

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 10 (1877)

Artikel: D.-F. Strauss
Autor: Schmidt, Julian
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379222>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

D.-F. STRAUSS

PAR

JULIAN SCHMIDT ¹

I

Dans la préface des *Dialogues* de Hütten, Strauss, rompant un long silence, jette sur les vingt-cinq années écoulées et sur sa propre activité depuis la *Vie de Jésus*, un regard plein d'un sentiment de fierté qui n'est pas exempt d'amertume. « Je pourrais en vouloir à mon livre, dit-il, car il m'a fait beaucoup de mal. Il m'a fermé la carrière du professorat, pour laquelle j'avais du goût, et n'étais peut-être pas sans talents ; il m'a arraché à mes relations naturelles et à *rendu solitaire le cours de ma vie*..... Et pourtant, quand je réfléchis à ce que je serais devenu, si j'avais gardé pour moi la conviction qui pesait sur mon âme et refoulé les doutes qui me travaillaient, alors je bénis ce livre. »

Comment expliquer le scandale que causa, en 1835, l'apparition de la *Vie de Jésus*? Le christianisme a été, soit avant, soit après, l'objet d'attaques bien plus passionnées, et pourtant aucune n'a, loin de là, ébranlé à tel point l'église dans son centre.

Pour saisir la cause de ce phénomène, il faut remonter quelque peu dans l'histoire.

D'après la doctrine de l'ancienne église, la révélation n'était pas close à un moment précis. L'église constituait un organisme

¹ *Bilder aus dem geistigen Leben unserer Zeit*. IV. Bd. *Charakterbilder aus der zeitgenössischen Literatur*. Pag. 1-36. Leipzig 1875.

vivant et immédiatement régi par l'Esprit-Saint ; grâce à ses miracles toujours renouvelés , elle était une démonstration d'esprit et de puissance, elle avait des organes déterminés, en qui s'incorporait l'autorité de la tradition sacrée.

Pour se soustraire au joug de cette autorité et de cette tradition, Luther mit en avant une nouvelle doctrine, affirmant que la révélation a un terme historiquement précis, et que toutes les vérités nécessaires au salut sont déposées dans le Nouveau Testament. Celui-ci prit alors une importance qu'il n'avait jamais eue dans l'église catholique, et c'est surtout la théologie luthérienne qui formula la doctrine d'après laquelle le Saint-Esprit aurait conduit la plume des auteurs du Nouveau Testament, en sorte que chaque point du saint livre était absolue vérité. Il est vrai que, pour l'interpréter, il fallait toujours revenir à la tradition, et les nouvelles Formules de concorde acceptèrent tout ce que l'Eglise avait décrété dans ses conciles jusqu'au V^e siècle.

A l'éveil de la critique, alors que les contradictions des Evangiles ne pouvaient plus être niées, on chercha à les écarter par les Harmonies des Evangiles, qui s'efforçaient de combiner les récits divers pour en tirer un Evangile normal.

En opposition à ce système, les Français et Reimarus parmi les Allemands représentèrent les auteurs des Evangiles comme des imposteurs ou des fous superstitieux. En Allemagne, cette tendance eut peu de succès. Sous l'influence de la philosophie leibnizo-wolfienne, il se forma une dogmatique qui, en gardant les formules extérieures du christianisme, était proprement un produit de la raison pure et une nouvelle Harmonie des Evangiles, d'après laquelle tous les faits qu'ils rapportent se sont passés naturellement.

On sait avec quelle vivacité Lessing, mû par le zèle scientifique, se mit en campagne soit contre l'Harmonie des Evangiles, soit contre le christianisme raisonnable, « dont le seul tort, disait-il, était de n'être ni chrétien, ni raisonnable. » En face de ces essais d'accommodation, il prit en main la cause des orthodoxes aussi bien que celle des libres penseurs. « Avec l'orthodoxie, Dieu merci, les choses allaient encore. On avait

élevé, entre elle et la philosophie, un mur de séparation derrière lequel chacune d'elles pouvait poursuivre sa route sans gêner l'autre. Mais que fait-on, maintenant? On abat le mur, et, sous prétexte de faire de nous des chrétiens raisonnables, on nous transforme en philosophes dépourvus de toute raison. »

Un certain temps après la mort de Lessing, en 1793, Kant construisait la religion « dans les limites de la raison pure, » laissant intact le domaine religieux en dehors de ces limites; il éliminait sans pitié tout élément de métaphysique pure et tous les dogmes n'ayant pas un but immédiatement pratique. Mais d'autre part, sur le terrain ainsi circonscrit, il accentuait plus vivement que nul ne l'avait fait jusqu'alors le vrai sens de la doctrine chrétienne en regard de toutes les autres religions : le mal radical de la nature humaine, le conflit universel, l'antithèse du royaume de ce monde, où tout n'a qu'une valeur relative, et du royaume intelligible, où tout a une valeur absolue, la régénération par l'acceptation vivante de la foi à l'impératif catégorique, l'éternel combat du bien et du mal dans le temps. Pour lui le monde n'était plus, comme dans la philosophie leibnizo-wolfienne, quelque chose de clair et d'harmonique, mais un mystère où la chose la plus certaine, la liberté, est justement la plus incompréhensible.

La philosophie de Kant régnait alors dans les universités; mais les kantien, sans abandonner la terminologie de leur maître, surent bientôt incliner la doctrine dans la direction leibnizo-wolfienne, si bien qu'à la fin c'est à peine s'il resta une différence entre les rationalistes des deux écoles.

Kant avait basé son système sur une abstraction. Il n'avait soumis aux influences religieuses que le domaine de la volonté; celui du sentiment et de l'imagination restait en dehors de leur atteinte. Cette lacune fut bientôt sentie.

Longtemps avant lui, Herder, relevant le côté symbolique des religions, avait étendu ce caractère au christianisme. Ce fut cet élément qui joua dès lors le premier rôle. S'adressant aux « hommes cultivés contempteurs de la religion, » Schleiermacher leur prouva qu'il était scientifiquement intenable d'ignorer ou de nier un phénomène aussi certain que le

sentiment religieux. Lui-même pouvait en rendre témoignage, car il en avait fait l'expérience à l'école des Moraves. Sorti de la même école, mais influencé par les travaux mythologiques de Herder, Novalis créa ses madones et ses images du Christ, tandis qu'à la même époque Châteaubriand essayait, pour ainsi dire, de réduire les esprits religieux en rassemblant dans ses ouvrages tout ce que l'église catholique offre de plus brillant et de plus grandiose.

En Allemagne aussi, la philosophie alors quitta le terrain de l'abstraction. Kant avait éliminé du christianisme tout ce qui ne se rapporte pas à la direction de la volonté, Jacobi et Schleiermacher tout ce qui est incapable de nourrir le sentiment religieux. Maintenant la spéculation se mit à faire rentrer dans l'inventaire de la « raison pure, » quoique dans un sens plus profond, le contenu tout entier de la symbolique, de la mythologie et de la mystique chrétiennes : la confession d'Augsbourg, aussi bien que le catéchisme de Heidelberg et les décrets du concile de Trente devenaient des moments dépassés du procès. Schelling ouvrit la marche. Hegel le suivit avec bien plus de science et bien plus de force productive. Sa philosophie fut enfin reconnue et adoptée par l'Etat comme la justification la plus profonde du christianisme, et le rationalisme kantien et wolfien écarté comme plat et superficiel.

La science empirique, aussi bien que la théologie, grinçait des dents sous cette pression, et pourtant le cercle des initiés s'élargissait de plus en plus ; toujours plus assuré devenait leur langage, toujours plus vif le désir des profanes d'être admis dans leur cercle.

C'est alors qu'à la stupéfaction de tous, un critique sorti de leurs rangs se plaça à l'extrême gauche des partis théologiques. Le premier tumulte passé, on se rua sur lui non-seulement avec colère, mais encore avec la joie du triomphe, les orthodoxes rivalisant avec les rationalistes. Le voyez-vous, le dernier mot de cette nouvelle science ! Mensonge et tromperie ! En prétendant fonder le christianisme, on le minait traîtreusement ! — Strauss, sans doute, dut expier personnellement son acte ; mais, en tombant sur lui, on voulait accabler toute la

philosophie hégélienne, qui faisait à ce moment même les plus étranges aveux par l'organe de Heine, et bientôt après de Ruge et des *Annales de Halle*.

Telle fut une des causes de l'agitation ; mais ce qu'il y avait de positif dans la théorie de Strauss y contribua pour une tout aussi large part.

« Mon attention se porta, nous dit-il, sur les récits sacrés des anciennes religions, que nul aujourd'hui ne s'avise plus de tenir pour surnaturels avec Hérodote, ni d'expliquer par des causes naturelles avec Evhémère, mais qu'on considère comme des traditions forgées, sans ruse ni dessein, par l'imagination pieuse des peuples et de leurs poètes. Les récits miraculeux des Evangiles aussi, je les considérai donc comme des produits de la tradition chrétienne primitive qui les avait créés sans dessein. »

Les Evangiles sont sortis non du travail réfléchi des écrivains, mais d'un même esprit qui les animait tous et ne se modifiait dans chacun d'eux que selon leurs spécialités individuelles.

C'est ainsi que Strauss pouvait, dans l'appendice de sa première édition, déclarer en toute droiture que, en dissolvant en mythes l'histoire de Jésus, il n'attaquait nullement la vérité du christianisme. Mais c'est précisément ce qui excita les théologiens contre lui ; avec leur absence d'imagination ils traduisaient « mythe » par « jonglerie, » et se révoltaient à la pensée que l'histoire de la rédemption pût être une jonglerie, et la rédemption rester pourtant vraie.

En Allemagne, la *Vie de Jésus* prenait place au milieu d'un mouvement intellectuel qui se représentait les facteurs historiques tout autrement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors. Herder avait déclaré que ce qu'il y a de grand dans la poésie n'est pas le produit de l'art d'un poète lettré, mais jaillit d'une manière inconsciente de l'âme du peuple, en qui parle le divin. Schleiermacher, en débarrassant la piété de tout contenu traditionnel, avait reconnu pourtant en elle une force vivante et créatrice. Hegel avait spiritualisé le domaine entier de l'histoire, rabaisé le fait comme indifférent en regard de l'idée, et mis la phénoménologie de l'esprit en parallèle avec la logique. Les ro-

mantiques enfin avaient mis en honneur le « songe de Dieu. » Tel est l'élément positif de la notion du mythe.

Le mythe, dont le travail inconscient mais nécessaire, exprime le fond de l'âme populaire sous forme d'images, a spirituellement une bien plus grande dignité que la chronique, écrite par des gens illettrés, qui ne savent soumettre leurs observations à aucune critique. Bruno Bauer n'avait pas tort d'appeler « la substance créatrice du mythe » le dernier boulevard derrière lequel se cache le « Saint-Esprit. »

Quand Wolf représentait *Illiade* et *Odyssée* non comme l'œuvre consciente d'un seul poète, mais comme une série de tableaux épiques où s'est exprimée la tradition sacrée du peuple, voulait-il nier par là la sublimité de ces chants immortels? Lachmann contestait-il la valeur nationale des *Nibelungen*? Niebuhr, quand il a dissous l'histoire des rois de Rome en chants populaires transmis par la tradition, Otfried Muller, quand il n'a vu dans le Lycurgue de Plutarque que la personification populaire d'une série d'événements, ont-ils moins senti pour cela l'importance des origines historiques enveloppées dans ces mythes?

