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

Band: 2 (1869)

Buchbesprechung: Théologie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 17.07.2025

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

BULLETIN

THÉOLOGIE.

J.-W. HANNE. L'ESPRIT DU CHRISTIANISME, SON DÉVELOPPEMENT ET SON RAPPORT AVEC L'ÉGLISE ET LA CULTURE DU TEMPS PRÉSENT[1].

Le contenu de cet ouvrage, publié à l'occasion de l'anniversaire de Schleiermacher, se présente sous forme de trente-quatre lettres de plus ou moins grande étendue ; nous nous efforcerons de les résumer aussi brièvement qu'il est possible de le faire sans trop nuire à la clarté de l'exposition.

I. L'auteur cherche à sonder les causes de l'état actuel de l'Église, de sa désorganisation et des maux qui l'ont atteinte. — Il lui paraît nécessaire de se rendre compte de la signification du rationalisme, de son influence et de la réaction qu'il a amenée dans l'orthodoxisme moderne. — Au rationalisme doit revenir ce grand mérite, d'avoir provoqué la détermination personnelle dans le domaine de la foi et de la moralité chrétiennes. Il a accentué *le moment subjectif* de la foi avec force et d'une manière plus décisive que le piétisme de Spener et de Francke, qui le précède historiquement. Il apparaît en réalité comme le développement de la tendance libérale représentée dans l'Église luthérienne par l'école de Mélanchthon et chez les Réformés par Arminius. Si le piétisme, dans l'intérêt d'un christianisme vivant et pratique, a ramené au *sentiment religieux*, et, en insistant sur la corruption radicale de l'homme, a fait ressortir la nécessité de la grâce divine, le rationalisme de son côté a cherché à dégager l'élément intellectuel ou rationnel de la religion et de la moralité. — En ne voulant accepter aucune doctrine ou fait qui ne pût être approprié à la raison, il a été ainsi conduit à la critique et à l'interprétation na-

[1] *Der Geist des Christenthums, seine Entwicklung und sein Verhältniss zu Kirche und Cultur der Gegenwart.* Protestantische Briefe von Dr J. W. Hanne. Elberfeld, 1867, 306 pages.

turelle du contenu des Écritures. — Au sentiment de l'incapacité radicale de l'homme qui distingue le piétisme, le rationalisme oppose la disposition innée de l'homme pour le bien.

C'est dans le domaine moral que s'est exercé surtout son influence ; il a popularisé le principe de l'autonomie de la raison pratique proclamé par Emmanuel Kant. — Voilà pourquoi il relève le côté humain dans la personne de Jésus et s'attache particulièrement au sermon sur la montagne.

Mais si nous devons reconnaître dans le rationalisme une conception plus véritablement humaine du christianisme, nous ne pouvons nous cacher ses erreurs et ses dangers. Le rationalisme, en réagissant contre un faux mysticisme et même contre le panthéisme, a méconnu l'immanence du divin dans l'humain ; par sa froide application de la raison il n'a pu ni saisir l'idée de la religion et de la révélation *en général*, ni s'approprier les postulats de la conscience chrétienne sur la révélation *particulière* de Dieu en Jésus-Christ. — Quoique retenant la foi à un Dieu personnel, à une Providence divine et à une vie éternelle, il n'a pénétré la nature de l'homme et son rapport à Dieu que d'une manière très-superficielle. En niant toute action *directe* de Dieu dans le monde, la nature et l'histoire, il a poussé au pélagianisme dans le domaine moral, ce qui s'explique aussi par sa notion très-relâchée de l'essence du péché et de la puissance du mal. De là également son impuissance à sonder le contenu idéal des Écritures et une exégèse superficielle parfois même absurde.

En résumé, on peut considérer la tâche du rationalisme comme essentiellement négative et préparatoire, caractère qu'il partage avec tout le *siècle des lumières*. Aussi n'a-t-il pu satisfaire la conscience protestante qui, dans son développement interne, aspirait à sortir des limites qu'on avait voulu lui fixer et à se donner un contenu. — Le représentant principal de ce nouveau positivisme fut Schleiermacher. C'est le réformateur de la théologie du XIXme siècle. Il chercha non-seulement à justifier le rôle critique et spéculatif de la raison, mais encore et surtout à donner satisfaction aux besoins du sentiment religieux et de la conscience chrétienne. Reconnaissant que le salut de l'Église se trouve non dans un passé vieilli mais dans l'avenir, Schleiermacher et à sa suite de Wette, Daub, Schwarz, Néander, etc., consacrèrent toutes leurs forces à tirer des saintes Écritures le contenu de la foi chrétienne en le présentant sous la forme de pensée que réclame l'esprit moderne. Montrer dans la révélation écrite l'objet immanent de la conscience chrétienne, et cela indépendamment des déterminations accidentelles des auteurs des livres saints, telle fut leur tâche. — Telle doit être aussi le but de toute vraie théologie positive. Pour demeurer dans la vérité, il faut que, repoussant aussi bien les égarements du rationalisme que la fausse restauration d'une foi traditionnelle, elle cherche à approfondir toujours plus l'idée du théisme chrétien.

