

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 22 (1934)
Heft: 91

Artikel: L'œuvre de Schleiermacher
Autor: Perriraz, Louis
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380253>

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: 04.02.2026

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

L'ŒUVRE DE SCHLEIERMACHER⁽¹⁾

Le 12 février 1834 mourait à Berlin le professeur Frédéric Schleiermacher. Le départ inattendu de cet homme remarquable, un des derniers grands représentants d'une époque tourmentée et intéressante entre toutes, causa une émotion profonde dans les milieux ecclésiastiques berlinois et chez tous ceux qui, au près et au loin, étaient entrés en relation avec lui parce qu'ils s'étaient assis au pied de sa chaire et qu'ils avaient été enthousiasmés par la noblesse de sa pensée, la profondeur de ses convictions, l'art consommé de sa dialectique.

Qui était Frédéric Schleiermacher, quelle œuvre a-t-il accomplie et quelles raisons avons-nous de commémorer le centenaire de sa mort?

Schleiermacher naquit le 21 novembre 1768 à Breslau, où son père était pasteur. De bonne heure il manifesta des dons intellectuels étonnantes et une délicatesse de sentiments presque féminine. Dans plusieurs lettres qui nous ont été conservées, sa mère, personne distinguée, parle avec une tendresse et une admiration émue de son fils aîné dont il fallait réfréner l'amour de la lecture et de l'étude.

Ayant quitté Breslau, et mal placés pour pourvoir à l'éducation de leurs enfants, les parents du jeune Frédéric le confièrent aux Frères moraves qui possédaient des écoles fort bien organisées, où

(1) Conférence donnée à Lausanne (Salle Tissot) le 7 mars 1934, sous les auspices de la Société Académique.

tout était inspiré par une piété réelle et profonde. Mais la vérité nous oblige à dire que cette piété, fort étroite, imposait aux jeunes gens commis aux soins des Moraves une manière de sentir, une attitude morale que les sujets les plus distingués ne parvenaient pas à s'assimiler.

Ce fut le cas du jeune Schleiermacher. Pendant les quatre ans qu'il passa sous la férule des Moraves, il apprit beaucoup de choses, il s'enthousiasma pour la culture antique et surtout pour la langue grecque ; mais il souffrit de ne pouvoir s'approprier la dogmatique qu'on lui enseignait et de se sentir surveillé et suspecté par les autorités du séminaire.

Nous avons de cette période de sa vie un certain nombre de lettres adressées à son père — sa mère était morte depuis trois ans — et dans lesquelles il parle des doutes qui troublaient son âme et des objections que suscitait dans son esprit l'enseignement religieux des Eglises. Or, ce qu'il y a de remarquable dans les lettres de cet adolescent, ce n'est pas le désir de se débarrasser d'une foi importune, d'une piété qui serait un frein mis à ses juvéniles impatiences, c'est déjà la recherche, maladroite sans doute, de formules nouvelles, capables de résoudre le conflit entre une dogmatique surannée et des expériences religieuses originales que les cadres anciens ne sauraient plus contenir. Dans son langage à lui il redisait la parole de Jésus : « On ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres ».

A vrai dire, il en est encore à la période négative. Aux piétistes qui lui disaient : « C'est le dogme qui a raison et ce sont tes idées qui sont fausses », il répondait *in petto* ou dans les lettres à son père : « Je crois mes idées très bonnes et très fermes, et c'est le dogme qui se trompe ».

En 1787 nous trouvons Schleiermacher à Halle. Cette faculté de théologie, fondée à la fin du siècle précédent par le piétisme, avait été peu à peu envahie par le rationalisme théologique. Dès 1760 les idées de Wolf, disciple de Leibnitz, y règnent en maîtresses, et la critique de Semler contribue à faire de Halle un des centres de l'*Aufklärung*, cette tendance philosophique qui érigeait la raison individuelle en juge souverain de toutes les choses divines et humaines. Si Schleiermacher se rendit à Halle, ce n'est pas qu'il s'y sentît attiré par les conceptions du rationalisme, mais par un frère de sa mère, le professeur Stubenrauch, dont la sagesse et la bonté lui furent alors d'un grand secours. Il se plongea dans l'étude de l'œuvre

de Kant, dont la *Critique de la raison pratique* venait de paraître. « Je ronge à la couenne enfumée de Kant », écrit-il à un ami. En fait, il n'éprouve qu'une sympathie mitigée pour les théories du kantisme, bien qu'on puisse retrouver dans sa pensée l'influence de cette philosophie puissante. Sa nature de poète avait besoin d'autre chose, et c'est le romantisme qui allait le lui donner.

Précepteur pendant trois ans des enfants du comte Dohna, à Schlobitten, puis pasteur à Landsberg en Poméranie, il fut appelé en 1796 comme aumônier à l'Hôpital de la Charité à Berlin. Grâce à des amis, au rang desquels nous trouvons un des jeunes comtes Dohna et Frédéric Schlegel, il fut mis en relations avec les cercles romantiques de la capitale prussienne, et se trouva mêlé aux hommes distingués, poètes, critiques littéraires, romanciers, philosophes qui fréquentaient le salon d'Henriette Herz, une Juive de Lemnos, belle et intelligente, qui comprenait admirablement ses devoirs de maîtresse de maison et qui savait orienter les discussions sur les questions les plus épineuses et les problèmes les plus troublants.

