite est d'avoir montré tout ce qu'il y avait d'illusoire et de faux dans le prétendu accord de la spéculation hégélienne et de l'orthodoxie. Sa *Dogmatique* (1840-1841) n'a qu'un seul but : montrer que toute dogmatique est impossible. Pour cela il remonte à l'origine de chaque dogme, il fait sa genèse historique en signalant les germes de vérité qu'il renferme ; puis, dès qu'il nous l'a montré définitivement arrêté dans les symboles ecclésiastiques, il signale les éléments contradictoires qu'il renferme et nous fait assister à sa prompte dissolution.

Ici encore Strauss déploie un grand talent en signalant les erreurs et les lacunes, mais sa critique demeure exclusivement *négative*. Malgré toutes les grandes qualités formelles de cet ouvrage, il vous laisse un profond sentiment de vide, de désespoir et de nihilisme. Cette critique est décidément blasée ; l'esprit hégélien lui a enlevé toute conviction, toute fraîcheur ; elle n'a plus la moindre sève. Strauss est demeuré fort en arrière de Lessing, son grand émule. Chez ce dernier on retrouve tout ce qui manque à l'auteur de la *Dogmatique* : un esprit vaillant, sûr de lui-même, joyeux de posséder la vérité. Les formules historiques et dogmatiques peuvent voler en éclats, Lessing sent toujours qu'il possède un fonds de christianisme intérieur, une conviction ferme et joyeuse que rien ne saurait ébranler.

L'idée fondamentale de la *Dogmatique* de Strauss est la suivante : il y a entre la *représentation* et l'*idée*, le dogme traditionnel et la spéculation, un abîme infranchissable aboutissant à l'antinomie irréductible de la religion et de la philosophie, de la foi et de la science. Les savants et les croyants n'ont donc plus qu'à se *tolérer* mutuellement en suivant chacun leur propre chemin. C'est là un conseil désespéré et impraticable que Strauss le tout premier se garde bien de suivre, car il ne se fait pas faute d'attaquer en toute occasion les croyants et de chercher à faire prévaloir ses doctrines philosophiques. Tout son livre est consacré justement à combattre les *représentations* de la foi.

Nous retrouvons chez lui l'idée capitale de tout l'hégélianisme qui veut que la religion ne soit que *représentation*. C'est

là une erreur fondamentale, riche en funestes conséquences. Il n'est plus possible de mettre d'accord la philosophie — exposant l'idée, la vérité pure — et la religion, se mouvant dans la sphère extérieure et fautive. Mais c'est complètement à tort qu'on *identifie* la religion et la représentation. Celle-ci n'est que la forme la plus *imparfaite* et la plus *populaire* de la connaissance religieuse. La *représentation* religieuse doit disparaître au creuset de la critique négative et céder la place à la philosophie, mais il n'en saurait être de même de la *religion*. Celle-ci demeure comme la base substantielle de toute connaissance qu'on peut en obtenir. Elle consiste en une vie spontanée, immédiate, *antérieure* à la science et à l'action dont elle est la source vivante. La religion est l'intime union du divin et de l'humain ; aussi ne saurait-elle jamais entrer en conflit avec la philosophie qui doit au contraire nous en donner une formule plus pure, une conscience toujours plus complète. Le conflit ne peut éclater qu'entre les *représentations* religieuses et la spéculation : ici la négation peut se donner libre carrière et poursuivre sans relâche le travail de révision le plus impitoyable. Mais à la longue, il ne saurait y avoir *aucun conflit* entre la vie religieuse la plus intime et la spéculation. L'unique mission de la philosophie ne consiste-t-elle pas en effet à lever les trésors les plus cachés de la vie intime, à faire briller au grand jour de la connaissance ce qui vit dans les obscures profondeurs du sentiment ?

Bien que cette erreur fondamentale ait fait de la *Dogmatique* de Strauss un ouvrage exclusivement négatif, il n'a pas tiré toutes les conséquences de son principe. Pour demeurer logique, il aurait dû résolument *proscrire* la religion comme appartenant à la sphère de la transcendance et du dualisme, et demander l'extirpation du christianisme. L'auteur n'ose aller jusque-là. Le christianisme trouve grâce devant lui parce qu'il a pour dogme essentiel l'union immanente du divin et de l'humain. C'est à ce fait qu'il doit sa puissance historique, bien que cet article ait été laissé à l'arrière-plan dans le cours de son développement. En tant que vie religieuse intime le christianisme est l'union intime du divin et de l'humain, une unité, un *monisme* comme la spéculation. — Mais nous touchons ici à une grave inconséquence. D'abord on ne voit pas comment Strauss en vient à mettre l'*accent* sur cette unité du christianisme, en tant que vie religieuse, lui, qui nulle part ne parle de l'intériorité de la vie religieuse et qui est bien loin d'y voir son essence primitive. En second lieu, du moment où la religion est

identique à la représentation, comme il ne cesse de le dire, elle implique dualité.

Au fait, la seule idée *positive*, le seul débris de vérité qui se trouve dans la *Dogmatique* de Strauss, c'est le panthéisme de Spinoza. A côté de cela on remarque une vive sympathie pour l'autonomie morale, l'assurance qu'en dernière analyse tout revient à la disposition morale et à la conduite pratique irréprochable qui demeurent l'essentiel. C'est là un bizarre phénomène, une grosse contradiction dans laquelle tombe Strauss et avec lui la plupart des radicaux, soit philosophes soit théologiens. Chez Strauss, le panthéisme et le moralisme se disputent la prépondérance, ou mieux ils se *relayent* de la façon la plus heureuse. Il renverse la doctrine chrétienne, tantôt au nom de la morale, tantôt au nom du panthéisme qui *détruit à son tour toute morale*, parce qu'il enlève à l'homme toute liberté. L'incapacité spéculative est énorme ; l'absence de toute idée est poussée jusqu'à la naïveté ; le choix des moyens importe peu pourvu que le dogme traditionnel soit renversé. Strauss ne songe pas un seul instant à mettre d'accord son moralisme et son panthéisme, c'est-à-dire à abandonner celui-ci. Il persiste toujours dans son rôle de simple critique sans s'élever jamais jusqu'à la philosophie. Voilà pourquoi ce théologien ne s'est assimilé l'hégélianisme que d'une façon tout extérieure. En dépit de sa critique, il part d'un dogme, lui aussi ! Ce sont les formules hégéliennes qui doivent combler les lacunes et donner à l'auteur un certain calme scientifique. Mais qu'ils sont vides et morts ces bouche-trous ! Comme on sent bien qu'il ne s'est pas *approprié* ces principes ; qu'ils ne sont pas devenus une vérité subjective, intime et vivante ! Voici qui prouve excellemment que *l'esprit* de l'hégélianisme lui échappe. Ce critique perspicace n'a pas l'air de se douter un instant que Hegel *oscille* sans cesse entre le panthéisme et l'anthropologisme ! Dieu, nous dit Hegel, n'est pas personne, mais il va se *personnifiant* à l'infini chez les individus. Il y a sans doute ici un *besoin* de dépasser Spinoza en le complétant par Fichte. Toutefois ce n'est pas résoudre l'antinomie mais tomber simplement dans l'anthropologisme, pour retourner ensuite au panthéisme. Car enfin si l'absolu ne devient vraiment *concret* que dans l'individu humain, ce n'est que chez lui qu'il *est* vraiment absolu. Ce n'est pas la substance *en soi*, mais sa *réalisation*, ce n'est pas le *commencement*, mais le *résultat* du procès qui est l'absolu.

Voilà comment nous arrivons à Feuerbach. Celui-ci se borne à *tirer les conséquences nécessaires* renfermées dans l'hégélianisme.

tout en le *dépassant* notablement. En disant le dernier mot du système, il le fait voler en éclats. Feuerbach s'en prend à la métaphysique, le plus beau titre de gloire de Hegel, pour la traîner dans la boue et l'accabler de sarcasmes. Son mot d'ordre est : *A bas la métaphysique !* Il ne reste que deux sciences, la physique et l'anthropologie. C'est ainsi que le *réalisme*, méconnu par Hegel, réagit et se *venge* par l'organe de Feuerbach. La nature brise la camisole de force que la logique a prétendu lui imposer et en disperse les débris à tous les vents des cieux, avec la fureur et la passion d'un maniaque. Cette réaction ne saurait avoir les allures calmes de la science : nous sommes en présence d'une passion qui se déchaîne et se répand comme un courant de lave.

Venons-en à l'idée fondamentale de Feuerbach. Pour lui comme pour Hegel, la religion est une *représentation*. Mais elle ne saurait être uniquement défectueuse ; elle est radicalement *fausse*. L'homme se *dédoublant* lui-même s'est adoré *sous la forme d'un autre* qu'il a placé dans les cieux. Finissons-en avec cette religion transcendante ! que l'individu renonçant à tout autre absolu que lui-même se contente de s'adorer.

Nous voilà donc arrivés à l'anthropologisme. Toutefois Feuerbach est moins athée qu'il ne croit. En refusant à l'absolu toute *objectivité en dehors* de nous, il fraye la voie au nominalisme pur qui refuse toute réalité objective aux notions de genre et d'espèce. Malgré cela, il laisse subsister la *notion générale de l'humanité*. On ne voit vraiment pas pourquoi s'arrêtant à moitié chemin, il ne descend pas jusqu'au matérialisme et à l'atomisme.

Cette inconséquence lui sera vertement reprochée par les critiques berlinois, les prédicateurs du nihilisme et de l'égoïsme. Triste retour des choses d'ici-bas ! ces gamins de la philosophie lui lancent à la tête les épithètes de théologien, d'hypocrite, d'âme servile, qu'il avait le tout premier prodiguées à d'autres ! Même dans son cynisme, Feuerbach avait conservé quelque chose de noble, d'idéal, le distinguant de cette canaille de Berlin, qui sacrifiant tout élément général, prêche sans sourciller, le matérialisme et l'égoïsme.

Tandis que les attaques de Strauss n'avaient eu de l'écho que dans le monde théologique, celles de Feuerbach déchaînèrent les mécontents de toutes les catégories. Il devint le centre du radicalisme religieux et politique, qui eut pour organe les *Annales de Halle* (1838-42) rédigées par Arnold Ruge. Cette revue fit époque en accomplissant la transition du quiétisme hégélien au radi-

calisme ; aux *vieux* hégéliens succédèrent les *jeunes*. Jusqu'à présent en fixant les rapports entre l'idée et la réalité l'accent avait été placé sur l'élément *positif*, maintenant on relèvera le côté *négatif*. De là le caractère des jeunes hégéliens ; ils deviennent *pratiques* et révolutionnaires ; les yeux tournés vers l'avenir, ils s'arment de la hache pour extirper tous les abus, aussi près que possible de la racine. Il n'y a plus chez eux ni tenue, ni force organisatrice ; sacrifiant le présent à l'avenir, ce radicalisme n'est plus que de l'idéologie.

Le travail de dissolution marche avec une rapidité effrayante ; la pente est descendue à toute vapeur. La glorification de Strauss cède bientôt la place à celle de Feuerbach, au culte de l'humanité, à la religion de l'avenir, qui n'est que l'adoration du monde présent, et que la critique, déclarée souveraine, vient à son tour détrôner. C'est alors qu'éclate la lutte entre les *humanistes*, les représentants d'un abstrait pathos, et les *sophistes* qui ne laissent plus rien debout. Ces derniers s'appelaient également les *libres*. Ils se groupèrent autour de Bruno Bauer après sa destitution (1842). Telle est la dernière évolution de la dialectique hégélienne, alliée à l'esprit berlinois le plus trivial et le plus frivole. Encore ici nous ne trouvons qu'une seule chose *persistante*, le devenir de Hegel, le fleuve coulant sans cesse, d'où tout sort pour y rentrer continuellement. La fière contenance de la philosophie absolue tourne à la farce ; l'intellectualisme excessif des anciens hégéliens a disparu, nous n'avons plus que des individus *blasés*.

