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

Band: 4 (1871)

Artikel: Histoire de la dogmatique protestante : de Semler à Schleiermacher

Autor: Astié, J.-F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379114

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: 20.08.2025

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

HISTOIRE

DE LA

DOGMATIQUE PROTESTANTE

DE SEMLER A SCHLEIERMACHER[1].

I

Le XVIIIe siècle allemand et le rationalisme.

Deux questions se posent au sujet du rationalisme : est-il un fait nouveau et moderne? A-t-il pris naissance dans le sein même de la théologie ou n'est-il que l'application à cette science d'une tendance appartenant à d'autres domaines intellectuels?

Le rationalisme est aussi ancien que la dogmatique chrétienne. Il n'en saurait être autrement parce que le christianisme a donné l'éveil à un esprit de réflexion et d'examen, à un besoin de vérité et de convictions qui réclame la plus complète liberté à l'endroit des doctrines et des traditions arbitraires. L'histoire entière est là pour démontrer que, dès qu'une théologie élève la moindre prétention à être scientifique elle implique le rationalisme en principe. En proclamant le droit des convictions individuelles, en soumettant les idées traditionnelles à une révision, la réformation offrit tout naturellement au principe rationaliste l'occasion de s'accuser.

Mais si jusqu'alors les aspirations et les résultats du rationalisme avaient été entachés d'hétérodoxie; s'ils n'avaient été ad-

[1] *Geschichte der protestantischen Dogmatik*, in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt von Dr. W. Gass. Vierter Band. Die Aufklärung und der Rationalismus. Die Dogmatik der philosophischen Schulen. Schleiermacher und seine Zeit : Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1867.

mis qu'en dehors de la communion ecclésiastique, tout change avec le XVIIIe siècle. La tendance est admise dans le sein de l'église et s'y propage; la théologie critique légitime et groupe ses aspirations et ses résultats ; la Bible et l'histoire sont soumises à un sévère travail de révision, sans tenir compte de la doctrine de l'inspiration ni des confessions de foi. La méthode rationaliste n'avait jamais été appliquée avec une pareille rigueur, ni sur une échelle de cette étendue ; jamais ses conséquences n'avaient été aussi importantes. Malgré ses tentatives antérieures le rationalisme est donc quelque chose de nouveau. Il est sorti tout naturellement du sein même de notre culture moderne.

Reste à savoir s'il est un produit de la théologie ou une concession faite à l'humanitarisme moderne et au XVIIIe siècle allemand ? Cette seconde question n'est pas moins complexe que la première. Tout le développement antérieur du protestantisme avait incontestablement préparé et provoqué l'avénement du rationalisme. Il fut une tentative de porter remède aux maux divers et nombreux qui compromettaient l'avenir de la théologie. A d'autres égards le rationalisme pénétra du dehors dans la science théologique et cela d'autant plus aisément que celle-ci n'était en mesure ni de le repousser ni de le dominer. Deux courants se rencontrent dans le rationalisme et cherchent à se pénétrer. Pour ce qui la concerne, la théologie se livre à la critique de ses documents et de ses doctrines sans prévoir les résultats auxquels elle aboutira. L'influence extérieure de l'atmosphère scientifique environnante, lui apporte une certaine somme d'idées exprimées sous forme philosophique ou populaire qu'elle a mission de s'approprier. Nous avons donc d'une part la matière théologique proprement dite avec ses difficultés inhérentes et persistantes, de l'autre des résultats approximatifs et partant aisés à comprendre. Plus on mettra de promptitude et de zèle à s'approprier ces derniers, plus l'union sera superficielle. La haute mission du rationalisme consiste justement à faire disparaître le dualisme qui existait de fait entre la culture générale et la culture spécialement chrétienne. Seulement la réconciliation ne saurait avoir lieu aux

dépens de l'élément proprement chrétien qui serait échangé contre des idées tout à fait abstraites et générales. D'autre part, ce dernier élément doit aussi être exprimé sous la forme qui lui est particulière. C'est ici qu'on courait le danger de donner dans les écarts et de devenir superficiel et même faux.

Nous reconnaissons donc que la théologie et son étude devaient être inévitablement soumises à un travail de révision pour aboutir à une transformation. Le rationalisme est un phénomène non pas ecclésiastique mais surtout scientifique; sous ce dernier rapport il est d'origine protestante, et c'est surtout dans les églises de la réformation qu'il a sa signification. Le protestantisme aspire à réunir la foi et l'esprit de recherche, la piété et la connaissance, l'esprit de soumission qui s'associe aux idées religieuses, et les allures indépendantes de la science. Quoi d'étonnant que ces divers facteurs cessent parfois de fonctionner en bonne harmonie pour chercher à s'exclure ou à dominer l'un sur l'autre? Voilà pourquoi le rationalisme ne fait que pulluler dans le catholicisme, tandis qu'il a joué dans le protestantisme un rôle important et permanent. C'est qu'il répond d'une manière saisissante au devoir qui incombe aux enfants de la réforme de se mettre au clair sur la valeur de la foi traditionnelle et de ses bases.

Le rationalisme sous la forme qu'il a prise au XVIIIe siècle n'est pas sorti des écoles; à divers égards il doit être considéré comme une phase transitoire. Mais qu'on se garde bien de croire que la tendance doive disparaître avec le système historique dans lequel elle avait momentanément pris corps.

Du reste, il est reconnu de tous que le rationalisme du XVIIIe siècle a exercé l'heureuse influence d'un vent d'orage qui purifie l'atmosphère. Sous son souffle l'édifice vermoulu de la tradition scientifique s'est écroulé; les hypothèses courantes et les préjugés ont été répudiés ou rectifiés; grâce à sa sécheresse et à son prosaïsme, on a vu régner plus de rigueur et d'impartialité dans les études théologiques. Toutes les disciplines bibliques ont été renouvelées et assises sur de nouvelles bases. Grâce au rationalisme, la polémique a cédé le pas à la symbolique, la théologie biblique est venue prendre place entre l'exégèse et la

dogmatique; même lorsqu'il s'est trompé et qu'il est tombé dans l'exagération le rationalisme a exercé son influence comme ferment; aussi grâce à lui les études théologiques sont-elles arrivées à un degré de maturité jusque-là inconnu.

Reste toujours la question de principe. Le rationalisme peut se concevoir en dehors de la religion révélée. Il se propose alors de substituer à la religion historique les principes d'une religion rationnelle acquise par la méthode empirique ou aprioristique. Le déisme peut faire son apparition sur les confins de la théologie, mais il n'arrive à s'établir dans son sein que pour fort peu de temps. Supposons qu'il pût réussir à satisfaire les besoins religieux et pratiques dans le sein d'une grande communauté, — ce que nous contestons, — ce produit de la raison, n'ayant rien en lui-même de spécifiquement chrétien, ne saurait prétendre à aucune valeur dogmatique. Nous trouvons cependant une tendance du même genre dans le sein de la théologie chrétienne ; dès que le rationalisme a cessé de puiser à la source de la révélation, dès qu'il s'est détourné des documents historiques et du souffle religieux qui les anime pour recourir aux procédés exclusivement rationnels, il est devenu faux; il a été refuté par le développement de la théologie, et même de la philosophie. C'est là un des côtés faibles du rationalisme dont nous avons à retracer l'histoire. En prétendant exploiter la liberté et la raison comme le piétisme avait cultivé la piété, il tomba dans les abstractions et se perdit dans le vide. Mais le rationalisme peut aussi se rendre mieux compte de son principe. Il pénètre alors jusqu'aux profondeurs de la vie chrétienne ; il se laisse saisir par la puissance des idées et des faits de l'Évangile ; il cherche par la comparaison et la critique des sources à s'approprier la foi chrétienne, c'est-à-dire une croyance compatible avec les résultats généraux des sciences. Le rationalisme chrétien peut à son tour prendre des directions différentes suivant qu'il montre plus ou moins de réceptivité pour l'idée chrétienne et pour la puissance des faits en religion. Il est hors d'état de trouver une pierre de touche infaillible pour découvrir ce qui est définitivement d'accord avec la raison ou ce qui la contredit, parce qu'une telle appréciation dé-

pend de la conscience scientifique dans chaque moment donné. Il trouve aussi son contrepoids dans l'autorité qu'exerce naturellement sur lui le contenu inépuisable de la littérature biblique.

En dépit de ces graves difficultés et de ces hésitations inévitables, les droits d'une théologie à la fois rationnelle et chrétienne ne sauraient être niés. Elle a sa raison d'être dans le besoin d'embrasser tous les domaines de la pensée dans une seule et même conception. Il n'y a qu'un moyen d'en finir avec les prétentions de la théologie rationnelle. Il faut soutenir hardiment la valeur normative de tout le contenu biblique et de ces portions qui ont été fixées par les symboles; il faut comprendre l'autorité de l'Ecriture et des confessions de foi de manière à tenir en échec toute tentative de libre recherche. Une théologie qui se tient par principe dans de pareilles limites n'agit pas d'une manière absolument irrationnelle; il y a en effet des époques où des raisons pratiques l'ont contrainte de prendre cette attitude. Mais elle se laisse enchaîner par une série de déterminations, et elle se refuse le droit de présenter la doctrine chrétienne sous des formes nouvelles répondant à de nouveaux besoins scientifiques. L'inspiration et l'autorité des confessions de foi ont satisfait et satisfont encore aujourd'hui les besoins pratiques de l'autorité. La théologie scientifique dans l'acception nouvelle du terme ne saurait leur être soumise : une de ses plus précieuses conquêtes consiste à s'être élevée au-dessus de ces règles-là. C'est à ce signe qu'on reconnaît depuis un siècle son développement plein de vie, malgré les épreuves, les changements qu'elle a subis, les oppositions qu'elle a rencontrées.

Le rationalisme du XVIIIe siècle s'est montré incontestablement étroit et borné, mais cela n'implique nullement qu'il ait été défectueux à tous égards et qu'il doive être répudié. Nous n'entendons pas lui faire là un simple compliment qu'on ne peut refuser à aucune tendance théologique en signalant sa valeur relative. Cette déclaration implique une solution dogmatique qui dépend de deux points. Maintient-on d'une part la doctrine de l'incarnation de Dieu, et partant la divinité de Christ

dans l'acception seule logique de ce dogme et d'autre part la corruption innée de la nature humaine? Il faut alors nécessairement regarder le rationalisme comme une déviation de la foi chrétienne, quelle que soit d'ailleurs la valeur de son principe scientifique. Celui qui part au contraire d'une notion dynamique de la révélation parfaite de Dieu et de ses rapports avec le monde par Jésus-Christ, et du fait de la domination du péché et du besoin de rédemption qui en découle, celui-là doit considérer le rationalisme d'un tout autre œil. Il doit sans doute continuer de lutter avec lui et franchir ses étroites limites ; cependant il n'a nul besoin de le répudier ; il est encore moins appelé à faire grand cas des conceptions qui l'accompagnent ordinairement et de ses dispositions religieuses, mais il ne saurait lui contester plus longtemps ses droits, au point de vue à la fois théologique et chrétien.

Semler donna le branle au grand mouvement qui devait aboutir à la transformation de la théologie du XVIe siècle. Esprit plus vif et étendu que profond et ferme, il ne trace pas un large sillon ; mais, se portant avec une ardeur extrême sur divers sujets, il ébranle tout sans arriver jamais à un résultat définitif. D'une puissance de travail illimitée, il prend plaisir, dans cette guerre de partisans qu'il fait autour des forteresses de l'orthodoxie, à se plonger dans les plus vastes recherches. Mais s'il est un admirateur enthousiaste de l'érudition, qu'il serait disposé à déclarer toute-puissante, Semler est impropre aux travaux de la science proprement dite. Aussi est-ce avec raison qu'on le distingue des rationalistes systématiques qui firent leur apparition déjà de son temps. A certains égards il les dépasse et anticipe certains résultats auxquels ils n'arriveront que plus tard à la suite d'un travail long et pénible, à d'autres il reste loin derrière eux. En mettant tous les dogmes sur le même pied, dès qu'ils servent au but de la religion chrétienne, il se rapproche du déisme, tandis que sa piété personnelle incontestable le ramène vers les éléments positifs et le contraint de répudier les conséquences radicales qu'on voudrait tirer de ses principes. Il ne réussit jamais à ramener à l'unité d'une

tendance supérieure et unique les nombreux efforts auxquels il se livre. Peut-être ne sentait-il pas le besoin de cette concentration qui n'était nécessaire ni dans sa position ni pour son genre d'activité. Des milliers d'étincelles s'échappent de Semler, dit Tholuck. Seulement elles se dispersent au loin dans toutes les directions, trouvant partout un aliment sans que ses idées nouvelles rencontrent en lui le précieux appui qu'offre toujours une personnalité de premier ordre. Tout cela démontre de la façon la plus concluante que la théologie avait grand besoin de passer par le creuset de la critique.

Ernesti, esprit conservateur qui voyait probablement plus loin qu'il ne le laissa paraître, fit valoir en exégèse, d'une manière un peu trop exclusive, les droits de l'interprétation grammaticale et historique. Ceux qui le suivirent déclarèrent par cela même vouloir faire de l'exégèse indépendamment de toute préoccupation dogmatique. Les théologiens qui reçurent leur impulsion de Semler se sentirent portés vers certaines idées nouvelles recommandées par la critique et devant rompre le charme des autorités traditionnelles. Tandis que Semler se préoccupe surtout des *résultats*, Ernesti porte son attention sur la *méthode*.

La première conséquence du mouvement des esprits fut de détrôner la dogmatique qui avait longtemps tenu le sceptre. En face d'un horizon religieux plus étendu et des assauts de la critique, les hommes qui s'occupaient encore de théologie systématique furent mis en demeure de résister aux attaques de l'esprit nouveau ou de lui faire des concessions. Le célèbre orientaliste Michaelis (Jean-David), Heilmann et Walch se rangent à la première alternative, tout en battant en retraite sur le terrain de la théologie biblique, tandis que Seiler, Carpzow et Sartorius vont jusqu'à défendre l'ancienne dogmatique ecclésiastique, en la modifiant, il est vrai, beaucoup plus profondément qu'ils ne paraissent s'en douter. Tout en conservant l'ancien point de vue, Dœderlein entre dans la voie des concessions, en présentant une dogmatique accommodée aux besoins du temps. A mesure qu'il devint plus puissant le rationalisme se montra exigeant à l'égard de ces hommes sages et intelligents

qui travaillaient à ménager une transition entre l'ancien point de vue et les nouveaux besoins de l'époque. Aussi les conservateurs comme Morus et Reinhard furent-ils contraints de recourir à la polémique et de réagir contre la tendance nouvelle. Il faut choisir ; il n'y a de vraiment conséquent que les rationalistes et les supranaturalistes. La raison ne peut rien admettre qui lui soit contraire, mais elle ne doit pas exclure de la révélation tout ce qu'elle ne comprend pas parfaitement. En face d'un rationalisme qui ne veut rien apprendre de la révélation, Reinhard a le droit d'insister sur la nécessité de la promulgation biblique et de la base historique du salut. Storr, plus perspicace que le prédicateur Reinhard, formule dans toute sa rigueur le supranaturalisme biblique qui, au moyen d'un procédé de décalque, prétend tirer toute la dogmatique de la Bible seule, considérée comme un code religieux. Le christianisme est une doctrine surnaturelle et révélée qui présente des vérités suprasensibles et inaccessibles à la raison; par conséquent il faut puiser dans la Bible exclusivement pour en faire l'exposition et la preuve. En insistant exclusivement sur l'autorité de l'Ecriture ce supranaturalisme oblige les rationalistes à soumettre les documents de la révélation à une critique toujours plus sévère.

Zacharie et Suskind essayèrent d'exposer la théologie biblique dont le système de Storr avait vivement fait sentir le besoin. L'intérêt pour les questions religieuses porta des laïques à publier des dogmatiques populaires et des ouvrages d'apologétique, tandis que Herder et Lessing se faisaient remarquer comme théologiens parmi les écrivains classiques de l'Allemagne.

Le lien qui réunissait les éléments divers du système orthodoxe était brisé sans retour. Le rationalisme avait hérité de l'ancienne théologie sa tendance intellectualiste, qui consiste à mettre l'accent sur l'élément de la connaissance en religion ; le supranaturalisme avait conservé le culte des faits et insisté sur les éléments spécifiquement chrétiens avec ou sans des emprunts faits au piétisme.

Plusieurs écrivains, théologiens ou critiques (Tœllner, Bahrdt, Teller et Eberhard, Gruner et Lœffler, Henke et Eckermann)

systématisent plus ou moins les tendances qui se font jour de toutes parts. Le rationalisme conserve encore les cadres de la théologie dogmatique mais le caractère intérieur et réel du système est complétement changé. Le rationalisme a maintenu fidèlement la foi au Dieu vivant et à son intervention dans les choses de ce monde qui avaient été affaiblies par l'esprit du déisme et par le XVIIIe siècle allemand. Quand il s'agit d'exposer la foi en Dieu, ses attributs, on ne peut méconnaître le sérieux, la fidélité et une certaine vivacité de la pensée. La Providence est présentée comme rationnellement et moralement nécessaire : elle forme la base générale de la religion, sur laquelle on voit s'élever la révélation, institution spéciale, abondamment bénie. Son but est de procurer une pleine et entière sûreté, une vigueur tout à fait satisfaisante à cette aspiration, inhérente à la nature rationnelle, soit de connaître Dieu, soit de lui ressembler. Jésus-Christ a atteint ce double but par ses enseignements et par ses exemples. Sa mort a fourni la preuve de la vérité de son œuvre ; elle a fondé d'une manière victorieuse et définitive l'alliance de l'amour fraternel et de la confiance salutaire en Dieu. La doctrine de Jésus est un vrai trésor de sagesse et de piété ; elle est en même temps la norme pour apprécier la doctrine apostolique. Ces enseignements de Jésus donnent aux vérités rationnelles leur plus belle confirmation ; elles offrent à l'activité morale le plus puissant mobile. Tous les théologiens rationalistes sont d'accord pour maintenir la valeur intellectuelle et morale de la religion chrétienne. Ce dernier élément est néanmoins sacrifié sous bien des rapports. Comme l'orthodoxie, qui avait vu dans la foi quelque chose de trop exclusivement intellectuel, le rationalisme voit dans la religion une science. Aussi le but principal de la révélation est-il de fixer, de présenter sous une forme objective cette connaissance religieuse inhérente à la raison humaine. Il n'est pas question de fonder les vérités religieuses sur une base historique, ni de les déduire d'une conscience religieuse plus profonde. On n'a jamais expressément renoncé aux idées évangéliques de nouvelle naissance, de grâce et de rédemption, mais elles pâlissent et tombent dans l'oubli. Il est en effet indubitable que ces idées ont, au début du christia-

nisme et dans les époques suivantes, joué un si grand rôle. qu'aujourd'hui le plus important est d'insister sur la consciencieuse observation de la justice prescrite par l'Evangile et sur l'espérance de la vie éternelle. Le christianisme est appelé non pas à relever et à rétablir, mais à perfectionner et à compléter. Comme il n'y a pas de péché à surmonter pour atteindre ce but, le besoin des idées chrétiennes ne se fait pas sentir ; on ne se doute pas de ce qui a fait de l'Evangile une puissance appelée à renouveler la vie. Les doctrines chrétiennes sont juxta posées, mais non déduites les unes des autres. On ne se borne pas, ce qui était nécessaire, à adoucir les anciennes antithèses du péché, et de la grâce, on les fait disparaître. Le défaut principal du rationalisme c'est de nous présenter ainsi une conception informe, lâche, trop souvent accompagnée d'une idée assez triviale de la vie.

Quant aux principales doctrines ecclésiastiques sur lesquelles porte la critique, on y voit le produit d'influences étrangères ou du moins ne faisant pas partie de l'essence même de l'Evangile. La théorie de la trinité vient du platonisme ; celle du péché originel, d'Augustin ; certaines idées eschatologiques s'expliquent par une influence persistante du judaïsme. Le défaut capital de tout le rationalisme antérieurement à Kant, c'est le moralisme ou le pélagianisme religieux.

II

La dogmatique des écoles philosophiques.

1. *Le Kantisme.*

La révolution théologique a commencé en soumettant les matériaux bibliques à un examen nouveau et plus attentif. Dans cette première phase, la philologie, appelée à rendre d'importants services, joua tout naturellement le premier rôle. Mais en débutant ainsi par l'examen des détails, dont elle réussit à se débarrasser aisément, sous prétexte qu'ils n'étaient que des

idées temporaires, étroites et locales, la critique se trouva bientôt en face d'idées religieuses fort générales. Ici la philologie n'était plus compétente : l'intervention de la philosophie devenait indispensable.

Au fond, c'était toujours la critique qui dominait, en se bornant à changer d'allié ; après avoir fait invasion dans le domaine de la théologie elle se disposait à envahir celui de la philosophie. Ne se contentant plus de l'accord superficiel statué par l'école de Wolf entre la foi et la raison, on se met à examiner les titres des deux puissances qui ont signé au protocole. Cette philosophie et ce christianisme, qui sont censés d'accord, sont-ils eux-mêmes authentiques ? Et cette vertu tant vantée par la philosophie populaire est-elle bien digne de son nom ? Le criticisme envahit ainsi tous les domaines ; il s'agit pour lui de découvrir un principe moral plus sévère et d'examiner si la raison qui prétend juger de tout ne doit pas s'imposer à elle-même des limites.

