

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	41 (1908)
Heft:	4-5: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Artikel:	Les débuts de la critique protestante
Autor:	Perriraz, Louis
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379837

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: 16.01.2026

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

LES DÉBUTS DE LA CRITIQUE PROTESTANTE¹

PAR

LOUIS PERRIRAZ

« Dans la première moitié du dix-neuvième siècle, Baur a été le seul théologien qui puisse être égalé à Schleiermacher en importance comme en influence historique ». Ainsi s'exprime Seeberg dans son *Histoire de l'Eglise d'Allemagne au dix-neuvième siècle*².

C'est la pensée de cet homme, les principes qui l'ont guidé, le rôle historique qu'il a joué que je voudrais retracer ici, en me tenant également éloigné de l'enthousiasme irréfléchi et du dénigrement systématique. Afin de bien mettre en lumière l'œuvre de Baur, j'essayerai de dire, dans les pages qui vont suivre, ce qu'est la critique et quelle route elle avait déjà parcourue au moment où Baur et son école commencèrent leurs travaux.

La critique historique est un art des temps modernes. Elle est apparue au quinzième et au seizième siècle, au moment où, sous l'impulsion de facteurs divers, l'esprit humain rompit en visière avec le passé et se posa des problèmes et des buts nouveaux. Cependant, il lui fallut plus de trois siècles avant qu'elle parvînt à conquérir droit de cité au sein du monde moderne et que, parfaitement consciente de ses principes et

¹ Introduction d'une thèse de doctorat sur F. C. Baur.

² R. Seeberg, *Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert*, 1903, p. 144.

de ses méthodes, elle s'élevât à une conception vraiment historique des faits et des choses du passé.

Il serait intéressant de rechercher pourquoi la critique historique s'est manifestée avec tant de vigueur au dix-neuvième siècle, d'étudier les causes de ce mouvement, les ressorts secrets, les principes supérieurs qui ont agi pour donner naissance à ce besoin de juger le passé, de comparer les hommes, les faits, les idées et les siècles, de mettre au jour les sociétés disparues, de faire revivre des civilisations, dont nos devanciers n'avaient soupçonné ni la grandeur ni l'importance, de reviser des procès jugés depuis longtemps et de chercher, par tous les moyens à sa portée, à pénétrer la vérité cachée sous les mythes, les légendes et les conceptions d'autrefois. Il n'y pas dans cet effort qu'un simple intérêt archéologique, qu'une simple curiosité avide de se satisfaire, mais un intérêt vivant, pratique même ; le passé ne nous captive qu'autant que nous y retrouvons les origines de nos conceptions, de nos idées, de notre vie intellectuelle, morale et religieuse, que nous pouvons entrer en communion vivante avec lui. Le but de l'histoire n'est pas de faire revivre le passé, ce qui serait inutile et superflu, mais bien plutôt de chercher à comprendre le présent par le passé, de jeter un coup d'œil sur les expériences d'autrefois afin d'enrichir notre vie, de dégager des règles, des lois, des principes qui facilitent l'intelligence du présent et la préparation de l'avenir. Ainsi le passé a sa place marquée dans le présent, car il soutient encore les mouvements de notre vie. Tout ce qui ne rentre pas dans les faits de cet ordre sort du domaine de l'histoire et tombe dans celui de l'archéologie¹.

Ce que nous venons de dire nous permet de nous rendre compte d'un des principaux motifs qui ont donné naissance à la critique en général et à la critique biblique en particulier, puisque c'est de cette dernière que nous allons plus spécialement nous occuper. Elle est la manifestation de la maturité de l'esprit, d'une connaissance plus profonde de sa

¹ Comp. Tröeltsch dans la *Christliche Welt*, 1903. Voir aussi Ed. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, p. 36, 37.

nature, de ses limites, de ses aspirations, par suite elle procède d'une conception plus morale de l'homme. Elle naît à un moment où l'homme a fait des expériences nombreuses qui l'ont poussé à prendre nettement conscience de lui-même et à chercher, au-delà des choses sur lesquelles il avait cru pouvoir s'appuyer, un élément permanent qui lui inspire confiance. Cela nous explique qu'il ne peut pas y avoir de critique véritable et féconde sans un fondement donné, auquel elle cherche à revenir, guidée par l'instinct du vrai et le besoin de certitude. Invité par les circonstances, l'homme qui pense en vient à se demander jusqu'à quel point ses croyances, ses opinions sont fondées, et si le passé devant lequel il s'est incliné jusqu'ici est digne de la vénération qu'on lui accorde. Mais ce travail de revision ne peut être vraiment profitable que s'il procède du désir sincère de mieux connaître la réalité, de saisir plus parfaitement la vérité objective.

Toute vraie critique est donc essentiellement positive, et faire de la critique pour la critique est un jeu qui peut être amusant, mais qui aboutit bien vite au dilettantisme ou au scepticisme.

Il y a des époques où l'élément critique est bien plus fortement accentué que l'élément créateur, d'autres où ce dernier paraît avoir rejeté le premier dans l'ombre. Est-ce à dire qu'il puisse y avoir une activité féconde sans que les fonctions critiques n'entrent en jeu ? Je ne le crois pas. Tous les grands créateurs de l'histoire ont, de leur point de vue, jugé le passé ou les conceptions de leur temps, et le Christ lui-même, dont la personne a été si puissamment, si hautement créatrice, a parfois exercé une critique sévère sur les croyances et les coutumes de ses contemporains. Cependant il est vrai de dire que les moments de l'histoire où l'esprit humain semble s'extérioriser le plus fortement et mettre au jour ses richesses cachées, n'ont point, au même degré que ceux où l'intelligence de l'homme rentre en elle-même, cet esprit de réflexion qui interroge, scrute et juge, et dont le but est de préciser l'apport du passé et d'éclairer l'avenir.

Qu'on me comprenne bien. Je ne prétends pas que les époques de critique soient plus profitables à l'humanité que celles où l'esprit enfante souvent avec angoisse des conceptions et des principes nouveaux ; je veux simplement dire que le travail de réflexion est nécessaire, parce que, sans lui, les meilleures productions de l'humanité se corrompraient bientôt et deviendraient un principe de mort après avoir été une source de vie. Les exemples que je pourrais citer à l'appui de mon dire ne sont pas rares¹. Cela nous explique que parmi les initiateurs de la critique moderne, on ne trouve pas que des ennemis de la vérité, comme on le croit dans tant de milieux, des hommes dépourvus de tout respect à l'égard du passé, mais qu'on y rencontre même ceux qui, au seizième siècle, se donnèrent pour tâche de venger la vérité outragée et de remettre sur le chandelier le flambeau de l'Évangile. C'est de la Réformation, en effet, qu'on peut faire dater l'éclosion de la critique biblique, du moins de l'esprit qui inspire ses travaux². Elle a posé les conditions dans lesquelles la critique pouvait naître, étant elle-même un acte critique de l'esprit du christianisme qui prend conscience de lui-même, descend plus profondément dans sa propre nature et juge le passé³. Et lorsque, dans son écrit : *Die Freiheit eines Christenmenschen* (1520), Luther parlait d'une manière si magistrale de la foi justifiante, il témoignait qu'il avait trouvé en Dieu le pardon après lequel il soupirait, et la liberté à l'égard de la tradition. Son acte n'était pas autre chose que la négation, au nom de sa certitude même, de la fameuse *successio episcoporum ab initio decurrentis* sur laquelle les pères antignostiques avaient cru, dans leur lutte

¹ Etudier à ce point de vue l'histoire du monachisme et celle de la théologie du piétisme en général, du Réveil en particulier.

² Les essais de critique qui se rencontrent dans l'Eglise primitive jusqu'à Jérôme ne manquent pas d'intérêt, surtout pour la connaissance de l'état des choses en ce temps là. Mais on n'arriva pas à une vue claire des principes auxquels on obéissait et des méthodes employées. Dans le catholicisme de la Renaissance, il y eut des essais timides de libre examen, mais le concile de Trente mit fin à toutes ces tentatives.