Or on vivait alors un des moments les plus importants de l'histoire des idées, où les conceptions les plus aventureuses se donnaient libre carrière et où l'on s'efforçait de découvrir des voies nouvelles qui permettent d'échapper à l'étroitesse des cadres anciens et de travailler à la réforme de la société. Dans la pensée des *Stürmer und Dränger*, des *Weltbürger* — des citoyens du monde, comme ils s'appelaient —, la religion n'avait pas de rôle à jouer dans cet effort. On la reléguait chez les petites gens, chez les femmes et les enfants, chez les hommes à l'esprit borné dont le savoir ne dépassait pas l'horizon de leur rue ou de leur village. Le jeune Schleiermacher s'intéressa passionnément à ces discussions ; il s'imprégnna des œuvres à la mode, lut avec ferveur les livres de Spinoza qui, depuis Lessing et surtout depuis les fameuses lettres de Jacobi à Mendelssohn, avait rencontré un accueil empressé dans des cercles étendus. Il collabora à une revue d'avant-garde dirigée par Frédéric Schlegel et se forma ainsi au style romantique.

Pendant son séjour au séminaire, Schleiermacher avait lu avec ses amis la « Messiaade » de Klopstock et le « Werther » de Gœthe. C'était fruit défendu, d'autant plus doux à ces jeunes palais. Mais, lié avec Novalis et les frères Schlegel, il sent son ardeur grandir pour les idées nouvelles et les beautés lyriques de la littérature naissante. Et pourtant quelque chose le sépare du monde où il vit. Quand les

beaux esprits qu'il fréquente parlent de la religion sur le ton de la raillerie ou avec le sourire que l'on accorde aux êtres et aux choses qui ne comptent plus, Schleiermacher se sent blessé dans ses convictions les plus intimes et comprend que s'il a jamais une mission à remplir ici-bas, c'est de prendre la défense de la religion méconnue ou méprisée. N'a-t-il pas été préparé à cette tâche par l'éducation reçue et tout entière fondée sur la piété ? Vous connaissez peut-être ces lignes émouvantes qu'il s'apprêtait alors à publier : « La piété est le sein maternel qui dans une mystérieuse obscurité nourrit de son lait ma vie commençante. Dans cette atmosphère baignait mon esprit avant même d'avoir trouvé dans le domaine de la science ou de l'activité pratique sa direction particulière. Lorsque j'ai commencé à passer au crible de la critique la foi héritée de mes pères, à me dépouiller des sentiments et des conceptions anciennes, sédiments accumulés par les siècles, c'est la piété encore qui m'a soutenu et dirigé. Elle demeura, alors même que disparut à mes regards troublés par le doute la croyance à l'immortalité de l'âme et au Dieu qu'adorait mon enfance. C'est la piété qui m'a guidé dans la vie active ; elle m'a enseigné comment, avec mes priviléges et mes lacunes, je pouvais sauvegarder l'unité de ma vie, et ce n'est que par elle que j'ai appris à connaître l'amitié et l'amour ».

A cette heure grave pour l'avenir du christianisme Schleiermacher fut le bon Samaritain qui releva la religion mise à mal par les brigands distingués des cercles romantiques berlinois et d'ailleurs. Remettre en honneur la piété, telle fut la pensée qui donna naissance aux *Discours sur la religion*, parus à Berlin sans nom d'auteur, au mois de mai 1799.

Le succès de ce petit livre ne s'affirma que peu à peu. Les hommes en vue l'accueillirent assez froidement : Schiller s'en moqua ; Gœthe le lut avec le sourire olympien qu'il jetait sur les manifestations contraires à ses idées ; Fichte fut blessé, peut-être parce qu'il se sentait plus directement visé ; Schlegel feignit de le louer afin de pouvoir plus facilement en dire du mal.

Mais il en est d'autres qui, n'ayant pas leur siège fait, comprirent l'originalité de ces discours et gardèrent à l'auteur une durable reconnaissance. Rien de plus significatif que la confession de Claus Harms, un jeune théologien qui devait jouer un rôle important dans la renaissance du luthéranisme au siècle dernier : « Je commençai, écrit-il, à lire ce livre qu'un ami m'avait prêté, et bientôt, saisi par

ces pages, je demandai qu'on ne laissât entrer personne auprès de moi. Je poursuivis ma lecture sans me lasser et n'allai prendre un peu de repos que lorsque je l'eus terminée. Mais le lendemain je recommençai à lire de la première à la dernière page. Après cela je sortis pour une promenade, et là, seul avec moi-même, je fus saisi par la pensée du néant de tout relativisme, de toute esthétique, de tout savoir personnel comme de toutes les œuvres humaines pour l'œuvre du salut qui doit avoir sa source ailleurs... C'est de ce moment que date ma naissance à une vie supérieure... J'ai reçu de ce livre une impulsion dont les effets n'ont plus cessé de se faire sentir ».

