

**Zeitschrift:** Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger  
**Band:** 1 (1868)  
**Artikel:** Le christ de la foi et le Jésus de l'histoire  
**Autor:** Ritter, C. / Strauss, D.F.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379069>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 24.04.2026

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

# LE CHRIST DE LA FOI

ET

# LE JÉSUS DE L'HISTOIRE

PAR

D. F. STRAUSS <sup>1</sup>.

---

Le livre du D<sup>r</sup> Strauss, dont nous désirons entretenir aujourd'hui les lecteurs du *Compte-Rendu*, est consacré à un ouvrage posthume de Schleiermacher, la *Vie de Jésus*. Cette *Vie*, publiée en 1864, trente ans après la mort de l'auteur, n'avait pas été préparée par lui pour l'impression. C'était l'un des cours qu'il faisait comme professeur de théologie, et un cours qui, à l'époque où il le commença, était une nouveauté dans l'enseignement universitaire. Comment se fait-il que les disciples de l'illustre théologien, qui se montrèrent si pieux et si zélés à publier les autres leçons de leur maître, aient tardé si longtemps à nous donner cette *Vie de Jésus*? C'est un sujet sur lequel l'éditeur, M. Rütenik, donne une explication fort insuffisante et dont M. Strauss se montre à bon droit peu satisfait; celle qu'il donne lui-même (p. 2 et 3) nous paraît infiniment plus vraisemblable. Mais sans nous arrêter à ce détail, disons simplement que l'apparition de ce livre posthume de Schleiermacher a fourni à M. Strauss l'occasion de revenir une fois encore sur le sujet qu'il avait repris tout récemment pour son propre compte dans la *Leben Jesu für das deutsche Volk*. Il a voulu montrer que le beau génie de Schleiermacher avait échoué, lui aussi, dans une œuvre impossible, celle d'écrire une *Vie* vraiment scientifique de Jésus sans renoncer à le concevoir comme un être

<sup>1</sup> *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu, von D.-F. Strauss. 1 v. 8°. XII et 240 pages. Berlin, 1865.*

surnaturel. « La dogmatique de Schleiermacher, dit M. Strauss, n'a au fond qu'un seul dogme, celui de la personne de Christ. Ce dogme mis à part, il reste bien encore dans les chapitres sur Dieu et sur le monde de très-précieux développements philosophiques, et surtout, dans l'analyse des dogmes traditionnels, d'admirables discussions critiques; mais la partie positive de l'œuvre consiste uniquement dans la théorie qui y est exposée sur la personne de Christ. La christologie de Schleiermacher est un dernier essai pour faire accepter aux générations contemporaines le Christ de l'Église. Un Christ qui soit à la fois un homme dans la pleine acception de ce mot, comme le veut l'esprit moderne, et qui soit aussi, comme le veut la piété traditionnelle, le Rédempteur divin, l'objet de notre foi et de notre culte pour tous les temps, telle est la conception que Schleiermacher a fait assez généralement adopter aux théologiens de nos jours, chacun réservant d'ailleurs ses idées particulières sur cette réelle humanité et sur cette pleine divinité. Or, pour vérifier cette théorie, il n'y a qu'un moyen : c'est l'étude des documents évangéliques. La critique de la vie de Jésus est la pierre de touche du dogme de la personne de Christ. Que ce dogme dans sa formule traditionnelle n'ait pas résisté à l'épreuve, c'est ce que chacun sait. Je ne porte pas un jugement plus favorable sur le dogme tel que Schleiermacher l'a formulé, et le présent livre montrera quelles sont mes raisons pour juger ainsi. Le Christ de Schleiermacher n'est pas plus un homme réel que le Christ orthodoxe. Une étude vraiment critique des Évangiles ne nous amène pas plus à l'un qu'à l'autre. L'idée, popularisée par les travaux de Schleiermacher, que Jésus peut avoir été vraiment un homme et occuper en même temps une position unique au-dessus de toute l'humanité, cette idée est une illusion; elle est, pourrait-on dire, la dernière chaîne qui défend encore le port de la théologie chrétienne contre la mer ouverte de la science libre : briser cette chaîne, tel est le but du présent livre comme de tous mes travaux théologiques antérieurs. »

L'auteur entre ensuite dans quelques détails sur l'enseignement de Schleiermacher et sur la manière dont la *Vie de Jésus* a été rédigée et publiée par l'éditeur, M. Rütenik. Nous passerons ces détails, malgré leur intérêt, pour arriver tout de suite au morceau capital, c'est-à-dire à l'étude que fait M. Strauss des idées dogmatiques qui ont présidé au travail de Schleiermacher, et nous laisserons ici la parole à l'auteur lui-même.

« Lorsqu'un écrivain entreprend de retracer la vie d'un homme célèbre, il se trouve tout d'abord en face d'une appréciation communément adoptée, qui est plus ou moins la sienne propre. Est-il une fois devenu familier avec les sources authentiques de renseignements sur la vie de son héros, il ne manque guère d'arriver que cette opinion commune doit être rectifiée sur bien des points, peut-être même que le jugement d'ensemble sur le personnage dont il s'agit doit subir toute une transformation. Dans de telles conjonctures, le biographe ne pourra considérer son ancienne opinion, qui est encore celle de la foule, que comme un préjugé, et il faudrait qu'il fût bien incapable de recevoir des idées nouvelles, ou animé de sentiments bien équivoques, pour s'obstiner dans une appréciation qui serait en désaccord avec la réalité.

Selon l'opinion commune de la chrétienté, Jésus est l'Homme-Dieu, un être différent de tous les autres hommes, bien qu'il ait paru sur la terre en homme, un être dans la vie duquel nous voyons agir des forces étrangères à toutes les autres vies humaines. Si un écrivain placé à ce point de vue s'occupe d'écrire une *Vie de Jésus*, et dans ce but se met à étudier les sources, sa situation sera exactement celle que nous décrivons plus haut : c'est-à-dire que dans le cas où ses opinions préconçues seraient en désaccord avec les documents authentiques, il devrait renoncer à ces opinions. Ou bien il pourrait se faire que les documents primitifs fussent bien d'accord avec les idées de notre biographe, mais que ces documents reproduisissent, au lieu des faits tels qu'ils se sont réellement passés, une manière de les concevoir qui est née postérieurement. Dans ce cas, notre écrivain devrait également laisser de côté les idées représentées par ces documents, et, sans se laisser égarer par eux, poursuivre sa recherche de la vérité originale et complète.

Eh bien! dans quelle mesure Schleiermacher est-il fidèle à ce programme qui doit être celui du biographe de Jésus comme de tout autre biographe? Il demande lui-même dans son *Introduction* (p. 19 ss.) si l'on doit se placer au point de vue de la foi pour écrire la vie de Jésus; et il répond négativement, soit pour ce qui concerne la foi en l'Écriture et en son inspiration surnaturelle, soit pour ce qui concerne la foi en Christ lui-même. Si nous nous placions d'avance au point de vue de la foi, déclare-t-il, nous ne ferions plus une œuvre purement historique, et le livre que nous écrivions n'aurait de valeur que pour ceux qui croient comme nous en Christ. « Nous devons, au contraire, nous mettre à l'œuvre dans la même disposition d'esprit que s'il s'agissait d'un homme dont

la vie n'aurait rien de commun avec notre foi. » A l'entendre ainsi parler, on croirait que Schleiermacher, en traitant de la vie de Jésus, s'est placé sur le terrain de la science pure, affranchie de tout dogmatisme.