³ Comp. Baur, *Theolog. Jahrb.*, 1850; Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament*, 3^e édit., 1892, p. 154.

contre les hérétiques, pouvoir édifier l'Eglise. Cette indépendance de Luther à l'égard du passé n'était point le rejet de tout le passé. Retrouver la vérité qui sauve, parvenir à la pleine certitude du pardon, tel a été le but de ses prières, de ses veilles et de ses efforts, et comme il n'a trouvé la paix du cœur que dans la grâce justifiante de Dieu en Jésus-Christ, il juge tout à la lumière de ce principe. Sa critique est dès lors toute dogmatique. On le voit bien à la manière dont il apprécie et classe les écrits du Nouveau Testament. Les livres qui prêchent le principe de la justification par la foi sont les meilleurs, les plus pleinement chrétiens ; ils le sont moins dans la mesure où ils s'écartent de ce principe fondamental. C'est ce qui explique qu'il ait mis au premier rang l'Evangile de Jean et sa première épître, les épîtres aux Romains, aux Galates, aux Ephésiens et la première de Pierre¹, qu'il ait rejeté les synoptiques au second rang², et porté un jugement sévère sur l'Apocalypse et l'épître de Jacques, qui lui faisaient une impression défavorable. A cette dernière classe appartenait la lettre de Jude et celle aux Hébreux, mais il semble que le jugement porté par Luther sur ces deux derniers écrits soit appuyé sur des considérations critiques.

Cette manière toute subjective d'envisager les documents canoniques, ne pouvait obtenir une adhésion unanime. Aussi, à mesure que le siècle avance, que la puissance créatrice qui en avait signalé le début décline, les Eglises nées de la Réformation voulurent consacrer par une formule une présupposition religieuse qui avait fait leur force, et, pour échapper à la tradition catholique autant qu'aux critiques des arminiens et des sociniens, elles proclamèrent le dogme de l'inspiration plénière des Saintes Ecritures, camisole de force dans laquelle on crut pouvoir enserrer les conquêtes réalisées. Mais l'on ne put faire taire tous les doutes. A mesure que l'on pénétrait dans le détail du texte afin de réfuter les objections des adversaires, plus incisives chaque jour, à mesure que les renseignements sur l'histoire du

¹ Oeuvres de Luther, édition Walch, XIV, p. 105.

² *Ibid.*, p. 104.

Canon se multipliaient, grâce à une connaissance grandissante de l'antiquité, on fut plus fortement constraint d'entrer dans des combinaisons d'une subtilité telle que la position en devint intenable¹. Alors l'esprit critique inhérent à la Réforme se réveilla, et peu à peu, secondé par les circonstances, ébranla le dogme protestant de l'inspiration.

Il n'entre point dans mon intention de retracer en détail les controverses auxquelles donnèrent lieu les efforts des partisans de la libre recherche ; il suffit à mon but d'esquisser dans leurs grands traits les différentes étapes parcourues par la critique, de signaler les personnalités les plus marquantes dans ce domaine jusqu'au moment où les travaux de F. C. Baur vinrent imprimer à ce mouvement une impulsion inconnue avant lui. Je ne rappellerai ici que pour mémoire les noms de Hugo Grotius, de Spinoza, qui voulait ramener le christianisme à une doctrine pratique de la vie et réclamait pour la critique une entière indépendance, de Richard Simon qui, pour saper le dogme de l'inspiration plénière, remit au jour les contradictions et les doutes de l'ancienne Eglise avec une si grande richesse d'érudition que plusieurs l'ont appelé le père de la critique moderne. Ces hommes sont des adversaires et leurs critiques, si brillantes soient-elles, ne font que pousser les gardiens du dogme de l'inspiration à accentuer leur position ; ils sont venus trop tôt dans un monde trop dogmatique, et les combats qu'ils livrent ne sont guère que des combats d'avant-postes.

A côté de ces ouvriers de la première heure, nous voyons se dessiner au sein même de l'Eglise deux courants opposés qui n'allèrent à rien moins qu'à mettre fin au règne desséchant et oppresseur du dogme. L'un, le piétisme, n'a pas contribué aux progrès de la critique d'une manière directe, son intérêt se portant avant tout sur les choses de la vie et du cœur. Cependant il ne faut point oublier qu'il a produit en Bengel un homme dont l'influence a été fort grande et que Dorner appelle le fondateur de la critique du texte du

¹ Voir Heinrici, *Real-Encycl.*, 3^e édition, vol. 11, p. 142.

Nouveau Testament¹. Effrayé par les variantes nombreuses mises au jour par les études orientales, il s'appliqua à en tirer un texte correct, exact, une forme complète et unique qui éloignât le doute et nous préservât du danger de négliger des pensées apostoliques, ou d'admettre des erreurs de copistes². Ainsi, ce qui pousse Bengel vers la critique, ce n'est point le doute, ni la curiosité scientifique, mais son intérêt religieux. Aussi devait-il s'en tenir exclusivement à la critique du texte et à l'exégèse biblique.

Incomparablement plus puissante et plus féconde a été la période des lumières (Aufklärung). C'est un mouvement qu'on peut considérer comme un progrès ou un recul, suivant le point de vue auquel on se place, mais dont il n'est pas permis de méconnaître la grandeur et l'importance. Préparé par l'abaissement de la foi dans les masses, par l'essor des sciences naturelles, qui s'emparent avec une conscience de plus en plus claire de la méthode d'observation, par le réveil de l'esprit critique à la fin du dix-septième siècle, ce mouvement poursuivit l'œuvre scientifique et philosophique inaugurée au moment de la renaissance, et interrompue par les luttes religieuses du seizième siècle. Son but fut de remplacer les conceptions antiques par des conceptions nouvelles plus conformes aux aspirations et aux découvertes modernes, et non-seulement dans le domaine de la science, mais dans tous les domaines de la vie. C'est une apparition aux formes diverses, aux faces multiples, aux éléments hétérogènes, qui transforme l'orientation de la politique, de la philosophie, de la théologie et de la religion, et qui met au jour des problèmes économiques et sociaux jusque là rejetés dans l'ombre.

Comment caractériser le principe directeur de tout ce mouvement ? On ne sera pas trop éloigné de la vérité si l'on dit que cela a été une protestation contre le surnaturel au nom des droits de la raison méconnus, la tentative de réduire la révélation à la raison, et par suite, de faire une place, la grande

¹ Dorner, *Histoire de la théologie protestante*. Traduction Paumier, p. 561.

² Dorner, *op. cit.*, p. 561.

place au subjectivisme, aux éléments humains dans tout ce qui touche à la religion et à l'histoire, de supprimer le supranaturalisme au nom de l'immanence et d'un ordre rationnel se manifestant dans la vie, dans les choses et dans l'intelligence humaine¹.

On veut aussi déterminer d'une manière plus précise ce que l'on considère comme l'essence du christianisme, et ce besoin, issu de la rupture entre l'élément subjectif représenté par les expériences individuelles nouvelles et l'élément objectif renfermé dans l'orthodoxie protestante, amena une prédominance de la fonction critique de la réforme sur la fonction religieuse. Alors les conceptions du moyen âge s'effritèrent, l'autorité religieuse perdit ses droits, et l'incrédulité qui s'était développée en Italie à la suite de la renaissance et sous l'influence de Giordano Bruno ; le déisme anglais, protestation de la libre pensée ; le matérialisme français nourri de toutes les haines allumées par l'intervention du jésuitisme, se réunirent et brisèrent en Allemagne le dogme chrétien².

Dans ce vaste courant qui entraîne les esprits et les institutions, on peut distinguer des moments divers qu'il serait fort intéressant d'étudier de près.