Toutefois cette sophistique n'était pas plus faite pour agir sur *le grand public* que la critique de Strauss. Ce qui exerça de l'influence ce fut l'humanisme de Feuerbach et le radicalisme de Ruge. Ils en furent redevables à quelques grandes vérités dont ils faisaient la caricature, à deux ou trois mots de guerre bien frappés, non moins qu'à de violentes invectives qui revenaient constamment. Tous les hommes qui n'avaient jamais connu le sentiment religieux ou qui s'étaient laissés entraîner par les préoccupations matérialistes de l'époque ; tous les savants qui, engagés dans l'étude des sciences naturelles, croyaient ne pouvoir édifier la vraie physique que sur la ruine de la métaphysique, se groupèrent autour de l'athéisme de Feuerbach. Ils poussèrent en chœur un cri de haine contre la religion et le christianisme. La haine de la religion, qui n'a de sens que comme cri de guerre contre tout dogme, se transforma en *dogme* qu'on prêcha avec non moins de fanatisme que ceux de la tradition ! Il serait aussi long que fastidieux de signaler

toutes les contradictions de ce pandémonium. Nous ne relèverons que celle qui les domine. Un idéalisme abstrait, aspirant à tout renverser de fond en comble, dans l'Église, dans l'État, dans la société, *lutte* corps à corps avec un matérialisme terre à terre qui méconnaît la nature spécifique de l'esprit, ne croit qu'au microscope et au scalpel, et prétend faire rentrer la psychologie et la morale dans la chimie et la physiologie! Si d'une part on brise toutes les chaînes de l'ancien formalisme pour aboutir au sans-culottisme, d'autre part on voit reparaître des formules idéalistes et abstraites, qui sont comme autant de dogmes inébranlables, autant d'écueils stériles dominant ce débordement d'idées hétérogènes et arbitraires. Comme toujours l'anarchie et le terrorisme se coudoient; on sacrifie l'esprit et on formule des dogmes!! La *vérité*, la *liberté*, l'*égalité*, l'*humanité*, la *souveraineté du peuple*, idées riches et étendues, ne sont plus que des formules mortes, sans aucun rapport avec la réalité.

Tel est le radicalisme religieux et politique qui, après le mouvement de 1848, apparut tout à coup victorieux sur les ruines de l'État et de l'Église. Mais comme on ne saurait rien fonder avec des abstractions et des négations, encore moins satisfaire à la longue des besoins réels, ce ne fut là qu'une surprise d'un instant; les églises libérales, les *amis des lumières*, manifestations du radicalisme religieux, se composèrent des éléments les plus hétérogènes, catholiques et protestants, disciples de Feuerbach et rationalistes. Franchissant, — les téméraires! — le pas décisif qui sépare la théorie de la pratique, ils essayèrent de fonder une *nouvelle* église! Pas une ne résista, non point à la persécution et aux tracasseries de tout genre, mais à l'indicible ennui résultant avant peu du cliquetis des phrases vides. L'oppression ne les avait pas raffermies; elles fondirent au soleil de la liberté. Les derniers fidèles se réunirent autour de la chopine de bière, en fumant leur pipe. Cette tentative prématurée d'inaugurer l'Église de l'avenir, bien qu'elle eût du vrai à divers égards, ne résista pas à la *contradiction* qui lui était inhérente de vouloir fonder une communauté religieuse sans religion, et de prétendre satisfaire les besoins les plus profonds du cœur au moyen d'une critique et d'une polémique interminables. Elle provoqua et légitima en partie une réaction qui ne fut ni plus intelligente, ni moins extrême. Ne se contentant plus de *restaurer* l'orthodoxie comme l'avait fait Hengstenberg, on remonta jusqu'au confessionnalisme; au lieu de s'en prendre au rationalisme, on attaqua la théologie de conciliation; aux invectives contre Hegel et Schleiermacher succédèrent les

dénonciations de Nitzsch, Müller et Dorner. Le *néo-luthéranisme*, remontant plus haut que le réformateur, *afficha* ouvertement ses sympathies pour le catholicisme.

Nous arrivons ainsi à l'*extrême droite* qui fait le digne pendant du radicalisme; les *néo-luthériens* se distinguent des *anciens luthériens* par leur tendance *politico-religieuse* : ils sont sortis de la réaction qui, après 1849, a rendu tous les intérêts conservateurs solidaires. L'*attitude* et les *convictions* ne sont plus les mêmes : l'élément politique a décidément pris le dessus, tandis qu'on a rompu entièrement avec les tendances piétistes comme aboutissant au subjectivisme et au rationalisme. La religiosité devient inutile, l'orthodoxie suffit amplement. Et il importe d'être orthodoxe non pas seulement dans les doctrines essentielles (la différence entre l'accessoire et l'essentiel est niée par Stahl), mais dans les points qui *distinguent* chaque église spéciale. Ne tenant nul compte de tout le développement moderne, on prétend restaurer purement et simplement la doctrine luthérienne du 16^e et du 17^e siècle; les anciens luthériens étaient des *martyrs* et ne reculaient pas devant le séparatisme, les nouveaux sont *agressifs*. Il s'agit de faire prévaloir le confessionnalisme qui seul possède la sanction légale; à ce point de vue-là, il ne saurait plus être question d'une liberté de la science; les Facultés de théologie doivent être dans la main de l'Eglise; il faut que l'enseignement des professeurs soit sur tous les points d'accord avec les anciens symboles. Hengstenberg, en son orthodoxisme, avait conservé des égards pour Néander et les théologiens croyants, mais non orthodoxes; les néo-luthériens sont impitoyables pour quiconque ne prononce pas leur schibboleth; toutefois, quand on y regarde d'un peu près, on s'aperçoit que ce fameux confessionnalisme dont se piquent les nouveaux venus est singulièrement *suspect*. L'étroit manteau du luthéranisme est assez large encore pour abriter de graves hérésies. La déviation la plus notable porte sur l'inspiration et la personne du Christ.

Stahl a accompli la *fusion* de ces luthériens et des réactionnaires en politique. Exploitant avec un admirable talent de sophiste les terreurs de l'Allemagne après 1848, il a groupé les défenseurs de l'autel et du trône pour marcher contre la révolution et préparer le triomphe des hobereaux qui ont leur plus haute expression dans la chambre des seigneurs de Berlin.

Les théologiens ne sont pas restés en arrière de Stahl qui fut le chef du parti, quoique laïque. Bien qu'on ait commencé par ménager les anciens luthériens dans l'espoir de les gagner, Guéricke,

Rudelbach et Harless ont ouvertement protesté contre ces ultraluthériens ou puséistes allemands. Néanmoins la réaction politique n'a été que *l'occasion* du néo-luthéranisme. Il avait commencé à se montrer déjà *avant* 1848, et, ce qui est plus grave, les germes de cette tendance se retrouvent jusque dans les symboles officiels. Quoique le subjectivisme ait triomphé de l'objectivisme au 16^e siècle, dans le sein du luthéranisme surtout, les droits respectifs des deux tendances opposées n'ont pas été *fixés avec décision et clarté*. Entre les anciens et les nouveaux luthériens la question revient à ceci : la doctrine des sacrements sera-t-elle mise d'accord avec le dogme de la justification par la foi, ou bien celui-ci devra-t-il fléchir devant le sacramentalisme, le cléricalisme et la magie, conséquences nécessaires d'une prédominance excessive accordée à l'élément objectif ? c'est dans cette dernière direction que les néo-luthériens développent la doctrine du 16^e siècle, demeurée vague et indécise. Ils arrivent ainsi à identifier l'Église visible avec le corps de Christ; ils voient dans le pasteur un prêtre, et dans les sacrements un moyen de grâce agissant sur l'individu *ex opere operato*, magiquement, *indépendamment* de toute disposition *subjective*. Le ministre devient le médiateur indispensable entre Dieu et l'homme, et tout cela de droit divin. Nous touchons au semi-catholicisme, au ritualisme.

Il est un homme auquel sa position ecclésiastique a permis de mettre toutes ces théories en pratique, c'est Vilmar de Cassel. En fait de haine, de cynisme et d'intolérance, il a réussi à laisser derrière lui tous les démagogues ecclésiastiques. Le démon de l'esprit de parti, incarné en sa personne, le pousse jusqu'aux limites de la folie; et ce qui est surtout curieux, c'est dans une église *réformée* que ce révolutionnaire a introduit toutes ces innovations luthériennes ! On est vraiment effrayé en voyant jusqu'à quel point l'esprit de mensonge, le mépris de tout droit, ont pu s'allier avec la prière et une certaine onction chez cet homme qui s'était d'abord distingué par ses talents littéraires. Pour un théologien, c'est être en rapports un peu trop familiers avec le diable que Vilmar a vu non-seulement en esprit, a-t-il soin d'ajouter, mais de ses yeux : il grinçait même des dents. Poussant la tendance à ses dernières conséquences, après avoir fait du pasteur un prêtre, un médiateur, il lui reconnaît le droit de pardonner les péchés, de célébrer quelque chose comme la messe catholique. Chez l'historien Léo les sympathies papistes s'affichent à tout propos avec impudence. C'est encore là un démagogue retourné, une nature

violente, faisant à l'extrême droite le digne pendant de Feuerbach auquel il ressemble à bien des égards.

Ces tendances catholiques ne furent pas du goût de tout le monde : plusieurs hommes qui avaient suivi le parti des néo-luthériens, s'en détachèrent quand ils s'aperçurent qu'ils étaient eux-mêmes plus *atteints* par le subjectivisme et l'esprit moderne qu'ils ne s'en étaient d'abord doutés. J. Ch. K. von Hofmann d'Erlangen abandonna la notion luthérienne de l'expiation ; Kahnis, ne rejetant pas seulement l'inspiration plénière, reconnut la nécessité de rajeunir et de transformer la doctrine des symboles, sans se rendre toujours bien compte de ce qu'il voulait. Son exemple démontre que, de nos jours, un homme d'esprit et de cœur ne peut respirer à son aise dans l'étouffante atmosphère du confessionnalisme, à moins d'être une intelligence confuse comme Diekhoff, un parfait pédant comme Philippi, un pécheur endurci comme Hengstenberg. Baumgarten essaya d'amener un réveil dans l'Église entièrement morte du Mecklembourg, en insistant sur la *liberté* et sur *l'intériorité* de la vraie piété chrétienne. Il espérait ainsi ramener les multitudes à l'Évangile, et fonder une Église vraiment populaire. Le christianisme officiel, sans vie mais correct, de l'Église d'Etat ne pouvait tolérer un pareil subjectivisme. Quoique Baumgarten s'écartât fort peu de la doctrine luthérienne, il fut destitué de sa place de professeur, grâce à Kliefoth, l'Antonelli de ce pays-là. Par ses fantaisies exégétiques, le professeur destitué se rattachait aux théosophes et aux apocalyptiques. L'apparition de cette bizarre tendance au milieu de cette savante Allemagne qui a définitivement fait triompher l'exégèse grammaticale et historique, s'explique par le concours de plusieurs circonstances. La philosophie de la mythologie et de la révélation de Schelling y a été pour quelque chose ; on a cédé également à un certain besoin de réalisme ; il fallait enfin réagir contre un rationalisme plat et sec qui, ne s'en prenant pas seulement au côté formel de la révélation, méconnaissait son contenu historique et poétique et ne savait voir partout qu'une morale vulgaire et des abstractions. Partant de l'idée juste d'un développement organique de la révélation, on est tombé dans les travers de la typomanie qui a entraîné à sa suite l'admission d'un *double* sens de la Bible. L'idée centrale est celle de l'incarnation de Dieu, mais toute la théologie se transforme en une christologie, en une démonologie et en une eschatologie fantastiques. L'histoire entière devient un grand drame dans le genre de la *Divine Comédie* de Dante, seulement les ficelles invisibles sont

entre les mains d'un monde d'esprits ; les hommes ne sont que des masques de théâtre qui leur servent de porte-voix. On se flattait de ne rencontrer ces extravagances (qui renversent les notions fondamentales de l'orthodoxie sur Dieu et sur la révélation) qu'en Angleterre et en Amérique, ou dans quelques conventicules piétistes du Wurtemberg, mais récemment elles ont envahi les livres de plusieurs savants allemands, comme Delitzsch, Auberlen, Beck, Fabri, Hofmann, Luthardt.

