

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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 15 (1882)

Artikel: Strauss et la théologie contemporaine

Autor: Ritter, C.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379302>

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: 02.01.2026

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

STRAUSS ET LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

PAR

A.-E. BIEDERMANN¹

Si, l'an dernier, en ce jour de fête, une occasion spéciale n'avait pas appelé un de mes collègues à prendre ici la parole à ma place, — un collègue qui était désigné entre tous pour louer dignement notre grand Orelli, — mon intention eût été de vous parler d'un autre homme illustre qui venait précisément de mourir³, d'un homme qui, pour n'avoir jamais appartenu réellement à notre Université, n'en aura pas moins une place dans son histoire, parce que son appel, qui provoqua une révolution et qui fut sitôt suivi d'une mise à la retraite, a eu pour lui comme pour Zurich les conséquences les plus graves. Vous avez nommé David-Frédéric Strauss. De même que son premier ouvrage, il y a quarante ans, mettait en émoi non seulement le monde des théologiens, mais celui de tous les esprits cultivés, et faisait d'un nom inconnu la veille un

¹ Discours prononcé à la fête annuelle de l'université de Zurich, le 29 avril 1875, par A.-E. Biedermann, recteur. — Ce discours a paru en 1875 dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, revue dirigée par des théologiens allemands de l'école libérale, MM. Hase, Pfeiderer, Lipsius et Schrader. Des fragments étendus de la présente traduction ont paru dans les *Etrennes chrétiennes* pour 1881. Mais ce travail nous a paru assez important pour être offert en entier au public théologique de langue française. (*Trad.*)

² L'inauguration du buste d'Orelli. Le discours fut prononcé par M. le professeur Dr H. Schweizer-Sidler.

³ 8 février 1874.

nom désormais célèbre, et chez nous synonyme d'hérésiarque, — ainsi, après un long intervalle, pendant lequel on s'était habitué peu à peu à reconnaître en Strauss un des premiers écrivains de l'Allemagne, son dernier ouvrage, qui était comme son testament philosophique, provoquait naguère un orage tout semblable dans le monde intellectuel, et appelait les individus comme les partis à prendre nettement position et à déployer leur drapeau. J'étais, s'il faut le dire, tenu plus qu'un autre de répondre à cet appel. Mais aujourd'hui encore je ne crois pas arriver trop tard : Strauss n'est pas de ceux qu'on oublie si vite. J'aurais bien plutôt le sentiment de manquer à un devoir envers l'illustre mort comme envers moi-même si je ne profitais pas de l'occasion qui m'est offerte de rendre témoignage à Strauss et de m'expliquer sur ce qu'il a fait pour la science que je représente ici comme son successeur¹ — non pas immédiat, il est vrai, — et comme son héritier².

Vous voudrez bien m'excuser, messieurs, si dans cette position toute spéciale il m'arrive d'être plus personnel qu'il ne convient. Dès le début de mes études théologiques, c'est à Strauss que je me suis senti surtout redevable pour l'éveil et la direction de mes facultés, et il n'est aucun des maîtres et des princes de notre science pour lequel j'aie éprouvé une sympathie aussi profonde, aussi intime, et cela de loin, avant toute relation personnelle. Mais de bonne heure aussi j'ai eu le sentiment très net qu'il y avait un point où ce guide si admiré ne me satisfaisait plus, et où, abandonné par lui, je devais chercher à me faire ma route moi-même. Malgré tout, cependant, Strauss, tel que je croyais le saisir au cœur et au centre de sa pensée scientifique, me semblait devoir être non pas réfuté, mais continué et complété dans un sens qu'il avouerait

¹ Strauss avait été appelé à Zurich pour y enseigner l'histoire de l'Eglise et la dogmatique, et M. Biedermann est professeur de dogmatique à la faculté de théologie de Zurich depuis bientôt trente ans. D'ailleurs c'est moins pour ce fait que par l'ensemble de ses travaux que M. le professeur Biedermann se considère comme le successeur de Strauss. (*Trad.*)

² On verra plus loin dans quel sens j'entends ce mot.

