

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 13 (1925)

Artikel: La lutte du supranaturalisme et du rationalisme au dix-huitième siècle
Autor: Berthoud, Aloys
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380091>

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: 31.01.2026

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

LA LUTTE DU SUPRANATURALISME ET DU RATIONALISME AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

L'effondrement des croyances qui caractérise le dix-huitième siècle, s'est produit graduellement et n'est devenu général qu'après une lutte prolongée des deux tendances, supranaturaliste et rationaliste, qui se partageaient les esprits. Mais il était inévitable, opportun même, aussi longtemps qu'un réveil religieux, plus puissant et plus durable que le piétisme de Spener, ne mettait pas les âmes en contact immédiat avec les divines réalités. L'Eglise chrétienne, y compris celle qui portait le nom de protestante, semblait vouloir ramener le monde civilisé au moyen âge et ne lui offrait que des formules arides pour tout aliment spirituel, des « pierres au lieu de pain ».

Il fallait donc que l'esprit humain, trompé dans sa légitime attente, opprimé dans ses droits sans compensation, reconquît sa liberté en brisant tous les jougs. Il ne pouvait se ressaisir qu'en jetant par dessus bord le bagage encombrant du passé. Le malentendu colossal, imputable au christianisme dégénéré du temps, et d'où est issue en partie la tourmente révolutionnaire, peut se résumer d'un trait : l'homme, conscient et fier de sa dignité, s'est cru obligé, pour reprendre possession de lui-même, de fouler aux pieds toutes les autorités de droit divin... Et il est retourné à la « nature » comme à une libératrice, pour s'affranchir de la tyrannie du « surnaturel ».

Ainsi, rien de plus logique que cette dissolution du dogme ! Elle était la condition nécessaire pour préparer une nouvelle et meilleure étape dans la marche du genre humain. Favorisée

par l'essor des sciences, en particulier par l'astronomie, qui ébranlait la cosmologie biblique et la confiance dans la crédibilité des Livres saints, elle fut surtout effectuée par les défaites successives d'une théologie impuissante à défendre le christianisme, parce qu'elle en avait renié la force et méconnu la véritable essence.

Rappelons les faits. Le supranaturalisme, héritier direct et souffreteux de la scolastique déchue, est intellectualiste comme elle. La distinction qu'elle avait admise entre les *articuli mixti*, communs à la religion naturelle et à la foi chrétienne, et les *articuli puri*, apanage exclusif de la religion révélée, cette distinction superficielle et incorrecte, il la conserve et l'exploite ; il la prend pour point de départ et pour axiome fondamental. Ce que l'Evangile a de spécifique à ses yeux, ce n'est point la vie nouvelle par l'union de l'âme avec Christ, c'est un ensemble de doctrines miraculeusement données et qu'il faut accepter pour être sauvé. Mais, ne pouvant recourir à l'autorité normative des Symboles, à laquelle on ne croit plus, il en est réduit à se justifier devant le tribunal de la raison, émancipée de tout contrôle, et proclamée seul arbitre de la vérité.

C'était s'engager dans une impasse. Le supranaturalisme demeure l'opinion dominante dans les milieux protestants jusqu'en vers 1750 ; mais il est le dernier effort de l'orthodoxie traditionnelle pour maintenir une position désespérée. Et encore n'y parvient-il qu'au prix de notables concessions à l'esprit du siècle, et en se rapprochant toujours plus du rationalisme, au point de se confondre finalement avec lui par une complète abdication.

Telle est, par exemple, à partir du philosophe de l'empirisme, John Locke (1632-1704), — le célèbre auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, avec sa thèse centrale : *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, — telle est, disons-nous, la situation vraiment tragique des apologistes anglais en face du déisme qui sévit alors. On les voit organiser tout un système de preuves érudites pour persuader à la raison de s'incliner devant les mystères chrétiens ; on les voit établir par des considérations de tout genre, ce qu'ils appellent les « évidences rationnelles du christianisme », accumuler les arguments extérieurs tirés des prophéties et des miracles, et s'exposer eux-mêmes, en se plaçant sur ce terrain, périlleux entre tous, qui va s'effritant sous leurs

pas, à reculer sans cesse et à perdre maintes batailles... Tout cela, en attendant que le philosophe du scepticisme, David Hume (1711-1776) dissolve la raison elle-même par sa critique incisive, et désarme d'un seul coup les adversaires en présence.

Cette brève allusion aux circonstances religieuses de la Grande Bretagne, suffit, croyons-nous, à expliquer la pauvreté relative de la théologie anglaise jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle. Elle a sacrifié le « principe matériel » du protestantisme au « principe formel » et n'a jamais su les unir dans une synthèse féconde. Ayant négligé l'élément autonome de la foi justifiante, de l'expérience vitale du salut, elle n'a pas vu de milieu entre le subjectivisme exagéré des Quakers et l'objectivisme outré qui a été sa faute initiale et son mot d'ordre sous couleur de biblicisme.

En Allemagne, le mouvement théologique a une tout autre envergure au dix-huitième siècle. Son évolution fatale vers l'incroyance comprend deux phases principales : dans la première, le supranaturalisme est à son apogée, grâce à l'appui de la philosophie idéaliste de Leibniz et de Wolff ; la deuxième est une époque de désarroi, où la tendance négative éclate de toutes parts dans le camp même des supranaturalistes et assure le triomphe du « rationalisme allemand ».

Il est vrai que, parallèlement à ce conflit, on voit se dessiner deux courants théologiques indépendants, qui, tout en se rattachant à l'orthodoxie luthérienne, l'élargissent et l'atténuent, chacun à sa manière ; l'un, par une direction franchement biblique : c'est le piétisme wurtembergeois des Bengel, Oettinger, etc. ; l'autre, par une tendance positive, qui se tient éloignée des abstractions : c'est l'école historique des Pfaff, Mosheim, Buddaeus. Ce dernier savant publia même, sur le système de Wolff, des « Réflexions » (*Bedenken*) désapprouvant sa méthode. Oettinger, lui aussi, l'a combattue avec ardeur. Mais, comme il s'agit là de groupes à part, formant une théologie de transition, qui n'est pas entraînée par le flot turbulent du siècle, nous les laisserons de côté, malgré le vif intérêt que présente leur étude.

Enfin, à la veille du dix-neuvième siècle et à ses débuts, nous assistons à un retour offensif de l'orthodoxie traditionnelle, sous l'impulsion éphémère de l'ancienne école de Tubingue. Ce sera « la fin du supranaturalisme ».

1. LA PHILOSOPHIE DE WOLFF ET LE SUPRANATURALISME.

Wolff appartient à l'histoire de la philosophie, mais il est impossible de le passer sous silence lorsqu'on veut décrire le mouvement de la pensée chrétienne au dix-huitième siècle. Son action fut des plus directes et des plus étendues. On peut dire qu'elle a été prépondérante en Allemagne jusqu'à l'avènement du kantisme. Esprit avide de rigueur formelle, de clarté et d'évidence, théologien à ses heures, il professa longtemps les mathématiques et la philosophie à Halle, où le grand Leibniz, dont il était l'admirateur et l'élève, l'avait fait appeler. Ses succès y furent prodigieux. Quatre cents étudiants, dit-on, se pressaient autour de sa chaire, sans être lassés par son débit monotone.

Mais, en 1725, ayant indisposé les piétistes et l'opinion publique par des assertions imprudentes, il dut quitter la ville et la Prusse même, par ordre du souverain. Il y gagna en notoriété, et l'université de Marburg fut heureuse de lui ouvrir ses portes. D'ailleurs, en 1740, il devait rentrer à Halle, comme professeur de droit sous les auspices de Frédéric II. Comment expliquer sa vogue ? Ce n'était pas un penseur de génie, l'originalité créatrice lui manquait totalement. « Le système de Wolff, a dit Eucken, est infiniment mieux construit dans toutes ses parties que celui de Leibniz ; Wolff est-il pour cela le plus grand des deux philosophes? » (1)

Ce qui a fait sa fortune, c'est son habileté à manier les abstractions, sa puissance de raisonnement. Il a eu le talent de s'assimiler les idées de Leibniz au point de les présenter sous une forme à la fois plus systématique et plus populaire. Mais son triomphe, au regard des théologiens du temps, fut d'appliquer à la religion elle-même la méthode « démonstrative » empruntée aux mathématiques. Prenant pour point de départ les deux axiomes rationnels chers à son maître : le principe de la raison suffisante (il faut qu'il y ait proportion entre la cause et l'effet) et le principe de contradiction (deux affirmations qui s'excluent ne peuvent être vraies en même temps), — il construisait sur cette base, avec une précision géométrique et une imperturbable lenteur, tout l'édifice des sciences humaines, métaphysique, psy-

(1) *Les grands courants de la pensée contemporaine*, p. 87.

chologie, cosmologie, théologie. A force de théorèmes, il se flattait de démontrer par $a + b$ les vérités fondamentales de la « religion naturelle » et d'en établir l'évidence par une argumentation irréfutable. Tel, son traité de 1719 : « Pensées rationnelles sur Dieu, le monde et l'âme humaine » (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*) — telle encore, sa *Theologia naturalis* de 1736.