Le résultat des travaux de Kant fut de détrôner la raison théorique au profit de la raison pratique. D'une part il répudie le dogmatisme de la raison pour ne maintenir que ses droits critiques ; d'autre part il constitue un moralisme qui prétend ne s'approprier les vérités religieuses que parce qu'elles sont morales. Au fait, sous le nom de *Religion dans les limites de la raison pure,* c'est une morale rationnelle que le sage de Kœnigsberg nous expose. Toutefois la morale doit aboutir à la religion ; elle ne peut manquer de s'élever jusqu'à l'idée d'un législateur moral dont la volonté doit être le but suprême et de la création et de l'homme, ce qui lui permet de rendre finalement heureux celui qui atteint la dignité morale convenable. Voilà par quel bout il est permis de pénétrer dans le domaine du christianisme, de s'en approprier en toute liberté les idées les plus importantes, sans se demander d'ailleurs si elles se justifient au point de vue théologique comme au point de vue moral.

On est agréablement surpris d'entendre proclamer que le problème moral est le point de départ du christianisme, en face de tant de philosophes populaires qui n'avaient su en tirer que quelques aphorismes sur les choses divines et humaines.

De quelque façon qu'on veuille l'expliquer, il est constant que le péché perd les hommes ; il implique dans la nature humaine la présence d'un principe mauvais dont la révélation veut nous guérir radicalement.

Kant ne s'attache pas à reconstruire philosophiquement la doctrine ecclésiastique du péché originel, mais il en développe une analogue. Au point de vue de la raison on ne saurait trouver l'origine du péché parce qu'il coïncide entièrement avec le problème de la liberté ; mais au point de vue du temps on peut le dériver d'une chute. Quant à son essence le péché doit nécessairement porter le caractère de toute transgression particulière et concrète, c'est-à-dire il doit être libre et imputable. Mais considéré comme originel il ressemble à un fait intelligible qui embrasse en lui la somme des culpabilités humaines. C'est seulement ainsi qu'on peut réussir à accorder l'idée de la liberté de choix et l'admission, dans un certain sens, d'une disposition native. Il est avant tout indispensable de ne pas se faire illusion, mais d'appeler la chose par son vrai nom, de la constater sans crainte : l'homme possède bien la déplorable disposition à faire prédominer ses mauvais penchants sur la loi morale.

C'est donc un pélagianisme approfondi que Kant enseigne ; il maintient en effet le principe de la liberté tout en échappant à l'étroitesse ordinaire du pélagianisme vulgaire, pour admettre un fait, le péché général et une puissance mauvaise. C'est toujours le péché qu'il cherche dans le péché ; il veut le saisir dans toute sa réalité comme disposition morale qui s'impose de fait. Kant se rend compte de toute l'importance morale du péché. On lui a reproché à cet égard de s'être beaucoup trop rapproché de la conception orthodoxe, et on a voulu voir dans ce fait une influence de son âge avancé. A ce mauvais principe inné en l'homme la doctrine chrétienne oppose la puissance du bien incarnée dans une personne. L'intelligence et la raison ne sauraient résister au mal ; il ne faut rien moins qu'un principe moral. L'humanité tout entière est, à la vérité, appelée à combattre le mal, mais nous ne pouvons nous représenter cet idéal d'une humanité agréable à Dieu que comme

une personnalité. Grâce à cette personnalité le bon principe n'est pas seulement présent, mais actif, mais victorieux des plus grandes difficultés. C'est ainsi qu'on arrive à l'idée d'un fils de Dieu ayant existé avant son apparition terrestre, dans lequel Dieu a aimé le monde, et au moyen duquel il a donné aux hommes le pouvoir de devenir enfants de Dieu. La réalité d'un pareil type réside, indépendamment de toute expérience, dans la raison législatrice. Du moment où cette personnalité idéale a fait historiquement son apparition, ainsi que l'Évangile nous enseigne à le croire en présentant Jésus comme le saint de Dieu, l'antique opposition se trouve vaincue; cette personnalité est, quant aux dispositions, un parfait représentant de la justice, et un moyen de nous élever nous-mêmes à cette hauteur morale, si nous consentons à la suivre.

Reste à savoir comment cette transition s'accomplit? comment la lutte entre le mal peut-elle se terminer victorieusement chez nous? Encore ici Kant s'empare de quelques doctrines chrétiennes qu'il présente comme servant à envelopper certaines vérités morales. Chez le pécheur lui-même la difficulté de s'élever jusqu'à la justice est extrême. En aucun temps il ne peut répondre aux exigences de la loi; il peut bien avoir la volonté de faire le bien, mais elle demeure constamment faible et hésitante; pour nous garantir l'espérance de la vie éternelle, il faudrait qu'elle fût persistante et qu'elle allât sans cesse en progressant. Et puis, chaque homme, au début de son existence, n'a-t-il pas trouvé en lui la disposition au mal? Il ne peut se débarrasser de cette culpabilité primitive: même après avoir changé de cœur, il ne peut faire que les anciens péchés n'aient pas été commis. Il faut donc l'intervention d'un fait nouveau qui sépare le second état du premier par une espèce de compensation, d'expiation. L'homme est bien toujours sous le coup de la sentence céleste, mais il ne serait pas conforme à la justice divine de l'exécuter soit avant, soit après l'amélioration intervenue qui, du moins en intention et virtuellement, a assuré le triomphe du bon principe. L'expiation doit donc s'accomplir au moment même où s'effectue le changement de dispositions. Voici comment la chose se

passe. L'homme qui se réforme, en rompant avec le mal, fait un sacrifice douloureux dans l'intérêt du bien ; il prend sur lui de grandes souffrances, tout autant de choses qui au fond auraient dû tomber sur le vieil homme comme châtiment de ses péchés. C'est ainsi que nous arrivons à l'idée de la satisfaction. Il y a cependant une différence notable : la doctrine chrétienne présente le fils de Dieu comme celui duquel procède la force pour s'élever à une justice nouvelle. Christ est la personnification de la vie nouvelle, née de la mort de l'ancienne. Pour tous ceux qui croient, il prend sur lui leur culpabilité, il satisfait à la justice divine par ses souffrances, et comme leur avocat il leur assure l'espérance de pouvoir apparaître justifiés devant le juge suprême, par sa mort soufferte une fois pour toutes. La justification se fonde sur la satisfaction ; elle prend la forme d'une sentence miséricordieuse de pardon, et cela se conçoit sans peine : restant toujours au-dessous de l'idéal qui n'est réalisé en nous que d'intention et d'une manière fort approximative, nous n'avons droit à rien ; c'est par grâce que nous obtenons tout.

Le kantisme enseigne qu'une foi révélée, reposant sur le respect d'une Ecriture sainte, est indispensable à la communauté religieuse ; mais comme si l'idéalisme moral se sentait mal à l'aise sur ce terrain il a hâte de l'abandonner. A la rigueur en effet la religion n'exige qu'une conduite morale irréprochable, tout ce qu'elle présente de plus, n'a pas de valeur en soi, mais uniquement par rapport au but final et suprême. L'homme, il est vrai, par suite d'une faiblesse particulière à sa nature, ne s'en tient pas exclusivement à cette norme morale : il y ajoute des prescriptions et des ordonnances pour le culte qui doivent s'appuyer sur la Bible et sur la tradition ; tandis qu'il devrait s'en tenir à la simple religion rationnelle, il se forme une religion ecclésiastique. Le mal étant inévitable, que doit faire le philosophe? Il s'élèvera du degré inférieur ou supérieur, en d'autres termes, il interprétera la foi ecclésiastique à la lumière de la foi morale. C'est ainsi que Kant arrive à sa fameuse exégèse morale de la sainte Écriture.

Reste à savoir comment le criticisme distinguera entre la

vraie et la fausse religion. Le rationalisme de Kant se maintient dans les limites de l'intelligence humaine ; au lieu donc de nier comme le naturisme, la possibilité de la rédemption, il y voit une méthode divine d'introduire la vraie religion. Il consent bien à ce que dans la religion chrétienne il y ait un élément positif à côté de l'élément naturel, mais à condition que les deux poursuivent le même but et que le premier soit subordonné au second. Dès l'instant en effet où un article quelconque de la foi historique ou ecclésiastique serait une condition du bon plaisir divin, nous retomberions dans le culte des ordonnances et des préceptes qui engendre l'exaltation religieuse et les mômeries. L'homme se fabrique alors arbitrairement son Dieu et son culte ; il se fait de l'observation des ordonnances créées par lui-même des devoirs primant le premier de tous, qui consiste en une conduite morale irréprochable. L'unique remède pour échapper au mécanisme religieux et aux travers de la prêtrise c'est de n'admettre pour unique juge dans les choses de la foi qu'une bonne conscience, ou un jugement moral qui se juge lui-même.

Kant, qui avait débuté par des dispositions conciliantes, finit ainsi par une polémique vive et même amère. On ne peut refuser à son livre sur la religion un esprit vraiment réformateur. Prenant dignement place parmi les partis en présence, le philosophe s'oppose aussi bien aux libres penseurs et aux naturistes qu'aux orthodoxes étroits et aux piétistes. Son point de vue est un rationalisme qui reconnaît la haute valeur d'une révélation. Son idéal religieux est plus relevé, plus saisissant que celui du XVIIIe siècle allemand qui tout en parlant sans cesse de morale, dépouillait la religion chrétienne de tout idéal moral. Kant ne veut pas comme ses prédécesseurs réduire le christianisme à l'élément purement rationnel, mais à l'élément moral. Sous ce rapport il a exercé une influence des plus bienfaisantes ; la raison pratique a plus d'une fois travaillé dans l'intérêt du christianisme.

Il ne faut cependant pas se faire d'illusion. Bien des circonstances ont affaibli cette alliance du kantisme avec l'église et la théologie. D'abord la paix ne peut se signer que sur le terrain

pratique et moral. La révélation n'est qu'une simple possibilité incontestable qui ne manquera pas d'être contestée dès que la raison cessera de proclamer son incompétence dans le domaine suprasensible. En second lieu, la religion est dépouillée de sa haute dignité et de son indépendance. Elle est bien nécessaire, mais seulement pour venir au secours de l'impératif catégorique qui ne saurait rester seul, pour que le devoir moral puisse être aussi envisagé comme prescription divine.

La religion ne peut ainsi renoncer à son rôle de faculté spéciale de l'esprit humain pour descendre au rang de simple auxiliaire de la morale, et tout cela encore en vertu d'une faiblesse de l'humanité qui ne sait pas s'établir sur les hauteurs du moralisme pur et simple. L'homme religieux se sent élevé au-dessus des barrières naturelles de l'existence; la vie illimitée de l'esprit est ouverte à sa vue. D'après Kant, en dernière analyse, il n'y a pas d'autre vrai Dieu que la conscience; la religion consiste à se soumettre à la loi morale; elle ne nous introduit plus dans la communion avec Dieu.

Cette erreur capitale est riche en conséquences. Pour Kant le christianisme est à la fois naturel et révélé; il est en même temps une religion morale et rationnelle et une religion positive. Mais les éléments moraux et rationnels sont seuls éternels et permanents; tous les autres sont transitoires. Les conséquences auxquelles Kant aboutit seraient irréprochables dès qu'on serait obligé de lui concéder sa notion de la religion. Du moment où la religion ne se distinguerait plus de la morale que d'une manière formelle; dès l'instant où elle cesserait de s'occuper de ce que Dieu a fait pour l'homme ou dans l'homme pour n'être plus qu'un auxiliaire de la morale, chargé d'amener les hommes à faire leur devoir, elle serait de fait détrônée: une prescription quelconque n'apparaîtrait plus que comme une intervention inconvenante, l'invasion d'une sphère dans laquelle la religion n'a rien à voir. Mais dès le moment où la religion a pour mission non-seulement d'amener l'accomplissement du devoir mais d'établir la communion avec Dieu, tout change d'aspect. Elle est appelée à fournir les preuves de ces événements historiques au moyen desquels la communion avec Dieu a été

établie ; ce n'est plus alors par faiblesse humaine qu'on est amené à s'approprier spirituellement les effets de cette action divine ; cette assimilation constitue la vie même de la religion ; si elle ne contemplait pas les grandes œuvres de Dieu, dans la nature et dans l'histoire, la religion serait privée de tout élan, d'enthousiasme et de vie. Il est bien vrai que ces éléments historiques et positifs demeurent toujours contestables, mais la tentative de Kant de les réduire à des éléments moraux vagues, indéterminés, est une abstraction inadmissible. Ajoutons que Kant en distinguant entre le vrai culte divin et les mômeries consistant en statuts, préceptes et cérémonies, n'a pas suffisamment rendu justice au protestantisme. Ce n'est pas de la raison pure que Kant a appris cette distinction capitale, mais bien de la raison protestante. Car si trop souvent en pratique les églises de la réformation ont fait dépendre le salut de l'orthodoxie dans la formule intellectuelle, on a toujours insisté sur le but religieux à atteindre, au moyen d'une science pratique et non par des cérémonies et des observances.

Il est humiliant pour l'esprit humain d'être obligé de reconnaître qu'il est forcé d'exagérer ses plus pures intentions pour qu'elles produisent de l'effet. Il y a quelque chose de vraiment grandiose dans le sérieux moral de Kant : il a été l'apôtre d'une foi morale qui devait servir à expliquer et à faire apprécier la valeur de la foi positive. Malheureusement sa notion de la religion, qui prétend être la seule vraie, est à son tour tellement raide et légale, quelle ne lui permet pas de jeter un regard jusque dans les profondeurs de la vie religieuse.

Deux théologiens, Tieftrunk et Charles Louis Nitzsch, cherchèrent à sauvegarder les vérités principales du christianisme, en se rattachant au point de vue philosophique de Kant. Ils représentent la tendance positive parmi les kantiens. J. W. Schmid et Ammon sont des rationalistes plus prononcés : avec eux la tendance critique reprend le dessus.

Pendant que la théologie se transformait sous l'influence de Kant la philosophie poursuivait sa marche en avant. Jacobi essaya de mettre des bornes au criticisme ; par des moyens nouveaux il prétendit arriver à la certitude non pas seulement

dans la sphère morale et pratique, mais dans le domaine théorique et suprasensible. Nous ne connaissons pas d'une manière immédiate uniquement le devoir, mais aussi Dieu, le Dieu personnel dont notre âme a besoin ; son existence est aussi immédiatement certaine que celle du vrai, du bon, du beau. Jacobi arriva par cette voie-là à un christianisme mystique qu'il distingue du christianisme historique.

Bien loin de prétendre contenir le criticisme, Fichte le pousse à ses dernières conséquences. Son idéalisme subjectif n'admet pas que l'homme puisse sortir de lui-même : notre science ne se meut que dans les limites de nos idées subjectives. Au fait nous n'y perdons rien. Notre conscience est en effet l'unique siége du savoir ; c'est exclusivement dans la pensée que l'être devient réel et vrai. Nous ne réussirons jamais à penser quelque chose de réel en dehors de nous, tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il est en nous, tel qu'il nous apparaît.

Fichte est athée ; il rejette la notion de Dieu comme substance particulière. Mais il n'est pas conduit là par l'impiété ; son athéisme est une conséquence de son point de vue philosophique. Le moi étant à ses yeux le principe absolu il ne pouvait l'expliquer au moyen d'aucune puissance qui aurait dominé sur lui. Fichte craignait aussi que l'idée d'un Dieu personnel n'impliquât une substance corporelle et limitée.

De ce côté-là donc tout accès au terrain religieux est décidément fermé ! Fichte veut cependant l'atteindre par la philosophie pratique, exactement comme Kant. Il y a un fait mystérieux : bien que le monde ne soit que le reflet de notre propre nature, il agit incontestablement sur nous comme objet, donné extérieurement. Quant à nous, nous devons voir dans son ordre moral une vérité objective de la raison, et apprendre à connaître, à croire que dans le monde sensible, il y a quelque chose de suprasensible, de divin.

Fichte ne tarda pas à reconnaître que cet idéalisme subjectif se chargeait lui-même de se réfuter. Tout ce qui se présente devant le miroir de la conscience n'est qu'un produit de la libre activité du moi. Mais la conscience est engagée dans

les liens de sa propre nature : il faut alors qu'elle reconnaisse comme *existant en elle-même* des limites dont elle nie l'existence en dehors d'elle. Malgré son courage et son admirable énergie, Fichte, qui ne croyait qu'à la science, n'a pu se dispenser de payer tribut à l'humaine faiblesse ; il a reçu du monde extérieur des impressions tellement fortes et décisives que son indépendance scientifique absolue a dû entrer en composition.

Il n'a pas développé comme Kant une philosophie de la religion complète et systématique : il s'est borné à présenter quelques matériaux. Dans sa *Critique de toute révélation*, il ne dépasse guère le point de vue de Kant. Dans sa morale en exposant la liberté absolue du moi autonome, il s'élève au-dessus de la roideur légale du kantisme ; il réclame l'amour de la liberté ; il pousse à l'enthousiasme moral et demande qu'on rompe toutes les attaches charnelles. A ces divers égards, sa doctrine se rapproche du point de vue évangélique. Dans son *Instruction sur la vie heureuse,* il expose l'idée chrétienne telle qu'elle se trouve dans l'évangile selon Saint-Jean. Christ a révélé la parfaite union de la nature humaine et de la nature divine. Cette union est sans doute différente de celle qu'entend l'auteur du quatrième évangile ; néanmoins il importe de remarquer que Fichte voit dans le christianisme un fait religieux après avoir commencé par n'y voir qu'un fait moral. Dans son système de morale le moi était présenté comme absolument indépendant ; maintenant il doit renoncer à son autonomie en faveur d'un principe autre et universel. La personne de Christ apparaît aussi sous un aspect religieux : il n'est plus simplement l'idéal moral, comme dit Kant, mais la révélation du divin dans la conscience. En somme, l'influence de Fichte se fit beaucoup moins sentir sur la théologie que sur les théologiens qui furent vivement impressionnés par cette personnalité mâle et vigoureuse. Aussi n'y eut-il pas d'écrit théologique relevant de lui.

Il en fut autrement de la tendance de Jacobi telle qu'elle fut développée par Fries, qui la rattacha au kantisme. Les divisions n'étaient pas moins grandes dans le camp de la philoso-

phie que dans celui de la théologie. Pour ressaisir la vérité suprasensible on avait fait tour à tour appel à la conscience et à la raison pratique (Kant), à la spéculation scientifique (Fichte); à la science immédiate, au sentiment et à la foi (Jacobi). Fries ne se contente pas de substituer un profond sentiment de Dieu à toute démonstration scientifique; il veut conquérir pour la théologie une place organique parmi les moyens scientifiques de connaître. La question de savoir si quelque chose d'objectif correspond à notre pensée subjective est écartée. C'est le doute qui a soulevé ce problème difficile; que la raison ait confiance en elle-même pour substituer ses propres convictions aux preuves. Au lieu de mettre en lutte la raison et l'entendement, il faut les amener à reconnaître leur droits respectifs. Il y a une connaissance immédiate de la raison, non à titre d'idées innées, mais comme vérité immanente de la raison, dont on arrive à avoir conscience par la déduction et la réflexion. Suivant qu'on nie ou qu'on admet ce fait on constate ou on reconnaît l'essence même de la raison. Elle a ceci de particulier qu'elle s'élève jusqu'au tout et à l'unité, tandis que l'entendement ne s'élève jamais plus haut que la sphère du limité, du multiple, et de l'imparfait. C'est de la raison que procède la foi à l'être qui se trouve sous tous les phénomènes, la foi au monde suprasensible, où l'esprit réfléchi contemple l'immortalité, la liberté, Dieu. Le monde idéal et le monde réel ont beau sembler se séparer, ils ne doivent, ni ne peuvent demeurer étrangers l'un à l'autre. Dans tout ce qui est fini, en effet, on retrouve des traits du vrai, du beau et du sublime, qui nous indiquent assez clairement, qu'il faut remonter jusqu'à la patrie suprasensible de toute perfection. C'est la religion qui est appelée à suivre ces lignes qui doivent faire remonter vers le monde supérieur.

Pendant cette période de grand développement philosophique, Stäudlin et J. C. Ch. Schmidt, représentent la tendance éclectique en dogmatique.

2. *La dogmatique spéculative.*

La spéculation allemande moderne prétend, en modifiant seulement le point de vue général de la religion, satisfaire les besoins particuliers de la théologie, signaler ses fautes et réparer ses négligences.

Le moi, dit Schelling, peut continuer à s'affirmer comme principe de toutes choses, mais il ne saurait rester à tout jamais en lui-même; l'activité constitue en effet son existence. Quand il se déploie intérieurement, lorsque dans toute pensée et dans tout savoir il se pose comme objet pour lui-même, il se meut conformément aux lois de l'espace et du temps. Mais ce fait l'oblige déjà à sortir de ses étroites limites. En effet cette union du temps et de l'espace, cette expansion et cette concentration qui accompagnent son activité spirituelle se trouvent aussi dans tout mouvement de la vie de la nature.