II—III. C'est pour ne l'avoir pas compris que l'Église Unie s'est

peu à peu isolée du mouvement moderne. Schleiermacher l'avait prophétiquement annoncé. Le maintien aveugle de notions dogmatiques et traditionnelles, et la proscription de tout subjectivisme vivant ont suscité contre elle une réaction semblable à celle que, dans le domaine politique, le despotisme de la monarchie française provoqua à la fin du siècle passé. Le peuple accueillit dans ses sympathies toute opposition contre une orthodoxie qui s'érigeait en tyran de la conscience. — De là le succès de la « *Vie de Jésus* » de Strauss, dont l'influence s'est étendue jusqu'à nous après trente années, et dont l'écrit de Renan est l'écho, affaibli, il est vrai, et faussé par le romantisme.

Il faut remonter au principe philosophique de la critique de Strauss pour se rendre compte de son effet destructif dans la vie intérieure de l'Église et de ses dernières conséquences dans le matérialisme moderne.

Le fondement philosophique de cette critique n'est qu'un spinozisme modifié. — Si le caractère propre du panthéisme consiste dans une identification complète de Dieu et du monde, cette unité du fini et de l'infini peut s'opérer de deux manières : ou Dieu est représenté comme le seul être réel dont les différentes manifestations au dehors ne sont que des apparences sans réalité, ou la divinité est conçue comme une essence diffuse dans les choses, n'ayant pas de réalité en dehors du monde. Le premier point de vue appartient à Spinoza, le second à Hegel. Spinoza est à tort regardé comme athée puisqu'il considère Dieu comme la *seule* existence et que ce qu'il nie, c'est la réalité d'un monde créé en dehors de lui. Mais incontestablement cette idée de Dieu, loin d'être l'idée chrétienne, la contredit d'une manière décidée. Le Dieu de Spinoza n'est pas l'Esprit personnel qui se révèle par amour. C'est la substance infinie qui possède sans doute les attributs de la pensée et de l'étendue, mais est dépourvue de volonté et de la conscience de soi *(Selbstbewusstsein)*. Le monde et ses existences innombrables ne sont que le reflet apparent de Dieu dans le miroir de l'intelligence finie. Puisque Dieu n'est pas capable de donner naissance à un monde réel d'existences finies, ces dernières n'existent donc que dans leur représentation subjective. Comment maintenant la substance absolue prend-elle conscience dans la raison finie, c'est là le point obscur et contradictoire du spinozisme.

Le panthéisme moderne, dans son représentant le plus fameux, Hegel, a cherché à faire disparaître cette contradiction. Ce profond penseur saisit Dieu, non plus comme la substance immobile et sans distinction, mais comme une vie progressive, comme un procès infini. Il entreprend de déterminer la substance absolue, non plus comme *objet* mais comme *sujet*. — Mais il est facile de constater que cette conception nouvelle de Dieu et du monde ne contredit pas moins l'idée chrétienne que le spinozisme. Car la *subjectivité* que revendique Hegel pour la divinité, n'est point la personnalité absolue mais l'effort éternel de l'infini à prendre con-

science de soi dans le fini. Le monde n'est pas formé à l'image de Dieu par une création libre de son amour : au contraire, c'est seulement dans le monde et par le monde que l'absolu devient personne et prend conscience de soi. Sa personnalité n'est au fond qu'un continuel *devenir*. La vie que Hegel prétend avoir ramenée dans la substance immobile de Spinoza n'est donc qu'imaginaire ; c'est la vie de la négation qui ne peut rien faire sortir d'éternel et d'immortel de son sein. Le Dieu du panthéisme hégélien, loin de sauver le monde de sa misère, ne fait qu'éterniser sa vanité ; il est impuissant à transformer sa mort en vie éternelle.

C'est néanmoins sous l'inspiration de Hegel que Strauss entreprit son attaque contre l'essence du christianisme et l'Église chrétienne. Il fit d'abord de la vie de Jésus le sujet de sa critique dissolvante, en réduisant les récits évangéliques à l'état de mythes sortis du sein des communautés primitives. Le résultat de cette critique fut non-seulement le rejet de la doctrine de l'Église, mais même de la conception rationaliste de l'Évangile. Le théisme chrétien devait céder au panthéisme. A la place du lien d'amour établi entre Dieu et l'humanité par Jésus-Christ, lien scellé par sa résurrection d'entre les morts, se substitue *l'idée impersonnelle*, se réalisant comme un procès infini, mais se dissolvant dans chaque vie individuelle. « Car, dit Strauss, ce n'est pas là le caractère de l'idée, de verser sa plénitude dans un exemplaire et d'en priver les autres. Bien plutôt elle répand sa richesse dans une multiplicité d'exemplaires qui se complètent l'un l'autre. *L'humanité* est la réunion des deux natures : elle est *l'enfant* d'une mère visible et d'un père invisible, l'enfant de la nature et de l'esprit. *Le miracle* qu'elle opère dans l'histoire du monde, c'est la soumission toujours plus complète de la nature à l'esprit. Cette humanité est *sans péché*, puisque son développement est nécessaire, et que la souillure, ne s'attachant qu'aux individus, disparaît dans l'espèce. Elle *meurt*, *ressuscite* et *monte au ciel*, en tant que de la négation de sa naturalité sort une vie toujours plus élevée, toujours plus spirituelle ; en cessant de se limiter comme esprit personnel, national et universel, elle s'unit avec l'esprit infini du ciel. »

Voilà ce qu'est Jésus pour le panthéisme, quoique plus tard Strauss dans les éditions nouvelles de son ouvrage critique et particulièrement dans sa dissertation *Sur ce qu'il y a de passager et de permanent dans le christianisme*, semble ramené vers le théisme chrétien, et accentue davantage l'importance de la personne même du Christ.