Faut-il ajouter que Schelling et Fichte revinrent de leur prévention et à leur tour subirent l'influence de la pensée de Schleiermacher ? Dans les écrits de ces deux philosophes, qui marquent un retour aux idées religieuses positives, il ne serait pas difficile de retrouver les thèses centrales du jeune aumônier de la Charité.

Les *Discours sur la religion* fixèrent la destinée de Schleiermacher et lièrent son activité aux manifestations les plus nobles de la pensée humaine.

Pasteur à Stolpe en 1802, il devient deux ans plus tard professeur à Halle. Chassé de sa chaire par les Français après Iéna, il se réfugie à Berlin où il collabore activement au mouvement de la Jeunesse allemande et à l'érection de l'Université, dont il devient un des professeurs en 1810.

Immédiatement il attire à lui les foules et l'action qu'il exerce sur les jeunes doit être considérée comme une des causes du réveil religieux qui allait éclater quelque dix ans plus tard. C'est que son emprise sur ses auditeurs était très forte et s'exerçait même sur ceux qui ne partageaient ni ses pensées philosophiques ni ses convictions religieuses. Nous avons à cet égard des témoignages fort nombreux. On connaît celui de Strauss ; mais moins connu est celui d'un élève qui lui fut infidèle et qui pourtant conserva de ses années d'études un souvenir ineffaçable ; je veux parler de Karl Rosenkranz, hégélien de droite, professeur de philosophie à Koenigsberg.

« En 1824-25 j'étudiais à Berlin et suivais les leçons de Schleiermacher. Je l'ai entendu dans son cours de dogmatique et j'ai été comme envoûté par cet homme inoubliable. Je n'aurais voulu pour rien au monde manquer une de ses leçons ou une de ses conférences. Je lisais avec avidité tout ce qui sortait de sa plume ; mais ce qui m'enchantait plus que tout, c'était la virtuosité déployée par Schleier-

macher dans tous les domaines de la science et de la vie. Cette domination de la personnalité de Schleiermacher sur mon âme m'était devenue presque insupportable, et pourtant j'avais peu de relations avec lui ; mais je m'arrangeais pour vivre dans le même cercle que lui, tout en restant à une distance respectueuse. »

Cette impression que faisait l'homme va de pair avec celle produite par ses idées au cours du XIX^e siècle, comme le remarque le professeur Brunner, de Zurich, qui ne montre qu'une très médiocre estime pour la théologie moderne. « Schleiermacher est le premier parmi ceux qui façonnèrent la foi chrétienne en mystique, et il est sûrement un des plus puissants facteurs de cette transformation. Que nous considérons les conceptions théologiques du point de vue laïque ou d'un point de vue plus étroit, partout nous nous heurtons à des manières de voir, à des arguments ou à des rapports qui procèdent directement de lui et auxquels il a donné l'expression la plus claire et la plus classique. Il a été le seul grand théologien du XIX^e siècle ; son œuvre est la source de la mystique chrétienne de la théologie moderne. »

Ces deux jugements fort différents l'un de l'autre et sur lesquels il y aurait bien des remarques à faire, permettent de mesurer l'action profonde de cet homme remarquable sur la pensée chrétienne depuis cent ans.

Rénovateur de la piété par les *Discours*, Schleiermacher fut aussi le rénovateur de la méthode en théologie, par sa *Dogmatique*, parue en 1821 et qui reste, avec l'*Institution chrétienne* de Calvin, l'œuvre la plus riche et la plus profonde née sur le terrain de la pensée protestante.

Telle fut, dans ses traits essentiels et vue du dehors, l'activité de Schleiermacher. Essayons maintenant de pénétrer dans l'intimité de l'œuvre à laquelle il a attaché son nom, afin d'en mesurer la valeur et de mieux comprendre les raisons de notre reconnaissance. Cependant, n'attendez pas de moi que je vous présente un tableau complet de cette pensée si complexe et si variée. Aussi bien cela n'aurait-il aucune place ici parce que nous serions appelés à faire des discriminations un peu délicates, des critiques un peu techniques qui donneraient à mon exposé quelque chose de sec et de rebutant. Ce qui importe en cette soirée anniversaire c'est de souligner les éléments positifs dont la pensée religieuse du XIX^e siècle a su faire son profit, et auxquels certains pensent aujourd'hui qu'il serait bon de revenir pour arracher la science théologique au désarroi où elle se débat.

Il est vrai que ces éléments paraissent à quelques-uns bien démodés et qu'ils les considèrent comme des erreurs, parce qu'ils ne les ont pas compris et qu'ils leur en veulent de cette incompréhension.

C'est ainsi qu'au cours de notre exposé nous serons appelé à rompre une lance en faveur des thèses les plus attaquées de notre penseur, mais sans entrer dans les détails qui n'intéressent que les théologiens de profession.

Nous nous arrêterons sur trois points qui me paraissent commander les progrès réalisés par la théologie protestante au cours du dernier siècle et dont la fécondité n'est point encore épuisée.

Le premier concerne la nature de la religion, le second la méthode de la dogmatique et le troisième la place de la personne du Christ dans la piété chrétienne.