lui-même, et je me flattais de l'espoir que sa profession de foi finale me donnerait sur ce point entière satisfaction. Cet espoir a été cruellement déçu, mais cela n'affecte en rien ma position à l'égard de Strauss, laquelle au fond a toujours été la même. De tout temps, en effet, il m'a semblé que, plus les théologiens mettaient d'ostentation à se séparer de lui, plus je devais au contraire insister avant tout sur les points où nous étions d'accord, et n'aborder les sujets de controverse qu'après avoir franchement reconnu l'identité du principe d'où nous partions. Ce n'était de ma part ni affectation d'indépendance ni affaire de sentiment : j'obéissais à un mobile tout à fait impersonnel. Il faut d'abord, pensais-je, reconnaître en toute netteté ce qui est véritablement le nerf de l'œuvre de Strauss, — ce par quoi il a surtout scandalisé le monde et en quoi cependant il avait parfaitement raison : alors seulement on sera en mesure de briser la chaîne fatale qui a toujours géné ses mouvements. La pénible surprise qu'il nous a ménagée à la fin de sa carrière n'a rien changé à mes sentiments. Et je me montrerais un bien faible imitateur de la qualité même pour laquelle j'ai toujours aimé et révéré Strauss, le courage scientifique incorruptible, si je n'en donnais pas l'exemple en vous parlant de lui. *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis amica veritas.*

Strauss, malgré la richesse de sa nature, n'était pas une de ces individualités dont les éléments divers se font contrepoids et se neutralisent ; c'était, dans la science comme dans la vie, un caractère coulé d'un seul jet : tous les traits fortement marqués, accusés avec un relief extraordinaire. Il ne connaissait pas de devoir plus sacré que de se donner au monde tel qu'il était, sans compromis daucune sorte. Ma tâche sera donc tout naturellement de bien marquer d'abord le talent qui a fait sa grandeur, puis d'indiquer non moins nettement la limite où ce talent s'arrêtait. De cette double étude ressortira le jugement qui doit être porté sur l'ensemble de son œuvre. C'est d'ailleurs de son œuvre théologique seule que je parlerai, et là même je ne toucherai que les points capitaux.

Quel était le talent propre de Strauss, celui par lequel il laissera une trace durable dans la science ? On peut le résumer d'un mot : c'était le talent de la critique. J'entends par là — il est à peine besoin de le dire ici — non un pur travail de destruction, mais cette opération scientifique qui est la condition indispensable de tout vrai progrès dans la connaissance, et qui consiste à soumettre les faits et les idées à l'examen d'une raison exercée par l'expérience et consciente de ses lois. Tout se réunissait en Strauss pour faire de lui le premier critique depuis Lessing, le critique vraiment classique de la théologie contemporaine : une intelligence pénétrante, éminemment douée pour l'analyse et habile à dissiper tous les brouillards ; un savoir consciencieux, pleinement maître de son sujet ; une haute et sereine objectivité ; enfin un courage intrépide, inaccessible à toute crainte — sauf peut-être à celle d'être accusé d'inconséquence et de timidité — et parfaitement résolu à poursuivre jusqu'au bout l'application de la méthode critique. Ajoutons à cela un grand talent d'écrivain qui se montrait dans l'ordonnance accomplie de la composition aussi bien que dans le détail du style. Strauss devait sans doute en partie ces qualités à la clarté et à la force de sa pensée, à son vaste savoir ; mais il y avait aussi là un don esthétique spécial. Il est d'ailleurs inutile d'insister. La supériorité de Strauss à cet égard a été unanimement reconnue dès son premier ouvrage, si bien qu'il a fallu un pessimiste de l'école de Schopenhauer pour venir démontrer à la fin, dans des *Considérations inopportunes*¹, que le style de Strauss était mauvais comme tout le reste, comme le monde lui-même.

Avec ces talents exceptionnels, Strauss a appliqué la critique aux deux sujets capitaux de la science théologique, à l'histoire évangélique et à la dogmatique chrétienne, — et cela d'une manière plus complète et plus décisive que personne ne l'avait fait avant lui. On a cherché, il est vrai, dès le début et à propos de son premier ouvrage, à en amortir l'effet en disant avec un dédain affecté « qu'il ne renfermait au fond rien de nouveau. »

¹C'est le titre d'un pamphlet de M. Nietzsche contre Strauss. (*Trad.*)

Il y a sans doute une part de vérité dans cette assertion. Mais ce qu'il y avait de nouveau dans le livre de Strauss, c'était précisément d'avoir réuni sous un point de vue déterminé et concentré en un résultat d'ensemble les travaux épars de la théologie rationnelle, ce qu'elle avait avancé timidement, gauchement, sans aller jusqu'au bout de sa pensée, ou du moins en la voilant à demi. Le premier, il avait appliqué à l'histoire évangélique la critique rationnelle sans hésitation et sans réserves, avec la franchise et la sérénité d'une pensée pleinement consciente de son droit. Cette logique, cette décision, cette confiance, — voilà ce qui était nouveau, voilà ce qui devait faire époque. Une telle manière de traiter l'histoire religieuse mettait fin à une période et en commençait une autre.