Mais, demande-t-il un peu plus loin, avons-nous bien le droit de nous placer sur ce terrain? Avons-nous le droit de ne pas nous inquiéter de savoir si le résultat de nos recherches affermira ou détruira notre foi? « Si nous voulons rester hommes de science, répond-il (p. 24), nous ne devons pas craindre la recherche; mais si nous voulons rester théologiens, il faudra que la science et la foi arrivent à s'entendre. » Cette dernière condition cependant ne doit pas, d'après un autre passage du livre (p. 282), être considérée comme remplie d'avance; nous verrons seulement à la suite de nos recherches si l'accord désiré a réellement lieu; dans le cas où cet accord serait confirmé, tout serait bien, et nous resterions théologiens; dans le cas contraire, « il ne nous resterait plus qu'à choisir » entre une foi privée de lumières et une science incrédule.

Mais si l'on y regarde de près, on voit que pour Schleiermacher la chose était absolument décidée d'avance; il n'admettait pas que la science et la foi pussent jamais se contredire réellement. « Ma philosophie, écrivait-il en 1819 à Jacobi<sup>1</sup>, ma philosophie et ma dogmatique sont fermement résolues à ne pas se contredire; mais c'est précisément pour cela que l'une et l'autre ne disent jamais leur dernier mot, et, aussi loin que ma pensée peut remonter, je les vois toujours se modifier réciproquement et se rapprocher l'une de l'autre. » Il n'y a pas de parole de Schleiermacher qui nous laisse mieux voir le fond de sa nature. Chez lui la science modifie la foi, c'est-à-dire qu'elle cherche à donner aux croyances une forme moins arrêtée qui ne heurte pas les lois scientifiques, et, d'un autre côté, la foi modifie la science en donnant aux formules savantes une largeur et une extension qui rassurent les intérêts de la piété. Dès qu'il est bien entendu que le désaccord entre la foi et la science ne peut ni ne doit jamais aboutir à une rupture complète, on peut être certain qu'un esprit aussi subtil et aussi puissant que celui de Schleiermacher trouvera des expédients si ingénieux qu'ils feront illusion à leur auteur lui-même.

« La foi chrétienne, dit Schleiermacher (p. 24), telle qu'elle a prévalu dans l'Église, établit une différence entre Christ et tous les autres hommes, » et toutefois elle considère Christ comme ayant

été réellement un homme. Cette doctrine de l'union en Christ de l'humain et du divin a été longtemps attaquée de deux côtés opposés. D'une part, la science, et même la vie religieuse — pour autant que Christ doit être un modèle pour nous — éprouvent le besoin de le considérer avant tout comme un homme réel; d'autre part, la foi réclame, postule en Christ la pleine, l'absolue incarnation du Divin. En suivant exclusivement la première de ces deux directions, on arrive à la doctrine nazaréenne ou ébionite; en suivant exclusivement la seconde, on arrive au docétisme: deux extrêmes qu'il nous importe également d'éviter. On entend d'habitude par docétisme l'opinion bizarre de certains gnostiques d'après lesquels Christ n'aurait eu un corps qu'en apparence; mais Schleiermacher prend ce mot dans un sens plus étendu, et l'applique à toute conception de Christ qui ne fait pas droit dans une pleine mesure à l'élément humain. Il donne ce nom, en particulier, à la doctrine traditionnelle des deux natures, doctrine qui ne laisse point de place à une conception vraiment humaine de la vie de Christ. Même remarque à propos de l'ébionitisme. Il y a une différence considérable entre l'opinion des anciens Ébionites, qui, tout en refusant à Jésus la qualité d'être divin, croyaient, en leur qualité de Juifs, à la révélation et aux miracles, — et la théorie du rationalisme moderne. Si en effet les rationalistes nient le divin en Christ, c'est qu'ils n'admettent pas qu'un individu de l'espèce humaine se distingue de tous les autres individus de la même espèce autrement que par une combinaison différente des forces et des facultés communes à tous, — c'est qu'ils n'admettent pas que, « dans le domaine de la nature, il puisse advenir quelque chose qui dépasse la nature » (p. 25). La doctrine des Ébionites et des rationalistes modernes, qui nient le surnaturel, facilitera la tâche du biographe de Jésus, par cela même qu'elle place Jésus sur la même ligne que les hommes ordinaires; mais elle a l'inconvénient de supprimer la dignité spécifique de Christ, « car il ne reste plus alors de motif raisonnable pour faire de lui l'objet de la foi, le point central du monde et de l'histoire » (p. 32, 87). Le docétisme, au contraire, « ne fait, il est vrai, aucun tort à la foi, puisque la foi à la rédemption repose justement sur la croyance au Christ surnaturel, mais il fait échouer sans retour toute tentative de comprendre réellement la vie et l'activité humaine de Christ; » et puisque Christ ne peut être notre modèle, s'il n'a pas été un homme dans le sens complet du mot, le docétisme ne satisfait pas même tous les intérêts de la foi (p. 32-33).

Que si on me demande, avoue ici Schleiermacher, quel est le plus facile d'arriver, tout en partant du point de vue naturaliste et moderne, à revêtir Christ d'une dignité supérieure, ou bien d'arriver à une conception vraiment humaine de la vie de Christ en prenant pour point de départ le dogme des deux natures, — je répondrai que la première des deux entreprises me semble beaucoup moins risquée que la seconde (p. 59 et suiv.). Si l'on admet dans une seule et même personne une nature divine et une nature humaine, il est inévitable que la première réduise la seconde à l'état de simple apparence. Au contraire, il est possible de concevoir la nature humaine unie au Divin, à condition que le Divin ne soit précisément pas considéré comme une *nature*, comme un savoir, un vouloir divins, etc., différents du vouloir et du savoir humains.

Ici Schleiermacher fait, pour illustrer sa pensée, une digression sur le terrain d'un autre dogme, celui de l'Église (p. 29 et suiv., 103 suiv.). « Pour l'Église chrétienne, le Saint-Esprit remplit le même office que le Divin en Christ pour la vie individuelle, » et cependant personne ne craint que la conception purement humaine et historique de ce qui se passe dans l'Église soit compromise par la présence de cet élément divin que nous supposons agir en elle. Pourquoi donc, ici, dans l'Église, pouvons-nous admettre un élément divin, sans que l'élément humain ait rien à y perdre ? C'est que « nous concevons ici le divin, non sous la forme d'une conscience particulière et distincte, mais comme le *substratum* de la conscience générale, comme la force intérieure et cachée qui fait mouvoir l'ensemble, » et que « nous comprenons tout humainement les manifestations de la vie extérieure. » Si maintenant nous nous expliquons l'élément divin en Christ d'après cette analogie, nous ne le concevons plus comme un être divin uni à un être humain, mais comme une force agissant sur l'être humain, comme une exaltation de ses facultés naturelles et surtout de sa conscience religieuse, devenue en lui toute-puissante. « Cette énergie permanente de la conscience religieuse en Christ, » Schleiermacher, on le sait, l'a définie ailleurs en disant que « c'était, à proprement parler, la présence de Dieu au dedans de lui » (Dogmatique II, 94); mais l'emploi même de cette tournure montre bien qu'il sentait au fond que c'était là parler très-improprement. On n'a d'ailleurs qu'à faire attention à la manière dont il explique et développe cette présence de Dieu en Christ. Dieu, dit-il, n'est présent dans une chose particulière que pour autant qu'il est présent dans toutes en-