Ici, par la médiation de l'histoire, la mythologie a acquis, pour l'art aussi, une signification toute nouvelle.

Depuis la renaissance, on avait compris la nécessité d'une mythologie pour la représentation poétique. Alors on ne connaissait que celle des Grecs et des Romains, et l'on ne se faisait aucun scrupule d'en tirer des ornements, même pour des poèmes spécifiquement chrétiens, comme Camoens le fit dans ses *Lusiades*. On oubliait complètement qu'une réalité avait existé une fois derrière ces jeux de l'imagination poétique. Encore assez tard, en 1788, Schiller donne place à cette manière de voir dans *Les dieux de la Grèce*.

Ce beau poème trahit une ignorance complète de la riche symbolique et de la mythologie chrétiennes. La réformation d'abord, puis le rationalisme avaient terriblement bouleversé les traditions chrétiennes des dieux et des saints; toutes les églises avaient été dépouillées de leurs images, et il ne restait que « la parole délaissée par l'âme, » « le saint barbare, » le

« solitaire. » Les invectives de Schiller cependant ne s'appliquent nullement au christianisme de Raphaël, de Dante, de Caldéron et de Châteaubriand, car leur religion est presque aussi riche en légendes que celle des anciens.

Au milieu du rationalisme sec et nu du XVIII^e siècle, où nulle tradition ne vivait plus dans le peuple, quiconque avait besoin d'une mythologie devait l'inventer. Ainsi fit Klopstock, le régénérateur de la poésie allemande. Dans ses premières poésies, il employa sans malice les noms des dieux grecs, qu'il changea plus tard contre ceux du Nord, pour des raisons non d'esthétique, mais de patriotisme. Mais lorsqu'il entreprit *le Messie*, il eut assez de goût pour comprendre que ni les dieux grecs, ni ceux de la Scandinavie ne pouvaient lui servir. Comme, d'autre part, il lui fallait une mythologie, il imagina toute une légion d'anges, auxquels il donna des noms et des caractères ; il se représenta, de plus, les trois personnes de la Trinité comme s'engageant dans des entretiens mystiques, que le poète communiquait au lecteur.

Cette entreprise avait ceci de caractéristique, que Klopstock y allait en toute bonne foi ; il se tenait pour un chrétien croyant, et il l'était aussi en un certain sens. Ce n'est pas pour badiner qu'il invoquait au début la Muse de Sion, la suppliant de l'inspirer comme le Saint-Esprit avait inspiré les évangélistes ; ce n'est pas pour plaisanter qu'en terminant il remerciait le Sauveur du secours qu'il lui avait prêté dans sa grande œuvre. Son but n'était pas seulement de gagner au christianisme de nouveaux adorateurs, il croyait encore exprimer la vérité, et les événements qu'il racontait, il les avait tous vus se dérouler devant le regard de son esprit. Tel fut plus tard le procédé de Lavater, et celui de Châteaubriand dans *les Martyrs*, sauf que, chez ce dernier, l'activité consciente de l'artiste est plus aisée à discerner.

Si, dans les premiers temps, *le Messie* fut accueilli avec une naïve admiration, plus tard, quand on étudia mieux la nature du poète, cette œuvre donna beaucoup à penser. Klopstock n'était pas un illuminé ; il devait donc savoir jusqu'à quel point son imagination était active dans les histoires qu'il racontait ;

est-ce là vraiment le caractère du poète ? est-ce ainsi peut-être que Milton a procédé ? ou Dante ? et peut-être même Homère ?

Ici se montre une différence essentielle entre ceux qui se meuvent dans une mythologie vivante et ceux qui, dans un temps de prosaïsme, doivent d'abord l'inventer. Dante devait bien savoir que son voyage aux enfers n'était qu'une fiction, et il exprime assez clairement ce sentiment en faisant de Virgile son guide ; mais ce qu'il y vit n'était nullement une libre invention, c'étaient les figures qui vivaient dans l'imagination du peuple, il les voyait bien vraiment quand il les dessinait ; comment aurait-il pu en douter ? Pareillement pour Homère, même pour Sophocle et Phidias, la série des figures qu'ils créèrent ne fut pas une libre fiction de leur part, mais le reflet de ce qu'ils portaient dans leur propre âme. Ils ne voyaient pas seulement, mais ils savaient clairement que la substance dont ces dieux étaient faits était supérieure à leur moi fini ; ils recevaient ces images, ils se sentaient inspirés.

La fiction seule qui s'inspire à de telles sources est assurée d'une longue vie et d'une signification historique. Pour relever, en opposition à l'art réfléchi, l'action des forces inconscientes créatrices des mythes, on a été jusqu'à mettre en doute la personnalité d'Homère, le décomposant en une série de rhapsodes ; quoi qu'il en soit, le poète lui-même, avec ses conceptions particulières, subissait l'influence irrésistible d'une puissance naturelle, et cette puissance était sa religion.

Les époques vouées à la vanité et à l'incrédulité font sortir la religion de la prêtrise. Tout au contraire chaque religion était au commencement vérité, foi, action créatrice de l'inconscient. A mesure qu'une religion se rapproche des temps historiques, l'action réfléchie se distingue plus nettement en elle ; et pourtant, même dans la plus récente, le mahométisme, qu'apercevons-nous du travail mystérieux de la grande âme dont ce miracle est sorti ? La source s'en trouve à une profondeur à laquelle aucune sonde ne peut atteindre :

Qu'elle soit traditionnelle ou révélée dans le temps, toute religion a sa mythologie et sa symbolique, qui constituent son

élément mystique. Cette mythologie et ce mysticisme vivent dans un sanctuaire caché ; ce qui se manifeste est soumis au jeu de l'accident, à moins que, comme dans Homère ou Dante, une nature créatrice ne soit possédée de l'esprit producteur des mythes. Qu'ils sont souvent desséchés et pédantesques, les érudits auxquels nous devons la connaissance des mythes grecs et germains, jusqu'à ce qu'enfin un homme doué de la réceptivité créatrice d'un Jacob Grimm vienne réunir en un tableau coloré ces traits disséminés et insignifiants ! Cette vivante peinture nous donne alors une représentation de l'âme nationale d'où elle est sortie, et bientôt la liaison étroite qu'elle entretient encore avec l'âme du peuple devient pour nous le critère auquel l'authenticité se reconnaît. La dissolution symbolique des dieux primitifs en spéculation, telle que Creutzer l'a tentée pour le paganisme grec, a alors, dans les époques moins riches en productivité, sa justification aussi pour les religions révélées.

La notion du mythe a donc deux faces ; c'est rabaisser le christianisme que de traiter les Evangiles comme les mythes païens ; mais en même temps c'est le relever que de sonder ses mythes avec le même sérieux que ceux du paganisme, pour y découvrir les traces, non des esprits particuliers, mais de l'esprit éternel devant la force créatrice duquel nous nous inclinons.

Strauss ne faussait nullement sa pensée, quand il déclarait le christianisme indépendant de l'exactitude historique de ses premiers témoignages. Ce qui nous reste de ceux-ci est très incorrect, le Saint-Esprit n'a pas guidé la plume de l'écrivain. Mais ces documents ont pour nous un prix inestimable, parce que, à côté d'autres témoignages plus riches encore, ils nous font connaître l'action de la plus grande force qui se soit déployée dans l'histoire. Quelle qu'ait été la part réfléchie des auteurs, ils ont écrit sous l'action irrésistible d'une puissance supérieure, l'esprit chrétien, et ce qui seul a pour nous un intérêt historique profond, c'est le secret qu'ils nous ont inconsciemment livré de l'essence de cette force.

Par ce chemin, il est vrai, nous arrivons encore plus sûrement au mysticisme que par l'analyse de l'âme nationale. Cette

dernière sans doute est tout autre chose que la somme de toutes les âmes de la nation, de même que la volonté nationale est tout autre chose que la somme des volontés des individus ; mais ici du moins on a pour l'âme un corps palpable. Il en est ainsi de la plupart des religions : les anciennes religions païennes étaient des expressions naïves du sentiment populaire, les religions révélées des renaissances de ce sentiment ; tels furent Moïse, Zoroastre, Bouddha et Mahomet. Mais où est le porteur de l'esprit chrétien ? où est la substance d'où sortirent la symbolique, la mythologie et l'éthique chrétiennes ? La relation avec le vieux judaïsme ne s'est pas maintenue au delà des années de l'enfance et elle est loin d'égaliser en importance celle qui existent entre l'islam et le judaïsme, qui ont au fond la même source.

Par son mythe, Strauss était tombé dans le mysticisme. Mais comme au fond le mysticisme était étranger à sa nature, les attaques de ses adversaires de la droite et de la gauche, dont l'esprit anti-mystique s'appliquait à dissoudre la notion du mythe, trouvèrent donc en lui des éléments de parenté.

La lutte contre le christianisme fut reprise avec plus de passion par Feuerbach. (1839.) Il partait de la proposition de Hegel : la religion est à la philosophie ce que la représentation est au concept ; mais, ajoutait-il, en changeant le concept en représentation, on en fait une absurdité. Il développa tout au long cette théorie dans son ouvrage sur *l'Essence du christianisme*. (1841.) Pour rétablir l'ordre normal des choses, il fallait que la représentation (la religion) fût dissoute et détruite par le concept, que l'« espèce » prit la place de Dieu.

Dans son écrit : *La dogmatique chrétienne dans son développement historique et sa lutte avec la science moderne* (1840), Strauss examine chaque dogme l'un après l'autre, et poursuit les représentations que les hommes s'en sont faites dans le cours du développement chrétien, dès les temps du Nouveau Testament jusqu'à la philosophie de Hegel ; on a spiritualisé les dogmes jusqu'au point de ne plus garder que des concepts. Les essais faits par la philosophie pour justifier les doctrines chrétiennes devant la raison étaient une lutte cachée

et continuelle contre la religion, puisque chaque tentative faite pour mieux établir un dogme en amoindrissait le contenu, jusqu'à ce qu'enfin le christianisme se volatilisât entre les mains des philosophes.

En même temps notre écrivain était excité par des attaques passionnées, et il désertait toujours plus le terrain mystique pour celui de la critique rationalisante; les médiateurs, ceux qui cherchaient à adoucir les contrastes, lui devenaient toujours plus antipathiques, et tout en retenant le mot de mythe, il abandonnait de fait l'essentiel de la chose. L'école de Tubingue poursuivait alors à force de sagacité l'histoire des partis ethnico-chrétien et judéo-chrétien; chaque expression des Evangiles était pesé, pour voir s'il ne s'y révélait pas quelque intention dogmatique de l'un ou l'autre des deux camps. C'est ainsi que le Nouveau Testament fut décomposé en une série d'écrits de tendance dirigés en partie les uns contre les autres.

« Je suis réfuté! s'écrie Strauss. On me prouve que bon nombre de ces récits ont été forgés intentionnellement dans des intérêts de partis très précis et avec la conscience de ce qu'on faisait. C'est bien! Qui peut s'élever contre une telle découverte? A coup sûr ce ne sera pas moi... Je ne le ferais que si l'important pour moi avait été ma propre opinion et mon propre nom; mais mon but était bien plutôt de favoriser le libre mouvement de l'esprit en déblayant les débris de l'ancienne bâtisse qui encombraient son chemin. Plus complètement ce résultat est obtenu, plus l'action de la mine a été puissante et moins il y a possibilité de reconstruire, plus je dois être satisfait. »

C'est ainsi que Strauss abandonne l'élément positif de sa théorie primitive.