Depuis quelques années, la guerre intestine la plus furieuse a éclaté dans ce camp réactionnaire ; c'est un chaos, une vraie Babel ; on s'y administre de terribles horions assaisonnés d'injures. Déjà en 1857 l'honnête et savant Rudelbach, après avoir énuméré les absurdes rêveries de tout ce monde d'enthousiastes, de chiliastes illuminés se déchirant à belles dents, s'écriait au nom du vieux luthéranisme : « Ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. » Depuis lors, la dissolution du parti des politiques chrétiens (dont le nouvel organe, la *Gazette de la Croix*, avait éclipsé la *Gazette* de Hengstenberg) n'a cessé d'aller en s'accéléralant. La leçon à tirer de cet état de choses est précieuse à recueillir : le manque de liberté engendre nécessairement la discorde ; dès que l'orthodoxie confessionnelle appelle le bras séculier à son aide, il sort de son propre sein de nouveaux hérétiques qui la condamnent à se déchirer elle-même.

Entre l'extrême gauche qui renverse tout et l'extrême droite qui prétend rétablir jusqu'aux superstitions du catholicisme se trouve le parti des hommes du juste-milieu. Ce sont des Schleiermachériens positifs, travaillant à constituer la théologie de *conciliation*. Le maître lui-même avait ménagé la transition en laissant subsister un certain vague sur deux points importants : l'origine *supernaturelle* de Jésus-Christ et la valeur *normative* de l'Écriture. Interprétant ces passages dans un sens positif, ils ont *remonté le courant* qui devait les ramener vers l'orthodoxie. Ainsi est née une certaine théologie de conciliation, clochant sans cesse des deux côtés et ne sachant jamais bien ce qu'elle se veut. Le but de ces théologiens est de se frayer une voie moyenne entre la foi des réformateurs du 16^e siècle, et l'incrédulité moderne. Mais ils sont déjà fortement entamés par l'esprit du jour, quoiqu'ils ne se soient pas livrés à lui sans réserve ; s'ils ont des sympathies pour la foi, ils ne sont pas disposés à lui faire le sacrifice de leur raison. N'ayant jamais jusqu'au fond des questions métaphysiques, ils constituent un mauvais juste-milieu ; les éléments les plus opposés, les

plus hétérogènes, sont simplement juxtaposés. Au lieu de les soumettre à un travail critique d'assimilation individuelle d'où pourrait sortir un organisme nouveau, on se borne à radoucir les angles les plus aigus, à chercher un accord chimérique entre des points de vue inconciliables. C'est ainsi qu'en gardant le silence sur les points délicats, en interprétant ceci, en palliant cela, on fabrique une théologie artificielle qui n'est qu'une vraie confusion de mots et de pensées. Aucun sacrifice ne paraît trop cher pour échapper à cette école quand on a l'esprit simple et droit. C'est là ce qui explique pourquoi l'orthodoxie nouvelle trouve son plus fort appui dans la théologie de conciliation. Celle-ci justifie et explique le saut périlleux devant lequel on ne recule pas pour se lancer tête baissée dans un système vieilli, mais du moins clair et conséquent. Dans presque tous les moments de crise, les hommes de la conciliation, jouant le rôle de dupes, font la courte échelle aux orthodoxes intrépides qui se retournent contre eux dès que le but est atteint. Les théologiens du juste-milieu ne se rebiffent un peu que lorsque leur propre existence est mise en question. Toujours sur la *défensive*, ils ont le sort de ceux qui ne savent jamais prendre une attitude agressive. Les étudiants se pressent bien autour des chaires des professeurs de ce parti, mais ils ne sont pas plutôt entrés dans la vie pratique qu'ils oublient leurs cahiers pour prendre toutes les allures de l'orthodoxie. Cela tient à ce que cette théologie de conciliation est trop artificielle, trop exclusivement spiritualiste pour avoir la moindre prise sur les populations. Elle n'est guère qu'à l'usage des hommes de cabinet qui ne redoutent rien tant que les agitations de la place publique.

Mais ses adeptes prennent leur revanche dans l'enseignement dont ils occupent la plupart des chaires. Nitzsch a été, à tous égards, le plus distingué de ces hommes. Nature douce, conciliante, pacifique et intime, il a sans cesse travaillé à vivifier la lettre, à pénétrer profondément les données extérieures pour ramener le souffle de la vie dans ce qui était sec et figé depuis longtemps. Son fort et son faible a été d'avoir cherché à concilier d'une manière trop *extérieure* et trop *précipitée* les formules traditionnelles et un sentiment religieux, sans contredit, très-profond. La critique chez lui est toujours *implicite*, mais jamais *explicite* ; aussi le départ entre les éléments contraires ne s'accomplit-il pas. L'idée supérieure et sa représentation défectueuse ne cessent de se *côtoyer*. Bien loin de planer sur l'histoire comme puissance dominatrice, la conception supérieure est étouffée sous la masse épaisse des vieux dogmes.

Nature éminemment intuitive, ne possédant pas la faculté de distinguer et de classer, Nitzsch nous présente dans sa *Dogmatique* tous les matériaux de l'histoire des dogmes, joints à la théologie biblique; cela donne un amas confus d'éléments divers qui, au lieu de former un développement successif et graduel, se confondent et s'enchevêtrent. C'est à bon droit que ce théologien a été appelé l'Héraclite de la théologie contemporaine. Son obscurité incontestable n'a profité qu'à l'orthodoxie. Sans le savoir et sans le vouloir, sa subjectivité, riche et intime, finit toujours par abdiquer devant le dogme traditionnel.

On put croire un instant que Nitzsch, arrivé au point le plus brillant de sa carrière, allait entrer dans des voies vraiment libérales. Député au Synode général de Berlin en 1846 (provoqué par les agitations des *amis des lumières*, des catholiques allemands et de la gauche hégélienne), Nitzsch crut le moment venu de faire quelques concessions à l'esprit du temps. Il proposa en conséquence un nouveau formulaire de consécration rédigé au moyen de passages bibliques. Bien qu'il eût été loisible aux paroisses d'exiger une profession plus explicite du pasteur au moment de l'élection, l'Église générale aurait été placée sur une base nouvelle. Des protestations s'élevèrent de tous côtés; Nitzsch n'eut pas le courage de tenir tête aux opposants; il devint manifeste que l'orthodoxie ne l'avait toléré qu'aussi longtemps qu'il avait servi sa cause. On le désavoua dès qu'il mit en avant quelques idées plus libérales.

Julius Müller, qui avait présenté au même synode un rapport sur l'Église-unie, ne fut pas plus heureux. L'année 1848 arriva bientôt après pour les reléguer l'un et l'autre à l'arrière-plan. Sous la pression des circonstances, ils se réconcilièrent avec les hommes qui avaient fait échouer leurs vellétés de libéralisme. Jusqu'à cette date, Nitzsch et Müller avaient demandé que l'Église-unie se plaçant sur le terrain biblique *dominât* le confessionnalisme luthérien et réformé. Ils consentirent dès lors à en faire le boulevard du conservatisme. Les doctrines professées *en commun* par les luthériens et les réformés furent considérées comme formant la base positive de l'Église-unie; c'est tout au plus si on sacrifia les points controversés. Nitzsch, ayant abdicé, fut traîné à la remorque par Stahl.

Tandis que Nitzsch relève surtout de Schleiermacher, J. Müller, déjà moins important, se rattache plutôt à Néander dont il a épousé les antipathies contre l'hégélianisme, Strauss et la critique de Baur. Il a cherché avant tout à faire prévaloir la liberté de Dieu et de l'hom-

me contre les tendances panthéistes de l'époque. La liberté scientifique et la largeur lui ont fait malheureusement défaut. S'il accentue la personnalité et la liberté de Dieu, c'est essentiellement dans l'intérêt du supranaturalisme, pour que le créateur ne soit pas lié aux lois de la nature, mais que sa volonté les domine. Dans sa doctrine du péché, il insiste fortement sur la liberté humaine; mais à quoi bon, puisqu'il admet la corruption *profonde et constante* de *tous* les individus? Pour échapper à la contradiction flagrante il ne reste plus qu'à recourir à l'hypothèse d'une décision *individuelle* de chaque membre de la race dans une phase d'existence antérieure à celle de ce monde.

Cette supposition désespérée qui, malgré le grand nom de Müller, n'a pas rencontré un seul partisan, trahit bien son genre d'esprit. Tout est artificiel, et sent l'huile chez ce savant de cabinet; il ne possède pas la moindre originalité, aucun sentiment de ce qui est vrai et naturel; malgré sa grande science, tout ce qu'il touche tourne à la caricature.

Ullmann était un homme beaucoup plus pacifique et conciliant que Müller, même à l'égard des libéraux. Son naturel aimable et digne, ses goûts d'artiste qui l'éloignaient de ce qui était excessif, tout le disposait à être un homme de conciliation et de paix. Mais ces qualités aimables étaient accompagnées de défauts presque aussi grands. Il avait à l'adresse de toutes les tendances de belles périodes sonores et tombant bien. Il est presque touchant de voir avec quelle confiance il prodigue à tout propos les mêmes phrases presque sans la moindre variante. Cela peut très-bien servir de contre-poison à l'incrédulité aussi longtemps qu'on en est encore à une certaine période de son développement; mais quiconque aura été habitué à une nourriture plus substantielle, trouvera ce blanc-manger dépourvu de saveur. Quand le doute vous aura mordu au cœur, ces phrases onctueuses ne vous guériront pas. Vous imagineriez difficilement quelque chose de plus insinuant, mais aussi de plus vide d'idées que ces périodes si bien arrondies.

C'est dans son *Essence du christianisme* que se trouvent toutes les formules favorites de la théologie de conciliation. Y regardez-vous d'un peu près? Vous vous apercevez que les plus difficiles problèmes sont dissimulés sous des fleurs. Tout le christianisme, dit Ullmann, est divin dans son *essence*, humain dans sa *forme*, divin dans son origine, humain dans sa réalisation et son développement. Que faut-il entendre par là? Dirons nous qu'en tout et

toujours le divin est l'*essence*, l'humain la *forme*, celui-là l'origine divine, l'autre la réalisation dans le temps? Mais ce n'est là rien de *caractéristique* pour le christianisme. Disons-nous par contre que le divin et l'humain ne sont pas dans ce rapport immanent, qu'il n'y a pas pénétration *constante* et *réci-proque*, qu'ils constituent l'antinomie irréductible de l'infini et du fini? mais alors on ne comprend pas comment l'essence divine pourrait prendre une *autre* forme que celle qui lui est propre et parfaitement adéquate, comment ce qui est primitivement divin pourrait avoir subséquemment un développement humain. Telle origine, tel développement; l'épanouissement est tel que le germe, c'est la loi de tout développement organique dans le monde physique comme dans le monde spirituel. Il est tout à fait absurde de parler d'un *commencement* divin et d'un *développement* humain subséquent, lorsqu'on n'a pas admis au point de départ le principe de l'immanence du divin et de l'humain. Cette immanence, elle, oblige à poser l'élément humain déjà au commencement, et à reconnaître le divin dans le développement subséquent.

