

La doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation [suite]

Autor(en): **Martin, C. / Ritschl, A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **7 (1874)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379172>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

LA
DOCTRINE CHRÉTIENNE DE LA JUSTIFICATION
ET DE LA RÉCONCILIATION

PAR

A. RITSCHL¹

(Suite).

IV. Dissolution complète de la doctrine de la réconciliation et de la justification par les théologiens allemands de la période des lumières.

Malgré Socin et ses critiques, les théories luthériennes et réformées de la justification se développèrent et conservèrent leur autorité dans l'église, jusqu'à la fin du XVII^e siècle.

Le seul résultat des objections sociniennes fut que les théologiens cessèrent, au commencement du XVIII^e siècle, de chercher à ce dogme une explication rationnelle, et se mirent à faire de son irrationalité même la preuve de son origine divine et surnaturelle.

Comment se fait-il donc que, moins d'une génération plus tard, des théologiens luthériens travaillèrent à renverser le dogme de la justification, en se plaçant au point de vue socinien, tandis qu'aucun théologien réformé, socinien, ou remontrant ne prit part à cette œuvre de démolition?

Baur tente d'expliquer ce phénomène en disant que l'esprit des théologiens, brouillé avec l'objectivité du dogme, tente de s'affirmer dans sa libre subjectivité en se délivrant du joug de toutes les définitions antérieures. Malheureusement l'histoire

¹ *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, dargestellt von Albrecht Ritschl. — Voir la *Revue de théologie et de philosophie*, janvier, 1873.

ne permet pas cette explication, car cet esprit d'absolue subjectivité dont parle Baur ne se trouve pas dans son développement complet chez les sociniens, mais bien chez les luthériens, leurs adversaires.

La raison la plus générale qui explique les tendances rationalistes et naturalistes est la division que le XVI^e siècle a apportée dans l'église d'Occident. Les manifestations anabaptistes de la première période, les systèmes philosophiques, favorables à la doctrine chrétienne mais n'ayant pas pour but l'édification de l'église, affaiblirent la notion de cette dernière. Enfin les guerres religieuses, les pires de toutes, entreprises au nom des dogmes, et amenant dans les peuples des effets de démoralisation contraires au but même de la religion, désaffectionnèrent beaucoup de personnes sérieusement morales et religieuses de toute définition dogmatique. Ces personnes eurent recours à la religion naturelle, que les premiers chrétiens avaient déjà préconisée en croyant reconnaître dans les meilleurs philosophes païens des idées sur Dieu, sur l'âme et son immortalité, identiques à celles qu'ils professaient eux-mêmes. Les premiers représentants de cette école furent, en France, *Jean Bodinus*, personnellement catholique, et, en Angleterre, *Edouard Herbert de Cherbury*, le père du déisme anglais.

En Allemagne, nous trouvons l'action des mêmes causes et l'influence du déisme anglais; mais la théologie n'abandonna jamais l'idéalisme pour le sensualisme et l'empirisme, comme en France et en Angleterre. Il y eut, de plus, au mouvement rationaliste allemand une cause particulière: ce fut l'individualisme, qui put s'établir grâce à l'inconsistance de la notion d'église, et qui fut fortifié par le piétisme, dont la piété éminemment individualiste se plaisait plus aux conventicules que dans la réunion de tout le troupeau.

Enfin, nous avons la philosophie de Wolff, comme cause directement efficiente du mouvement rationaliste. Par son intermédiaire, le rationalisme plonge ses racines dans la philosophie de *Leibnitz*. La conception du monde, qui faisait le fond de la doctrine de ce philosophe, n'était cependant pas hostile à la doctrine ecclésiastique. En vertu de sa théorie des causes

finales, qui ne peut trouver sa réalisation que dans le monde spirituel (*civitas Dei*), il admettait la liberté humaine comme constituant avec la souveraineté de Dieu une harmonie pré-établie et amenant le meilleur monde possible. Le péché, condition *sine qua non* de ce monde où existe la liberté des créatures, est pris cependant au sérieux par Leibnitz, qui admet la réprobation éternelle des méchants, de ceux qui repoussent la grâce, comme une condition de l'ordre dans le monde supérieur, le royaume de Dieu.

Leibnitz ne ferme pas par sa doctrine la porte à la rédemption, qui a été positivement défendue par plusieurs de ses disciples ; mais sa théorie du péché, de son origine en particulier, n'est évidemment plus d'accord avec celle du péché originel des théologiens antérieurs. Il la donne sans doute comme une hypothèse sans valeur dogmatique ; mais, avec cette hypothèse, il a détaché son siècle du dualisme maintenu par les théologiens de la réforme, et affaibli le caractère absolu en bien et en mal, qu'ils avaient attribué au monde à venir. Les conséquences de cet affaiblissement ont été tirées jusqu'au bout par les théologiens de l'époque dite des lumières. (*Aufklärungs-Periode.*)

Les premiers disciples de Leibnitz ne se sont cependant pas engagés plus avant dans cette voie, et, se rapprochant de la doctrine ecclésiastique, ils ont combattu les théories superficielles que *Dippel* voulut lui opposer. Ce théologien soutient que Dieu délivre les hommes des suites naturelles du péché, qui sont la privation de Dieu lui-même comme du souverain bien, en leur envoyant des châtiments qui n'ont d'autre but que de les rendre meilleurs. Naturellement toute idée de substitution tombe, et Christ n'a eu d'autre but, par sa mort, que de nous enseigner, par l'exemple, à supporter les châtiments bienfaisants de Dieu et à anéantir en nous le vieil homme. *Canz*, de Tübingue, réfuta *Dippel* en s'appuyant sur l'idée du droit naturel et divin, et en montrant que le châtiment, qui doit relever sans doute, a aussi pour but d'empêcher le libre acquiescement au péché et ses conséquences pour le monde en général.

Wolff fut infidèle aux principes caractéristiques de la philosophie de son maître, Leibnitz. Il les remplaça, surtout en morale, par une doctrine dualiste et autoritaire, en vertu de laquelle les actes d'un homme sont envisagés isolément, et jugés suivant qu'ils rendent l'état de l'homme qui les accomplit plus ou moins parfait. La société n'est regardée que comme un contrat entre les individus ; par conséquent les devoirs envers soi-même priment les autres, et ne sont pas même subordonnés aux devoirs envers Dieu. La conséquence est claire, bien que *Wolff* se soit refusé à la tirer lui-même : c'est l'inutilité de toute révélation divine, puisque toute la morale peut être fondée en dehors de la pensée de Dieu.

L'école qui marcha dans cette voie, et qui reçut le nom de *théologie des lumières*, est encore aujourd'hui difficile à envisager avec impartialité ; car son influence se prolonge jusqu'à notre époque. Il faut en tout cas se garder de lui attribuer une tendance positivement anti-chrétienne. Nous avons vu du reste que l'orthodoxie qui la précéda est responsable de son avènement.

Les premières négations de cette école, concernant la doctrine de la réconciliation, furent exposées par *Tœllner*. Ce théologien nia la valeur de l'obéissance de Christ pour satisfaire à la justice divine, au triple point de vue de la personne humaine de Christ, qui devait par elle-même cette obéissance, de sa charge sacerdotale qui, déterminée par la grâce divine, ne peut avoir pour but de se soumettre pour les autres à l'économie de la loi et de réaliser à leur place une perfection incompatible avec leur faiblesse, de la satisfaction, enfin, opérée par les souffrances de Christ, laquelle deviendrait inutile. Celle-ci, du reste, n'est pas considérée comme ayant en vue la justice divine, mais comme un moyen de sanctification et une punition destinée à servir d'exemple.

Tœllner se rattache ainsi aux sociniens et aux arminiens, mais en réalisant sur eux un progrès sérieux relativement à l'idée de Dieu, qui n'est plus celle du moyen âge mais celle des réformateurs. Il se sépare cependant considérablement de ces derniers en ce qui concerne le but des châtiments de

Dieu ; et ses successeurs, *J.-A. Eberhardt* et *Steinbart*, vont encore plus loin dans cette voie. *Eberhardt* donne pour seul but aux châtimens de Dieu l'amélioration du pécheur châtié ; mais il est loin de se rendre compte du rôle que doit jouer chez celui-ci le sentiment de sa culpabilité, qui seul peut vivifier cette doctrine. *Steinbart* fait encore plus nettement la distinction entre les châtimens que le péché amène naturellement après lui, et ceux qui n'ont leur source que dans la volonté de Dieu. L'amour que Dieu nous a témoigné en nous envoyant Jésus-Christ nous montre que nous n'avons point à craindre ces derniers de la part du Père céleste, et que les suites naturelles et inévitables du péché peuvent seules nous atteindre. On sent ici combien depuis *Dippel*, par exemple, le sentiment de la gravité du péché s'est effacé chez les théologiens. D'ailleurs *Eberhardt*, *Steinbart* et encore plus nettement *Loeffler*, nient positivement la valeur expiatoire de la mort de Christ. Ils expliquent les idées et les termes de sacrifice, chez Jésus-Christ et ses apôtres, comme une accommodation aux idées juives. La mort de Christ n'a eu pour but que de délivrer les hommes de la crainte servile que juifs et païens avaient de Dieu, et de nous assurer son amour ; il ne peut être question de substitution. Ils furent suivis dans cette voie, avec quelques modifications et adoucissements, par *Semler* et *Gruner*.