semble, c'est-à-dire dans l'univers; il n'est présent dans cette chose que pour autant que, subissant l'action des lois universelles, elle représente en quelque façon le monde entier. Or cela n'est possible que pour un être doué de raison et capable de concevoir Dieu, et seulement dans le cas tout à fait exceptionnel où la conscience religieuse serait absolument prédominante, ce qui ne s'est réalisé que dans la personne de Christ. On reconnaît ici la pensée de Spinoza : « *Æterna Dei sapientia, quæ sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit.* » Et dans cette pensée la gradation des différents termes prouve à elle seule qu'il s'agit ici de grandeurs purement relatives, ce qui jure absolument avec la christologie orthodoxe.

En renonçant ainsi à concevoir sous forme personnelle l'élément divin en Christ, la foi a cédé à l'ascendant de la science; celle-ci, à son tour, ne pourra guère manquer de faire quelque concession à la foi; elle devra seulement être sur ses gardes, et ne pas donner les mains à un traité où tous les avantages seraient pour son adversaire, comme il arrive habituellement dans les négociations entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil. J'ai déjà indiqué en quoi consiste la concession que la foi demande ici à la science : il s'agit d'admettre que chez Christ, nonobstant sa pleine et réelle humanité, l'élément spirituel et divin prédominait d'une manière absolue dans chaque moment de sa vie, à un degré inconnu aux hommes ordinaires, et se soumettait sans aucune résistance l'élément inférieur et sensible. — Si nous revenons maintenant à la comparaison par laquelle Schleiermacher avait voulu illustrer sa conception du divin en Christ, nous voyons qu'elle est déjà mise de côté : le pont jeté sur l'abîme une fois passé a été aussitôt détruit. L'élément divin en Christ doit être conçu par rapport à sa vie humaine individuelle, comme le Saint-Esprit agissant dans l'Église par rapport à la vie de l'Église, — mais avec cette différence que, dans l'Église comme dans chaque chrétien, tous les actes particuliers par où se manifeste la vie sont entachés d'imperfection et de péché, tandis qu'en Christ, les manifestations de la vie sont humaines, sans doute, et par là même individuelles et limitées, mais dans cette forme humaine proviennent purement et absolument de l'élément divin en lui, » — en un mot sont parfaites, exemptes de tout péché (p. 105). En d'autres termes : le rapport du divin et de l'humain est exactement le même en Christ que dans l'Église, — à cette différence près qu'il est tout autre ! Si quelqu'un nous tenait un pareil langage dans la vie de tous les jours, ne dirions-nous

pas qu'il se joue de nous? — On expliquait plus haut ce fait que l'admission d'un élément divin agissant dans l'Église n'exclut pas une conception tout humaine et historique de la vie de l'Église, — on l'expliquait, dis-je, par l'impersonnalité de cet élément divin. Cette explication est incomplète et il en faut ajouter une autre, non moins essentielle, c'est que l'action de cet élément divin ne supprime pas dans la vie de l'Église l'imperfection et l'impureté inhérentes à l'élément humain: or, de ces deux conditions, il y en a bien une que Schleiermacher applique à Christ, mais il se refuse à appliquer l'autre.

Mais, d'ailleurs, et en laissant de côté la comparaison imaginée par Schleiermacher, — cette affirmation qu'en Jésus la conscience religieuse, en d'autres termes, les mobiles religieux et moraux ont été les seuls déterminants, que chez lui il n'y a eu à aucun moment le moindre combat entre le penchant et le devoir, que le devoir se confondait en lui avec le penchant, que le plaisir ou le déplaisir n'étaient pour lui que des impressions passives, l'indication d'un état, et jamais la tentation de le changer<sup>1</sup>, — toute cette notion rigoureuse de l'impeccabilité conçue non-seulement comme pouvoir de ne pas pécher, mais comme impuissance de pécher, cette conception, dis-je, supprime absolument l'identité prétendue de la nature humaine dans Christ et chez les autres hommes. Il en est de même pour l'autre formule que Schleiermacher prétend déduire du dogme orthodoxe des deux natures: en Christ le type idéal (de l'humanité) serait devenu pleinement historique, et chacun des traits de son histoire serait en même temps absolument typique<sup>2</sup>. Schleiermacher, il est vrai, limite cette dignité typique et absolue au domaine religieux, pour échapper à la conclusion que l'on serait autrement en droit de tirer, que Christ a réalisé l'absolu dans tous les domaines de l'activité et du savoir humains. Cette précaution n'empêche pas que, même dans le cercle étroit qu'il veut réserver et mettre à part, le rapport entre l'idéal et la réalité reste toujours identique. Dans aucune vie humaine le réel ne correspond pleinement à l'idéal; il peut s'en rapprocher indéfiniment, mais il ne l'atteint jamais; le *maximum* lui-même n'est jamais l'*absolu*. Baur l'a remarqué avec raison: « Ce qui n'est vrai qu'appliqué à la conscience religieuse conçue comme l'attribut supérieur de la nature humaine, Schleiermacher l'applique sans scrupule à Christ;

<sup>1</sup> *Dogmatique*, II, § 98, I, p. 86 ss.

<sup>2</sup> *Dogmatique*, II, § 93, p. 31 ss.

ce qui ne se réalise que successivement et par une évolution progressive dans l'humanité tout entière, il le suppose d'emblée réalisé d'une manière absolue par Christ. Son Christ est l'homme idéal, ou l'idée de l'humanité, devenue concrète dans un exemplaire déterminé qui offre à l'imagination le point de repère le plus commode<sup>1</sup>. » Pour sentir la justesse de cette appréciation, il n'est pas même besoin de lire des passages tels que celui-ci : « La dignité spécifique de Christ implique qu'il possède en lui, individuellement, la vie spirituelle tout entière; le royaume de Dieu tout entier, c'est-à-dire la puissance de Dieu réalisée dans la nature humaine, a commencé en lui, et ne s'est qu'ensuite développé au dehors » (p. 309). La pensée de Schleiermacher ressort peut-être avec encore plus d'évidence de certaines remarques faites en passant, comme celle-ci : « Que Christ, afin d'être également un modèle pour tous, a dû posséder d'une manière égale et harmonieuse toutes les particularités des caractères individuels<sup>2</sup>, » — c'est-à-dire a dû avoir une sorte de caractère universel.