Tout d'abord, sous l'influence de la philosophie de Wolf apparaît une tendance que l'on a appelée un semi-rationalisme et qui n'est point dépourvue d'une certaine tenue, d'un réel respect à l'égard du christianisme et des choses religieuses. Mais, à mesure que la pensée wolfienne sort des classes purement théologiques et se répand dans la bourgeoisie, que l'esprit nouveau pénètre les couches profondes de la population, le déisme anglais, les écrits de Toland, de Collins et d'autres, inspirés par Locke³, gagnent du terrain et l'on voit surgir un rationalisme vulgaire, frivole et railleur dont l'influence fut souvent désastreuse. C'est l'heure où Reimarus écrit son « *Apologie en faveur des adorateurs raisonnables de Dieu* » ; où Edelmann rédige ses grossières in-

¹ Troeltsch, *Real-Encyclopedie*, 3^e édition, vol. 2, p. 225-226.

² Landerer, *Neueste Dogmengeschichte*, p. 1 sq.

³ De Rémusat, *Histoire de la philosophie anglaise*, vol. II, p. 335 sq.

vectives contre les récits bibliques ; où Barhdt, qui se considérait comme un instrument de la Providence au même titre que Moïse, Jésus-Christ, Confucius, Socrate, Luther et Semler, enseigne la morale aux étudiants de Halle le matin, tout en leur servant à boire, le soir, dans son auberge ; où Nicolaï juge toutes les manifestations de l'esprit au point de vue de son rationalisme étroit et stérile ; c'est le temps enfin où Basedow édicte ses règles pédagogiques et où le *Robinson* de Campe prend dans beaucoup de familles la place occupée jusqu'ici par la Bible.

Ce mouvement, triomphe de la subjectivité et du rationalisme sur les éléments surnaturels et divins, exerça une grande influence sur les études critiques du canon et du dogme. Des horizons nouveaux s'ouvrirent, et nombreux furent ceux qui mirent la main à l'œuvre, soit pour accélérer la marche des événements soit pour la retarder. C'est dire que cette révolution, comme au reste toutes les révolutions qui s'accomplissent dans le domaine de l'esprit, n'aboutit pas à une victoire soudaine et définitive. On ne s'était pas courbé pendant des siècles sous le joug de la tradition pour pouvoir s'en débarrasser avec l'aisance que l'on met à rejeter un vêtement trop usé. Deux hommes incarnent pour nous ce mouvement, tous deux plus critiques que créateurs : Semler et Lessing. Mais, tandis que le premier ne sut guère que briser l'édifice traditionnel sans parvenir à une notion claire de la manière dont il le fallait remplacer, Lessing sut indiquer la voie des reconstructions définitives et tracer à la critique un magistral programme. Parlons tout d'abord de Semler.

Pour que la science biblique pût se développer librement, il fallait que l'esprit humain s'affranchît de l'autorité de la tradition et se mit à considérer les choses et les hommes du passé sans les lunettes que l'Eglise lui avait imposées. Ce fut là le service rendu par Jean-Salomon Semler¹.

¹ Voir sur Semler : Schmid, *Die Theologie Semlers*, surtout les p. 75-176. — Tholuk dans la *Real-Encyclopédie*, 1^{re} édition, vol. 14, p. 259-267. — Landerer, *op. cit.*, p. 6-18.

Elevé dans le piétisme, d'une vie religieuse sincère et profonde, il parut à un moment où l'orage grondait autour de l'Eglise, et fut un des hommes qui portèrent à la tradition le coup de mort.

Au moment où il parut, le Canon était encore considéré comme inspiré, comme un *totum homogeneum*, base de la dogmatique chrétienne, mais cette foi avait été ébranlée en lui par les travaux de Richard Simon, de Leclerc et de Wettstein. C'est pour réfuter cette opinion qu'il écrivit son grand ouvrage *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons*, 4 vol. (1771-75). Dans ses ouvrages, il s'est proposé un double but : s'enquérir de la manière dont le canon s'est formé et se rendre un compte exact de l'état de l'Eglise primitive.

Pénétré de la différence qu'il y a entre la religion et la théologie, entre la raison subjective et la vérité objective, il éleva la raison individuelle au niveau d'un critère et d'un juge, et, appuyé sur les affirmations diverses et les décisions contradictoires des Pères et des conciles, il arriva à l'idée que le Canon ne pouvait servir de norme doctrinale pour tous les temps, vu qu'il n'était qu'une collection formée par des considérations purement humaines. Jamais ces livres ne se sont donnés comme inspirés ni comme devant servir de normes à tous les hommes et à tous les temps. Matthieu a été écrit pour les Juifs dispersés, le 4^e Evangile pour des lecteurs d'origine grecque, Luc probablement par Marcion. Semler ne croit pas à l'authenticité de Jean VII, 53 à VIII, 11, de 1 Jean V, 7, de Rom. XV et XVI ; il considère la 2^e Epitre aux Corinthiens comme constituée par trois lettres différentes ; il doute que Paul ait écrit l'épître aux Hébreux, et Pierre la première lettre qui porte son nom. Quant à 2 Pierre et à Jude il les rejette à la fin du second siècle. Il met en doute que Jean soit à la fois l'auteur du 4^e Evangile et de l'Apocalypse. Cette alternative produisit une profonde impression ; Ernesti et Storr y virent le commencement d'un bouleversement complet¹.

¹ Holtzmann, *Einleitung*, 3^e édition, 1892, p. 162.

Partout dans le Canon la *σαρξ* (éléments temporels et locaux) est mêlée au *πνεύμα* (essence permanente de la religion). La plupart de nos écrits canoniques sont adressés à des Juifs, et pour les gagner à l'Evangile, il fallait leur parler leur langage et tenir compte de leurs conceptions, même si on ne les partageait pas. Jésus et ses apôtres ont dû *s'accommoder* aux idées et aux hommes de leur temps¹.

Jean est plus débarrassé de l'esprit juif que les autres évangélistes, mais moins que l'apôtre Paul qui ne s'appuie ni sur l'histoire, ni sur le miracle. Le premier, il a fait du christianisme une religion universaliste. Il est vrai qu'au début, il judaïsait encore, mais peu à peu, dans sa lutte contre les judaïsants, il s'est dégagé des éléments charnels. Quant aux épîtres catholiques, elles ont servi, au second siècle, à réconcilier le parti de Paul et celui de Pierre. Comme le remarque Tholuck, on voit que dès les débuts de la critique historique, les travaux de l'école de Tübingue ont été anticipés dans leurs grands traits².

Ainsi, d'après Semler, pour comprendre les écrits du Canon, il est nécessaire de les replacer dans le milieu où ils ont vu le jour, et si l'on veut qu'ils servent encore à notre édification, il faut enlever tout ce qui porte la trace de leur origine, toutes les accommodations auxquelles se sont soumis Jésus et les apôtres. Mais alors que reste-t-il ? Unique-ment ce qui peut servir à notre amélioration morale et nous pousser à une meilleure adoration de Dieu. Mais cela ne se laisse point réunir en un compendium objectif, vu que les individus, diversifiés à l'infini, ne peuvent point être soumis à une règle uniforme. S'il y a une vérité objective, nous ne la connaissons pas ; elle demeure pour nous une grande inconnue. Cela nous fait voir que la conception de Semler n'est pas historique, mais dogmatique comme chez Luther, avec

¹ Cette théorie de l'accommodation a été très courante dans tout le rationalisme et il n'est pas rare d'en percevoir des échos aujourd'hui encore chez tous ceux qui semblent vouloir faire revivre dans les pays de langue française les plus mauvais jours du dix-huitième siècle.

² Tholuck, *Real-Encyclopédie*, 1^{re} édition, vol. 14, p. 262.

cette différence que le critère appliqué par Semler est un critère moral.

Tout est donc subjectif, tout se ramène à la raison individuelle considérée comme norme, ce qui revient à dire que, pour Semler, ici interprète de son siècle, les livres canoniques sont plus ou moins inspirés suivant qu'ils enseignent plus ou moins clairement les trois dogmes de la religion naturelle : Dieu, l'immortalité, la liberté. C'est parce que la Bible ne fait qu'enseigner cette religion qu'elle est le meilleur livre ; sa prédication est identique à celle de la raison, et comme la raison se développe, il est impossible d'admettre une inspiration d'idées infaillibles, inconciliable avec la sagesse divine qui aurait, par ce moyen, arrêté tout développement. Dieu n'a pas répandu en une fois toutes les vérités religieuses, mais il les a données peu à peu, au fur et à mesure que la raison se développait ; de plus, ces vérités ne sont point liées aux faits historiques qui n'ont qu'une valeur passagère.