Le sujet actif fait une nouvelle découverte. Il s'aperçoit que ce quelque chose, que par un acte de volonté il évoque des profondeurs de son moi, débute par être autre que l'objet qui veut et qui sait et par se présenter à lui comme une objectivité, tout en ayant néanmoins les mêmes racines que le moi. Être et savoir se séparent donc l'un de l'autre pour finir par se réunir ; au fond la pensée et celui qui pense sont identiques. Cette faculté de faire surgir la dualité de cette base commune pour la réduire ensuite constitue l'essence propre de l'homme.

Mais voici qui est plus surprenant encore : ce n'est pas là un fait particulier à l'homme ; qu'il ait seulement le courage d'appliquer les lois de l'objectivité et de la subjectivité, avec l'indifférence et l'identité qu'elles impliquent, au monde en dehors de lui, il reconnaîtra aussitôt qu'il en est de même dans tous les domaines ; le même rapport fondamental règne partout entre les choses ; le monde se rapproche de lui, devient transparent à ses yeux. Voici l'unique différence entre lui et le monde. Nulle part comme dans l'homme la vérité idéale n'éclate dans tout son jour pour s'élever à la hauteur d'une science, d'un fait conscient, d'un jugement réfléchi. L'homme lui-même

est nature parce qu'il est mouvement; mais ce même déploiement, cette transition de la possibilité à la réalité, de la virtualité à l'actualité, ce procès s'effectue dans toutes les autres choses vivantes. Le réel, le corporel vient le premier, l'idéal se montre ensuite. Le mur de séparation qu'on avait élevé entre le moi et la nature est donc bien décidément tombé; ils se retrouvent l'un dans l'autre. Nous voilà sur le seuil mystérieux de la philosophie de la nature. Il s'agit de classer les phénomènes vivants de la nature et ceux de l'esprit; de part et d'autre nous aurons des degrés portant le même nom; nous établirons un parallélisme parfait, d'une part entre la force de la nature qui débute par être obscure pour devenir toujours plus claire et plus spirituelle, et d'autre part entre l'activité de l'âme qui, débutant par être instinctive et inconsciente, s'élève peu à peu jusqu'aux idées et à la science. La nature fait éclater dans tout son jour l'antithèse de la matière et de la lumière; elles servent de point de départ à une série de forces toujours supérieures qui s'élèvent jusqu'aux formes les plus élevées de l'organisation. Ce même procès se reproduit parallèlement dans le domaine de l'esprit et de l'âme.

Jusqu'à présent la philosophie de Schelling produit une impression tout à fait étrange: Non contente de réjouir et d'élever, elle humilie. L'homme descend des hauteurs où il planait tout fier de son isolement; il n'est plus l'unique fin de l'univers, le seul en possession de l'intelligence dans la création entière. La philosophie de la nature possède la *même dignité* que celle de l'esprit; étroitement unies l'une à l'autre, elles ne sont plus que deux parties d'un même tout. L'homme est sans contredit la plus belle fleur de la vie de la nature, mais il en est un membre vivant, il a des devoirs à remplir envers elle; la création l'a en effet choisi pour être l'interprète de sa vie mystérieuse. Il ne doit pas se vanter d'être seul en possession de l'esprit, de l'intelligence; celle-ci l'entoure de toutes parts et au milieu de toutes les transformations naturelles elle ne cesse de donner des marques toujours plus reconnaissables de sa présence.

Mais si l'homme est un instant humilié par le système de

Schelling, il ne tarde pas à reprendre sa revanche. Le moi de Fichte élevait déjà des prétentions à l'absolu ; celui de Schelling est loin d'y renoncer. L'absolu lui-même, ou le moi du monde, a son analogue dans le moi humain ; il n'est que la réalisation du même plan sur une échelle infiniment plus grande ; ce n'est qu'en obéissant aux mêmes règles, aux mêmes lois que le moi humain, qu'il peut exposer, déployer les incommensurables richesses qu'il contient. Voici donc ce qui arrive. On a le droit en spéculation de ne reconnaître aucun absolu, aucun divin, ou aussi de le construire d'après le plan que nous trouvons dans le monde fini, dans la psychologie humaine. En d'autres termes, l'absolu s'unit au tout qui constitue l'univers et à son mouvement successif.

Il n'existe pas d'être vrai sans devenir, sans activité ; le principe du monde devient lui-même nul et mort si, en admettant un acte créateur, nous le plaçons en dehors de l'univers. En effet, dès le commencement, il n'a cessé d'agir dans ce tout comme puissance primitive, comme force créatrice immanente. Si nous appelons ce principe Dieu, ce nom ne saurait nous faire franchir les limites des grands phénomènes du monde ; il nous introduit au contraire au sein de ses rapports les plus grandioses. Comment obtenons-nous le tout ? En plaçant aussi Dieu dans l'univers et non en dehors. Et comment obtenons-nous Dieu ? En voyant dans l'univers une activité infinie qui le révèle à nos yeux. Le monde en effet, en s'élevant des limites primitives de la matière jusqu'à la lumière, concourt à la naissance de l'absolu ; ce principe de vie inhérent à l'univers se démène comme âme inconsciente dans les diverses pulsations de la nature, pour arriver enfin, chez l'homme, à la pleine et entière conscience de lui-même. Le point suprême auquel l'esprit puisse s'élever, c'est la contemplation de cette sainte unité qui nous montre Dieu inséparable de la nature, ou cet autre qui consiste à voir, dans l'esprit humain, en quelque sorte l'observatoire du haut duquel il lui est permis de se contempler lui-même.

On voit la haute position qui est assignée à l'homme dans l'univers. S'il a été placé sur le même pied que la nature, il est

largement dédommagé de cet abaissement apparent. C'est en lui seul que trouve sa solution cette antithèse de l'objectivité et de la subjectivité qui se manifeste dans tous les domaines, si bien que l'esprit général de l'univers s'objective en sa personne, et devient en lui raison consciente, se connaissant elle-même. Que peut-on imaginer de plus grand pour la nature humaine quand on a dit qu'elle concourt à faire l'absolu et à lui donner une expression adéquate de son idée ? Mais cette haute position assignée à l'homme a aussi son fâcheux côté. Sans doute, le divin, en pénétrant dans l'humanité et dans sa conscience, se saisit bien lui-même dans les diverses personnalités. Mais ce n'est nullement pour s'y fixer d'une manière définitive. Dans ce dernier cas, en effet, il deviendrait quelque chose de persistant, de limité ; la conception générale demande au contraire que, dans les éternelles évolutions de l'absolu, la vie personnelle, individuelle, soit un instant posée et affirmée, mais pour faire bientôt retour au général, à l'absolu. Le moi absolu est donc sacrifié ; et si d'une part il s'élève aussi haut que possible, s'il pénètre dans les hautes sphères de la divinité, l'individu humain doit nécessairement renoncer à lui-même, et à une durée illimitée. Celui qui peut s'élever assez haut pour contempler l'identité de l'esprit et de la nature, participe à la vie éternelle, bien que, comme individu, il devienne la proie de la mort.

Il n'y a qu'une ombre au tableau ; la nature morale de l'homme est entièrement sacrifiée. Schelling a voulu obvier à ce grand inconvénient dans son célèbre *Traité sur la liberté*, qui a fait entrer sa philosophie dans une phase nouvelle. Les principes demeurent les mêmes, la méthode dialectique est conservée. Le tableau de l'ensemble acquiert toutefois plus de relief par l'introduction d'un élément dualiste ; la différence infinie qui sépare Dieu des choses ressort beaucoup mieux.

Dieu n'est pas, il devient. Ce qui précède son existence actuelle c'est son propre principe encore obscur. Il en est de lui comme de toute existence qui a derrière elle une base naturelle incompréhensible. On croit assister à un phénomène naturel quand on voit Schelling décrire comment surgit, dans le principe divin,

le besoin de s'engendrer lui-même. Cette impulsion grosse de désir est la première agitation de l'existence divine. Cette impulsion produit en Dieu lui-même une réflexion intérieure, au moyen de laquelle il se contemple lui-même comme dans un antitype. Tout cela implique un second acte de la réalisation de Dieu. La représentation réflective correspond à l'entendement. Celui-ci attirant alors à lui la parole primitive du désir, ils s'unissent et se pénètrent pour constituer une volonté toute puissante qui crée librement. Nous obtenons ainsi deux principes à la fois séparables et inséparables : ils se retrouvent dans toute existence ; mais c'est en Dieu seul qu'ils forment une harmonie inaltérable. Par un certain côté, les choses, en tant que distinctes de Dieu, ont leurs racines seulement dans le principe obscur, antérieur au Dieu actuel ; elles obéissent à une impulsion et à un instinct ; elles manifestent la volonté propre qui caractérise les créatures ; elles font effort pour s'élever des plus grandes profondeurs du centre jusqu'à la lumière de l'entendement et pour produire la volonté universelle. Chez l'homme, nous trouvons à la fois le principe ténébreux dans toute sa puissance, et toute l'intensité de la lumière : les profondeurs des abîmes et les hauteurs des cieux ; les deux centres se rencontrent en lui. A titre de créature, l'homme porte en lui un certain principe d'indépendance relative, mais quand il est transfiguré en lumière, on voit apparaître chez lui l'esprit comme principe supérieur.

Qu'arriverait-il si la clarté et les ténèbres, l'esprit et la nature étaient unis chez l'homme d'une façon aussi indissoluble que chez Dieu ? Toute distinction deviendrait impossible et l'esprit de Dieu ne se révélerait pas comme esprit. La possibilité du bien et du mal réside justement dans la possibilité d'un désaccord en face de cette unité indissoluble. Le mal consiste en ce que les deux puissances changent leur position naturelle. La volonté naturelle du principe, au lieu de demeurer paisiblement dans son centre, s'en échappe et se porte violemment à la circonférence. Il met ainsi fin à son accord avec la volonté universelle, accord sur lequel repose l'équilibre intérieur des créatures. Or cette nue possibilité devient inévitablement une réalité. En effet l'élément créé et l'élément universel étant réunis chez

l'homme, il se trouve en lui une double source de mouvement. Il est donc inévitable qu'il sorte une fois ou l'autre de cette indécision primitive, sans cela il resterait dans la création quelque chose de vague, d'indécis, de problématique. Dieu ne peut faire autrement que de laisser libre carrière à la liberté du principe, afin que, par ce moyen, la volonté de l'esprit et de l'amour soit manifestée. L'amour ne saurait se réaliser sans discorde ; l'unité ne peut montrer toute sa force que quand l'unité du principe a été préalablement rompue.

On le voit, la liberté humaine n'a plus son unique garantie dans l'immanence divine. La créature possède. en face de l'absolu, une certaine liberté relative. Dieu et la créature ne se meuvent plus l'un dans l'autre, l'un avec l'autre, mais aussi l'un contre l'autre. La conception morale de la vie gagne en vérité ; la notion de Dieu devient plus saisissable ; le Dieu de Schelling est en effet quelque chose de plus réel que celui des idéalistes abstraits qui le subtilisent au point de ne plus voir en lui que l'ordre moral.

Le *Traité sur la liberté* a un autre avantage. Comme les *Leçons sur les études académiques*, il présente l'esquisse d'une construction historique du christianisme. Le cours de l'histoire déroule à nos yeux la naissance graduelle de l'esprit, et les grandes époques de l'histoire servent à son épanouissement. Tout le procès s'accomplit en trois grandes périodes : celle de la nature, celle du hasard, celle de la providence. Au début, Dieu se meut dans l'histoire uniquement d'une manière conforme à sa nature ; il permet au principe premier de se mouvoir en toute indépendance. Au commencement nous avons une période de sainte indécision ; ensuite les puissances naturelles se placent sur le trône soit sous la forme d'une toute-puissance effrayante, soit sous les traits de formes humaines belles et captivantes. C'est le mal lui-même qui entend se réaliser dans ces puissances; mais ne pouvant rompre avec une diversité et une variété qui rappellent le chaos, il demeure hors d'état de s'élever jusqu'à l'unité ; il finit par retomber dans le sein de l'abîme d'où il est sorti.

Mais l'ancien monde s'ensevelit avec sa beauté séductrice et sa sombre fatalité ; l'esprit de bonté s'approchait ; il provoqua

encore une fois l'opposition dans toute sa force, jusqu'à l'apparition de Christ, du fils en forme humaine, pour rétablir à nouveau les rapports de la création avec Dieu sur le meilleur pied. Une personne est absolument indispensable pour sauver des personnes; il fallait que Dieu devînt homme pour que l'homme retournât à Dieu. Le dogme chrétien exprime donc bien le point culminant de l'histoire du monde.

Le fait de l'incarnation rend le salut, la guérison possible. Vient ensuite la fondation d'un nouveau royaume qui inonde de forces nouvelles le monde épuisé de vie et qui permet à Dieu d'agir comme esprit.

Schelling prétend sauvegarder ainsi le point de vue moral que Kant a fait prévaloir en religion. Le christianisme devient un fait historique au sens le plus élevé du mot; et, par suite de l'universalité de son idée, on ne peut se rendre compte de son essence qu'en expliquant l'histoire entière d'une manière religieuse. Avec le christianisme, le divin a cessé de se produire sous des formes naturelles; l'Évangile est le mystère révélé; il manifeste, au moyen des phénomènes historiques, le monde idéal et la vérité, au lieu de le laisser encore deviner et pressentir dans les secrets de la nature. L'ancien monde représente le côté naturel de l'histoire; son idée religieuse exprime, au moyen de symboles, une présence de l'infini dans le fini; l'idée religieuse du monde nouveau ne peut au contraire être rendue objective qu'au moyen de l'action; de sorte que tout élément symbolique appartient à l'individualité. Cela nous explique pourquoi le monde nouveau a débuté en prenant une attitude hostile à l'égard de la nature: mais l'abîme doit être comblé par la force morale; une réconciliation prend la place d'une identité inconsciente ou de l'hostilité. La vie nouvelle commence par le fait que le vrai infini fait son entrée dans le fini, non pas en vue de le diviniser, mais pour le sacrifier à Dieu en sa personne et le réconcilier par ce moyen. L'idée de la réconciliation du fini avec l'infini au moyen de la naissance de celui-ci dans le fini est donc l'idée fondamentale du christianisme. Elle a pour corollaire inévitable le dogme de la trinité.

Voilà comment Schelling, partant du moi, arrive à l'absolu en

traversant toutes les régions de l'histoire et en exploitant dans l'intérêt de son système les opinions isolées des personnalités les plus marquantes. Il emprunte à son époque une façon de concevoir la nature aussi spirituelle qu'attrayante. La philosophie de la nature est à la fois le centre et le point faible de tout le système. La simple justice demandait que la connaissance philosophique de la nature, si fort méconnue par Fichte, prît largement sa revanche. L'interprétation que Schelling donne de la nature a, aujourd'hui encore, quelque chose de fort attrayant ; il rend la nature transparente ; il lui reconnaît ses droits non pas parce qu'elle sert de moyen pour la réalisation de certaines fins, mais parce qu'elle est vivante, parce qu'elle expose un des caractères de la perfection rationnelle. A la conception extérieure et téléologique succède la conception dynamique qui assigne pour but général au monde de manifester l'esprit. La possibilité d'établir une comparaison entre la philosophie de la nature et celle de l'esprit, les intéressants rapports entre les deux sphères dont il peut être fait application à l'histoire, tout cela doit être considéré comme un point précieux du système de Schelling.

Reste l'idée de l'identité. C'est là le tour de force, le coup d'état de la spéculation. Il fait dire son dernier mot au principe de l'immanence ; il oblige l'absolu à se mouvoir dans des vêtements empruntés à la nature. Pour le monde fini, il n'y a pas de catégories plus élevées que celles de la vie et du développement actif; on en fait ici l'application la plus large à tous les rapports. Le fini n'est pas éloigné de l'absolu, au contraire, il doit se développer et prendre une part illimitée à l'absolu.

Mais le philosophe ne s'en tient pas à cette immanence relative ; il ne connaît pas d'idée qui puisse échapper à la nécessité d'une genèse : toutes sont forcées de passer de la simple virtualité, où elles ne sont que comme principes, à l'actualité qui constitue leur existence. L'absolu lui-même est tenu de suivre la même marche et d'arriver à se saisir lui-même à travers l'univers entier. Il est bien vrai que l'absolu, dans sa plus haute puissance, est reconnu comme raison consciente et liberté ; il atteint par ce moyen le point culminant qui l'élève

au-dessus de toutes les créatures et le fait entrer en pleine jouissance de tout ce qui est impliqué dans l'idée de Dieu. Mais ce n'est que par la voie de la naissance et du développement que l'absolu arrive à cette dignité de Dieu. Dès le début il est donc soumis à la loi fondamentale de l'univers, pour n'échapper à son joug que peu à peu. Chacun sait ce que la spéculation nouvelle a su tirer de cette méthode. Unissant hardiment les notions *absolu* et *procès*, elle a cru trouver dans le mot *procès absolu* l'expression parfaitement adéquate de ce qu'on peut concevoir de plus relevé. L'esprit s'habitue aisément à cette formule, mais ce n'est pas à dire qu'il y voie un moyen heureux de rendre l'idée de la plus haute perfection.

Le christianisme ne s'effarouche pas autant que quelques personnes le disent à l'idée d'une immanence du divin dans la création ; il a besoin d'un Dieu vivant dans le monde et dans l'histoire ; la Bible elle-même le met sur cette voie. D'autre part, il ne peut absolument pas se contenter d'un Dieu nature, se réalisant dans le cours de l'histoire et qui n'arrive à atteindre l'existence, l'essence absolue qu'en déployant toute son activité. Le nom chrétien de Dieu doit avoir toujours la même signification, la même portée ; la notion de Dieu doit nécessairement exprimer déjà le même sens au point de départ qu'au point d'arrivée. Il n'est pas de spéculation qui puisse suppléer à ce manque de transcendance.

Il en est tout autrement dans le système de Schelling. Le tableau qu'il fait du monde se présente sous des couleurs contraires, suivant qu'on regarde en avant ou en arrière. D'une part on nous promet la complète réalisation de Dieu et de l'esprit, de l'autre l'accès à la lumière demeure fermé ; nous aboutissons à un principe obscur qui ne ressemble pas trop mal au Bythos des gnostiques. Dieu commence par n'être qu'un penchant, une propension ; la nature chez lui possède la priorité, et non pas l'esprit qui vient s'ajouter plus tard comme un second Eon. Avant donc de se distinguer, Dieu et le monde reposent dans le même sein ; et il est interdit à la religion de pénétrer au delà de cette nécessité pour chercher encore la lumière et la liberté.

A cette contradiction fondamentale vient se joindre une difficulté du même genre. Le mal serait arrivé à l'existence à la suite d'une interversion des rôles qui, du centre, aurait fait la circonférence. Jusqu'ici tout est bien. Mais nous ne saurions accorder que pour désigner l'élément central en l'homme on ne puisse pas trouver de mot plus relevé que celui-ci : principe naturel obscur qui deviendrait le mal en passant du centre à la circonférence, pour exercer de là une activité particulière et anormale. En effet, le mal se trouve expliqué d'une manière exclusivement intérieure ; on lui assigne une position fondamentale, métaphysique. C'est ici qu'on se sépare lorsqu'il faut rendre compte du mal. Quant à nous, nous nous prononçons pour ceux qui admettent tout au contraire que le mal est provenu de l'invasion de la circonférence dans le centre, du virtuel et des penchants dans le siége de l'activité. Ce n'est pas le mal qui produit le péché, c'est le péché qui engendre le mal, et si on veut admettre Satan, il faut dire qu'il est lui-même un pécheur endurci, permanent.