La critique de Strauss a eu incontestablement une signification profonde. Elle devait salutairement agir sur les théologiens en les secouant dans leurs rêves dogmatiques ou leur indifférentisme. Mais le torrent destructeur de la critique devait encore s'étendre et signaler de plus grands dangers avant que l'Église s'aperçût de quoi il s'agissait. Ses yeux s'ouvrirent enfin à l'apparition de l'œuvre de Louis Feuerbach sur *L'essence du christianisme*. Par elle le passage du panthéisme au matérialisme était effectué.

IV—V. C'est au développement toujours plus accentué des sciences de la nature ou sciences positives qu'il faut rattacher cette tendance réaliste. On fut conduit à vouloir appliquer la mesure mathématique à tous les phénomènes, même à ceux de la vie de l'esprit. D'après Feuerbach le temps de la religion et de la théologie est passé, et cette dernière, puisque la religion a perdu son contenu, doit se changer en anthropologie. La religion est un rêve de l'esprit humain, car il n'y a point d'être au-dessus de l'homme. Pendant ce rêve l'homme a donné à ses attributs mêmes un caractère, et leur a supposé une existence en dehors de lui. Mais le temps est venu de sortir de cet état d'idéalisme mensonger. *La conscience générale de notre temps c'est que Dieu n'est que l'essence générale de l'humanité, qu'il n'a ni la personnalité ni les attributs de l'esprit universel, que lui donne encore Hegel.* La religion reposant sur une illusion, comme cela est reconnu, la conserver est donc *hypocrisie manifeste*. Chez les protestants il n'y a plus qu'*apparence de religion* : car la foi du monde moderne est imaginaire.

On voit combien Feuerbach nous conduit au delà de Hegel et de Bruno Bauer. Mais il ne songe point qu'on peut lui contester ses affirmations au nom même des prémisses qu'il pose. L'homme serait-il plus capable de saisir le monde sensible, les choses réelles que les choses suprasensibles ? Les sens qui trompent si souvent l'homme, peuvent-ils s'ériger en souverain juge ? La même illusion que Feuerbach attribue à la conscience religieuse, ne se trouve-t-elle pas dans la conception de la matière ? En vertu de quel principe supérieur la pensée et l'esprit peuvent-ils être considérés comme un simple effet, tandis que la matière serait l'absolu ?

Ce qui paraît distinguer le panthéisme du matérialisme, c'est que le premier fait de *l'esprit absolu* le principe et le fond de toute existence, tandis que le second nie l'existence même de l'esprit, et n'y voit qu'un effet de la matière; mais leur résultat est le même.

En réalité tout ce que le panthéisme affirme de la puissance vivifiante de l'esprit ne repose que sur une illusion. Comment s'enthousiasmer pour un principe dont le développement historique aboutit à une vaine ombre ? Avec la négation de l'existence personnelle de Dieu et de l'immortalité consciente de l'homme, la jouissance physique et la félicité terrestre ne doivent-elles pas apparaître comme le plus haut but de la vie ? Si Feuerbach peut parler de sa foi en l'avenir, et d'une victoire de la vérité et de la vertu, si Strauss célèbre la puissance morale et spirituelle qui domine le monde, et présente à l'humanité, pour le salut des âmes, l'exemple idéal de Jésus, qu'est-ce que révèle ce prétendu idéalisme, sinon une contradiction du cœur humain avec ses propres pensées philosophiques ? Idéalisme tellement illusoire que le *moi* n'est et ne demeure, pour le panthéisme, qu'un point de territoire, un passage temporaire pour l'idée absolue. On ne saurait

sérieusement parler de lois morales aussi longtemps que l'on nie l'immortalité personnelle. L'Apôtre pouvait logiquement placer, dans la bouche du panthéiste aussi bien que du matérialiste, la maxime qui renferme en soi l'anéantissement de toute vie religieuse: « *mangeons et buvons, car demain nous mourrons.* »

VI — IX. Pour éloigner les influences désastreuses du matérialisme, l'Église a besoin d'une réforme fondamentale dans sa doctrine, sa constitution et son culte. L'orthodoxie, avec son ancien dogme de la corruption totale de l'homme et sa négation de l'immanence de l'Esprit divin, a été poussée à rechercher le principe vivifiant de la vérité en dehors d'elle, dans les représentations vieillies du temps passé, et dans l'intervention d'un régime ecclésiastique tout matériel. — Elle a imposé à l'Église le double joug de sa dogmatique et du césaro-papisme; étouffant ainsi toute individualité, elle a autant que le matérialisme contribué à affaiblir l'autorité et l'influence du ministère évangélique.