Ce qui fait la beauté et l'originalité des *Discours*, malgré les lacunes qu'on peut y relever, c'est l'affirmation enthousiaste de la valeur éternelle de la religion. En face d'un monde qui la considérait comme périmée, Schleiermacher a proclamé avec une ardeur communicative la pérennité de la piété et sa nécessité humaine.

Est-ce à dire que ceux auxquels il s'adressait, ces détracteurs de la religion qui formaient la classe cultivée, le monde de l'intelligence, fussent des impies, partisans du matérialisme grossier des maîtres français qu'avait hébergés la cour de Frédéric II? Nullement. On était fort loin d'Helvétius et du baron d'Holbach; on vivait en pleine ferveur philosophique et artistique et l'on se demandait comment imprimer à la société un cachet de moralité dont l'absence faisait souffrir.

D'un côté, Kant avait jeté les bases d'une régénération philosophique dont on ne pouvait encore mesurer les conséquences, et montré avec force que la dignité de la personne humaine consiste dans la conscience morale.

D'autre part, Goethe et Herder avaient fait passer sur les jeunes générations un souffle de poésie et d'enthousiasme auquel le romantisme allemand a dû ses productions les plus remarquables.

Mais si ni Kant ni Herder n'étaient disposés à mettre la religion de côté, leurs partisans et admirateurs, les poètes, les artistes, les philosophes et les esthètes de toutes nuances avaient relégué la piété au rang des choses démodées et riaient volontiers des cérémonies de l'Eglise. On était esthète, on était philosophe et l'on pouvait se passer de cela.

Qu'on se rappelle l'aventure arrivée à Fichte, le philosophe de la conscience morale, chassé de sa chaire pour cause d'impiété ! N'avait-il pas proclamé la valeur inconditionnée du moi, créateur du monde, principe absolu de la connaissance ?

Il faut dire aussi que la vie religieuse s'était singulièrement affaiblie au sein des communautés chrétiennes. L'orthodoxie si puissante au XVII^e siècle n'était plus que l'ombre d'elle-même. Sous les coups répétés du piétisme et du rationalisme qui avaient remis en honneur les droits de la conscience et de la raison individuelles, la dogmatique née de la confession de foi d'Augsbourg ou de l'*Institution chrétienne* de Calvin, celle de Carpzow ou des canons de Dordrecht sombra, laissant un vide que ni le piétisme, ni le rationalisme ne parvinrent à combler. Et comme pour beaucoup la dogmatique se confondait avec la religion, on en vint, par une pente toute naturelle, à dédaigner la religion dans la mesure où l'on se détournait de la dogmatique.

Cela explique que, dans la fermentation profonde où se débattait l'Allemagne à la fin du XVIII^e siècle, dans la crise de croissance suscitée par l'enfantement d'un monde nouveau, dans l'immense effort tenté par la Révolution française et par les philosophes allemands pour réformer la société, on ait mis la religion de côté, parce qu'on la considérait comme une chose du passé. Sous la poussée du romantisme, on voulait ramener l'humanité aux sources de l'idéal et l'on pensait que la religion était une trop pauvre chose pour accomplir cette tâche.

Le mérite de Schleiermacher, mêlé aux efforts de ces hommes dont les sarcasmes s'enveloppaient d'une pitié railleuse, est d'avoir protesté contre le dédain ou le mépris dont la religion était l'objet de la part de ceux qui auraient dû en être les défenseurs.

Dans le second des cinq discours dont se compose son petit livre, il s'efforce de montrer que la religion a sa place au centre de l'esprit de l'homme, dont la vie serait incomplète sans elle. La religion n'est pas un savoir, un philosophème, une doctrine, comme pour l'orthodoxie ou le rationalisme ; elle n'est pas une connaissance du monde, une *Weltanschauung*, qui peut être facilement remplacée par une autre ; car, dans son principe, elle n'a rien à faire avec l'intelligence. Elle n'est pas non plus une morale, une façon d'agir, une disposition de la volonté dans ses relations avec les autres hommes.

La piété est une attitude de l'être tout entier en face du monde, le sentiment de notre nature finie en face de l'infini, la conscience de notre petitesse en face de l'absolu. Ce qui constitue l'essence de la

piété, c'est la conscience immédiate de la totalité du fini qui ne trouve sa raison d'être que *dans* et *par* l'infini. Elle est la perception immédiate et non rationnelle de l'éternel se manifestant dans le passager, de l'absolu agissant dans le limité. La piété est le sentiment qui nous fait voir que nous sommes limités, dépendants, que notre être se relie à l'absolu et ne s'explique que par lui. Chercher et trouver l'infini dans ce qui passe, s'agit et change dans le monde, voilà la religion dans sa nature intime et profonde. Dieu est en tout, tout est en Dieu ; percevoir cela, c'est être religieux. La science cherche la raison du phénomène et le rattache à la cause première par les procédés discursifs de l'intelligence ; la religion la perçoit d'une manière directe, immédiate, dans l'impression que les choses font sur nous. La science raisonne, expérimente ; elle se meut dans les voies de l'observation et de la logique. La religion s'élève d'un bond à l'infini dont elle se sent dépendante ; elle est communion, vie et force.