L'affaiblissement religieux et moral est visible dans cette école. Il faut cependant reconnaître que les théologiens qui en font partie ont contribué à enlever à l'idée de Dieu le caractère métaphysique que lui avait donné le moyen âge et à la rendre plus morale ; il faut ajouter d'ailleurs que la justice au rabais, proclamée par les rationalistes, était admise en pratique sinon en théorie déjà dans la période précédente.

L'influence de la théologie rationaliste se fit sentir assez fortement sur ses adversaires mêmes qui, avec raison, mettaient la mort de Christ en rapport immédiat avec le salut des hommes. *Michaelis*, en particulier, donna plutôt pour cause aux châtimens de Dieu l'horreur pour le mal et le désir d'intimider le coupable que le besoin de satisfaire une justice

offensée. Il proportionna la grandeur de l'offense uniquement à la majesté de celui qu'elle atteint. *Storr* enfin affaiblit sérieusement la valeur absolue de la loi aux yeux de Dieu. Aucun de ces théologiens d'ailleurs n'a réussi à élever, sur les ruines des distinctions théologiques, un édifice à la fois plus biblique et plus religieux. Pourquoi nous en étonnerions-nous ? c'est là une œuvre qui n'a point encore été accomplie même de nos jours.

V. Le problème de la réconciliation nouvellement déterminé et limité par Kant.

Les services rendus par Kant à l'étude du problème qui nous occupe sont importants, quoique indirects. Sa méthode critique l'amène à poser l'obligation absolue qui nous lie à la loi morale, sur le fondement solide de la liberté ; et par ce fait elle lui assure un rang bien supérieur à celui qui revient soit aux rationalistes, soit à leurs adversaires, qui tous avaient rabaisé le problème au niveau de notre position relative dans ce monde. Il a ainsi remis en honneur le point de vue moral auquel les réformateurs envisageaient le monde, car il faudrait être bien superficiel pour voir une contradiction insoluble dans le fait que ceux-ci ont tiré la notion de la loi morale de celle de Dieu, tandis que Kant la fait dériver de la liberté humaine.

Pour lui la morale a pour objet le bien. Celui-ci ne peut-être qu'un attribut de la volonté. Une volonté est bonne quand elle est déterminée par le devoir seul. Le devoir est la règle du bien comme expression d'une loi générale. De là le précepte : *Agis comme si la maxime qui inspire ton action devait, par ta volonté, devenir une loi générale.*

Cette morale ne peut pas se fonder sur une base empirique, mais sur un *a priori* purement rationnel. La raison seule doit dicter ce qui est moralement bon ; et ces ordres *impératifs* ont un caractère non hypothétique, mais *catégorique*. Ils sont l'expression du fait que la moralité qu'ils sont appelés à réaliser est un but et non un moyen. Il n'y a qu'un être ayant

en lui-même une valeur absolue, pouvant être considéré comme ayant son but en lui-même, qui puisse être pour nous la source de tels ordres. L'humanité réalise ce caractère; aussi peut-on transformer le précepte ci-dessus dans le suivant : *Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité soit dans ta personne, soit dans celle des autres, comme un but, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen.* Comme cette règle est tirée de l'essence même de celui qui la doit appliquer, l'homme, nous avons, comme troisième principe de la volonté, le fait que *la volonté de tout être raisonnable n'est morale que comme volonté posant des lois universelles, c'est-à-dire dans son autonomie.* En effet, la volonté humaine n'est pas seulement soumise à la loi, elle la pose elle-même; et c'est ainsi que, appartenant comme membre au règne des fins, l'homme possède une dignité propre, principe de sa moralité.

Telles sont les bases de l'impératif catégorique. Si l'on demande comment il est possible, on ne trouvera pas d'autre explication que *la liberté*, qui, inaccessible à l'expérience des êtres purement sensibles, ne peut appartenir comme attribut qu'à un être qui soit membre du monde intelligible, et dont la volonté puisse être considérée, en dehors du temps, comme cause absolue.

Ainsi considérée, la liberté se concilie avec la souveraineté de Dieu; et, de plus, elle nous rend compte du fait que la conscience condamne tout acte mauvais, sans admettre comme excuse l'habitude ou le fait d'une négligence involontaire.

Cette conception de la volonté est bien supérieure à celle de Leibnitz, qui la regarde comme une force déterminée par des impressions extérieures. Elle explique même, d'une manière plus satisfaisante que la doctrine orthodoxe du péché originel, le sentiment général et commun de péché et de culpabilité, sur lequel seul peut se baser l'idée chrétienne de la réconciliation. Aussi y aurait-il une singulière injustice à appeler pélagienne une doctrine en vertu de laquelle Kant est obligé de regarder le châtement avant tout comme un acte de justice.

Après avoir posé ses bases de la morale sur une étude critique de la nature humaine, Kant en vient à se demander quel

est le souverain bien ; et il le trouve dans l'union de la vertu et du bonheur, la première servant de cause à ce dernier. Mais comme cette union ne se trouve pas en ce monde, l'idée de Dieu et l'immortalité se présentent comme postulats *du souverain bien*. La grande erreur de Kant est d'avoir voulu établir cette notion du souverain bien uniquement sur celle du devoir, et d'avoir ainsi attribué une valeur dogmatique à ses principes purement critiques. L'étude qu'il fait lui-même *des mobiles de la raison pratique* est là pour nous montrer que les principes qu'il a posés n'épuisent pas l'ensemble des conditions qui font agir l'homme comme être moral.

En établissant comme mobile supérieur le respect de la loi dans sa combinaison avec un amour raisonnable et légitime de soi-même, il semble indiquer le point où la morale doit passer des principes critiques et aprioristiques à un développement empirique. Mais tel n'est pas le cas ; l'opposition entre le monde intelligible et le monde sensible est maintenue ici où elle n'a que faire, et où elle porte même atteinte à la solidité des principes critiques posés par l'auteur.

De plus, Kant, en prétendant que les principes critiques qu'il avait posés épuisaient la liste des conditions de la moralité, faisait de la religion un accessoire de la morale. L'idée de Dieu n'apporte pour lui rien de nouveau à la loi morale ; elle est presque inutile. Kant insiste, il est vrai, sur la nécessité de ce postulat en soutenant l'existence d'un royaume spirituel et moral, qui ne peut exister sans avoir à sa tête un législateur suprême moral. Ce royaume ne peut se manifester que par une église, association saisissable par les yeux. Mais c'est justement là la meilleure preuve de l'impossibilité où se trouve Kant d'édifier la religion sur des bases purement rationnelles. La religion s'efforce en effet d'assurer la liberté humaine en face de la dépendance incontestée où l'homme se trouve vis à-vis de la nature, en unissant ces deux éléments dans la volonté de Dieu, leur commun auteur. La critique de la raison pratique de Kant fonde, au contraire, la liberté humaine uniquement sur les lois de la nature de l'homme. L'idée de Dieu est donc inutile pour lui, ou bien elle réagit sur ses notions de la

liberté et de l'autonomie aussitôt qu'elles doivent se traduire dans la pratique. Cette inconsistance se fait partout sentir dans l'étude que fait Kant des problèmes qui nous occupent.

Kant se place, pour étudier le problème du mal, au point de vue de la morale individuelle. Il en reconnaît l'existence en l'homme dès les premières manifestations de sa libre volonté. Il n'en cherche la cause ni dans un héritage des ancêtres, ni dans les sens, ni dans une révolte contre la loi, mais dans une fausse conception de la loi morale, et dans la tendance à chercher dans l'amour de soi-même la condition de l'obéissance à la loi morale. Quant à l'origine soit temporelle, soit rationnelle de ce mal radical de l'espèce humaine, Kant la déclare impossible à connaître, et n'attribue qu'un sens allégorique à l'histoire biblique de la chute. Ce qu'apporte l'intervention de la liberté dans cette explication du mal, ce n'est pas tant pour Kant la possibilité du mal, que la possibilité de puiser dans ses propres forces la restauration de l'attrait originel vers le bien.

Ce qui rend possible le retour au bien d'un méchant homme, c'est le fait que son respect pour la loi morale continue d'exister dans l'attrait qui le lie au mal. Sa liberté, qui fonde en lui la conscience de sa destination morale, lui donne aussi la force de la réaliser, et doit amener en lui une révolution semblable à une nouvelle naissance. Cette œuvre se fait à la longue ; mais pour Dieu, qui connaît les cœurs, l'homme nouveau est déjà bon, dès qu'il l'est en principe. Par cette remarque, Kant passe au point de vue religieux.