La culture actuelle, très développée, du peuple allemand, ne peut en aucune manière le détourner du christianisme, puisque c'est précisément de lui qu'elle est sortie. L'idée chrétienne de Dieu est trop profondément enracinée dans la raison humaine, l'attrait du cœur vers le Dieu personnel trop vif, le pressentiment de la vie éternelle trop universel, pour qu'un peuple semblable au peuple de la Réformation se contente des systèmes panthéiste ou matérialiste d'une période passagère. Il y a en lui un homme de bien qui aspire au bien (Marc X, 18,) et qui ne veut pas se laisser ravir son trésor. Les plus nobles esprits du passé et du présent respirent le souffle chrétien. Les doctrines matérialistes et la nouvelle philosophie rencontrent de vives attaques. Les combattants pour le droit, la liberté et l'organisation morale du peuple dans le domaine politique et social se tournent de nouveau vers les intérêts chrétiens. La foi chrétienne est considérée comme pouvant seule par elle-même former une personnalité morale. Cette foi, dans le sens chrétien et protestant, est un élan puissant et profond de l'âme, un abandon plein de confiance du cœur au Dieu de vérité et d'amour. *Être chrétien*, c'est penser comme Christ a pensé, aspirer comme lui dès l'enfance à la communion au Père qui est dans le Ciel, faire de l'esprit divin de la justice et de la liberté, le mobile de tous ses sentiments et de ses actions; c'est, avec la puissance de cet esprit, poursuivre la réalisation du bien suprême dans l'État et dans l'Église, dans la famille et dans la société, dans la joie et dans la tristesse, dans l'accord avec le monde ou dans l'opposition contre lui.

X. Mais si la foi a sa première racine dans *le sentiment*, et dans *le cœur*, et sa seconde, en tant qu'elle se réalise moralement, dans *la conscience* et *la volonté*, la *pensée* en est aussi un élément essentiel. Or, dans le domaine de la pensée il y a divergence de points de vue, et la tâche de l'Église c'est de les compléter l'un par l'autre. — En se transportant au centre même de la foi chrétienne nous trouvons un point incontesté, la conscience de la destination

de l'homme à la *filiation divine (göttliche Sohnschaft)*. La persuasion intime du croyant c'est qu'il y a un Dieu qui, créateur et conservateur du monde, se fait connaître comme Père dans le cœur de tous les croyants. Le croyant éprouve en soi ce mystère de l'engendrement du Père par l'esprit qui descend en l'homme comme esprit de Dieu pour remonter à Dieu comme esprit de l'homme. *Dieu est amour, et qui demeure dans l'amour, demeure en Dieu et Dieu en lui* (I Jean IV, 8, 16). Mais cet amour de Dieu a été seulement révélé dans toute sa plénitude par le fondateur du christianisme. C'est ce que témoignent l'expérience des meilleurs hommes de tous les temps, les événements douloureux ou heureux de notre vie, l'ordre du monde, mais avant tout notre propre *moi*. Jésus nous est révélé comme le meilleur fils du Père céleste sur la terre, comme celui qui nous a apporté sa sagesse, sa justice, sa sanctification et sa rédemption. Plus l'humanité s'élève à la vraie culture, plus elle se convainc que Jésus est le *Christ de l'humanité*, que par la révélation de l'amour divin en lui elle est entrée dans les rapports vrais de fils à Père. — Jésus s'est manifesté comme le vrai *fils de l'homme*, comme l'achèvement personnel de l'idée divine de l'homme, et par là comme vrai *fils de Dieu*, puisque l'homme a été formé originellement à l'image de Dieu et est destiné à la réalisation de cette image. — Voilà ce que la conscience moderne ne peut rejeter.

XI — XII. Mais la substance de la vérité chrétienne peut et doit varier dans sa forme, s'adaptant aux différents degrés de développement et aux besoins individuels des communautés évangéliques. Les écrivains du Nouveau Testament ont déjà donné différents types au contenu primitif du christianisme. Les Réformateurs ont aussi été les hommes de leur temps. — Le développement des sciences de la nature et la culture générale imposent à la théologie évangélique le devoir de faire cesser l'antagonisme entre *la foi et le savoir (Glauben und Wissen)*. Schleiermacher a déjà signalé avec profondeur la nécessité de cette conciliation, et il y a travaillé lui-même. La nouvelle théologie, cherchant à tenir compte des résultats de la critique historique moderne, a montré que dans les documents primitifs de la révélation divine il y a un côté humain à considérer. A côté du développement progressif de la notion monothéiste, elle relève dans l'Ancien Testament les représentations sensibles et grossières d'un peuple dans l'enfance (récit de l'œuvre des six jours, origine du premier couple et des divers peuples, anthropomorphismes, théophanies, etc.). Même dans le Nouveau Testament les vérités religieuses les plus profondes revêtent souvent une enveloppe sensible, qui leur donne le caractère de mythes religieux. Tels sont les faits miraculeux de la naissance du Christ. Cette forme s'explique par la culture générale du temps.

XIII — XIV. Les résultats de la critique relativement aux évangiles synoptiques sont les suivants. — Les synoptiques ont tous les trois *une source historique commune*, dont l'évangile de Marc paraît surtout se rapprocher; puis une autre source contenant *des pa-*

roles ou des sentences de Jésus, λόγια. — Le premier et le troisième évangiles ont puisé aussi dans des traditions orales certains récits miraculeux qui ont un caractère mythique et poétique. La littérature synoptique commence peu avant l'an 70, pour se terminer après l'an 80. Le quatrième évangile n'est pas de la main de l'apôtre Jean ; sa rédaction actuelle peut difficilement remonter plus haut qu'au commencement du second siècle, mais son fond peut être formé de récits et de discours de l'apôtre Jean. Le coloris de cet évangile est tel que l'on reconnaît moins un témoin oculaire qu'un rapporteur. Il contient plutôt une *notion du Christ (Christusbegriff)* qu'une *image du Christ (Christusbild)*. Les discours ont un tout autre caractère que ceux des synoptiques ; ils sont le produit d'une spéculation théosophique comme on peut en juger dès le début par le prologue et l'idée du λόγος. Cependant l'évangile dit de Jean est d'une grande importance pour l'Église. Bien des paroles significatives sont placées dans la bouche du Maître et le rédacteur les tient apparemment de son disciple favori (III, 3 ; IV, 21 ; VI, 63, etc.). — Le quatrième évangile paraît exact quant au nombre des voyages à Jérusalem et au jour de la crucifixion de Jésus.