Strauss démontrait que la plupart des événements racontés par les Evangiles sont des miracles, — de *vrais* miracles, malgré tous les tours de force de certains exégètes pour leur ôter le caractère miraculeux — et que, pour cette simple raison, ils doivent être considérés, non comme des événements réels, mais comme des produits de l'imagination religieuse, qui, inconsciemment, involontairement, avait traduit et matérialisé en faits extérieurs cette idée de la foi qu'en Jésus était apparu le Messie. C'est du profond mouvement religieux suscité par la personne de Jésus que naquit la figure mythologique du Christ de l'Eglise primitive. Ainsi apparut aux premiers disciples, sous la forme et à travers les actes d'une personne sur-naturelle, ce qui n'est vrai que comme une idée dont l'objet réel est l'humanité et dont l'histoire n'est autre que l'histoire universelle. Le tronc de vérité historique que recouvre cette végétation mythique n'est plus reconnaissable, avec le peu de renseignements que nous possédons, que sur quelques points essentiels. La pensée directrice de la critique de Strauss fut cette thèse franchement appliquée : dans l'histoire, point de miracles. Mais pour l'explication positive des récits évangéliques, il se contenta d'un côté d'assigner sommairement aux Evangiles une origine tardive et postapostolique, de l'autre de constater dans le judaïsme d'alors, non seulement l'attente messianique en général, mais encore l'existence d'un type

précis et rabbinique du Messie. C'était insuffisant, et ici nous rencontrons la limite du talent de Strauss sur le terrain historique.

Après l'histoire évangélique, la dogmatique chrétienne fut soumise par lui à une critique non moins pénétrante. Il fit de main de maître le tableau de la naissance, du développement et de la décomposition du dogme chrétien, et, sur chaque point, il conclut par un résultat négatif. Il montra que toutes les représentations religieuses, non seulement dans la forme que leur a donnée l'Eglise, mais même réduites à leur expression supranaturaliste la plus simple, sont rongées par des contradictions internes; il fit voir que, selon le procédé de toute mythologie, elles transportent dans un monde fictif l'esprit immanent à la nature et au monde réel pour le faire agir de là-haut sur la nature et sur le monde. Mais pour apprécier la part de vérité contenue dans ces dogmes, Strauss se contenta de les confronter avec un résumé sommaire de la philosophie de Hegel, sans développer sa propre pensée d'une manière positive. Ici nous touchons à la limite du talent de Strauss sur le terrain systématique.

Ce travail négatif de la critique, — bien qu'il y ait été précédé et accompagné par beaucoup d'autres, — Strauss l'a pour sa part accompli avec une telle supériorité que ses adversaires les plus directs, les théologiens de la foi positive, l'ont érigé en autorité critique suprême. A leurs autres articles de foi, ils ont ajouté celui-ci: Strauss représente seul la critique incrédule et la raison philosophique d'une manière tout à fait conséquente et tout à fait honnête. C'est pourquoi, en dernière instance, il n'y a que deux alternatives : « ou l'ancienne foi, ou la nouvelle foi selon Strauss. » Il faut toujours une autorité à certaines gens, une autorité sur laquelle ils jurent avec d'autant plus de confiance qu'ils ont moins examiné par eux-mêmes. Et pourtant ce dilemme, ce choix offert entre les extrêmes, est une arme très dangereuse, une épée à deux tranchants. D'où vient donc que les théologiens de la droite la manient avec tant de confiance? C'est affaire de tactique. Il y a chez Strauss, avec toute sa vigueur de raisonnement, une telle inintelligence de ce qui fait

le nerf de la foi du croyant qu'il est assez habile de rendre l'une solidaire de l'autre. Si réellement il fallait choisir entre les deux alternatives — le raisonnement sans la foi, ou la foi mêlée d'éléments mythologiques — celle-ci serait assurée de la victoire, et, il faut le dire, ce serait justice.