Ce supranaturalisme honteux qui sans avoir le courage de renoncer au miracle, le réduit toujours à son minimum, s'est infiltré dans presque toute notre dogmatique moderne, et y a exercé une domination effrayante.

Nous retrouvons là un mélange des idées de Schleiermacher et de Nitzsch, qui nuit fort à la clarté, à l'unité, et qui aboutit à l'éclectisme, c'est-à-dire à la mort même de toute spéculation. C'est particulièrement par ce *mélange* d'éléments empruntés à ces deux grands hommes que Dorner se distingue. Le levier dialectique qu'il ne cesse de faire fonctionner, même dans les questions historiques, lui vient de Baur, mais de bonne heure il a éprouvé le besoin de devenir un apologiste du christianisme; sans être de ces esprits qui ouvrent des voies nouvelles, très-inférieur à Nitzsch, il a montré que, avec du zèle et de la persévérance, on peut parvenir au but sans grands talents, pourvu qu'on ait pris la bonne direction.

Dorner s'est fait le défenseur du principe *matériel* de la réformation (la personnalité chrétienne libre), trop longtemps sacrifié au principe formel (l'autorité de l'Écriture). Malgré ces hautes prétentions au subjectivisme, il ne réussit pas à renouveler le dogme. Il a été le champion de la doctrine officielle de la justification par la foi, sous la forme extérieure et purement juridique que le luthéranisme lui a donnée, tandis que Hengstenberg, pour mettre

d'accord Jacques et Paul et maintenir l'*unité* de l'enseignement scripturaire, faisait valoir les sages tempéraments déjà apportés à ce dogme par Calvin et les réformés.

Liebner appartient à la même tendance. Sa *Dogmatique*, qui ne renferme encore que la première partie de la christologie, est d'un syncrétisme effrayant. P. Lange a fait preuve dans sa *Dogmatique* (dont la partie philosophique a seule paru) de beaucoup plus d'esprit et d'originalité; il est fâcheux que ce soit aux dépens de la clarté. On se croirait en face d'un virtuose assis à son piano et donnant carrière à sa sensibilité au moyen de fantaisies qui se succéderaient rapidement, sans grand rapport les unes avec les autres. Malgré cela P. Lange est plus franchement placé sur le terrain de l'immanence que la majorité des théologiens du justemilieu. Il a essayé de certaines méthodes que la plupart évitent avec grand soin. L'esprit du temps a plus agi sur lui qu'il ne paraît s'en douter. Il a cherché à réduire le dualisme de Dieu et du monde.

Martensen a suivi la même tendance que P. Lange, mais il lui est très-supérieur quant au côté *formel*. Néanmoins sa *Dogmatique* n'a pas grande valeur; on n'y trouve pas cette énergie de pensée qui fait jaillir tout un organisme d'une idée-mère. Tout en cherchant à renouveler la vieille dogmatique, il restaure le cléricanisme, le chiliasme et la conception matérialiste des sacrements.

Le panthéisme, dont on a eu trop peur, n'a qu'une valeur *négative*. Il a l'unique mérite d'avoir réagi contre le théisme *abstrait*, et d'avoir purifié la notion de Dieu des représentations anthropomorphiques et anthropopathiques. Insoutenable philosophiquement, il se perd dans des abstractions qui ne sauraient nous donner la solution de l'énigme du monde. C'est là ce qu'a senti le théisme *spéculatif* qui tout en admettant la parité de Dieu et du monde et leur action réciproque, maintient une *différence* qui seule peut les sauvegarder l'un et l'autre. Dieu est bien tout ce qu'il y a de plus général, mais une généralité *vivante*, consciente, ramassée en elle-même, planant éternellement au-dessus de ce monde qu'il ne cesse de pénétrer. Cette tendance est représentée par Eh. H. Weisse, Wirth, J. H. Fichte.

Les théologiens n'ont su lui emprunter que l'idée de la *personnalité* de Dieu, mais en négligeant l'élément *spéculatif*. C'est ainsi qu'en accentuant l'idée de liberté l'on a prétendu *sauvegarder* le surnaturel et le miracle. Cette liberté s'est peu à peu transformée en arbitraire; on n'en a pas moins abusé que de la nécessité. La

dogmatique entière est basée sur l'idée de l'*arbitraire* en Dieu. La liberté de Dieu ne peut être que la libre détermination de son *essence* ; elle implique donc la nécessité, mais la nécessité *compatible* avec un être moral et personnel, une nécessité *consciente* et *voulue*. Une liberté purement formelle comme chez l'homme, une liberté *distincte et séparée de l'essence même de la personne*, n'est pas seulement incompréhensible chez Dieu, mais indigne de lui.

Il est un groupe d'hommes qui, tout en ayant maintenu divers éléments de la théologie du juste-milieu et du théisme spéculatif, ont fait preuve d'une plus grande énergie scientifique, d'un besoin plus profond de la vérité, et ont pris rang parmi les penseurs *avancés* du moment. On a déjà nommé Rothe, Bunsen et Schenkel.

Rothe, le plus important des trois, reconnaît le théosophe OEttinger pour son ancêtre spirituel. Né supranaturaliste, il se sentit dès son enfance porté vers le monde mystérieux sur les ailes d'une puissante imagination. De bonne heure, il se développa chez lui toute une vie religieuse des plus pures, des plus délicates et des plus intimes, en dehors de l'influence domestique. Le besoin de *comprendre* et de *résoudre* les énigmes de la foi, se réveilla aussi de bonne heure. Attiré par Schelling, le plus romantique des philosophes, beaucoup moins par Hegel, Rothe fut d'abord repoussé par Schleiermacher, dont il considérait les leçons sur la *Vie de Jésus* comme une profanation.

Après cette phase de romantisme religieux, Rothe (1820-22) fut un piétiste *sincère*, mais non *heureux*.

Son séjour à Rome (1823-28) lui ouvrit de nouveaux horizons. Il vécut dans le monde des artistes qui se réunissaient tous les dimanches autour de sa chaire et subit l'influence de la riche nature de Bunsen. De retour (1828) à Wittemberg, comme professeur, il ne se sentit plus à l'aise dans les cercles piétistes par trop étroits. La révolution de juillet lui révéla tout à coup les rapports intimes entre la vie politique et morale des peuples ; il comprit la haute importance de l'État qui lui parut représenter la totalité de la vie morale des nations. La parole de Christ : le champ c'est le monde, lui ouvrit de vastes perspectives. Rothe se convainquit qu'on ne saurait distinguer entre la *vraie* humanité et le christianisme *authentique*, que la religion se *réalise* dans la morale. La mission de l'Église doit donc consister à *se rendre inutile* pour aller se fondre dans l'État. C'est ainsi que Rothe rompit du même coup avec le piétisme et avec l'orthodoxie ; il ne s'agissait de rien

moins que d'un renouvellement du christianisme destiné à le mettre en contact plus intime avec le monde.

La discipline ecclésiastique sera supplantée par une éducation religieuse et morale, l'enseignement religieux par l'école, le culte par l'art, les cérémonies ecclésiastiques par les représentations théâtrales. Rothe est sur le point de donner la main aux représentants les plus extrêmes du radicalisme, avec cette différence que c'est sa *piété* qui le rend adversaire de l'Église, tandis que ses alliés apparents la répudient par *impiété*.

Deux erreurs expliquent comment Rothe en est venu à faire une fausse application d'une idée vraie d'ailleurs, l'*unité* de la religion et de la morale. D'abord l'État ne représente la totalité des fins morales qu'en ce qu'aucune d'elles *n'échappe* à son action; mais il ne peut s'occuper *directement* que de ce qui relève de la force coercitive; tout le reste appartient aux associations libres. La seconde erreur est plus grave encore. L'*unité idéale* de la religion et de la morale n'implique nullement la *coïncidence*, l'*identification* de l'Église et de l'État, appelés à représenter *séparément* chacun de ces domaines. Il doit y avoir action réciproque en tout et pénétration, mais non une *abstraite identité*. Ce qui distingue le monde des réalités de celui de l'idée, c'est que dans le premier les divers éléments de la notion ont une existence *séparée* et *distincte*. Qui prétendrait faire toujours *en même temps* les choses qui ne vont pas cependant *les unes sans les autres*? Le travail ne va pas sans la prière, mais il est un temps pour travailler; un autre pour prier. Il en sera de même pendant toute l'éternité, à moins qu'on ne se la représente comme une existence en dehors du temps, et d'une monotonie intolérable ¹.

Bunsen se rattache d'une manière très-intime à Rothe, bien qu'ils aient différé quant aux études, au genre d'esprit et à la position sociale. Personnalité aussi séduisante qu'instruite, possédant un savoir vraiment encyclopédique, sur lequel l'imagination avait un peu trop la haute main, Bunsen se livra d'abord à un enthousiasme religieux, fort peu critique, rappelant tout à fait les allures de la romantique. Dans la seconde période de sa vie, tout se purifie; le courageux chevalier se révolte contre la réaction politico-religieuse, en train de restaurer le cléricalisme et le dog-

¹ Occupé dans ce moment même à donner une analyse très-complète de l'Éthique de Rothe, nous nous dispensons de reproduire ce que M. Schwarz en dit lui-même.

matisme; la conscience morale reprend tous ses droits. C'est dans *Les signes des temps* (1855) que Bunsen jette le gant au parti de Hengstenberg et de Stahl, tout en cherchant inutilement à arracher son ami le roi de Prusse à leur funeste influence. Insistant sur la plus complète liberté de conscience, il demande que le christianisme qui nous a d'abord été présenté sous forme orientale (sémitique), soit enfin traduit dans la langue de l'occident (japhétique). Son livre, *Dieu dans l'histoire* (1857-1858), montre que, bien loin d'être limitée aux seuls Juifs, la révélation s'accomplit en tous les temps et au moyen de toutes les nations. Son travail sur la Bible (*Bibelwerk*, 1858-1860), resté inachevé, devait mettre à la portée du peuple les résultats de sa vie laborieuse.

Suisse de naissance, élève de De Wette, Schenkel était l'espérance des théologiens du juste-milieu, lorsque *Les signes des temps* de son ami Bunsen l'arrachèrent à un parti auquel il n'appartenait pas au fond, pour en faire un des plus courageux champions des idées nouvelles. Dans son « *Essence du protestantisme* » (1847; 2^{me} édit. en 1862), il montre que bien loin qu'il faille le considérer comme un fait arrêté une fois pour toutes, le protestantisme est un principe permanent de réformation. La conscience est l'organe religieux de l'esprit humain, dans lequel le facteur moral et le facteur intellectuel plongent leurs racines et duquel doivent procéder l'action morale et la connaissance scientifique. C'est du point de vue de cette conscience, synthèse de l'élément religieux et de l'élément moral, que l'Église doit être renouvelée et que toute la conception du christianisme doit être à nouveau formulée (*La dogmatique au point de vue de la conscience*, 2 vol. 1858-1859). La paroisse (die Gemeinde) est la conscience chrétienne de la communauté, et, à ce titre, la source de tous les pouvoirs ecclésiastiques. Ses futurs ministres doivent s'inspirer d'elle (*De l'éducation des théologiens évangéliques*), au lieu de se présenter comme des prêtres pourvus de moyens magiques pour sauver les gens. C'est sur le terrain ecclésiastique *pratique* et non sur celui de la dogmatique que doit se livrer la grande bataille décisive entre le *passé* et *l'avenir*.