XV —XVI. A l'apparition de Jésus, la Galilée était habitée par une population nombreuse, relativement pure puisqu'elle n'avait pas été exposée à l'influence pernicieuse du pharisaïsme et du sadducéisme. Le Seigneur pouvait attendre de ce peuple des dispositions meilleures pour le succès de son œuvre. Il débuta en insistant, comme son précurseur, Jean-Baptiste, sur le centre de sa doctrine : « *le temps est accompli et le Royaume de Dieu est près : repentez-vous et croyez à l'Evangile.* » Cet appel répondait à l'état même du monde, où la dégénérescence du judaïsme et du paganisme avait amené chez beaucoup d'âmes un désir profond de vérité et une soif ardente de salut. Par un fait providentiel le génie du Sauveur de l'humanité renfermait en lui l'esprit religieux du judaïsme en même temps que les éléments élevés de la culture païenne. — Généralement, aux débuts de son ministère, le peuple le tint pour un prophète ou un homme comme Jean-Baptiste : nulle part, dans les trois premiers évangiles, on ne voit qu'il ait voulu se donner lui-même à ses disciples et au peuple comme le *Fils de Dieu* dans le sens surhumain. Il se montre comme le *vrai homme*. Ses sentiments passent de la pitié à la colère, de la joie à la tristesse (Marc VI, 5 ; VIII, 12 ; XIII, 9, 19). — Dans le discours sur la montagne, formé sans doute de plusieurs paroles successivement prononcées, Jésus donne la charte du royaume qu'il est venu fonder. A sa base il place le sentiment de la pauvreté spirituelle ou le besoin de pardon et le désir de justice. C'est par l'amour que les hommes doivent devenir fils de Dieu et frères, par l'amour également qu'ils doivent tendre à la *perfection*. Jésus a voulu former ses auditeurs pour le royaume de Dieu, mais sa tentative n'eut pas d'abord le résultat désiré et il fit la triste expérience, qu'il exprime dans plusieurs paraboles, de l'incapacité du peuple à le recevoir et à le comprendre.

XVII — XX. *L'anamartésie* de Jésus, c'est-à-dire l'affranchissement de son être religieux et moral de toute espèce de faiblesse et de souillure, ne peut être comprise que comme le résultat d'un développement successif de sa personnalité. Il n'a pu vaincre la puissance du péché d'une manière *morale*, et faire de sa victoire la victoire de l'humanité, que s'il a trouvé en lui *l'amorce du péché* (*Zunder der Sünde*). Sans ce combat personnel avec le péché, il n'eût pas été homme dans le plein sens du mot. Mais par le résultat glorieux de la lutte, il a réellement accompli ce que saint Paul a dit de lui : κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί (Rom. VIII, 3).

Cette victoire successive de Jésus sur le péché se prouve :

A. Par le *témoignage de ses contemporains* qui, quoique appartenant à différents états du peuple, éprouvent tous le profond sentiment de sa grandeur morale.

B. Par l'étude de la *personnalité morale* même de Jésus (*Gesammtbild*). Cette étude amène à l'impression décisive que Jésus est arrivé par une complète domination sur le péché, au sommet du développement humain. En effet :

1. Si la *racine* du péché gît dans *l'égoïsme*, soit personnel, soit social, soit national, Jésus n'a aucun de ces égoïsmes. — Lorsqu'il se donne pour le Fils de Dieu par excellence, ce n'est pas par égoïsme personnel, c'est pour le service du Royaume, dans l'intérêt du salut de l'humanité. Il poursuit sa voie dans l'abaissement le plus profond, et dans l'amour le plus désintéressé. Quant à l'égoïsme social ou à l'attachement exclusif à un privilége de famille ou de rang, Jésus aime sans doute profondément sa famille selon la chair, mais il s'élève au-dessus des bornes de cet attachement et représente la vérité sans vacillement, sans crainte humaine. Il se montre également libre de tout égoïsme national. Il aime son peuple, il pleure sur lui, mais il apparaît en tout et partout comme le fils de l'homme, l'homme dans le sens le plus étendu.

2. Relativement aux *effets* que le péché produit nécessairement en l'homme, remarquons en Jésus : *a) la pureté de sa conscience de Dieu* (*Gottesbewusstsein*). L'idée de Dieu a pénétré son âme d'une manière complète, sans trouble, sans voile. Le maître de toutes choses est conçu par lui comme un Père, comme l'Esprit de vérité et d'amour, source de toute perfection, le bien par excellence, l'amour dans sa plénitude ; *b*) par sa *conscience religieuse* il se sent le premier et le véritable fils dans le Royaume de son Père. Réagissant avec force contre toute apparence de péché, pénétrant le fond du cœur humain, en appelant toujours à la repentance pour les autres et jamais pour soi, nous ne trouvons en lui aucune trace d'un sentiment de culpabilité, jamais il ne demande pardon pour lui-même.