Cette incapacité de pénétrer jusqu'à la vérité intime des doctrines de la foi tenait d'ailleurs de très près — tant les dons de l'esprit sont exclusifs ! — au talent même de Strauss pour la critique et l'analyse. En outre, les dénis de justice qu'il eut personnellement à subir, au lieu de l'intimider, enflammèrent jusqu'à la passion son zèle pour la recherche critique du vrai. Il vit toujours plus exclusivement la tâche de sa vie dans la polémique contre les idées fausses, et il négligea toujours davantage le côté positif de la science : dégager la vérité spirituelle des représentations imparfaites dont la critique a signalé l'insuffisance, et présenter cette vérité sous une forme aussi exacte que possible.

La grande préoccupation de Strauss fut toujours de montrer que les Evangiles ne sont pas des sources historiques sûres et que les faits qu'ils racontent ne sont pas réels : la question de savoir comment ces livres ont été composés n'avait pour lui qu'un intérêt secondaire. Or une des conséquences de son œuvre fut précisément d'attirer l'attention des théologiens sur l'étude historique et littéraire du Nouveau Testament, et le résultat de ces travaux fut de jeter indirectement une lumière nouvelle sur la personne même de Jésus. Quand Strauss revint à la théologie, après l'avoir abandonnée pendant plus de vingt ans, il profita de ce qui avait été fait en son absence, mais il ne put retenir une remarque ironique sur la place exorbitante qu'avait prise pendant cet intervalle la critique historique et littéraire des Evangiles. En effet, l'exemple de Strauss lui-même avait convaincu les gens avisés qu'il était moins dangereux de s'occuper des livres du Nouveau Testament que du héros de ces livres. Quant aux remarquables essais de quelques écrivains pour reconstruire, avec une vaste érudition et une méthode rigoureuse, une vie de Jésus moins sommaire que la sienne, ce qu'ils avaient, malgré tout, d'artificiel et

d'arbitraire ne put que confirmer Strauss dans sa réserve. Il aimait mieux être accusé de sécheresse et de maigreur que de dépasser la ligne exacte du vrai. En tout cela je ne puis que lui donner raison. Mais sur le point capital, sur la personne de Jésus, il est insuffisant ; il n'a pas saisi dans sa profondeur cette nature essentiellement religieuse et n'a pu, par là même, apprécier toute son importance historique. Cela tient à deux causes : 1^o Quand il abordait ce sujet, il était si obstinément préoccupé des questions critiques qu'il passait devant la question religieuse sans la voir. 2^o Lorsqu'il lui arrivait de la voir et de la traiter, il trahissait le défaut de cette originalité philosophique et de cette profondeur religieuse qui sont aussi nécessaires à l'historien de Jésus que le talent du critique. En un mot, Strauss a montré d'une manière irréfutable l'obscurité et l'incertitude qui régneront toujours sur les faits de la vie de Jésus ; mais ce que Jésus a été, ce qui a fait de lui le Christ de la foi, c'est un problème dont Strauss, malgré maint heureux aperçu, n'a pas trouvé la solution.

Il en est de même pour la dogmatique chrétienne. Strauss n'a pas eu la force d'achever le travail scientifique, précisément sur le point essentiel ; son ardeur s'était épuisée dans le travail critique préliminaire. Quand, dans la critique du dogme, on ne se borne pas à effleurer la surface, mais qu'on va jusqu'au fond, c'est-à-dire qu'on nie la réalité extérieure de toutes les représentations religieuses et qu'on les ramène à des faits de la vie spirituelle, on se trouve dans l'obligation de résoudre les problèmes que pose le fait même de l'existence de ces représentations. C'est le travail de la pensée philosophique positive, mais c'est là aussi qu'il y avait une lacune dans le talent de Strauss. Il avait une rare aptitude à se rendre compte des grands traits d'un système philosophique et à en présenter une lumineuse exposition. Quelles confusions, aujourd'hui à peine croyables, mais alors universellement acceptées, il a su dissiper d'un coup dans la philosophie de Hegel ! De même dans la critique du dogme chrétien, il en a signalé d'une main sûre toutes les lignes essentielles, sans les effacer sous les fantaisies spéculatives ou sous les interprétations rationalistes. Mais

pour reprendre les problèmes en eux-mêmes, après les avoir ramenés à leurs vrais termes, il lui manquait le don spécial de la pensée philosophique originale. Ce qu'il en avait, il l'a usé à combattre les faux essais de conciliation, à surveiller, comme il disait, les faux monnayeurs de la théologie. Et c'est pour cela qu'il n'est jamais arrivé à l'œuvre vraiment utile qui consiste à tirer des couches profondes de l'esprit l'or pur de la pensée. Dans le domaine religieux, son plaisir comme sa force étaient à bout quand il avait magistralement accompli le travail négatif de la critique.