On le voit : si la science, pour répondre au bon procédé de la foi qui renonce à postuler en Christ un élément divin personnel, a été jusqu'à supposer un Christ si essentiellement différent de tous les autres hommes, une telle violation de la loi qui régit le rapport de l'idée à la réalité, de l'espèce à l'individu, — une seule chose reste surprenante, c'est que la science ait pensé qu'il valût la peine d'arracher à la foi une telle concession. Si la science avait accepté une fois pour toutes la divinité de Christ dans le sens de la foi traditionnelle, tout ce qu'on lui demande maintenant d'accepter (l'impeccabilité, la perfection absolue de Christ) se présentait de soi-même comme conséquence toute simple; tandis que maintenant, et cette base une fois enlevée, les attributs qu'on veut encore appliquer à Christ ne reposent plus sur rien. Un Christ absolument saint et parfait n'est en rien plus acceptable pour la pensée que le Christ de la naissance surnaturelle et des deux natures; ou plutôt il est moins acceptable encore, car, dans une conception du monde qui exclut le miracle, c'est-à-dire l'effet sans cause, soutenir la sainteté absolue d'un homme est une inconséquence flagrante à laquelle échappe tout naturellement la christologie orthodoxe, puisqu'elle accepte pleinement le miracle.

On sait quelle était à de semblables objections la réponse de

<sup>1</sup> Baur, *Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts*, p. 200, 202.

<sup>2</sup> *Dogmatique*, II, p. 42 ss.

Schleiermacher: « Puisque la science, disait-il, est forcée de reconnaître qu'aujourd'hui encore les atomes de la matière s'agglomèrent pour rouler dans l'espace infini, elle doit aussi accorder qu'il y a dans le domaine de la vie spirituelle tel phénomène que nous pouvons considérer comme une nouvelle création, comme le commencement absolu d'une évolution spirituelle plus haute<sup>1</sup>. » Il disait, avec encore plus de précision, dans la célèbre lettre à Jacobi, que ce qui le tranquillisait, « c'est qu'il n'aurait certes pas plus de peine à comprendre un jour ou l'autre le second Adam (Christ) que le ou les premiers, qu'il était bien forcé d'admettre aussi sans les comprendre<sup>2</sup>. » Nous retrouvons la même pensée dans la *Dogmatique* sous cette forme plus générale: « Que le commencement de toute vie reste toujours, à bien dire, inexplicable<sup>3</sup>. » — Ces considérations sont justes si on les applique à des commencements réels, comme l'origine des corps célestes, le passage du règne inorganique au règne organique, l'apparition de l'homme sur la terre; mais elles cessent de l'être si on les applique au développement ultérieur de l'humanité. Ce qui a surgi dans l'histoire de notre race, l'organisme humain une fois donné, s'est développé d'une manière plus ou moins graduelle ou soudaine, mais toujours naturellement, et de telle façon que nulle part un élément absolument nouveau ou absolument parfait n'a pu apparaître. De ces deux attributs le christianisme lui-même ne peut revendiquer ni l'un ni l'autre: les hommes ne sont pas devenus, grâce à lui, essentiellement différents de ce qu'ils étaient avant lui, et la suprématie absolue de la conscience religieuse sur les instincts sensibles n'est pas plus visible dans la chrétienté que partout ailleurs. Certes nul ne niera la supériorité morale et religieuse du Christianisme sur les religions de l'antiquité; mais on doit reconnaître aussi que d'une part le monde antique, au milieu de toutes sortes de décadences (dont le monde chrétien n'est pas exempt lui-même) avait réalisé déjà des progrès, et que d'autre part les progrès amenés par le Christianisme s'expliquent par le concours de causes toutes naturelles. Il n'y a donc rien qui nous oblige à supposer dans le fondateur une perfection absolue qui ne se réalise après tout dans la société instituée par lui que d'une manière tout à fait relative. Et

<sup>1</sup> Dans sa seconde lettre (au D<sup>r</sup> Lücke) sur sa *Dogmatique*.

<sup>2</sup> *Aus Schleiermacher's Leben*, in Briefen, II, 343.

<sup>3</sup> *Dogmatique*, § 93, 3, p. 37. — Voir aussi le sermon intitulé: Que le Rédempteur est en même temps le Fils de Dieu.

puisqu'il n'est établi, comme on le sait, sa notion de Christ qu'en vertu de la loi de relation entre l'effet et la cause, il n'a évidemment pas le droit de dire de l'une plus qu'il ne peut prouver de l'autre.

Ayant ainsi répondu à la difficulté qu'il y a de concevoir comment un homme typique et idéal a jamais pu devenir réel par la difficulté non moindre de concevoir l'origine même de la vie, — Schleiermacher affirme « que les exigences les plus strictes de l'histoire seront pleinement satisfaites si cet homme typique et parfait s'est développé dès lors de la même manière que tous les autres hommes<sup>1</sup>. » — Soit, mais dans ce cas que devient sa perfection typique et absolue? On ne peut sortir du dilemme suivant : ou bien cet homme se développe réellement comme tous les autres, et alors c'en est fait de sa perfection absolue; ou bien il doit, tout en se développant, conserver sa perfection absolue, et alors il ne peut pas se développer de la même manière que tous les autres hommes. Comment donc Schleiermacher s'y prendra-t-il pour nous faire comprendre le développement purement humain de son Christ idéal? « A dater de la naissance, nous dit Schleiermacher, toutes ses facultés se développèrent successivement, s'élevant du point le plus bas pour arriver, dans l'ordre naturel et habituel chez l'être humain, à leur pleine énergie. » Il ne s'est, pas plus que d'autres enfants, « posé dès l'origine comme un *moi* vis-à-vis des autres *moi*, » il n'a pas parlé dès le berceau; la conscience religieuse elle-même n'a existé originellement en lui qu'à l'état de germe, et n'est arrivé à sa pleine croissance que peu à peu, en même temps que se développaient ses instincts sensibles. Mais en chaque point de ce développement il avait précisément assez de force pour dominer les instincts sensibles; cette domination de soi-même restait toujours absolue; dans toutes les périodes de sa vie, Christ n'était pas seulement exempt de péché, mais exempt aussi de tout combat et de toute hésitation; « le développement de sa personnalité depuis la première enfance jusqu'à l'entière maturité fut une transition continuelle de la plus pure innocence au plus complet déploiement des forces spirituelles, et cet état de l'âme, bien que soumis à la loi du développement, différait de la vertu en ce qu'il n'était accessible ni à l'erreur, ni au péché, ni même à la tentation de tom-

<sup>1</sup> *Dogmatique*, II, § 93, 3, p. 37. — Voir aussi le sermon intitulé : *Que le Rédempteur est en même temps le fils de Dieu*.

ber dans l'une ou dans l'autre<sup>1</sup>. » Si maintenant nous nous rappelons la déclaration de Schleiermacher que son Christ idéal doit s'être développé comme tous les autres hommes, nous pouvons répondre que dans la réalité aucun homme ne se développe ainsi, que les hésitations et les luttes, les erreurs et les fautes ne sont épargnées à personne, qu'en conséquence un Christ dont le développement doit avoir été pur de toutes ces faiblesses, ne s'est pas du tout développé comme les autres hommes; qu'en un mot, il reste dans sa vie et dans sa nature un élément dépourvu de toute réalité, un idéal artificiel, tracé à la règle. Et quand Schleiermacher veut nous expliquer que chez Christ « toutes les forces et tous les instincts, aussi bien les inférieurs que les supérieurs, se sont développés peu à peu et simultanément, en sorte que les instincts supérieurs ne pouvaient surmonter les instincts inférieurs que dans la mesure de leur développement commun, la suprématie des premiers restant d'ailleurs toujours absolue<sup>2</sup>, » — il nous donne l'équivalent d'une formule mathématique très-simple ( $3 : 2 = 6 : 4 = 12 : 8$  etc.), mais ce n'est pas avec des formules mathématiques qu'on expliquera jamais un développement humain.