3. *Le caractère* de Jésus se distingue aussi par son harmonie. Toutes les autres apparitions humaines, même les plus pures, ont une dissonance, un manque d'équilibre. Jésus comble toute la mesure de la bonté, de la grandeur et des vertus humaines. Na-

ture forte, tempérament énergique, mais entrant dans tous les rapports de la vie, ces vertus ne lui ont pas été communiquées mécaniquement, mais il se les est appropriées moralement, par de très-sérieux efforts *(Anstrengungen)*. La marche de ce développement moral dans son combat avec la nature se fait reconnaître surtout dans les derniers moments de sa vie, et particulièrement en Gethsémané.

Le caractère de Jésus trouve son unité dans une parfaite et sainte *charité*. Elle se manifeste envers Dieu par une obéissance entière; envers l'homme, par le don de sa vie pour l'humanité pécheresse. Il prend sur lui-même la malédiction et la douleur que le péché entraîne avec soi, pour changer cette malédiction et cette douleur en bénédiction et en joie. Précisément dans ce dépouillement complet de soi-même apparaît le point culminant de sa victoire sur le péché.

XXI — XXIX. Le *miracle* est le postulat inévitable d'une vraie religion, car la foi au miracle ne signifie autre chose, sinon qu'il y a des effets et des apparitions dans la nature et dans l'histoire, qui témoignent de l'intervention immédiate de Dieu. On les appelle miracles, parce qu'ils ne se laissent pas ramener aux seules forces naturelles. Le panthéisme et le matérialisme ne peuvent accorder le miracle, parce que l'un et l'autre nient l'existence d'un monde différent de Dieu. Le théisme, au contraire, reconnaît qu'en dehors et au-dessus de l'ensemble des forces qui agissent d'une manière immanente dans le monde, il y a une plénitude mystérieuse de forces suprasensibles; c'est là le fond naturel de la *création* et dès l'origine il y a miracle.

L'hypothèse de la transmutation des espèces, développée spécialement par Darwin, ne saurait être une explication rationnelle du *plan* évident qui se trouve dans l'univers. Le développement du monde vers un but plus parfait, ne peut s'expliquer par le *temps* ou des *causes accidentelles*; car on ne voit pas comment le temps, qui n'est rien en soi, agirait sans l'intervention de principes transcendentaux.

Le matérialisme, avec sa théorie atomistique n'est pas non plus une explication satisfaisante; car comment des particules matérielles, dépourvues de raison et de conscience, auraient-elles pu donner naissance à une activité spirituelle et à la vie des âmes? D'ailleurs, les atômes, comme tous les corps sensibles, ne peuvent avoir d'existence en soi et de durée éternelle. Toute nouvelle époque créatrice, chaque développement de l'esprit, s'explique, non point par l'intensité des formes naturelles immanentes dans le monde, mais par l'intervention d'un principe divin et par un miracle de Dieu.

La série de miracles divins qui commence avec la création du monde et l'apparition de l'homme trouve son point culminant dans la venue de Jésus-Christ, le fils de l'homme par excellence. Il se présente comme le chef victorieux de la nouvelle humanité spirituelle. Pour amener une crise dans la vie de l'humanité natu-

relle que le péché avait éloignée de Dieu et pour rétablir la communion divine perdue, il fallait qu'un nouveau miracle assurât le triomphe de l'esprit sur la chair. Le principe divin-humain *(gottmenschlich)*, dont l'apparition future avait été annoncée d'une manière toujours plus claire par les symboles de l'Ancienne Alliance, devait, d'après le plan éternel de Dieu, se manifester dans une personnalité historique. — Par sa vie et ses souffrances, par ses paroles et ses actions, par sa mort et sa résurrection, le nouvel Adam a réalisé pleinement la filiation divine *(göttliche Sohnschaft)*. Homme parfait, sa place *unique* dans l'humanité en fait un miracle et le plus grand de tous.

Unique dans le domaine de la vie spirituelle et religieuse, accomplissant d'une manière parfaite dans sa personne l'union de l'humain et du divin, nous pouvons concevoir comment les rapports de Jésus avec la nature et les forces de la vie doivent être placés sous une norme plus élevée que celle des autres esprits humains qui lui sont subordonnés. Les rayons de puissance épars dans les divers génies de l'humanité se trouvent concentrés en lui comme dans un foyer. Les *actes miraculeux* de Jésus, que l'on peut regarder comme le travail royal de sa vie, sont, suivant la parole du philosophe Weisse, « *la signature de sa vocation spirituelle.* » Que plus tard les récits traditionnels sur les actes de Jésus aient subi quelque déformation et accepté quelques éléments mythiques, cela se comprend de soi; mais l'origine de la foi à la puissance surnaturelle de Jésus ne saurait s'expliquer en la mettant, avec Strauss et d'autres, au niveau des apparitions naturelles. Jésus se donne lui-même aux envoyés de Jean comme opérant des prodiges et des miracles, et il en appelle souvent à ses actes miraculeux (Marc II, 10. Matth. IX, 6, etc.).