La doctrine de Schelling ne mérite pas d'être appelée une philosophie de la religion dans le sens propre du mot. C'est plutôt une construction du monde et de l'histoire dans laquelle la religion trouve aussi ses intérêts satisfaits et ses représentations reproduites. Jamais Schelling n'aborde le problème religieux par excellence : comment le fini a-t-il été posé par l'absolu ? Le réel est présenté comme déchu par le simple fait qu'il est réel ; il ne reçoit pas son existence de l'absolu ; il la reçoit par le fait de son éloignement et de sa chute ; l'antithèse morale se confond avec l'opposition ontologique : nous n'examinons pas le problème en lui-même. Mais nous maintenons qu'il faut s'adresser à la religion pour savoir comment elle envisage et le rapport du fini avec l'absolu et l'idée de chute. Par suite en effet de sa tendance morale, la religion a une manière de considérer les choses autre que celle qui est ici introduite sans examen. Nous nous trouvons sur le terrain de la religion, sans qu'elle soit appelée à faire prévaloir la manière de considérer les choses qui lui est naturelle. On répondra peut-être que cela tient à toute la tendance spéculative, et que pour

elle tout est de la philosophie religieuse. Schelling prétend résoudre tous les problèmes qui se rapportent à la connaissance, sans en excepter la connaissance religieuse; il présente la chute comme l'origine du fini, afin que la religion puisse aussi s'intéresser au principe de la chute morale immédiatement rattachée à l'autre. Reste à savoir si la religion peut consentir à ce qu'on fasse ainsi ses propres affaires sans avoir son mot à dire. Passe encore s'il s'agissait des gnostiques ou de quelques pères grecs! Mais au point de vue protestant, la religion n'a pas à s'expliquer sur la question de savoir comment le réel, est sorti de l'absolu ; il lui suffit de reconnaître que le second est cause du premier. Elle ne peut non plus se laisser imposer l'idée de chute morale par cette méthode, de crainte de voir s'y mêler quelque élément étranger. La question du péché et de son origine est pour la religion un problème exclusivement moral. La solution se rattache, il est vrai, à la question sur l'origine des êtres en général, mais sans y être déjà impliquée. Le point de vue religieux est arbitrairement ou trop étendu ou trop rétréci. Et si la mission de la philosophie de la religion l'appelle à déterminer, en tout premier lieu, la nature et le point de vue spécial de la religion et de la philosophie avant de songer à les réunir en leur assignant un objet commun, Schelling ne s'en est pas acquitté. La religion est-elle remplacée et supplantée, ou bien secourue, assistée par la philosophie de la religion? C'est là ce qu'il est impossible de tirer au clair.

Mais, dira-t-on sans doute, ce sont là des objections empruntées aux questions de forme et de méthode. Ce qui importe, c'est le fond. Il est incontestable que le contenu de la philosophie de Schelling a des intentions, un esprit religieux; aussi s'est-il toujours montré plus favorable à la révélation; la chute, l'expiation, l'incarnation que l'école de Kant repoussait, ont été proclamées par Schelling. Bien loin de s'en scandaliser, il les a tenues pour indispensables; il y a même vu les critères décisifs d'une complète manifestation de Dieu dans le monde. C'est là ce qu'il y a certainement de plus remarquable dans cette spéculation et ce qui explique l'influence qu'elle a exercée. On peut dire que Schelling a transformé la philosophie de la

religion en une dogmatique historico-métaphysique. Mais la construction dogmatique eût-elle résisté aux attaques de la critique, ce qui n'est pas le cas, on pourrait se demander si cette restauration de la doctrine orthodoxe serait une compensation suffisante pour remplacer une notion exacte de Dieu ?

Nul n'acceptera la pénible alternative d'avoir à choisir entre Schelling et Kant ; mais s'il fallait absolument le faire, nous n'hésiterions pas à nous prononcer pour ce dernier. C'est que le criticisme sauvegarde l'essence morale et religieuse du christianisme ; il laisse la porte ouverte à une transformation de la dogmatique, tandis que chez Schelling l'idée chrétienne n'est pas accusée dans son essence ; il se borne à toucher à quelques points culminants. Schelling débute par fixer les deux notions nature et monde des idées, pour passer ensuite à Jésus-Christ. Dès qu'il est arrivé aux grandes catégories indispensables de fini et d'infini, il prononce la parole sacramentelle : « L'idée fondamentale du christianisme est nécessairement celle de Dieu devenu homme, Christ comme point culminant et terme du monde païen. » — Mais non, l'idée de Dieu devenu homme n'est pas l'idée première et primitive du christianisme. Et, en fût-il ainsi, comme le prétendent les orthodoxes, vous ne seriez pas encore près de vous entendre. Il faudrait en effet que cette notion fût dérivée exclusivement d'une nécessité religieuse et morale. Quant à l'idée de la domination de l'infini sur le fini dont les philosophes ont besoin, elle ne saurait être qu'un reflet accessoire de l'idée religieuse pouvant servir à une explication générale du monde et de son développement. Les catégories du fini et de l'infini ne sauraient amener à Christ.

Du reste, Schelling ne nous cache pas que son philosophème de l'incarnation doit être entendu autrement que le dogme ecclésiastique traditionnel. L'incarnation ne saurait en effet être conçue empiriquement comme l'entendent les théologiens ; Dieu n'a pas pris la nature humaine dans un moment déterminé de la durée ; il s'agit ici d'une incarnation de toute éternité ; le fils de Dieu, né de toute éternité du Père de toutes choses, n'est autre que le monde fini, tel que Dieu l'a de tout temps contemplé. Christ, comme individualité isolée, devient très com-

préhensible, mais il n'en est pas moins celui chez qui Dieu est devenu pour la première fois objectif; personne avant lui n'a manifesté en même degré l'infini, et voilà pourquoi il était absolument nécessaire de voir en Jésus un personnage symbolique et de lui reconnaître une haute portée.

On le voit, l'idée biblique du logos est prise dans un sens beaucoup plus étendu. La personne de Jésus-Christ, bien qu'il soit possible d'en rendre parfaitement compte, n'en devient pas moins l'organe d'un principe divin, le révélateur de la divinité comme personne ne l'a jamais été. Qui ne voit que l'expression *incarnation de Dieu* est prise dans un sens équivoque? Elle implique d'une part les plus hautes prétentions dogmatiques et de l'autre elle n'est qu'un symbole. Circonstance des plus fâcheuses, les orthodoxes et les critiques ont un droit égal de tirer à eux cette formule spéculative. Ce fait a donné lieu aux malentendus et aux divergences les plus graves.

Il en est de même de la réconciliation du fini par la naissance de Dieu lui-même dans le fini. La religion chrétienne enseigne la réconciliation de l'homme pécheur et la cessation d'une hostilité survenue dans le temps; toutefois cette hostilité est provoquée non par le fait même de l'existence du fini, mais par une faute et par la liberté. Il est fort possible que la conception philosophique générale ait été provoquée par la doctrine chrétienne; mais ce n'est pas à dire qu'elle soit pour cela autorisée à supplanter celle-ci et à se présenter elle-même comme l'expression immédiate d'une vérité religieuse et morale. Schelling renonce volontairement à appuyer ses assertions sur des déclarations bibliques, celles-ci par contre ne doivent nullement faire règle. Le lecteur se rappelle un mot qui a été beaucoup reproché à Schelling. A l'entendre, l'idée chrétienne ne devrait pas être cherchée dans ces livres « qui pour la valeur religieuse ne peuvent être comparés, même de fort loin, à tant d'autres écrits sacrés, anciens ou modernes, et particulièrement à ceux des Indous. » Si nous en jugeons par cette déclaration, Schelling, du moins à cette date, n'aurait eu aucune idée de ce qui constitue la valeur religieuse d'un livre. Le protestantisme a beaucoup d'obligations aux temps modernes qui ont su tirer tant

d'idées spéculatives de livres d'ailleurs si pauvres en contenu. Ce même protestantisme doit également s'entendre dire, qu'il est particulariste, ce qui doit signifier que le catholicisme aurait fait la part plus belle à l'universalisme du christianisme. En outre, la morale de l'Evangile n'aurait eu rien de particulièrement remarquable ; il ne peut avoir sa raison d'être dans quelques maximes morales.

En face de ces assertions, il suffit de demander, dans l'intérêt du christianisme et du protestantisme, si l'Evangile a transformé le monde au nom de l'incarnation de l'absolu et de l'infini, engagé dans l'évolution devant aboutir au fini, ou bien peut-être par la puissance inhérente aux doctrines de la repentance et de la conversion? Car, enfin, c'est de son esprit et du but en vue duquel elle a lieu que cette incarnation de l'absolu pour devenir homme tire sa haute signification : elle ne saurait être considérée du même œil que des idées du même genre dans le sein des populations étrangères au christianisme. Les missionnaires chrétiens dans l'Inde, nous dit Schelling, s'imaginent annoncer quelque chose d'inouï aux naturels en leur disant que Dieu est devenu homme en Christ, tandis que les Indous leur répondent froidement que ce n'est là rien de bien merveilleux, que le même phénomène se repète chez eux constamment.— Mais il ne résulte nullement de ce fait que les missionnaires aient moins bien compris leur propre religion que les Indous. Car ce qui confère à l'incarnation de Christ son caractère absolu, ce n'est nullement la circonstance que deux natures différentes se sont réunies en sa personne ; mais le fait que les idées créatrices, de grâce divine et de conversion se sont réalisées dans une individualité humaine.

C'est assez dire ce qui nous fait repousser cette spéculation. Elle ne cesse de confondre le monde de la nature et celui de la morale. Sans contredit les deux sphères peuvent s'éclairer l'une l'autre ; elles offrent plus d'un terme de comparaison, mais il n'en demeure pas moins certain qu'elles doivent être séparées, si on ne veut nuire à la vérité morale de la religion.

Tout cela ne nous empêche pas de reconnaître la valeur de la philosophie de Schelling, même pour la dogmatique. Il a

rendu surtout service en favorisant une intelligence plus approfondie de l'histoire. Le service a été d'autant plus précieux que l'ancienne théologie, privée d'un sens historique quelque peu général, se renfermait dans un pragmatisme extérieur qui se perdait dans les premiers détails tombant sous la main. En dépit des écarts auxquels il a donné lieu. l'universalisme historique inauguré par Schelling demeure une vérité précieuse et vivante. Il contemple le monde et l'humanité dans leurs plus larges proportions ; il explique leur marche, non pas au moyen de l'enchaînement empirique des circonstances, mais au moyen des rapports entre les grandes puissances qui les déterminent. La nature et l'esprit se partagent cette domination. La première apparition est la religion de la nature. Elle ne peut admettre l'élémenté levé et intellectuel que sous forme symbolique et mystérieuse; la seconde, au contraire, relègue la nature à l'arrière plan ; elle est complétement morale et enseigne à connaître Dieu dans l'histoire. Christ se trouve placé entre deux mondes; il inaugure le règne de l'activité morale et vraiment divine. On ne peut comprendre ni les rapports des religions entre elles, ni les époques de l'histoire sans être préalablement venu à Christ, auquel aboutit tout le monde antique ; et on ne peut comprendre Jésus-Christ sans reconnaître en lui un fait révélateur. Rappelons-nous bien que Kant avait présenté la révélation comme une possibilité qui ne pouvait être contestée au point de vue de la raison pure ; la théologie devait en faire usage dans un esprit rationnel et moral, et plusieurs d'entre les plus faibles kantiens avaient préféré renoncer à Christ pour échapper par là à plusieurs doctrines difficiles. Schelling a coupé court à toutes les abstractions en faisant appel à une vérité de fait qui ne pouvait être contestée. Il n'était plus nécessaire de s'en tenir dans ces matières à la simple catégorie de la possibilité, alors que la philosophie elle-même, acceptant l'ensemble des faits chrétiens, avait déclaré que sans Jésus-Christ l'humanité ne pouvait former un tout.

Les différences entre le naturel et le surnaturel ne sont pas accusées par Schelling; la force de l'idée anime les faits et les élève par cela même au-dessus du cours ordinaire du monde.

D'autre part l'idée oblige à s'élever plus haut que la réalité empirique, pour aller vivre dans ce qui ne nous a été conservé que sous forme légendaire.

Les controverses sur l'élément mythique suivirent leur cours en théologie. Mais ces études ne pouvaient gagner en importance que s'il était reconnu qu'il ne s'agissait pas de savoir si un fait s'était passé ou non, car le mythe est ou l'écho ou l'annonce anticipée d'une vérité historique. Schelling a plus que personne contribué à faire prévaloir ce point de vue. A cela se rattache son interprétation plus profonde, beaucoup trop profonde même, des antiques mythologies. Nous n'avons à lui emprunter aucun principe théologique déterminé; nous nous bornons à le désigner comme le représentant d'une conception de l'histoire de laquelle la théologie avait passablement à apprendre.

Schelling, dans son second système, nous a donné non pas le complément de son ancien point de vue, mais sa caricature et son exagération. Nous voulons parler de sa construction philosophico-historique de la révélation. Ceux qui s'occupent des religions antérieures au christianisme lui auront plus d'obligation pour l'art avec lequel il cherche à ramener à une loi unique tous les phénomènes de l'antique mythologie, que les théologiens pour sa tentative d'expliquer le royaume de Dieu. Le souffle de gnosticisme qu'on remarquait dans le premier système a tout envahi dans le second: les phénomènes du monde entier deviennent une histoire divino-humaine qui se poursuit jusque dans le monde à venir. Seulement les hardies combinaisons des premiers ouvrages de Schelling, qui rappelaient l'éclair du génie, ont été remplacées par une perspicacité ergoteuse sans cesse occupée à tout construire. Tout le drame du monde se déroule entre des événements qui se passent très haut ou très bas; mais nos régions terrestres, dans lesquelles nous vivons, et qui constituent la sphère humaine et religieuse, sont d'un vide désespérant: on ne nous place pas en contact avec les forces vives qui animent le christianisme. Si cette philosophie-là nous était transmise depuis les premiers siècles de l'Eglise, nous mettrions beaucoup d'ardeur à l'étudier; nous admirerions et son archi-

tectonique et son esprit pur comme nous faisons pour les systèmes de Valentin et de Basilides. Dans notre siècle l'impression est mélangée: cette philosophie nous produit l'effet d'être un débris de cette στοιχεῖα του χοσμου et toutefois elle porte tous les caractères d'une science moderne.

Schelling n'a pas laissé échapper l'occasion d'exprimer son peu d'estime de ces docteurs qui, réduisant tout leur savoir à la philologie et à l'exégèse, transforment la théologie en une science purement profane. En rejetant le kantisme, il rompit avec les théologiens vulgaires qui se rattachaient à lui, et, sans former une école théologique, il exerça de l'influence sur quelques hommes qui, différant des premiers, voulaient restaurer les formules de l'ancienne dogmatique. Nous arrivons à un moment où la théologie régnante est agitée par l'invasion d'éléments nouveaux. La réaction qui commence s'accuse de deux manières: on part de la religion et de la piété pour rajeunir la théologie, ou bien, prenant son point d'appui dans une idée et dans une science absolues, on prétend arriver à une théologie supérieure. Daub, professeur à Heidelberg, fut le représentant de cette tendance. Mais il se tint trop à l'écart des solutions théologiques qu'il critiquait tout en se gardant bien d'en proposer de nouvelles. Aussi n'exerça-t-il que fort peu d'influence. Il suivit d'assez près Schelling dans ses évolutions diverses. Schwarz (Frédéric-Henri-Christian), collègue du précédent, fut aussi influencé par Schelling, mais il se borna à établir qu'il ne saurait y avoir de vraie culture en dehors du christianisme. Ses travaux dogmatiques proprement dits sont sans importance Tels sont les dogmaticiens de l'époque de Kant et de Schelling. Les premiers sont plus nombreux, plus connus, plus populaires. Ceux qui relèvent de Schelling, moins nombreux ou isolés, protestent avec un certain dédain contre l'esprit de l'époque. Les deux écoles forment un chaînon important du développement historique. L'école de Kant a plus fait pour l'avancement des études théologiques, parce qu'elle n'a jamais abandonné l'instrument de la critique. Pour ce qui est de la méthode, les deux écoles rentrent dans le rationalisme, car elles présentent, conformément aux principes scientifiques, le contenu religieux

comme rationnel, même lorsqu'il contient des éléments surnaturels. Ce que Schelling répudie du rationalisme vulgaire, ce n'est pas le principe rationnel, mais l'empirisme terre à terre et le manque d'intelligence pour les idées renfermées dans les dogmes. Daub, de son côté, s'éleva contre le procédé critique qui ne permettait pas d'appliquer convenablement la raison à l'absolu. On se divise donc, tout en professant le même principe rationnel. Le rationalisme théologique trouvait la condamnation de toute philosophie dans le fait que, ne pouvant jamais arriver à un résultat définitif, elle se voyait condamnée à détruire de ses propres mains les orgueilleux systèmes qu'elle avait construits. Mais il ne pouvait pas se vanter d'avoir lui-même placé les doctrines chrétiennes à l'abri de ces changements qui atteignent toutes les choses humaines. Il ne pouvait être prouvé que leur principe dût nécessairement conduire à des résultats définitifs, de sorte qu'il n'existait point de catéchisme rationnel que le rationalisme scientifique ou vulgaire pût présenter comme sa dernière expression.

Les rapports de ces deux dogmatiques philosophiques entre elles sont très importants. Les kantiens font prédominer le point de vue moral, sans s'attacher à comprendre historiquement le christianisme; l'école spéculative fait du dogmatisme, mais aux dépens des intérêts moraux et pratiques. Les docteurs de la première tendance courent le danger de tout réduire à des lieux communs de nature morale pour aboutir à des généralités sans base historique. Les représentants de la seconde tendance s'en prennent au contraire aux éléments particuliers et spécifiques du christianisme; ils attaquent la révélation comme fait absolu. Le cri de ralliement des premiers est Dieu et l'immortalité; les seconds ont pour mot d'ordre l'incarnation de Dieu, la révélation, la trinité. La doctrine spéculative prétend rectifier le point de vue critique, mais elle ne s'en distingue que pour s'éloigner encore plus du christianisme en offrant de graves lacunes. Plus que jamais on a le droit de poser cette question: N'y a-t-il donc rien entre les exagérations de ces deux tendances qui vont trop loin ou pas assez loin? N'y a-t-il pas une vraie position intermédiaire entre les abstractions

des premiers dépourvues de toute base historique et l'absolutisme historico-dogmatique des seconds? Ne pourrait-on pas, tout en se rattachant à la première école critique, présenter les vérités religieuses générales de manière à tenir compte de l'élément spécifiquement chrétien? Mais l'histoire a répondu à cette question. La théologie, ne se livrant complétement ni à l'une ni à l'autre de ces deux tendances, se mit elle-même en état de se frayer la voie que nous avons indiquée, et de la suivre.

III

Schleiermacher et son époque.

Si on en croyait D. Strauss, il n'y aurait pas, depuis l'invasion des barbares, de plus beau siècle que le XVIIIe siècle, qui prendrait rang d'abord après le XVIe. Après la rechute et la stagnation du XVIIe siècle, le XVIIIe aurait vigoureusement repris l'œuvre du XVIe et l'aurait presque menée à bonne fin. A la réformation aurait succédé l'âge des lumières; la foi aurait cédé le pas à la pensée et à la conscience; au lieu de chrétiens nous aurions des hommes; les sujets auraient fait place aux citoyens. Le XIXe siècle est entré dans ce bel héritage, mais il aurait été difficile de se montrer plus ingrat qu'il ne l'a fait à l'égard du légataire. Le dédain du XVIIIe siècle a été à la mode presque jusque vers le milieu du nôtre.

Les deux siècles ne peuvent décidément pas être mis en opposition de cette façon-là. Il est inexact que le XVIIIe siècle ait renié la foi, plus faux encore que le XVIe siècle ait renoncé à la science et à la conscience. Le XIXe siècle ne mérite nullement le reproche d'ingratitude pour ne pas avoir accepté sans contrôle toutes les idées du XVIIIe comme autant de fruits mûrs dont il n'y avait plus qu'à jouir.

Il n'en demeure pas moins certain qu'il est plus difficile de caractériser notre époque que celles qui l'ont précédée. Loin d'être plus pauvre que le XVIIIe siècle, le nôtre est au contraire

plus riche, moins étroit et exclusif. En revanche, il est plus agité ; la confusion et l'antagonisme n'ont cessé d'aller en augmentant. Sans interrompre aucun des travaux commencés, notre siècle a su ajouter de nouveaux problèmes à ceux qui lui étaient légués ; au milieu de difficultés plus grandes que par le passé, il a bravement travaillé, en se plaçant à des points de vue nouveaux, à élaborer les matériaux les plus divers. Mais de ces tâches nombreuses que nous avons entreprises, laquelle devra être considérée comme constituant d'une manière générale la mission de notre époque ? Les travaux critiques ont été poursuivis; on a travaillé à restaurer le christianisme positif ; des tentatives ont été faites pour réunir et transformer les églises évangéliques ; tandis que les uns s'attachaient à relever la vie chrétienne, d'autres imprimaient un grand essort à la philosophie. Aucune de ces tendances n'a renoncé au droit d'être présentée comme le trait caractéristique du XIXe siècle. L'historien, pleinement convaincu que la religion chrétienne ne saurait périr, compte bien que de toutes ces luttes sortiront une vie et un esprit chrétien autrement bienfaisants et grandioses que tout ce que le siècle précédent à pu produire. Mais comment tout cela tournera-t-il ? Laissant la réponse à l'avenir qui seul nous donnera le vrai sens de ce qui a été déjà fait, il faut encore une fois, pour caractériser notre siècle, recourir au terme assez vague *d'époque de transition*.