En revanche, — il faut lui en savoir gré, — il n'a jamais entrepris d'expliquer par cette méthode les mystères de la foi chrétienne, mais il ne les a pas non plus contestés. Il se déclarait soumis aux enseignements de son Eglise, et, loin d'attaquer le christianisme, il avait le sentiment de travailler pour sa cause. Il a même statué la possibilité d'une révélation surnaturelle, en partant de l'idée de la toute-puissance de Dieu. Personnellement, il était chrétien, et l'on raconte que, sur son lit de mort, il exprimait encore sa confiance en Dieu par Jésus-Christ.

Parmi les nombreux théologiens qui adoptèrent sa méthode, on peut citer Carlov, Reinbeck, Ribow, Reusch, Canz, qui écrivit un traité sur l'usage de la philosophie de Leibniz et de Wolff en théologie. Mais le plus important de tous est un homme qui avait plus ou moins subi l'influence du piétisme : Jaques Baumgarten (1706-1757). Professeur à Halle, où il attirait, lui aussi, des centaines d'étudiants, cet homme distingué contribua plus que personne à vulgariser la méthode wolffienne, en l'appliquant avec rigueur à la dogmatique.

Il va sans dire que cette méthode est aujourd'hui démodée : les problèmes divins ne se résolvent pas comme des équations algébriques. On a peine à croire qu'il fut un temps où elle était saluée avec enthousiasme et pratiquée sur une immense échelle par des penseurs de mérite. La personnalité de Wolff ne suffit pas à rendre compte d'un tel engouement, d'autant moins qu'il ne l'a pas lui-même inventée ; cette méthode démonstrative, d'autres l'avaient préconisée avant lui, Pufendorf par exemple.

Seulement, grâce à ses aptitudes spéciales, notre auteur a su l'employer avec un art consommé et l'a poussée au plus haut degré de perfection. Il a eu le rare bonheur de venir, pour ainsi dire, à point nommé, au « moment psychologique », pour l'incarner dans son enseignement. Il n'a pu le faire que parce qu'elle était dans l'air. Si défectueuse qu'elle nous paraisse, il faut bien con-

venir qu'elle n'a pu séduire toute une génération sans motif, mais qu'elle avait sa raison d'être dans la situation morale des esprits et correspondait aux besoins de l'époque.

Voici, me semble-t-il, la liaison psychologique des faits. La scolastique avait déplacé le centre de gravité du christianisme, et ébranlé la foi dans les âmes, en enchaînant l'élément objectif de la religion à l'autorité arbitraire et caduque des symboles ecclésiastiques. Vint alors la secousse du piétisme, puis la théologie de transition, qui chercha à reconstituer sur le terrain de l'histoire cet élément objectif dont la foi ne peut se passer et qui menaçait ruine. Mais, à défaut de l'expérience vivante et personnelle du salut, les déductions tirées de l'histoire ont beau avoir un caractère objectif, elles demeurent quelque chose d'étranger, d'extérieur à l'âme, et ne lui procurent aucune évidence interne, aucun apaisement. La conviction qui peut dire : « Je sais en qui j'ai cru ! » doit venir du dedans plus que du dehors. Il faut qu'à l'élément objectif, si nécessaire, s'ajoute l'élément subjectif, et que de leur rencontre jaillisse le *fiat lux* de la vie; il faut qu'ils ne fassent plus qu'un pour créer la joyeuse assurance de la foi.

Eh bien, c'est à ce besoin de certitude qu'est venu répondre l'usage, si répandu alors, de la méthode démonstrative. Elle a trop présumé d'elle-même, d'accord ; elle a eu tort d'en appeler aux lois de l'intelligence plutôt qu'à la loi de la conscience, à la raison pure plutôt qu'à la raison pratique. Néanmoins, en l'absence des vrais principes de la Réforme, dès longtemps oubliés, elle était l'unique moyen de tendre au but désiré, la jonction des deux facteurs objectif et subjectif. La raison, en effet, — et c'est sa gloire, — a ce double caractère de faire partie intégrante de nous-mêmes et de poser des axiomes d'une application universelle, des règles absolues. Subjective en un sens, elle déborde le sujet d'autre part. Elle seule permet à la science, preuve en soient les mathématiques, d'atteindre au plus haut degré possible d'objectivité. Il est donc naturel, faute de mieux, qu'on l'ait prise pour base de la certitude.

Erreur fatale, qui témoignait de la dégénérescence de la foi protestante ! Qu'y a-t-il de commun entre la géométrie et la religion? Elles ne peuvent coïncider que par abus. Le danger du procédé wolffien était de confondre la clarté de la pensée avec la conviction intérieure, de donner aux âmes l'illusion de la cer-

titude en faisant miroiter à leurs regards une lumière indépendante de la vie, et, par conséquent, artificielle, de les laisser dans la nuit tout en les éclairant à la surface. Il y a, dans le succès de Wolff, de l'éblouissement. Que deviennent les grandes réalités du monde moral, la liberté, le péché, la grâce, la régénération, le salut, dans un système où les déductions s'enchaînent avec une inflexible nécessité? Toutes ces données de l'expérience chrétienne sont changées en vérités abstraites, surnaturellement révélées. On n'a plus un drame toujours actuel et palpitant, mais un savant appareil de syllogismes. Au lieu de faits... des idées! des notions sans substance, des formules sonores qui se briseront tôt ou tard, parce qu'elles sont vides.

Aussi bien la philosophie de Leibniz, remaniée par Wolff, ne pouvait guère aboutir à un autre résultat. C'est à elle que remonte l'erreur initiale. Déterministe au fond, elle élimine le libre arbitre soit en Dieu, soit en l'homme, et son superbe optimisme est la négation du mal : nous sommes, dit-elle, « dans le meilleur des mondes possibles ». Tout ce qui est doit être. L'univers est conçu comme un organisme ou plutôt un mécanisme parfait, dont Dieu n'a plus besoin de s'occuper : il se borne à le contempler du haut du ciel. Comment s'étonner, après cela, du rapide affaissement de la religion chrétienne dans la théologie allemande du dix-huitième siècle? Le déisme, voilà le dernier mot du système.

* * *

Le conflit du supranaturalisme et du rationalisme remplit le dix-huitième siècle, mais c'est la querelle des « frères ennemis ». Ils sont de même race, et le montrent assez par le rôle excessif qu'ils assignent à l'intellect dans les choses religieuses, tout comme la scolastique l'avait fait avant eux : trois variantes, de la même attitude ! Entre l'intellectualisme autoritaire d'autan, affirmant des dogmes de droit divin, et l'intellectualisme non moins autoritaire, mais négatif, du rationalisme qui se prépare, — louvoie longtemps l'intellectualisme tolérant et flasque des disciples de Wolff, qui dissimulent en vain l'inconsistance de leurs principes sous l'habile réseau de leur logique serrée.

Par son esprit et sa méthode, sinon par son credo, le supranaturalisme est déjà du rationalisme, avec cette différence qu'il

l'est sous une forme latente, naïve, maladroite. Sa parole est comme celle d'un adolescent dont la voix n'a pas fini de « muer », et qui n'émet que des sons rauques ou discordants. Il a beau essayer de repousser son rival : il s'engage par là dans une lutte inégale où il devra lui-même succomber...

La secrète affinité des deux écoles se manifeste de bonne heure par les concessions toujours plus graves que font à l'incréduльité les soi-disant défenseurs de l'orthodoxie. Ils semblent bientôt ne respecter les mystères chrétiens que comme on soigne les antiquités d'un musée : on fait ce qu'on peut pour retarder le dénouement fatal, mais tant pis si elles tombent en ruine ! cela ne tire pas à conséquence. Il arrive un moment où les théologiens des deux tendances se ressemblent si fort, qu'il est malaisé de savoir à quel groupe ils appartiennent : peut-être ne le savent-ils pas eux-mêmes?... Et les deux camps se battent toujours, quoique confondus de fait. C'est un pêle-mêle général au point de vue dogmatique, un imbroglio complet, justement raillé par Lessing.

Cette époque troublée ne fut, d'ailleurs, pas perdue pour la science. Elle a permis l'avènement définitif de la « critique sacrée », affranchie désormais de la tutelle du dogme. Ernesti († 1781) remit en honneur l'exégèse historique et grammaticale la plus désintéressée, non sans méconnaître, il est vrai, ce que la Bible a d'unique en son genre. Les grands travaux de l'orientaliste Jean - David Michaëlis (mort à Göttingue en 1791) apportèrent une précieuse contribution à l'étude objective de l'Ancien-T testament, trop négligée jusque-là.