Cette aspiration qui porte l'homme vers l'absolu est inhérente à sa nature tout comme le besoin de savoir ou le besoin d'agir. Seule elle peut satisfaire ses désirs les plus nobles et les plus profonds. Où elle ne trouve plus de place, elle périt et l'homme avec elle.

Retenons ces affirmations qui demeurent un des meilleurs titres de gloire de Schleiermacher.

La religion est un fait humain ; on ne saurait l'éliminer sans amoindrir l'homme, sans lui enlever ce qui constitue sa vérité et sa grandeur. Elle est une disposition de notre sentiment, où le savoir n'a aucune part, ni même la morale.

Sans doute Schleiermacher a dû corriger cette thèse trop exclusive et montrer dans les éditions subséquentes de ses *Discours* qu'il y a un rapport essentiel entre la religion d'une part, la science et la morale de l'autre. Mais son affirmation centrale demeure. Il va même plus loin et il considère la religion comme la base de la science et de la morale, puisqu'elle possède seule le sens de l'infini où tendent les deux autres, et qu'elle seule peut leur donner une certitude qui leur manque.

Ces trois formes, distinctes pour l'analyse, sont en réalité intimement unies et on ne peut vouloir l'une sans vouloir les deux autres ; mais la religion demeure à l'origine de l'effort vers la totalité des choses. Ainsi la religion est une vie, mieux, une attitude de l'homme devant la vie, devant l'infini dont la contemplation faisait entrer dans le cœur d'un Littré la confiance et la paix. Elle n'est pas

le dogme, et les formules qui cherchent à l'exprimer peuvent changer, évoluer, se détruire sans porter atteinte à ce fait fondamental de la communion de l'homme avec l'absolu.

Cependant, sous les coups de la critique qui lui reprochait le vague de ses formules ou de confondre la religion avec le sens esthétique, Schleiermacher modifia très sensiblement les expressions de sa pensée sans changer sa pensée elle-même, et il aboutit, dans la *Dogmatique*, à cette définition bien connue : « La piété est un sentiment de dépendance absolue, ce qui revient à dire que nous nous sentons dépendants de Dieu ».

La formule a changé, elle s'est faite plus précise, plus directe ; mais dans les développements où l'auteur est entré, c'est toujours le même effort pour faire de la religion le centre de la vie, la source de toute vérité et de toute morale.

Et cet effort a porté ses fruits. Ainsi que nous l'avons dit, il a suscité le réveil des esprits et attiré l'attention sur des problèmes trop négligés, mal connus ou mal compris. Nombreux sont ceux qui ont reçu de l'œuvre de Schleiermacher « une impulsion dont les effets n'ont plus cessé de se faire sentir ».

Mais si les admirateurs et les partisans de Schleiermacher ont été légion, les adversaires n'ont pas manqué non plus, et aujourd'hui leur nombre semble avoir augmenté. Ce qu'on lui reproche, c'est d'être resté enfermé dans le *sentiment*, faculté purement individualiste, et d'avoir glissé vers le subjectivisme qui fait de la religion un épiphénomène de conscience, une exaltation du moi, où Dieu n'a aucune place. Trop inféodé au romantisme, Schleiermacher s'est trop contenté de l'effusion mystique.

D'autre part, il a trop oublié que le christianisme est une religion révélée, et que pour la connaître il faut étudier les livres du Nouveau Testament.

En ce qui concerne ce dernier point je dirai que, sans être un historien, Schleiermacher connaissait fort bien les problèmes de la critique, et que c'est précisément parce que les détracteurs de la religion n'admettaient pas la Bible comme base de discussion, qu'il a cherché, conformément aux idées du temps, dans la philosophie idéaliste et dans la dialectique une réponse pertinente aux questions qui se posaient.

L'autre objection demanderait une discussion plus approfondie que celle à laquelle nous pouvons nous livrer ici. Je me bornerai à l'essentiel.

Que certaines affirmations de notre théologien aient conduit au

subjectivisme et aient enfermé l'homme dans ses propres sentiments, sans qu'il puisse rien savoir de ce qui se passe en dehors de lui, c'est ce qu'il est bien difficile de nier. Mais si nous nous en tenons aux thèses centrales, nous constaterons que la définition de la religion donnée dans la *Dogmatique* implique la reconnaissance de l'action inconditionnée de l'absolu dans la vie de l'homme. La religion est un sentiment de dépendance absolue, cela veut dire que l'homme est religieux parce qu'il se sent dépendant de l'absolu et qu'il rattache sa vie au Dieu inconditionné et éternel.

« L'absolu », écrit-il dans la *Dogmatique*, « se fixe en nous sous la forme d'une présupposition nécessaire que nous ne parvenons pas à réaliser. Ainsi le monde n'est pas seul ; il a besoin de Dieu. » Et ailleurs il dit encore : « Le monde est la révélation des attributs de Dieu ».

La même note se fait entendre dans la *Dialectique* : « L'absolu est un élément de notre nature qui s'affirme en nous sans que nous y soyons pour rien ; nous ne pouvons le saisir ni par le savoir intellectuel — c'est-à-dire par la philosophie — ni par l'action pratique — c'est-à-dire par la morale — mais par le sentiment, base de la piété ».