« A quoi bon les détours? Pourquoi se tromper soi-même et les autres? Pourquoi ne pas parler franchement, ne pas affirmer que les récits bibliques ne sont qu'une fiction recouvrant la vérité, et les dogmes ecclésiastiques que des symboles significatifs, mais que nous n'en continuons pas moins à nous incliner avec le même respect devant le contenu moral du christianisme? »

« Et alors pouvons-nous encore nous appeler chrétiens? Je n'en sais rien; mais après tout, qu'importe le nom? »

« N'est-pas depuis longtemps un secret public entre tous les hommes quelque peu cultivés et capables de réflexion, que nul ne croit plus au dogme ecclésiastique? Qu'il croie croire, je l'accorde; mais qu'il croie réellement, je le nie. » — Ce mot, emprunté à Coleridge, est l'expression d'un jugement précipité.

La foi est en même temps une force et une faiblesse. Quand, à l'instar de Jacob, Luther lutte avec Dieu dans une prière ardente, et le force de lui répondre, et quand le résultat de ce combat douloureux est cette ferme assurance qui le rend inexorable à la pitié, intrépide devant les menaces des princes et les assauts de Satan, et qui le prépare au rôle historique qu'il a effectivement joué, nous avons là un exemple de la force de la foi. Pareillement, quand J.-J. Moser, pour être au clair avec lui-même, force Dieu d'anticiper sur le jugement dernier et de lui accorder d'avance le pardon de ses péchés, c'est aussi, quoique à un moindre degré, une manifestation de la force de la foi. Même quand Lavater, n'ayant pas la foi, croit cependant pouvoir contraindre Dieu par elle et la recherche sans relâche, là aussi il y a une certaine preuve de force. Telle est la foi qu'entendait Luther, quand il disait que c'est elle qui rend heureux, et non les œuvres. Le jeûne et les aumônes sont des choses utiles, mais ne peuvent pas donner le salut; celui-ci ne s'achète pas, mais doit se conquérir dans une lutte opiniâtre avec Dieu, et cette force de volonté par laquelle nous contrainçons Dieu s'appelle la foi.

Ainsi pensait Luther. Mais ses successeurs les plus rapprochés eurent une autre idée de la foi. Dans la vie ordinaire, croire, c'est tenir pour vrai ce qu'on ne connaît pas, et la foi par laquelle les luthériens stricts espéraient faire leur salut consistait à admettre la vérité de tous les passages de la Bible et de tous les points du catéchisme et à damner quiconque la contestait. Le devoir que ces pasteurs s'imposaient à eux-mêmes, comme croyants, était de ne pas raisonner contre le catéchisme, mais d'en répéter tous les points aussi souvent et aussi haut que possible; le devoir qu'ils imposaient à leur troupeau était de

ne pas raisonner contre ses directeurs. C'était sans contredit un moyen de faire son salut plus commode que celui de Luther ; ce genre de foi ne requiert rien autre que la force d'imposer pour quelque temps le silence à sa raison. Pour quelque temps, car on ne croit pourtant pas continuellement ; on a d'autres choses à faire, des champs à labourer, la marche des astres à calculer, etc. Ce n'est que dans les moments où l'on s'occupe de la foi qu'on impose silence à sa raison. Ainsi cette foi devient d'autant plus facile que la volonté est plus débile.

La foi est la force d'une nature démonique, la foi est la faiblesse d'une âme incapable de liberté ; laquelle de ces deux Strauss refuse-t-il à notre siècle ? Pour la première il se pourrait qu'il eût raison ; de nos jours, les natures démoniques cherchent d'autres formes de foi, comme Napoléon qui croyait à son étoile. Mais s'il veut parler de la seconde, il pourrait bien se tromper. A toutes les époques la masse est incapable de liberté ; que pendant quelques années elle s'habitue à répéter un credo, elle croit croire, c'est-à-dire qu'elle croit réellement (car ici il y a une différence pour la *force* de la foi, mais non pour sa *faiblesse*). Et n'allez pas vous figurer que les hommes soûdisant cultivés, théologiens et laïques, doivent être exclus de la masse, et que cette sorte de foi malade ne puisse, par le frottement, s'exalter jusqu'au fanatisme. — Les tables tournantes ne datent pas de si loin. Cette foi est la suite du scepticisme qui sait pourtant une chose, c'est qu'il ne sait rien. Un homme cultivé du XVI^e siècle pouvait fort bien réciter son credo sans y penser, ou même en en traduisant tant bien que mal les articles dans ses propres pensées, comme cela se fait de nos jours. Aujourd'hui encore, dire son credo sans y penser ne nous est pas trop difficile ; en assimiler les articles à nos propres idées est aussi praticable, et, — car nous allons encore plus loin, — de nos jours comme dans tous les temps, la réaction contre le tiède et le superficiel entraîne souvent même des natures plus fortes jusqu'aux paradoxes de l'opposition. Pourquoi Vilmar et son école, auxquels on ne peut refuser une certaine instruction, seraient-ils tenus sans motif pour des hypocrites ? Ils se scandalisent de l'« homme éclairé » qui ne croit pas

même au diable ; et c'est précisément parce que l' « éclairé » superficiel raisonne sur le diable que nous y croyons plus qu'à toute autre chose, et si nous ne le voyons pas, nous savons pourtant qu'il rôtera dans son enfer quiconque ne croit pas à lui ! Comme le cœur humain a des replis étonnants et pleins de mystère ! En thèse générale il est plus sûr de laisser l'hypocrisie consciente hors de ses calculs.

Le défaut capital de Strauss dans son analyse du christianisme est en définitive une erreur historique.

A quel endroit se place la fracture par laquelle le christianisme fait irruption dans l'histoire universelle ?

Pour Strauss, c'est le moment où une partie du peuple juif fut pénétré de la croyance que le Messie annoncé par les prophètes était venu. Cette foi a été une erreur.

Le Christ des Evangiles n'était pas le Messie annoncé par les prophètes, par les représentants du sentiment national juif ; les exploits qu'ils attendaient du Messie en faveur de leur peuple n'ont pas eu lieu ; le juif orthodoxe a encore tout aussi raison d'attendre le Messie aujourd'hui qu'il y a dix-huit cents ans. Pour ce point de vue historique, « l'esprit chrétien » qui a produit les Evangiles n'était autre que l'esprit de l'ancienne tradition juive, qui trouva le moyen que les anciennes prophéties fussent des réalités. Ainsi l'image du Messie dans les Evangiles correspond dans tous les détails aux descriptions des prophètes parce qu'elle est modelée sur elles.

Strauss fut poussé toujours plus dans cette direction par les radicaux aussi bien que par l'école de Tubingue : l'histoire première du christianisme, lui montra-t-on, a été remaniée par les dogmaticiens orthodoxes (pétrinien) et libéraux (paulinien) ; chacun l'a élaborée selon sa tendance, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. C'est ainsi que la fiction réfléchie prit de plus en plus la place du mythe, et au lieu de chercher le Christ historique dans l'église telle qu'elle apparaît, Strauss appliqua toujours de nouveau le scalpel aux origines chrétiennes jusqu'à en faire disparaître tout élément inconscient et mystique. Par là même sa conception du christianisme devint toujours moins historique.

Par le caractère tout entier de sa construction historique, Strauss rappelle Niebuhr, dont la valeur n'est pas diminuée par le fait qu'on a abandonné bon nombre de ses résultats, en partie ceux auxquels il tenait le plus, par exemple, les chants historiques nationaux. Plus récemment, par une tentative audacieuse, on a simplement laissé de côté les premiers siècles mythiques et construit les périodes antérieures à l'histoire documentée, en se basant uniquement sur les résultats qui en sont sortis. L'histoire du christianisme aussi trouvera bien un jour son Mommsen, qui la fera simplement commencer avec le II^e siècle.

Au fond, tel a déjà été le procédé de Herder, de Kant, de Jean de Müller, de Schelling et de Hegel. De fait, la fracture par laquelle le christianisme entre dans l'histoire universelle fut le moment où une partie de l'humanité païenne, rassemblée dans l'empire romain, se prit à croire que le Sauveur postulé par son désespoir spirituel était venu.

Or ce Sauveur attendu par les païens est bien réellement venu. La croyance, le sentiment du monde se sont transformés; la foi nouvelle est devenue le principe moteur de l'histoire. Dans ce sens le christianisme a fourni par son histoire la démonstration d'esprit et de puissance.

« Pour nous, dit Lessing, le départ des témoins oculaires est largement compensé par ce que les témoins oculaires ne pouvaient pas posséder. Ils n'avaient devant eux que le fondement sur lequel, convaincus de sa solidité, ils osaient élever un grand édifice; nous avons maintenant cet édifice achevé devant nous. Maintenant que la maison est debout depuis si longtemps, je sais l'excellence de son fondement de science plus certaine que ne le pouvaient ceux qui le virent poser. »

« Ce qui est au-dessus de la terre, voilà ce que je loue, et non ce qui est caché au-dessous! Pardonne-moi, architecte, si, de ce sous-sol, je ne veux rien savoir, sinon qu'il doit être bon et ferme. Car il porte et porte depuis si longtemps.... C'est de la beauté du temple au-dessus de la terre que je veux repaître mon regard; c'est en elle que je veux te louer, architecte! Te louer, alors même qu'il serait possible que cette masse sublime

n'eût aucun fondement ou qu'elle ne reposât que sur des bulles de savon ! »

Un édifice qui ne reposerait que sur des bulles de savon s'écroulerait. Si le christianisme repose sur le mythe, le mythe n'est pas une bulle de savon. L'histoire de Jésus-Christ, comme Novalis l'a très bien dit, est aussi certainement un poème qu'une histoire.

Après la ruine des individualités nationales et des systèmes de divinités qui en dépendaient, nous voyons tous les pressentiments et toutes les aspirations de l'ancien monde converger vers *un* point où l'objet de la vie tel qu'il était conçu jusqu'alors se dissout en une apparence vaine et c'est la direction opposée de la vie qui est sanctifiée et divinisée.

Puis vient un temps où ces aspirations sont devenues foi, et où cette foi gouverne le monde. C'est entre ces deux périodes qu'il faut placer le miracle réel du christianisme. Les miracles que raconte le Nouveau Testament, la guérison du paralytique, etc., sont sans importance pour la rédemption du monde ; mais il y a *un* miracle, et il est décisif : la Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous.

La même chose a lieu, à un moindre degré, à chaque apparition nouvelle dans l'histoire. Le temps doit être mûr pour la recevoir, mais il ne la produit pas ; elle se produit alors et triomphe par la démonstration d'esprit et de puissance.

L'étude plus spéciale de la question de savoir jusqu'à quel point le miracle, qu'il est impossible de dissoudre complètement, de même qu'il est impossible de dissoudre complètement la génialité d'une grande âme d'homme, peut être saisi dans son essence intime, l'étude de cette question est intéressante, mais non décisive pour l'intelligence de l'histoire. L'antiquité qui se décomposait était incapable de produire une foi ; le judaïsme était toujours fort de ce côté, mais la foi qu'il produisait ne portait aucun fruit pour l'humanité. C'est le choc électrique des deux éléments qui est le miracle du christianisme.