III. LA THÉOLOGIE LIBRE.

Avec Schenkel nous avons déjà mis le pied sur le sol de la théologie libérale; mais tandis que le professeur de Heidelberg

s'est tenu essentiellement sur le terrain *pratique*, d'autres ont poursuivi la lutte dans le domaine scientifique et théologique.

Nous trouvons d'abord les *nouveaux* rationalistes qui ont su progresser en rompant avec l'étroitesse du rationalisme vulgaire de l'école de Röhr et de Wegscheider. Hase est le plus illustre de ces théologiens qui ont accepté la succession du rationalisme sous bénéfice d'inventaire. Esprit très-ouvert, même au souffle de la romantique, ayant un vif sentiment des arts, il lui a fallu un amour profond de la vérité, une vie morale des plus fortes pour ne pas donner dans la théologie de fantaisie et demeurer un théologien *rationnel*. Le caractère moral bien prononcé de sa tendance lui a permis de se frayer la voie en protestant contre le fatalisme, le panthéisme et le gnosticisme de *l'école de Schelling* et de *Hegel*, en même temps que contre les conceptions extérieures, juridiques et magiques *des orthodoxes*.

Déjà en 1834 (*Ecrits polémiques*) Hase se faisait le champion de la *vraie* raison contre la fausse. Sans chercher à concilier le supernaturalisme et le rationalisme, il défend les droits de ce dernier en *l'idéalisant*. Cet écrivain reproche aux rationalistes vulgaires de méconnaître l'importance *historique* du christianisme, ce qu'il y a d'intime dans sa vie intérieure, la mystique, et sa haute portée philosophique. La saine raison de Röhr et de Wegscheider n'est que de l'entendement sans portée spéculative, le sens *commun* représentant le niveau moyen de la culture, un *caput mortuum* du passé plutôt que des germes féconds pour un progrès futur. C'est un sens historique des plus sûrs qui a conquis à Hase une place importante dans la théologie moderne. Quelque chose de noble et de chevaleresque, provenant du fait que le christianisme est devenu chez lui vraiment humain, lui a souvent valu le titre de théologien *élégant*. La vraie culture et le christianisme ne diffèrent pas à ses yeux. C'est à ce point de vue large qu'il a écrit son histoire de l'Église, qui a le tort de sacrifier parfois les grandes vues d'ensemble aux anecdotes et aux détails piquants.

Théologien rationnel comme le précédent et son collègue à Iéna, J.-L. Rückert est sous presque tous les rapports en frappant *contraste* avec lui. Nature simple et primitive, indépendante jusqu'à l'entêtement, il a un amour du vrai qu'aucune crainte n'arrête. N'admettant pas l'autorité normative de l'Écriture, Rückert l'explique avec la plus complète indépendance, cherchant avec d'autant plus de sincérité la vraie pensée de l'auteur qu'il ne se sent pas lié par elle. Ce théologien s'est prononcé pour le ra-

tionalisme (*Le Rationalisme*, 1859), entendant par là non pas un système arrêté et surtout pas le rationalisme vulgaire, mais *le besoin dans ses jugements de ne céder qu'à la force et à la nécessité inhérentes à la pensée*. Partant du moi idéal de Kant et de Fichte, en lutte avec le mal radical, Rückert s'est élevé dans sa *Théologie* (1851), dont la personne de Jésus forme le centre, jusqu'au Dieu personnel.

L'arrogance de Hengstenberg provoqua des *protestations* à Berlin même. Le 15 août 1845 les disciples de Schleiermacher qui avaient accepté *toute* sa tradition, se groupèrent autour de son ami intime, le pasteur Jonas qui mieux que personne avait saisi sa pensée. Protestant contre la réaction dogmatique, ils déclarèrent s'en tenir au Christ comme à l'unique *auteur du salut*, en admettant la plus grande liberté dans la manière de comprendre les doctrines. Ils ne voyaient de salut que dans une constitution ecclésiastique qui permettrait à l'Église de se développer en laissant toutes les convictions libres.

Absorbés par les devoirs pratiques, les hommes de ce groupe n'exercèrent pas une influence scientifique. Ils se bornèrent à *défendre* l'Église-unie de Prusse, fondée sur une base non dogmatique. La réaction envahissant l'Allemagne, ils fondèrent, en 1854, *La Gazette ecclésiastique protestante*, rédigée par H. Krauze assisté de plusieurs théologiens libéraux appartenant aux écoles les plus diverses. En répudiant le confessionnalisme étroit et les tendances catholiques, ils en appellent non pas aux symboles ou à la lettre de l'Écriture, mais à son esprit, à l'Évangile, à *Christ* tel que l'Écriture nous le fait connaître. Ces hommes se demandent après Schleiermacher, si nous sommes donc condamnés à voir le christianisme s'allier avec la barbarie, la science avec l'incrédulité, et ils répondent par un *non* énergique et décidé. La Réformation a signé un éternel traité d'alliance entre la science et le christianisme vivant qui seul peut garantir la liberté dans tous les domaines.

Le professeur Alexandre Schweizer, à Zürich, représente la même tendance, mais d'une manière *plus complète*, en cultivant aussi le côté *scientifique*. Il a implanté Schleiermacher en Suisse. Toutefois ce théologien s'est montré indépendant, en renonçant à tout compromis pour répudier décidément l'élément *surnaturel*. Jésus-Christ est un génie religieux; ce qu'il a d'unique s'explique par le caractère *individuel* et *intransmissible* du sentiment. La *Dogmatique* de Schweizer (1863) est écrite au point de vue d'une *imma-*

nence absolue de Dieu dans le monde. Supranaturalistes et déistes ont le grand tort de distinguer entre *Dieu* et l'*ordre* du monde. « L'ordre de l'univers n'est que la totalité de l'activité de Dieu ramenée à des règles, ou Dieu s'affirmant. Les hommes sont absolument dépendants de Dieu, comme êtres naturels, par l'ordre de la nature, comme êtres moraux, par son ordre moral, comme enfants de Dieu, par l'ordre de la grâce. » Tout est donc prédéterminé d'une manière inflexible, ce qui doit arriver arrivera; il ne faut pas qu'on se flatte dans des cas extrêmes de pouvoir prévenir les malheurs par des prières. La *Nouvelle Gazette évangélique* de Berlin a dénoncé cette dogmatique (1864) comme du déterminisme, du fatalisme turc, du panthéisme honteux, recouvert d'un vernis chrétien.

C'est dans la Suisse allemande que le *troisième* groupe des adversaires de la théologie traditionnelle a fait son apparition. Il s'est donné pour mission de *populariser* et de faire entrer dans la vie pratique la conception hégélienne de l'univers ainsi que les résultats de la critique de Strauss et de Baur. Le pasteur H. Lang de Zürich est le champion de cette tendance à laquelle les *Voix du Temps* servent d'organe depuis 1859. Sans apporter rien de nouveau en fait d'idées, ce parti se distingue par l'*union* de la culture scientifique et du sérieux pratique. N'étant pas blasés comme Strauss et ne bornant pas leur critique aux premiers siècles du christianisme, ces théologiens suisses se proposent de satisfaire au besoin de l'heure présente, en faisant triompher la conception moderne de l'univers. Ils affirment avec décision et confiance — c'est là leur côté positif — qu'en dépit des dénégations de Strauss et de Stahl, la conception moderne des choses est non-seulement religieuse mais *chrétienne*.

Dans la conception supranaturaliste de l'univers, qui est celle de l'orthodoxie, on ne peut se représenter la nature indépendante, obéissant à des lois, comme un organisme régulier, comme un monde. Dieu, qui est censé dominer la nature et planer au-dessus d'elle, s'en sert en vue de ses fins avec l'arbitraire illimité d'un *despote*. Rigoureusement parlant, il ne peut pas même être question, à ce point de vue-là, d'une *suspension* des lois de la nature, parce que ces lois ne forment pas un ensemble, un tout organique. La nature est un produit de Dieu dépourvu de toute indépendance et sur lequel il règne avec un arbitraire inconcevable. D'après la philosophie moderne, représentée déjà par Descartes et Bacon, puis par Leibnitz, Schelling et Hegel, l'univers *suit*

sa marche régulière, sans l'intervention du moindre miracle, d'aucun élément arbitraire; il forme en lui-même un tout complet, harmonique que Dieu sans doute pénètre et anime *du dedans*, mais non pas d'une manière *extérieure* et en troublant sa marche continue, la connexion de ses diverses parties. Enfin, tandis que dans la vie religieuse le supranaturalisme met l'accent, le centre de gravité sur la vie *future*, l'*au delà*, la philosophie moderne, ennemie de tout dualisme, rapproche les deux mondes et les fait pénétrer l'un par l'autre, le profane par le divin, le céleste par le terrestre.

Est-ce là un naturisme téléologique, admettant un ordre et des buts, des fins? du panthéisme? du théisme spéculatif? L'hésitation est permise, car le langage est général et vague; on ne voit clairement qu'une chose, le côté *négalif*, la répudiation de tout élément surnaturel, mais on ne sait pas ce qui le remplace. Mises en demeure de s'expliquer, les *Voix du Temps* ont repoussé (1861) l'accusation de panthéisme et de naturisme. On répudie le Dieu *personnel* des théologiens tout en prétendant conserver le Dieu vivant, l'esprit absolu auquel l'être fini peut dire *tu* et auprès duquel il peut trouver consolation, force, vie éternelle dans la détresse et que le nom de *père* désigne de la manière la plus profonde et la plus riche. Ces théologiens font appel à la liberté morale pour protester contre le fatalisme et le déterminisme; il appartient à l'individu de briser le réseau serré des circonstances dans lesquelles il est enlacé pour devenir le centre d'une activité propre.

On trouve aussi dans les *Voix du Temps* quelques déclarations rassurantes sur l'immortalité personnelle, sans qu'il soit possible de dire que dans ces questions métaphysiques les rédacteurs soient parvenus à cette joyeuse et claire liberté qui découle d'une conviction bien assise et définitivement conquise.

Pour ce qui est de la christologie, ces théologiens contemplent dans la personne historique de Jésus de Nazareth, la vérité salutaire devenue vivante pour prendre ensuite possession de l'humanité dans le cours de l'histoire. Ils s'attaquent non pas au vrai Christ, mais à la doctrine insoutenable formulée sur son compte, au Christ *de la dogmatique*.

D'accord avec Strauss et Baur pour ne voir dans nos évangiles que de l'histoire ordinaire, sans aucun élément surnaturel et miraculeux, les *Voix du Temps* s'en distinguent lorsqu'elles prétendent *dégager* le vrai Christ historique des nuages de la mythologie. Biedermann reproche à Baur de n'avoir pas su faire une place à

l'élément *individuel*. D'accord avec les principes généraux de l'école de Tübingue, on n'accepte pas tous les résultats de sa critique.

Tandis que les adversaires évangéliques de cette tendance affectent de la mépriser, sous prétexte qu'elle ne serait qu'un dernier écho d'un point de vue dès longtemps dépassé au delà du Rhin, ses amis répliquent que si elle s'est réfugiée dans les vallées des Alpes, c'est parce que les intrigues d'une église et d'un état bureaucratiques ont réussi à imposer silence à ses plus illustres représentants. Laissons à l'Allemagne ces écoles hypocrites et sans caractère qui ne se soutiennent qu'au moyen de ruses diplomatiques et de réticences percées à jour. Pour une théologie vraiment libre, il faut l'air pur et vivifiant des Alpes, un caractère national solide, vigoureux, sain, l'atmosphère bienfaisante des institutions républicaines qui permet aux troupeaux de choisir les pasteurs sans leur demander de signer aucune confession de foi.