Cette conception de Christ, dans laquelle il croit avoir conservé le fond vrai de la doctrine orthodoxe, — Schleiermacher, nous l'avons vu, prétend ne pas la supposer d'avance en écrivant sa *Vie de Jésus*, mais en chercher pas à pas la vérification dans une étude purement scientifique des documents. Le malheur est seulement que, si la tentative ne réussit pas, la contradiction entre la science et la foi devient patente, cette contradiction que Schleiermacher était si résolu d'avance à ne pas admettre. Il pourrait bien, dans l'hypothèse dont nous parlons, rester l'homme de la science, mais non plus l'homme de la science *croyante*, mais non plus *théologien*; et il veut rester théologien et croyant. C'est ici le cas de rappeler la manière dont il répondait à ceux qui trouvaient sa philosophie inconciliable avec ses fonctions ecclésiastiques : « Me jugent-ils donc assez incapable et nul pour être hors d'état de trouver des moyens d'existence en dehors d'une profession qui, s'ils avaient raison, devrait m'être profondément antipathique<sup>3</sup> ? » Mais cette réponse n'atteint que ceux qui regardaient cette contradiction

<sup>1</sup> *Dogmatique*, II, § 93. 4. Cf. *Vie de Jésus*, p. 105 ss., et le sermon sur Hébr. IV, 15 (3<sup>e</sup> vol. des Sermons dans l'édit. des *Oeuvres complètes*).

<sup>2</sup> *Dogmatique*, II, § 93, 4, p. 40.

<sup>3</sup> Dans la première lettre sur sa *Dogmatique*, au commencement.

comme consciente, et le refus que faisait Schleiermacher de l'accepter comme une hypocrisie. La vérité est que cette contradiction était le fond même de la nature intellectuelle et morale de cet homme extraordinaire, et que, précisément pour cela, elle lui échappait à lui-même.

Ce qui frappe lorsqu'on étudie Schleiermacher, c'est sans doute avant tout cette intelligence merveilleusement aiguisée qui pénètre jusqu'à la moelle des choses et des idées, jointe à une faculté non moins étonnante de combinaison et de synthèse qui voit d'un coup d'œil d'ensemble et rapproche les uns des autres les objets les plus éloignés, — en un mot, un esprit scientifique de premier ordre. Ceux que cet esprit attirait ou offusquait pouvaient être facilement entraînés à négliger ou à considérer comme moins essentiel un autre élément qui n'occupait pas une moindre place dans cette nature de Schleiermacher, je veux dire un vif, un profond sentiment religieux. Sans doute, son éducation chez les Moraves donna à ce sentiment une puissance qu'il n'aurait pas atteinte sans cela; mais Schleiermacher n'aurait pas pu demeurer si longtemps chez les Moraves, il ne leur serait pas resté attaché toute sa vie, si dans sa nature le puissant esprit critique n'avait pas été contre-balancé par un sentiment religieux non moins puissant. Lorsque Jacobi se plaignait d'en être réduit à être chrétien par le cœur et païen par l'intelligence, Schleiermacher répondait : Ma formule, au contraire, est celle-ci : « Je suis par l'intelligence un philosophe, et par le sentiment je suis de tout cœur un homme pieux et comme tel un chrétien <sup>1</sup>, » — et en disant ces mots il était dans la pleine vérité, il parlait avec la conscience la plus claire de sa nature intime. Mais dans ce dualisme Schleiermacher ne voyait aucune contradiction; bien plus, il comprenait parfaitement que c'étaient là « les deux foyers de son ellipse; » et, pour prendre une autre image, c'était dans l'oscillation, dans le mouvement entre ces deux points que consistait pour lui « toute la plénitude de sa vie terrestre. » Parole aussi vraie que profonde! Oui, en réalité, le sentiment religieux le plus vif doit pouvoir se concilier avec l'esprit critique le plus pénétrant; la question est seulement de savoir comment se fera cette conciliation.

C'est ici qu'interviennent les concessions mutuelles, et que tout dépend des limites que les deux puissances se fixent réciproquement. Or nous avons déjà vu en passant, et nous verrons encore

<sup>1</sup> *Aus Schleiermacher's Leben, in Briefen, II, p. 342 ss.*

sur tous les points de notre recherche, que chez Schleiermacher cette ligne de démarcation est toujours tracée dans l'intérêt de la piété et contre celui de la science. Au fond, on aurait déjà pu le conclure de sa déclaration à Jacobi, où il se reconnaît par l'intelligence et d'une manière très-générale, philosophe, par le sentiment et d'une façon très-précise, non pas seulement homme pieux, mais plus spécialement chrétien. Il n'y avait donc pas en lui simple opposition du sentiment religieux et de l'esprit philosophique; ce sentiment lui-même était fixé dans des formules très-arrêtées qu'il n'était pas disposé à laisser dissoudre par l'esprit critique; leurs contours seuls pouvaient être travaillés et polis jusqu'à un certain point; et ce travail opéré, Schleiermacher se croyait d'autant plus en droit de conserver, comme pleinement justifiées devant la raison, non-seulement l'idée que recèle ce sentiment, mais encore la forme sous laquelle il se produit. Parmi ces formes, parmi ces croyances que l'esprit critique pouvait bien amender légèrement, mais non détruire, se trouvait avant tout la foi au Rédempteur personnel. Ici encore on peut voir un effet de l'éducation morale de Schleiermacher, car la poésie religieuse de cette communauté puise surtout ses inspirations dans ces relations affectives entre l'âme individuelle et le Rédempteur.

Puis donc que cette conception du Christ était un besoin pour la piété de Schleiermacher, et que, d'un autre côté, il croyait pouvoir la défendre scientifiquement, ses travaux sur l'histoire évangélique devaient avoir pour but de la justifier par l'exégèse. Ce qui dépassait décidément cette conception devait être laissé de côté, de manière à éviter tout conflit avec la science; ce qui lui était ou lui paraissait être conforme devait être maintenu, et le soupçon que certains traits eussent été ajoutés ultérieurement à un portrait d'abord plus naturel et plus humain devait être énergiquement repoussé. Des phrases comme les suivantes : ceci ou cela « est incompatible avec l'idée que nous nous faisons de Christ, » — « il ne pouvait être ce qu'il est pour notre foi que si, » etc. (p. 10, 13, 118, etc.) — ces expressions et d'autres semblables reviennent à chaque instant dans l'ouvrage de Schleiermacher pour justifier l'interprétation de tel ou tel passage, la signification donnée à tel ou tel acte de Jésus. Or voici notre objection. Tout biographe peut se trouver dans le cas d'expliquer tant bien que mal certaines parties obscures ou douteuses de la vie de son héros d'après une idée d'ensemble de son caractère et des circonstances où il fut placé, et cette liberté devra être accordée au biographe de Jésus