Comparé à celui qui l'a précédé, le XIXe siècle est animé d'un esprit incontestablement plus réaliste et plus pratique. Il veut, lui aussi, la tolérance, mais il insiste pour qu'il y ait un élément positif qui offre l'occasion de l'exercer ; il réclame la liberté, mais aussi ses effets; il se prononce pour l'humanisme, à condition qu'il ne soit pas cosmopolite et abstrait, exclusivement à l'usage des hommes cultivés de toutes les nations, mais qu'il rallie les nations elles-mêmes et qu'il fasse une place aux facteurs spirituels de l'histoire; il se prononce en faveur du christianisme, pourvu qu'il ne soit plus relégué au rang de simple opinion privée vivant à côté des confessions légalement établies, mais qu'il devienne une foi abondante en fruits et entre en rapport intime avec toutes les forces vives de la société ; il

veut en général l'intérêt commun, et il y est autorisé par une culture qui est devenue à un très haut degré la propriété de tous ; il y est forcé par une concurrence infiniment active. En conséquence, le sens pour l'idéal a changé ; perdant son caractère vague et indécis, l'idéal a revêtu une forme plus saisissable afin de pouvoir reposer sur l'histoire.

On ne saurait méconnaître une légère modification dans les facteurs fondamentaux de la conscience religieuse. Le XIXe siècle n'a pas identiquement la même notion de Dieu et du monde que celui qui l'a précédé. Rompant avec la conception étroite du déisme, on a tellement insisté sur l'immanence de Dieu qu'on a abouti au panthéisme. Au point du vue mathématique, il est vrai, la conception du monde n'a pas été essentiellement étendue, mais comme elle s'est enrichie ! Grâce à la spéculation, l'homme a le droit de se considérer comme le théâtre sur lequel se réalisent les fins suprêmes de l'univers ; de là est venue la tentation de faire descendre l'absolu jusque dans les évolutions du monde fini. L'immortalité personnelle et la liberté étaient des points inébranlables de la foi du XVIIIe siècle ; on n'y a pas encore renoncé aujourd'hui, mais on a commencé à se demander si l'immortalité ne serait pas une de ces vérités chrétiennes n'ayant de valeur que dans le monde fini.

Tout cela montre déjà que notre siècle ne s'est pas borné à prolonger les lignes déjà tracées par le précédent. Il a dû revoir en seconde instance toutes les pièces du procès que le XVIIIe siècle estimait avoir jugé sans retour. C'est dire assez que nous reconnaissons les droits, la nécessité d'une réaction. Les tentatives de restauration ont été sans contredit absurdes, mais il était indispensable de réagir contre la théologie superficielle du XVIIIe siècle.

Ce qui faisait la force du rationalisme tel que nous le connaissons déjà, c'était sa critique dogmatico-historique des anciens dogmes. Mais il était faible quand il s'agissait d'apprécier ce qui se trouvait derrière les formules et que son étroitesse l'obligeait à considérer comme chose accessoire. Le rationalisme était d'une pauvreté remarquable pour tout ce qui tenait à l'intérêt religieux ; il ne soupçonnait pas la valeur religieuse de

la communauté ecclésiastique ; il ignorait qu'au fond l'église obéit à une tendance éminemment morale et religieuse qui doit être distinguée des préceptes et des ordonnances. Un sens religieux plus profond, un instinct nouveau pour l'église provoquèrent des efforts ecclésiastiques nouveaux qui agirent indirectement sur les circonstances théologiques. La nouvelle naissance et la grâce, la rédemption et la sanctification, ces idées qui créent le royaume des cieux étaient tombées en discrédit. On les voit reparaître alors et avec elles Christ non plus comme simple docteur, mais comme porteur du principe chrétien lui-même, comme l'unique base historique de l'Evangile.

Le siècle dernier a conquis l'impartialité et la liberté scientifiques ; la nôtre a remis en honneur le sentiment religieux et l'intérêt ecclésiastique. La mission de la théologie contemporaine est d'associer si bien ces deux tendances qu'aucune vérité religieuse ne soit perdue et que tout ce qui est reconnu comme valable dans l'un des domaines tourne aussi au profit de l'autre. Pour être théologien il faut être en même temps homme de science et homme de foi. Mais l'alliance était à peine contractée qu'on travaillait à l'exploiter en vue d'une restauration pure et simple du passé.

1° *Le rationalisme vulgaire.* Avec Bretschneider et Wegscheider, la dogmatique n'est plus qu'une simple histoire de la dogmatique. Ils se bornent à reproduire les anciennes doctrines et à les critiquer. Sauf que le centre de gravité n'est plus placé dans la doctrine du salut mais dans l'idée de Dieu, ils exposent les anciennes doctrines dans l'ordre traditionnel. Ces dogmaticiens se font en outre un point d'honneur de protester contre tout ce qui, de près ou de loin, peut sentir le panthéisme. Toute originalité fait défaut, l'intuition et l'élément positif sont entièrement sacrifiés à la critique.

Bretschneider appartient plutôt à une phase de transition qui devait aboutir au rationalisme vulgaire. Ce théologien, dont l'activité littéraire commença en 1805 pour ne se terminer qu'en 1845, eut à s'expliquer sur les sujets les plus importants avec les hommes les plus considérables de son époque, Schleiermacher, Marheineke, Strauss. Il finit, vers la fin de sa carrière,

par être poussé décidément dans le camp des rationalistes vulgaires, sans avoir jamais renoncé à son idée favorite, de réconcilier une raison éclairée et l'autorité divine. Comme dogmaticien, il n'est guère qu'un érudit et un compilateur, encore bon à consulter, mais il est dépourvu de toute originalité.

La révélation n'est que le plus haut degré auquel la culture rationnelle s'est élevée sous la direction de Dieu. Mais dans quel rapport se trouve la révélation avec les progrès d'autres sciences humaines qui se sont développées sous la direction de Dieu? Et comment se fait-il que tant de choses incompréhensibles soient procédées de cette révélation destinée à nous éclairer, s'il est vrai qu'elle ait dû mettre la raison en pleine possession de son idéal ? Pour faire cesser cette incertitude, il faut recourir à un second facteur, la communauté ecclésiastique. Toute révélation doit se rattacher à des faits, sans cela il est impossible de former une communauté religieuse. Sur les traces de Kant, Bretschneider ajoute donc un autre facteur à l'élément exclusivement intellectuel. Malheureusement la synthèse qui doit rattacher les pensées rationnelles et les garanties religieuses demeure très imparfaite; le lien de la gerbe fait défaut : on ne peut le trouver que dans une impulsion religieuse et morale appelée à servir de base. L'élément historique, que ce théologien appelle à son aide, ne lui sert qu'à fortifier de son autorité le contenu rationnel, mais il ne lui donne pas une forme ; il ne lui imprime aucune impulsion. Les faits et l'élément idéal sont simplement juxtaposés extérieurement sans entrer dans aucun rapport intime. Les deux facteurs ne sont pas ramenés à un principe commun qui permette d'apprécier la nature de la communication intellectuelle et de voir comment elle entre en rapport avec l'activité rationnelle proprement dite. La nature morale et pratique du christianisme, en tant que constituant un rapport déterminé de l'homme avec Dieu, n'est pas reconnue. Nous n'avons donc pas une image fidèle de la religion chrétienne, c'est là le défaut capital qu'on a déjà signalé dans la dogmatique de Bretschneider.

Wegscheider est le dogmaticien du rationalisme. Il se pique d'avoir été le premier rationaliste parfaitement conséquent. Il

est assez étrange que le principe scientifique qu'il représente n'ait pas trouvé d'autre expression que sa dogmatique. Cette décision caractéristique a donné à cet ouvrage, qui a eu huit éditions, une importance historique et morale qu'il tient de la personnalité de l'auteur. Foncièrement kantien Wegscheider avait d'ailleurs des connaissances philosophiques étendues. Ennemi juré de toute glose, de tout enjolivement moderne, de toute paraphrase exégétique visant à compléter le texte, il se plaisait à répéter *unde nosti?* chaque fois qu'on faisait dire à un passage plus qu'il ne renfermait. Il vise à donner une image exacte du dogme, s'imaginant que la relation la plus exacte et la plus authentique est par cela même la plus objective, ce qui n'est le cas que quand on s'attache à faire connaître avec soin tout le milieu dans lequel une idée a pris naissance. Dans sa critique, qui n'est qu'une dialectique abstraite, il affectionne l'emploi des catégories de la logique formelle.

Wegscheider a raison quand il affirme que toutes les doctrines chrétiennes doivent plonger leurs racines dans la vie chrétienne et trouver leur raison d'être dans les besoins du royaume de Dieu. Il est moins heureux quand il prétend que la religion chrétienne, dont il exclut tout élément surnaturel et toute action immédiate de Dieu, est un fait naturel, un fruit de l'activité médiate de Dieu parce qu'alors seulement elle peut répondre aux exigences d'une connaissance rationnelle. Il insiste sur l'unité de la loi de la nature et s'élève fortement contre toute prétention à distinguer entre l'élément naturel et le surnaturel. Il n'est plus de mise, à son sens, ce supranaturalisme qui suspend les lois de la nature, rejette toute connaissance religieuse non contenue dans la Bible, et qui a pour principe d'exclure toute critique, toute appréciation rationnelle. Mais c'est là décider uniquement le côté métaphysique du problème ; c'est trancher la question sans tenir compte de tout ce qui se rattache étroitement au principe contesté.

Wegscheider ne tient pas compte de l'élément empirique et religieux auquel ses adversaires en appellent en faveur de leur thèse.

Notre théologien ne sort pas des idées courantes d'après les-

quelles le surnaturel et la nature formeraient deux sphères séparées de l'existence dont l'une violerait les lois de l'autre. La notion d'une action surnaturelle de Dieu a une portée beaucoup plus étendue que Wegscheider ne paraît s'en douter. Elle désigne aussi une activité divine dans la sphère de la nature ; elle a un sens religieux général ; elle peut en même temps être appliquée au domaine moral. Notre dogmaticien prétend avec raison que l'idée d'une religion naturelle est née de l'antithèse d'une religion positive et révélée. Mais cela ne suffit pas pour terminer le débat. La religion naturelle désigne aussi une tendance religieuse dominée par la nature, mise à son service, et à laquelle le christianisme s'oppose avec sa prétention de s'élever au-dessus de la nature et d'en triompher. En présence de tout cet ordre d'idées, le jugement de Wegscheider est insuffisant et étroit. Il tombe dans une étroitesse analogue quand il s'agit de rendre compte de la personne de Christ. Il s'occupe de la religion, et faute d'étudier la totalité de ses effets, il ne sait voir en elle que la doctrine et la morale. Il va jusqu'à déclarer la notion de communion avec Dieu inutile, sous prétexte qu'elle est trop mystique. Il repousse sans réserve le mysticisme et le piétisme, comme s'ils ne renfermaient aucun élément de vérité. Les dogmes ne sont à ses yeux que le fruit d'une raison égarée qui croit au surnaturel et d'une époque d'ignorance ; il ne tient nul compte du mobile religieux qui a toujours joué son rôle.

Wegscheider ne rend justice ni à l'esprit historique ni à l'idéalisme de la religion chrétienne. On peut reconnaître les droits de la raison dans un sens profond dont il n'a pas semblé se douter ; mais chez lui la saine raison est toujours présentée comme quelque chose de précis et de déterminé, sans qu'il ait justifié scientifiquement ses assertions et légitimé sa prétention à être l'expression des lois de la pensée. Wegscheider a eu deux mérites incontestables : il a impitoyablement flagellé toute prétention à une fausse profondeur ; il a fait prévaloir son point de vue moral avec un sérieux irréprochable. Il relève plus du rationalisme moral que du rationalisme intellectuel.

Rœhr et les collaborateurs de la *Bibliothèque des prédicateurs* (Kritische Predigerbibliotek) avaient donné au rationalisme une

tournure superficielle et commune qui leur valut le titre de rationalistes vulgaires, nom qui est resté pour désigner l'école entière. C'est alors qu'éclata la vive controverse avec Charles Hase qui prétendait maintenir le principe rationnel tout en combattant le rationalisme de Wegscheider et de Rœhr. Tout le monde est aujourd'hui d'accord avec Hase quand il reproche à ce rationalisme « de méconnaître la valeur historique du christianisme, d'affadir la vie religieuse et d'éviter tout travail philosophique un peu sérieux. »

II. *Luttes dogmatiques — Tiers-parti.* — La controverse provoquée par Hase était une querelle de famille ; elle ne portait pas en effet sur le principe scientifique, mais simplement sur son application. Il en résulta de longues luttes entre le rationalisme et le supranaturalisme qui ne se terminèrent que vers 1835, à l'apparition de *la Vie de Jésus* de Strauss. D'une part le rationalisme fut réduit à la défensive, mais d'un autre côté on vit augmenter considérablement le nombre de ceux qui parurent combattre pour lui en se faisant les champions, non pas d'une opinion théologique déterminée, mais de la liberté scientifique et du droit d'examen. Les nuances sont assez nombreuses. Quelques-uns seulement, Tittmann et Sartorius, prétendent que le rationalisme conséquent doit aboutir à l'athéisme ou au romanisme, tandis que Rœhr le présente comme le vrai protestantisme. D'autres penseurs se tiennent sur les hauteurs de la philosophie sans descendre dans les détails du débat. Il y eut des hommes qui, tout en reconnaissant l'importance des problèmes débattus, se prononcèrent dans un sens plutôt que dans l'autre. Mais une tendance au rapprochement ne tarda pas à se faire jour. Le juste milieu, qui vise à un simple équilibre, est faux et peut être comparé au point d'indifférence. Mais il n'en est pas de même de ce tiers-parti s'élevant au-dessus des étroites limites d'une lutte traditionnelle qui ne peut aboutir. Il lui incombe de réunir les éléments faussement séparés en tenant compte de ce qui est nécessaire en fait et possible en principe.

La longueur de cette vive polémique tint la théologie en haleine ; mais elle développa dans une fâcheuse mesure l'esprit

de parti. Chacun s'en plaignit bientôt, quoiqu'il allât toujours en augmentant. Les choses allèrent si loin que, ne tenant plus compte de ces éléments de vérité et de certitude qui se trouvent dans le cœur de tout homme, on exprimait une opinion qui, avant qu'on eût eu le temps d'y réfléchir, était déjà dictée par l'influence de la fraction à laquelle on appartenait. La polémique absorbait tout; on n'étudiait plus qu'en vue de pourfendre un rationaliste ou un supra-naturaliste. La devise favorite des hommes de parti, étroits et sans culture, *tout ou rien*, devint à la mode. Mais les hommes moins entiers qui cherchent la vérité, savent qu'on ne saurait la fabriquer à sa guise, et qu'il faut la prendre telle qu'elle est. N'eussent-ils qu'étendu l'horizon et déplacé le débat, Schleiermacher et de Wette auraient déjà des titres précieux à notre reconnaissance.

Déjà en 1811, Augusti insista beaucoup sur les idées de péché et de grâce ; il reconnut l'importance de l'élément historique ; influencé peut-être par Schelling, il présenta l'œuvre et la personne de Christ comme ayant exercé la plus universelle des influences dans l'histoire de l'humanité. On ne lui fera pas un crime, au plus fort des controverses philosophiques, d'avoir cherché à relever le courage des théologiens, en présentant la théologie comme la reine des sciences.

L'ancienne théologie ecclésiastique ne pouvait être rétablie dans toute sa rigueur qu'en se plaçant au point de vue de l'histoire ou au nom d'une méthode philosophique. Hahn suivit la première marche, Marheineke la seconde. L'œuvre de Marheineke n'est cependant pas exclusivement philosophique. Inspiré par l'étude des pères de l'Eglise, il prétend justifier sa foi scientifiquement en la réduisant à l'idée de Dieu, comme à l'objet unique de tout enseignement religieux. Le principe de la dogmatique est, d'après Marheineke, la révélation de Dieu, dans la conscience que nous avons de lui. Elle a sa norme dans la parole de Dieu et sa règle dans les formules ecclésiastiques. Ce n'est pas de lui-même que l'homme tient son idée de Dieu ; elle lui est prêtée et révélée ; c'est sur ce fait que repose toute la vérité de la révélation ; celle-ci n'est pas en effet une exposition spéciale, particulière de l'idée de religion ; elle a quelque chose

d'absolu. Il ne faut donc pas considérer la conscience religieuse comme la source de l'idée de Dieu, elle n'en est au contraire que le produit, le premier fruit.

Malgré certaines analogies, il y a une différence profonde entre le point de vue de Marheineke et celui de Schleiermacher. D'après le premier de ces théologiens, la conscience est sans doute considérée comme l'organe de la vérité religieuse, mais pourquoi? Uniquement parce que et en tant qu'elle porte avec elle une certaine formule, garantie par l'autorité divine, et nullement parce que la conscience religieuse s'est formée et affermie dans le sein de la communauté ecclésiastique. La conscience religieuse est dépourvue de toute liberté d'allures; on ne fait pas son histoire ; on ne la suit pas dans ses déviations en la ramenant à un contenu permanent. Ce serait faire la part trop belle au subjectivisme religieux que Marheineke repousse. On ne voit donc pas la piété se développer; il ne classe pas les divers genres de foi de manière à faire ressortir ce que celle du protestantisme a de particulier. C'est ainsi qu'on chercherait en vain une foule de réflexions qui, chez Schleiermacher, sont d'une haute importance historique et critique.

L'idée de la Trinité se trouve à la base de la dogmatique et en fournit toutes les divisions. Marheineke rappelle plutôt les pères de l'Eglise que les réformateurs et le protestantisme. Tout l'ouvrage a quelque chose d'antique; l'idée du logos y joue un rôle des plus étendus ; l'anthropologie est entièrement sacrifiée à la théologie. Les raisons de l'incarnation du Fils doivent être cherchées non pas dans la nature humaine, mais dans l'essence même de Dieu. — Marheineke donna dans le travers qui consistait à reproduire l'orthodoxie traditionnelle la plus rigide au moyen des formules de la philosophie hégélienne. Le théologien, il est vrai, a le pas sur le philosophe, mais cette alliance de la spéculation et des idées dogmatiques a fait naître bien des malentendus et des illusions que la critique ne s'est pas fait faute de signaler.

Auguste Hahn, en se plaçant sur le terrain historique, avait commencé par exposer une dogmatique d'une orthodoxie tempérée et impliquant quelques réserves. Il finit par se placer au

point de vue du luthéranisme confessionnel. Désavouant alors sa largeur antérieure, il prétendit trouver l'expression adéquate de l'Evangile dans la doctrine officielle du luthéranisme qui repose sur les symboles de l'ancienne église catholique antérieurement au schisme des grecs et à la formation du romanisme. En dépit de cette assertion, qui couperait court à tout développement théologique, il se montre lui-même beaucoup moins orthodoxe traditionnel qu'il ne prétend l'être.

Schott (Henri-Auguste) fut le représentant d'un supranaturalisme biblique modéré.— Knapp (Georg-Christian) est aussi un théologien biblique. Il prétend exposer la dogmatique chrétienne telle qu'elle ressort d'une exégèse grammaticale et historique, en dehors de toute préoccupation philosophique. Tandis que Knapp représente un ancien point de vue, Steudel nous transporte en plein au milieu des préoccupations de son époque. Sa dogmatique a une tendance apologétique et biblique très prononcée ; il s'élève fortement et contre la critique et contre la philosophie hégélienne, tout en subissant dans une certaine mesure l'influence de Schleiermacher. Il proteste énergiquement contre la spéculation moderne, en déclarant qu'il faut choisir entre elle et le christianisme. Malheureusement sa conception de la révélation est exclusivement intellectualiste. Il prétend qu'on ne saurait comprendre l'Ecriture sainte sans avoir préalablement établi son autorité, tandis que c'est au contraire la connaissance du contenu et sa juste appréciation qui seule peut donner de la valeur au contenant. Le représentant de la tendance critique, Tzschirner, qui se désigne lui-même comme un rationaliste supranaturaliste, nous ramène au point de vue de l'ancien rationalisme abstrait. Le christianisme est, à ses yeux, une vérité rationnelle revêtue d'une autorité divine. L'influence de Schleiermacher est plus sensible chez Cramer, dont la dogmatique est supérieure à celle de Tzschirner. Baumgarten-Crusius voit les défauts de la théologie du dix-huitième siècle, mais sous l'influence de Schleiermacher, il se rallie à un rationalisme modifié. Il insiste sur le caractère éminemment religieux et moral de la foi.

De Wette a subi des influences fort diverses. Mais il a manqué du pouvoir de concentration suffisant qui fait qu'au lieu de

porter son attention sur diverses branches on excelle dans une seule. De Griesbach et de Paulus il a appris toutes les témérités de la critique ; Herder en a fait un humaniste chrétien ; il est redevable à Fries de son idéalisme religieux et esthétique. Sa pensée théologique s'est élevée et approfondie par suite de ses rapports avec Schleiermacher. Son mérite a consisté à ramener tous ces éléments hétérogènes à une conception religieuse générale.

Fries avait un système à la fois empirique, critique et spéculatif, à base anthropologique, sur lequel de Wette enta une théologie réunissant également des éléments empiriques, critiques et idéalistes. Si chez Fries un empirisme sain, commencement de toute science, doit préparer la voie pour arriver à connaître les plus hautes vérités, de même aussi en théologie une libre critique, bien loin d'éloigner de la foi, doit lui venir en aide. En philosophie comme en théologie on a conscience d'une vérité immédiate qui n'a nul besoin d'être prouvée. Dans les deux domaines, par suite des bornes imposées à l'intelligence humaine, on ne peut arriver à connaître les vérités éternelles qu'en franchissant les limites imposées à nos sciences expérimentales. La forme pour y arriver doit être l'intuition poétique ou le pressentiment de la foi. Ce que la théorie ne peut établir que d'une manière négative devient pour l'intelligence pleine de foi une une réalité positive qui lui fait franchir les limites de la simple science. C'est dans le sentiment que la religion a son foyer de vie ; elle n'est pas un pis-aller, comme le veut Kant; la morale ne dépend pas de l'inflexible loi de l'impératif catégorique. Les beaux-arts ont la même base morale que la religion, eux aussi sont appelés à donner un corps aux idées spéculatives.