Mais la foi positive était de moins en moins à l'ordre du jour. C'est ainsi qu'un partisan de la méthode wolffienne, homme excellent du reste, Toellner, dont le traité sur *l'Obéissance active de Jésus-Christ*, de 1768, témoigne d'une orthodoxie modérée, passe ensuite à un rationalisme assez accentué dans son *Système de théologie dogmatique*, publié en 1775, un an après sa mort. Il ne voit plus qu'une différence quantitative entre la religion révélée et la religion naturelle : celle-ci suffit pour le salut. Alors, à quoi bon la première ? On peut très bien s'en passer. Il ne tire pas la conséquence ; mais d'autres, plus logiques, y mettront moins de discrétion.

C'est surtout Semler (1725-1791), professeur à Halle, qui, sans vouloir être rationaliste, a favorisé la victoire de la théologie

négative par les intempéances de sa critique un peu profane. Elevé dans la maison des orphelins à Halle, il a conservé jusqu'à la fin de sa vie un sincère attachement pour le christianisme et une réelle crainte de Dieu. Mais il n'avait été en contact qu'avec le piétisme de la décadence, et il ne semble pas qu'il ait jamais su ce qu'est la vraie piété, ni passé par une crise religieuse et morale. Le sentiment du péché lui faisait défaut. Ame en ébullition, mais sans idéal élevé, il a dispersé ses énergies sur une foule de sujets, sans en approfondir aucun. Son esprit se mouvait terre à terre et n'avait guère que des besoins intellectuels : la curiosité scientifique était son unique passion. Grand « dévoreur de livres », il avait une érudition immense, mais ne fut jamais un vrai savant, capable de coordonner ses idées.

Ses innombrables écrits (on en compte cent soixante et onze), d'un style obscur, lourd et trivial, portent bien le cachet de sa personnalité compliquée, où se heurtaient les plus étranges disparates : cléricalisme vieillot et individualisme à outrance, respect de l'orthodoxie et latitudinarisme effréné ! La doctrine officielle de l'Eglise demeure à ses yeux la norme obligatoire de l'enseignement, et il accorde d'autre part que chacun est libre d'interpréter à sa guise les croyances communes et que toutes les opinions ont le droit de se produire dans l'Eglise. C'est qu'il distingue entre la religion privée, qui échappe à tout contrôle, et la religion publique, que l'Etat peut légitimement imposer à tous ses fonctionnaires.

Piocheur infatigable, il ne semble manier son rude outil que pour démolir les opinions reçues, ce qui ne l'empêchera pas, occasionnellement, — tant son esprit est combatif, — de rompre une lance en faveur de la Trinité, de la divinité du Christ, des miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Bref, il incarne en sa personne le désarroi doctrinal de l'époque. Cependant, son labeur est loin d'avoir été inutile. Il est le véritable initiateur de la méthode « historico-critique », qu'il avait appliquée avec une troublante hardiesse à la Bible dans ses *Libres recherches sur le Canon* (Halle, 1771-1775). Il considère les doctrines spécifiquement chrétiennes comme des idées locales et temporaires, que Jésus a prêchées par accommodation et qui ne lient plus les modernes. Il importe de faire le départ entre ces éléments transitoires, essentiellement dogmatiques, de la Révélation,

et les éléments permanents, qui se réduisent, en somme, à la morale.

Ajoutons que, vers la fin de sa carrière, il prit une attitude plus conservatrice qui déconcerta ses contemporains. Après l'affaire des *Fragments de Wolfenbüttel* (dont nous parlerons plus loin), et l'explosion du déisme niveleur, il se prononça catégoriquement contre les novateurs, qui répliquèrent en termes violents. On osa même l'accuser d'hypocrisie. D'autres parlèrent d'un changement survenu dans ses convictions. Ces explications nous paraissent superflues, car il n'a jamais rétracté ses idées. Mais la contradiction n'est qu'apparente, ou du moins elle n'en était pas une pour lui, dont la mentalité était faite de si singuliers contrastes. Il aura sans doute jugé qu'on allait décidément trop loin à gauche, et voulu réagir dans l'intérêt du christianisme, auquel il tenait encore malgré tout.

Hélas, il s'y prenait trop tard ! Il n'était plus en son pouvoir d'arrêter le torrent dévastateur dont il avait contribué, plus que bien d'autres, à rompre les digues. L'heure était venue où — à part quelques îlots émergeant ça et là, le rationalisme allait tout envahir.

2. LE RATIONALISME ALLEMAND.

« Allemand », disons-nous, car à mesure que l'incrédulité envahit l'Europe au dix-huitième siècle, le mouvement théologique se restreint et se concentre de plus en plus en pays germanique. Ailleurs, surtout en France, on va immédiatement à l'application des principes ; on se hâte d'en tirer les conséquences pratiques dans tous les domaines ; le matérialisme, l'immoralité suivent de près la dissolution des dogmes : jouir du monde devient le seul but de la vie ; et l'on ne s'attarde plus à des spéculations théoriques désormais sans objet. Le christianisme est faux ? Alors, n'en parlons plus, sinon pour « écraser l'infâme », selon le mot de Voltaire. Telle est la mentalité latine : droit au fait ! Mais c'est la mort de la théologie.

En Allemagne, au moins dans la « blonde et rêveuse Germanie » d'autan, la théologie ne meurt jamais. Les esprits sont faits tout autrement. Le fond sérieux de leur nature semble persister à travers toutes les métamorphoses, et il n'est point rare qu'au

milieu du naufrage le plus absolu des croyances, surnage encore un certain sens de l'idéal, un besoin inné de s'élever par la pensée jusqu'au principe universel. Ils dédaignent le vulgaire bon sens qui passe de l'idée au fait sans transition ; ou plutôt ils l'ignorent. Chez eux, il y a souvent divorce entre le cœur et la tête, et ils peuvent rester chrétiens par le sentiment, longtemps après que le christianisme a été démolé dans leur intelligence.

Ce privilège — ou ce défaut — a du moins ce bon côté de les qualifier spécialement pour la réflexion spéculative, pour l'étude objective et désintéressée des problèmes religieux, en tant qu'ils émanent de la curiosité de l'esprit humain. A des époques de paralysie spirituelle et de foi morte, l'Allemagne protestante a eu pour rôle providentiel d'être le cerveau toujours actif de l'Eglise chrétienne. On peut même se demander, en dépit du paradoxe, si elle n'a pas rendu plus de services par sa théologie négative et critique des dix-huitième et dix-neuvième siècles, qu'elle n'avait fait au siècle précédent par sa théologie positive et orthodoxe, mais confessionnelle et scolastique. Je parle du progrès des connaissances.

Le rationalisme allemand n'est donc pas d'importation étrangère. Il est bien autochtone et a son originalité propre, d'autant plus que la philosophie de Wolff, ainsi que nous l'avons montré, le contenait déjà virtuellement. Aboutissement logique de l'évolution antérieure, fruit naturel du supranaturalisme, il devait nécessairement surgir tôt ou tard, même en l'absence de tout contact avec d'autres pays. On ne peut nier, toutefois, que deux influences néfastes venues du dehors, de France et d'Angleterre, n'aient puissamment contribué à son développement et hâté son triomphe en précipitant la crise.

On sait comment, à la cour de Prusse, Frédéric II, le roi sceptique, aimait à railler ses chapelains et à s'entourer de tout un cercle de beaux esprits français, n'ayant pour lui que des flatteries et que haine pour la piété. Il créa ainsi autour de lui une atmosphère d'irréligion et de relâchement moral, dont l'action fut déplorable dans la noblesse et dans le monde des fonctionnaires. Et comme les Allemands ont à forte dose le culte de l'autorité, et que les pouvoirs officiels exercent sur eux une fascination héréditaire, la contagion du mal se répandit rapidement. L'armée elle-même fut profondément atteinte, et le roi s'aperçut enfin,

par les mœurs dissolues de ses soldats, que toujours, tôt ou tard, selon le mot biblique, « on moissonne ce qu'on a semé ».

Eh bien, il faut le dire à la louange des théologiens allemands, ils furent pour la plupart réfractaires à cette influence et fermes dans leur dignité. L'incrédulité française d'alors, celle d'un, Voltaire, par exemple, ou des Encyclopédistes, était trop frivole pour avoir sur eux une prise quelconque. J.-J. Rousseau, qui rendit, quoique déiste, un si beau témoignage à Jésus-Christ, eut davantage de succès. Il fit parmi eux quelques disciples et trouva des imitateurs, parce qu'il y avait chez lui un fond de sérieux et de spiritualité qu'il devait à son éducation protestante et genevoise. Kant lui-même, qui le lisait avec enthousiasme, reconnaît avoir reçu de lui une bienfaisante impulsion. Et la preuve que Jean-Jaques était fort goûté en pays germain, c'est qu'en 1814 et 1815, lors de l'invasion de la France par les Alliés, les Prussiens respectèrent religieusement Ermenonville, où était son tombeau, et y firent de pieux pèlerinages.