Il admet que l'homme n'est pas l'auteur de l'idée que son devoir est de réaliser en lui-même le type de la perfection morale, mais qu'elle lui a été donnée d'en haut par la réalisation de ce type en un homme, et que l'humanité l'a acceptée. Et si Dieu reçoit comme parfait l'homme converti, c'est en conformité avec ce type personnifié de la perfection morale, qui est désormais pour lui le modèle, le guide, et qui a pu aller pour lui jusqu'à subir la mort. Nous nous trouvons ici dans les eaux de l'arminianisme ; mais Kant en sort de nouveau en déclarant que pour être sûr d'être l'objet de la miséricorde

divine, l'homme doit avoir en lui-même cette foi, que, placé dans des circonstances analogues, il suivrait fidèlement l'exemple du Fils de Dieu, auquel il s'attache. C'est donc, après tout, en lui-même que l'homme régénéré met sa confiance, en vertu du principe qu'il doit pouvoir ce qui est son devoir, et qu'il trouve dans le monde supérieur de sa liberté la force dont il a besoin. Ici encore nous avons les principes critiques de la moralité, devenant, sans modification, la base de la morale pratique.

C'est aussi ce qui fait l'erreur de Kant dans sa notion de la satisfaction. Nul, dit-il, ne peut prendre sur lui la culpabilité d'un autre, car elle est essentiellement personnelle, quoique toutes les bonnes actions subséquentes ne puissent pas l'enlever. Mais le régénéré est, en un certain sens, un autre homme qu'auparavant, et, comme son changement est un sacrifice et amène beaucoup de souffrances supportées par amour du bien, il supporte ce qui revenait comme punition à son état précédent.

C'est là une doctrine semblable à celle de l'anabaptiste *Jean Denk*, ce qui s'explique par le fait que tous deux, Kant et Denk considèrent l'homme dans son isolement. Il est juste de regarder les maux que supporte le chrétien comme un châtement bienfaisant, mais on se demande s'ils peuvent servir de châtement pour la culpabilité précédemment encourue. Ne serait-ce pas plutôt l'expiation par Christ qui fournirait la clef de ces punitions bienfaisantes? Kant semble en avoir une intuition lorsqu'il nous parle du triomphe du bien sur le mal, et de la fondation d'un règne de Dieu sur la terre. Ce règne devrait bien être établi sur des bases purement morales et rationnelles. Mais la faiblesse de la nature humaine a nécessité que ce fût une église, ayant des statuts regardés comme divins et révélés, et réunis pour former une foi historique, dont le but est de préparer l'avènement de la foi purement morale et religieuse.

On arrive par là à une antinomie. La foi rationnelle ne peut faire découler pour l'homme la valeur de la satisfaction que de sa conduite, tandis que la foi historique fait dépendre le changement de conduite de la foi en une réconciliation avec Dieu, opérée par le sacrifice d'un autre. Kant essaie de résoudre cette

antinomie en déclarant que ce qui nous intéresse, dans l'apparition du Fils de Dieu, c'est le type que nous présente déjà notre raison, et dont nous faisons l'objet de notre foi.

En tout cela il a le tort d'identifier deux notions, celle de l'église et celle du règne de Dieu, en faisant de la première de ces deux institutions un degré imparfait de la seconde. Ce sont deux notions parallèles, l'une plus essentiellement religieuse, l'autre plus strictement morale, et qui, ayant une grande action l'une sur l'autre, ont gardé leur autonomie ; ensorte que, s'il est prouvé que la réconciliation est nécessaire pour rétablir l'union de l'homme avec Dieu, ce sera là une pensée qui ne perdra jamais sa valeur.

Cette lutte perpétuelle, que nous venons de constater chez Kant, entre ses prétentions philosophiques et l'influence qu'exerce sur lui le christianisme, montre chez lui un fond religieux bien supérieur à celui de ses prédécesseurs, et qu'une grave erreur a pu seule empêcher de porter ses fruits.

En acceptant les principes de Kant, on pouvait considérer les faits historiques qui sont l'objet de la foi religieuse positive, comme des symboles des faits rationnels et moraux, et cette foi elle-même comme un degré transitoire du développement moral. C'est là ce que fait Kant lui-même. Mais on pouvait aussi regarder ces faits comme conduisant à une connaissance plus haute que celle à laquelle s'élève la raison pure ; c'est là le point de vue théologique représenté par *Tieftrunk*, de Halle. La réconciliation est pour lui le complément apporté à un manque coupable de justice propre vis-à-vis du souverain juge, en tant que cette justice est nécessaire pour réaliser le but final du monde ; et il la déduit *a priori* des exigences de la loi morale. Elle n'est donc pas un acte du caprice de Dieu, mais un acte conforme aux lois morales, et destiné à réaliser le règne de Dieu. Du côté de l'homme, la foi est une confiance vivante ; et *Tieftrunk* insiste sur ce qualificatif, qui exprime son idée que le progrès moral est une condition nécessaire du pardon, sinon sa cause efficiente. Ce qui est caractéristique dans son système, c'est que la réconciliation a pour but d'enlever seulement la conscience du péché et non les maux qui servent de punition.

Ceux-ci disparaîtront peu à peu à mesure que le chrétien s'en rendra digne. Enfin il considère la mort expiatoire comme un symbole, nous exprimant par analogie la position de Dieu vis-à-vis de l'homme; car, aussi bien que Kant son maître, il se déclare impuissant à concilier rationnellement en Dieu la justice et la grâce.

Les autres disciples de Kant, comme *Nosselt*, *Staüdlin*, *J.-W. Schmid*, d'Iéna, *Flatt*, de Tübingue, suivent Tiefertunk dans la distinction qu'il fait entre le pardon des péchés et l'abolition du châtement. Ils voient dans le premier l'expression de l'amour et de la faveur de Dieu appliqués à l'homme qui se perfectionne, et dans la mort de Christ seulement la preuve de cet amour de Dieu et de son horreur pour le mal. Quant à l'enlèvement du châtement, ils le regardent tous comme impossible; mais ce châtement est à leurs yeux affaibli pour le chrétien par le sentiment de la satisfaction de soi-même et de la reconnaissance envers Dieu. Ces penseurs retournent évidemment au point de vue de la période précédente, et cela sur les bases de la morale purement individuelle prêchée par Kant. *Krug* lui-même, qui pose à nouveau le problème de l'antinomie entre la liberté humaine et la grâce de Dieu, le résout en affirmant que cette dernière complète ce qui manque à la première pour obtenir la faveur entière de Dieu. C'est encore retourner aux solutions offertes par la période dite des lumières. Tiefertunk seul mérite une place à part pour avoir posé la certitude de l'enlèvement de la culpabilité comme base de la sanctification, et avoir ainsi construit sa théologie à l'aide des passages, isolés il est vrai, où Kant fonde la moralité sur les idées religieuses.

La philosophie de la religion que nous offre *de Wette* plonge aussi ses racines dans les principes de Kant. La religion constitue pour *de Wette* le monde supérieur des idées, monde auquel nous initient les fondateurs de religion qu'on doit regarder comme inspirés de Dieu et porteurs de sa révélation. Celui qui est venu présenter dans sa vie et fonder dans le monde l'harmonie entre la destinée de l'homme et le but final du monde doit en particulier être honoré comme l'apparition personnelle de la raison divine.

Sur ces bases, de Wette regarde le mal comme le résultat de l'existence d'un être fini dans une nature finie, mais en ajoutant que c'est là notre propre faute. Notre liberté, qui nous en donne conscience, est aussi l'instrument par lequel nous pouvons en être délivrés, par l'union avec le monde supérieur et divin. Christ nous a apporté dans sa vie la réalisation complète de cette union, et nous appelle à la réaliser nous-mêmes par notre union avec lui. Sa mort a été le sceau par lequel il a scellé cette union entre Dieu et le monde. Nous avons ici un point de vue bien supérieur à celui des théologiens qui croyaient que l'homme devait mériter la faveur divine par leurs œuvres; et les sympathies de de Wette pour le réveil religieux de l'Allemagne confirment pleinement ce jugement.

VI. Schleiermacher et ses successeurs renouvellent le type doctrinal d'Abailard.

Tous les théologiens qui croient qu'une nouvelle période théologique a commencé avec le XIX^me siècle la font dater de Schleiermacher. Mais il faut être prudent dans cette affirmation, surtout dans l'appréciation de ce qui donne à Schleiermacher cette place particulière. C'est comme *législateur* et non comme modèle qu'il a fait époque dans la théologie, et toutes les disciplines de cette science doivent désormais prendre en considération les règles qu'il a posées. De plus, un de ses grands mérites, en fixant la notion du sentiment religieux, est d'avoir établi que la vie spirituelle ne peut pas se manifester en dehors de la communauté. Il a ainsi complété Kant qui se renferme dans une appréciation trop exclusive de l'individu. Il lui est cependant inférieur en ce qu'il n'a pas su, comme lui, établir une différence spécifique entre la force de la volonté et les autres forces de la nature.

Les pensées morales et religieuses de ces deux hommes se complètent donc l'une l'autre en se corrigeant; et ils doivent être mis sur un pied d'égalité comme guides et inspireurs de la théologie du XIX^me siècle. Qui prétend s'appuyer sur l'un n'a pas le droit d'ignorer l'autre.