comme à tout autre. Mais il y a une différence : c'est que le biographe ordinaire, s'il est consciencieux, aura emprunté son idée d'ensemble à une étude critique des sources ; le théologien, au contraire, et Schleiermacher en particulier, emprunte la vue générale qui doit le guider dans son travail biographique à la foi de l'Église (étayée, je le veux bien, de quelques appuis rationnels). Il tombe par là précisément dans la faute du biographe qui, sans s'inquiéter des documents, s'en tiendrait pour l'essentiel aux préjugés populaires sur son héros. Cela se voit jusque dans un détail en apparence insignifiant. Quoique Schleiermacher eût donné à son cours le titre de *Vie de Jésus*, il se sert presque continuellement dans ses leçons du nom de Christ. Or *Christ* est le nom de la fonction et de la dignité ; c'est un nom qui suppose tout le dogme traditionnel, et l'écrivain qui s'en sert de préférence laisse voir qu'il se place sur le terrain du dogme plutôt que sur celui de l'histoire. Le nom humain et historique, c'est Jésus, et l'emploi habituel de l'expression *Vie de Jésus* au lieu de *Vie de Christ* montre un presentiment instructif du point de vue où l'on doit se placer pour étudier le sujet dont il s'agit.

Ainsi Schleiermacher, qui promettait au début de se dégager de tout préjugé théologique pour traiter la vie de Jésus, ne tient pas sa parole ; il a secoué plus d'une chaîne dogmatique, mais il ne les a pas toutes rejetées ; et si, avant lui, les théologiens orthodoxes, semblables aux compagnons d'Ulysse, fermaient les oreilles à la voix des Sirènes de la critique, Schleiermacher a tenu les siennes ouvertes, il est vrai, mais, en revanche, il s'est fait attacher avec des cordes au mât de la foi en Christ, afin de passer sans dommage le périlleux détroit. Son procédé n'a été qu'à moitié libre, et par conséquent n'a été qu'à demi scientifique ; le vrai procédé scientifique est de garder, en écoutant la critique, les mains libres aussi bien que les oreilles ouvertes, et la conséquence de ce procédé sera de faire voir que toute la fable des Sirènes n'était qu'une invention de la vieille enchanteresse Circé<sup>1</sup>.

Nous arrivons maintenant — après une rapide étude sur la valeur des documents évangéliques par Schleiermacher, étude qui nous le montre assez indépendant vis-à-vis des Synoptiques, qu'il considère comme de simples compilations anonymes, mais très-attaché au

<sup>1</sup> En allemand *Circé* s'écrit *Kirke* et *Eglise* se dit *Kirche*. De là un spirituel et intraduisible jeu de mots.

quatrième Evangile, où il veut absolument voir l'œuvre d'un témoin oculaire (p. 45-54), — nous arrivons à ce qui fait le corps même du livre de M. Strauss, c'est-à-dire à la discussion de la vie de Jésus telle que Schleiermacher l'a exposée (p. 55 à 208). Ce travail critique se divise en trois parties correspondant aux trois moments principaux de la biographie de Jésus : I. La vie de Jésus avant son activité publique. II. L'activité publique. III. La Passion et la Résurrection. M. Strauss y discute pas à pas avec Schleiermacher toutes les questions si diverses qui se posent à propos de chacune des circonstances de la vie réelle ou légendaire de Jésus. Si l'espace dont nous pouvons disposer dans cette Revue le permettait, nous aimerions à donner au lecteur une ou deux de ces fines et instructives analyses, en particulier celle qui concerne le récit de la Résurrection. Mais nous tenons plus encore à faire connaître intégralement les considérations importantes que suggère à M. Strauss l'état actuel de la théologie et qui forment la conclusion de son œuvre. Nous renvoyons donc au livre lui-même tous les lecteurs qu'intéresse une étude exacte et serrée des Évangiles : il y a un grand profit à voir toutes ces questions de détail examinées et renouvelées par le merveilleux esprit critique de Schleiermacher, cet esprit lui-même faussé bien souvent par les préjugés dogmatiques ou les habitudes d'exégèse rationaliste<sup>1</sup>, et la critique de M. Strauss intervenant pour rectifier, compléter ou sanctionner les résultats auxquels est arrivé Schleiermacher. Au point de vue simplement littéraire, enfin, rien n'est plus intéressant que ce duel de deux des plus grands maîtres de la théologie moderne dans ce champ clos de l'histoire évangélique. — L'examen du livre de Schleiermacher une fois terminé, M. Strauss s'arrête quelque temps à tirer les conclusions de son travail, soit pour la théologie de Schleiermacher, soit pour l'avenir même de la théologie moderne. C'est ce morceau que nous allons donner presque en entier.

On peut le dire, la christologie de Schleiermacher est d'un supranaturaliste ; sa critique et son exégèse sont d'un rationaliste<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Entendre ici le mot *rationaliste* dans son sens historique. Voir la note suivante.

<sup>2</sup> M. Strauss prend ici le mot *rationaliste* non dans le sens étymologique qui est celui où nous l'employons en français, mais dans le sens historique et comme servant à désigner cette école de théologiens qui, repoussant le surnaturel et maintenant le caractère historique des Évangiles, cherchaient à montrer dans les miracles de Jésus des faits parfaitement naturels.

Son Christ, auquel il a enlevé bon nombre des attributs miraculeux que lui prêtait l'ancienne dogmatique, n'en reste pas moins essentiellement un être surnaturel et surhumain; en revanche, son explication des textes, pour ce qui concerne les récits de miracles, ne diffère de celle de Paulus que par un peu plus d'esprit et de finesse, — différence qui, à vrai dire, devient souvent imperceptible et presque nulle précisément dans des passages capitaux comme l'histoire de la Résurrection. Il semble d'abord qu'il y ait là une contradiction: au fond, rien n'est plus naturel. C'est justement, parce que Schleiermacher veut rester supranaturaliste en christologie qu'il est forcé d'être rationaliste en critique et en exégèse. Pour ne pas perdre le Christ à la fois surnaturel et historique, il est tenu d'admettre l'autorité historique des Évangiles. Mais d'un autre côté, pour ne pas être forcé d'admettre un Christ surnaturel dans un sens où le surnaturel n'existe pas pour lui, il doit avoir recours à l'exégèse, afin d'écarter des Évangiles ce surnaturel de détail qui le gêne. A la vérité, il se retranche surtout dans un des Évangiles, dans l'Évangile johannique, et paraît abandonner plus ou moins les trois autres. Mais les quatre Évangiles ont trop de points communs pour qu'une telle séparation soit possible. Celui qui regarde les miracles racontés dans le 4<sup>e</sup> Évangile comme des faits réels, rapportés par un témoin oculaire, sera tout naturellement amené à voir aussi des faits réels, — venus jusqu'à nous, il est vrai, à travers un plus grand nombre d'intermédiaires, — dans les récits miraculeux des trois premiers; et comme il ne croit plus à des miracles proprement dits (la personnalité de son Christ exceptée), il sera forcé de les expliquer au moyen de l'exégèse rationaliste.