Le déisme anglais, plus sérieux encore que Rousseau, et mieux armé scientifiquement, exerça une action autrement décisive et dangereuse que l'athéisme français. Ce mouvement négatif d'Outre-Manche, anti-chrétien de fait, ne l'était pas d'intention, du moins à l'origine. Les promoteurs les plus distingués, notamment Herbert de Cherbury († 1648), étaient des gens fort honorables, qui désiraient sincèrement épurer la religion. Bien plus, au point de vue de l'homme naturel, le seul qu'ils connaissaient par expérience, ils avaient raison contre l'orthodoxie intellectueliste du temps ; car, si l'Evangile est vrai, c'est la « vie nouvelle » qui importe, non les formules ; et si la religion n'est qu'un système de « croyances », on a le droit et le devoir de s'en tenir aux plus raisonnables. Ils estimaient donc que la seule chose nécessaire dans les religions positives, ce sont les principes de la religion naturelle, et que tout ce qui la dépasse est accessoire ou légendaire : la pratique de la vertu, sanctionnée par la foi au Dieu personnel et à la vie future, voilà pour eux le résidu essentiel et suffisant du christianisme.

Suffisant?... Cette honnête morale, privée de toute sève évangélique, ne pouvait que déchoir à la longue. Elle dégénéra en morale de l'intérêt, au point que Tindal (1656-1733), qu'on a nommé « le grand apôtre du déisme », professait et pratiquait

un utilitarisme sans vergogne, preuve en soit son ouvrage : *Le christianisme aussi vieux que le monde*, si admiré par Voltaire.

Les idées de cette école pénétrèrent d'assez bonne heure en Allemagne. Les théologiens de ce pays voyageaient volontiers avant de s'établir. Beaucoup visitaient l'Angleterre. Quelques professeurs, tels que Baumgarten, Mosheim, donnèrent des cours universitaires contre le déisme et firent naître le goût d'en savoir davantage. Le public fut mis au courant par des articles de journaux, des traductions allemandes ou françaises, et surtout par les nombreuses critiques dont ce système fut l'objet. On dit que, pour son compte, Tindal n'eut pas moins de cent-six réfutations jusqu'en 1760. Mais tout cela augmenta plutôt le prestige de cette doctrine, vu l'état des esprits. Au surplus, les apologistes anglais, par leur manière de défendre la Révélation, contribuèrent aussi à ébranler la foi dans la patrie de Luther. Les meilleurs d'entre eux faisaient de fâcheuses concessions : tel, John Taylor, dont les écrits furent très répandus outre Rhin. Ses principes fondamentaux sont ceux du rationalisme. La religion révélée n'a d'autre mérite, selon lui, que de mettre spontanément en lumière ce que la philosophie eût trouvé toute seule, avec plus de labeur.

Ainsi, tout concourrait à dissoudre le dogme dans la seconde moitié du dix-huitième siècle. Trois facteurs principaux, l'un indigène, les autres de provenance étrangère, se donnent rendez-vous en Allemagne et se combinent dans ce travail de désagrégation. D'abord, la méthode wolffienne, qui, en se départissant de son pédantisme formel, engendre ce qu'on a appelé la « philosophie populaire », sorte de philosophie au rabais, ayant pour seul critère le sens commun et pour objectif le bien-être. Puis, l'action déprimante des hautes classes, livrées à la frivolité française ; enfin, troisième facteur, les attaques redoutables du déisme anglais.

Le milieu intellectuel qui fut la résultante de ces divers éléments, est caractérisé par ce terme significatif : *Aufklärung !* C'était le mot d'ordre du temps, la devise de ceux qui s'intitulaient les « amis des lumières ». A bas les vieux dogmes, la métaphysique ; les mystères ! De la clarté partout !

Commençons par dépeindre ce régime. Nous verrons ensuite comment le déisme, qui couvait depuis longtemps sous la cendre, fit explosion tout à coup dans les *Fragments de Wolfenbüttel*

dont la publication par Lessing suscita de vives controverses. Après quoi, nous résumerons la théologie qui naquit de ces tendances et dont le nom historique est le « rationalisme vulgaire ».

* * *

Le régime de l'*Aufklärung* est né sous les auspices de la « philosophie populaire » issue de l'école de Wolff ; mais il n'est pas sans attaches avec l'influence étrangère qui dominait à la cour. Les brillants littérateurs français avaient mis à la mode, avec le raffinement des mœurs et du langage, une façon élégante et légère de manier toutes les branches du savoir et d'élucider à peu de frais les plus graves problèmes, en les rapetissant à leur taille. On voulait avant tout être des hommes « éclairés », au courant de tous les progrès de la science, en physique comme en religion. Pressé par un légitime désir de culture « encyclopédique », mais plus encore par une soif immodérée d'émancipation intellectuelle et morale, on se flattait de dissiper l'ignorance dans toutes les sphères de la vie et de la pensée ; on cherchait dans toute étude ce qui est immédiatement saisissable et utile, de sorte qu'on faisait de l'homme la mesure de tout. La « clarté », disait-on, est le critère de la vérité. A coup sûr, cet état d'esprit accusait une éclipse momentanée, j'allais dire une abdication du génie allemand, qui, s'il est parfois lourd et obscur, a pour qualités natives la patience et la profondeur. Mais voilà ! on avait hâte de se déifier. La glorification de l'homme était à l'ordre du jour. Il fallait épouser jusqu'à la lie cette coupe d'ivresse, pour donner aux âmes, une fois désabusées, la sensation du vide et rendre possible une rénovation.

Le parti de l'*Aufklärung* trouva un habile metteur en scène dans la personne de Nicolaï († 1811), libraire à Berlin, où il fut l'éditeur d'une collection célèbre : la *Bibliothèque allemande universelle*. Sous prétexte de combattre l'obscurantisme, en réalité pour détruire ce qui restait de l'ancienne foi, il avait conçu le projet de répandre à flots les lumières modernes au sein du peuple allemand par la publication d'une série d'ouvrages traitant la matière de toutes les connaissances humaines. Commencée en 1765, il poursuivit son œuvre avec une remarquable ténacité pendant quarante ans, sauf une interruption dans les dernières

années du siècle. Jusqu'en 1792, plus de cent volumes avaient paru. Toutes les questions qui agitaient les esprits étaient passées en revue, toutes les sciences abordées, y compris la théologie, à laquelle un grand nombre de tomes furent consacrés, — dans le sens le plus critique et le plus subversif. Durant plusieurs décades, cette publication donna le ton à la littérature.

Plus tard, elle tomba en discrédit, si bien que Schiller et Gœthe la considéraient comme l'incarnation de ce qu'il y a de plus terre à terre. Les collaborateurs, on le conçoit, étaient de valeur inégale. Au début, l'éditeur avait eu la chance d'être aidé par des hommes de grand mérite, par ses amis Mendelssohn et Lessing, et même par Herder, le noble génie. Non que ces deux derniers écrivains fussent d'accord avec lui sur tous les points : ils n'étaient pas hommes à se laisser enrégimenter dans une coterie. Au fond, ils appartenaient à une autre tendance ; ils étaient plutôt, à quelques égards, des précurseurs de l'avenir.

Quant à Moïse Mendelssohn (1729-1786), grand père de l'éminent compositeur, rien ne le séparait des déistes de son temps, sinon son origine israélite ; mais il refusa toujours de faire adhésion au christianisme. Il voulait transformer la religion en morale, et, quoique fervent admirateur de l'Ancien Testament, il fut l'un des premiers initiateurs du judaïsme libéral ou rationalisme juif, surtout par son écrit de 1783 : *Jérusalem*. Un de ses ouvrages a été couronné par l'Académie de Berlin. Il a aussi publié des « Heures du matin » (*Morgenstunden*) en 1785, où il reprend la preuve ontologique de l'existence de Dieu, et un traité sur l'immortalité de l'âme, *Phédon*, dans lequel Socrate, qui est sans doute l'organe de ses propres idées, apparaît comme un « philosophe populaire » de l'école de Wolff. Notons à son actif, comme preuve d'un libéralisme de bon aloi, qu'il demandait la séparation absolue de la religion et de l'Etat, pour assurer les intérêts de l'une et de l'autre. Au reste, c'est lui que son ami Lessing a illustré dans son fameux drame philosophique : *Nathan le Sage*.

Un personnage d'un tout autre caractère, que nous devons mentionner ici, quoiqu'il ait fait beaucoup de bruit et peu de bien, c'est Bahrdt (1741-1792). La tendance utilitaire a donné chez lui toute sa mesure. Fils d'un professeur de théologie, il le devint lui-même promptement, grâce à son immense facilité de travail et à sa grande faconde. Il n'a pas écrit moins de cent vingt-six

ouvrages ; mais sa vie épicurienne et remuante se laisse à peine décrire ! Homme vaniteux, emporté, sensuel, il passa longtemps ou se fit passer pour orthodoxe ; mais, après les désagréments que lui valurent ses écarts, il jeta le masque et prit rang parmi les plus acharnés des « néologues » (selon le terme usité alors).