Sur le terrain de l'histoire ecclésiastique, Semler a jeté beaucoup de germes féconds, contribué à la naissance de l'histoire des dogmes et ouvert la voie aux recherches dont le résultat a été de faire mieux connaître le passé. Mais il manque de profondeur, d'intelligence philosophique, de pragmatisme psychologique et religieux. L'idée du développement historique lui échappe. Il mesure les siècles et les hommes d'autrefois aux critères de son temps : lumière, tolérance, libéralisme. Aussi ne faut-il point être surpris qu'il n'ait vu dans les évêques que des intrigants, dans les moines et les anachorètes que des fous, qu'il n'ait rien compris à Athanase, ni à Augustin, ni à aucune des grandes personnalités religieuses de l'Eglise ancienne, et que seul, Pélage ait trouvé grâce à ses yeux¹.

Semler n'a pas été un créateur, mais il a frayé la voie à une conception plus juste du Canon, et de l'histoire du christianisme, et déterminé un courant d'estime pour la cri-

¹ Tholuck, *op. cit.*, p. 266, 267.

tique qui devient du coup une des disciplines théologiques les plus importantes. « Cependant, dit Baur¹, son activité n'a guère été autre chose qu'une formidable agitation (Wühlen). Incertain, peu clair, il manque de méthode et de dialectique, de forme et de précision dans l'expression. Il a été le plus grand facteur de la transformation qui s'est accomplie dans la conscience religieuse et théologique de cette époque, et ce qui l'a poussé à agir, c'est moins le souci de créer une forme nouvelle et indépendante que l'opposition au passé, et le désir de donner essor à sa subjectivité. »

En somme Semler, dont l'activité a été très grande, ne nous a pas laissé d'œuvre définitive, et tout son effort, tourné vers le passé, ne projette que de bien faibles lumières sur l'avenir. Bien plus puissant et plus précieux a été le travail de Lessing, à qui il a été donné de proclamer les principes qui commandent la critique biblique telle que le 19^e siècle l'a réalisée.

Sans doute que Lessing est un homme de son temps et qu'il n'a point absolument dépouillé les erreurs du rationalisme, ainsi que nous le verrons dans les pages qui vont suivre. Mais il n'en reste pas moins qu'il a porté un coup mortel au système d'autorité en prouvant victorieusement que le christianisme ne repose ni sur l'autorité du symbole, ni sur celle de la Bible, mais sur son essence propre. Dans les pages qu'il a consacrées à la défense de ses principes, pages d'un style étincelant, il y a comme un avant-coureur de la critique kantienne, l'affirmation que l'esprit humain a une activité, une vie, une grandeur indépendantes de tout fait extérieur, de toute tradition, de toute histoire.

Nommé bibliothécaire de Wolfenbüttel en 1770, Lessing édita en 1774 et 1778, sous le titre de « Fragments d'un anonyme » sept extraits de la grande œuvre de feu le prof. Reimarus, de Hambourg, où certains récits bibliques étaient passés au creuset d'une critique impitoyable. Deux surtout, celui sur la résurrection de Jésus et celui sur le but de Jésus

¹ Baur, *Theol. Jahrb.*, 1850, p. 533 sq.

et de ses apôtres, provoquèrent le scandale et amenèrent une levée de boucliers ; de tous les camps, des voix s'élevèrent pour réfuter les Fragments, et comme on ne pouvait s'attaquer à l'auteur, on s'en prit à Lessing qui, en publiant ces pages violentes, paraissait avoir épousé les thèses de Reinmarus.

A la tête des adversaires, se trouvait le pasteur Goeze, de Hambourg, homme fort instruit, le représentant le plus distingué de l'orthodoxie. Il attaqua vivement Lessing, et celui-ci répondit par ses « Anti-Göze », chef-d'œuvre de polémique incisive, de raillerie fine bien que parfois injuste, de clarté dans le style et de profondeur dans la pensée.

Avant cette controverse, Lessing avait adressé au directeur Schumann à Hannovre deux petits écrits fort importants au point de vue de la pensée philosophique et religieuse de leur auteur. Ajoutons à cela un travail posthume : *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet*. C'est dans ces pages qu'il faut aller chercher les vues de Lessing sur la religion, sur les rapports de la religion à l'histoire, sur la constitution de l'Eglise primitive, et sur l'origine des Evangiles.

En publiant¹ les Fragments, Lessing n'a pas eu d'autre but que d'éveiller l'esprit critique chez les théologiens et de les pousser à examiner sérieusement les traditions et les bases de la foi. Si le christianisme a des parties malades qu'on ne peut toucher, pourquoi les conserver et pourquoi toujours dire qu'il y a des choses dont on n'ose pas parler ? Parler ainsi, c'est tenir le langage de la lâcheté et de la peur. Lessing, lui, veut balayer les abords du temple ; c'est une besogne ingrate, mais il en est fier, et c'est à Luther qu'il voudrait en appeler, lui qui a délivré l'Eglise du joug de la tradition.

On ne peut écarter le doute, car il est un élément de progrès et produit la tolérance. Vouloir la vérité, la rechercher de toutes ses forces est la seule chose qui ait de la valeur et

¹ Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, vol. I, p. 76 à 104.

qui constitue un mérite pour l'homme¹. Aiguillonné par le doute, l'esprit qui aime la vérité sépare les divers objets soumis à son examen, et s'efforce d'en découvrir la vraie nature. La critique n'est donc pas seulement négative ; elle est surtout positive, étant l'expression de la vérité qui cherche sa formule. Les esprits critiques veulent préparer l'avenir en forçant ceux qui aiment la vérité à voir par leurs propres yeux. Lessing veut dire la vérité à tout prix et affirme qu'il y a des circonstances où il vaut mieux froisser les individus que la vérité. Il ne veut pas scandaliser, mais il éprouve un devoir moral à dire l'embarras dans lequel certaines remarques de Reimarus l'ont jeté, et à communiquer à d'autres l'attente qui le tourmente.

Les doutes formulés par Reimarus portaient sur la Bible, base de la foi pour les protestants. Lessing croit ces doutes fondés quant à l'Ecriture, le sont-ils quant au christianisme ? Göze le prétend, mais Lessing affirme le contraire.

La Bible, dit Lessing², renferme une série de faits étrangers à la religion, et c'est une hypothèse pure que de croire la Bible infaillible dans ces faits étrangers. On peut les attaquer sans attaquer la religion. Au reste ce n'est là que la distinction déjà faite entre l'Ecriture sainte et la Parole de Dieu, et l'on a raison de faire cette distinction, car la lettre n'est pas l'esprit, et la Bible n'est pas la religion. Il suit de là que les objections dirigées contre la lettre et contre la Bible n'atteignent en rien l'esprit et la religion. Celle-ci est née avant la Bible, et le christianisme a existé avant qu'aucun des Evangélistes et des apôtres eût écrit ; il s'écola même un certain temps avant que le premier livre chrétien vît le jour, et ce n'est qu'assez tard que le canon du Nouveau Testament a été constitué. Le christianisme n'est donc pas vrai parce qu'il est dans la Bible, mais il est dans la Bible parce qu'il est vrai, et il doit se faire accepter par sa vérité même. La vérité de la religion chrétienne ne saurait reposer sur l'autorité du Nouveau Testament. L'inspiration

¹ Lessing. *Oeuvres*, édition Reclam, vol. VI, p. 231.