Depuis quelques années cependant, les Allemands semblent s'apercevoir qu'il serait grand temps de ne pas laisser les nations étrangères recueillir seules les fruits de ce qu'ils sèment péniblement. La *Société protestante*, fondée en 1863 sous le patronage de Rothe, se propose de réunir en faisceau tous les éléments épars du libéralisme pour amener une réforme radicale. L'Église nouvelle serait en plein accord avec la culture moderne; la *liberté évangélique*, appelée à dégager toujours mieux le vrai sens du christianisme, serait son principe *formel*, tandis que *la parfaite harmonie* avec l'ensemble de la culture moderne constituerait son principe *matériel*. Au fait, la culture moderne est une partie constitutive de notre être; en bonne conscience, nous ne pouvons accepter l'Évangile sans le mettre d'accord avec les idées politiques, philosophiques, scientifiques au milieu desquelles nous vivons. Il s'agit de prévenir le danger, déjà signalé par Schleiermacher et aujourd'hui plus menaçant que jamais, de voir le christianisme s'allier à la barbarie et la science à l'incrédulité.

Mais le christianisme ne risque-t-il pas d'être la *dupe* dans ce traité d'alliance qu'on lui demande de contracter avec la culture moderne? Nullement! car il ne peut être question d'accepter que les résultats incontestés et incontestables d'une science vraiment digne de ce nom. Il faut reconnaître en outre que le christianisme n'est pas la source *exclusive* de la culture, au point que tout ce qui ne découlerait pas de lui dût être repoussé comme erreur. La culture et le christianisme sont les deux facteurs principaux de notre vie intellectuelle entre lesquels règnent des rapports *vivants* et *étroits*.

Si le christianisme à bien des égards *purifie* la culture générale, celle-ci le place en demeure de s'*exposer* sous des formes toujours plus libres qui mettent au jour de nouveaux aspects de la vérité. Est-il nécessaire d'ajouter que le christianisme ne saurait être confondu avec la dogmatique officielle ? Il a une substance *permanente*, un noyau éternel qui constitue le lien vivant rattachant tous les fidèles, et une enveloppe *changeant* sans cesse. Celle-ci n'était pas la même au premier siècle qu'au moyen âge et à la réformation : qui oserait soutenir qu'elle n'est pas appelée à changer une fois encore ? La conscience chrétienne, base permanente, se modifie sans cesse ; comment pourrait-il en être autrement de la conception subséquente que la réflexion s'en forme sous l'action des diverses philosophies et qui vient se déposer comme un terrain d'alluvion autour du noyau qui constitue proprement la vie religieuse primitive ?

Rien ne prouve mieux le profond ébranlement du monde théologique par le célèbre livre de Strauss, que la force avec laquelle le problème s'est de nouveau posé alors qu'on affectait de le croire oublié. Trente ans après sa publication, alors que le calme régnait de nouveau dans la théologie, la question de la vie de Jésus a été tout à coup mise à l'ordre du jour dans divers pays.

C'est la France qui a donné le signal. M. Renan a eu un grand mérite. En lieu et place d'un Christ *abstrait*, perdu entre ciel et terre, il a fait marcher devant nous un être *vivant*, se mouvant à l'aise sur les montagnes et dans les vallées de la Palestine dont les scènes variées nous ont été dépeintes avec un riche coloris et tous les attraits de la couleur locale. Mais ce qui fait le grand mérite de cette *Vie de Jésus* constitue aussi son extrême faiblesse. Le monde extérieur nous est présenté comme exerçant une influence décidément trop *prépondérante* sur la vie intérieure de Jésus. Le jeune rabbi de la Palestine n'est plus qu'une espèce de harpe éolienne qui frémit poétiquement au moindre souffle de la nature. Ce n'est pas assez que le paysage absorbe la personnalité ; l'imagination s'en mêle aussi, pour confondre avec l'arbitraire le plus illimité, la vérité et la poésie, l'histoire et le roman. M. Renan avoue lui-même sans détour que le point de vue *artistique* est le meilleur pour exposer de tels faits. Tout est donc mis à contribution pour produire l'*effet*, les *contrastes* qu'affectionne la poésie moderne en France. Le plus brillant de ces contrastes est celui entre l'idylle galiléenne du début, et la tragédie de la fin qui met un terme à la vie de l'aimable rabbi des premiers jours, devenu un sombre et violent

thaumaturge, n'ayant d'autre ressource que de se précipiter à la rencontre de la mort pour se tirer d'embarras. L'aimable et jeune enthousiaste qui rêvait d'abord un idéal à la vérité irréalisable, devient un fanatique aigri, qui, sentant son impuissance en face des dures nécessités de la vie, embouche la trompette du jugement dernier, annonce son retour sur les nuées du ciel, se met à tromper malgré lui et à faire des miracles pour réaliser le programme messianique que ses partisans lui imposent.

Ce n'est pas assez de ces contrastes qui rappellent le romantisme français et les dernières productions de Victor Hugo. A ces tons criards s'ajoute un grave relâchement moral, de fraîche date aussi ; la figure historique est recouverte des plus tristes souillures (das geschichtliche Bild mit dem hässlichsten Schmutz bedeckt). Ces jugements indulgents portés sur le fanatisme et la tromperie, cette manie de plaider pour tout cela les circonstances atténuantes, rappelle la morale casuistique des jésuites et l'église catholique, à laquelle M. Renan ne cesse d'appartenir par le fond de son âme, en dépit de son radicalisme. Que voulez-vous ? On ne peut agir sur le peuple qu'en le trompant un peu et en favorisant ses illusions. Le seul coupable en tout ceci c'est la pauvre humanité qui voulant être trompée doit nécessairement l'être.

Partant de telles idées morales, M. Renan n'a pas honte d'assigner à Jésus le rôle d'un misérable prestidigitateur qui finit par se prêter à la fameuse scène de la résurrection de Lazare. Voilà comment on respire partout dans ce livre le nouvel esprit parisien, avec sa profonde corruption morale.

En dépit des teintes chaudes de l'orient et de l'air embaumé de la Palestine, que nous croyons respirer, nous avons devant nous, non pas un tableau historique, mais une falsification de l'histoire, l'antique évangile travesti à la dernière mode de Paris, un roman historique. Le vrai fondateur du christianisme a disparu pour céder la place à un apôtre démocratique et communiste de l'école de St-Simon.

Que de phrases vides ! quel fard et quelles mignardises ! quelle religiosité artificielle ! Le tout s'étale sur un fond semi-panthéiste, semi-naturiste. Quand on connaît le point de vue philosophique de l'auteur, quel sens peut-on attacher à des paroles comme celles-ci : « Il y eut alors quelques mois, une année peut-être, où Dieu habita vraiment sur la terre ? » Quelle phrase intolérable que la suivante : « Le jour où il prononça cette parole (dans l'entretien avec la samaritaine), il fut vraiment fils de Dieu ! » M. Coquerel a déjà sérieuse-

ment prié son compatriote et ami de faire disparaître le mot d'un mauvais goût incroyable sur « les belles créatures. » Mais M. Renan recherche surtout ce genre d'ornements qui plaisent aux lecteurs et aux lectrices de romans.

C'est au moyen de l'*arbitraire le plus violent* que M. Renan est arrivé à écrire cette fantastique vie de Jésus. Les données des quatre évangiles sont morcelées, puis mélangées, comme un jeu de cartes, sans le moindre égard à la chronologie et au plan des évangiles. Cela s'appelle solliciter doucement les textes. Une sentence est violemment arrachée du milieu qui l'explique et la tempère ; le langage hyperbolique, que Jésus affectionne, est pris à la lettre pour en faire sortir les plus grands contrastes. Grâce à ces libertés, rien de plus aisé que de faire de Jésus un exalté, un utopiste, un communiste ennemi de la richesse, un ascète méprisant les affections de famille.

Ce qui achève de favoriser cet arbitraire, c'est que M. Renan n'a pas tiré au clair la question de la valeur *respective* des sources qu'il emploie. Non-seulement il n'est pas au courant des questions critiques, mais il tombe dans les plus étranges méprises. Luc est à la fois un compagnon de saint Paul et un *ébionite exalté* !!

La *Vie de Jésus* de M. Renan rappelle à divers égards celle de Strauss, bien que la différence entre elles aboutisse souvent à une forte opposition. Ils se sont proposé l'un et l'autre d'écrire pour le peuple, mais l'auteur français a seul atteint son but. Les hommes cultivés eux-mêmes qui ont voulu lire le livre de Strauss ont dû y renoncer bientôt. Tandis que le Français s'est montré peintre, l'Allemand est un restaurateur de vieux tableaux : le Parisien est un poète qui mêle sans scrupule le vrai et le faux, le savant allemand est un teneur de livres consciencieux, n'inscrivant à l'avoir que ce qui mérite d'y figurer ; chez l'un on remarque toute une végétation fantastique, chez l'autre on voit un calculateur sec et anxieux, mettant constamment sous les yeux du public les facteurs dont il tire ses maigres résultats.

M. Renan a réussi à animer admirablement ses matériaux qu'il domine ; le livre entier est pénétré d'un certain sentiment qui se communique au lecteur. On se sent dans une atmosphère chaude qu'on est tenté de tenir pour orientale, bien qu'elle soit artificielle et éminemment française. Strauss au contraire prend à l'égard de son objet une attitude froide et pleine de défiance : représentant inexorable de la conscience critique, ennemi de tout élément fantastique, il préfère ne pas dire assez plutôt que de dire trop. Il

accepte le renoncement que la science impose à ses adeptes, tandis que son émule prend plaisir à inventer et à créer.

Ces deux auteurs ne s'élèvent pas jusqu'à une composition historique ; le littérateur français, léger et superficiel, en est empêché par le besoin de tout transformer à son image, et par la recherche de l'effet dramatique : l'Allemand, docte et sérieux, est retenu par ses scrupules et les étroites limites de la critique. Presque toujours le théologien d'outre Rhin se résigne à prononcer un *non liquet*.

Bien que l'esprit scientifique allemand, chaste et pur, soit infiniment supérieur au talent d'exposition du littérateur français, avec toutes ses coquetteries, Strauss, tombant dans un extrême opposé, n'a pas mieux réussi que M. Renan à s'élever jusqu'à l'histoire. Tout en se proposant un but *positif*, il n'a su faire usage que de la méthode *négative* et *critique*. Nous avons là la mesure de son talent. Il excelle dans l'analyse ; il sait admirablement signaler les illusions des orthodoxes, toujours exposés à prendre la mythologie pour de l'histoire ; il est le représentant de la critique sobre et incorruptible : sa spécialité est d'*analyser* et de répandre la *clarté* sur tout ce dont il s'occupe. Mais c'est en vain que vous lui demanderiez autre chose. Il a écrit une *Vie de Jésus*, « dans les limites de la critique pure. » Le talent intuitif et divinatoire qui constitue l'historien lui manque totalement. Aussi finit-il par nous dire qu'il est peu de grands hommes sur le compte desquels nous manquions plus d'informations que Jésus.