Pour Schleiermacher, le sentiment religieux, en se développant, devient nécessairement un sentiment de communion. C'est ce qu'il s'efforce de prouver dans sa dissertation *Sur le souverain bien*. Il y montre que les notions du devoir et de la vertu ne suffisent pas à constituer la morale, et qu'elles n'acquiescent elles-mêmes toute leur valeur scientifique, que si elles sont subordonnées à la notion du souverain bien, qui contient en soi tous les autres, et qui fournit un but au devoir et à la vertu.

L'erreur de la philosophie grecque, erreur dans laquelle ne tombe pas Schleiermacher, est de considérer le souverain bien uniquement dans ses rapports avec l'individu, ce qui n'en épuise pas la notion. Il faut en effet, pour qu'il soit réalisé par l'activité morale, les rapports de la famille, de la nation, et par conséquent la communauté. L'ensemble de l'espèce humaine moralement organisé, tel est le bien moral qui comprend tous les autres. Aussi la notion de la communauté est-elle essentielle à toute religion. A bien plus forte raison l'est-elle à la religion chrétienne, où la personne de Christ détermine tous les sentiments religieux, et où la rédemption, le rédempteur et la communauté qu'il a fondée sont entre eux dans la plus étroite relation, relation qui forme l'objet de l'étude théologique. Par ces considérations, Schleiermacher a remis à la place centrale, qui lui revient, la doctrine qui forme l'objet de notre étude, et il a ouvert une nouvelle carrière au développement de la théologie chrétienne.

C'est sur la base d'un sentiment religieux commun, que Schleiermacher élève sa doctrine du péché, et par conséquent celle de la rédemption. Il n'y recherche pas, comme la plupart des théologiens, un fait objectif révélé par la Bible, mais un fait subjectif profondément uni dans la conscience du chrétien à celui de sa rédemption.

Cependant il admet que le péché se révèle déjà à la conscience religieuse, avant qu'elle ait été déterminée par la rédemption. Dans ce cas il apparaît comme l'opposition de la chair à l'esprit, et comme contraire à la nature originelle de l'homme. Mais cette notion mécanique du péché, qui nous le

montre comme une lutte entre deux forces de même nature, peut bien correspondre à la notion philosophique que Schleiermacher a de Dieu, comme de l'indifférence des forces ; elle ne correspond pas au caractère téléologique et par conséquent moral que Schleiermacher attribue au christianisme ; elle est combattue par plusieurs passages dans lesquels il fait lui-même intervenir l'idée que la domination de la chair n'est péché que parce qu'elle *ne doit pas être*, et est si contraire au but de la vie humaine que Jésus a pu se développer sans connaître cette sujétion.

Le vrai pas fait par Schleiermacher dans l'intelligence de la nature du péché consiste à nous le faire reconnaître comme un fait général et collectif. Malgré deux accommodations à la doctrine traditionnelle sur l'infinité du péché originel, et sur le fait que chaque individu doit s'en sentir coupable comme individu, on voit parfaitement que Schleiermacher regarde le péché comme un fait collectif, et le sentiment que nous en avons comme un sentiment collectif ; car sans ce caractère le péché ne pourrait pas faire naître en nous la conscience d'un besoin universel de rédemption. Or comme la rédemption générale par Christ est un caractère essentiel de la doctrine de Schleiermacher, il se sent obligé de donner à la pensée du péché général et collectif une expression beaucoup plus saisissante, concrète et morale que celle du péché originel tel que le définit l'église.

Il s'écarte aussi de la doctrine reçue dans sa conception du châtement, en refusant de regarder la rédemption comme la délivrance de la peine, en n'y voulant voir que celle de la conscience du péché. Pour lui le mal (*Uebel*) consiste dans les obstacles que la vie humaine rencontre dans ses rapports avec les hommes et le monde, par suite de l'état fâcheux qu'a amené le péché. Tout mal ressenti est donc lié au mal moral, non dans l'individu, mais dans l'espèce humaine prise dans son ensemble ; par là tombe la distinction entre châtements naturels et châtements positifs qui avait préoccupé les théologiens de la période précédente. Seulement Schleiermacher néglige ici encore le côté téléologique et moral de la question, et par con-

séquent ce qui concerne la position de l'individu dans l'ensemble et l'exercice de sa liberté. Aussi ne réussit-il pas à donner une idée claire de sa notion objective du châtement de Dieu, et laisse-t-il à cet égard ses lecteurs dans l'incertitude.

La même négligence se fait sentir dans sa doctrine de la rédemption. Schleiermacher affirme que le chrétien se sent participant d'une vie commune, fondée par Jésus-Christ en vertu de sa perfection typique. Mais il ne tient pas compte de la portée morale qu'atteint la notion, par lui mentionnée, du règne de Dieu. Christ agit comme rédempteur en délivrant le croyant de la conscience qu'il a de son état de péché et en l'admettant à participer à la puissance de la conscience qu'il a de Dieu en lui. Il agit donc sur lui par l'irrésistible attrait de sa perfection. C'est là une théorie qu'avec Schleiermacher lui-même nous pouvons appeler mystique ; c'est un *mysticisme esthétique* qui a sa part de vérité, mais où l'élément positivement moral fait défaut.

Christ agit encore comme réconciliateur en faisant part aux croyants de son inaltérable félicité. Pour Schleiermacher, la réconciliation ne consiste pas dans un retour de l'âme à Dieu, mais dans l'acceptation, par le fidèle, des maux et misères du monde, comme n'ayant plus de rapport avec son péché. C'est là une doctrine analogue à celle de Toellner et Tiefertunk, qu'il oppose comme mystique à la doctrine empirique du rationalisme, et à la doctrine magique de l'ancienne orthodoxie. En elle-même nous devons lui reconnaître un caractère essentiellement moral. Mais comme il est aisé de reconnaître que, au moins dans son application au fidèle, la doctrine de la réconciliation dépend chez notre théologien de celle de la rédemption, nous ne nous étonnerons pas de la voir participer aux défauts de cette dernière.

En retrouvant ainsi la pensée de Schleiermacher sous les termes, un peu déviés de leur sens primitif, qu'il emploie, nous reconnaissons sans peine que le type de sa doctrine se rapproche de celui que revêt la doctrine d'Abailard, modifié cependant par le fait que Schleiermacher envisage l'action de Christ sur l'âme de chaque chrétien à un point de vue plus esthétique que moral. Aussi, malgré les prémisses qu'il a posées, l'action

de Christ s'exerce-t-elle pour lui essentiellement sur l'individu, et le caractère collectif qu'il lui avait attribué d'abord est-il singulièrement atténué. Sa notion de l'église se ressent de cette influence, et nous la trouvons subordonnée à celle de la piété individuelle.

Avec une telle doctrine, ce n'est que par accommodation aux doctrines traditionnelles que Schleiermacher a pu accepter l'ancienne division des charges de Christ, et cela après la sévère critique à laquelle, en 1772, l'avait soumise Ernesti. Dans la *charge royale* il fait entrer le plan de Christ de fonder une communauté en dehors de laquelle nul ne peut entrer en rapport avec lui ; elle est subordonnée à la *charge sacerdotale* qui a en vue l'union intime du fidèle avec Christ ; et enfin la *charge prophétique* de Christ comprend l'enseignement de Christ relativement aux deux autres.

Quant à l'*obéissance passive et active* de Christ ainsi que leurs rapports mutuels, la théorie de Schleiermacher est éminemment défectueuse. Il est vrai que leur intime union est fort bien décrite, mais il n'y a rien là de nouveau. Quant à leur coordination, Schleiermacher, qui leur donne pour but l'action sur l'homme, et non sur Dieu, n'a pu la maintenir, et l'obéissance passive est chez lui en réalité subordonnée à l'obéissance active, comme la réconciliation à la rédemption. Et, à y bien regarder, ces deux formes de l'obéissance ne doivent pas, telles que notre théologien les a conçues, rentrer sous la rubrique de la charge sacerdotale de Christ. Celle-ci, du reste, est mal définie, et plusieurs des caractères qui lui sont attribués conviendraient mieux à la charge royale. Cela s'explique par le fait que Schleiermacher ayant, comme Abailard, l'homme seul en vue dans la rédemption, ne pouvait s'assimiler l'enseignement d'Anselme, pour lequel la charge sacerdotale de Christ vise surtout la satisfaction à donner à la justice divine.

Quant à la *justification*, elle devrait, en vertu des principes que nous avons mentionnés plus haut, venir après la doctrine de l'église ; mais ici encore l'usage traditionnel a triomphé. Elle consiste dans le pardon des péchés et l'adoption filiale, qui dépendent tous deux de la conversion. Le pardon des péchés con-

siste dans l'enlèvement du sentiment de la culpé, en vertu duquel on n'unit plus au sentiment de ses anciens péchés celui de la justice et de la saintété de Dieu ; l'adoption consiste dans l'absolue certitude du salut. Ce qui manque à tout ce développement, c'est l'intervention de l'amour de Dieu ; et il nous fournit la preuve évidente de l'insuffisance d'une explication esthétique de la rédemption. La doctrine du péché elle-même se ressent de cette influence, et ce n'est pas la tentative faite par Schleiermacher de soutenir avec l'église que la justification a Dieu seul pour auteur, qui pourra détruire cette impression ; elle est trop sophistique pour cela.