Pour empêcher l'usage orthodoxe de la Bible, il en fit une sorte de traduction nouvelle, objet des sarcasmes de Gœthe et considérée comme un vrai blasphème. Renvoyé de partout à cause de ses extravagances, il put cependant, avec la protection de Semler, se fixer à Halle, où il devint professeur de littérature et de morale. Un trait topique peint son incroyable sans-gêne. Ayant besoin d'argent, il fonda une taverne dans la banlieue sans renoncer à ses leçons : le matin, il enseignait la morale ; le soir, il tenait cabaret avec sa servante ! Il finit par être enfermé pour des tripotages financiers et mourut peu après sa sortie de prison... Tel fut l'apôtre le plus populaire de la théologie dite « indépendante » !

D'autres , certes, valaient mieux ; mais, bien que respectables, ils poussaient les esprits dans la même direction en semant des idées analogues. Ainsi, le prédicateur Eberhard par sa *Nouvelle apologie de Socrate* (Berlin 1776), et le professeur Steinbart par son *Système de la pure philosophie*, ou « Doctrine chrétienne du bonheur ». Triste période, où l'on publiait des recueils de cantiques « expurgés », qui étaient de véritables parodies ; époque sans idéal, où l'on croyait rehausser l'utilité pratique de la chaire chrétienne, en prêchant sur les travaux agricoles, sur le soin des auberges et les maladies du bétail !... Et l'on ne se sentait pas sci-même malade à la mort ! On ne pouvait tomber plus bas. Vint alors le coup de fouet de la violente controverse provoquée par Lessing.

* * *

Longtemps on a cru que les « Fragments d'un Inconnu », édités par ce savant de 1774 à 1778, étaient dus à sa plume. Or, il les avait simplement découverts dans la bibliothèque de Wolfenbüttel (à quatorze kilomètres de Brunswick), dont il était directeur. On sait maintenant qu'ils ont pour auteur Reimarus (1694-1768), professeur d'hébreu à Hambourg, déjà connu par son livre de

1754 sur la *Religion naturelle*, où il combat l'athéisme et Spinoza. Il avait visité l'Angleterre et adopté les vues du déisme. Le rédacteur anonyme des *Fragments* raconte lui-même la genèse de son travail. Une grosse question s'est posée à lui : comment se fait-il que la Bible laisse indécis tant de points formulés par l'Eglise avec tant de précision ? Si cette rigueur de doctrine est absolument nécessaire, pourquoi Dieu n'a-t-il pas fixé lui-même le dogme?... Alors, faute d'y voir clair, il se met à penser à sa guise et à écrire copieusement tout ce qu'il pense ; mais, ne voulant pas scandaliser l'Eglise de son temps, il s'abstient de publier le résultat de ses réflexions, déposé dans un volumineux manuscrit de quatre mille pages à la bibliothèque ducale.

Telle est la mine abondante d'où Lessing a extrait quelques morceaux de choix, au nombre de sept, pour les livrer en pâture au public. Ce sont des dissertations sans lien entre elles, à part cette idée générale que la conviction des chrétiens ne prouve pas plus le christianisme que celle des Juifs ou des Mahométans ne démontre la vérité de leur credo, — à moins qu'elle ne soit établie par un examen impartial de la raison. Mais, par raison, il entend seulement le principe de la clarté, de l'évidence wolffienne, donc un critère purement abstrait et fort sujet à caution. Un des ces fragments traite de l'« Impossibilité d'une Révélation que tous les hommes puissent admettre ». Un autre parle du « Passage des Israélites à travers la Mer Rouge ». Un troisième montre les nombreuses contradictions qui existent dans les « Récits évangéliques de la résurrection du Seigneur ». Mais le plus hardi de tous a pour titre : « Du but de Jésus et de ses disciples ». C'est aussi le plus symptomatique.

D'après ce pamphlet, que Lessing avait gardé pour la fin, Jésus voulait être un Messie juif et rien de plus : il ne songeait nullement à abolir la loi de Moïse. Après avoir concerté son plan avec Jean - Baptiste, il a subi la plus amère déception, puisqu'au lieu de monter sur un trône, il est mort sur une croix. Les apôtres ont alors idéalisé ses traits, spiritualisé son œuvre, présenté sa doctrine et sa vie sous un nouveau jour, afin de le faire passer pour un Dieu, en quoi ils n'ont que trop réussi !... L'auteur ne ménage plus rien, pas même le caractère moral des fondateurs du christianisme. On conçoit que, responsable de ce factum, Reimarus ait eu de sérieux motifs — outre sa modestie et la crainte

de scandaliser — pour garder ses fragments en portefeuille : il eût pu lui en coûter de les publier lui-même.

Jamais encore l'Allemagne n'avait entendu pareil langage. Et pourtant, il ne semble pas que l'auteur ait eu des intentions frondeuses. L'anarchie des esprits était alors si grande qu'en dépit de ses prémisses subversives, ses conclusions sont plutôt, en un certain sens, conservatrices. Il ne veut pas, quant à lui, sortir de l'Eglise, et ne voit pas pourquoi les rationalistes cessaient d'être chrétiens ; car, dit-il, nous ne sommes pas liés envers les apôtres, ils n'ont pas été infaillibles dans leurs innovations, et leur système à demi judaïque ne saurait devenir la religion universelle. Mais Jésus, malgré tout, a été un « héros de la raison » et n'a enseigné que d'excellentes vérités morales. Et le « fragmentiste », qui avait vu de près l'Eglise anglicane, la cite comme un modèle, un exemple de l'harmonie du déisme et du christianisme.

L'effet de cette publication fut énorme. Elle mit le monde théologique en fermentation et obligea beaucoup de personnes à ouvrir les yeux et à prendre parti. L'opposition fut presque générale, même chez ceux qui faisaient des concessions aux « amis des lumières ». Nous avons vu qu'il se produisit une sorte de revirement chez Semler, dont l'attaque fut des plus vigoureuses. Lessing, qui n'était pas théologien, mais littérateur hors ligne, crut devoir répondre de sa meilleure plume, en faisant ressortir la faiblesse, le vide, l'inconséquence des défenseurs attitrés du christianisme. Il engagea aussi, dans son opuscule *Anti-Gœtze* (1778), une vive polémique contre le pasteur Gœtze, de Hambourg, qui s'était fait l'organe des mécontents orthodoxes. Ce champion du surnaturel n'était malheureusement pas de taille à lutter contre un pareil athlète et fit assez triste figure. Il faut, d'ailleurs, rappeler à sa décharge que l'école supranaturaliste était dans une impasse et, vu la fausseté de sa situation, ne pouvait aboutir à une victoire. Tous les avantages étaient pour Lessing. Etranger aux partis rivaux, il éprouvait, quoique sceptique, une telle répugnance pour les « néologues » qu'il leur préférait encore l'ancienne orthodoxie.

Son rôle en cette affaire a été diversement apprécié. Les plus sévères n'ont vu en lui qu'un dilettante, heureux de jeter un brandon de discorde parmi les gens d'Eglise et de s'amuser à leurs dépens. D'autres, comme Dorner, lui attribuent le mérite

de s'être élevé à un point de vue supérieur et d'avoir frayé la voie à Schleiermacher. Il convient peut-être de prendre la moyenne entre ces deux jugements extrêmes. Le fait est qu'il voyait plus clair que ses contemporains, parce qu'il était plus impartial. Il assiste aux débats et même il les provoque en spectateur désintéressé, prêt à juger les coups. Ainsi, par exemple, il estime que les contradictions relevées dans les récits de la résurrection peuvent être réelles, sans qu'il en résulte que le fait soit faux. Il déclare que l'auteur des *Fragments* pourrait avoir raison et le christianisme rester debout ; qu'il faut distinguer entre l'esprit et la lettre, entre la foi *de* Jésus et la foi *en* Jésus ; que la religion est antérieure à la Bible, donc indépendante des faits extérieurs et des documents sacrés, parce qu'elle est quelque chose d'intérieur, de spontané, une vie ayant son siège dans le cœur et se manifestant par l'amour...

Ce langage, à coup sûr, faisait vibrer des cordes nouvelles. Mais il était précisément trop nouveau, et à la fois trop vague, trop sentimental, pour être compris du siècle. Lessing est un homme de transition, dont l'intervention purement critique ne pouvait dissiper les malentendus, ni enrayer le mouvement général des esprits, qui entraînait la théologie vers la « religion naturelle ».