Le Christ historique n'est pas le Christ des Evangiles. Si nous essayons d'apprendre à le connaître par les Evangiles, en faisant abstraction des réminiscences de notre catéchisme,

nous n'obtenons aucune image distincte. Les preuves de sa divinité ne s'adressent guère qu'à ceux qui partagent la foi juïdaïque au Messie. Les généalogies, qui ne concordent même pas, nous sont indifférentes, et quant aux miracles, en admettant même leur caractère historique, ils ne suffiraient pas à nous dépeindre le Sauveur du monde. Guérir des malades, nourrir avec quelques provisions une multitude affamée, même ressusciter des morts, tout cela est beaucoup, sans doute; mais il est impossible à un homme non prévenu de se représenter comment de tels actes peuvent sauver le monde. Beaucoup de gens continuent à souffrir de la faim, les hommes n'ont pas cessé de mourir; Lazare lui-même semble être de nouveau mort plus tard.

Mais le Christ historique a fait de bien plus grands miracles; la rédemption de l'humanité lui doit bien plus que ce que nous lisons dans ces anciens livres. C'est lui qui a déraciné le vulgaire appétit de vivre de l'ancien empire romain qui, à l'état d'empire universel, étouffait tout esprit, et introduisit l'homme dans le sanctuaire de la douleur. Lorsque, dans le cours des siècles, une nouvelle barbarie et une nouvelle anarchie menaçaient le monde, c'est lui qui a suscité une âme forte et vigoureuse qui, pour dompter les barbares Germains, éleva l'édifice merveilleux de la hiérarchie; car celle-ci, bien qu'en opposition apparente avec tous les sentiments de notre nature, était pourtant nécessaire pour sauver la culture de l'humanité. Enfin, quand le temps fut venu, le Christ historique a réveillé une âme non moins puissante qui a rompu ces liens désormais inutiles et conquis la liberté pour l'homme parvenu à sa maturité. Boniface, Grégoire VII, Luther sont de tout autres témoins que Marc et Luc du Christ historique, du Christ vivant. Et celui-ci ne s'est pas révélé seulement dans ces individualités puissantes: il a des témoins tout aussi dignes d'attention dans un saint Augustin, un Thomas à Kempis, un Pascal, un Shakespeare, un Caldéron, un Racine, un Camoens, un Raphaël, un Murillo, et bien d'autres; la mythologie chrétienne ne leur a pas seulement donné la matière et l'image, mais encore l'esprit.

Cet esprit chrétien, nettement opposé à celui de l'antiquité

païenne, s'est transmis de degré en degré à tous les penseurs et poètes qui ont revêtu leurs pensées et leurs sentiments des images et des symboles chrétiens, et sont demeurés sans le savoir chrétiens dans leur existence intime.

Strauss approuve les orthodoxes d'avoir, à l'occasion de la fête de Schiller, déclaré la guerre à toute notre littérature classique comme étant une littérature païenne. Cette vue ne résiste pas non plus à un examen plus attentif.

Il est vrai que Lessing et Goethe n'auraient pas plus signé la confession d'Augsbourg que nos philosophes de la foi, les Hamann, les Lavater, les Jacobi, les Claudius; aucun d'entre ceux-ci non plus n'aurait pu se nommer chrétien dans le sens où Goetze voulait qu'on le fût. Mais ce serait un excès de politesse envers des gens comme Goetze, qui ne semblent des hommes complets que parce qu'ils sont absolument simples et naïfs, que de leur laisser déterminer la notion du christianisme. Strauss se trompe sur leur compte tout comme Lessing, qui espérait aussi dans le commencement pouvoir s'entendre parfaitement avec Goetze et le complimentait même pour sa conséquence, mais ne tarda pas à reconnaître son illusion.

Quand Lessing écrivait le *Berengarius*, il était déjà un homme mûr, et dans ses plus vives controverses contre les rationalistes et les orthodoxes, il n'a jamais quitté le terrain de la religion positive. Je n'insiste pas sur *L'éducation du genre humain*; ce n'était pas un traité scientifique, mais une parabole; cette parabole cependant exprimait assez exactement l'idée que l'auteur se faisait du monde. Il ne tenait pas le christianisme pour le dernier mot de Dieu aux hommes, il comptait encore sur une nouvelle et plus profonde révélation de la vérité; mais provisoirement le christianisme était de fait, pour lui, ce dernier mot, et le conseil de ne pas verser l'eau sale avant d'en avoir de la propre était donné tout à fait sérieusement. Lessing distinguait entre christianisme exotérique et christianisme ésotérique et il ne doutait pas qu'il n'appartînt à ce dernier; il était chrétien à peu près comme il était franc-maçon

On peut tirer des écrits de Goethe tout un recueil de déclai-

rations sur le christianisme dont la dureté dépasse même celle de Voltaire, mais tout aussi facilement un recueil de paroles sympathiques et respectueuses. Sa disposition variait suivant qu'il considérait la caricature la plus récente de l'église ou les assises profondes de la religion dans le cœur de l'humanité ; et pour savoir laquelle de ces deux impressions était persistante et laquelle passagère, il ne suffit pas d'ajouter les phrases où s'exprime chacune d'elles.

Henri Heine a eu un très beau mot sur Goethe. Il rappelle qu'on le nomme en Allemagne « le grand païen, » « et pourtant, ajoute-t-il, ce nom n'est pas tout à fait approprié. Sa puissante nature de païen se révèle dans la conception claire et nette de tous les phénomènes, de toutes les couleurs et de toutes les figures ; mais en même temps le christianisme l'a doué d'un sens plus profond. En dépit de ses résistances, le christianisme l'a initié aux mystères du monde des esprits ; il a goûté du sang du Christ, et par là même est devenu capable de saisir les voix les plus secrètes de la nature, semblable à Siegfried des Niebelungen, qui comprit soudain le langage des oiseaux, lorsqu'une goutte du sang du dragon tué eut humecté ses lèvres. »

Quand on considère avec attention les pages où il est rendu compte de la « province pédagogique, » dans les *Années de voyage*¹, il paraît incompréhensible que, pour caractériser les rapports de Goethe avec le christianisme, on persiste à s'en tenir aux déclarations hostiles de l'époque précédente. Et pourtant ce n'est pas la faiblesse de l'âge qui est ici en cause ; le poète exprime une conviction sérieuse et sacrée. Pour lui l'essentiel est d'inspirer à l'homme le respect, le respect de ce qui est au-dessus de lui, au-dessous de lui et autour de lui ; le respect des étoiles, des tombeaux et de l'espèce humaine. Dans cette triple religion, dont l'emblème est la Trinité, le christianisme historique prend une place éminente ; il éveille en nous le respect de ce qui est au-dessus de nous, il ouvre le sanctuaire de la douleur.

Pour Goethe, il est vrai, le christianisme n'était pas la seule

¹ On trouvera ces pages, généralement peu lues en Allemagne, à la fin du présent article.

manifestation du divin ; il admettait à côté de lui une série de révélations parmi lesquelles Spinoza n'était pas au dernier rang ; mais pour lui, comme pour Lessing, le christianisme était la révélation la plus rapprochée de la culture actuelle de l'humanité.

Dans la préface du *Divan oriental-occidental*, il exprime ainsi sa pensée par la bouche d'un mahométan éclairé : « Même un polythéisme pur, tel que celui des Grecs et des Romains, devait finir par engager ses sectateurs et lui-même sur une fausse route. La plus grande louange appartient au contraire à la religion chrétienne, dont la pure et noble origine se révèle sans cesse dans le fait que, aussitôt après les plus grandes erreurs dans lesquelles l'homme l'a jetée, cette religion réapparaît toujours dans son premier caractère aimable de mission, de société d'amis et de frères consacrée à la satisfaction du besoin moral de l'homme. »

Les sceptiques du siècle passé dérivèrent la religion de la crainte : Goethe n'admet en aucune façon cette origine. Pour lui c'est bien plutôt l'amour comme sentiment intime et le besoin de respect qui conduisent à la religion. Ce sentiment, ce besoin se jettent sur les phénomènes ; mais ceux-ci ne peuvent se dépouiller de leur caractère fini et ne sauraient apaiser la soif ardente du divin.

Au temps d'efflorescence de son spinosisme, Goethe écrivit des pages admirablement belles où s'épanche son brûlant amour pour la nature. De lui ces idées passèrent à Schleiermacher et à Schelling, et l'enthousiasme pour l'« univers » devint à la mode.

Dans une de ses lettres spirituellement railleuses, Fr. Schlegel remarque en opposition à Schleiermacher qu'il a des moments où il est « amoureux fou de l'univers, » mais que cela ne lui suffit pourtant pas. De fait, quand on regarde l'univers de près, quelque considération qu'on ait pour la loi éternelle, on le voit se dissoudre en phénomènes qui s'entre-dévorent et s'entre-détruisent, et l'éclat des plus riches couleurs n'empêche pas qu'une profonde douleur ne traverse la vie. « Quel spectacle, s'écrie Faust, mais hélas ! ce n'est qu'un spectacle ! Où puis-je

te saisir, nature infinie? » Et dans cette belle apothéose de la nature, le poète s'efforce de voiler l'objet de son adoration ; mais derrière les mille phénomènes qu'il énumère se cache, nous épiant malicieusement, la déesse à laquelle il offre ses hommages. « Elle s'aime elle-même, dit-il, et s'attache éternellement à elle-même avec des yeux et des cœurs innombrables. » Mais ce n'est qu'un jeu, et pour qu'on veuille se jeter dans son sein il faut d'abord qu'elle ait regardé par deux yeux humains intelligents. Dieu ou déesse, peu importe, car « la nature est insensible, » l'homme seul peut l'impossible, « et c'est sous la forme humaine que nous adorons les immortels. » Avec quelque soin que l'Être suprême se cache, nous ne pouvons nous le représenter que comme le fils de l'homme. Prométhée le brave, mais Ganymède entend un cri qui l'appelle *en haut*, alors même que toutes les fleurs de la nature se pressent sur son sein.

Tout cela ce ne sont pas des articles de foi ; ce sont les épanchements d'un cœur qui sent avec force ; ils trouvent dans chaque cœur une corde vibrant à l'unisson. C'est ce désir ardent auquel les religions répondent et qui soupire après la révélation, car lui-même est sans force créatrice. « Qui peut nommer cet être et qui peut dire : Je crois en lui ? Qui peut le sentir et dire ensuite : Je ne crois pas en lui ? » Ce credo, Goetze le bifferait comme fort hétérodoxe, mais c'est de là que souffle cet esprit chrétien que ne connaissaient pas les païens.

Il n'est pas si simple de ramener aux formes du catéchisme ce qui vit dans le fond intime de l'homme : Es-tu chrétien, oui ou non ? Crois-tu ou ne crois-tu pas en Dieu ? On peut passer ces questions à la bonne Gretchen, mais quiconque est formé à l'école de la spéculation allemande devrait recourir à un autre mode d'interrogation.

L'illusion qui procède avec nécessité du sentiment cesse d'être illusion, et pour répéter ici un mot presque insolent : « Ceci même n'est pas un mensonge : il est bien trompé, celui que Dieu trompe. »

« La vie a beau sembler vulgaire, elle a beau paraître se contenter du terre-à-terre de chaque jour, elle nourrit pour-

tant en secret certains besoins qu'elle cherche les moyens de satisfaire. » C'est dans ce sens que Goethe ajoute : « La superstition appartient à l'essence de l'homme ; elle est la poésie de la vie. » Et plus loin : « Tout ce qui affranchit notre esprit sans nous rendre capables de nous dominer nous-mêmes est pernicieux. » « La piété est un moyen de parvenir à la plus haute culture en gardant la tranquillité d'esprit la plus inaltérable. »

La vie de Goethe, ses pensées et ses sentiments sont marqués d'un sceau si distinct qu'on est facilement tenté de croire que tout exclusivement provenait de sa propre âme ; mais ce grand homme aussi subissait l'influence irrésistible de l'époque où il vivait.