La supériorité incontestable de la seconde *Vie de Jésus* de Strauss sur la première est achetée au prix de grandes pertes, pour ce qui concerne le fond, la forme et le ton. Toutefois le mérite du second ouvrage est d'avoir répondu à l'objection de Baur qui avait reproché à Strauss de s'être livré à une critique de l'histoire évangélique, avant d'avoir abordé la critique des évangiles. Strauss tient compte des travaux des dernières années, mais plutôt en simple compilateur dépourvu de toute *originalité*.

Il se montre également arriéré quand il prétend fixer les rapports entre les commencements de la vie de Jésus et le judaïsme et l'hellénisme. Les constructions historiques à la façon de l'hégélianisme ont passé de mode. Le seul mérite de Strauss consiste à avoir substitué la méthode *synthétique* à la méthode analytique du premier ouvrage. Il ne se borne plus à dissoudre les récits évangéliques en les frottant en quelque sorte les uns contre les autres ou en les mettant en opposition avec nos idées modernes ; il cher-

che de plus à montrer *comment* les mythes se sont *formés* et *affermis*.

Strauss présente — et c'est ici un point important — la conscience que Jésus a de lui-même comme le *centre* de sa vie et de son enseignement. Jésus accomplit un grand progrès en reconnaissant en Dieu, le Père céleste, plein de bonté pour tous sans exception. Il a dû tirer cet élément-là *de son propre fonds* ; c'est parce qu'il était la bonté même qu'il s'est représenté Dieu comme éminemment bon. De là résulta pour Jésus une sérénité intérieure parfaite qui l'éleva au-dessus des privations, des soucis et des désirs et constitua son état d'âme harmonieux et permanent. Comme aucune lutte intérieure n'avait précédé cette phase, on ne retrouve pas chez Jésus des échos d'un passé douloureux, comme chez saint Paul, Augustin, Luther. Jésus était une belle nature qui se développa d'elle-même et s'accusa toujours plus sans qu'aucune *conversion* fût nécessaire. Cette sérénité parfaite, Jésus l'avait reçue de l'hellénisme.

Après avoir constaté que la végétation mythologique, comme une plante parasite, a presque tout dévoré, Strauss nous engage à laisser le Christ *historique*, fort problématique, pour nous occuper du Christ *idéal*. Il entend par là, avec Kant, cet idéal de l'homme selon le cœur de Dieu qui se trouve dans la raison humaine et auquel chaque individu doit s'élever. Le christianisme doit ainsi *se transformer* en humanitarisme, conformément à toutes les nobles aspirations de notre époque. Sans contredit, s'il n'y avait pas eu de Christ *historique*, cet idéal ne serait pas aussi élevé ; Jésus nous en a fourni des traits nouveaux, il en a relégué dans l'ombre d'autres qui auraient nui à l'effet général. Il y a plus, en concevant cet idéal d'une manière *religieuse*, il lui a donné une consécration supérieure ; en l'incarnant en sa personne il lui a communiqué la chaleur et la vie.

Malgré tout cela, Strauss ne peut se résigner à nous faire grâce de l'inévitable refrain : l'idée n'aime pas à se manifester en sa plénitude dans un *seul* exemplaire. Pour si haut placé que soit Jésus parmi ceux qui ont contribué à former l'idéal de l'humanité, il ne saurait être ni le *premier* ni le *dernier*. Grâce à cette idée, Strauss se trouve renfermé dans un cercle étroit et stérile dont il ne peut plus sortir. Dans un écrit précédent (*Friedlichen Blättern*), il avait présenté Jésus comme ayant atteint un idéal religieux qui ne *pourrait jamais être dépassé* ; il avait déclaré que l'humanité ne pourrait pas plus se passer de Jésus que de religion. Aujourd'hui,

revenant en arrière, il reprend son vieux et triste refrain, exclusivement négatif : Jésus n'est ni le premier ni le dernier de ceux qui ont exposé l'idéal de l'humanité : il n'est pas seul et unique de son espèce (*der Alleinige*).

Tout cela ne nous apprend rien sur la valeur religieuse de Jésus pour *l'humanité entière*. Nous n'admettons pas, nous non plus, que Jésus ait été seul de son espèce, à l'exclusion de tout autre (*Alleinigkeit und Ausschliesslichkeit*); mais est-ce à dire qu'on ait le droit de prétendre qu'il n'a pas été *unique* (*Einzigkeit*), qu'il n'occupe pas en réalité une position tout à fait *particulière* et *incomparable* dans la sphère religieuse? Ce caractère propre n'est pas métaphysique, — il ne consiste pas en une double nature, ou en une nature supérieure, — il est *individuel* et *historique*. Ce qui caractérise Jésus ce sont ses dons, d'une part, la place qui lui a été fixée, d'autre part, à un moment *décisif* de l'histoire de l'humanité : tout son être en a reçu une empreinte tout à fait particulière. Par ce caractère *unique* de Jésus nous entendons cette position *centrale* qu'il n'a cessé d'occuper pour l'humanité entière jusqu'à aujourd'hui. Dans le domaine religieux, il est permis d'établir une distinction entre une position *unique* (*Einzigkeit*) et une position *exclusive* (*Alleinigkeit*), dans un sens autre que lorsqu'il est question des héros de l'art ou de ceux de la science. Keim l'a déjà remarqué, la science et l'art semblent ne pouvoir jamais s'élever à une hauteur suprême ne devant jamais être dépassée. D'abord parce que dans ces domaines, la synthèse définitive du divin et de l'humain ne *s'effectue jamais* et ensuite parce que la notion et la partie technique *progressent* sans cesse. Il en est tout autrement en religion : ici il est possible d'arriver à une grandeur qui ne sera *jamais dépassée*. Indépendamment du progrès théorique et pratique du monde, *il peut* se trouver un maximum d'intensité de vie religieuse et morale, un maximum de motifs historiques décisifs, un acte suprême de liberté pénétrant dans les profondeurs infinies de la divinité et de l'humanité, enfin un maximum d'amour divin pour *une* personnalité humaine ; tout cela paraît *possible* d'un point de vue différent de celui du panthéisme. *En Christ la simple possibilité est garantie par le fait qui en montre la réalisation.*

Ce sont là des vérités qui échappent à l'esprit trop étroit de Strauss. Il excelle quand il s'agit de se livrer à la critique de détail, mais il n'a ni *coup d'œil historique* ni *sens religieux*. On dirait que grâce à un travail critique incessant ces organes-là ont été sinon atrophiés du moins paralysés. Ses conclusions demeurent

des plus précaires et des plus vagues. Il accorde que le christianisme n'a pas encore fait son temps ; il convient qu'il doit en rester un certain quelque chose qui a bien son importance ; mais je vous défie de savoir *en quoi* ce minimum consiste. Il ne daigne pas nous le dire.

Le manque de sens historique se montre également quand il fait de la sérénité, de l'harmonie parfaite d'une belle nature, de l'hellénisme, en un mot, le point central de la conscience de Christ. Cet élément se trouve en Jésus, mais ce n'est que la *manifestation* de quelque chose de plus profond encore : il n'est pas la *cause* mais uniquement le *symptôme* de cette force appelée à agiter et à vaincre le monde. Cette bonté aimable, cette affabilité était avant tout une *commisération universelle* pour l'humanité *malheureuse* et *pécheresse*. Et cette commisération s'explique à son tour par la nature profondément *religieuse* de Jésus, par son sens tourné vers Dieu, par son *union* avec Dieu qui est la commisération même. En un mot, ce n'est pas d'*esthétique* qu'il est ici question, mais de religion : au lieu de l'élément hellénique, il faudrait parler du plus bel héritage du judaïsme, de l'élément *théocratique* au sens le plus pur et le plus élevé, tel qu'il se manifeste dans les paraboles du royaume. Mais Strauss ne sent pas ces vérités religieuses et morales ; aussi éprouve-t-il une répulsion presque malade à appeler Jésus, le *Sauveur*.

Schenkel se défend d'avoir voulu écrire une *Vie de Jésus* ; il n'a prétendu signaler que les principaux *traits* de son caractère (*Charakterbild Jesus*, 1864). D'abord attaché aux idées de Schleiermacher qui faisait si grand cas de l'évangile de Jean, le professeur de Heidelberg en est venu à trouver l'histoire la plus authentique de Jésus dans un manuscrit primitif dont notre second évangile actuel serait une édition revue et augmentée. Il se sépare également de Schleiermacher en ce qu'abandonnant l'idée d'une sainteté abstraite, raide et morte, immuable et monotone, il la place dans le fait d'être *sorti victorieux* des luttes les plus vives, à travers les tremblements, la perplexité et la prière.

Schenkel se distingue également de Strauss en ce qu'il voit en Jésus l'idéal religieux et moral réalisé *une fois pour toutes*, et de M. Renan en ce qu'il se garde bien d'en faire un exalté et un charlatan. Mais il est de nouveau d'accord avec eux et avec Schleiermacher, ainsi qu'avec toutes les aspirations modernes, lorsqu'il prétend ne donner qu'une description *humaine* et purement *historique* du caractère de Jésus. En fait de miracles, Schenkel n'admet

que les guérisons. Les visions que les disciples eurent de Jésus ressuscité furent du même genre que celle accordée à saint Paul sur le chemin de Damas. Repoussant et la théorie des visions de Strauss et l'hypothèse orthodoxe d'une revivification du corps de Jésus par son âme, il prétend admettre des manifestations *réelles* du Christ vivant et glorifié, des visions *objectives*, sans qu'on sache bien ce qu'il entend par là. Schenkel relève surtout l'activité éminemment *populaire* de Jésus, sa préoccupation des classes moyennes et inférieures. La religion essentiellement morale du Sauveur a condamné sans retour le cléricalisme et le pharisaïsme de tous les temps. C'est en signalant ce dernier trait avec prédilection que Schenkel a provoqué contre lui les protestations et les foudres de tous les pharisiens et théologiens du jour, dont l'endurcissement théologico-hiérarchique constitue proprement le péché contre le Saint-Esprit.

Comme Schenkel, Keim est inspiré par des besoins religieux et il arrive sur la vie de Jésus à des résultats plus positifs¹. C'est un critique parfaitement libre qui n'est pas incrédule à l'égard de l'histoire évangélique; il ne voit en Jésus qu'un homme sans renoncer pour cela à sa grandeur. D'accord pour l'essentiel avec l'école de Tübingue, il donne la priorité à Matthieu et n'admet pas l'authenticité du quatrième évangile.

Keim est avant tout un *historien*; la critique, qui chez Strauss dévore tout, n'est à ses yeux qu'un simple *moyen*. Possédant un haut degré d'intuition et de divination, il obtient des résultats inattendus, en rapprochant une foule de détails jusque-là passés inaperçus. Quoiqu'à bien des égards différent de Strauss et de Renan, il sait tenir entre eux un certain *juste-milieu* et réunir des qualités *opposées* qui, chez ses deux devanciers, deviennent de graves défauts.

Keim part de l'idée que le développement de la conscience de Christ a eu lieu d'une manière *vraiment et exclusivement humaine*, à travers les luttes et les tentations. L'idée du développement *successif* est prise tout à fait au sérieux. C'est surtout parce que le quatrième évangile ne tient pas compte de ce fait qu'il conteste son authenticité.