* * *

Le rationalisme vulgaire, — ainsi désigné par opposition au rationalisme de haut vol, spéculatif et conscient, des grands philosophes allemands, — est le produit composite et bâtard d'une période de décadence, le dernier mot de la dissolution du dogme.

Il ne veut pas rompre avec la foi traditionnelle, mais la ramener dans ses justes limites au moyen de la raison. Tenant de l'Eglise par les chaires officielles, du déisme anglais par le bagage doctrinal, de l'Aufklärung par le recours exclusif aux lumières du sens commun, il relève également de l'influence de Kant, à qui il doit sa consistance. En effet, ce penseur de génie, dont la portée dépasse infiniment l'horizon de son siècle, se rattache néanmoins par des liens étroits aux idées de son temps. Il n'a humilié la raison sur le terrain métaphysique que pour mieux l'exalter sur le terrain moral : il l'a déifiée pratiquement. Réduisant la religion rationnelle aux idées de Dieu, de vertu et de vie future, il

a écrit juste à point pour fournir au déisme incohérent de l'époque la formule scientifique et la base solide qui lui manquaient. Kant est devenu par là même, bon gré mal gré, le patron ou le parrain du rationalisme vulgaire.

Cette école, dont les beaux jours embrassent le dernier quart du dix-huitième siècle et le premier quart du dix-neuvième a compté des hommes marquants dans les diverses branches de la théologie. Wegscheider (1771-1849) en a été le principal dogmaticien. Dans la critique de l'Ancien Testament, Eichhorn (1752-1825) en fut l'illustration. Roehr, sur lequel nous reviendrons, en sera le chevalier sans peur et sans reproche, sinon victorieux, dans la mêlée des partis. Mais c'est surtout l'exégète Paulus qui en a été le type achevé, par la candeur... systématique , dirai-je, avec laquelle il en a appliqué les principes et la méthode à l'étude des documents sacrés et de la vie de Jésus.

Paulus naquit en 1761 à Leonberg (Wurtemberg), dans la même maison où Schelling vit le jour quatorze ans plus tard. Fils d'un pasteur qui avait des visions et dut démissionner pour ce fait, la clairvoyance du jeune homme n'en fut pas dupe, et il en conçut jusqu'à la fin de sa vie une aversion invincible pour le mysticisme. On l'a dit : « Ses pensées, ses goûts, ses mœurs, ses affections, ses actes, tout chez lui a un cachet rationnel, même ses fiançailles ». Il ne parle guère de sentiment religieux, mais il a soif de connaissance, il veut avoir raison de tout, éclaircir tout ce qui paraît mystérieux, et il n'a pas de repos qu'il n'en ait trouvé — ou cru trouver — l'explication naturelle.

Quelle tâche difficile, au point de vue où il est placé ! Il admet l'authenticité de la Bible, sa véracité, et il rejette tout surnaturel ! Il est convaincu que Jésus et les apôtres n'ont jamais fait de miracles, et il croit que nous avons dans les évangiles des récits de première main, écrits par des témoins oculaires ! Par quel prodige peut-il tout ensemble en maintenir le caractère historique et en élaguer tout élément surhumain? C'est un contre-sens. Tel est, cependant, le hardi programme auquel il a consacré sa longue carrière et ses principaux ouvrages, depuis son *Commentaire sur le Nouveau Testament*, paru en 1800, fruit de nombreuses années de professorat, jusqu'à sa *Vie de Jésus* de 1828.

Il y met plus d'invention que de dignité. Le sens des proportions, de la mesure, lui fait défaut, non moins que ce tact psy-

chologique qui est une sorte de divination par sympathie. En somme, son procédé est des plus simplistes. Il demande qu'on distingue avec soin entre le fait brut, qu'il faut conserver fidèlement, et l'appréciation subjective, l'impression personnelle, toujours discutable, des narrateurs eux-mêmes. Ils ont pu se tromper, omettre un détail, ignorer telles circonstances, ne voir qu'en partie, se souvenir mal. Ce point de vue lui permet de substituer, le cas échéant, sa propre version à la leur, d'ajouter ou de retrancher certaines données, qui peuvent modifier totalement la nature des faits. L'ange Gabriel, qui vient saluer incognito la Vierge Marie, est un personnage inconnu, dont la mystérieuse visite a eu pour résultat la naissance du Christ. Le « Diable », qui intervient dans la scène du désert, pourrait bien être quelque Juif envoyé par le sanhédrin, c'est-à-dire un espion. La « colombe » du Saint Esprit (Luc III, 22) était un pigeon réel qui voltigeait là par hasard. Les pains « multipliés » (Jean VI) se trouvaient cachés dans une grotte. Les anges en « vêtements blancs » (Act. I, 10) étaient des voyageurs Esséniens vêtus comme à l'ordinaire. Et ainsi de suite.

On comprend que de pareils subterfuges aient excité la verve satirique de Strauss ; mais on s'étonne qu'une exégèse si arbitraire et si bourgeoise ne soit pas morte sous le ridicule dès son apparition. « Rationaliste vulgaire » au fond de l'âme, Paulus entendait sous le nom de *foi* la fidélité à ses convictions : c'était là sa religion. Aussi persévéra-t-il dans ses idées jusqu'au bout. Il finit par connaître l'isolement. Dès 1833, il dut cesser ses cours, faute d'auditeurs. « Tout avait changé sauf lui : il était comme un revenant dans ce nouveau monde. » Il ne comprit rien au mouvement théologique inauguré par Schleiermacher, et il ne sut voir dans la philosophie de Schelling qu'une « variété de mômeerie mystique » !

Il mourut enfin, le 10 août 1851, âgé de 90 ans. Il avait été très sensible aux mordantes attaques de Strauss, et néanmoins il prit sa défense lors des troubles de Zurich, qui firent annuler la nomination de ce dernier comme professeur dans cette ville. C'est le meilleur éloge que nous puissions faire de Paulus, ce théologien « propre-juste », qui disait peu avant sa mort : « Je suis justifié devant Dieu, par le fait que je cherche le bien. »

Un contemporain de Paulus, Jean-Frédéric Roehr (1777-

1848), fut le plus vaillant défenseur du rationalisme dans la polémique courante et le personnage le plus marquant de cette école dans le domaine ecclésiastique. Homme d'action, d'un caractère ferme et droit, disciple convaincu de Kant, il était respecté de tous et en mesure d'exercer une large influence sur le grand public. Après avoir été pasteur de campagne pendant seize ans, il avait obtenu en 1820, lui, simple fils de tailleur, la situation enviée de prédicateur à la cour de Weimar, avec l'accompagnement obligé des longs titres honorifiques.

Ses *Lettres sur le rationalisme*, qui datent de 1813, lui avaient acquis de la notoriété. Il y plaide la cause de cette tendance, en s'efforçant de la disculper des reproches contradictoires qu'on lui adresse. La raison, dont il fait son seul critère, n'a rien de raffiné, rien de commun avec le génie intuitif de la haute culture ; c'est une sorte de tact naturel, un « sens intérieur » qui est le propre de tous les êtres raisonnables. En conséquence, toute doctrine dont la portée n'est pas générale et en relation avec la moralité, doit être rejetée comme fausse ou inutile. Bref, nous avons là du kantisme atténué, affadi, mis au niveau du vulgaire.

Cela n'empêche pas le prédicateur Roehr de faire grand usage de l'Ecriture Sainte et d'en tirer d'édifiantes leçons. Mais, dans l'interprétation des textes, des miracles, des mystères, il est partagé entre sa droiture, qui lui interdit de favoriser la superstition, et son désir de ne point scandaliser les faibles. Il veut qu'on procède par « accommodation », toutes les fois que la chose est possible sans induire les âmes en erreur. Il n'a donc rien d'excessif dans sa méthode. Sobre d'allures par principe, sinon par tempérament, il avait pris pour devise ce mot de l'apôtre à Timothée : « Sois modéré en toute chose » (2 Tim. iv, 5).

Cependant, son humeur est très combative. Parmi ses contemporains, il n'est guère de théologien de renom qui n'ait eu l'occasion de rompre des lances avec lui. En 1801 déjà, il prend à partie le célèbre orthodoxe Reinhard à propos d'un sermon sur la Réformation. Plus tard, il rédigea longtemps un *Journal des prédicateurs*, sorte de Revue critique où il discutait les questions du jour. Il y traita sévèrement les disciples de Schelling et de Hegel, sans s'apercevoir que, plus conséquents, ils avaient brisé les entraves où lui et ses amis se débattaient encore.

Enfin, il attaqua Schleiermacher et son école. Son moralisme

rationnel l'empêchait si bien de sympathiser avec les novateurs qu'il les tenait pour des rétrogrades et se croyait lui-même à la tête des hommes avancés ! Hase, de Iena, lui répondit de main de maître dans son *Anti-Roehr*, réfutation décisive qui ouvrit les yeux de bien des gens et porta un coup mortel au vieux rationalisme vulgaire.