² Voir les « *Axiomata* », adressés à Göze, édition Reclam, p. 289, sq.

revendiquée par ce livre doit donc être réservée à la partie religieuse. Cette manière de considérer les écrits bibliques, si elle froisse bien des gens, écarte bien des contradictions et rend sans force bien des arguments des adversaires. Les contradictions relevées dans les Evangiles par l'auteur des Fragments ne sont plus le fait des témoins mais des historiens qui ont puisé dans la tradition orale la matière de leurs ouvrages. En effet, de bonne heure, les chrétiens ont assemblé avec l'aide de renseignements oraux fournis par les apôtres, sur la vie et la doctrine de Jésus-Christ, un petit groupe de documents, connu sous le nom d'Evangile des Hébreux ou des Nazaréens, source primitive de tous les Evangiles canoniques et extracanoniques¹. Sous des influences diverses cet Evangile se modifia, et après un temps plus ou moins long fut mis par écrit par Matthieu. (Matthieu primitif araméen). De cet Evangile judéo-chrétien sont sortis nos trois synoptiques, semblables à trois rameaux nés sur le même tronc. Matthieu, le premier, en tira un extrait qu'il mit en grec à l'usage des chrétiens qui n'entendaient plus l'hébreu. Au reste cette tentative de Matthieu ne fut pas la seule de ce genre, car Luc, avant de chercher à esquisser les faits de la vie du Sauveur dans un ordre meilleur et dans une langue plus pure, a dû prendre connaissance de l'original et de ses nombreux remaniements (Luc. I, 1-4). Marc n'a pas fait que résumer Matthieu, comme on l'a dit, mais il a puisé dans le texte primitif comme les autres. « Ainsi Matthieu, Marc et Luc ne sont pas autre chose que des traductions différentes du Matthieu hébreu que chacun traduisait aussi bien qu'il le pouvait². »

Quant à Jean, il a aussi connu l'original hébreu, mais voulant relever le côté divin du Christ laissé dans l'ombre par la source nazaréenne et ses interprétations immédiates, et retracer l'image du Christ idéal dont se nourrissait sa pensée, il écrivit un Evangile où il laissa parler ses souvenirs, et

¹ Dorner, *op. cit.*, p. 632. Hilgenfeld, *Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments*, p. 125 sq.

² Lessing, cité par Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 128.

propre à assigner au christianisme une place à part au sein de la société païenne. « C'est ainsi que nous n'avons que deux Evangiles : celui de Matthieu et celui de Jean, l'Evangile de la chair et celui de l'esprit¹. »

Cette hypothèse de Lessing est, au dire de Hilgenfeld, le premier essai de comprendre historiquement la formation des Evangiles. Elle nous montre nettement l'indépendance du christianisme à l'égard du livre. Avant le livre, il y a eu la tradition résumée dans la règle de foi des trois premiers siècles. Elle est aussi vieille que le livre et a été le drapeau autour duquel se sont groupés les premiers chrétiens. C'est elle qui a servi à prouver pendant les quatre premiers siècles la vérité de la religion chrétienne, tandis que les livres du Nouveau Testament n'ont été appelés comme témoins qu'occasionnellement².

Ainsi le livre n'est pas le fondement de la vérité; la tradition, le témoignage ne le sont pas davantage; la vérité se prouve elle-même. Dès lors, on peut douter des preuves sans douter de la vérité. Autre chose une prophétie dont on nous raconte qu'elle s'est accomplie, autre chose une prophétie que nous avons vu se réaliser; autre chose un miracle que nous avons vu faire, autre chose un miracle qui ne nous est connu que par la tradition. Les preuves historiques manquent du caractère d'immédiateté qui fait la force convaincante de la preuve interne. Si le christianisme est vrai, il doit s'imposer à la raison en dehors de toute preuve historique, qui ne peut jamais servir de démonstration d'une vérité rationnelle³. Les preuves du témoignage ont été l'échafaudage qu'on détruit lorsque l'édifice est achevé.

Ainsi, pour Lessing, il n'y a rien dans le christianisme tel qu'il le conçoit, qui ne se démontre à la raison. Mais dès lors, que devient l'idée de révélation? Dans un remarquable opuscule⁴ publié à la fin de sa vie, il ramène la révélation à

¹ Lessing, cité par Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 129.

² Lessing, édition Reclam, vol. 4, p. 364.

³ Lessing, *Oeuvres*, édition Reclam, p. 221-224.

⁴ *Die Erziehung des Menschengeschlechts*.

l'éducation de l'humanité. L'une et l'autre ne donnent à l'homme que ce qu'il aurait pu obtenir par ses propres efforts ; seulement elles le lui donnent plus facilement et plus sûrement. Comme l'éducation, la révélation est progressive ; elle s'adapte aux temps, aux milieux et aux besoins ; elle revêt du voile transparent de l'allégorie les vérités abstraites et parle un langage naïf et poétique bien fait pour exciter et pour captiver l'attention. Le christianisme correspond à l'âge moyen des peuples occidentaux, et durera aussi longtemps que les hommes auront besoin d'un médiateur. Lessing distingue entre la religion que le Christ a pratiquée et qui doit devenir celle de tous ceux qui entrent en rapport avec lui, et celle dont il est le centre, qui se fonde sur un certain enseignement dogmatique, sur sa personne et sur son œuvre. Cette dernière disparaîtra pour faire place à la religion rationnelle ; la religion d'autorité qui s'impose par des preuves extérieures deviendra religion de la raison, fondée sur la conviction que la vérité trouve en elle-même son garant. Alors l'homme accomplira le bien librement, non plus par crainte, par peur des punitions ou espoir des récompenses ; alors la religion chrétienne sera ramenée à son dogme central résumé dans cette parole de l'apôtre Jean : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » C'est là ce que Lessing appelle l'Évangile éternel.

Malgré les erreurs graves que l'on peut reprocher à Lessing, et que son siècle explique en partie, on ne peut méconnaître les immenses services rendus par lui à la théologie et à la critique. Tandis que Semler n'a fait que briser l'autorité du Canon, que détruire l'autorité du livre sans parvenir à une méthode qui lui permit de reconstruire positivement le passé et de sauver le trésor de la piété, Lessing a proclamé avec une puissance qui ne sera dépassée que par Schleiermacher, que la religion ne consiste pas en des formules, en des dogmes ou en des cérémonies, mais qu'elle est un fait intérieur qui ne saurait être mis sous le joug de la lettre, et qui par conséquent n'a rien à craindre des arrêts de la critique. En séparant la religion de la théologie, il a montré à la cri-

tique sa vraie voie, celle dans laquelle elle peut s'occuper avec désintéressement des questions soumises à son examen sans craindre de troubler le monde de la foi.

L'hypothèse de Lessing sur la naissance et le rapport des Evangiles fut la partie de son œuvre théologique qui rencontra pour l'heure l'écho le plus profond. Elle fut reprise par divers critiques¹ tels que Niemeyer, Corrodi, Berthold, mais surtout par Gottfried Eichhorn, le vrai fondateur de la critique des Evangiles².

Professeur à Göttingue dès 1788, Eichhorn publia de 1804 à 1827 une *Introduction au Nouveau Testament* en cinq volumes, dont l'influence fut considérable sur le développement de la critique par la richesse de l'érudition, la hardiesse des vues, l'impartialité et le sérieux de l'auteur³. On lui a reproché une certaine tendance apologétique, mais c'est mal comprendre l'époque à laquelle il vivait, où ceux qui se donnaient pour tâche d'étudier les livres bibliques devaient tout d'abord raffermir sous leurs pieds le terrain de l'histoire ébranlé par l'exclusivisme de l'orthodoxie et les excès des néologues.

Eichhorn a nettement conscience⁴ de la nouveauté de sa tentative ; il sait qu'elle est la première manifestation de la critique historique, ou, comme il le dit lui-même, de la haute critique.

Il ne se contente pas de l'étude minutieuse du texte, ni de repousser tel ou tel livre, au nom des preuves internes ou des données de la tradition, mais, et c'est là son grand mérite, il essaye de montrer comment ces livres se sont formés et sous quelles influences le Canon du Nouveau Testament a

¹ Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 130, note.

² On consultera sur les pages qui vont suivre : Baur, *Kritische Untersuchungen*, p. 29-71. Hilgenfeld, *op. cit.* Reuss, *Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*. Hausrath, *D. F. Strauss und die Theologie seiner Zeit*, vol. I, p. 91 sq.