La révélation est sans doute donnée aux hommes du dehors, mais ils ne se l'approprient qu'au moyen du sens intérieur pour le divin. La piété tend d'elle-même à la moralité, sans admettre à côté d'elle une morale absolument indépendante, purement naturelle ou philosophique. La théologie, de son côté, ne rompt pas avec les éléments historiques et bibliques. Elle doit, d'une part, les examiner en toute liberté, en acquérir une pleine et entière conscience et débarrasser le système de toutes les sub-

tilités qui lui ont été imposées d'ailleurs; mais elle n'aurait pas rempli sa mission si, d'autre part, elle ne s'attachait à ménager, à propager l'élément vraiment religieux, en se disant bien que dans toute religion il y a nécessairement un élément mystérieux qu'il s'agit de croire et non de voir. De Wette et Schleiermacher se rencontrent ici et poursuivent le même but. Ils réclament l'un et l'autre une pleine et entière liberté d'examiner l'histoire et l'Ecriture; ils veulent rester fidèles à l'essence de la religion, qu'ils distinguent de la simple connaissance historique, de la science spéculative et de la pure démonstration objective. Ce que l'un appelle pressentiment religieux ou intuition, l'autre l'appelle expérience religieuse, conscience chrétienne. Remarquons toutefois que de Wette justifie son droit de croire par des considérations philosophiques. Schleiermacher, au contraire, présente la piété comme un fait indépendant; il la met à la base de la théologie.

Cette différence explique pourquoi de Wette est obligé de faire précéder sa dogmatique de considérations philosophico-religieuses inconnues avant lui. Toute conviction humaine s'établit au moyen de l'expérience, qui ne peut reposer sur une illusion, et au moyen de l'entendement. Cette première vue naturelle des choses nous donne des concepts qui se heurtent réciproquement et se contredisent, de sorte qu'ils ne peuvent établir une réalité complète et objective de l'être. La raison ne saurait être satisfaite de ces connaissances précaires et partielles que lui fournit l'entendement: elle ne peut trouver l'unité et la nécessité de l'être, auxquelles on aspire, que dans l'idée de l'absolu ou de la divinité. La conception rationnelle, en s'élevant aux idées de Dieu, d'âme et de liberté, paraît donc rompre avec le point de vue naturel et empirique, mais elle ne saurait entièrement le méconnaître. La troisième faculté intellectuelle, la foi, le sentiment, vient à son aide, car il est dans sa nature de chercher à rattacher les deux sphères, le monde sensible et le supra-sensible. Le sentiment du croyant pressent dans le monde phénoménal une présence et une action de l'éternel; c'est ainsi qu'il devient un organe pour l'assimilation de la révélation soit naturelle, soit historique. Pour l'idéaliste, le monde est un mi-

roir au moyen duquel Dieu se révèle ; sous l'action de l'heureuse finalité qu'on observe dans le monde et en présence du désordre et de la discorde qui y règnent, l'esprit s'élève tout naturellement jusqu'à la piété et à l'adoration.

Arrivé ainsi sur le seuil de la théologie, de Wette fait la part de l'entendement, et celle du sentiment (naturalisme et supranaturalisme) qu'il s'efforce de concilier dans un rationalisme supérieur. La dogmatique est en conséquence chargée de reproduire, sous forme scientifique, ce que la religion contient sous forme historique. Appelée tour à tour à faire le départ entre ce qui est transitoire et ce qui est permanent, elle doit à la fois juger, enseigner et se livrer à la contemplation religieuse. C'est la raison qui doit présider à ce travail de conciliation. Car la raison ne se comprendrait pas elle-même si elle s'opposait à la révélation ou si elle niait l'élément divin que celle-ci renferme.

Tout en signalant les travers du rationalisme vulgaire dont il se sépare, de Wette maintient les prétentions d'un rationalisme appelé à sauvegarder les droits des recherches intellectuelles et d'une conception idéale. Il se place ainsi au point de vue d'un rationalisme esthétique en opposition au rationalisme intellectuel et moral.

Les conclusions auxquelles il arrive dans son *Manuel de dogmatique* font connaître l'esprit qui l'anime. L'idée de la création relève de la foi et non de l'expérience, car la foi et l'expérience sont deux domaines à part. L'ancienne doctrine de la Trinité a fait son temps. L'idée de perfections innées chez le premier homme est inadmissible, mais elle prépare à reconnaître l'imperfection humaine actuelle. La doctrine ecclésiastique sur le péché, quoique beaucoup trop dure et ayant le tort d'admettre l'idée fausse d'une imputation immédiate, est cependant supérieure au pélagianisme. Dans la doctrine de la prédestination, il faut admettre la pensée d'une élection individuelle, et le décret universel de salut. Grâce au besoin d'obéir aux conséquences logiques, on est arrivé, dans la christologie, à de graves erreurs. La foi à la divinité de Christ est de nature idéale et esthétique et relève du sentiment religieux ; il ne faut pas la rendre difficile

par des définitions. La science ne peut établir cette doctrine que d'une manière négative, tout en renvoyant, pour le côté positif, à l'essence même de cette doctrine, savoir l'union en Christ du divin et de l'humain, se produisant par la sainteté et l'absence de péché. Christ alors, sous le rapport terrestre, apparaît comme homme et sous le rapport moral comme fils de Dieu. (Rom. I, 3.) La gloire et l'image de Dieu se sont manifestées en lui. (Hébr. I, 3 ; Philip. II, 6, 7.) Enfin, comme chaque fait peut être appelé symbole en tant qu'objet de pressentiment, la mort de Christ est d'une manière consciente ou non, un symbole de l'expiation, toutefois un symbole historique, établi par Dieu lui-même et nullement imaginé par l'homme.

L'idéalisme religieux représenté par de Wette consiste à réunir deux qualités spirituelles différentes, mais compatibles. La critique est excellente, mais ne pouvant s'élever plus haut que les détails, il faut une autre conception générale embrassant le tout et l'appréciant d'un point de vue idéal. Il doit en être ainsi justement parce que, dans la religion historique, les faits visibles sont donnés comme exposants d'une vérité invisible. Le théologien doit par conséquent tenir compte et de la critique et de l'idée divine historiquement révélée, sous peine de rompre avec la science ou avec la religion. Grâce à cette combinaison, de Wette s'oppose à une critique qui prétend tout absorber et à un dogmatisme dépourvu de critique. Il veut tempérer la première, tandis qu'au moyen de la philosophie, il s'efforce de tirer le second de son engourdissement et de son étroitesse. Quiconque en religion prétend s'élever au-dessus d'un simple empirisme historique éprouvera un besoin semblable. L'explication symbolique ne doit pas non plus être entièrement répudiée; il faut souvent y recourir en dogmatique.

Toutefois, comment de Wette arrive-t-il à la conception esthétique ou religieuse? Il ne pourrait le faire sans un objet historique duquel elle doit être dérivée. De Wette, au contraire, a le tort de la placer simplement à côté ou au-dessus de la conception historique; il en fait la clef de toutes les difficultés en dogmatique; il lui abandonne tout ce que la critique dogmatique ne peut expliquer et que cependant elle ne saurait rejeter.

On a reproché avec raison à de Wette d'établir un dualisme entre le sens pour l'idéal et l'intelligence ; les deux se relaient mais l'abîme qui les sépare n'est pas comblé. Voyez par exemple sa christologie. La doctrine officielle doit être entrée en conflit avec la science parce qu'elle a été exposée d'une manière trop intellectuelle. Néanmoins la foi à la divinité de Christ est de nature idéale et esthétique. La critique est donc tenue de tolérer à ses côtés une mystique qui accomplit, au moyen de la force morale du sentiment, l'union du divin et de l'humain en Christ ; mais une pareille tolérance qui se comprend dans le domaine pratique n'est pas de mise sur le terrain scientifique. Et le principe général en vertu duquel il ne peut y avoir de théorie positive sur les rapports de l'humain et du divin ne saurait empêcher d'aspirer à trouver la formule la plus adéquate du fait. L'erreur de de Wette ne consiste pas à présenter Jésus-Christ comme l'expression de l'idée ou du principe chrétien, car son Christ historique est après tout idéal, le type de la sainteté et de la communion avec Dieu. Mais il a le tort d'abandonner à elle-même la mystique du dogme comme légitime et sans danger, parce qu'elle découle de la conception idéale et esthétique, se contentant, pour ce qui le concerne, d'avoir exposé une autre conception. Son idéalisme esthético-symbolique peut-être comparé à un éther qui plane au-dessus du système chrétien et que la théologie doit contempler avec respect, tout en marchant dans le sentier étroit des études exégétiques et historiques. Comprenant lui-même ce malentendu, de Wette a fini par se placer sur un terrain mieux délimité. Dans son ouvrage : *L'essence de la foi* (1846), il s'élève tout aussi fortement contre la nouvelle scholastique protestante que contre les exagérations du rationalisme pour se rattacher étroitement à Schleiermacher.

Voici le résultat du développement de cette période. La victoire n'a été remportée ni par le rationalisme vulgaire ni par le supranaturalisme proprement dit, c'est-à-dire dogmatique et métaphysique. Aucune des deux tendances n'a réussi à attirer à elle les forces religieuses et scientifiques les plus importantes. Mais Christ et son œuvre ont reconquis, leur position

comme miracle de l'histoire et de l'esprit; leur élévation est unique en son genre et brille de tout l'éclat d'une gloire créatrice. Leur valeur comme révélation est sauvegardée. Le principe scripturaire a aussi été maintenu, mais sans être enchaîné par une théorie spéciale sur l'inspiration. Les confessions de foi ont perdu leur force, mais elles sont indispensables comme précieux document de la tendance dogmatique du passé et des motifs qui ont déterminé la foi de l'église. On n'a pas réussi à réfuter le principe qui exige que le contenu de la foi soit examiné au point de vue de la raison et de son accord avec le principe scientifique. Et toutefois la doctrine seule ne peut-être considérée comme ce qu'il y a de plus élevé et de définitif; il faut tenir compte de la conscience religieuse dans sa totalité et du caractère distinctif du christianisme. Ce sont là des éléments divers dont le travail dogmatique doit tenir grandement compte: les trois facteurs l'église, la Bible, la critique, ont à fournir chacun leur contingent. Il n'a péri définitivement de toutes les traditions religieuses que ce qui devait nécessairement périr, savoir l'idée qu'elles pouvaient avoir une valeur absolue. C'est Schleiermacher qui a eu le grand mérite de systématiser tous les éléments divers qui pouvaient encore se maintenir. Il a été le rénovateur de la dogmatique en appelant à son secours la piété, un réel talent dialectique et l'art de systématiser. Nous montrerons le grand cas que nous en faisons, non pas en le louant d'une manière générale, ou en lui accordant de tout point notre assentiment, mais en lui consacrant une étude particulière un peu étendue.

La dogmatique de Schleiermacher.

I. *Introduction.* — La dogmatique de Schleiermacher ne doit pas être ici étudiée en elle-même, mais au point de vue historique, dans ses rapports avec les travaux du même genre qui sont venus avant le sien ou dans le même temps. Bien qu'il soit possible de signaler les rapports de cet ouvrage avec ceux des théologiens antérieurs qu'il cite quelquefois, l'auteur avoue qu'il possède une connaissance plus approfondie de Platon et

d'Aristote, de Spinoza et de Fichte que des théologiens chrétiens qui l'ont précédé dans la carrière.

La méthode critique et la méthode purement traditionnelle n'avaient que trop longtemps duré. L'alliance intime avec des systèmes de philosophie qui changeaient sans cesse avait produit la plus grande indécision dans le champ de la dogmatique. Tandis que ceux-ci s'épuisaient dans des travaux critiques et que d'autres voulaient donner à la théologie une forme spéculative, fort peu de docteurs en appelaient à une autorité rigide. Schleiermacher se lance alors dans la mêlée avec des prétentions qui, d'après les uns, vont trop loin, et d'après les autres pas assez loin. Au milieu de vives controverses il exhorte à l'entente et au rapprochement. Il s'agit de ramener la dogmatique à une formule qui soit immédiatement garantie par la piété évangélique sans laquelle elle n'eût jamais pu venir au jour comme science indépendante. Que le dogmaticien ne se pique plus d'être un critique ou un conservateur, qu'il se borne à devenir l'organe intelligent d'une conscience religieuse existant avant lui. Il est, à la vérité, tenu de respecter ce qui constitue l'essence de la foi, mais il est parfaitement libre de jeter par-dessus bord bien des malentendus théoriques, des erreurs de méthode, des emprunts faits à des systèmes philosophiques surannés. Il fait ainsi une large part aux progrès dans les études exégétiques et historiques. La mission de cette dogmatique se renferme ainsi dans des limites modestes, mais elle exige beaucoup de profondeur, de pénétration et de vigueur intellectuelle.

La philologie qui depuis Semler avait dominé sur la théologie avait, dès l'apparition de Kant, cédé le sceptre à la philosophie. Schleiermacher a la hardiesse d'affirmer que la théologie ne doit dépendre que d'elle-même; il la renvoie à ses sources, la religion, les faits chrétiens et leurs conséquences dans la communauté religieuse.

La religion ne consiste ni en science, ni en activité; l'homme pieux est affecté en lui-même dans son sentiment d'une façon spontanée et immédiate, avant que cet état se traduise encore en science ou en activité. Le trait essentiel et distinctif de la

piété c'est de se sentir en rapport avec Dieu, c'est-à-dire, absolument dépendante. Bien loin d'exprimer un état inférieur de la conscience de soi, le sentiment de l'absolue dépendance est le point culminant auquel nous arrivons après nous être élevés haut au-dessus de toute relation sensible avec le monde. La fonction essentielle de la piété consiste à nous faire entrer d'une manière consciente, toujours plus avant dans la communion de Dieu ; plus on abandonne les régions inférieures du monde pour s'élever jusqu'à Dieu, ou plus on laisse diriger tout ce qui concerne les choses de ce monde par le sentiment de la dépendance de Dieu, plus on est pieux.

La première partie de l'assertion de Schleiermacher a résisté à toutes les attaques. Le sentiment est bien décidément le terrain dans lequel la religion plonge ses racines. Reste à savoir seulement si le sentiment religieux est celui d'une dépendance *absolue?* Schleiermacher représente ici la tendance de ceux qui sacrifient toute liberté humaine à l'absolue dépendance de Dieu. Dès l'instant où il existe une liberté humaine *relative*, l'absolue dépendance n'est plus l'expression adéquate et unique du sentiment religieux ; il en est d'autres qui manifestent son indépendance relative. Le sentiment de l'absolue dépendance n'exprime ni l'effort pour arriver au but, ni l'élévation jusqu'à l'absolu, tout autant de parties intégrantes de la piété. La communion avec Dieu est la seule formule générale pouvant exprimer toutes les manifestations du sentiment religieux.

La conséquence de tout ceci c'est que l'idée déjà surannée d'une religion naturelle ayant existé empiriquement ne saurait plus être maintenue. La vérité religieuse en elle-même n'a jamais été exclusivement la base historique d'une religion ; dans le monde concret il s'y est toujours mêlé quelques éléments arbitraires et particuliers.

Il ne suffit donc plus d'opposer les notions religion positive et religion naturelle; l'idée de révélation est à son tour impuissante à lever les difficultés. Il est difficile sinon impossible de séparer avec sûreté l'élément révélé de ceux qui ne le sont pas; toutes les parties du christianisme lui-même ne répondent pas aux diverses exigences que paraît impliquer le terme révéla-

tion. Comment le christianisme pourrait-il révéler le divin en lui-même et d'une manière absolue; puisque, comme tout ce qui est humain, il est obligé d'user de moyens de communication qui ne sont pas révélés mais simplement naturels? L'antithèse du rationalisme et du supranaturalisme est à son tour répudiée comme n'aboutissant pas davantage. Schleiermacher finit pas s'appeler lui-même un supranaturaliste réel qui cependant quant à l'idée maintient le rationalisme.

Où trouverons-nous donc le trait distinctif du christianisme? Considéré comme forme théologique et monothéiste de la piété c'est une disposition purement spirituelle et morale; considéré comme action rédemptrice, l'Évangile est un fait. C'est dans l'intime union de ces deux qualités qu'il faut chercher l'essence du christianisme. Cette combinaison implique encore une autre condition. Dans cette croyance qu'on appelle le christianisme tout doit être en rapport avec la rédemption accomplie par Jésus de Nazareth. Jésus-Christ est la source d'une piété qui n'existait pas avant sa venue; il est le Sauveur d'une conscience religieuse jusqu'à lui plongée dans l'oubli de Dieu et dans les ténèbres. Le christianisme peut être ainsi défini comme l'œuvre de Christ, ou comme le fruit moral le plus pur de la conscience religieuse : en fait, les deux conceptions coïncident; car elles se garantissent l'une l'autre. Christ est l'unique auteur et porteur historique du christianisme préparé à la fois par le judaïsme et par le paganisme.

Le christianisme idéal et le christianisme historique coïncident, mais c'est le premier qui doit servir de norme. On ne doit exiger de l'apparition historique de Christ que ce qui est impérieusement réclamé par le principe idéal de la piété. Conséquent avec ce principe Schleiermacher exclut de la dogmatique toute assertion qui n'importe pas à la piété. Quand il reconnaît en Christ quelque élément supérieur à la raison il le fait dans le sens de la religion et non dans celui de l'ancien supranaturalisme. La conscience chrétienne, semblable en ceci à la conscience religieuse en général, contient un élément antérieur à toute activité rationnelle et qui ne peut être produit par elle, un élément réel et immédiat, qui ne saurait être rem-

placé par aucune opération de la pensée. Dans la conscience de l'homme racheté se trouvent des impressions qui ne peuvent avoir été produites par les méthodes scientifiques. Elles doivent être provenues de Christ seul; mais il ne peut avoir lui-même reçu ces vertus rédemptrices au moyen de l'activité rationnelle commune à tous les hommes. Tout ce qui est expérimental est surnaturel, et surtout quelque chose de tellement particulier qu'il ne peut se propager que par le répétition des mêmes expériences qui lui ont donné naissance. Il ne faut pas se hâter de conclure que les données de la conscience chrétienne ne sont pas soumises aux exigences rationnelles, car dans ce sens tous les éléments de la doctrine chrétienne sont rationnels.

On le voit, Schleiermacher oppose l'empirisme religieux aux méthodes ordinaires, doctrinales ou critiques. Sans terminer le débat, ce point de vue introduit un élément important. Tout se réduit à une simple différence de méthode et non plus de principe. Le rationalisme fait de la faculté de connaître un organe et un tribunal, puis il répudie comme irrationnel tout ce qui ne se trouve pas contenu dans ce principe. Mais cet élément chrétien qui a pénétré dans la raison est provenu d'autres sources. Si la communauté religieuse s'est propagée jusqu'à aujourd'hui au moyen de la foi en Christ sans que le rôle de la raison ait paru en rien suspendu, il n'est pas probable qu'il se soit trouvé rien de contraire à la raison dans les idées fondamentales de cette piété. Il faut reconnaître l'indépendance du fait qui a donné naissance à la foi chrétienne, aussi longtemps que la raison est hors d'état de la remplacer et de s'en passer. C'est ainsi que le point de vue dynamique éconduit du même coup l'ancien rationalisme, étranger aux expériences de la vie chrétienne et le supranaturalisme absolu et autoritaire. La science conserve le droit de tout soumettre à un rigoureux examen; seulement elle part non pas de l'hypothèse du désaccord, mais bien de celle de l'harmonie de la raison et du contenu de la conscience chrétienne.

Il résulte de tout ceci que la dogmatique chrétienne ne saurait prétendre enseigner des principes vrais en eux-mêmes: elle se borne à présenter sous forme scientifique le contenu

général de la conscience chrétienne. Renonçant à toute prétention spéculative, elle se contente de décrire, de réfléchir, de formuler.

II. *Première partie de la dogmatique.* — Dieu agissant, le monde produit de son activité, l'état de l'homme sont les grands articles, traités dans cette première partie. Quant à l'esprit qui anime l'auteur, sa conception de l'univers est anti-mécanique, anti-déiste, anti-scholastique. Bien loin de présenter ses idées comme des vérités spéculatives, il prétend développer sa dogmatique indépendamment de toute préoccupation philosophique. Quoiqu'il en dise la plupart des critiques reconnaissent qu'il a été influencé indirectement par une philosophie particulière.