XXX — XXXI. Sur le terrain du théisme la réalité objective de *la résurrection* du Sauveur ne présente rien de contradictoire ou d'impossible. En revanche l'hypothèse des visions ne peut en aucune manière expliquer la ferme croyance de *tous* les apôtres et disciples à l'historicité du fait; tout au plus, pourrait-elle s'appliquer à l'un ou l'autre d'entre eux. Comment se représenter aussi qu'un état extatique et un ébranlement nerveux aient produit en eux une telle transformation, qu'au doute succède la foi, à la crainte le courage, à la timidité une sainte hardiesse? Il règne sans doute dans l'état actuel de la science une grande obscurité sur les rapports entre les esprits et les corps; mais précisément cette ignorance ne nous permet pas d'affirmer *a priori* l'impossibilité d'un contact entre le monde invisible et le visible. — La résurrection de Jésus-Christ a une importance *religieuse* capitale. Elle est une démonstration pratique de l'immortalité de l'âme. Il était dans l'ordre du plan divin que Celui qui représente l'humanité dans son complet développement, triomphât de la puissance sombre et effrayante de la mort. Sans la résurrection de Christ la mort demeurerait l'ennemi invincible et invaincu de l'humanité. L'aspiration universelle à l'immortalité, les espé-

rances immenses de l'homme seraient laissées sans satisfaction. Non ; Christ comme la personnalité centrale de l'humanité a dû résoudre cette dernière énigme et enlever au sépulcre sa victoire. Dans la résurrection du Fils de l'homme la foi chrétienne a trouvé et trouvera la caution de la certitude de ses espérances.

XXXII — XXXIV. Dans ses dernières lettres, l'auteur, qui écrit surtout en vue de l'Église Unie prussienne, fait la critique historique de l'organisation consistoriale et du pouvoir épiscopal des princes allemands. Il démontre la nécessité d'une réorganisation dans le sens démocratique. Il voit le salut de l'Église dans le principe paroissial et dans le lien établi entre les paroisses par des synodes constitués sur la donnée scripturaire du sacerdoce universel. Par là seulement on pourra intéresser le peuple allemand aux affaires ecclésiastiques, réconcilier la culture moderne avec le christianisme, réveiller les indifférents et délivrer l'Église de l'oppression d'une orthodoxie morte.

AD. CORREVON.

REFORMBLÆTTER (1869).

Les *Reformblätter*, journal bi-mensuel de l'Église bernoise libérale, ouvre quelquefois ses colonnes à des articles sérieux et bien écrits qui jettent une grande clarté sur les tendances des théologiens adversaires de la croyance orthodoxe. Je me suis proposé d'en extraire les principales idées, et c'est ce travail que j'offre aux lecteurs du Bulletin. Pour être juste, j'en agirai de même, plus tard, avec les articles du *Kirchenfreund*, qui, durant cette année, ont représenté, dans l'église bernoise, les principes diamétralement contraires à ceux des *Reformblätter*.

I. *Schleiermacher et les principes de la théologie libre*, discours prononcé par M. Langhans (17 pages).

Le but du morceau est de faire connaître Schleiermacher, et tant que réformateur de la théologie. Schleiermacher a d'abord proclamé une *religion sans dogmes*.

a) Après qu'on eut longtemps flotté entre un supranaturalisme exclusif et un rationalisme inintelligent, des esprits comme Lessing, Herder, Kant cherchèrent à faire plonger les racines de leurs conceptions dans le sol de l'âme humaine. Partant de ce point de vue à la fois philosophique et mystique, Schleiermacher fit couler dans le domaine théologique un fleuve de pensées fécondes. Il a pris pour base le *Selbstbewustsein*, la conscience immédiate du moi. Du moment que la religion est le pur sentiment de dépendance, le dogme, dans le sens ecclésiastique du mot, perd son caractère ; il est *collectif*, au lieu que la religion est *individuelle*, et dès lors la dogmatique prend place, comme discipline, au nombre des sciences historiques.

b) — *Un Dieu sans miracles.* Cette proposition se déduit de la première. Si Dieu est le *Un*, agissant en tout, l'absolue causalité, le miracle n'a plus de raison d'être, et tout sera à la fois naturel et miraculeux : naturel, comme tout rapport de cause à effet; miraculeux, en tant que chaque chose sera l'expression d'une relation entre Dieu et le monde. Ce point de vue est celui de Luther, qui ne voulait reconnaître comme miracles que les miracles spirituels; de Zwingle, de Jésus enfin, témoin le passage Matth. XII, 39.

c) — *Une église sans prêtres.* Dans un système où la religion est une révélation vivante de Dieu à chaque cœur, quelle place peut-il y avoir pour le prêtre ? Pour approcher de cet idéal où tous seront à la fois laïques et prêtres, Schleiermacher propose deux chemins : Une constitution ecclésiastique reposant sur la souveraineté absolue des paroisses — la séparation de l'Etat et de l'Eglise.

En marchant sur les traces du grand théologien, voici ce que nous gagnerons en fait de principes : L'adoration de Dieu en esprit et en vérité. — Christ, source inépuisable des miracles spirituels. — Son Royaume, fondement de toute renaissance politique et sociale ; et cela non pas dans le sens qu'en imitant les prétentions du clergé romain, la religion s'introduirait dans le labyrinthe des partis, car toutes les tendances politiques doivent trouver dans son sein un asile sacré, et toutes les différences sociales doivent se fondre en elle. La renaissance sociale en procédera; car, seule la religion est en état de convertir les esprits à la noble solidarité du un pour tous et du tous pour un.

II. *Le christianisme et la question sociale*, par M. Kambli (23 pages).

L'auteur énonce deux thèses : Il existe une question sociale. — Elle intéresse le christianisme.