Ce qui caractérise éminemment Jésus, c'est son sens à la fois admirablement *ouvert* et *fermé* pour le monde, c'est en d'autres

¹ Voyez l'analyse de son ouvrage (*Geschichte Jesu von Nazara*, 1867) dans le *Compte-Rendu*, 1868, 4^e livr.

termes sa profonde intimité avec Dieu. Tout en lui gravite autour d'une intense religiosité, découlant des plus pures sources du judaïsme. Jésus est avant tout un héros, un orateur religieux. A côté de certains traits doux, tendres et mélancoliques rappelant Jérémie, qui ont tant d'attraits pour les malheureux, les malades, les femmes, se trouve une sérénité idyllique qu'il tenait de la Galilée sa patrie. — Tout chez lui s'est développé *du dedans au dehors* : il eut une nature religieuse éminemment créatrice. — Jésus n'a rien appris dans les écoles des Juifs ou des Grecs. Il a été le plus pur et le dernier produit naturel du judaïsme déjà en dissolution et en train de devenir la religion universelle. — Jésus nous fait l'impression d'un homme qui n'a jamais connu l'aiguillon du péché, sa sainteté toutefois ne s'étend qu'à l'époque de son activité *publique* : il n'est jamais tombé dans des péchés de commission. Il y avait en lui une certaine *disposition* au mal comme au bien, un aliment (Zunder) pour le péché, sans quoi il n'en aurait pas eu une connaissance exacte et profonde. Jésus a décliné le titre de bon au sens absolu ; ce n'est que peu à peu qu'il s'est élevé au-dessus des idées juives pour substituer enfin le royaume *de la Croix* à celui du Messie.

Keim se distingue profondément de l'école de Tübingue en voyant dans les écrits évangéliques discordants non pas la main d'auteurs *différents*, mais les *phases successives* d'un développement intérieur. Strauss en établissant un dualisme absolu entre l'idée et l'histoire, recule jusqu'à Kant et tombe dans un anachronisme. L'histoire entière est là pour témoigner que les grands événements relèvent non pas de l'impératif catégorique, mais de personnalités *puissantes et originales*.

Keim ne tient pas pour essentiels aujourd'hui les grands faits de l'histoire évangélique, énumérés dans le symbole des apôtres. Les guérisons sont les seuls miracles admissibles. Quand il traite de la résurrection, la décision et la clarté font défaut. Cet événement ne lui paraît pas pouvoir être rigoureusement prouvé. La dignité du Christ ne lui semble pas plus dépendre de la résurrection que l'assurance de notre immortalité. Il en appelle à Jésus comme au plus grand des miracles (potenzirte Wunder) : il croit à ses apparitions dans un corps glorifié, pourvu d'une organisation nouvelle ; il voit dans les histoires sur la résurrection des effets *réels* du Christ glorifié.

La recherche de l'esprit et des expressions originales, énigmatiques, n'a fait qu'aller en augmentant chez Keim. Son livre n'a pas

réalisé les espérances qu'il avait fait naître. Il marque cependant un grand progrès et abonde en germes d'avenir. Il inaugure une tractation vraiment historique de la vie de Jésus dans de grandes proportions.

Tout en détestant l'école de Tübingue, on a été amené à lui faire d'importantes concessions. Le successeur de Baur, Weizsäcker, rappelle (*Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 1864*¹) à bien des égards le précédent. Tout en soutenant en général l'authenticité du quatrième évangile, il est conduit à faire tant de concessions que son caractère historique se trouve singulièrement compromis. Le progrès dans le sens d'une tractation historique vraiment grandiose est beaucoup plus sensible encore dans un récent ouvrage de Hausrath (*Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1868*). Rappelant par sa tendance le livre de Keim, auquel elle est supérieure quant à la forme, cette « *Histoire contemporaine du Nouveau Testament,* » écrite pour le grand public, vise à encadrer le récit sacré dans l'histoire générale, de manière à les compléter et à les éclairer l'une par l'autre. Elle est fort bien réussie. C'est au moyen de pareils ouvrages, éminemment positifs parce qu'ils ne sont qu'au service de l'histoire, qu'on arrivera à concilier la science et la foi d'une manière qui leur fera honneur à l'une et à l'autre.

De grands progrès se sont accomplis depuis l'apparition de la première édition de ce livre, il y a douze ans. Nous exprimions alors le vœu que la réaction dît son dernier mot et poussât tout à l'extrême, afin que les mauvais principes qu'elle renfermait fussent mis en pleine lumière. Nous avons trop présumé d'elle : cette école a disparu comme la neige du printemps aux premiers rayons de soleil. C'est que tout en elle était vide et artificiel ; tout n'était que vains essais de restauration, ambition cléricale. La banqueroute est aujourd'hui complète. Le seul homme puissant qui maîtrisait tous ces éléments hétérogènes, Stahl, avait déjà vu venir la déroute ; après sa mort, il n'y a plus eu que le chaos.

Après s'être longtemps vanté de sa victoire, on s'est aperçu enfin qu'on avait une église sans avoir de congrégations, de paroisses. Toutes les tentatives de restauration sont venues se briser

¹ Voyez le *Compte-Rendu*, 1869, 1^{re} et 2^{me} livr.

contre la résistance populaire. Cet échec est une grande leçon à l'adresse des bureaucrates gouvernementaux et ecclésiastiques. Pour fonder la nouvelle église, il faut en appeler non pas aux formules des siècles passés, mais à ce qu'il y a de plus profond dans la *conscience populaire*, toujours chrétienne, quoi qu'on en dise. Nous avons suffisamment montré que les théologiens du juste-milieu ne sont pas à la hauteur de cette tâche.

Comment réussirons-nous donc à *purifier* et à *développer* notre théologie et notre église? Avant tout il faut faire prévaloir une conception spéculative de l'univers qui soit *une* et *générale*. Il faut faire disparaître jusqu'au dernier vestige de tout supranaturalisme *extérieur*. Cette élimination n'affectera en rien le *contenu* du Christianisme : la forme extérieure et arbitraire de la révélation divine sera seule sacrifiée. La théologie sera *spéculative* ; on rompra avec les aberrations du panthéisme et de l'athéisme, tout en répudiant l'école de l'arbitraire et du miracle avec tous ses modernes enjolivements.

Cette théologie sera de plus *historico-critique*. Le Christianisme tout entier, sans en excepter ses commencements et sa source, sera présenté comme s'étant *développé dans le cours de l'histoire*. Plus d'inspiration, plus d'autorité normative des Écritures, plus de conception dogmatique de Jésus. Ces dogmes seront remplacés par une conception historique de Jésus et de l'Écriture. Toute la société contemporaine s'est jointe à la protestation de Beyschlag contre le « Dieu parcourant la terre *incognito*. »

Cette théologie sera enfin *religieuse* et *morale*. Elle placera l'essence de la religion dans le *sentiment*, centre de la vie humaine, duquel rayonnent la connaissance et la volonté. On insistera sur l'étroite et nécessaire union entre la religion et la moralité et sur les conséquences qui en découlent. En se plaçant à ce point de vue moral on modifiera, on transformera bien des dogmes, celui de la liberté, du péché, de la grâce. Dans l'œuvre de l'appropriation du salut, on cherchera à arriver à une *pénétration* intime du facteur divin et du facteur humain, agissant réciproquement l'un sur l'autre. La morale à son tour sera débarrassée de son mauvais subjectivisme, de sa propre justice, de son pélagianisme superficiel. En un mot la morale perdra son caractère *temporaire* et fini ; la moralité plongera ses racines dans les profondeurs de la religion ; la volonté finie de l'homme aura sa source dans l'infinité divine ; sa liberté consistera en la soumission à Dieu. En lieu et place de la

funeste *séparation* de la religion et de la morale nous aurons leur intime union.

Le théisme spéculatif, les grands progrès accomplis dans la critique des livres du Nouveau Testament, les nouvelles vies de Jésus, les idées de Rothe sur la synthèse de la religion et de la morale, la doctrine de Schenkel sur la conscience, la tendance générale à faire sortir la religion du domaine des abstractions pour la mêler aux questions morales actuelles et vivantes, voilà tout autant de signes annonçant l'avènement prochain de cette théologie.

Mais, dira-t-on sans doute, ce que vous nous annoncez là, est-ce donc autre chose que du rationalisme remis à neuf? qu'il soit d'ailleurs spéculatif, *historique* ou *sentimental*, cela ne change rien à l'affaire.

Le rationalisme du XVIII^{me} et du commencement du XIX^{me} siècle est bien mort sans retour. Il n'avait ni *cœur* ni *tête*. Mais le principe rationnel demeure invincible et éternel en théologie comme dans tous les autres domaines. La raison, en effet, dans le plus relevé et dans le vrai sens du mot, embrasse l'esprit humain tout entier, la conscience religieuse comme la conscience humaine, la vie du cœur comme celle de l'intelligence. En second lieu, quelque nom qu'on puisse lui donner, il n'est pour l'homme rien de plus élevé que cette raison venant de Dieu et pleine de lui. L'ancien rationalisme et la théologie libre ne se ressemblent que par la *négation* de tout supranaturalisme extérieur, de toute révélation arbitraire ou miraculeuse. Cette opposition est même aujourd'hui plus *forte* et surtout mieux *justifiée*. Malgré cela, la critique moderne est plus conservatrice; elle comprend mieux le passé; elle a plus de sympathie pour la vie intime et intense du christianisme; elle goûte mieux la couleur simple et impérissable de l'évangile du salut. La différence est grande et profonde; elle se montre sur *tous* les points. Le rationalisme vulgaire n'est pas *spéculatif*: il ne cesse d'en appeler à la saine raison; il ne connaît pas l'étude approfondie de l'histoire; il place la raison subjective au-dessus de la raison objective; il mesure tout à sa petite mesure du moment présent; son pragmatisme est extérieur et puéril. En fait il méconnaît l'*essence* même de la religion, en la faisant consister dans un catalogue de doctrines et de préceptes moraux. Au lieu d'enter la moralité sur une piété profonde, il prétend la fonder sur elle-même et la substituer à la religion.

L'avenir le plus prochain de cette théologie libre est plus rassurant qu'on n'aurait pu le croire autrefois. L'Allemagne est enfin

sortie de la triste position politique et sociale dans laquelle elle végétait, et dont l'Église et la théologie étaient les premières à souffrir. Le besoin d'unité nationale, qui ne peut manquer d'être satisfait, sollicite le concours de toutes les forces libres et morales pour résister aux puissances ennemies. Il s'agit de triompher de l'antipathie légitime contre un état militaire en le transformant de nouveau en un état où l'intelligence *dominera*. Pourquoi désespérerait-on ? Les paroisses sont sorties de leur sommeil : les extravagances de tout genre des cléricaux luthériens ont fini par provoquer la vive opposition du peuple. Les besoins religieux des personnes cultivées réclament impérieusement et avec conscience une satisfaction *autre* que celle qui leur a été accordée jusqu'à présent. Nous en sommes encore à l'attente et à l'espérance, mais le jour nouveau s'approche, son souffle se fait déjà sentir. Deux choses manquent encore. Une complète rupture des liens qui ont enchaîné l'Église à l'État, afin qu'elle ne soit pas entraînée dans toutes les crises fâcheuses qui peuvent être réservées à celui-ci. Cette émancipation sera une reconstruction de l'Église sur la base de la conscience populaire, une restauration libre et authentique de ce christianisme simple et intime qui vit encore dans le cœur du peuple. Ce n'est que quand l'Église sera ainsi devenue libre qu'elle pourra supporter et créer une théologie libre. Mais comment celle-ci pourra-t-elle se former et conquérir la prépondérance dans les universités allemandes actuelles ? Nous ne le *voyons* pas, mais nous avons *la foi*. Il y a plus, nous apercevons déjà les premiers linéaments de notre théologie. Tout est déjà prêt : les pierres du nouvel édifice sont déjà là toutes taillées. La seconde chose qui nous manque c'est un homme courageux, doué d'une haute faculté de création et de systématisation, pour élever le nouvel édifice, grouper autour de lui notre jeunesse qui n'est pas encore atteinte par la corruption et la conduire sur le chemin de la vérité !!!

J.-F. ASTIÉ.