Loin de prendre le problème par en haut, suivant la méthode synthétique, comme on le fait ordinairement, Schleiermacher commence par un fait, qui s'impose, par la relation fondamentale entre l'homme et l'absolu ; ce n'est qu'en second lieu qu'il arrive à Dieu et à ses attributs, au monde et à son état actuel.

Tandis qu'avant Schleiermacher on insistait sur la création pour laisser la conservation dans l'ombre, ce théologien ne voit au contraire dans la création qu'une « conservatio primigenia. » L'essentiel c'est que le fini est posé d'une manière absolue par l'infini ; il ne faut pas insister sur la distinction entre activité créatrice et activité conservatrice.

Dans son besoin de simplifier la doctrine de la création notre auteur rejette toutes les déterminations scholastiques. Seulement il ne faut pas méconnaître ce qu'il y a de religieux dans l'idée d'une *création de rien.* Elle est l'expression parodoxale et hardie d'un principe qui a autrefois distingué la conception chrétienne du point de vue antique. Aujourd'hui encore, elle doit nous préserver de tout retour à ce point de vue-là ou à quelque chose de semblable. On se plaît à répéter que ce n'est là qu'une hypothèse, mais c'est beaucoup mieux, puisque cette formule a coupé court à toutes les anciennes hypothèses et ouvert le champ à une libre investigation de la nature. Qu'on abandonne le problème aux solutions empiriques que les sciences naturelles peuvent proposer, avec cette unique ré-

serve qu'elles ne doivent pas s'imaginer, à l'aide de leurs seules méthodes, pouvoir tout expliquer, jusqu'au dernier principe des choses. Or, la science ne réussira jamais dans la création à faire la part de l'absolu et du fini.

Schleiermacher prétend également que la notion du miracle absolu n'est pas nécessaire à la piété. Les besoins religieux s'accorderont avec les exigences des sciences naturelles si nous renonçons à toute idée de surnaturel absolu, et cela d'autant plus aisément qu'aucun fait de ce genre n'a jamais pu être constaté et que jamais on ne nous a demandé d'en reconnaître un. Pour tenir ce hardi langage, il faut méconnaître toute différence entre Dieu et la nature et ne voir en celle-ci qu'une manifestation de la divinité. Tout en admettant ce que dit Schleiermacher sur le miracle absolu nous sommes obligés d'ajouter deux remarques.

En premier lieu, l'auteur ne parle que de l'*absolument* surnaturel, sachant fort bien qu'il est le premier à admettre un autre surnaturel *relatif*, qu'il met en rapport avec les besoins religieux. Ensuite, c'est la piété en général qui doit être entièrement désintéressée dans la question de savoir si un fait isolé est en rapport ou non avec l'enchaînement naturel de cause et d'effet. L'importance que toute l'antiquité a reconnue au miracle, contredit entièrement cette assertion. Qui oserait nier que le miracle, comme interruption absolue des lois de la nature n'ait été un puissant levier pour la foi et que son effet sur elle n'ait nullement dépendu d'une distinction préalable entre l'absolu et le relatif? Cette distinction ne se faisait pas même autrefois. Nous ne saurions nous dissimuler qu'il se passe pour nous encore quelque chose d'analogue. Ne sommes nous pas influencés, fortifiés, religieusement édifiés par des choses qui nous obligent de remonter à une action spirituelle inexplicable, et non pas à un enchaînement naturel de cause et d'effet qui puisse être établi? Notre foi serait incontestablement privée d'un motif puissant, si la trame des faits naturels qui nous enlace, ne nous paraissait pas dans certains cas plus spirituelle, plus tenue, plus transparente que dans d'autres. Ce n'est pas pour la piété en général, mais pour la piété

du jour que la notion de miracle absolue est devenue indifférente. En fait l'homme pieux de nos jours a beau être indifférent à l'idée de miracle absolu, force lui est bien d'entretenir en lui, au milieu du cours non interrompu de la nature, cette même disposition intérieure qui était jadis nourrie et fortifiée par l'idée du miracle absolu. C'est là une étrange expérience que Schleiermacher lui-même a dû faire. La piété chrétienne s'est, à notre sens, élevée à ce point de vue par ses propres forces ; mais nous croyons que le concours d'une science et d'une conception plus récentes du monde y a été pour quelque chose. Nous aurons encore l'occasion d'examiner si la piété est bien une grandeur aussi indépendante et toujours aussi égale à elle-même que Schleiermacher le prétend.

Bien que notre auteur ait réussi à mieux exposer tout ce qui concerne les attributs de Dieu qu'aucun de ses prédécesseurs il n'a pas dit le dernier mot sur ce point important. Conséquent avec son point de vue il ramène tout à la causalité divine: les divers attributs divins ne sont à ses yeux que les divers aspects de cette causalité absolue.

On a accusé Schleiermacher de panthéisme. Si on entend par là son extrême besoin de répudier la conception du déisme qui sépare Dieu du monde, la tendance se trouve incontestablement dans la dogmatique. Mais on ne saurait accuser notre auteur de panthéisme systématique, encore moins d'avoir voulu introduire un pareil système d'une façon indirecte, sous le couvert du christianisme. Les principes les plus caractéristiques du panthéisme font défaut chez lui. On cherche en vain une notion complète de Dieu et rien ne prouve qu'il eût dû statuer l'impersonnalité. La foi à un Dieu conscient n'est pas abandonnée: il ne résulte pas nécessairement de ce que dit Schleiermacher, que Dieu et le monde ne soient que des formules différentes ayant la même valeur, ni que Dieu doive être conçu comme l'essence une de toutes choses, n'admettant en face d'elle aucune antithèse. Il est injuste d'élaguer de cette façon ce qu'il y a encore d'obscur et d'inachevé dans la dogmatique de Schleiermacher, ou de faire disparaître une vraie inconséquence par de pareils procédés. La création du monde

dans le temps et le miracle absolu n'ont-ils donc pas été niés par bien d'autres penseurs que nul n'a jamais songé à accuser de panthéisme ? Les thomistes ont toujours soutenu que la distinction d'une pluralité d'attributs divins n'a pas de fondement dans l'essence de Dieu; les scotistes ont seuls contesté cette assertion. Parlera-t-on enfin de l'esprit et de la disposition ? Je demanderai alors à quiconque connaît les discours de Schleiermacher, s'il n'en a pas conservé une impression toute autre que celle du panthéisme. Et cependant, pris dans leur ensemble, les sermons sont une œuvre tout aussi importante que la dogmatique. En tout cas, Daub et Schelling ont beaucoup plus d'idées panthéistes que notre auteur. Schleiermacher cependant a dû se défendre de l'imputation d'avoir contribué par son livre à donner à l'idée panthéiste un essor qui dure encore.

III *Seconde partie.* — Le péché doit être l'œuvre propre de l'homme. Mais comme Schleiermacher part du principe que Dieu est la cause absolue de toutes choses, le péché paraît interrompre la longue chaîne des effets qui ont Dieu pour cause, sans qu'il soit cependant possible de soustraire entièrement aucun fait à cette causalité suprême.

En ceci comme en bien d'autres points, le rationalisme s'était renfermé dans un rôle exclusivement critique. Schleiermacher au lieu de partir des passages bibliques et du récit de la Genèse, commence par constater le fait incontestable du sentiment du péché, et ce n'est qu'après l'avoir analysé, qu'il en vient aux motifs bibliques et historiques qui ont provoqué la formation du dogme reçu.

Acceptant l'ancienne théorie qui fait provenir le péché de la sensibilité, Schleiermacher approfondit ce sujet au moyen de considérations psychologiques et morales. Le péché est cet acte, cet état, dans lequel les facultés inférieures de l'âme, au lieu de se mettre au service des impressions partant de la conscience religieuse, s'affirment comme indépendantes, et gênent ou repoussent le sens pour le divin. C'est là ce que l'Écriture appelle le combat de la chair contre l'esprit. Il y a péché toutes

les fois que le libre jeu des facultés spirituelles est empêché par une prédominance anormale des sens. Le moi humain n'est pas la cause, mais la simple occasion de cette usurpation accomplie par les sens.

Ce péché, à la fois évitable et inévitable, contre nature et toutefois constamment attaché à la nature, semble avoir sa cause en nous. Il n'est cependant pas un fruit de l'arbitre individuel; il nous oblige à remonter jusqu'à une cause antérieure à la vie individuelle. Il est là chez l'individu avant qu'il l'ait commis; l'éveil de la conscience religieuse est toujours précédé de l'activité du principe charnel. L'homme sensible a toujours quelque pas d'avance sur l'homme moral et spirituel. Dans chaque développement moral le péché se trouve déjà présent comme facteur. Bien loin de voir dans la distinction entre le péché originel et le péché actuel une invention arbitraire des théologiens, il faut reconnaître qu'elle résulte de la nature même de la vie morale.

Le péché originel c'est le péché général et commun, se manifestant chez chaque individu comme une incapacité de faire le bien qui ne peut disparaître que sous l'influence de la rédemption. Qu'on l'appelle culpabilité générale, faute primitive, maladie, mal héréditaire, toujours est-il que l'individu se trouve en présence d'un défaut inhérent à sa nature, impliquant un défaut général, et que la piété s'efforce de faire disparaître.

Il faut se garder de faire appel à l'idée de culpabilité pour combattre le péché, car alors le besoin de rédemption serait motivé par la crainte, mobile d'un ordre subordonné. C'est avouer que la dogmatique est réduite au silence. L'origine du péché demeure cachée. On ne gagne rien en faisant remonter ce péché au premier homme, car il reste toujours à savoir, si Adam a corrompu la nature, s'il a été lui-même corrompu par elle, ou si celle-ci s'est corrompue elle-même.

Le dogme se trouve ainsi profondément transformé par Schleiermacher. La *corruption* native est devenue une complète *incapacité* pour le bien, ce qui n'est pas du tout la même chose. Le bien est identifié avec la perfection qui n'a jamais été réalisée avant la venue de Christ. La chute au sens propre dispa-

rait. Il ne reste plus que la première faute, le premier pas, dans une carrière de péché qui résulte de la vie naturelle et commune de l'humanité. L'idée de l'imputation disparaît; par conséquent, il n'est plus question de la justice d'un Dieu irrité, punissant et condamnant l'humanité entière dans la personne d'Adam, qui la représente. Notre auteur a donc radouci les contours par trop anguleux du dogme traditionnel : ce qu'il en conserve suffit pour établir non plus l'*expiation*, mais la *rédemption*.

L'essentiel c'est d'insister sur le fait. Le péché général de l'humanité entière est un fait, une puissance qui ne peut être vaincue que par la rédemption.

Telle est la haute portée de la conception de Schleiermacher. Elle met en demeure les rationalistes d'approfondir leur point de vue, les orthodoxes de tempérer leurs théories. Schleiermacher insiste sur un fait incontestable, les matériaux du péché qui sont d'une nature évidemment mixte. Il y a un élément permanent et un autre qui est le produit du développement, un côté actif et un côté passif, un facteur particulier et un facteur général. Tous ces ingrédients qui constituent le péché se pénètrent, s'enchevêtrent et s'entrelacent; ils relèvent les uns de la nature, les autres de l'arbitre.

Schleiermacher a été beaucoup moins heureux dans les principes théoriques qu'il a mis en avant. Ainsi il établit une séparation absolue entre le péché habituel et le péché actuel, tandis qu'il aurait fallu se contenter d'une séparation relative. C'est à tort qu'il fait tous les péchés actuels égaux comme manifestation du péché général. Cela conduirait à prétendre que dans tous les temps, tous les peuples ont été au même niveau moral, même en dehors de la chrétienté.

Schleiermacher présente le péché comme ordonné de Dieu en vue de la rédemption. Il suit en cela une tendance qui régnait en théologie et en philosophie depuis Leibnitz. Les Wolfiens disent que Dieu a permis le mal en vue du bien. Les deux assertions s'accordent en un point. Dieu est conçu comme agissant librement quand il s'agit de déterminer les fins de l'homme. Il n'a pas repris en sous-œuvre, sous une forme nouvelle,

comme rédemption, un décret qui aurait été rendu vain par la chute. Et quiconque entend maintenir la conception une de l'univers est bien obligé de se représenter ainsi les choses.

Schleiermacher est moins heureux quand il aborde le problème de la liberté. Il se heurte à la grande antinomie qui n'a été résolue par aucune philosophie, ni par aucune théologie. Le déterminisme est inadmissible. Dès qu'on admet une liberté relative, il faut admettre dans le développement moral de la vie humaine la présence d'un facteur qui ne saurait être expliqué par la volonté divine.

Nous voici enfin arrivés au point décisif. La grâce est là pour briser la puissance du péché. Schleiermacher dépeint l'état de l'homme, sans et avec Christ. En dehors de la chrétienté on ne s'est pas fait une idée complète de l'état de malheur de l'homme privé de la communion avec Jésus-Christ. Le fidèle seul peut se faire une juste idée de la chose, mais il est déjà en possession du remède : il se trouve dans une communauté qui oppose une force de relèvement à la puissance du péché qui abaisse l'homme. Notre auteur se borne donc à décrire les expériences immédiates de la conscience chrétienne, sans mettre le pied sur le terrain de l'histoire. Il n'a pas besoin d'un Adam pour apprendre à connaître la misère du péché : mais il a besoin de Christ pour obtenir le sentiment de la rédemption. Christ est le centre de la conscience religieuse, le seul être historique et personnel, indispensable à la dogmatique. Mais elle lui demeure indissolublement liée. Les émotions religieuses qui, jusqu'à présent ont été obtenues sur le vaste théâtre de la piété en général, reçoivent de leur communion avec Christ un caractère personnel qui leur permet de former des personnalités nouvelles. — L'universalisme spirituel et moral s'allie admirablement chez Schleiermacher avec l'individualisme des impressions personnelles, nécessairement restreintes et déterminées.

Mais disons tout de suite que, dans le Christ personnel, l'élément historique ne saurait venir le premier : ce que notre auteur met surtout en vue, c'est le fondateur de la nouvelle communion de foi et de vie. Le fait d'être racheté, réconcilié, tel qu'il se peint dans les traits caractéristiques de la piété, cons-

titue l'objet unique de la dogmatique. Or, comme cet état de la conscience chrétienne ne peut être provenu que de Jésus-Christ, on a le droit de conclure de la nature du produit à son auteur et à la dignité de celui-ci. Il n'y a pas de dogmaticien qui ne conclue ainsi de l'effet à la cause ; aucun toutefois n'a développé le point de vue avec autant de conséquence que Schleiermacher. Refusez-vous d'admettre que l'état religieux des rachetés procède entièrement du rédempteur et qu'il implique bien un certain Christ déterminé, on ne peut vous en convaincre ; il n'y a qu'à attendre que vous ayez fait les mêmes expériences. La mission du dogmaticien consiste à reproduire Christ, tel qu'il est dans l'église, pour contempler ensuite le Christ primitif, historique, au sens le plus rigoureux du mot, tel qu'il s'est manifesté dans les temps apostoliques. Les déclarations bibliques ne viennent donc qu'à postériori, à la fin, comme contrôle, pour établir que le Christ de l'église a bien pris son caractère de celui de l'histoire et qu'il s'accorde avec lui. Il va sans dire que l'horizon dogmatique s'étend et s'élargit beaucoup. Nous n'avons plus à faire seulement au Christ modèle, au Christ devenu homme des mystiques : tous ces éléments se réunissent dans le Christ qui vit, se communique, et, en s'affirmant, devient la source d'une force rédemptrice pour son église.

Le rédempteur est à la hauteur de l'œuvre même de rédemption qu'il a accomplie, ni plus haut ni plus bas. Il est type et exposant de la communion avec Dieu dans le domaine religieux, sans que sa perfection s'étende à d'autres sphères. Mais dans la sienne il occupe une place tellement élevée que tous les développements religieux subséquents qui pourront avoir lieu dans le sein de la chrétienté, ne feront que réaliser, d'une manière approximative, l'exemple qu'il a laissé. Une perfectibilité aspirant a dépasser Christ est par le fait exclue, puisqu'elle ne peut prendre place dans le cercle d'une piété qui ne dépend que de lui seul.

Il est des personnes qui n'accordent au Sauveur qu'une perfection relative ; elles voient dans la sainteté qu'on lui attribue une simple hyberbole des premiers fidèles, qui contemplent

Jésus-Christ avec respect à la lumière de leur propre imperfection. Ce point de vue trahit le désir et l'espérance de voir l'humanité arriver un jour à une hauteur où Christ lui-même sera dépassé, ce qui serait franchir les limites de la foi chrétienne. Ce serait ensuite renoncer à voir la perfection de l'espèce se réaliser jamais dans une seule individualité.

Ces deux remarques de Schleiermacher sont fondées. En dépassant Christ on n'en finirait pas, il est vrai, avec la vérité chrétienne, mais il y aurait nécessairement rupture avec le christianisme historique, tel que nous le connaissons jusqu'à présent.

Ce Christ type idéal et créateur doit être aussi conçu historiquement. Il devient ainsi quelque chose de miraculeux et de surnaturel, tandis que d'autre part il doit être soumis aux conditions de l'humaine nature et d'un cercle historique déterminé. On ne saurait rendre compte de sa personnalité par le milieu historique dans lequel il a fait son apparition ; il est entré dans la communion des pécheurs, mais n'en est pas provenu ; il est sorti de la source générale de la vie spirituelle, comme sujet accompli de la vie religieuse. Elevé au-dessus du combat du péché, qui est une perturbation de la nature humaine, il ne doit pas être soustrait à la loi du développement humain ; il faut qu'il ait partagé la culture déterminée d'un peuple spécial ; s'il en était autrement nous tomberions d'un extrême dans l'autre, de l'ébionitisme dans le docétisme. Jésus s'est développé en partant de la plus pure innocence pour arriver à la stature parfaite de l'homme spirituel. (Eph. IV, 13.) Bien que juif il a éprouvé une entière sympathie pour l'humanité en général.

Cette conception christologique dépasse celle du rationalisme vulgaire qui ne voit en Jésus-Christ que le docteur ; mais elle demeure de beaucoup en arrière du dogme reçu. Schleiermacher ne peut admettre la divinité de Christ au sens ordinaire du mot. En effet Christ est venu pour communiquer le plus haut degré de vie religieuse et non en vertu d'un certain rapport métaphysique que la spéculation et non la théologie aurait du reste à prouver. L'élément surnaturel en Christ n'est que *relatif* et non pas absolu. Rien n'oblige à admettre un sujet

divin éternel qui serait devenu homme en Christ. Les exigences de la conscience religieuse ne vont pas jusque-là ; elles se contentent d'un acte créateur incomparable, dans le sein de l'humanité.

Les formules ecclésiastiques doivent être sans cesse soumises à la critique ; il faut à la fois distinguer et concilier pour échapper au double danger d'éterniser des doctrines, fruit des controverses du passé, ou de tomber dans un vague qui rend toute controverse impossible. En Christ la nature humaine et la nature divine se sont unies pour ne former qu'une personne, dit Schleiermacher. On est en droit d'être surpris qu'il ait conservé cette formule, tout en l'entourant de nombreuses réserves qu au fond l'annulent. Il paraît avoir voulu se rattacher à la forme fondamentale de la doctrine traditionnelle, tout en répudiant les développements artificiels et en particulier la théorie des idiomes. Du reste il n'a pas montré — et il était hors d'état de le faire — que la christologie de Paul et de Jean soit contenue en entier dans son point de vue à lui. Au moment de l'union, la nature divine a seule été active ; la nature humaine exclusivement passive : celle-ci a été prise par l'autre. Mais durant le cours de leur union, toute activité a été l'œuvre commune des deux natures. L'auteur repousse toutes les conséquences qui mettraient en danger la vraie humanité de Christ ; ainsi la dangereuse idée d'une nature divine impersonnelle, d'une immortalité naturelle, d'une perfection corporelle, la communication des diomes. Toutes ces déterminations sont répudiées parce que prises au sérieux, elles renverseraient l'union des natures qu'on se plaît à affirmer. Schleiermacher va jusqu'à dire que la divinité de Christ ne saurait dépendre de sa naissance surnaturelle. On reconnaît là l'esprit critique de notre auteur ; il ne veut pas faire dépendre sa foi en Christ de ses scrupules historiques, critiques et exégétiques ; on sent aussi le dogmaticien qui voit dans le Sauveur un miracle non pas de l'ordre physique, mais de l'ordre spirituel. Au point de vue spirituel il réclame aussi une naissance spirituelle, en ce sens que la force reproductrice de l'espèce ne saurait avoir suffi pour enfanter ce personnage qui a apporté dans le sein de l'humanité un élément entiè-

rement nouveau, n'existant encore pas avant sa venue. Du reste la force créatrice indispensable pour une pareille production ne saurait avoir rien de commun avec la non participation de l'homme à l'acte de l'enfantement physique. Supposé qu'une influence du péché dût être évitée dans le fait de la conception, rien ne prouve que le but eût été atteint par cet expédient qui n'exclut qu'à moitié la communion avec la nature humaine plongée dans le mal. Les raisons dogmatiques écartées, on se trouve en présence des passages de Matthieu (I, 18-22), et de Luc (I, 31-34) contrebalancés par les tables de généalogie et par le silence de St. Jean. (VI, 42; Math. XIII, 55 ; Luc IV, 22.) Cette manière de voir, introduite modestement, s'est insinuée peu à peu et fait sentir son influence encore de nos jours.