1° Sous toutes les formes par lesquelles se manifeste la question sociale, il y a un principe, une unité. La question sociale repose sur des faits. La statistique montre que la mortalité est sensiblement plus forte chez les pauvres que chez les riches. La différence entre la pauvreté et la richesse va croissant, même en Suisse, même à Zurich, canton privilégié. La question est donc brûlante, et se pose pour nous sous cette forme : La loi de Darwin, en vertu de laquelle l'animal et la plante doivent lutter pour exister, s'applique-t-elle aussi au genre humain, ou, est-il possible que tous les hommes parviennent au développement normal des dons que leur a faits la nature ? Si cela est possible, comment atteindre ce but ?

2° Or, le christianisme ne doit point rester indifférent en regard de cette solution : voyons comment il se comportera. Et d'abord un coup d'œil sur le *judaïsme.* La législation mosaïque est conçue dans un esprit humain — dignité de l'homme — douceur paternelle — soin des pauvres. Sans parler de la croyance en *un* Dieu, qui produisait la foi en la *liberté*, rappelons que presque tous les *Commandements* avaient une importance sociale : propriété, repos hebdomadaire, droits de l'homme, limites de ce droit, etc. Le Lévitique (23, 25 et 55) renferme le principe fondamental d'où

le mosaïsme fait dériver les progrès sociaux. En donnant à la propriété non plus une valeur absolue, mais relative (Dieu seul maître du pays), il a posé les linéaments de la vraie solution de la question sociale.

S'élevant plus haut, le christianisme, lui, ne fait pas de la religion et de la question sociale une affaire d'État tranchée par les lois, mais une affaire de cœur et de conscience individuelle.

A l'époque où Jésus parut, le paupérisme tel que nous le connaissons n'existait pas ; Jésus n'a donc émis aucune théorie formelle de vie sociale; il n'en a pas moins sympathisé de préférence avec les malheureux, les recherchant, les comprenant, les écoutant. Dans sa doctrine, on peut signaler deux idées sociales nouvelles, celle *du prix infini de la personnalité*, et celle *d'un royaume de Dieu auquel tous doivent appartenir*. Cela, on le voit, exclut la loi de Darwin ; il s'en suit que ce qui est terrestre n'est pas son but à soi-même, mais le moyen d'arriver à une destination supérieure par le développement de la vie éthico-religieuse. Si la richesse ne doit pas être estimée au delà de sa juste valeur (Luc XII, 33), il en résulte que l'homme lui-même vaut, non en raison de ce qu'il possède, mais de ce qu'il est. Ce dont notre époque a besoin, c'est qu'on réveille chez tous la conscience de leur dignité spirituelle, c'est qu'on cherche dans les aspirations religieuses et morales du peuple le levier le plus puissant pour provoquer les progrès sociaux.

Sans nous arrêter aux interprétations fausses qu'on a données de plusieurs paroles de Jésus (Luc XVI, 20, etc.), posons en fait que : pour Jésus les dangers de la richesse sont plus grands que ceux de la pauvreté. Sa pensée ne va pas au delà.

Poussé par son immense amour, Jésus considéra donc l'humanité comme un *tout*, et voulut fonder un royaume de Dieu accessible à chaque créature. Il prolongea les lignes déjà tracées par le judaïsme. Quant à la pensée réellement nouvelle qui doit donner le jour à une conception sociale féconde, Jésus l'exprime ainsi : *Que celui qui veut être le premier parmi vous, soit le serviteur de tous*. Ce principe du renoncement, inconnu au paganisme, Jésus l'a mis en pratique jusqu'au Calvaire, en sorte que la recherche de notre solution nous conduit à la croix du Sauveur.

Si nul ne vit plus pour soi seulement, mais chacun pour les autres, tous contribueront en retour à procurer à chacun la plus grande somme possible de bonheur.

Le numéro prochain donnera des Extraits des autres articles du Journal.

J.-L. Boissonnas.

J. ALZOG. ESQUISSE D'UNE HISTOIRE UNIVERSELLE DE L'ÉGLISE [1].

L'auteur a déjà publié un manuel plus considérable de l'histoire de l'Eglise. Son but dans le présent ouvrage est de donner à l'étudiant une vue souveraine des moments caractéristiques de la marche historique de l'Eglise. De son côté, le professeur y trouvera une sorte de texte pour les développements. — M. Alzog donne le nom d'Eglise à toute communauté religieuse (*Religionsgenossenschaft*) ; il parle d'une *église juive* à côté de l'église chrétienne. — Il n'hésite pas à célébrer comme l'œuvre la plus glorieuse, de la société des Moraves, « leur grand élève Schleiermacher. » — Enfin il admet sur le terrain de la vie et de la pratique religieuse une communauté et une solidarité entre les églises protestante et catholique.

J.-L. FULLER. LE PROPHÈTE DANIEL [2].

Cet ouvrage est un nouvel essai d'établir l'authenticité du livre de Daniel. L'auteur donne une traduction du livre entier ; puis, lorsqu'il rencontre un passage qui soulève quelque difficulté historique ou psychologique, il s'arrête pour la discuter et la résoudre. M. Fuller croit que Jésus et les apôtres ont tenu Daniel pour un prophète et son écrit pour authentique, et il pense que si quelqu'un fut qualifié pour comprendre et juger la prophétie, c'est le Seigneur.

[1] *Grundriss der Universal-Kirchengeschichte, zunächst für akademische Vorlesungen*, von J. Alzog. 1868, in-8 de VIII et 624 p.

[2] *Der profet Daniel*, erklärt von J. L. Füller. 1868, in-8, VIII et 383 p.