³ Déjà en 1794 dans l'*Allgemeine Bibliothek*, vol. 5, p. 759 sq., il a fourni une esquisse de son hypothèse ; celle de 1804 est une édition corrigée de cette hypothèse (De Wette, *Einleitung II*, 1830, p. 183).

⁴ Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament*, I, préface, p. VII.

vu le jour. Cela apparaît très nettement lorsqu'on étudie son ouvrage, que bien peu lisent aujourd'hui, mais qui ne manque pas d'intérêt même pour celui qui sait le chemin parcouru depuis lors par la science biblique. Cependant les renseignements réunis par Eichhorn sont saisis beaucoup trop dans leur caractère isolé et abstrait, il leur manque la vie, la pensée vivifiante que peut seule donner une conception historique profonde qui trouve dans les faits sa satisfaction et qui, à son tour, les anime. Au reste rien ne prouve mieux le caractère abstrait de l'hypothèse d'Eichhorn que les artifices de sa construction et les complications dans lesquelles elle se perdit.

Frappé comme l'avaient été avant lui Semler, Lessing, Griesbach et d'autres, des ressemblances remarquables et des mystérieuses divergences qui existent entre nos trois synoptiques, il chercha une théorie qui lui permit de résoudre ce problème, et crut la trouver dans son hypothèse de l'Evangile primitif, qui demeure le point culminant de ses travaux.

Les disciples de Jésus, enseigne Eichhorn, n'écrivirent point, mais se contentèrent d'un simple enseignement oral en vue duquel ils avaient été formés par le Maître. Cependant, le besoin se faisant sentir d'un document destiné à instruire leurs élèves et à prouver que Jésus était bien le Messie promis par les prophètes, ils confièrent à un témoin le soin de rédiger une esquisse de la vie du Sauveur, renfermant tous les principaux faits de son existence terrestre. Cette esquisse, écrite en araméen, revue et corrigée par Matthieu, comme étant le plus habile dans l'art d'écrire, est devenue la source de tous les Evangiles canoniques et extra-canoniques.

Ce document ne nous est point parvenu à l'état primitif ; avant d'être traduit en grec, il a passé par plusieurs mains qui l'ont remanié et augmenté en des sens divers ; les divergences du texte grec s'expliquent par le fait que nos synoptiques en sont trois traductions indépendantes les unes des autres. Ainsi nos Evangiles ne représentent plus le texte pri-

mitif; seuls les fragments identiques dans les trois synoptiques peuvent prétendre à l'autorité de l'apôtre Matthieu. Les copistes, les possesseurs d'un Evangile, ceux qui ont traduit le texte araméen en grec, ont ajouté à leur texte des récits, des détails puisés dans leurs souvenirs personnels ou dans les souvenirs de témoins dignes de foi; cela explique les modifications subies par tel ou tel passage et les divergences qui caractérisent nos Evangiles. Mais lorsque deux Evangiles ont les mêmes enrichissements, on peut affirmer que tous deux tiennent d'une source commune et que nous les lisons dans deux traductions différentes.

En dehors de la source araméenne diversement remaniée, il y a des sources secondaires communes à deux Evangiles, et même des fragments qui ne se trouvent que dans un seul.

Par ce qui précède on voit que notre Matthieu n'est pas sorti tel que nous l'avons des mains de l'apôtre de ce nom, mais a pour base son travail remanié et corrigé. Marc a formé le sien de l'Evangile primitif hébreu, augmenté de quelques additions. Luc a fourni à Théophile une édition de l'original araméen obtenue par un procédé semblable à celui employé par Marc. La valeur de Luc repose sur la facilité de l'auteur à reproduire ses sources et à les juger.

Si cette théorie suffit à rendre compte des divergences du texte, elle n'explique point la parfaite ressemblance, la quasi identité de l'expression qui se rencontre dans tant de fragments communs à deux ou à trois de nos Evangiles. Aussi Eichhorn¹ fut-il forcé d'admettre entre l'original araméen et les remaniements d'où sont sortis les synoptiques une traduction grecque employée par les trois rédacteurs pour faciliter leur travail. Mais une seule traduction intermédiaire était insuffisante à lever toutes les objections. Il était nécessaire d'en admettre d'autres pour tous les fragments communs à Matthieu et à Marc, à Matthieu et à Luc, à Luc et à Marc. C'est ainsi qu'à mesure qu'on pénétrait dans la

¹ La correction de l'hypothèse se rencontre dans l'*Einleitung* en 1804. — En 1803, Marsch avait déjà opérée cette correction. De Wette, *Einleitung in das Neue Testament*, 2^e édition, p. 144. Holtzmann, *Synopt. Evangelien*, p. 18.

question du rapport de nos Evangiles entre eux, les problèmes devenaient plus nombreux, et que l'hypothèse d'Eichhorn, déjà fort compliquée à son origine, se compliquait toujours davantage, montrant par là le caractère abstrait de toute cette construction. Mais il n'en reste pas moins qu'elle contribua au progrès de la critique et affina le sens de l'histoire.

L'hypothèse d'Eichhorn ne concerne que les synoptiques. Le 4^e Evangile, complément nécessaire des trois autres, est d'une origine indépendante. L'auteur, l'apôtre Jean à qui l'on doit l'Apocalypse, y cherche à fonder la messianité de Jésus sur la pureté de sa doctrine.

Pour ce qui concerne les autres livres du Canon, Eichhorn enseigne que celui des Actes est une histoire générale des missions chrétiennes, que l'épître aux Hébreux, ainsi que les trois Pastorales, ne pouvaient avoir été rédigées par Paul, et que la seconde épître de Pierre est inauthentique.

Quand au Canon du Nouveau-Testament, il n'a pu voir le jour que vers la fin du 2^e siècle, sous l'impulsion donnée par la tentative de Marcion ; il faut même descendre jusqu'au 4^e siècle pour voir un accord se faire entre les diverses églises au sujet des livres à admettre dans le Canon. Malgré ce choix tardif, l'Eglise ne s'est pas trompée en choisissant nos Evangiles et les autres livres canoniques, car ils proviennent bien des origines de l'Eglise et ont été gardés de toute falsification¹.

Il est facile de comprendre l'opposition que rencontra cette critique soit chez les protestants (Hahn, Olshausen) soit chez Hug, le seul auteur catholique « qui, à cette époque, se soit sérieusement occupé de critique biblique². »

Relevant avec habileté l'alternative si souvent posée par Eichhorn, suivant laquelle la ressemblance de deux écrits était toujours expliquée par l'emploi d'une source commune et jamais par l'usage que l'un des auteurs aurait fait de l'ouvrage de l'autre, Hug fait voir que les deux procédés sont

¹ Eichhorn. *Einleitung*, vol. IV, p. 71—96.

² Reuss. *Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, vol. III, § 21.

aussi défendables l'un que l'autre et montre par divers exemples le caractère artificiel de l'hypothèse. Mais lorsqu'il en vient lui-même à l'exposition de ses idées, il ne sait que retomber dans l'ornière traditionnelle et affirmer que nos Evangiles ont vu le jour dans l'ordre où il se trouvent dans le canon. De plus, pour Hug, tous les livres du Nouveau-Testament sont authentiques.

Au fond, malgré le déploiement de l'érudition et l'apparente liberté de la discussion, Hug n'est pas autre chose qu'un apologiste de la tradition sous les apparences du critique. Son hypothèse, au reste, se montra bientôt insoutenable en rendant incompréhensibles les différences des Evangélistes entre eux. Comment en particulier expliquer la préhistoïre de Luc si l'auteur de cet écrit a connu Matthieu ? Et si ces deux Evangiles sont nés indépendamment l'un de l'autre, que reste-t-il de cette hypothèse ?