Goethe a toujours ressenti un besoin religieux, l'auteur de *Werther* et de *Faust* non moins que celui des *Années de voyage*. Mais où cherchait-il la religion ? Cela dépendait de circonstances dont sa nature n'était pas maîtresse.

C'est entre les écrits de sa jeunesse et les *Années de voyage* que se placent les guerres de la liberté. Le poète dont les artères battaient le plus fort en ces jours d'enthousiasme, aux sentiments enthousiastes de ce temps, E. M. Arndt, faisait à la question : « Qui est un homme ? » cette réponse : « Celui qui peut prier. Or on n'a pas affaire ici à un cagot, à un « affamé d'inaccessible ¹, » à une individualité qui n'est que la moitié d'un homme, mais à un homme très complet ; en lui vibraient seulement avec plus de force les sentiments qui soulevaient tout le peuple.

Dans la période où son esprit reçut la première culture, Goethe avait devant lui, comme Frédéric le Grand, une église totalement desséchée et une philosophie qui avait réponse à tout, c'est-à-dire qui résolvait tous les problèmes par des phrases vides de sens. Il ne restait donc à sa forte nature d'autre ressource que de se replier sur elle-même et d'essayer de faire jaillir l'étincelle du rocher. Les puissances objectives

¹ Allusion à ces vers du second Faust :

Diese Unvergleichlichen Wollen immer weiter,
Sehnsuchtsvolle Hungerleider Nach dem Unerreichlichen.

paraissaient se survivre ; c'était un temps d'isolement général.

Alors la détresse réunit les âmes. Du fond de l'abîme, l'Allemand se tourna vers la foi ; il crut à sa vocation, il crut à celui qui la représentait. L'homme apprit à mourir joyeusement pour l'idée, ce qu'il avait complètement désappris dans la période du plat eudémonisme, et la joie de s'immoler fit jaillir la prière. La prière, pas plus que la foi, ne peut être un élément accessoire dans la vie humaine ; elle est un grand acte, un élan puissant de la volonté.

Que l'on compare l'époque du spinosisme contemplatif avec celle de l'enthousiasme religieux, et, quelque opinion qu'on ait d'ailleurs sur ces sujets, cette dernière apparaîtra sans contredit comme la plus grande ; on la saluera comme un grand bonheur qui arriva à la nation. Mais de telles époques reviennent, et la faculté de croire, jusqu'alors latente, se déploie de nouveau avec une force juvénile.

Le sérieux des guerres de l'indépendance n'a plus jamais abandonné la nation allemande. Même la fermentation que provoqua la *Vie de Jésus* ne ramena pas l'ancien eudémonisme, mais chercha à se créer une foi nouvelle, une foi humaine. A travers tous les essais de ces jours-là retentit un écho de Fichte : on ne voulait pas se contenter de bien agir, mais encore s'édifier de l'idée de la bonne action.

Plusieurs des chefs les plus importants du mouvement allemand songeaient sérieusement à chercher et à trouver, dans des communautés libres et par une action réciproque, le divin, c'est-à-dire la foi qui pût se justifier devant la science.

Mais ici la bonne volonté ne suffit pas. Il est bien permis de se choisir son Dieu ; mais les forces de la conscience humaine sont incapables de le produire. L'individu, avec son besoin de foi, est renvoyé à la donnée historique ; il peut mettre celle-ci en doute et l'attaquer, mais non la remplacer. Il est possible de bien agir sans être visiblement conduit par la religion ; mais quiconque a besoin d'un appui contre les fluctuations de son sentiment et de sa destinée, doit se fixer sur une base déjà établie, et ce n'est pas la volonté seule qui décide de ce besoin.

II

Dans le cours de son développement, Strauss s'est éloigné de plus en plus de son idée primitive. Dans la nouvelle *Vie de Jésus* (1864), adressée « au peuple allemand, » comme la première l'avait été aux théologiens, il abandonne presque entièrement la notion du mythe. Cependant il ne se détache pas encore tout à fait du christianisme.

« Aussi longtemps que le christianisme sera considéré comme communiqué du dehors à l'humanité, Christ comme venu du ciel, et son Eglise comme un établissement où l'homme obtient par le sang de Christ l'expiation de ses péchés, aussi longtemps la religion de l'esprit sera étrangère à la spiritualité, et le christianisme sera conçu d'une manière judaïque. Pour posséder l'intelligence réelle du christianisme, il faut qu'on arrive à reconnaître qu'il n'est pas autre chose que l'humanité prenant conscience d'elle-même avec plus de profondeur que dans les époques précédentes, que Jésus n'est que l'homme en qui cette conscience plus profonde s'est révélée pour la première fois comme la puissance déterminante de sa vie et de son être tout entier, et que l'expiation consiste uniquement à entrer dans ce sentiment et à le recevoir en quelque sorte dans son propre sang.

Strauss veut spiritualiser le christianisme à peu près comme l'ont essayé Lessing, Kant, Herder et même Schleiermacher. « Mais le seul moyen d'atteindre ce résultat, c'est de tracer nettement la ligne de démarcation entre les éléments permanents et les éléments passagers du christianisme, entre les vérités du salut et ce qui n'est que l'opinion courante du moment. »

Dans son ouvrage de *L'ancienne et la nouvelle foi*, Strauss est complètement revenu de cette idée. Il est vrai qu'il existe encore une majorité de gens instruits qui poursuivent un tel dessein ; mais lui-même n'est plus de ce nombre ; il se présente bien plutôt comme le représentant d'une minorité radicale qui attache un grand prix à la conséquence et préfère pour cette raison l'église orthodoxe à l'église rationaliste. « Cette

minorité avoue ne pas savoir à quoi un culte peut encore servir. » Elle n'a aucune confiance non plus dans les essais de fonder un nouveau culte dans des communautés libres. « Nous, au contraire (c'est ainsi qu'il parle au nom de la minorité en question), nous trouvons contradictoire de fonder une association pour en dissoudre une autre. Si nous voulons prouver par les faits que nous n'avons plus besoin d'une église, il ne faut pas fonder quelque chose qui serait une sorte d'église nouvelle. »

« Pour le moment, nous ne voulons encore rien changer au monde extérieur. Il n'entre pas dans notre esprit de vouloir détruire aucune église, car *nous savons que pour des multitudes d'hommes, elle est encore un besoin*. D'autre part, le temps ne nous paraît pas encore venu de faire du nouveau. Quant à se borner à réparer et à raccommoder le vieux, nous ne le voulons pas davantage, parce que, à nos yeux, ce serait retarder le procès de la transformation. »

Aussi, selon Strauss, ce que « nous » avons de mieux à faire, c'est de confesser ouvertement « notre » conviction. « Allons de l'avant avec la langue, et mettons nous à l'air ! »

Il examine d'abord si « nous » sommes encore chrétiens. Il prend successivement tous les articles du *credo*, et trouve que « nous » n'en pouvons plus signer aucun ; donc « nous » ne sommes plus chrétiens. Puis il se demande si « nous » avons encore une religion... « Oui ou non ? » Si la religion implique le déisme, « nous » n'en avons plus ; si, au contraire, il est vrai, comme l'affirme Goethe, que « celui qui possède la science et l'art a aussi la religion, » alors « nous » avons de la religion ; « nous » avons la science et les arts, « nous » nous réjouissons des grandes œuvres de nos penseurs et de nos poètes ; en particulier, grâce au darwinisme, « nous » avons le privilège de saisir le lien naturel des choses, ce qui suffit parfaitement à « notre » tranquillité. « Nous » avons le besoin et le pouvoir d'organiser notre vie d'une manière raisonnable et morale. Sur ce point, Strauss entre dans le détail, et se déclare complètement national-libéral, en opposition tranchée avec le radicalisme.

Le livre entier donne l'impression qu'il provient d'un homme sérieux, ami de la vérité scrupuleuse, qui a sondé attentivement le contenu de sa conscience et proclame maintenant sans crainte des hommes le résultat de cet examen. Il donne moins l'impression d'une œuvre achevée et entièrement mûre.

Et d'abord, quel en est le but? Strauss a articulé sa profession de foi; supposons que « nous » le suivions tous avec une confession semblable; qu'avons-nous gagné? Quelque grand que soit notre nombre, « nous » sommes une multitude variable, « nous » ne savons pas si nos enfants partageront notre foi, « nous » ne pouvons pas même répondre d'y rester fidèles pour l'éternité. L'Eglise, au contraire, est une puissance constante, fondée sur une autorité donnée, sur la base de laquelle elle élève les enfants; selon toutes les prévisions, « nous » ne pouvons donc rivaliser avec elle.

Qu'avons-« nous » gagné par « notre » déclaration? De tout temps, il y a eu des gens qui pensaient comme « nous. » Si notre seul but est de sauvegarder notre liberté, nous n'avons qu'à nous tenir simplement en dehors de l'Eglise; personne ne nous force plus d'y entrer. Mais s'il s'agit de diriger selon notre sens la foi de notre nation, par cette démarche même nous nous privons de nos armes.

Et les adversaires sont plus forts qu'il ne le semble. Si Strauss siégeait à cette heure dans les Chambres prussiennes ou dans le Parlement allemand, les bancs serrés du centre lui montreraient bien que le christianisme, même sous sa forme la plus raide, est encore une puissance colossale; et s'il objectait que les ultramontains, l'ambition, l'opiniâtreté, etc., sont aussi des motifs déterminants, nous lui répondrions qu'il en a été de même dans tous les âges; la foi n'a jamais existé, dans une âme d'homme, à l'état d'or pur; sans alliage, mais ces mélanges ne la rendent pas moins efficace et moins puissante. Après 1789, après 1835, l'empire de l'Eglise n'a pas diminué, mais s'est accru! c'est aussi là une de ces réalités auxquelles il n'est pas permis de fermer les yeux.

L'éclat que ses écrits avaient fait parmi les théologiens avait agi assez fortement sur Strauss pour qu'il se considérât

comme un réformateur et s'imposât des devoirs en conséquence. C'est pour s'acquitter d'un devoir que, dans son nouvel ouvrage, il a exposé ses vues non-seulement sur la religion, mais encore sur la politique, l'économie politique, la physique et la littérature; le peuple, lui a-t-il semblé, demandait à être éclairé par lui.

Mais le rôle de réformateur exige la prépondérance de la volonté sur la pensée et le sentiment. Or Strauss est loin de répondre à cette exigence. Sa force gît dans l'analyse; dès qu'il se lance dans la rhétorique, il fait violence à sa nature, se trompe lui-même sur l'effet qu'il produit. En même temps il compromet la rigueur scientifique de son analyse.

Si Strauss avait abordé scientifiquement sa tâche, il se serait demandé quel est l'esprit du christianisme, comment il s'est produit, comment il s'est développé, par quels moyens il a dominé l'Occident, dans quelle mesure nous dépendons de lui. Au lieu de cela, dans son zèle pratique, il nous tient devant les yeux avec un geste menaçant le symbole des apôtres, et nous catéchise absolument comme Goetze le ferait. Cela ne s'appelle pas nous mettre scientifiquement au clair sur la nature du christianisme.

Le même défaut entache l'exposition de sa « nouvelle foi. » Le point de vue de Strauss, au sens positif et négatif, est essentiellement le même que celui des philosophes français du siècle passé.