3. LA FIN DU SUPRANATURALISME.

La lutte prolongée des deux écoles rivales pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle, avait singulièrement compromis la cause du supranaturalisme. Il était semblable à une forteresse démantelée qui s'apprête à rendre les armes. On vit alors se dessiner une double tendance parmi ses partisans. Les uns, comme Planck, Tzs chirner, Bretschneider, prétendaient le concilier avec le rationalisme sous le nom de « supranaturalisme rationnel », ou encore, suivant la nuance, de « rationalisme supranaturel » ... Termes étranges, qui trahissent le désarroi théologique du temps et montrent que le supranaturalisme allait périr d'inanition, si, à la même époque, un autre groupe de docteurs ne lui avait rendu quelque vitalité !

Ce groupe, ayant à sa tête le professeur Storr, de Tubingue, constitue un vigoureux effort de revanche, ou, si l'on veut, une dernière convulsion du moribond durant sa longue agonie.

Enfin, le grand prédicateur Reinhart, chef de l'Eglise saxonne, croit pouvoir rester neutre et mérite une mention à part. Il servira de conclusion à notre étude, parce que c'est l'homme le plus représentatif des complications de l'âme humaine en ce temps de crise.



L'ancienne école de Tubingue, — que devait supplanter plus tard la « nouvelle école de Tubingue » illustrée par Baur, — est donc formée par cette fraction du parti supranaturaliste qui, loin de viser à un rapprochement, voudrait se dégager de toute attache avec le rationalisme. Le promoteur de cette tendance, Christian Storr (1746-1805), naquit à Stuttgart et fut élevé sous l'influence encore vivante du piétisme wurtembergeois. Après

avoir fait de brillantes études à Tubingue, il les compléta par un voyage scientifique de deux ans en Hollande, en Angleterre et en France. Appelé en 1777 comme professeur de théologie à Tubingue, il y enseigna 20 ans, puis accepta la charge de prédicateur à la cour, qu'il remplit fidèlement jusqu'à sa mort.

Son disciple Süskind a tracé de lui un portrait enthousiaste, où il met en relief les harmonieux contrastes de sa forte individualité à la fois aimable et austère : « une des plus nobles, dit-il, qu'on puisse voir en ce monde ». Exagération à part, cet éloge prouve quel ascendant il exerçait autour de lui et explique en partie la vogue considérable, quoique éphémère, du mouvement dont il fut l'initiateur. Doué d'un esprit clair et logique, d'une sagacité peu commune, d'une excellente mémoire richement meublée, il était, par contre, dépourvu d'imagination créatrice, ainsi que beaucoup de ses contemporains. Mais, chose assez rare en ce temps de confusion, il savait du moins ce qu'il voulait. S'il a « fait époque dans l'histoire de la théologie », comme le dit Baur lui-même — qui l'a passé au crible, — c'est pour avoir planté son jalon au milieu des divers courants de la pensée religieuse, mieux encore, pour avoir su articuler dans une notation distincte, un sentiment plus ou moins inconscient peut-être, mais assez général parmi les fidèles d'alors : il les a soulagés d'un malaise en répondant à leurs secrets désirs.

Les négations du rationalisme offusquant la piété des croyants, Storr s'est proposé de relever le drapeau du supranaturalisme biblique, de sauver ce que l'ancienne orthodoxie avait de bon, en le présentant sous une forme rajeunie, appropriée aux besoins nouveaux. Sa méthode est d'établir aussi fortement que possible le caractère normatif et divin des Saintes Ecritures, estimant que, ce point gagné, tout le reste en découle nécessairement. Il lui importe, en conséquence, de démontrer tout d'abord l'authenticité des évangiles, puis la crédibilité des apôtres, en prouvant tour à tour qu'ils ont *pu* dire la vérité, qu'ils ont *voulu* la dire, et qu'ils ont *dû* la dire. Cela étant, nous pouvons nous fier au témoignage qu'ils ont rendu à leur Maître. Or, Jésus s'est affirmé comme l'Envoyé de Dieu par excellence, dont la parole, corroborée par la pureté de sa vie et surtout par ses miracles, est absolument digne de créance. « La divine autorité du Christ », voilà, pour ce savant, le fondement de toute la théologie.

En effet, de fil en aiguille, cette autorité du Christ, pense-t-il, garantit la vérité de ses enseignements, puis celle de la doctrine des apôtres qu'il a choisis, enfin la théopneustie de la Bible entière. De sorte que la Révélation écrite doit être proclamée et acceptée comme la seule règle de notre foi. Source unique de la vérité religieuse, c'est en elle qu'il faut puiser, par l'exégèse grammaticale et historique, tous les éléments du dogme chrétien ; — après quoi, pour les organiser en système, il suffira de les agencer ensemble, de les coordonner logiquement par les procédés ordinaires de la raison discursive. Ce programme, très évangélique par le rang suprême qu'il accorde à la personne de Jésus, ne manque pas de consistance.

Mais, que nous sommes loin, pourtant, du protestantisme primitif, malgré les apparences ! Que devient, dans ce point de vue, le principe fondamental de la Réformation, la justification par la foi ? Il est passé sous silence. La dogmatique de Storr est le résultat d'une opération purement formelle de l'entendement, s'exerçant sur les données bibliques. Elle s'est élevée à la façon d'un édifice de pierre, par la juxtaposition des matériaux. Elle n'a pas jailli du cœur chrétien. Elle n'a pas grandi comme une plante vivace sous la poussée d'une force interne et par un développement organique. C'est une « mosaïque artificielle » : Baur le lui a justement reproché.

Or, il en fut tout autrement de l'orthodoxie évangélique au seizième siècle. Elle n'a jamais admis que la certitude religieuse reposât uniquement sur l'autorité extérieure de la Révélation, ni que la divinité de celle-ci pût être démontrée par une série de raisonnements ou de constatations historiques. Elle affirmait, au contraire, que l'expérience individuelle du salut, le témoignage intérieur du Saint-Esprit, était la condition première et indispensable de la foi aux Saintes Ecritures. Ce côté vital de la question est négligé par Storr, et même, — ce qui est plus grave, — écarté avec prémeditation comme impropre à son but. Il veut être simplement « objectif ». Il doute que la vertu bienfaisante de l'Evangile, son affinité avec l'âme humaine, puisse être érigée en preuve de sa divinité. Il prétend, au surplus, n'avoir pas besoin de cet argument secondaire : l'autorité de la Bible suffit à tout.

Après cela, il va sans dire qu'il se passait plus allègrement encore

du concours de la philosophie. Il l'excluait, non sans quelque rudesse, de l'enceinte de la pensée chrétienne. Il a cependant rédigé, sur la doctrine religieuse de Kant, des *Annotationes* (1793), où se révèle sa perspicacité aussi bien que son peu d'aptitude spéculative, et qui l'ont fait accuser de fonder le dogme sur le scepticisme. Il approuve la *Critique de la raison pure* de récuser la compétence de celle-ci dans l'ordre spirituel, et il en infère que la nécessité d'une Révélation surnaturelle s'impose comme un postulat de la raison pratique ! Le dualisme de la théorie kantienne ne lui a pas échappé ; mais il en bénéficie indûment par un mode d'argumentation que ne comporte pas le criticisme, ou qui lui est même directement contraire. Car, si la raison était apte à juger du caractère naturel ou surnaturel d'une Révélation objective, elle n'aurait plus l'incapacité métaphysique qu'on lui suppose ; elle reprendrait aussitôt le rôle outrecuidant de critère absolu, dont le philosophe de Koenigsberg l'a précisément fait déchoir, — et tout le travail de ce penseur de génie serait réduit à néant...

Est-ce pour cela peut-être que Kant n'a pas répondu à Storr ? Il lui donne acte de ses observations dans la deuxième édition de la *Religion dans les limites de la raison*, mais sans entrer en discussion avec lui. Leurs esprits étaient trop différents, leurs méthodes trop dissemblables, pour que l'entente fût possible sur le terrain des idées.

Il y a lieu, toutefois, d'ajouter une réserve. Si le caractère et la vie de Storr valaient mieux que son système, on ne peut nier que les déficits de sa théologie ne fussent en corrélation avec les lacunes de son christianisme personnel. Il ressemblait trop à Kant sous ce rapport. Son sentiment religieux avait peu d'intimité et de profondeur. L'action mystique du Saint-Esprit était reléguée à l'arrière-plan. La grande antithèse du péché et de la grâce, autour de laquelle gravitait toute la conception du protestantisme classique, avait totalement disparu, sous la prédominance de l'élément intellectuel et moral.

En somme, il était fils de son siècle beaucoup plus qu'il ne pensait. Cherchant avant tout l'évidence rationnelle (*ratio satis plana ac evidens*), il avait beau être supranaturaliste et réagir contre le milieu : sa manière de sentir, sa mentalité était rationaliste, — ou peu s'en faut.