Ce sentiment, qu'on rencontre à tous les stades du développement humain, a sa source dans le besoin originel qui porte l'homme vers le tout, vers l'absolu. Il y a entre ce besoin d'harmonie et le sentiment esthétique une évidente parenté ; mais l'aspiration religieuse monte plus haut et tend vers une unité plus complète qui domine tous les efforts accomplis. Il va même plus loin et, dans une pensée qu'il n'a pas su exploiter comme il l'aurait fallu, il affirme que le sentiment religieux par sa recherche de l'infini devient en nous conscience de la vérité.

Les critiques modernes ont-ils réussi à ébranler ce principe fondamental ? Nous ne le croyons pas. On a changé les formules, modifié le langage de Schleiermacher trop inféodé aux courants idéalistes de son temps ; le fondement est resté.

Cela est si vrai que le professeur Otto, de Marbourg, dans son livre célèbre, *Das Heilige* — le Sacré —, a montré que la source de toute piété est le *mysterium tremendum et fascinosum*, l'absolu mystérieux qui fait trembler l'homme et qui l'attire à la fois, parce qu'en face de lui il sent sa petitesse et son infime durée. « Dès sa naissance, la religion réside dans le contact avec le mystère, dans une expérience née dans les profondeurs du sentiment et de laquelle se dégage, sous l'influence des circonstances, le sentiment du supra-sensible. »

Une preuve plus péremptoire encore est celle que nous donne un des adversaires les plus décidés de la théologie moderne, le professeur Schæder de Breslau. Dans sa *Théologie théocentrique* il n'a pas trouvé d'autre point de départ pour sa conception religieuse que celui donné par Schleiermacher.

C'est de l'expérience religieuse que doit jaillir la lumière sur la réalité objective, sur l'Etre absolu, sur le «Tout autre», comme dit Karl Barth, qui manifeste sa présence en nous.

L'école de Barth elle-même, si farouchement adversaire de toute expérience religieuse, n'a pas échappé à la force de ces considérations. Les difficultés qui viennent d'aboutir à la disparition regrettable de la Revue fondée il y a douze ans en sont la preuve. Vouloir fonder une théologie sans expérience religieuse, c'est-à-dire sans point d'attache en l'homme, était une gageure. La Révélation divine, dans la Parole vivante des prophètes et du Christ ou dans la Parole écrite des livres de la Bible, doit trouver un écho dans l'âme humaine, si elle ne veut pas devenir quelque chose d'incompréhensible ou de magique.

Au reste, à lire attentivement la *Dogmatique* de Schleiermacher, on se rend compte qu'elle porte un cachet théocentrique nettement accusé, par où j'entends que si le fondement de toute piété authentique réside dans le sentiment de dépendance absolue, c'est que c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative de l'action qu'il veut exercer sur l'homme, et qu'il n'y a pas de piété réelle où Dieu n'a pas commencé par agir. On a pu discuter la démonstration fournie par Schleiermacher, proposer une terminologie nouvelle ou unir la pensée de notre théologien à celle du psychologue américain William James, comme l'a tenté le professeur Wobbermin de Göttingue, l'affirmation centrale demeure : l'homme n'est homme que dans la mesure où il est religieux, c'est-à-dire où il sent sa dépendance à l'égard de Dieu.

Dieu parle à la conscience de l'homme et lui fait sentir sa majesté : voilà le centre de la religion, l'élément fondamental de la piété et de toute vie spirituelle authentique. Les prophètes, les apôtres, après Jésus-Christ, l'avaient proclamé ; les grands témoins de Dieu du moyen âge et du XVI^e siècle l'avaient répété. Ce n'était donc pas quelque chose d'inconnu.

Mais en face d'un monde qui l'avait trop oublié et qui allait s'apauvrissant parce qu'il rejetait la religion de la vie, il fallait le redire et c'est la gloire de Schleiermacher de l'avoir fait.

Cela bien établi, je serai plus à l'aise pour signaler dans l'analyse

des conditions de la piété un déficit qui a ouvert la porte à des erreurs dont l'importance a voilé aux yeux de quelques-uns les éminentes qualités de l'œuvre.

Partant du principe trompeur que toute détermination est une négation, il n'a pas su reconnaître la personnalité de Dieu. Or, s'il avait obéi aux inductions de ses expériences les plus authentiquement chrétiennes, il aurait vu que l'action divine ne peut être créatrice de personnalités que parce que Dieu en est une. Plus la vie spirituelle de l'homme grandit, plus la personnalité s'intensifie, bien que restant toujours imparfaite dans les conditions de notre existence terrestre. Mais dans la mesure où s'affirment les dons spirituels, la volonté, l'intelligence et le sentiment s'enrichissent, à un degré inconnu jusque-là. Les grandes personnalités de l'histoire ont toutes été en communion avec le monde spirituel.