Le fait qu'il fonde sur l'hypothèse de Darwin sa foi aux lois de l'univers ne change rien à la chose; car, sans connaître la sélection naturelle, les philosophes français avaient acquis la claire notion de l'immutabilité des lois de la nature et de l'absence de toute magie dans le développement de l'univers. Si donc il est scientifiquement établi qu'il y eut un temps où nul organisme n'existait sur la terre, il en résulte, avec une nécessité mathématique, que la naissance d'organismes sans génération a été possible et réelle dans un état différent de la nature et d'après les lois constantes de l'univers. Cette conclusion ne choque nullement notre raison, elle n'est qu'étrangère à notre expérience; car, s'il s'agit de comprendre, la re-

production par génération nous offre des difficultés tout aussi grandes que celle sans génération. Pour l'auteur du *Système de la nature*, l'ordre de l'univers était aussi régulier, et il pouvait le prendre pour fondement de sa foi avec autant de certitude que l'auteur de *L'ancienne et la nouvelle foi*.

Il est vrai qu'en apparence le sérieux et l'honnêteté allemande contrastent assez fortement avec le ton frivole de plusieurs encyclopédistes français. Mais, d'abord, ce ton n'était nullement général; et puis, si l'on tient compte de la différence qui sépare les mœurs françaises des mœurs allemandes, et en définitive la moralité se construit sur la base des mœurs, il faut reconnaître que les Français procèdent avec autant de loyauté que le critique allemand dans l'œuvre de se donner une règle fixe de conduite et de devenir aussi braves et dignes que possible sans le secours de dogmes surnaturels.

Seulement, chez les Français, cette foi était exaltée jusqu'à la passion. Ils ne voulaient pas seulement conquérir leur liberté, et pour cela écarter la superstition de leur chemin; ils considéraient comme leur vocation et leur devoir de l'extirper de la terre. Leur cri de guerre : *Ecrasons l'infâme!* était pris par eux au sérieux, et finit par amener la révolution.

Si parfois Strauss s'imagine être animé de la même passion, je puis lui répondre par une de ses propres paroles : il ne le croit pas réellement, il croit seulement croire. Son zèle n'est pas celui du révolutionnaire qui, pour réaliser son idée, ne recule pas devant les flammes et le glaive; ce n'est pas l'aigreur du savant qui s'irrite de voir ses collègues, par faiblesse d'intelligence ou de volonté, user d'expressions incorrectes; son zèle est théorique, et non pratique. Qu'il veuille bien ensuite jeter un coup d'œil autour de lui pour voir jusqu'à quel point ses contemporains partagent sa passion, il trouvera la situation des gens cultivés et du christianisme bien changée, depuis le siècle dernier, au désavantage de sa théorie. Ce n'est pas de tolérance qu'il s'agissait pour les philosophes français; ils haïssaient l'Eglise et la religion qui lui servait d'appui. Une telle haine est aujourd'hui fort rare, même chez les gens cultivés qui partagent théoriquement le point de vue de Strauss; l'indiffé-

rence est fréquente comme elle l'a été à toutes les époques de l'Eglise ; mais ce qui domine beaucoup, c'est l'effort pour arriver à quelque transaction à l'amiable avec l'Eglise, dont on est bien forcé de reconnaître les mérites en dépit de tous les abus.

Si donc Strauss les somme de prononcer loyalement le dernier mot et de déclarer qu'ils ne sont plus chrétiens, la majorité de ses contemporains n'obtempérera pas à ce désir, non par faiblesse d'intelligence ou de volonté, mais parce qu'ils se font une autre idée que lui de la mission historique de l'Eglise, même à l'époque présente. En moyenne nous, protestants allemands, nous sommes encore animés d'un esprit tout aussi rationaliste qu'au siècle passé.

Qu'il me soit permis de suivre l'exemple de Strauss, et, au nom de la majorité qu'il combat sous le nom de « les demis (*die Halben*), » d'employer aussi le *pluralis majestatis*.

« Nous » ne reconnaissons pas son affirmation que celui-là seul est chrétien qui peut signer les décrets des conciles. Socrate cessait-il d'être païen, lorsqu'il ne reconnaissait pas tel ou tel dieu ? Aussi longtemps que la Grèce a existé, y a-t-il jamais eu un seul Grec qui reconnût tous les dieux ? La Grèce aussi a eu son siècle des lumières. Combien de juifs croient encore à la reconstruction du temple de Jérusalem ? cessent-ils pour cela d'être juifs ? Le mahométan renie-t-il sa religion parce qu'il boit du vin sans remords ?

Il est vrai que ces termes n'expriment qu'un fait historique. Nous sommes chrétiens, et non juifs, mahométans ou païens, parce que, ayant crû dans les sentiments et les idées du christianisme, nous sommes conditionnés par eux ; non-seulement « nous, » Pierre ou Jean, mais nos parents et nos ancêtres jusqu'au millième degré. Le christianisme est dans notre sang.

Mais nous allons plus loin. Nous nous sentons aussi en pleine communion avec ceux de nos frères protestants, c'est-à-dire chrétiens, qui se font de l'Eglise une idée plus étroite que nous. Nous ne voulons pas rompre cette union, mais la cultiver et chercher à la diriger autant que possible selon notre sens. De même qu'à Strauss, notre respect pour la vérité nous

défend de remplir une charge dans l'Eglise ; mais nous considérons comme notre devoir de faciliter la tâche à ceux que la nature particulière de leur constitution spirituelle rend capables de l'entreprendre ; nous le considérons comme notre devoir, parce qu'ils exercent un ministère sacré et nécessaire, que nous ne pourrions remplacer. La barbarie et la bestialité nous menacent aujourd'hui comme dans les anciens âges, et, dans sa lutte contre elles, l'Eglise protestante de nos jours a une mission tout aussi sainte qu'il y a trois siècles. C'est dans cette Eglise que notre caractère moral se forme par la vénération et la piété. Il est donc bien injuste d'appliquer les dures épithètes de « demis » ou même d'hypocrites à ceux qui se sentent capables d'exercer cette charge nécessaire ; c'est une abstraction anti-scientifique que de tenir le sentiment religieux pour quelque chose de simple ; il se compose, au contraire, d'une série fort compliquée de faits spirituels que la conscience individuelle a seule le droit de juger. Il s'agit de savoir comment l'aspiration innée au supra-sensible s'adapte aux autres dispositions de l'âme, quelle forme elle y prend, et ce problème ne se résout pas par une équation algébrique.

« Ce sont des motifs extérieurs ! » nous dirait Strauss. Soit ! sur cette terre liée à l'espace et au temps, le monde des devoirs est resserré et en partie déterminé par les conditions extérieures. Mais notre relation avec le christianisme est intérieure aussi. L'école du respect, que Goethe a inaugurée, est indispensable au développement le plus relevé de l'humanité : le respect des tombeaux comme le respect des étoiles.

Nous ne nous flattons pas de l'illusion de cette nouvelle philosophie qui, reprenant à faux la pensée antique, voudrait que la vie de ce monde ne fût qu'harmonie et joyeux accords ; si nous nous sentons chrétiens, c'est aussi parce que le christianisme a proclamé le premier la valeur absolue et la dignité du sacrifice. Il appartient à l'essence de l'âme de ne pas se suffire à elle-même et de ne rien trouver sur la terre qui la satisfasse entièrement. Si nous nous sentons chrétiens, c'est aussi parce que le christianisme a le premier proclamé la valeur absolue et la dignité du sacrifice.

Strauss invoque l'autorité du vieux Kant pour prouver que l'acte religieux de la prière est incompatible avec la dignité de l'homme libre. Que Kant, dans son enfance, ait prié très sérieusement et qu'on lui en ait inculqué le devoir, c'est ce qui ressort de chaque ligne de ses écrits, et l'on croira difficilement que ce souvenir lui ait semblé faire tort à sa dignité d'homme. Il est certain qu'en priant on se reconnaît mineur, mais la minorité n'est pas liée à l'âge ; la vie de l'homme mûr aussi a ses moments de minorité, et ce sont peut-être les plus beaux. Ce serait agir contre notre meilleure nature que de faire de la prière une occupation continuelle ; mais même pour l'homme le plus fort, il est des temps de crise où, rassemblant toutes les énergies de sa volonté et de sa conscience, il les jette dans la balance de l'éternel. Quelle attitude est la sienne ? s'agenouille-t-il ou joint-il les mains ? cela n'importe pas ; dans de tels moments, il se tient face à face devant l'Invisible ; et, plus vigoureuse est sa propre personnalité, plus sûrement il évoquera la personnalité de celui auquel il demande conseil. Ce n'est pas la contemplation qui conduit à Dieu, mais la concentration passionnée et l'ébranlement ardent de l'être tout entier.

Nous sommes chrétiens, parce que les meilleurs idéaux de notre âme plongent leurs racines dans le sol historique du christianisme.

Chacun fait, il est vrai, son possible pour se créer un Dieu à son image ; c'est une nécessité de rapprocher de soi sous une forme plastique le supra-sensible, auquel notre vie est suspendue. Plus riche est l'individualité, plus distincte aussi deviendra cette image. Raphaël est supérieur à Rubens et Dante à Klopstock ; mais chacun, comme témoin du divin, a enrichi à sa manière notre trésor spirituel. En ce sens on peut justifier aussi la plus récente et la plus étrange de ces tentatives, l'idée de faire du Christ historique un Schleiermacher ou un Léopold Scheffer français, qui s'entretient avec de belles âmes sur les impressions qu'ils reçoivent des paysages de la Galilée. C'est une nécessité pour nous d'avoir une image, et même la plus faible exprime au moins l'idéal personnel par lequel nous

cherchons à rendre intelligible ce qui est ineffable. Mais, de même que le poète épique ne devient un organe de l'humanité que si la vie de son peuple se révèle en lui, celui-là seul produit un idéal religieux durable, chez qui une puissance substantielle plus élevée s'individualise d'une manière distincte.

Quiconque est en état de ressentir vivement l'impression des miracles du Christ historique et de ce qu'il a fait pour la rédemption du genre humain, quiconque sent son âme soulevée par les mêmes coups d'aile, quiconque se reconnaît pour membre du grand corps qu'ont engendré ces actes et ces miracles, n'a-t-il pas le droit de s'appeler chrétien, alors même que ce qu'il entend par « miracles » est quelque chose de tout autre que la notion suggérée par ce mot à l'homme dont la culture est celle d'un Gœtze ? Le christianisme n'a pas seulement besoin d'être développé, car il se développe constamment déjà depuis près de 2000 ans, ou plutôt le développement suit les besoins des temps ; il ne consiste pas toujours à inventer des dogmes nouveaux ; il tend plutôt à fixer sans cesse le temple sur la terre si solidement que l'échafaudage puisse en être enlevé par degré sans qu'il en résulte aucun dommage.

(Traduit par J. B.)

Voici le passage des *Années de voyage* dont il est fait mention à la pag. 375.

Le moment est venu pour Wilhelm de confier à d'autres l'éducation de son fils. Son compagnon lui apprend l'existence « d'une association pédagogique » dont il a ouï parler, « qui ne me paraît, dit-il, qu'une sorte d'utopie, » mais auprès de laquelle il l'engage cependant à se rendre. Wilhelm se trouve quelques jours après à la « province » indiquée, observe les gestes, écoute les chants des élèves, et entre en conversation avec les « Trois » qui représentent en son absence le supérieur de l'association.