Ce qui précède montre que si Schleiermacher peut être considéré à juste titre comme faisant époque, ce n'est pas par son exposition des doctrines de la réconciliation et de la justification. En réalité, c'est bien plus l'intérêt philosophique et moral qui l'a absorbé ; et si sa *dogmatique* a exercé une profonde influence, cette influence n'a pas toujours été très heureuse ; car le point de vue même dont part l'auteur l'amène à tenter la conciliation d'antinomies inconciliables ; par exemple de celle qui existe entre la conscience religieuse toute pénétrée de l'opposition entre le péché et la rédemption, et la conception de Dieu et du monde qui n'ont rien de spécifiquement chrétien. Aussi ce livre a-t-il pu servir de point de départ à des systèmes aussi contraires les uns aux autres que ceux de Strauss et de Kliefoth, tandis que ses disciples les plus fervents n'ont recueilli qu'une part infime de son héritage.

Tous ceux qui se rattachent à Schleiermacher, concernant les doctrines qui nous occupent, se distinguent par leur opposition contre le point de vue juridique de la rédemption, par l'importance qu'ils donnent à la pensée de la réconciliation de l'homme par l'amour divin réalisé en Christ. Presque tous se séparent de lui en admettant le pardon des péchés comme l'œuvre décisive de Christ ; presque tous, regardant Christ comme le représentant de Dieu vis-à-vis des hommes, insistent sur la valeur de sa divinité.

En première ligne nous devons mentionner deux supranaturalistes de l'école de Storr, *Steudel* et *Klaiber*.

Steudel, bien que combattant Schleiermacher, a une certaine parenté avec lui. Il est vrai que l'œuvre de Christ n'a pas, suivant lui, pour but immédiat la délivrance du péché comme tel, mais son pardon, c'est-à-dire l'assurance que, malgré notre état de péché qui subsiste comme culpabilité dans notre mémoire, Dieu ne met aucun empêchement à notre union avec lui et à notre salut. Tout en rejetant la valeur de la mort de Christ comme un châtement aux yeux de Dieu, il tâche d'en donner une explication ; mais il ne réussit pas à en montrer la nécessité. Dans sa doctrine de la justification, il rentre tout à fait dans le point de vue d'Abailard sur l'amour de Dieu qui appelle l'amour de l'homme à lui répondre.

Klaiber se rattache plus étroitement encore à Schleiermacher. Il ne veut pas séparer la justification de la sanctification ; il distingue, il est vrai, en Christ la révélation de Dieu, et le type de l'humanité réalisé ; mais il ne poursuit pas cette distinction, et ne sépare pas, comme la théologie traditionnelle, la justice de Dieu de sa bonté. Il retourne particulièrement au supranaturalisme en donnant à la mort de Christ la valeur d'un châtement exemplaire, destiné à montrer la haine de Dieu pour le mal.

Nitzsch est, avec *Lücke*, le représentant dogmatique de la tendance qui a eu pour organe les *Etudes et critiques (Studien und Kritiken)*. Sa doctrine de la réconciliation se renferme dans les mêmes cadres que celle de Schleiermacher ; avec l'exception toutefois que, comme les deux théologiens précédents, il voit dans le pardon des péchés le point central de la rédemption. Comme Schleiermacher, il se rattache au type d'Abailard, et voit surtout en Christ le représentant de Dieu, le garant de son amour pour les hommes. Il essaie bien, mais aussi sans succès, d'envisager l'autre côté de la question, Christ représentant vis-à-vis de Dieu l'humanité régénérée. C'est aussi sans succès qu'il a prétendu se joindre à la doctrine ecclésiastique qui fait précéder la conversion de la justification ; car le fond de sa doctrine est ici encore conforme aux idées que nous avons trouvées chez Schleiermacher. Le grand défaut de Nitzsch et du groupe qu'il représente est d'avoir mis

l'intérêt ecclésiastique au-dessus de l'intérêt scientifique, et d'avoir, cette position une fois admise, trop négligé les théologiens réformés au profit des luthériens.

Si l'on dépouille la doctrine de *Rothe* de son appareil théosophique, on y pourra reconnaître de grandes analogies avec celle de Nitzsch et de Klaiber. Une seule idée, qu'il admet d'ailleurs, celle que Christ, second Adam, Adam spirituel, représente l'humanité entière, eût pu lui faire faire un pas de plus sur la trace des théologiens réformés; mais ce pas, *Rothe* ne l'a pas fait.

Quelque différentes et même opposées que soient leurs méthodes, *Rothe* et *Rückert* ont une doctrine à peu près semblable sur la rédemption. Tous deux la construisent *a priori* d'après les besoins de l'humanité pécheresse, et dans le but de résoudre l'opposition entre le péché et l'harmonie du monde. Ce qui caractérise *Rückert*, c'est sa méthode subjective et critique, et la finesse psychologique avec laquelle il analyse l'amour éveillé chez le pécheur par l'œuvre de Christ, amour qui est, pour lui comme pour *Abailard*, le pivot de la justification.

Alexandre Schweizer, à son tour, suit plus fidèlement que tous les autres la méthode de *Schleiermacher*; malheureusement, il n'a pas plus que son maître attaché une importance assez grande à la grande idée de la communauté, idée remise au jour par ce dernier. Son mérite est d'avoir soutenu contre *Strauss* la suprématie de la personne de Christ, et d'avoir appuyé sa christologie sur une notion de Dieu plus spécifiquement chrétienne que celle de *Schleiermacher*. Comme lui cependant, et malgré ses efforts pour ne pas faire de la rédemption un pur changement subjectif de l'individu, *Schweizer* n'a pas réussi à montrer pleinement comment la rédemption par Christ rétablit les rapports entre le pécheur et le Dieu qu'il a offensé. Malgré cela, tous ces théologiens, si différents, ont eu raison de réhabiliter le côté moral et religieux de la théologie d'*Abailard*, si injustement méprisée par l'orthodoxie moderne; celle-ci ne se doute pas qu'un représentant décidé du piétisme moderne, M^{me} de *Krudener*, se meut dans

le même cercle d'idées que le philosophe sur lequel pèse l'accusation d'hérésie.

VII. Le piétisme moderne et son retour à l'orthodoxie luthérienne.

Schleiermacher peut d'autant moins être considéré comme le maître de la théologie au XIX^e siècle que deux tendances importantes de cette théologie, celle du piétisme orthodoxe et celle du radicalisme philosophique, ont échappé à son influence.

Il ne faut pas confondre le piétisme moderne avec celui qui se forma au XVIII^e siècle sous l'impulsion de Spener. Ce dernier, l'ancien piétisme, avait une tendance essentiellement pratique ; Freylinghausen, un de ses représentants les plus accrédités, ne se séparait pas, au point de vue doctrinal, de l'orthodoxie luthérienne ; seulement, comme tous les autres piétistes, il insistait plus vivement sur la nécessité, pour l'individu, d'arriver à une assurance du salut qui fût fondée sur le repentir et sur une foi consciencieuse d'elle-même. Ce n'est pas là dévier de l'orthodoxie luthérienne ; car les lacunes du système luthérien et de celui de Gerhard, par exemple, sur ce point, conduisent nécessairement les esprits pratiques à une semblable solution.

Le piétisme moderne ne tire pas son origine de ce piétisme ancien, et il n'a pas le même but, c'est-à-dire la vie retirée, tendant à une sorte de perfection ascétique. Il a une autre source, l'*Unité des frères*, et un autre caractère, la *sentimentalité*, caractère qui est du reste très sensible dans la piété des frères moraves. L'imagination joue sans doute un rôle dans tout mouvement religieux ; mais nulle part, comme chez Zinzendorf, elle n'a été l'organe central d'une piété qui se replie sans cesse et intentionnellement sur elle-même. A l'origine, le jésuitisme, avec son culte chevaleresque de la vierge, ne manquait pas d'analogie avec la tendance de Zinzendorf et de la communauté qu'il a fondée. Il a visé depuis un but plus directement pratique, et ses *exercitia spiritualia* ne sont plus devenus qu'un moyen de préparer les esprits à la politique ecclésiastique.

Le jésuitisme, en tendant à l'unification de l'église romaine, arrive en fait à lui enlever sa catholicité. De leur côté les moraves qui, par leur union des différentes confessions, donnent à leur protestantisme une certaine couleur d'universalité, tombent en partie dans la secte, parce qu'ils ne peuvent donner satisfaction qu'à certains besoins religieux. Ils n'y tombent qu'en partie, parce que leurs délimitations sont purement psychologiques. Le réveil de 1817, qui s'est presque entièrement pénétré de leurs différents caractères, s'est rattaché à la théologie luthérienne. Il suivait en cela l'exemple du sage et prudent Spangenberg, l'ami et le successeur de Zinzendorf, qui corrigea plusieurs des écarts de doctrine de son maître.