La leçon que la théologie doit tirer de l'essai malheureux tenté par Schleiermacher, peut donc revêtir deux formes différentes qui expriment au fond un résultat identique: 1<sup>o</sup> « Il faut cesser de considérer Jésus comme un être surnaturel dans quelque sens que ce soit, » ou bien 2<sup>o</sup> « Il faut cesser de considérer les Évangiles comme des documents historiques au sens strict du mot. » L'une de ces deux propositions renferme implicitement l'autre. A ces deux négations correspondent les deux affirmations suivantes: Jésus doit être tenu pour un homme, pour une personnalité qui occupe une place élevée, — et pour moi je dirais volontiers la plus élevée — dans les rangs des génies religieux, mais enfin pour un homme semblable aux autres hommes; et les Évangiles doivent être considérés comme les plus anciennes collections des mythes qui se sont formés autour d'une personnalité d'ailleurs

parfaitement réelle. — Non pas que les Évangiles ne contiennent, malgré cela, beaucoup de matériaux historiques; mais l'ordre d'idées dans lequel sont écrits ces documents est tout à fait mythique, puisque c'est la conception de Jésus comme d'un être surnaturel, et par là même l'autorité que ces écrits ont pour l'histoire est restreinte en de très-étroites limites. Nous ne nous ferons aucun scrupule d'apprécier ainsi les Évangiles, dès que nous aurons renoncé à croire à la nécessité d'un Christ surnaturel; et, inversement, nous n'avons qu'à lire les Évangiles sans parti pris pour nous assurer que leurs auteurs et les lecteurs auxquels ils s'adressaient concevaient leur Christ aussi surnaturel que possible. Mais précisément aussi mieux nous nous rendrons compte de ce qu'il y avait de chimérique dans leurs vues, moins nous serons tentés d'adopter l'idée qu'ils se faisaient de Jésus.

En un mot, il s'agit aujourd'hui pour le monde chrétien de se rendre bien compte de la foi traditionnelle et de l'histoire évangélique, qui en est le fondement, et de s'en dégager. Au contraire, la théologie de Schleiermacher (et en particulier sa *Vie de Jésus*) fut un dernier essai de conciliation entre la foi de l'Église et le monde moderne. Nous l'avons vu: ce dernier essai, comme tous les autres, a échoué. Une fois pour toutes cela ne peut plus aller. Nous voyons aujourd'hui toutes choses au ciel et sur la terre autrement que les écrivains du Nouveau Testament et les fondateurs de la dogmatique chrétienne. Ce que les Évangiles nous racontent, nous ne pouvons plus le tenir, dans les termes où ils le rapportent, pour complètement et exactement vrai; ce que les apôtres croyaient, nous ne pouvons plus le tenir, dans le sens où ils le croyaient, pour nécessaire au salut. Notre Dieu n'est plus leur Dieu, notre univers n'est plus leur univers, Christ ne peut pas non plus être pour nous ce qu'il était pour eux. Il faut reconnaître cela si l'on veut rester sincère; vouloir le nier ou se le dissimuler ne conduit qu'au mensonge, aux tours de force d'exégèse et à l'hypocrisie. Quand deux personnes ne peuvent plus rester d'accord et vivre ensemble, d'importuns essais de conciliation ne conduisent qu'à une irritation plus profonde; au contraire, la séparation une fois accomplie et les incompatibles rendus chacun à leur liberté, des relations nouvelles, peut-être même amicales, sont rendues possibles. Dès que nous ne nous croirons plus obligés à considérer l'Écriture autrement que comme un livre humain, nous pourrons lui rendre tous les hommages qu'elle mérite; dès que nous aurons pris sur nous de placer réellement Jésus dans les rangs de l'hu-

manité, nous ne pourrions faire autrement que de l'aimer, de le vénérer.

Mais aussi nous devons prendre au sérieux son humanité et en accepter loyalement les conséquences. Nous ne devons plus lui donner des titres qui, dans l'ancien système, étaient pleinement justifiés, mais qui, au point de vue de la conception moderne du monde, ne sont plus que des mots vides et même trompeurs. Nous ne devons plus parler comme Schleiermacher d'un Rédempteur, si nous ne croyons plus au Dieu-Homme qui s'est offert en sacrifice pour les péchés du monde. Nous ne devons pas donner à Jésus plus qu'à tout autre individu humain le titre de *lumière du monde*, si nous ne le regardons plus avec le 4<sup>e</sup> Évangéliste comme le Logos incarné. Un Christ, qui sans se savoir l'Homme-Dieu dans le sens rigoureux du mot, se serait appelé la lumière du monde, aurait été un vantard. Celui qui l'appelle de ce nom sans le tenir pour l'Homme-Dieu, est un flatteur, — (ou, s'il parle ainsi moins pour Christ lui-même que pour de tierces personnes, un hypocrite) et aurait été repris par le Jésus réel plus vertement encore que le jeune homme riche qui l'appelait seulement bon maître. Si personne n'est bon que Dieu seul, à bien plus forte raison aucun homme, quel qu'il soit, n'est-il la lumière du monde. Il peut être une de ces étoiles dont parle l'apôtre, et dont l'une surpasse l'autre en éclat, mais nul n'est le soleil.

Et qu'advient-il du christianisme, qu'advient-il de l'Église chrétienne, lorsque ces idées auront triomphé? Dans cette question, comme dans beaucoup d'autres, Schleiermacher a montré un esprit plus perspicace et plus ferme que la plupart de ses disciples. « La foi chrétienne, dit-il, repose tout entière sur la personne de Jésus; si la foi en Jésus (en tant qu'homme typique et absolument parfait) ne peut être maintenue, le christianisme comme tel doit être abandonné, et le vrai seul doit subsister. Le problème serait alors de constituer la société religieuse connue sous le nom d'Église chrétienne, avec toutes les vérités dont elle a le dépôt, de telle sorte que la manière de concevoir la personne de Christ fût quelque chose d'indifférent (p. 22 ss. 30). La même pensée a été exprimée par Schleiermacher dans un sermon sous la forme suivante: Il court depuis quelque temps parmi les hommes une fausse prophétie répandue par les incrédules et acceptée par les gens de petite foi: c'est qu'un temps doit venir et peut-être est déjà venu « où il arrivera à Jésus de Nazareth ce qui est juste. Sans doute, le genre humain

lui doit beaucoup, Dieu a fait par lui de grandes choses; mais il n'a été après tout que l'un d'entre nous, et son heure d'être oublié doit aussi sonner un jour. S'il a voulu sérieusement rendre les hommes libres, il a dû vouloir aussi les rendre libres de lui-même, afin que Dieu fût tout en tous <sup>1</sup>. » Schleiermacher a fait sa vie durant les plus grands efforts pour persuader aux autres et à lui-même que cette prophétie ne viendrait jamais à se réaliser; mais il n'a pas donné de meilleure preuve de ce qu'il affirmait que ces paroles, ce soupir qui sort, il est vrai, du fond même de son cœur: « Non, sans cette plénitude de force et de joie que nous donne l'existence du Rédempteur, je ne voudrais pas vivre <sup>2</sup>! »