— Puisque vous nous confiez votre fils, dirent-ils, c'est notre devoir de vous faire connaître plus à fond notre méthode. Vous avez déjà remarqué bien des formes qui ne s'expliquent pas par elles-mêmes au premier coup d'œil. De quel point désirez-vous d'abord être éclairci ?

— J'ai remarqué des salutations et des gestes décents, mais

étranges, dont je souhaiterais connaître le sens; chez vous l'extérieur se rapporte souvent à l'intérieur, et réciproquement. Faites-moi connaître ce rapport.

— Des enfants sains et bien nés, répondirent-ils, apportent beaucoup avec eux; la nature a donné à chacun tout ce qui lui est nécessaire pour le présent et l'avenir : développer ces facultés est notre devoir. Souvent elles se développent mieux par elles-mêmes : mais il est un sentiment que l'homme n'apporte pas en venant au monde, et néanmoins, c'est celui qui est essentiel pour que l'homme soit homme à tous égards. Pouvez-vous deviner vous-même quel est ce sentiment ?

Wilhelm réfléchit un moment et fit un signe négatif.

Avec une modeste retenue, les chefs lui dirent : « Le respect. »

Wilhelm fit un geste d'étonnement.

— Le respect, répétèrent-ils : il manque à tout le monde, et peut-être à vous-même. Vous avez vu trois sortes de gestes, et nous enseignons trois sortes de respect, qui doivent être réunies et former un ensemble, pour atteindre à leur force et à leur effet suprême. La première est le respect de ce qui est au-dessus de nous. Ce geste, que vous avez vu, les bras croisés sur la poitrine, un joyeux regard dirigé vers le ciel, est l'attitude que nous prescrivons aux jeunes enfants, et par là nous leur demandons en même temps de témoigner qu'il est là-haut un Dieu, qui se reflète et se manifeste dans les parents, les instituteurs et les supérieurs. La deuxième espèce est le respect de ce qui est placé au-dessous de nous. Les mains jointes et comme liées derrière le dos, les yeux baissés et souriants, disent qu'on doit jeter sur la terre un regard serein. La terre fournit la nourriture; elle procure des jouissances infinies, mais aussi d'immenses douleurs. Qu'un homme se fasse, par sa faute ou innocemment, quelque mal corporel; que d'autres hommes le blessent, à dessein ou par hasard; qu'une chose enfin dépourvue de volonté lui cause quelque souffrance, il doit y prendre garde, car les mêmes dangers l'accompagnent toute sa vie. Mais nous délivrons le plus tôt possible notre élève de cette position dès que nous sommes persuadés que cette dernière leçon a exercé sur lui une action suffisante; nous l'exhortons alors à prendre du courage, à se tourner vers ses camarades et à s'unir avec eux. Alors il se tient debout, ferme et hardi, non pas en s'isolant avec égoïsme : c'est seulement en société avec ses égaux qu'il fait face au monde. Nous ne saurions ajouter rien à ces explications.

— Je suis éclairé, répondit Wilhelm. Si la multitude est plongée dans un si fâcheux état, c'est qu'elle se plaît dans l'élément de la malveillance et de la médisance. Celui qui s'y abandonne arrive bientôt à l'indifférence pour Dieu, au mépris pour le monde, à la haine pour ses égaux, tandis que la véritable, pure et nécessaire estime de soi-même dégénère en ambition et en vanité.

Permettez-moi cependant, poursuivit-il, de vous faire une objection. N'a-t-on pas considéré de tout temps la terreur que les peuples sauvages éprouvaient à la vue des puissants phénomènes de la nature et des événements mystérieux, inexplicables, comme le germe duquel devait se développer par degrés un sentiment plus élevé, une émotion plus pure? »

Les chefs répondirent :

— La peur est un sentiment conforme à la nature : le respect ne l'est pas ; on craint un être puissant, connu ou inconnu ; le fort essaye de le combattre, le faible de l'éviter : l'un et l'autre désirent s'en délivrer et se sentent heureux quand ils sont parvenus à l'écartier pour quelque temps ; quand leur nature a reconquis dans une certaine mesure la liberté et l'indépendance. L'homme de la nature répète ces expériences mille et mille fois pendant sa vie : de la crainte il aspire à la liberté, et de la liberté il est poussé vers la crainte, et n'en est pas plus avancé. Il est facile, mais il est douloureux de craindre ; garder le respect est difficile, mais doux. L'homme se résout à regret au respect, ou plutôt il ne s'y résout jamais ; c'est un sentiment plus élevé qu'il faut lui communiquer, et qui ne se développe de lui-même que chez les personnes douées de grâces particulières, et qu'on a toujours considérées en conséquence comme des saints, comme des dieux. C'est là ce qui constitue la dignité, le but de toutes les vraies religions, et l'on n'en compte d'ailleurs que trois, selon les objets auxquels s'adressent leurs hommages.

Les chefs avaient cessé de parler. Wilhelm garda quelque temps un silence rêveur ; mais, comme il ne se sentait pas la hardiesse d'interpréter ces étranges paroles, il pria ces hommes respectables de poursuivre leur exposition, et ils se prêtèrent sur-le-champ à son désir.

— Toute religion, dirent-ils, qui se base sur la crainte n'obtient chez nous aucune estime. Quand l'homme laisse le respect régner dans son âme, il peut, en rendant l'honneur, maintenir le sien ; il n'est pas en désaccord avec lui, comme dans l'autre cas. La religion qui repose sur le respect de ce qui est au-dessus de nous, nous l'appelons

ethnique ¹ : c'est la religion des peuples, et le premier degré d'affranchissement d'une crainte vile; toutes les religions des gentils sont de cette espèce, sous quelque nom qu'elles soient désignées. La deuxième religion, qui se fonde sur notre respect pour ce qui est pareil à nous, nous l'appelons philosophique; car le philosophe, qui se place au centre de tout, doit faire descendre jusqu'à lui tout ce qui est supérieur et monter jusqu'à lui tout ce qui est au-dessous, et c'est seulement dans cette position mitoyenne qu'il mérite le nom de sage. Or, en tant qu'il connaît parfaitement ses rapports avec ses égaux, et par conséquent avec toute l'humanité, ses rapports avec toutes les autres choses terrestres, nécessaires et accidentelles, on peut dire, dans le sens cosmique, qu'il est seul en possession de la vérité. Il nous reste à parler de la troisième religion, fondée sur le respect de ce qui est au-dessous de nous : nous l'appelons chrétienne, parce que c'est dans le christianisme que se manifeste surtout ce sentiment : c'est le dernier terme auquel l'humanité pouvait et devait arriver. Mais quels efforts ne faut-il pas, premièrement pour s'élever au-dessus de la terre et se reporter à une céleste patrie, et ensuite pour reconnaître comme choses divines l'abaissement et la pauvreté, la raillerie et le mépris, l'opprobre et la misère, la souffrance et la mort; pour respecter même et chérir le péché et le crime comme étant, non des obstacles, mais des acheminements à la sainteté. Nous trouvons, il est vrai, des traces de cette doctrine dans tous les temps; mais des traces ne sont pas un but, et quand une fois ce but est atteint, l'humanité ne peut plus reculer : aussi l'on osera dire que la religion chrétienne ayant une fois paru, ne saurait plus disparaître, et que, s'étant incorporé la divinité, elle est désormais indestructible.

— Laquelle de ces religions professez-vous? demanda Wilhelm.

— Toutes les trois, répondirent-ils; car c'est proprement leur ensemble qui constitue la religion véritable : de ces trois genres de respect résulte le respect suprême, le respect de soi, et de celui-ci découlent à leur tour les autres; en sorte que l'homme s'élève au plus haut point où il est capable d'atteindre; qu'il peut se considérer lui-même comme le plus parfait ouvrage que Dieu et la nature aient produit; qu'il peut même demeurer à ce point d'élevation sans retomber dans un état vulgaire par l'égoïsme et la vanité.

— Une pareille profession de foi, répondit Wilhelm, développée comme vous venez de le faire, ne me surprend point; elle s'accorde

¹ Nationale, particulière.

avec tout ce qu'on entend çà et là dans le monde; seulement vous unissez ce que les autres hommes séparent.

Les trois répondirent :

— Cette doctrine est déjà professée, mais à leur insu par une grande partie des hommes.

— Comment donc? Où trouvez-vous cela?

— Dans le *Credo*, car le premier article est ethnique, et appartient à tous les peuples; le deuxième est chrétien, il est pour ceux qui luttent avec la douleur et qui sont glorifiés par elle; le troisième enfin enseigne une divine communion des saints, c'est-à-dire des hommes les meilleurs et les plus sages. Les trois personnes divines, sous l'emblème et le nom desquelles sont exprimés ces dogmes et ces promesses, ne devraient-elles pas être considérées comme la plus sublime unité?

— Je vous remercie, dit Wilhelm, de vouloir bien m'exposer ces choses avec tant de suite et de clarté, comme à un homme fait auquel les trois sentiments ne sont pas étrangers; et quand je viens à réfléchir que vous communiquez cette haute doctrine aux enfants, d'abord sous la forme d'un signe visible, puis avec quelques harmonies symboliques, et qu'enfin vous leur en expliquez la suprême signification, je ne puis que vous approuver hautement.

— Vous nous comprenez à merveille, répondirent-ils; cependant il faut vous en dire davantage encore, afin de vous persuader que votre fils est en bonnes mains. Mais réservons cela pour les heures de la matinée: prenez du repos, afin de pouvoir nous suivre demain matin au sanctuaire d'un cœur joyeux et avec une parfaite bienveillance.

Le plus âgé des trois prit Wilhelm par la main et le fit entrer par un portail imposant dans une salle ronde ou plutôt octogone, si richement décorée de peintures qu'il en fut saisi d'étonnement. Il comprenait aisément que tout ce qu'il voyait devait avoir une signification importante, quoiqu'il ne pût la démêler du premier coup. Il était sur le point de consulter à ce sujet son guide, quand celui-ci l'invita à passer dans une galerie latérale, ouverte d'un côté sur un vaste jardin émaillé de fleurs, qu'elle environnait. Toutefois ce luxe riant de la nature attira moins ses regards que le mur de la galerie: c'est qu'il était couvert de peintures, et le voyageur n'alla pas bien avant sans remarquer que les saints livres des Hébreux en avaient fourni les sujets.

— Voici, dit l'ancien, où nous enseignons cette religion que pour abrégé j'ai appelée ethnique. Le fonds s'en trouve dans l'histoire

universelle, comme l'enveloppe dans les événements; on en saisit l'idée véritable dans le retour des destinées de peuples entiers.

— A ce que je vois, dit Wilhelm, vous avez fait au peuple juif l'honneur de prendre son histoire pour base de cet enseignement, ou plutôt vous en avez fait votre objet principal.

— Comme vous voyez, dit l'ancien; car vous remarquerez qu'on a retracé dans les socles et les frises des actes et des événements synchronistiques ou plutôt symphronistiques¹, attendu qu'il se rencontre chez tous les peuples des traditions qui ont le même sens et la même portée. Par exemple, vous voyez ici, dans l'espace principal, Abraham, que ses dieux visitent sous la forme de beaux adolescents, et dans la frise au-dessus, Apollon parmi les bergers d'Admète; par où nous pouvons apprendre que si les dieux apparaissent aux hommes, d'ordinaire ils passent au milieu d'eux sans en être remarqués.