La parfaite harmonie de la nature divine et de la nature humaine en Christ a sa plus haute expression dans la sainteté parfaite. Schleiermacher trouve la cause de ce fait dans Christ lui-même et non dans les circonstances de sa vie. Sans voir dans l'histoire de la tentation un fait sensible et historique, il y trouve une vérité qui montre que dans le cours de sa carrière active Christ a été fortement tenté. Mais il n'y a pas eu une lutte morale qui n'aurait pas manqué de laisser une certaine conscience personnelle de péché.

Grâce à notre auteur la question de la sainteté est devenue un des problèmes les plus importants de la théologie moderne. Mais la crainte de voir la sainteté de Christ compromise par les recherches de la critique ne s'est pas confirmée, comme on peut en juger par les études indépendantes de Weisse, Keim, Weizsæcker et Hase. Il faut maintenir une sainteté compatible avec la possibilité d'être tenté et avec les déclarations de Christ lui-même (Marc X, 17, 18), dans un sens absolu mais humain. Schleiermacher va trop loin lorsqu'il conteste jusqu'au moindre degré de lutte morale, ce qui ferait de la tentation une simple apparence. La résistance et la lutte n'implique pas encore le péché. Contentons-nous de dire que Christ n'a pas péché. Il est impossible d'éluder les déclarations de Jésus lui-même par lesquelles il repousse toute homoousie morale avec Dieu.

(Marc X, 17, 18; Jacq. I, 13.) La vie de Jésus a été parfaitement pure, mais ce n'est pas là son plus grand mérite.

La dignité de Christ ne saurait dépendre de sa résurrection, de son ascension, ni du fait d'avoir prédit son retour pour juger le monde. Ce ne sauraient être là des parties constitutives de la doctrine sur sa personne parce que son activité rédemptrice et sa présence spirituelle ne sauraient en rien dépendre de pareils faits. Ils n'ont pour eux que la simple autorité de la Sainte-Ecriture. — Nous ne saurions voir des éléments de foi dans l'ascension et dans le retour visible ; mais il n'en est pas de même pour ce qui concerne la résurrection. Il est certain que l'action du Christ spirituel et mystique dans l'âme des individus n'a jamais dépendu d'un seul fait historique. Mais Schleiermacher a manifestement tort, lorsqu'il dit qu'il ne faut croire à la résurrection que parce que l'Écriture l'affirme. Historiquement la foi en Christ s'est introduite dans le monde au moyen de la foi en la résurrection. A l'exception de sa mort il n'est pas de fait qui soit une partie plus intégrante de la doctrine de Christ que sa résurrection. Dès qu'on y renonce, le contenu spirituel de la personne de Christ n'est pas diminué mais l'intuition religieuse est affaiblie, car il lui manque un témoignage divin de la mission du Sauveur. La plupart des hommes qui prennent aujourd'hui part aux controverses sur ce point important sentent, avec Keim, que la carrière de Jésus ne peut s'être terminée par sa mort ; on éprouve le besoin d'une conclusion le ramenant victorieux à la vie.

La foi apostolique ne serait-elle donc que le résultat des visions des premiers disciples? faudrait-il n'y voir qu'un produit de la puissance créatrice de l'idée? Tout cela étant trop difficile à croire, il ne reste plus qu'à admettre une résurrection réelle, c'est-à-dire corporelle. L'idée de Schenkel qui parle d'une résurrection réelle, mais non corporelle n'est ni compréhensible, ni claire.

Schleiermacher s'efforce ainsi de placer le Sauveur aussi haut que possible sans lui reconnaître une seconde essence qui le reléguerait tout à fait en dehors du cercle de l'humanité. Jésus-Christ possède une dignité spécifique dont on ne peut rendre

compte au moyen d'autres phénomènes dans le sein de l'humanité. Telle est la vérité fondamentale de toute la christologie. Christ est bien un personnage historique, mais il plane dans un sublime isolement, sans qu'on puisse le comparer à tout ce qu'a produit l'histoire religieuse de l'humanité : c'est là l'élément relativement surnaturel, supra-historique.

Strauss s'est élevé contre cette christologie avec son fameux axiome : l'idée n'a pas l'habitude de s'incarner, de s'épuiser dans un seul individu qui deviendrait l'exposant exclusif et parfaitement adéquat de son essence. Sans doute. Mais qu'est-ce qui prouve que tout esprit soit soumis à ce genre de développement ?

Le développement de l'idée devient la norme absolue de l'histoire. Mais de quel droit? Christ par la plénitude infinie de vie spirituelle dont il a été le foyer n'a-t-il pas fait éclater ces formules et ces cadres? Par ce qu'il a été et par ce qu'il a fait, Jésus s'est élevé au dessus de toutes les analogies historiques, et cela avant que Strauss vînt déclarer que le fait ne *pouvait*, ne *devait* pas avoir lieu. Est-il plus rationnel de se savoir partie intégrante d'une humanité, dont tous les membres ont le progrès à l'infini pour unique perspective que d'appartenir à une humanité ayant un centre religieux pour servir de base solide à sa foi en la communion avec Dieu, comme but suprême? Le fait n'est pas établi. Et il serait inutile de prouver qu'il ne saurait y avoir aucun centre autre que Jésus-Christ.

On n'est pas plus heureux quand on se plaît à mettre en opposition le Christ de la foi et celui de l'histoire comme deux grandeurs incompatibles. Sans doute si la recherche historique par le fait qu'elle aboutit d'abord à des jugements historiques exculait la foi, c'est-à-dire l'intuition religieuse, nous serions forcément obligés de choisir. Il faudrait renoncer à mettre d'accord le point de vue historique et le point de vue religieux, car la chose ne peut jamais s'effectuer avec une exactitude irréprochable. Mais alors la même difficulté reparaît dans le domaine général de l'histoire ; le point de vue historique exclura toujours plus le point de vue religieux. Le premier en effet, rigoureusement parlant, ne peut jamais avancer autre chose que des jugements historiques. Il resterait alors à expliquer com-

ment il a pu se faire que Jésus n'aît pas laissé de lui une image exclusivement historique, qui ne soit devenue immédiatement une image religieuse, c'est-à-dire impliquant la foi à un haut degré ? Sans que nous prétendions énoncer un axiome mathématique, c'est ici une vérité de la religion et un fait de l'histoire que le Christ historique est aussi le Christ idéal, parce qu'il n'a pas seulement appelé l'idée à la vie mais parce qu'il l'a enchaînée d'une façon indissoluble à sa personne. Reste à savoir l'usage que Schleiermacher a fait dans sa christologie des éléments que lui fournissaient l'Écriture et les confessions de foi. L'auteur ne peut s'être dissimulé qu'il restait en arrière de la christologie de Paul et de Jean qui admettent en Christ une préexistence métaphysique, antérieure à son humanité. Le côté métaphysique du problème est loin d'être élucidé.

Tout en adoptant la doctrine des deux natures, notre théologien ne s'est pas expliqué sur la question de savoir s'il faut l'abandonner entièrement ou en conserver une idée plus vraie que la doctrine elle-même.

Cette christologie de Schleiermacher a une haute portée morale, religieuse et historique ; mais bien loin de présenter un tout homogène et concluant, elle provoque des études nouvelles et à divers égards des critiques qui ne peuvent manquer de la modifier. C'est du reste à tort qu'on présente souvent la doctrine sur la *personne* de Christ comme le point le plus caractéristique de la dogmatique de Schleiermacher. Ce n'est que lorsqu'il en vient à parler de *l'œuvre* du Sauveur qu'il nous livre toute sa pensée. La base de toute sa sotériologie c'est l'idée de la communion avec Christ. Elle sert de lien pour relier toutes les doctrines qui se rapportent à ce sujet. Mais en rattachant tout exclusivement à la *personne* du Sauveur, et en laissent l'œuvre même dans l'ombre, il tombe dans une exagération que la dogmatique ecclésiastique a évitée : c'est là l'effet du piétisme sur sa conception. Ici, comme ailleurs, sa méthode est digne de remarque. Il développe d'abord les vérités religieuses générales pour les comparer ensuite aux formules ecclésiastiques.

Après avoir montré comment Christ vit dans les siens, Schlei-

ermacher, dans la seconde partie de la sotériologie, montre comment les fidèles arrivent en lui et par lui à une existence nouvelle. A la doctrine des deux natures en Christ, correspond celle de la nouvelle naissance ; à celle de la communion, la doctrine de la sanctification. Cette division n'est pas arbitraire. Schleiermacher veut que Christ prenne corps dans l'humanité ; que tout ce qui a eu lieu en lui d'une manière primitive se reproduise chez les fidèles. Corrigeant ce que l'ancienne dogmatique avait de trop extérieur, il met dans un rapport intime la justification et la sanctification : c'est parce qu'il possède en lui le principe d'une vie nouvelle provenant de la foi que le fidèle est tenu pour justifié. La conversion et la nouvelle naissance ne concernent pas uniquement les païens et les juifs : on a beau être né dans le sein de l'église, il faut faire l'expérience de ces vérités pour arriver au salut.

Schleiermacher a su mieux que ses prédécesseurs rattacher la doctrine de l'église à l'ensemble de son système. Il s'occupe tour-à-tour de son origine, de son état actuel et de son avenir. Le premier point lui offre l'occasion de traiter la question de l'élection. Il adopte la théorie calviniste qu'il transforme en la faisant aboutir à l'universalisme et au rétablissement final. Dans la doctrine des sacrements, il se montre large et conciliant. Sa doctrine de la prière a une grande place dans la dogmatique, mais il repousse sans ménagement celle de la Trinité qui est traitée en dernier lieu. Bien que la théologie biblique ait fourni l'occasion de développer ce dogme il est aujourd'hui reconnu par la théologie moderne que les écrivains du Nouveau Testament n'enseignent pas une unité de substance en Dieu et une trinité de personnes. Ne faisant partie du royaume de Dieu que d'une façon très générale (Eph. IV, 4-6), ce difficile problème ontologique ne saurait être un article de foi.

Concluons par quelques remarques générales. Bien que Schleiermacher ait à divers égards une tendance conciliatrice et éclectique on ne saisirait pas la portée de ces termes si on ne se rendait pas bien compte de la base historique sur laquelle sa dogmatique repose. Elle a une ancienne base ecclésiastique, mais elle se produit dans un milieu scientifique tout

nouveau ; le syncrétisme et le piétisme se combinent dans cet ouvrage de façon à aboutir à un point de vue ecclésiastique plus libre et à une intériorité religieuse plus accusée. C'est ainsi que l'auteur devient le représentant de la théologie qui doit appartenir à l'église prussienne formée par la réunion des luthériens et des réformés. En cela il a fait époque pour le développement du protestantisme moderne. A. Schweizer donne à entendre tout à fait à tort, que Schleiermacher s'égare toutes les fois qu'il s'éloigne du type réformé.

Au point de vue scientifique encore cet ouvrage vise au rapprochement et à l'union. Bien loin d'accuser l'antithèse entre le supranaturalisme et le rationalisme, Schleiermacher s'efforce de terminer le débat en faisant la part de la portion de vérité inaliénable qui se trouve dans chacune des deux tendances. Sans mettre un terme au débat, il fait entrevoir un point de vue supérieur qui doit permettre de le dominer. L'idée fondamentale du rationalisme est maintenue pour l'essentiel. Seulement il ne faut pas voir en lui le fruit d'une faculté religieuse de connaître; il ne désigne que le caractère rationnel d'une foi résultant d'ailleurs de l'expérience, d'un fait créateur unique en son genre. Sans être absolument surnaturel, ce fait sort du cercle ordinaire de notre horizon ; aucune analogie historique ne saurait en rendre compte. La devise de la science ne doit pas être : tout provient de la raison, mais : tout doit être conforme à la raison : *nach Vernunft, nicht aus Vernunft.*

Cette compatibilité, cet accord de la théologie avec la science, la théologie n'est pas appelée à l'établir au moyen de principes qui lui soient étrangers. Aussi faut-il rompre avec tous les emprunts faits jusqu'ici à la philosophie et présentés comme des philosophèmes dogmatiques. Si Schleiermacher vise à rapprocher et à unir pour ce qui est du point de vue ecclésiastique et dogmatique, il veut séparer et élaguer tout élément hétérogène quand il s'agit des rapports entre la philosophie et la théologie. Il faut en finir une fois pour toutes avec l'ancien syncrétisme philosophico-dogmatique. Tandis que l'ancien piétisme avait condamné la philosophie, Schleiermacher proclame hautement ses droits en lui interdisant cependant toute inter-

vention dans les questions théologiques. Mais notre théologien n'a pas réussi à rompre tout commerce avec la philosophie ; il a indirectement confirmé et manifesté le lien étroit qui les rattache, puisqu'il a donné à sa dogmatique une forme qu'il n'a pu emprunter qu'à sa culture philosophique. La méthode de notre auteur a un grand mérite ; grâce à elle un progrès important s'est accompli. Elle a porté l'attention sur l'origine et sur le mode de formation des doctrines diverses ; la réflexion scientifique a gagné en intensité dans la théologie. Mais l'indépendance de cette dernière dans l'administration de ses intérêts a été pleinement garantie.

Toutes ces considérations concourent à établir un même fait. Malgré ce que sa critique a de pénétrant, cette dogmatique, faite au point de vue ecclésiastique, théologique et méthodique a manifesté une tendance au rapprochement et à l'union qui a servi le but qu'elle se proposait. Pour arriver à concilier et à réunir elle fait appel à la puissance de la religion qui ne doit rester étrangère à aucune branche légitime de l'activité humaine, et au caractère spécial et inné du christianisme. La principale préoccupation de notre auteur a toujours été de débarrasser le christianisme évangélique de tout ce qui peut faire obstacle à sa vie religieuse régénératrice et de lui assurer le concours de tout ce qui peut l'étendre et en assurer l'indépendance.

Les thèses suivantes résumeront ce qui reste à dire sur cet ouvrage capital. Schleiermacher a renouvelé la dogmatique ; il demeurera le premier dogmaticien de l'époque, même après que son système aura fait son temps. Il a fait son apparition au milieu des partis théologiques comme hétérodoxe. Lorsque l'orthodoxie et l'hérésie menacent de rompre entièrement l'une avec l'autre, il n'est pas de meilleur remède et de lien plus précieux qu'une hétérodoxie à la fois religieuse et intelligente. Le fait que Schleiermacher se rattache aux plus importantes formules traditionnelles, excepté celle de la Trinité, n'est pas le plus important en lui-même ; mais il concourut puissamment à inspirer à la théologie du respect pour la tradition. Il a fortement contribué à donner de la profondeur à ses travaux. — La méthode régressive, qui consiste à partir des doctrines ec-

clésiastiques pour arriver ensuite aux données bibliques, complète heureusement et contrôle la méthode progressive ordinaire, bien qu'abandonnée à elle-même elle puisse aisément conduire à des erreurs. On peut dire la même chose de l'argumentation basée sur la piété chrétienne. Une piété temporaire, faisant son apparition dans un moment donné, ne saurait être considérée comme la somme de la piété en général. — Dans la première partie du système règne le point de vue réformé qui est présenté avec toute la clarté philosophique désirable et tempéré par l'élément religieux. Mais il y a place pour une conception différente, en partant du principe d'une liberté *relative*. Celle-ci a nos préférences. — Dans la seconde partie c'est le point de vue christologique qui prédomine. Le centre de gravité doit être toutefois cherché, non pas dans la christologie proprement dite, mais dans la sotériologie : elle s'efforce de concentrer en Christ toute la vie de la foi, pour la faire ensuite rayonner spirituellement dans toutes les directions. — Ce qu'il y a de difficile dans cet effort, du reste très important de Schleiermacher, c'est que toute réflexion dogmatique demeure attachée à la personne du Christ, contemplé comme personnalité religieuse parfaite et à la communion de vie avec lui. Bien que la dogmatique de Schleiermacher ait vieilli à divers égards, on ne saurait dire qu'elle soit devenue déjà de l'histoire ancienne ; en effet elle n'a été mise dans l'ombre par aucune production plus récente qui puisse lui être comparée. Mais l'ouvrage est historique en ce sens que son influence bien loin d'être restreinte à une école, ou a un parti s'est fait sentir dans tous les domaines de la théologie, chez tous les hommes de la dernière génération.

Cette dernière assertion réclame seule quelques explications. La polémique contre la dogmatique de Schleiermacher commença de bonne heure; mais elle devint surtout vive, lorsqu'on crut pouvoir arriver à des résultats plus tranchés que les siens, soit dans le sens de la théologie traditionnelle, soit dans celui de la critique. Steffens, Brandis et Delbrück se livrent à une critique que l'école spéculative approuve en partie, mais que la *Gazette évangélique* de Hengstenberg et tout le parti

des néoluthériens poursuivent d'une manière entièrement différente. De l'autre bord, nous voyons apparaître la *Bibliothèque des prédicateurs*, suivie de D. Strauss; l'hostilité augmente avec Ch. Baur et une fraction de l'école de Tubingue. Entre ces deux classes de mécontents se trouvent des disciples et des admirateurs, suivis d'une foule d'amis intelligents et de critiques rendant justice à l'auteur. Un petit groupe d'hommes fort distingués (Nitzsch, Twesten, Lücke, Ullmann, Gass père) s'étaient, dès le début, réclamés plus ouvertement de Schleiermacher, sans être toutefois ses continuateurs systématiques. Tandis que Nitzsch s'écarte de notre auteur pour retourner à la théologie biblique, Twesten fait l'évolution dans le sens de la théologie ecclésiastique. A. Schweizer a signalé surtout la tendance réformée de cet ouvrage. Après une longue pause la dogmatique réformée a repris avec notre auteur une existence indépendante.

Au lieu de se transmettre la doctrine de Schleiermacher comme une tradition d'école, on l'étudia toujours plus sous des aspects divers. Il n'y eut presque pas, en Allemagne ou en Suisse, de faculté de théologie, luthérienne ou réformée, qui échappât à cette influence. On vit surgir de tous côtés des hommes sympathiques à Schleiermacher, qui prenaient soin de faire passer ses expressions caractéristiques dans le langage théologique ordinaire et de les rendre familières même aux adversaires. Il n'y eut pas jusqu'aux partisans de la méthode spéculative de Hégel qui après avoir regardé ce subjectivisme du haut de leur grandeur, ne fussent conduits peu à peu à en faire plus de cas. Ils puisèrent dans leur contact avec cette dogmatique des idées plutôt critiques que religieuses et positives. Oubliant un peu leur manie de tout construire, ils accordèrent une plus grande place à l'esprit de recherche et leur opposition systématique fut atténuée.

Lorsque des penseurs si nombreux et si divers prétendent apprendre d'un seul, celui-ci cesse d'être le centre d'une école. Aussi devint-il toujours plus difficile de dire quels étaient les vrais disciples et de déterminer par quel côté ils se rattachaient réellement au maître. Tandis que ceux-ci cherchaient en lui le

rationaliste, ceux-là s'attachaient en supranaturaliste ; les uns voulaient voir en lui l'esprit spéculatif ou le panthéiste, quelques-uns le réformé. Je suis du nombre de ceux qui se sont toujours sentis unis à Schleiermacher sur le terrain de l'intériorité religieuse chrétienne, et de l'impartialité critique. Plus tard lorsque des revues théologiques fort différentes de tendances se donnèrent comme prenant leur point de départ dans la théologie de Schleiermacher, on ne sut plus ce qu'il fallait proprement entendre par ses disciples. Toutefois l'indécision ne portait que sur les vues particulières et les doctrines spéciales qui ne suffisent pas pour constituer une école. S'agit-t-il au contraire des efforts, des dispositions, de la volonté chrétienne, avec lesquels il faut aborder l'étude de la dogmatique, même dans des circonstances différentes ; on peut dire alors que bien loin d'être sacrifié à la théorie, l'esprit de Schleiermacher se maintiendra au milieu d'un nouveau mouvement de la science et d'un renouvellement de la vie ecclésiastique.

La tendance de cet ouvrage a toujours été d'allier la liberté scientifique et un intérêt vivant pour tout ce qui est historique et positif. « Le christianisme n'existe qu'en tant qu'il agit ; il n'agit qu'en tant qu'il réalise ses promesses, c'est-à-dire qu'il communique à l'homme ce qui lui est nécessaire pour le salut de son âme et le met en état de s'assimiler le souverain bien pour la vie, pour la mort et pour le jour des rétributions. » Cette citation de Mélanchton implique une conception dynamique du christianisme. Dans le cours de cette étude, depuis Mélanchton jusqu'à Schleiermacher, cette idée n'a cessé de nous guider. Au plus fort des fatigues et des difficultés sans nombre d'un travail si complexe, elle a fait briller à nos yeux une perspective joyeuse et définitive. Le christianisme est idée et phénomène, un fait et une personne. Je crois à l'union indissoluble de ces facteurs qui ont les deux leur vie commune en Jésus-Christ.

J.-F. Astié.