Or comment expliquer cela sinon en affirmant que Dieu est une personne, en qui la volonté, l'intelligence et le sentiment sont portés à l'absolu. Et par un renversement naturel des choses, nous pouvons dire que les hommes deviennent des personnalités parce qu'ils ont été faits par Dieu, la personnalité absolue. Dès lors, la religion n'est plus le sentiment du rapport du fini et de l'infini ; mais le rapport de deux personnes dont l'une sollicite l'autre pour la faire monter à la lumière et à la vraie vie. Le sentiment joue son rôle encore, mais il n'est plus seul, et la volonté reprend ses droits trop négligés par Schleiermacher.

C'est ce que Gaston Frommel a voulu dire lorsque, modifiant la formule que nous connaissons, il a défini la religion comme le sentiment de dépendance immédiate ou de dépendance morale, ce qui implique à la fois la souveraineté de Dieu et la responsabilité de l'homme.

Cette modification est nécessaire, mais constatons qu'elle n'est point opposée à l'admirable effort réalisé par Schleiermacher.

La conception nouvelle que notre théologien se faisait de la religion devait le conduire à modifier la méthode de la dogmatique, et c'est le second point sur lequel je désire attirer votre attention.

Pour construire une dogmatique, c'est-à-dire un exposé scientifique de la foi d'une Eglise, on peut procéder de diverses manières.

Il y a tout d'abord celle de l'Eglise ancienne, qui n'a guère connu que la méthode objective, c'est-à-dire la codification de formules

édictees par les conciles sous l'action du Saint-Esprit, formules auxquelles on reconnaissait une autorité divine et absolue.

D'autre part, dans la supposition que la Bible est le livre par excellence, inspiré de Dieu, des théologiens protestants se sont appliqués à coordonner les pensées bibliques sur Dieu, sur Christ et son œuvre, sur l'Eglise et les moyens de grâce, pensant ainsi arriver à une connaissance objective des conditions du salut.

Une forme modifiée de cette méthode est de soumettre les pensées bibliques à une critique judicieuse et de les éclairer par l'histoire. On obtient ainsi une construction où les pensées de l'Ecriture s'unissent à celles qu'ont inspirées les expériences des siècles.

Enfin le dogmaticien peut prendre son point de départ dans ses propres expériences religieuses, éclairées par la Bible et par l'histoire, et présenter ainsi un exposé construit selon les règles de la science critique, un tableau de la réalité mystérieuse et profonde qui constitue la vie même de l'Eglise.

Cette dernière manière a été celle de Schleiermacher qui, le premier dans l'histoire de la pensée chrétienne, a fait de la dogmatique une science descriptive. « Il est l'initiateur conscient d'une méthode qui, jamais avant lui, n'avait été consciemment employée en théologie... Pour la première fois, le fait, et le fait véritable, essentiel, actuel, le fait de conscience, seul fondamental en théologie, est mis à sa place, et l'idée à la sienne... La théologie, qui avait été jusqu'alors une philosophie, devient une science et une science d'induction. (1) »

Ainsi nous restons dans la ligne indiquée par les *Discours sur la religion*.

La dogmatique n'est pas une doctrine qui s'impose par son caractère révélé ; elle est l'expression raisonnée, scientifiquement exposée, d'une réalité vivante qui se manifeste dans le cœur de l'individu et dans le corps de l'Eglise, mais dont la source est en dehors et au-dessus des individus et de l'Eglise. Les dogmes ne sont plus des formes rigides qui s'imposent à la pensée des croyants, parfois contre toute évidence rationnelle ou morale ; ils sont devenus des expressions intellectuelles d'expériences religieuses par lesquelles se manifeste la puissance de l'Esprit de Dieu dans le corps de l'Eglise.

Nous n'entrerons pas dans les discussions suscitées par l'application de cette méthode, mais nous constaterons que la légitimité de cet effort s'est prouvée par sa fécondité. Toute la théologie protes-

(1) G. FROMMEL, *Etudes de théologie moderne*, p. 188 et 189.

tante du XIX^e siècle s'est engagée dans cette voie : l'école de la Conciliation avec des nuances diverses ; les théologiens d'Erlangen, malgré la tenue orthodoxe de leurs doctrines ; Ritschl, le théologien de Göttingue dont la grande entreprise fut de nous donner une dogmatique biblique étudiée à la lumière de la critique et de l'histoire ; Herrmann, le brillant systématicien et moraliste de Marbourg ; Schæder lui-même, tous ont subi l'influence de cette pensée puissante et originale.

L'école de Barth a tenté de rompre avec cette méthode sans y réussir, puisque deux de ses principaux représentants viennent de manifester sous une forme particulière leur adhésion au principe fondamental sur lequel elle repose.

Le troisième point où la pensée de Schleiermacher a réalisé un progrès dont l'importance ne saurait être exagérée, c'est la manière de concevoir la personne du Christ et son rôle dans la piété chrétienne.

Si pour la conception philosophique de Schleiermacher le christianisme se présente comme l'aboutissement d'une longue évolution, comme la floraison magnifique et dernière de la vie religieuse de l'humanité, cette évolution ne s'accomplit pas par l'action aveugle des forces immanentes de la vie ; il y faut l'intervention de Dieu, laquelle se manifeste par des hommes prédestinés, animés de l'Esprit et porteurs du message divin. Or Jésus-Christ est celui en qui la vie religieuse a pris sa forme définitive et totale ; en lui le divin s'est affirmé avec une plénitude inconnue avant lui.