Wilhelm, en poursuivant sa revue, trouva le plus souvent des sujets connus, mais représentés d'une manière plus vive et plus frappante qu'on ne le fait d'ordinaire. Il exprima le désir d'avoir sur quelques-uns des éclaircissements, et il ne put s'empêcher de demander encore une fois pourquoi l'on avait choisi l'histoire des Juifs de préférence à toutes les autres. — L'ancien répondit :

— Parmi toutes les religions ethniques, celle des Juifs qui n'est pas autre chose, a de grands avantages dont je mentionnerai seulement quelques-uns. Devant le tribunal ethnique, devant le tribunal du Dieu des nations, on ne demande pas si c'est la nation la meilleure, la plus excellente, mais si elle subsiste, si elle s'est maintenue. Le peuple israélite n'a jamais valu grand'chose, comme ses guides, juges, chefs ou prophètes le lui ont mille fois reproché; il a peu de vertus, et il a presque tous les défauts des autres peuples: mais il n'a pas son pareil en indépendance, en fermeté, en courage, et si c'est trop peu de tout cela, en ténacité; c'est la nation la plus obstinée de la terre; elle est, elle fut, elle sera, pour célébrer dans tous les temps le nom de Jéovah: aussi l'avons-nous présentée comme la figure modèle, la figure principale à laquelle les autres ne servent que de cadre.

— Il ne m'appartient pas de disputer avec vous, reprit Wilhelm, car vous êtes en état de m'instruire; veuillez donc me faire connaître les autres avantages de ce peuple, ou plutôt de son histoire, de sa religion.

— Un avantage essentiel, c'est l'excellente collection de ses livres

¹ Συμφρονεῖν, être du même sentiment, être d'accord.

saints. Ils sont si heureusement rassemblés qu'avec les éléments les plus étrangers, ils offrent un ensemble décevant; ils sont assez complets pour satisfaire, assez fragmentaires pour piquer la curiosité; assez barbares pour irriter, assez humains pour apaiser : et que d'autres qualités opposées ne pourrait-on pas encore célébrer dans ces livres, dans ce livre!

La suite des peintures principales, aussi bien que les rapports des peintures accessoires qui les accompagnaient au-dessus et au-dessous donnèrent tant à réfléchir au voyageur qu'il entendait à peine les remarques importantes par lesquelles son guide paraissait plutôt détourner son attention que la fixer sur les objets.

Cependant l'ancien saisit l'occasion de dire :

— Je dois signaler un autre avantage de la religion juive : c'est qu'elle n'incorpore son Dieu dans aucune forme, et nous laisse par conséquent la liberté de lui donner une noble figure humaine, et de représenter en contraste la mauvaise idolâtrie par des figures de bêtes et de monstres.

Une courte promenade dans cette galerie avait fait revivre pour Wilhelm l'histoire du monde; il y trouvait çà et là du nouveau sous le rapport des événements : ainsi le rapprochement des peintures, les réflexions du guide firent naître chez lui quelques vues nouvelles, et il s'applaudissait de ce qu'avec une si belle suite d'images Félix graverait pour toute sa vie ces grands et mémorables événements dans sa mémoire, comme s'ils se fussent passés à côté de lui. Il finit par ne plus considérer ces tableaux qu'avec les yeux de son enfant, et de la sorte il en fut complètement satisfait.

En poursuivant leur marche ils étaient parvenus aux temps malheureux et troublés, à la destruction de la ville et du temple, au massacre, au bannissement, à l'esclavage de cette nation persévérante. Ses destinées subséquentes étaient sagement représentées d'une manière allégorique, car une représentation historique et réelle sort des limites de l'art.

Là se terminait tout d'un coup la galerie qu'ils avaient parcourue, et Wilhelm fut surpris de se voir déjà au bout.

— Je trouve, dit-il à son guide, une lacune dans ces fastes historiques : vous avez détruit le temple de Jérusalem et dispersé le peuple sans produire l'homme divin qui peu de temps auparavant enseignait dans ce temple et que les Juifs ne voulurent pas écouter.

— Faire ce que vous demandez aurait été une faute. La vie de l'homme divin que vous désignez n'est point liée avec l'histoire uni-

verselle de son temps : ce fut une vie privée; son enseignement s'adressait à chaque homme en particulier. Les événements qui concernent des peuples entiers et des portions de peuples appartiennent à l'histoire universelle, à la religion universelle que nous considérons comme la première; ce qui se passe dans le cœur de l'individu appartient à la deuxième, à la religion des sages : de ce genre fut celle que le Christ enseigna et pratiqua tout le temps de son pèlerinage terrestre. C'est pourquoi l'extérieur trouve ici son terme, et je vous produis maintenant l'intérieur.

Une porte s'ouvrit et ils entrèrent dans une galerie pareille, où Wilhelm reconnut aussitôt les sujets du Nouveau Testament. Ils semblaient être d'une autre main que les premiers : tout était plus doux, les figures, les mouvements, les accessoires, la lumière et la couleur.

— Ici, disait le guide après qu'ils eurent passé devant quelques tableaux, vous ne voyez ni des actes, ni des événements historiques, mais des miracles et des paraboles. C'est un monde nouveau, d'un aspect tout autre que le précédent, animé d'un esprit qui manque totalement dans le premier. Des miracles et des paraboles ouvrent un nouvel ordre de choses; les miracles rendent extraordinaire ce qui est commun, les paraboles rendent commun l'extraordinaire.

— Ayez la complaisance, dit Wilhelm, de m'expliquer ces quelques mots avec plus de détail, car je ne me sens pas en état de le faire moi-même.

— Ces mots ont un sens naturel, quoique profond, répondit le guide. Des exemples le manifesteront plus promptement que tout autre moyen. Il n'y a rien de plus commun que de manger et de boire, mais c'est une chose extraordinaire de convertir une boisson en une boisson plus noble, de multiplier un aliment en sorte qu'il suffise pour une multitude. Il n'est rien de plus ordinaire que les maladies et les infirmités corporelles; mais les alléger ou les guérir par des moyens spirituels ou qui y ressemblent est extraordinaire, et le merveilleux du miracle consiste précisément en ce que l'ordinaire et l'extraordinaire, le possible et l'impossible se confondent. Dans la similitude, dans la parabole, c'est l'inverse : ici, c'est le sens, la vue, l'idée qui est grande, extraordinaire, inaccessible. Quand elle prend un corps dans un emblème commun, vulgaire, saisissable, tellement qu'elle s'offre à nous vivante, réelle, présente, que nous pouvons nous l'approprier, la saisir, la retenir, vivre avec elle comme avec notre égale, c'est une seconde espèce de miracle, et l'on peut raisonnablement la rapprocher de la première, peut-être même lui donner

la préférence. Ici la leçon est vivante, la leçon qui n'éveille aucun débat : ce n'est pas une opinion sur le juste et l'injuste ; c'est le juste ou l'injuste même, incontestablement.

Cette galerie était plus courte que l'autre, ou plutôt elle ne formait qu'un des quatre côtés de la cour intérieure ; mais, si l'on ne faisait que passer dans l'autre, on s'arrêtait volontiers dans celle-ci ; volontiers on y faisait plus d'un tour. Les objets étaient moins frappants, moins variés ; mais ils invitaient bien plus à en rechercher le sens paisible et profond. Aussi, arrivés au bout de la galerie, Wilhelm et le guide revinrent-ils sur leurs pas ; cependant Wilhelm exprima son étonnement de voir que les peintures s'arrêtaient à la cène, à la séparation du Maître et des disciples. Il demanda où se trouvait le reste de l'histoire.

— Dans chaque enseignement, répondit l'ancien, nous aimons à séparer tout ce qui est séparable : c'est le seul moyen de faire naître chez la jeunesse l'idée de l'importance des choses. La vie mêle et confond tout : c'est pourquoi nous avons entièrement séparé de sa vie la mort de cet homme parfait. Dans sa vie il apparaît comme un vrai philosophe (que cette expression ne vous scandalise point), comme un sage sublime : il s'attache fermement à son objet ; il suit sa route constamment, et tout en élevant jusqu'à lui les humbles, en communiquant aux ignorants, aux pauvres, aux infirmes sa sagesse, sa richesse, sa force, et paraissant en cela s'égaliser à eux, d'un autre côté il ne dément pas sa céleste origine, il ose s'égaliser à Dieu, se déclarer Dieu lui-même. Par là il étonne dès son enfance les personnes qui l'entourent, s'en attache une partie, soulève l'autre contre lui et montre à tous ceux qui aspirent à une certaine élévation dans l'enseignement et dans la vie ce qu'ils doivent attendre du monde. Aussi sa conduite est-elle plus instructive encore et plus salutaire que sa mort pour l'élite de l'humanité : car tous les hommes sont appelés aux épreuves de sa vie et bien peu à son martyre. Et, pour omettre toutes les autres conséquences de cette réflexion, considérez le touchant tableau de la cène. Ici le sage laisse comme toujours les siens véritablement orphelins, et tandis qu'il s'alarme pour les bons, il nourrit avec eux un traître qui causera leur perte et la sienne.

A ces mots, l'ancien ouvrit une porte, et Wilhelm fut bien surpris de se retrouver dans la première salle d'entrée. Ils avaient fait dans l'intervalle, comme il put le remarquer, le tour entier de la cour.

— J'espérais, dit-il, que vous me conduiriez jusqu'au bout, et vous me ramenez au commencement.

— Je ne puis vous en montrer davantage pour cette fois, répondit l'ancien : ce que vous venez de parcourir est tout ce que nous faisons voir et que nous expliquons à nos élèves; l'extérieur, l'universel à chacun dès son enfance; l'intérieur avec son caractère spirituel et moral, à ceux-là seulement dont l'intelligence se développe avec les années : le reste, nous ne l'ouvrons qu'une fois chaque année, et nous n'y pouvons admettre que les élèves auxquels nous donnons leur congé.

Cette troisième religion, qui naît du respect pour ce qui est au-dessous de nous, cette adoration de l'adversité, de l'épreuve, de la souffrance, nous ne la communiquons à chacun que comme un équipement à leur entrée dans le monde, afin qu'ils sachent où ils pourront trouver ce recours s'ils doivent en éprouver le besoin. Je vous invite à revenir au bout d'une année pour assister à notre fête générale et voir quels progrès votre fils aura faits : alors vous pourrez aussi être admis dans le sanctuaire de la douleur.

— Permettez-moi de vous faire une question, reprit Wilhelm. De même que vous avez exposé la vie de l'homme divin comme une leçon et un modèle, avez-vous aussi produit ses souffrances et sa mort comme un idéal de résignation sublime?

— Assurément, dit l'ancien; nous n'en faisons pas un secret; mais nous jetons un voile sur ces souffrances, précisément parce que nous les vénérons profondément. Nous regardons comme une témérité condamnable d'exposer l'instrument du supplice et le saint martyr aux regards du soleil qui voila son visage quand un monde impie lui voulut imposer ce spectacle; nous ne voulons pas qu'on joue avec ces graves mystères dans lesquels la divine profondeur de la souffrance est ensevelie; qu'on en fasse un amusement, une décoration, qu'on n'ait aucun repos avant d'avoir rendu absurde et vulgaire ce qu'il y a de plus sublime.

En voilà bien assez cette fois pour vous tranquilliser sur votre fils, et pour vous convaincre que vous le retrouverez plus ou moins développé, mais enfin d'une manière désirable, et en tout cas exempt de trouble, d'inconstance et d'irrésolution.

(Goethe, *Œuvres*, trad. Porchat, tom VII, pag. 149-160.)