Ce qui fait la force du talent de Strauss se trouve ainsi intimement uni à ce qui fait sa faiblesse. Il n'est aucun de ses livres, du premier jusqu'au dernier, où nous ne soyons frappés à la fois de l'une et de l'autre ; seulement, selon le sujet, l'occasion, la disposition du moment, c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui prédomine.

Et maintenant quel est le résultat d'ensemble du travail scientifique de Strauss ? On nous renvoie, comme au témoignage le plus irrécusable, à *l'Ancienne et la Nouvelle foi*, à ce livre que Strauss lui-même a expressément laissé au monde comme son testament. Pour nous, au contraire, qui avons connu et aimé Strauss, il y a une fatalité vraiment tragique dans le fait que ce livre est venu clore une vie comme la sienne. Juger son œuvre par ce seul livre, ce serait une injustice criante ; mais comme il n'y a pas de fatalité tragique sans faute commise, nous devons bien avouer que la faute en serait à Strauss lui-même. Dans ce livre les grandes qualités de l'auteur restent continuellement dans l'ombre et au second plan, tandis que ses défauts sont sur le premier plan et en pleine lumière, et cela d'une manière d'autant plus accusée que la forme est plus accomplie. Parcourons-le rapidement.

Strauss commence par poser une question qu'il avait déjà examinée auparavant à plusieurs reprises : *Sommes-nous encore chrétiens ?* Cette question a quelque chose d'ambigu, car on peut restreindre ou élargir le sens du mot « chrétien. » On peut appeler de ce nom celui-là seul qui accepte encore toutes les imaginations religieuses des premiers chrétiens et des pre-

miers docteurs de l'Eglise. Ou bien on peut encore donner ce nom à celui qui dit : « Le même esprit qui créa, avec les matériaux intellectuels du premier siècle, le système d'idées des anciens chrétiens, est encore le souffle de vie qui doit animer les systèmes religieux du présent et de l'avenir. » Dans le sentiment de ce double sens du mot « chrétien », Strauss avait toujours hésité jusqu'alors à trancher la question. Maintenant il conclut par un *non* décidé — aux bruyants applaudissements de l'extrême droite comme de l'extrême gauche.

Mais comment et pourquoi ? Strauss nous présente l'ancienne doctrine de l'Eglise avec ses angles les plus aigus et nous dit : « Admettez-vous encore ces dogmes sur un seul point ? — Non. — Alors vous n'êtes plus chrétiens ! » — Pardon, mais je ne l'entends pas ainsi. Comme Strauss je tiens à la conséquence logique, comme lui je ne vois dans la vieille doctrine orthodoxe que l'expression de l'esprit chrétien travaillant sur les matériaux dont il disposait alors ; comme lui, enfin, j'applique la critique de la raison au cycle entier de ces imaginations religieuses, du premier point jusqu'au dernier. Mais la vraie question pour moi est celle-ci : Quel est l'esprit religieux qui avait pris corps dans ces représentations et s'était constitué en doctrine de l'Eglise ? Et comment le même esprit doit-il s'exprimer aujourd'hui, avec autant de logique et de profondeur, dans le moule de nos pensées actuelles ? A cette question Strauss ne donne aucune réponse. On demande aujourd'hui à l'histoire d'être l'histoire de la civilisation tout entière et de ne plus nous parler seulement de guerres et de batailles. Mais Strauss, en écrivant l'histoire de l'esprit chrétien, se borne à donner la liste des morts dans les batailles livrées par la science moderne à la vieille doctrine de l'Eglise. Quant au développement de l'esprit chrétien dans ces luttes à travers lesquelles il a pris conscience de lui-même, le célèbre critique ne nous en dit pas un mot.