Pour se débarrasser du rationalisme, cette école a présenté l'évangile sous une forme plus biblique et plus vivante que l'ancienne orthodoxie ; elle a emprunté au romantisme son intelligence générale et compréhensive de l'histoire ; mais elle n'a jamais pratiqué la science d'une manière bien sérieuse, et, malgré ses prétentions, elle n'a jamais pénétré plus loin que le dilettantisme théologique.

Quant au dogme qui nous concerne, les premiers piétistes de la nouvelle école, et Zinzendorf en tête, retournèrent dans plus d'un cas au point de vue patristique, en expliquant la rédemption par le combat que Christ soutient avec Satan pour lui arracher l'humanité. Depuis 1817, d'autres idées ont prévalu, et, en particulier, la faveur a été rendue à la théorie juridique d'Anselme.

Ce n'est pas que plusieurs des représentants les plus accrédités de cette tendance ne fussent justement opposés à cette théorie.

Tholuck, en particulier, fait rentrer toute sa conception de la rédemption dans le cadre de la *fonction sacerdotale de Christ* ; il lui donne une couleur morale qui rappelle Schleiermacher, avec l'avantage d'une notion plus claire de la personnalité de Dieu. *Stier* aussi s'élève plus que qui que ce soit contre la théorie juridique, et trouve dans l'état de l'humanité la seule cause des souffrances de Christ. Il voit dans ces souffrances la preuve de l'horreur de Dieu pour le péché. Christ, en sa per-

sonne, a triomphé de la puissance du mal qui régnait sur la nature humaine, et la résurrection de Christ est le moyen qui applique ce triomphe au renouvellement de l'humanité.

Ce point de vue se retrouve encore chez les plus récents représentants de l'ancien piétisme, et en particulier chez ceux qui composent l'école de *Bengel*, à Tübingue. Cette école s'appuie sur le dogme orthodoxe de l'inspiration de toute la Bible; mais, au lieu de chercher dans l'Écriture une collection de *dicta probantia* pour un système formé d'ailleurs, elle veut tirer toute sa théologie de la Bible elle-même. Son mérite est d'avoir mieux compris que l'ancienne orthodoxie l'histoire du règne de Dieu, révélée dans la Bible; son tort est d'avoir cru trouver dans cette révélation un système tout fait, et d'avoir ainsi confondu, elle aussi, la religion et la science.

Oetinger part de l'idée de la vie, qui est l'idée centrale de sa théologie, pour attacher à la résurrection et à la glorification de Christ le renouvellement de l'humanité. La mort du Sauveur avait été le point culminant de sa lutte contre Satan et de son obéissance, et par conséquent son titre à la position glorieuse d'esprit vivifiant; elle avait rendu possible son œuvre vivifiante. Cette doctrine, qui se rapproche de l'arminianisme, donne satisfaction aux besoins de sanctification quelque peu ascétique qui caractérisaient l'ancien piétisme. *Menken* lui aussi, oppose à la théorie juridique de la rédemption une théologie beaucoup plus préoccupée de la victoire sur le péché que de l'enlèvement de la coulpe. *Hofmann*, enfin, appartient à l'école de *Bengel* par son biblicisme systématique, si l'on peut s'exprimer ainsi. Il ne veut pas que, après avoir reconnu et décrit le fait chrétien, le théologien se préoccupe de questions scientifiques concernant l'accord nécessaire de cette révélation avec l'idée nécessaire de Dieu, et la conception nécessaire du monde. En un mot, il ne veut pas pousser la spéculation plus loin que la théologie biblique.

Il base son opposition à la théorie juridique de l'expiation sur ses idées christologiques, en vertu desquelles les souffrances de Christ rentrant dans l'œuvre que lui impose sa charge, elles ne peuvent être considérées comme se substituant aux

souffrances méritées par les pécheurs. La réconciliation consiste, suivant Hofmann, dans la vie du Seigneur, fondateur et prémices d'une humanité nouvelle, et qui se maintient fidèle à cette tâche jusqu'à la mort. Malgré les erreurs et les difficultés de ce système, Hofmann a eu le mérite de s'élever à la notion de l'humanité nouvelle, de l'église chrétienne, objet en Christ de l'amour de Dieu, et réconciliée en même temps que justifiée en lui.

Jusqu'ici donc les théologiens appartenant à l'école de Bengel rejetaient, comme du reste tous les théologiens de leur temps, l'idée de la satisfaction apportée par la mort de Christ à la justice de Dieu. Peu à peu ils revinrent à cette doctrine, mais sur une voie bien différente de celle de l'ancien luthéranisme.

J.-F. von Meyer, par exemple, se refuse à faire de la colère contre le péché un attribut de ce Dieu dont la notion plus ou moins abstraite a été empruntée par l'ancienne théologie aux Pères, et, par leur intermédiaire, à l'antiquité. Il voit dans cette colère un attribut moral qui est le côté négatif de l'amour divin, et qui, philosophiquement, se confond avec lui. Dans l'exposé de ses motifs, se dévoile une parenté inattendue entre sa doctrine et celle des anciens théologiens réformés, parenté qui est due au caractère purement biblique de sa théologie.

La doctrine de *J. Tobias Beck* nous présente la tentative la plus complète de combiner les idées fondamentales d'Abailard avec l'idée de la satisfaction par Christ. Nul n'avait, avant lui, établi d'une manière aussi complète les rapports de la personne de Christ avec son œuvre. Il n'en reste cependant pas, comme ses prédécesseurs de l'école de Bengel, au péché surmonté et convaincu par l'obéissance parfaite de Christ. Il s'élève, comme Meyer, à l'idée de la colère de Dieu, en vertu de laquelle il est nécessaire qu'une médiation intervienne pour que le plan de l'amour divin soit réalisé. Cette médiation, il la trouve dans l'idée de la justice qui punit et récompense, et à laquelle correspondent, d'un côté, le mérite satisfaisant de Christ, de l'autre, la loi de la foi, en vertu de laquelle sont justifiés tous ceux qui appartiennent à Christ.

Toute sa théorie de la satisfaction se distingue de celle de l'ancien luthéranisme par sa liaison plus intime avec la justification et la sanctification du fidèle ; elle porte par conséquent le cachet pratique de l'ancien piétisme ; mais on est bien obligé d'ajouter que le caractère scientifique y manque de fermeté. Cette ignorance volontaire de l'histoire de la théologie, affectée par Beck et plusieurs autres théologiens modernes, qui veulent en revenir à une théologie purement biblique, n'est pas même conforme à l'esprit du Nouveau Testament ; car celui-ci n'est point du tout indifférent au développement de l'église et à ses efforts pour parvenir à la perfection.

Le passage de l'ancien piétisme au nouveau s'est fait sous les auspices du journal ecclésiastique évangélique (*Evangelische Kirchenzeitung*) et de son rédacteur principal, *Hengstenberg*. Ce qui a ramené ce parti au luthéranisme pur, c'est, d'un côté, sa tendance à rechercher avant tout et à tout prix la certitude de la réconciliation par Christ, tendance qui laisse en sous-ordre la sanctification relevée par l'ancien piétisme, et de l'autre côté, son ignorance de la théologie réformée qu'Alexandre Schweizer est le premier à avoir remise en lumière. L'impulsion a été donnée en 1834 par le rédacteur anonyme du mémoire intitulé : *Considérations historiques sur la doctrine de la réconciliation et de la justification*. Il a enseigné à confondre la théorie d'Anselme avec le contenu de la Bible ; et malgré quelques prétentions au progrès, il retourne tout simplement aux vieilles théories.

Sur ses traces marchèrent plusieurs théologiens, entre autres *Goeschel*, un juriste, qui, malgré tous ses efforts pour appuyer la doctrine de la substitution sur l'analogie des jugements humains, n'a réussi qu'à soutenir le but pédagogique du châtiement, et en est revenu après tout à la théorie de Grotius, du châtiement destiné à corriger par l'exemple.

Sartorius se meut dans les mêmes eaux en essayant de pénétrer la profondeur morale de la satisfaction opérée par la mort de Christ. Il s'éloigne du luthéranisme en prétendant que le sacrifice de Christ satisfait non à la loi des œuvres, mais à la loi universelle de l'amour ; ce qui rend absurde l'idée de l'équi-

valence entre la peine méritée et le châtement subi. D'ailleurs, c'est de la culpabilité plutôt que du châtement que Jésus rachète les hommes, suivant Sartorius. Sa théorie se rapproche à la fois de celle de Schleiermacher, puisqu'il envisage la rédemption plutôt dans ses rapports avec l'homme qu'avec la justice divine, et de celle de Limborch, qui explique l'expiation par la réconciliation de l'homme avec les souffrances envisagées comme suites du péché. Elle n'est donc qu'une étape dans le retour aux idées luthériennes de nos théologiens modernes. L'acceptation du vieux luthéranisme est complète chez *Thomasius*, et surtout chez *Philippi*, qui signale même chez son collègue quelques déviations à la doctrine de l'église ; ce à quoi Hofmann répond qu'il est facile de ne pas se tromper quand on borne son activité systématique à lancer à la tête des autres des affirmations empruntées à la tradition, et reproduites dans la forme traditionnelle.