L'hypothèse d'Eichhorn n'était pas la seule qui sollicitait l'attention des théologiens de ce temps-là. Il convient de nommer ici Griesbach, qui considérait l'Evangile de Matthieu comme le plus ancien, faisait de Luc un remaniement plus ou moins indépendant de Matthieu, et de Marc un extrait de l'un et de l'autre. On sait que l'école de Tübingue reprit cette hypothèse à son compte.

Plus importante est la conception d'un Evangile primitif oral, mise en avant par Herder sur la base de l'hypothèse de Lessing et sous l'influence de F.-A. Wolf¹. De même que ce dernier considérait les poèmes homériques comme une combinaison de chants venus de diverses contrées de la Grèce, et conservés pendant un temps plus ou moins long par la tradition orale, ainsi Herder voyait dans les Evangélistes des rhapsodes animés de l'esprit saint et qui s'en allaient de lieu en lieu porter le message du salut. Nos Evangiles canoniques ne sont pas autre chose que des expressions diverses de cet évangile oral primitif dont l'Evangile de Marc a conservé le plus fidèlement l'image originale.

¹ Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 142, sq.

Reprise par Gieseler, professeur à Goettingue, cette hypothèse obtint pendant un temps une faveur marquée, surtout au moment où celle d'Eichhorn perdait du terrain. En insistant sur le fait que l'homme du peuple a bien plus de facilité à retenir des phrases toutes faites, des formules stéréotypées qu'à se livrer à la reproduction libre des choses apprises, Gieseler essaya de prouver que l'Evangile oral primitif expliquait bien mieux les divergences nombreuses qu'on remarque entre les synoptiques que l'Evangile primitif écrit, tel que le concevait Eichhorn.

Cependant ici encore la critique, semblable à Saturne dévorant ses enfants, ne devait pas tarder à découvrir les lacunes incontestables de cette hypothèse, qui pouvait bien expliquer les différences entre les auteurs, mais non les ressemblances frappantes de tant de passages. Puis, pour les morceaux uniques ou qui ne se rencontrent que dans deux Evangiles, il fallait admettre des traditions différentes, et dès lors comment expliquer l'accord profond qui existe, malgré les écarts de détail, dans une si grande partie de l'histoire évangélique? Il fallait nécessairement admettre un rapport écrit.

C'est ici que se place l'hypothèse de Schleiermacher, «chemin intermédiaire entre celle d'Eichhorn et celle de Gieseler¹. » Elle consiste à admettre que la prédication évangélique a été de très bonne heure fixée par écrit dans un nombre indéterminé de fragments, de récits, dont la réunion, diversement opérée, a donné naissance à nos synoptiques. Les disciples n'écrivirent pas, car ils n'en éprouvaient nul besoin ; mais il en allait autrement pour ceux qui crurent à leur prédication ; ils recueillirent tous les renseignements qu'ils purent obtenir sur la vie du Sauveur et en mirent la plupart par écrit. Les apôtres eux-mêmes, pour apaiser leur curiosité, se virent parfois dans la nécessité d'écrire ce qu'ils savaient. C'étaient des descriptions occasionnelles d'événements particuliers, des anecdotes, des sentences ou des col-

¹ Baur, *Kritische Untersuchungen*, p. 33.

lections de sentences qui, formées en dehors de la Palestine, furent mises en grec. Ainsi, au lieu d'une source commune, sobre et complet récit d'une histoire merveilleuse, il est préférable d'admettre des esquisses détaillées qui ont servi aux rédacteurs postérieurs à composer les Evangiles.

Mais cette conception manifesta sa faiblesse et son caractère destructeur et abstrait dans l'application qu'en fit Schleiermacher lui-même à l'Evangile de Luc, si bien qu'elle tomba bientôt dans un complet discrédit.

Le résultat le plus clair de tout ce travail critique, de toutes ces recherches historiques fut d'ébranler l'autorité des synoptiques et d'enlever à leurs récits toute force convaincante. Mais on se rabattait sur le 4^e Evangile, dont on admettait d'autant plus fortement l'authenticité qu'on était porté à douter de celle des trois autres ; il garantissait l'autorité de l'histoire évangélique, et permettait de s'occuper avec liberté des synoptiques.

Il faut dire que pendant les trois premières décades du dix-neuvième siècle, la théologie allemande se trouvait dans des circonstances tout autres qu'à la mort de Lessing. Les excès, la platitude morale, le manque de sens religieux et historique du rationalisme, ainsi que le retour à la nature et à la connaissance plus approfondie de l'Orient, avaient développé dans des cercles de plus en plus considérables le besoin de revenir aux sources vives de la nature, de la poésie et de la religion. Sous l'influence de Rousseau et sous la direction d'hommes tels que Klopstock, Hamann, Herder, Lavater, on voit les esprits se ressaisir et dessiner une orientation nouvelle. Le mouvement apparaît et s'affirme vers 1780, au moment où mourait Lessing et où Kant s'apprêtait à publier sa « Critique de la raison pure ; » il se développe et grandit dans les dernières années du siècle, et opérant sur le rationalisme à la façon des vents chauds du printemps qui font reculer les neiges, disparaître les brumes de l'hiver et fleurir les prairies, il fait surgir une vie spirituelle intense et profonde. Le romantisme des cercles cultivés de Berlin et de Weimar, l'idéalisme esthétique d'un Schlegel, les systèmes de Fichte,

de Schelling, de Hegel, les spéculations de Schleiermacher sont les manifestations les plus connues de ce mouvement. A la prose, à la platitude du dix-huitième siècle, on oppose la poésie, la soif d'idéal, la nostalgie de l'au-delà. On éprouve le besoin de rentrer en communion avec l'infini, de se perdre dans le divin, de sympathiser avec toutes les manifestations de l'esprit de tous les temps ; de là cet ardent désir de ressusciter le passé, qui a contribué pour une si grande part à la renaissance des études historiques au dix-neuvième siècle. Si j'ajoute à ces éléments les événements politiques suscités par la domination napoléonienne, on comprendra facilement que malgré les efforts des critiques dont j'ai mentionné les travaux, il était difficile qu'on se rendît exactement compte où toutes ces recherches conduisaient.

Cela explique qu'on se sentit plus attiré par le Christ de Jean que par celui des synoptiques. Cet être mystérieux qui parle un langage transfiguré par la gnose alexandrine devait convenir à la génération qui cherchait, dans les spéculations de Schleiermacher ou à travers les brumes hégéliennes, la réconciliation de la raison et de la foi proclamée par ces deux grands penseurs. Mais ce Christ, logos éternel, abaissé jusqu'à nous, est-il un produit de l'imagination ou une réalité historique ? On se posait la question sans la résoudre, et tandis que Hegel affirmait que seule l'idée est tout, et que tout ce qui est rationnel est réel, Schleiermacher, jugeant les faits de la vie de Jésus au point de vue de la conscience religieuse, écrasait le sens historique sous le poids de sa dialectique. Et lorsque dans sa « Vie de Jésus » il affirmait que seul a une valeur historique ce qui est lié à la foi en Jésus comme médiateur et attesté par Jean, on ne se doutait pas que ces principes pouvaient conduire au scepticisme complet pour peu que l'autorité de Jean fût mise en doute¹.

Ce qui contribuait à augmenter les ténèbres dans les-

¹ Ce que l'on voit très bien chez De Wette. *Einleitung in das Neue Testament*, 2^e édition 1830. Voir surtout les passages suivants pris entre beaucoup d'autres : § 100, page 181 ; § 102, p. 182 sq. ; § 103, p. 184 et les §§ 110, 111 et 112, p. 198—202.

quelles on se trouvait, c'était l'exégèse du rationalisme et du supranaturalisme qui, en dépit des mutilations qu'ils faisaient subir au texte biblique, malgré la critique dont les livres canoniques étaient les objets, ne songeaient nullement à les dépouiller du caractère de sources véridiques pour la connaissance de l'histoire de Jésus et de ses apôtres.