Toutefois il consent à oublier un instant que notre manière de penser n'est plus celle des premiers chrétiens et de l'ancienne Eglise ; il veut bien nous laisser le titre de chrétiens, si nous pouvons réellement remonter à Jésus comme à celui

qui, pour n'avoir pas couronné l'édifice de notre foi, en a du moins posé le fondement. Mais cela même, déclare-t-il, est impossible. Tout ce qui a fait de Jésus le Christ pour ses disciples immédiats, nous ne l'admettons plus comme vrai. Ce que nous acceptons comme historiquement vrai n'a aucune importance religieuse ou n'est pas spécial à Jésus, et ce qui lui est spécial nous est devenu étranger. Renoncement au monde et dualisme idéaliste, c'est le fond de la religion de Jésus et le trait essentiel de tout vrai christianisme. Mais c'est aussi ce que nous n'acceptons plus ; la religion n'est pour nous que la conception idéale du monde, au point de vue de l'unité universelle. Bref, les disciples conséquents de la pensée moderne ne peuvent plus, en aucun sens, s'appeler chrétiens.

Ici Strauss n'a pas seulement exagéré jusqu'à les fausser les résultats négatifs de sa critique de la vie de Jésus, mais, ce qui est encore plus grave, il s'est trompé dans l'appréciation du trait caractéristique de la religion de Jésus. La victoire sur le monde produite par le sentiment d'une filialité divine est tout autre chose que le renoncement au monde inspiré par le dualisme. Ce chapitre du livre de Strauss aurait pu tout aussi bien être écrit par un homme de lettres qui aurait pris à la hâte connaissance des travaux de la théologie critique et en aurait sommairement exposé les résultats négatifs avec une frivolité piquante et superficielle. Un tel résumé donne une aussi fausse idée de l'œuvre scientifique de Strauss lui-même que du véritable état des questions débattues. Je ne citerai qu'un exemple de cette déplorable manière : le mot de *humbug* appliqué à l'histoire de la résurrection de Jésus-Christ. Strauss, dans ses précédents ouvrages, avait apprécié de la façon la plus vraie, selon moi, et la plus équitable, ce point capital de l'histoire évangélique. En employant cette expression piquante de *humbug*, il ne voulait au fond rien retirer de ce qu'il avait avancé auparavant : il disait que la résurrection de Jésus-Christ est « un *humbug* élevé aux proportions de l'histoire, » dans le même sens qu'un naturaliste, pour rendre plus piquante son exposition de la théorie des couleurs, dirait que c'est un *humbug* de la nature de nous faire voir le ciel bleu

quand il est dégagé de nuages. Mais de tels ornements, qui étonneraient peu sous la plume d'un bel esprit, déparent l'œuvre d'un maître de la science. Aussi ne peut-il pas se plaindre et ne pouvons-nous pas le défendre, si le théologien le plus ordinaire se sent élevé bien au-dessus de pareilles légèretés et s'imagine qu'il est facile d'avoir raison de Strauss. C'est à coup sûr être injuste pour lui, mais non pas pour certains paragraphes de son livre.

Le second chapitre (*Avons-nous encore une religion ?*) auquel il faut joindre ce qui dans les deux chapitres suivants se rapporte au même sujet, est tout à fait caractéristique et instructif pour l'appréciation d'ensemble de Strauss et ne confirme que trop ce que nous avons déjà dit. Ici en effet se rencontrent sur un seul point les parties les plus fortes comme les plus faibles de son talent, pour aboutir à la dissonance la plus criante, au résultat le plus fâcheux.

La force de Strauss, en effet, et son mérite impérissable, c'est d'avoir appliqué, sans réserve aucune et avec un plein succès, la critique de l'intelligence à toutes les représentations par lesquelles on donne une existence positive à l'objet de la foi religieuse, à toutes, depuis la première jusqu'à la dernière, depuis la personnalité de Dieu jusqu'à l'immortalité de l'âme, tandis que les théologiens les plus audacieux ne veulent pas qu'il soit dit d'avoir vidé le ciel et, au moment le plus périlleux, se retranchent dans un prudent scepticisme. Mais, dira quelqu'un, c'est la fin de toute religion ? *Oui*, s'il était vrai que la religion consistât à donner à une représentation transcendante quelconque une existence objective quelle qu'elle soit. Mais, en vérité, *non*, car la religion ne consiste pas dans la manière dont on se représente ce qui, toute définition réservée, est l'absolu, le dernier objet de la métaphysique ; elle consiste dans le sentiment d'une dépendance à l'égard de ce suprême objet et dans les dispositions qui en découlent : élévation, joie, reconnaissance, acquiescement, — dans le puissant secours que donne à la vie morale la concentration de la pensée sur cet objet unique et infini, au milieu des transformations incessantes de notre vie passagère. — Ici Strauss a esquisonné, avec une parfaite