Malgré cette fidélité à la tradition, ces deux théologiens ont compromis l'objectivité de leur doctrine en exposant l'ensemble de la théorie luthérienne comme nécessité par le besoin religieux individuel, comme si leur besoin religieux particulier, fût-il même conforme à celui de Luther, devait être nécessairement normal pour la doctrine chrétienne ! De plus ils se séparent des anciens qui s'efforçaient d'exprimer leurs doctrines avec précision et de combattre leurs adversaires par le raisonnement, en ce qu'ils se contentent de raconter la doctrine luthérienne, pour l'imposer. Puis ils font une sorte de chronique de l'histoire du dogme, qui semble vraiment ignorer qu'il y ait une science qui porte le nom d'histoire.

La preuve que tous les problèmes posés par la doctrine de la justification ne sont pas par là résolus nous est offerte par *Hengstenberg* lui-même, qui, malgré qu'il en ait, malgré sa volonté de reconstituer l'ancien dogme luthérien, en est revenu par diverses voies, à la fin de sa vie, à relever le côté de la sanctification et à faire signaler de différents côtés son infidélité à la tradition luthérienne.

L'histoire des derniers travaux qui ont eu notre doctrine pour objet nous montre chez les théologiens un manque in-

croyable d'action commune. Chacun tire de son côté. Cependant quelques pensées communes semblent se dégager de ce conflit d'opinions.

La réconciliation est fondée par tous sur l'amour de Dieu ; ils s'attachent en cela à Luther plutôt qu'à Mélanchthon, le vrai fondateur de l'ancienne orthodoxie. Cet amour rédempteur de Dieu est suivi par presque tous dans toutes les phases de la vie et des souffrances de Christ ; celui-ci, même *in statu exinanitionis*, est considéré comme le chef et le représentant de l'humanité. La conséquence en est que la plupart des théologiens cherchent dans la notion de la mission de Christ le trait d'union entre son activité et ses souffrances ; et ceux-là mêmes qui retiennent la notion de la satisfaction relèvent et rendent plus morale la loi à laquelle Christ doit obéir.

Enfin l'identité semble établie, au moins au point de vue religieux, entre la réconciliation et la justification. Mais ce sont là des points qui ne sont encore ni nettement définis, ni organiquement coordonnés ; ensorte qu'on ne peut y voir encore des résultats acquis. *Schenkel*, malgré la netteté de ses déductions et la tendance morale reconnue de sa dogmatique, n'a cependant pas encore résolu le problème de la valeur de l'œuvre de Christ pour Dieu lui-même.

Kahnis, d'un autre côté, estime que le théologien doit démontrer la nécessité du sacrifice, du châtement et de l'obéissance dans la mort de Christ ; et si c'est là la tâche de la dogmatique luthérienne, *Louis Schœberlein* s'en est honorablement acquitté. La réconciliation est pour lui la réintégration du pécheur dans le règne de Dieu. Le problème ainsi formulé, il n'oppose pas l'amour de Dieu à sa justice, mais trouve cette dernière contenue dans son amour, qui se dirige et se limite d'après la réceptivité et la dignité de celui sur lequel il s'exerce. Les châtements de Dieu, sa colère, ne diminuent en rien son amour. Celui-ci fait naître la grâce, qui réalise, dans le don de Christ, l'amour que Dieu a éternellement pour l'humanité représentée par Christ, son image. La vie de Christ est avant tout la révélation de l'amour de Dieu ; mais elle a aussi une valeur pour Dieu lui-même. Christ, comme chef de l'humanité, a subi

la peine du péché en même temps que réalisé la justice divine ; et il enlève ainsi à l'amour divin son effet juridique et comminatoire, et à Satan la puissance qu'il avait acquise sur l'humanité. Enfin, l'œuvre de Christ est surtout un sacrifice volontaire qui rétablit la communion entre l'homme et Dieu. Elle est donc essentiellement morale et fondée sur l'amour.

VIII. L'idée de la réconciliation dans l'école spéculative.

Les prétentions de l'école spéculative allemande à comprendre mieux que toute autre le christianisme et son idée de la réconciliation se font jour chez *F.-C. Baur* de la manière suivante.

Il reconnaît à Schleiermacher le mérite d'avoir donné la formule de la réconciliation en trouvant dans l'union avec Christ le prolongement de l'union qu'il réalise de l'humain et du divin, et en affirmant que l'individu ne peut avoir conscience de cette union que comme membre de la communauté rachetée. Ce qu'il lui reproche, c'est de n'avoir pas montré la réalité objective de ce développement en Dieu lui-même. La tâche qu'il assigne désormais à la théologie, c'est de combiner les deux facteurs, historique et spéculatif, de ce développement, de manière à y montrer l'évolution vivante de l'esprit absolu. Comme le sentiment individuel de la rédemption est exclu de cet organisme pour ne laisser place qu'à l'humanité envisagée tantôt subjectivement, tantôt objectivement, on se demande si le problème est élargi par l'enlèvement de ce facteur, soigneusement conservé par Schleiermacher, qui voyait dans l'individu un centre de force et d'influence réagissant sur l'ensemble.

A l'origine de tout ce développement spéculatif de la philosophie moderne, nous trouvons la puissante impulsion esthétique et scientifique apportée par Goethe à la pensée allemande. Mais, quelque bienfaisante qu'elle ait pû être, même pour attirer l'attention sur le christianisme, on se demande si elle a été bien capable d'en saisir l'essence.

Schelling, dans ses *Cours sur la méthode des études académiques*, attribue sans doute une place distinguée à la théolo-

gie. Elle a pour domaine la connaissance objective de l'absolu manifesté dans l'histoire, et fournit ainsi la synthèse de l'histoire et de la philosophie. Le christianisme en effet s'élève au-dessus du paganisme, qui avait enfermé l'infini dans les bornes du fini ; il élève par l'idée de l'incarnation le fini à la hauteur de l'infini. L'ancien monde nous fournissait le côté naturel de l'histoire, le monde chrétien nous en présente le côté spirituel. La trinité nous offre l'accomplissement de la conception chrétienne, en nous montrant, dans le Fils de Dieu, le fini lui-même conçu dans la pensée paternelle de Dieu, comme un Dieu inférieur pris dans les étreintes du temps, et terminant, par son apparition en Christ, le monde du fini, pour ouvrir celui de l'infini ou de la domination de l'esprit. Avec une telle théorie, l'incarnation de Dieu en Christ ne peut être un fait qui se soit passé dans le temps et que puisse saisir l'expérience ; comme tel il est un symbole, car le christianisme est antérieur à la venue de Jésus ; nous le trouvons dans toute l'histoire religieuse de l'humanité dans laquelle son histoire s'absorbera un jour. La morale chrétienne n'est pas non plus un fait distinctif du christianisme. C'est au contraire dans les domaines de la poésie et de la philosophie que le christianisme exercera toujours une action prépondérante.

Cette construction, prétendue historique, du christianisme, qui le réduit à s'évaporer en poésie et en philosophie poétique, parce qu'elle ne tient aucunement compte de l'action pratique exercée sur les volontés par le règne spirituel fondé par Christ, a quelque chose de ridicule, tant elle est loin de l'intelligence de la vraie idée chrétienne de la rédemption. Chose digne de remarque ! c'est cette opposition entre l'incarnation éternelle de Dieu et celle qui s'est réalisée dans la personne de Jésus qui a servi de point de départ à la critique de Strauss.

J.-G. Fichte a certainement subi l'influence de Schelling. La principale différence qui l'en sépare, est qu'au lieu de l'opposition entre le fini et l'infini, il met surtout en avant l'opposition entre le un et le multiple. En Jésus se trouve résolu le problème du monde et de l'homme, parce qu'il se sait un avec Dieu. Sans doute, on peut poursuivre cette union sur les traces de Christ ;

mais dans la théorie de Fichte cela n'est pas indispensable ; le Christ historique n'est pas le facteur nécessaire de la rédemption, c'est-à-dire de l'établissement de l'unité.

Le philosophe qui semble avoir le mieux réalisé les conditions posées par Baur à la théologie pour faire son œuvre, est *Daub*, dans ses *Theologumena*. Il va en effet chercher la pensée de la réconciliation dans les rapports intimes de l'être divin avec lui-même. Il admet avec Spinoza le monde comme nul et sans valeur en tout ce qui le distingue de son fondateur, Dieu le Fils, et, d'un autre côté, il reconnaît au monde une tendance injustifiable et incompréhensible de se poser en lui-même en dehors de Dieu. Le but de la rédemption sera d'anéantir cette dernière tendance, et d'établir l'identité entre Dieu et le monde sur les ruines de tout ce qui est fini.