Le rationalisme, héritier du dix-huitième siècle, s'appliquait à dépouiller les Evangiles de tout le merveilleux qui s'y rencontre, sous prétexte que seul est vrai ce qui est possible, et que seul est possible ce qui est conforme à la raison. Il distinguait entre le fait et le jugement, le fait est ce qui est arrivé, le jugement la manière dont les témoins l'ont expliqué. Il suffit à l'exégète de faire le triage pour retrouver le fait débarrassé de tout alliage impur¹. C'est par ce procédé que Paulus pouvait maintenir tous les faits évangéliques en les expliquant à sa manière. Cela revient à dire que tout en prétendant interpréter, il se débarrassait de tout ce qui ne lui plaisait pas. De plus cette exégèse n'excluait ni la grossièreté, ni le mensonge pieux, ni la fraude religieuse².

De son côté, le supranaturalisme, descendant phtisique de l'orthodoxie qui, de concession en concession, en était venue à ne plus donner qu'une pâle idée de ce qu'elle était autrefois, s'efforçait de sauver le trésor de la foi et l'histoire évangélique par une harmonistique outrancière et par l'admission de force interventions divines, sous prétexte que Dieu peut faire tout ce qu'il veut. Il cherchait des preuves historiques dans les besoins du cœur, maintenait comme réel tout ce qui a une valeur édifiante, et allégeait le texte de tout ce qui l'alourdit. Il usait des moyens rationalistes pour défendre les miracles et les mystères religieux, et faisait appel aux exigences de la foi dès qu'on le poussait à s'expliquer clairement ou à tirer les conséquences de ses prémisses³. Comme le rationalisme, le supranaturalisme tentait de

¹ Paulus. *Commentar über die Evangelien*, préface.

² Paulus. *Vie de Jésus*, passim. Il est étrange qu'un homme comme Renan n'ait souvent pas su trouver mieux que Paulus et ses amis.

³ Olshausen. *Die Echtheit der vier Evangelien*. 1836.

mettre ses propres opinions dans les récits bibliques afin de les y retrouver plus facilement, de sorte que l'on aboutissait dans un camp comme dans l'autre à une méconnaissance complète de l'histoire; le sérieux de la foi faisait à tous deux aussi complètement défaut que celui de la pensée.

L'obscurité était complète, la situation embrouillée à l'excès. On vivait dans une sorte de quiétude malsaine, dans un état comateux qui aveuglait sur la valeur des moyens employés pour défendre les positions acquises. On avait abandonné les synoptiques pour défendre l'authenticité de Jean, les hypothèses s'étaient faites plus compliquées, plus artificielles, et l'on était incapable de s'élever à la claire logique des prémisses posées. Aussi les premières attaques¹ dirigées contre le 4^e Evangile provoquèrent-elles une sorte de stupeur. Schleiermacher et d'autres mirent tout en œuvre pour sauver la situation ; ils affirmèrent à nouveau l'authenticité de Jean, la crédibilité de Luc, et abandonnèrent Marc et Matthieu comme des produits secondaires. « Impossible de rêver d'un stratagème plus malheureux, » dit Hausrath², « car il suffisait de nier l'authenticité de Jean pour jeter à terre tout l'édifice si péniblement échafaudé. »

On avait beau multiplier les combinaisons, chercher des arrangements nouveaux, on demeurait dans l'incertitude et dans la nuit³, parce qu'on voulait absolument bâtir un édifice certain sur un sol qu'on avait ébranlé de ses propres mains, et avec des matériaux dont on avait enlevé tout ce qui faisait leur force et leur valeur.

Il était nécessaire de dissiper cette illusion et de forcer les théologiens et les critiques à se poser cette question de méthode : Que sont nos Evangiles ? et leur accord est-il tel que

¹ Vogel et surtout Bretschneider, le premier en 1801, le second en 1820 attaquèrent l'authenticité de Jean. En présence de l'effroi causé par sa critique Bretschneider a, quelques années plus tard, rétracté ses premières affirmations.

² Hausrath, *D. F. Strauss und die Theologie seiner Zeit*. Voir surtout les p. 91—135.

³ Voir l'*Introduction* de De Wette, très caractéristique à cet égard, surtout la partie consacrée aux synoptiques.

nous puissions atteindre à la vérité historique ? Ce fut là l'œuvre de Strauss et de son livre célèbre : *La vie de Jésus*.

Ce qui distingue Strauss de ses contemporains, ce n'est pas, comme on l'a dit quelquefois, qu'il ait opposé son incrédulité à la foi de l'Eglise ; il a tout simplement été plus conséquent, plus logique que ses contemporains, et, faisant usage de la dialectique hégélienne qu'il poussa dans une direction que Hégel lui-même n'avait pas soupçonnée, il a fait voir avec une évidence brutale que, dans l'état de la science et des recherches, et avec les procédés alors en usage, on ne pouvait rien ou presque rien savoir de Jésus ni des origines du christianisme. En opposition aux rationalistes, il a déterminé le vrai sens des récits par l'exégèse ; aux supranaturalistes il a montré le désaccord de nos sources ; avec Schleiermacher il a douté de la crédibilité des synoptiques et a opposé aux défenseurs de l'authenticité de Jean les preuves de son caractère légendaire. Heurtant ainsi les récits les uns contre les autres, rejetant le miracle comme impossible au nom de l'enchaînement universel, appliquant avec rigueur à tous les récits la théorie du mythe, que d'autres, avant lui, avaient déjà appliquée à divers récits de la vie de Jésus et de l'histoire des apôtres, Strauss a fait table rase des prétentions des théologiens et des critiques de son temps de conserver le passé et de défendre la vérité chrétienne, et montré que l'orthodoxie de l'école hégélienne n'était qu'une orthodoxie d'apparence. Il est dès lors facile de comprendre la stupeur que provoqua l'œuvre de Strauss. « Les illusions de la théologie biblique étaient d'un seul coup mises à nu par une critique précise, inexorable, qui poursuivait l'adversaire dans tous ses retranchements et montrait le néant de toutes ses échappatoires. Le rationalisme, le supranaturalisme, les indécis de toutes nuances se voyaient troublés dans leur quiétude et forcés de poser avec rigueur, de trancher avec fermeté des questions dont ils avaient jusqu'alors éludé les difficultés avec tant d'adresse¹. »

¹ Zeller, *Christian Baur et l'école de Tübingue*, traduit par Ch. Ritter, p. 94.

Mais si Strauss expliquait avec une maîtrise dialectique et littéraire sans égale comment il se faisait qu'il y eût dans nos Evangiles tant de textes non historiques, il ne disait pas comment ils s'étaient formés, ou du moins il ne le disait pas d'une manière satisfaisante. Il faisait bien voir que la communauté chrétienne primitive, sous l'influence du besoin de glorifier son fondateur et de voir en lui la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament, avait revêtu tous les faits de sa vie des couleurs merveilleuses dont l'imagination religieuse du peuple juif avait enveloppé la figure attendue du Messie ; mais il n'expliquait point le caractère particulier de chaque Evangile, la nature de beaucoup de récits que l'interprétation mythique ne faisait que rendre plus obscurs, ni surtout pourquoi toute cette riche floraison de poésie s'est concentrée autour de la personne de Jésus de Nazareth. Cela revient à dire que Strauss s'est livré à une critique de l'histoire évangélique sans avoir fait une critique sérieuse des sources, et sur ce point il n'a pas dépassé le point de vue de ses adversaires. C'était une faute fort grave, mais qui eut l'avantage de fixer l'attention sur les sources et sur les faits. Elle ouvrit les yeux de ceux qui voulaient voir et prouva que, pour arriver à sauver l'histoire évangélique des atteintes du scepticisme, il fallait renoncer aux méthodes surannées employées jusque là, et demander à une méthode nouvelle la lumière nécessaire pour se diriger dans le domaine obscur des sources et des traditions et pour arriver à retrouver sous les déformations inévitables la réalité historique. C'est ainsi que le livre de Strauss fut un facteur de vie intense et de progrès au sein de l'Eglise. En détruisant les conceptions scientifiques du passé, il permit de se jeter dans des recherches nouvelles. Il marqua un tournant dans le mouvement théologique et donna aux travaux historiques de Baur une importance considérable.