Il fit école, néanmoins, et recruta de chauds adhérents, tels que

Süskind, les deux frères Flatt, et d'autres, dont plusieurs devinrent ses collègues et successeurs à l'Université. On a souvent joint à ce groupe un autre professeur de Tubingue, Steudel (1778-1857), homme de valeur, qui était par sa mère descendant du réformateur souabe Brenz, ainsi que du pieux Bengel. Or, s'il y a une certaine parenté entre ses idées et celles de Storr, on ne saurait pourtant voir en lui son disciple, car il a fait ses réserves dès le début. En outre, il ne laissait pas d'être notablement influencé par la théologie de Schleiermacher, bien qu'il ait, plus d'une fois, formulé ses critiques et ses objections. Mais sa polémique fut si courtoise qu'elle lui gagna l'amitié de ce grand théologien, qui vint en personne le visiter à Tubingue en 1830.

* * *

François Volkmar Reinhard (1753-1812), sans se rattacher formellement à aucune école, occupe une place éminente parmi les théologiens de son temps. Personnage imposant et complexe, il est facile de le mal juger, parce qu'il fut surtout un homme de gouvernement, habile à manier la politique ecclésiastique. Il n'en demeure pas moins l'une des figures les plus intéressantes de la fin du dix-huitième siècle. Professeur de théologie et de philosophie jusqu'en 1792, puis, durant vingt années, directeur consciencieux de l'Eglise de Saxe, qu'il a préservée autant qu'il a pu des atteintes du rationalisme, prédicateur de talent et d'une rare culture classique, il a été considéré longtemps comme le premier orateur de la chaire allemande.

Aussi bien a-t-il publié une cinquantaine de volumes de sermons, fort admirés de son vivant, et qui ont servi de modèles à toute une génération de pasteurs. Aujourd'hui, disons-le, on a peine à comprendre un tel engouement, — à moins d'admettre, malgré l'irrévérence de l'explication, que ce sont les défauts de ces discours, pour le moins autant que leurs qualités, qui leur ont valu alors ce succès prodigieux. Ils étaient conformes au goût de l'époque. Très soignés de style, usant largement de la rhétorique des anciens, ils disposent la matière dans des cadres logiques aux formes stéréotypées, et, faisant volontiers du texte un prétexte, ils excellent à présenter un sujet donné sous une foule d'aspects imprévus, à en extraire de l'inédit... Tranchons le mot :

à « fendre des cheveux en quatre » ! Quelques-uns sont à cet égard des chefs-d'œuvre d'ingéniosité. (Voir la série de ceux qui ont pour thème — ou prétexte — la circoncision de Jésus-Christ.)

A quoi pouvait aboutir une telle virtuosité ? Un fait qui en dit long sur le vrai caractère de ces discours, c'est que les rationalistes eux-mêmes les ont, plus que personne, appréciés, utilisés, et surtout imités. Ce qui leur manque, c'est le souffle et la chaleur de la vie, les tressaillements d'une âme qui « sait en qui elle a cru ». La substance même de l'Evangile en est absente. Ce sont en général d'éloquentes dissertations morales ; et encore s'agit-il moins de la morale du Christ que de la morale tout court.

Faut-il en conclure que leur auteur penche vers le rationalisme ? Ce serait alors sans s'en douter. Il préfère en tout cas l'orthodoxie, puisqu'il la protège officiellement. Il déclare même qu'il n'y a pas de milieu, qu'il faut choisir entre les deux écoles, entre la raison et l'Ecriture. Il doit donc être rangé, aussi bien que Storr, parmi les adeptes du supranaturalisme biblique. Et pourtant, il refuse de se lier à aucun parti : il tient à rester neutre ! Pourquoi cette contradiction, qui pouvait le faire accuser de duplicité ou de calcul ? La cause en est, croyons-nous, dans son « état d'âme », malaisé à définir, et qui diffère entièrement de celui du professeur de Tubingue. Reinhard est moins sûr de son fait que ce dernier, parce qu'il n'est pas tout d'une pièce et que, selon ses propres aveux, il est tourmenté par la peur d'être injuste. Doué d'une plus grande réceptivité religieuse, plus accessible aux influences de toute sorte, il est aussi moins ferme dans son propos, mais capable de se montrer plus évangélique à l'occasion. Il y a dans sa nature des arrière-fonds mystérieux qui ménagent des surprises. Ainsi, le fameux sermon attaqué par Rœhr, fut peut-être la meilleure inspiration de sa carrière.

C'était en 1800. Prêchant sur la fête de la Réformation, il osa dire, à la stupéfaction de son auditoire, qu'il fallait en revenir à la « justification par la libre grâce de Dieu », qui avait fait la force et la grandeur du protestantisme. Malheureusement, ce principe n'était pas assez vivant dans son âme, pour qu'il en fît le centre habituel de ses prédications et le critère de sa pensée théologique. Ballotté entre les flots contraires et manquant de sûre boussole, n'ayant d'autre point fixe que les exigences de sa charge

et sa fidélité au devoir, il est convaincu que l'Evangile de saint Paul et de Luther est nécessaire à l'Eglise et au monde, et il semble vouloir compenser les oscillations de sa vie intérieure par son attitude décidée d'homme public.

Il a écrit ses *Confessions*, qui nous permettent de lire dans son for intime et de sympathiser avec ses luttes. Il y raconte que lorsqu'il enseignait la philosophie, il était comme obsédé par l'impression du vide et du néant de tous les systèmes, et ne sentait que sable mouvant sous ses pieds. Il avoue d'ailleurs (9^e Lettre), que la vertu humaine, chez lui, comme chez d'autres, est tellement inférieure à ce que Dieu est en droit de réclamer de ses créatures raisonnables, que, sans une dispensation spéciale de sa part, il ne voit aucune possibilité d'être rétabli dans l'état normal. « Dans le sentiment de mes péchés, dit-il, je regarde à Dieu avec confiance ; car ne pouvant mériter mon pardon, je l'attends uniquement de son amour en Christ. » Voilà une note bien évangélique.

On conçoit, dès lors, que la Révélation écrite ait été pour ce chef d'Eglise l'arche du salut. Il devait être heureux de trouver là son refuge et son point d'appui. Mais faute d'une assimilation personnelle suffisante, il n'eut qu'une connaissance fragmentaire de la vérité. Sa *Dogmatique*, — car il a, lui aussi, rédigé la sienne, qui eut plusieurs éditions, — est une collection de paragraphes exposant les dogmes traditionnels l'un après l'autre, chacun d'eux étant suivi d'une double démonstration, l'une tirée de la raison, l'autre des textes de l'Ecriture. Il est superflu de souligner ce qu'il y a d'arbitraire et dillusoire dans cette alternance de preuves d'ordre tout différent, qui sont censées se compléter entre elles. A cette époque, on le voit, tous les essais de systématisation doctrinale sont logés à la même enseigne : ils manquent à la fois de cohésion et d'ampleur. La véritable essence du fait chrétien ne leur est pas moins étrangère que le génie spéculatif. On dirait que les effluves du rationalisme vulgaire, s'infiltrant partout, ont intoxiqué les intelligences.

Soyons justes, cependant. Les supranaturalistes furent en général des chrétiens sérieux, des hommes de foi dans un siècle de frivole incrédulité. La plupart des gens pieux se rattachaient à leur parti. Leur mérite est d'avoir cherché à sauvegarder les bases objectives du christianisme, à maintenir, en face du déisme,

la réalité des interventions de Dieu dans le monde. Mais la tâche était au-dessus de leurs forces. Ils ressemblaient trop à leurs adversaires pour être capables de les vaincre. De part et d'autre, on envisageait l'Ecriture-Sainte comme un recueil de préceptes moraux disant ce qu'il faut faire, et de vérités transcendantes exprimant ce qu'il faut croire,— plutôt que comme un drame divino-humain, intéressant surtout le cœur et la conscience. On avait du péché une notion défectueuse, teintée de pélagianisme, et l'on voyait dans la religion chrétienne une connaissance supérieure, non une vie nouvelle et une communion avec Dieu.

Ainsi, la lutte des deux écoles était sans issue. Elles étaient condamnées à piétiner sur place et à s'épuiser ensemble, parce qu'elles se renfermaient toutes deux dans un intellectualisme aussi borné que stérile.

Reinhard avait eu raison de le dire dans son discours sur la Réformation : « il fallait revenir à l'Evangile ! » Prononcé à une telle date, par une sorte de coïncidence prophétique (relevée par Dorner), ce sermon de 1800 était comme le glas funèbre du dix-huitième siècle et le pressentiment d'un monde nouveau. Mais ce n'est pas le dogme seulement qu'il fallait rajeunir ; c'est l'esprit, l'état d'âme, la mentalité entière de l'Eglise, qui avait besoin d'être transformée.

ALOYS BERTHOUD.