Le Rédempteur était pour lui « la pure image de l'homme vivant sur la terre sans péché, l'image d'une âme toujours unie à Dieu; » mais cette image, pensait-il, nous ne pouvons la retrouver qu'en lui, que dans le Jésus historique de Nazareth. Et cependant il ajoute: Quand même la lettre de l'histoire évangélique périrait, — cette lettre qui ne nous est sacrée que parce qu'elle nous conserve cette image, — l'image elle-même subsisterait éternellement; car elle s'est imprimée trop profondément dans l'esprit des hommes pour pouvoir être jamais effacée <sup>3</sup>. » Non, certes, cette image ne périrait pas avec la lettre évangélique, mais pour une excellente raison, c'est qu'elle en est tout à fait indépendante. L'image de l'homme sans péché, de l'âme unie à Dieu, est l'idéal de l'humanité, idéal qui a son origine dans la nature humaine et dans ses facultés morales et religieuses, qui se développe, se purifie, s'enrichit avec elle, que Jésus en particulier a purifié et enrichi, mais qui a continué de se développer après lui et qui pourra se compléter encore dans l'avenir. Le Christ de Schleiermacher, en particulier, bien loin de provenir directement du Nouveau Testament, est en bonne partie d'origine moderne; aucun apôtre n'aurait reconnu en lui son Christ; en revanche, Platon et Spinoza, Kant et l'auteur des *Discours sur la religion* auraient eu plus d'un trait à en réclamer.

D'après Kant, l'idée de l'humanité agréable à Dieu, que nous nous représentons sous la figure d'un individu sans péché, d'un fils de Dieu au sens moral, — cette idée a au point de vue pra-

<sup>1</sup> *Predigten*, 3<sup>e</sup> vol. p. 10 (édit. des *Oeuvres complètes*).

<sup>2</sup> Dans le même sermon.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

tique sa complète réalité en elle-même, et il n'est besoin d'aucun fait d'expérience pour lui donner une valeur obligatoire qui lui est d'avance reconnue par notre raison et par notre conscience morale. Pour Schleiermacher, au contraire, il fallait absolument que cette idéal eût vécu une fois sur la terre comme un homme réel; sans la certitude historique de l'existence d'un tel Rédempteur, il ne pouvait pas vivre. Cette passion — c'est le vrai nom d'un tel sentiment, — cette passion pour le Christ personnel et historique est, dans l'esprit d'ailleurs tout à fait moderne de Schleiermacher, un véritable anachronisme; au milieu de ses pensées qui plongeait dans les idées et dans les travaux du présent le plus actuel ou même de l'avenir encore voilé, ce reste d'une ancienne foi apparaît comme une *idiosyncrasie* étrange. Il voit lui-même la contradiction, il prévoit le danger dont la puissance des idées modernes qui ont pénétré dans son âme menace le reste de foi qu'il a reçu du passé et qu'il ne veut abandonner à aucun prix. De là, le zèle empressé et presque fiévreux avec lequel cet esprit si plein de ressources cherche à conclure la paix entre les deux parties, à faire accepter à la pensée le Christ de la foi, à soumettre la pensée à la foi au moins sur ce seul point; — une tâche où, malgré tout le sérieux sacré qu'il y apportait, il se laissait bien aller dans le détail à quelques petits sophismes. Mais ce qui manque avant tout à son Christ, c'est la vraie réalité; ce Christ n'est qu'une réminiscence de jours dès longtemps disparus; il ressemble à la lumière d'un astre lointain qui frappe encore aujourd'hui nos yeux, tandis que le corps qui l'envoyait s'est éteint depuis des années.

Aussi longtemps que Christ était considéré, ainsi qu'il l'a été pendant les premiers siècles chrétiens, comme le Messie monté au ciel à la droite de Dieu et qui devait en revenir pour ressusciter les morts, les faire comparaître devant son tribunal, et rendre à jamais heureux ses disciples fidèles dans un monde renouvelé; ou bien, et lorsque cette espérance eut disparu peu à peu, aussi longtemps qu'on le regardait avec les Réformateurs, par exemple, comme la victime qui par sa mort sur la croix a satisfait à la justice divine, qui s'est offerte en sacrifice sanglant pour les péchés du monde: — tant que régnaient de telles doctrines, il fallait absolument que ce Christ ne fût pas une simple idée, mais qu'il eût vécu réellement sur la terre et qu'il continuât de vivre dans le ciel; car seulement alors il pouvait avoir réellement offert ce sacrifice. seulement alors il pouvait présider réellement à la

rénovation attendue de toutes choses. Mais si Christ n'est plus que le type de l'humanité sans tache, de l'âme unie à Dieu — et c'est là ce qu'il était pour Schleiermacher — on ne saurait attacher aucune importance au fait que ce type se soit ou ne se soit pas incarné une fois dans un homme réel au milieu de circonstances tout à fait extraordinaires. Il est admis qu'aucun de nous autres hommes ne pourra jamais l'égaliser, parce que nous ne sommes pas dans les conditions qui faisaient de lui d'avance le Saint et le Juste ; sa perfection nous reste donc personnellement aussi étrangère dans le cas où il aurait vécu réellement que dans le cas où il serait une simple pensée de notre esprit. L'idéal se développant toujours plus dans le cours de l'histoire de l'humanité tout entière, sans arriver jamais à son expression absolue, n'est-ce pas là quelque chose de plus réel qu'un idéal incarné dans un seul individu qui n'aurait pas eu d'égal dans le passé et ne pourrait en avoir dans l'avenir ?

La rédemption, dit Schleiermacher, consiste en ceci, c'est que le péché est effacé de notre conscience ; la sainteté doit donc se montrer à nos yeux dans la personne du Rédempteur, et c'est en nous appropriant sa sainteté par une intime communauté de vie avec lui, « tout devenant commun entre ceux qui s'aiment. » que nous participerons à la rédemption et à ses fruits <sup>1</sup>. Nous ne pouvons voir là, et surtout dans cette autre expression de Schleiermacher : « Dieu voit les rachetés en Christ <sup>2</sup>, » que la vieille doctrine de la substitution, réduite, il est vrai, à l'état de simple métaphore. Toute sa théorie de la rédemption n'est un peu intelligible que si on suppose toujours par derrière le dogme traditionnel que Schleiermacher pourtant n'admet plus ; c'est comme une feuille de papier transparent qui, appliquée sur une vieille image, nous laisse voir les contours d'une figure, mais qui, prise à part, se montre vide. La tendresse de Schleiermacher pour le Christ à la fois idéal et historique a été quelque chose de purement personnel ; elle n'a rien changé au fond des choses ; aujourd'hui la séparation est faite pour jamais entre le Christ idéal et le Jésus historique. Les étudier indépendamment l'un de l'autre ; scruter d'un côté la biographie de Jésus de Nazareth avec toujours plus de conscience et de sincérité ; atteindre de l'autre à une notion toujours plus riche et plus profonde du Christ idéal, c'est-à-dire de l'idéal hu-

<sup>1</sup> Sermon, 5<sup>e</sup> collection, I, p. 94.

<sup>2</sup> *Dogmatique*, II, § 104, 3, p. 145.

main, et arriver ainsi à une conception meilleure de la vie, — telle est désormais la tâche de la théologie, tel est le service que l'humanité attend d'elle dans la crise présente de son laborieux développement. Sera-ce toujours en vain? »

Ch. RITTER.

---