exactitude, les principaux traits de la religion, tandis que partout ailleurs, dans le même livre, il la confond avec telle ou telle représentation de l'objet du sentiment religieux, et, par suite de cette confusion, déclare que la religion se meurt. Et ici, je dirai en passant, — mais je tiens à le dire pour ceux qui s'imaginent réfuter les arguments qu'on oppose à leurs théories en alléguant qu'elles ont seules le don de consoler, — je rappellerai que cette foi religieuse, telle qu'il la dépeint ici dans sa vraie nature et selon ses meilleurs fruits, Strauss l'a montrée à l'œuvre dans sa longue maladie finale, y puisant une paix et une force que les plus fermes croyants pourraient lui envier. Amis ou adversaires, n'oublions jamais cela.

Strauss ne définit pas moins exactement, comme problème de la métaphysique, le *monisme*: une conception substantiellement une du monde, par opposition au dualisme qui le compose de deux substances distinctes unies entre elles. En posant ainsi le problème, il a raison ; en niant, au nom de la critique, tout ce qui peut l'empêcher d'arriver jusqu'à ce point et de concevoir de là le monde, il a encore raison, et la franche simplicité avec laquelle il s'exprime est digne de tout éloge.

Mais tout à coup il s'arrête en si bon chemin. En face du dualisme, l'antithèse du matérialisme et de l'idéalisme ne lui semble plus qu'une « dispute de mots. » C'est bien frapper le clou au bon endroit, mais si gauchement que le clou entre tout de travers dans le bois. Une simple dispute de mots ! Ainsi ce serait chose indifférente de ne considérer le monde que d'en bas ou que d'en haut, de n'y voir que matière ou de n'y voir qu'esprit, de ne l'envisager que du point de vue de la loi ou que de celui de la fin ? Car c'est précisément cette façon exclusive de prendre les choses qui constitue d'une part, le matérialisme et, de l'autre, l'idéalisme. Au fond, c'est précisément le contraire que Strauss voulait dire, mais la force lui a manqué pour exprimer correctement sa vraie pensée. « Concevoir le tout à la fois d'en haut et d'en bas, en sorte que les deux moitiés se recouvrent exactement, l'une, le côté matériel extérieur, l'autre, le côté idéal intérieur d'un univers substantiellement indivisible, tel est le problème d'une métaphysique

moniste. Il y a là une inséparable unité de deux moments corrélatifs dont chacun embrasse le tout, et pour cela même n'est, isolé de l'autre et pensé à part, qu'une pure abstraction de notre esprit. » Voilà évidemment ce que voulait dire Strauss, mais son zèle emporté contre le dualisme l'a condamné lui-même à une insupportable dualité. Lisez son troisième chapitre : *Comment comprenons-nous le monde ?* — Ici le matérialisme a tout l'avantage et l'idéalisme est complètement renié. Lisez ensuite le dernier : *Comment ordonnons-nous notre vie ?* — L'idéalisme reprend ses droits sur tous les points. Mais comme le matérialisme lui a enlevé le terrain sous les pieds, cet idéalisme reste en l'air, et, dans sa construction morale du monde, l'auteur cherche anxieusement des étaiers fort matériels. Au lieu d'un monde vraiment *un*, nous avons dans la main deux moitiés qui ne peuvent se rejoindre. Aucun défaut du livre n'a frappé autant les vues les plus basses, en sorte que des esprits assez ordinaires ont pu se flatter agréablement d'être au fond de plus grands philosophes que Strauss.

Revenons à la religion. Elle est un sentiment de dépendance à l'égard du *Tout* ou de *l'Univers*. Or ce *Tout*, c'est ce qu'au point de vue de la *pluralité* nous nommons le monde, et ce qu'au point de vue de l'*unité* nous nommons Dieu : deux moments indivisibles de l'*unité universelle*. Jusqu'ici Strauss est dans le droit chemin. Mais, ici encore, il dévie tout d'un coup, et faute de pouvoir tirer les conséquences positives de sa pensée, il se perd dans la plus nuageuse confusion. La *pluralité* et l'*unité* du *Tout*, — n'y a-t-il donc là que des mots vides, des cadres purement subjectifs, des points de vue arbitraires ? De même que le moment de la pluralité dans l'univers, lequel constitue la notion du monde, le moment opposé de l'*unité*, qui donne au sentiment religieux son objet, n'a-t-il pas sa très sérieuse valeur objective, sa pleine réalité ? Et si nous nous appliquons résolument à presser tout ce que renferme ce moment de l'*unité*, n'en voyons-nous pas sortir le contenu essentiel de l'idée de Dieu, comme de celui de la pluralité la notion du monde ? Or la religion consiste précisément, pour nous, à vivre dans le sentiment de notre dépendance du *Tout*.