Comme Daub poursuit un but théologique et non cosmologique, il va plus loin dans son investigation. L'humanité, faisant partie du monde, est entraînée avec celui-ci dans sa tendance à s'isoler, par conséquent dans sa chute. Mais elle se sépare du monde en ce qu'elle a conscience d'elle-même ; aussi la puissance réconciatrice est-elle pour elle la religion, idée absolue qui n'est autre que le Fils de Dieu. Dans tout cela il n'est jamais question que de l'éternelle réconciliation du monde avec Dieu, dont les hommes ont acquis, à un temps donné, une conscience claire. Daub essaie même d'adapter à cette mesure l'obéissance active et passive de Christ. Dans ses rapports avec l'homme, la religion est subjectivement la piété, et objectivement le culte de Dieu, dont la pratique commune constitue le règne de Dieu.

Tout ce courant d'idées philosophiques sur la rédemption a sa source dans l'idée de Kant que Dieu est en dehors du temps ; et cependant cette explication cosmologique de la rédemption reste bien au-dessous de celle que nous a donnée le philosophe de Königsberg ; elle rappelle plutôt Scot Erigène. Du reste, ce fait ne doit pas nous étonner. Au même degré que les théories piétistes, la tendance qui nous occupe est une réaction contre l'étroitesse individualiste de la période des lumières dans le sens d'une conception universelle de la rédemption.

Mais, comme les théologiens de ces deux catégories ont méconnu ce que leurs antagonistes avaient de vrai, comme ils n'ont pas même compris les besoins religieux de la masse de leurs contemporains, ils n'ont pas pu dominer le rationalisme qui est allé jusqu'à l'absolue indifférence du grand nombre pour les choses de la religion.

Le christianisme est pour *Hegel* la religion parfaite, la notion de la religion réalisée. La religion est la conscience que Dieu a de lui-même, réalisée dans une conscience finie, qui se sait identique avec Dieu. Le contenu spécifique de la religion chrétienne se présente à Hegel sous la forme de la Trinité, où le règne du Père représente l'idée éternelle de Dieu dans son abstraction, le règne du Fils, l'idée de Dieu se posant hors d'elle-même dans le monde et la conscience humaine, le règne de l'Esprit, l'idée de Dieu dans son accomplissement concret.

Ici se présente une grande inconsistance dans la pensée de Hegel. En dépeignant ainsi la Trinité, il admet avec l'ancienne église que l'idée du Père, l'idée réelle en elle-même contient le tout. Mais cette pensée, empruntée à Schelling, est en contradiction avec une autre théorie propre à Hegel. En vertu de celle-ci, Dieu n'est, en dehors de ses rapports avec le monde, qu'une idée abstraite pour laquelle il n'y a de réalisation complète que dans l'esprit de l'église chrétienne où Dieu se révèle dans la volonté absolue de l'esprit fini.

Cette contradiction intime dans la pensée de Hegel se fait jour dans son appréciation du règne du Fils. En vertu de la première théorie, la réalité du monde fini, distinct de Dieu, n'est qu'une apparence, car il n'est pleinement réel que dans son identité avec Dieu. Dans la seconde théorie, cette réalité du monde dans son autonomie doit être prise au sérieux comme une chute loin de Dieu. Le monde est ici distingué du Fils éternel qui persiste dans l'identité avec Dieu. Dans le monde lui-même il faut distinguer la nature et l'esprit fini. La première n'entre plus directement en rapport avec Dieu. Le second a conscience d'une contradiction logique, en ce sens qu'il se sent pris dans les limites de la nature éloignée de Dieu, et qu'il aspire à l'union avec l'infini. La réconciliation consiste pour lui

en ceci : Il acquiert la conscience que cette antinomie n'est pas absolue, et que la réalité consiste dans sa solution. La pensée de l'unité dynamique de la nature humaine et de la nature divine, considérée comme réalisant l'idée absolue de la divinité, rend possible cette réconciliation. Mais elle n'est réelle que lorsque l'unité de ces deux natures peut être vue et expérimentée sous la forme de l'apparition sensible d'un être extérieur ; de là la nécessité de l'apparition de la personne historique de Christ. Cette nécessité ne se déduit pour Hegel d'aucune possibilité métaphysique de la pénétration du fini par l'infini, mais du seul besoin qu'en a l'humanité, à laquelle il faut des représentations sensibles des choses spirituelles. Aussi Christ n'a-t-il point, pour Hegel, la position spécifiquement différente de celle des autres hommes, que lui assigne sa qualité de fon, dateur du royaume des cieux ; aussi la mort de Christ n'est-elle point, pour lui, la libre et volontaire réalisation d'un plan de salut. Ce qui est pour lui essentiel, c'est l'impression de glorification produite par la mort de Christ sur la communauté chrétienne qui la saisit directement dans sa résurrection. Tout cela doit être considéré au point de vue de la foi, et comme un symbole de l'éternelle vérité que la nature divine est en elle-même éternellement une avec la nature humaine.

Une telle théorie ne résout certainement pas le problème posé par Baur, de la combinaison normale de l'élément spéculatif avec l'élément historique. Ce dernier, qui s'exprime dans la foi de l'église en la personne humaine et divine de Christ ne trouve pas sa place légitime dans une doctrine qui n'attribue à cette foi que la valeur d'un symbole subjectivement nécessaire et non une nécessité objectivement fondée sur l'idée de Dieu. La réconciliation de l'esprit fini avec Dieu ne se trouve pas complète dans une théorie qui ne voit dans la réconciliation que la cessation, dans l'identité, de la distinction opérée par Dieu en lui-même. Enfin, si les membres de l'église trouvent dans l'unité réalisable de l'humain et du divin l'impulsion qui les amène à se réconcilier avec Dieu, il est un facteur, celui de la volonté, qui entre en ligne, et dont le développement logique de l'idée de Dieu dans la

révélation divine, c'est-à-dire la théorie hégélienne, ne tient aucun compte. Cette théorie est donc loin de résoudre le problème de la réconciliation.

Mentionnons, pour mémoire, *Marheineke*, qui voile, sous une forme hégélienne, une doctrine essentiellement orthodoxe. Remarquons seulement qu'il nous présente un des premiers, dans ce siècle, une idée devenue plus tard favorite, que Christ se substitue à l'humanité, en tant qu'il est le type de l'humanité elle-même.

C'est *Strauss* qui a tiré avec le plus de conséquence les conclusions qui découlent de la philosophie religieuse de Hegel, et, au fond, de Schleiermacher. Il se rattache plutôt à la tendance empruntée, nous l'avons vu plus haut, à Schelling. Rejetant toute nature spéciale, humaine et divine, de Christ, il repousse l'accommodation de Hegel à cet égard. Puis, laissant de côté la question de possibilité d'une telle apparition sortant de l'organisme naturel de l'espèce, Strauss confond le développement religieux chrétien avec tout autre développement social et religieux. L'humanité, par la négation de sa vie naturelle, s'élève à la vie spirituelle, dont le développement dans l'espèce est sans tache et sans péché. Ce n'est que dans l'individu qu'on trouve le mal. Dans ce système nous trouvons combinés le panthéisme de Spinoza et le déisme moraliste, l'un trouvant sa place surtout dans la cosmologie et l'autre dans l'anthropologie.

Biedermann, plus fidèle au point de vue positivement hégélien, constate trois degrés dans la révélation que Dieu opère de lui-même. Le troisième, la réalisation de l'être absolu dans l'esprit fini, ne peut être atteint que lorsque la conscience que l'esprit fini a de lui-même se réalise comme la communion d'amour, en vertu de laquelle Dieu est le père des hommes et ceux-ci sont ses enfants. C'est bien là le principe religieux du christianisme. Aussi, au point de vue d'une théologie morale, aime-t-on à entendre Biedermann affirmer que l'importance du Christ pour son église n'est pas extérieure et passagère, mais intime et continue.

Jésus, comme révélation historique du principe rédempteur, est le rédempteur historique. Mais tout cela n'est qu'indiqué, et

dans l'indication même de cette action rédemptrice, Biedermann ne s'élève guère au-dessus des sociniens ; peut-être en eût-il été autrement s'il se fût attaché à la tradition réformée, et non à celle qui lui venait des luthériens.

Weisse le complète à cet égard en attribuant pour but à l'activité de Christ la fondation d'une communion des croyants, et à sa mort la réalisation de cette idée ; mais tout cela n'est pas théoriquement développé et ne découle pas nécessairement de la christologie spéculative de *Weisse*.

Baur, tout en prenant parti, dans son *Histoire de la doctrine chrétienne de la rédemption*, pour le point de vue où se place *Strauss*, déclare ne pas trouver dans la christologie et la sotériologie de ce théologien la solution satisfaisante en tous points des problèmes posés par la rédemption. Le dogme, suivant lui, se meut, par la propre impulsion de sa nature, d'une forme à l'autre, et chaque nouvelle théorie vient former le dernier anneau de cette chaîne. Les côtés négatifs de chaque théorie servent de points de départ pour un nouveau progrès. Seulement ce qui a été une fois dépassé l'est pour toujours.

L'exposition que nous venons de faire de l'histoire du dogme de la justification et de la rédemption nous permet d'apprécier la réalité de ce progrès en ligne directe. En tous cas, un adhérent de la philosophie spéculative a tellement dépassé le dernier point établi par ce précurseur, dans l'histoire qu'il avait déroulée, qu'une ancienne position a regagné de la nouveauté.

C. MARTIN.