considéré dans son *unité* : le fait de notre existence dans la *pluralité* n'empêche pas que comme *moi* nous portons en même temps en nous l'*unité*. Si nous poursuivons jusqu'au bout ces pensées — et à dessein je n'ai pas employé d'autres catégories que celles de Strauss — nous retrouvons, comme contenu essentiel de la religion, tout ce que Strauss lui-même nous offre, bien qu'il rattache d'une façon trop sommaire son exposé à l'idée abstraite du Tout et ne réussisse pas à sortir de la plus vague des conceptions. Il s'est frayé vigoureusement la voie par la critique négative, jusqu'au point décisif, il a fixé ce point avec une entière justesse, mais aussitôt après son zèle s'est éteint et la force lui a manqué pour rétablir, par le procès naturel de la pensée religieuse, ce qu'il y a d'éternellement vrai sous la mythologie qu'il a ruinée sans retour. Encore une fois, nous avons ici tout Strauss dans sa force et dans sa faiblesse, mais la première restant dans l'ombre et l'autre se manifestant en pleine lumière.

L'effet produit par ce malheureux dernier livre de Strauss est connu. On sait, en particulier, quelle joie maligne il fit éprouver à ceux qui crurent y voir le coup de mort donné à leur ennemie, la théologie libérale, par l'homme qui avait le plus contribué à la faire naître. Et cependant c'est elle qui peut et qui doit tirer le plus grand profit du livre en apparence si compromettant pour elle. Elle ne pouvait recevoir de plus sérieux avertissement d'examiner ce qui lui manque pour remplir la mission qui lui est échue. Que si, au contraire, pour détourner le soupçon d'être complice des derniers résultats de Strauss, elle céderait à de timides conseils et cherchait à opérer sa retraite en arrière des positions précédemment conquises, ce serait le chemin le plus sûr pour aboutir à la totale déroute que lui prédisent à la fois les sectateurs de Strauss et ceux de l'orthodoxie.

Pour moi, du moins, que ce livre de Strauss a peiné plus que tout autre, précisément à cause de mon affection pour ce grand homme, — je tire de l'événement une conclusion tout opposée et je la formule ainsi : *Que la libre théologie de notre époque accepte résolument l'héritage de Strauss ; qu'elle entre franchement en possession de l'œuvre qu'il a accomplie, mais*

qu'elle se charge en même temps d'éteindre la dette qu'il a laissée. Qu'elle continue, avec l'intrépidité de Strauss, le travail critique qui consiste à éliminer de la religion tous les éléments mythologiques ; car ce sont eux surtout qui la rendent étrangère à nos contemporains. Identifier ainsi la religion avec une conception mythologique du monde, c'est obéir à un préjugé ; mais les théologiens de la droite n'usent-ils pas follement leurs meilleures forces à confirmer la foule dans ce préjugé ? Déblayons une fois pour toutes le terrain de ces restes du passé, afin de n'avoir plus à recommencer à chaque instant, avec l'emportement de l'esclave qui brise sa chaîne, cette polémique contre la mythologie religieuse et toutes les conséquences qui en découlent. Alors nous pourrons enfin nous livrer, avec le calme de l'homme libre, au travail vraiment fécond qui consiste à édifier la science de la vie religieuse ; nous pourrons accomplir cette tâche avec la rigoureuse conséquence logique dont Strauss faisait avec raison tant de cas, mais dont il ne s'est pas montré toujours capable. L'œuvre pour laquelle il était doué plus que personne, il l'a faite aussi mieux que personne ; honorons-le en continuant cette œuvre avec la même sincérité à l'endroit où il l'a laissée et où il nous a abandonnés.

Et si Zurich, par un appel fatalément inopportun, a sa part de responsabilité dans le fait que Strauss n'est jamais arrivé, en théologie, à construire, c'est pour moi une satisfaction de travailler, dans cette ville même, à l'édifice qu'il n'a pas élevé.

Trad. par CH. RITTER.