Cette thèse toute générale est exposée dans l'œuvre de notre théologien sous deux formes différentes qui impriment à sa pensée des flottements assez accentués et même des contradictions.

D'un côté, le Christ nous est présenté comme le point final de la création, le couronnement de l'œuvre divine réalisé par le jeu des lois immanentes du Cosmos. De l'autre l'apparition de Jésus-Christ est un miracle divin, une création nouvelle, une intervention imprévisible de Dieu dans le cours de l'histoire.

Or, si la première de ces conceptions découle des principes philosophiques de Schleiermacher, la seconde est plus conforme aux expériences profondes de sa conscience religieuse nourrie des pensées les plus hautes du quatrième évangile, pour lequel Schleiermacher professait une faveur marquée. C'est elle qui se trouve au centre de

la *Dogmatique* et qui a exercé une influence prépondérante sur la pensée religieuse du XIX^e siècle.

Mais, me dira-t-on, est-ce là quelque chose de bien nouveau? La personne de Jésus-Christ a-t-elle jamais été absente de la doctrine chrétienne? Dès le temps des apôtres et à travers tous les siècles n'est-ce pas pour expliquer sa personne et son œuvre qu'ont éclaté ces controverses et ces querelles que connaît l'histoire? Comment pouvez-vous dire que Schleiermacher a innové et, s'il l'a fait, en quoi consiste la nouveauté de sa pensée?

Pour comprendre ce que Schleiermacher a voulu, il importe de savoir quelle a été la position du dogme christologique au cours des siècles.

Si l'on compare les formules dogmatiques issues des discussions et des conciles qui sont au centre de la vie de l'Eglise des cinq premiers siècles avec les écrits du Nouveau Testament, on est frappé de la différence fondamentale qui les sépare. Dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ est l'homme né de la race de David, soumis à la loi, en qui la plénitude de Dieu s'est manifestée. Il n'impose à personne une manière de croire mais propose à tous une manière de vivre; il veut non unir les cœurs en unissant les pensées, mais faire de tous un peuple saint, consacré à Dieu dans l'amour. Indiscutablement, dans l'enseignement du Nouveau Testament, interprète fidèle de l'enseignement de Jésus, c'est la vie qui domine la pensée.

Pour le dogme tel que l'ont constitué les Pères de l'Eglise grecque, le Christ est essentiellement un être étranger à notre race et que nous ne pouvons saisir qu'à travers une formule. Deuxième personne de la Trinité, coéternel et consubstantiel au Père, le Christ n'est plus le frère qui veut conduire les hommes à Dieu; il a été arraché aux réalités terrestres et on ne peut plus le connaître et entrer en communion avec lui que par l'Eglise et par ses ministres, seuls interprètes autorisés de sa pensée et de son œuvre. Le sacrement qui renouvelle tous les jours son sacrifice, réduit au rang d'acte purement magique, matérialise et rabaisse le don le plus sublime du Christ de l'histoire. Croire en Christ, c'est avant tout accepter la formule qui est censée l'exprimer, c'est se plier à un dogme au lieu de se placer dans le rayonnement de sa vie et de son amour. Cette transformation si complète ne s'est pas accomplie en un jour; elle est l'œuvre des siècles, mais elle a formé le fond de la croyance des peuples chrétiens jusqu'au XVI^e siècle.

La Réformation inaugura un retour au Christ des Evangiles, sans parvenir à briser l'armature intellectuelle dont sa personne et son œuvre étaient entourées, si bien que l'orthodoxie protestante du XVII^e siècle put reprendre à son compte la doctrine rigide et fermée du passé à l'exclusion du caractère sacramental de la théologie du moyen âge.

Mais sous l'action des progrès des sciences et de la réflexion philosophique dès la fin du XVII^e siècle (peut-être faudrait-il remonter plus haut), on en vint à se demander quel rapport il y avait entre la personne de Jésus et le dogme, entre le fait et la formule. Le rationalisme qui, à travers tout le XVIII^e siècle, sévit avec intensité au sein des Eglises déclare que la christologie, c'est-à-dire la doctrine du Christ n'appartient pas à la foi chrétienne. La personne et l'œuvre du Christ sont indifférentes à la foi ; ce qui importe, c'est l'enseignement de Jésus. Pour le rationalisme comme pour l'orthodoxie, le christianisme est une doctrine, la vraie doctrine sur Dieu et sur le bien. Mais tandis que l'orthodoxie unit la révélation à la raison, le rationalisme se contente de la raison seule. Pour être conforme aux données de la raison et se présenter comme la religion vraie, le christianisme doit se détacher de l'histoire. Toute foi liée aux faits historiques est superstition, car, dira Lessing, les faits historiques ne peuvent servir de preuves à des vérités rationnelles. Et ce point de vue est celui de tout le rationalisme, même d'un Kant ou d'un Fichte.

Il découle de ces principes que la personne de Jésus ne saurait jouer de rôle permanent dans la religion chrétienne. Le christianisme étant une doctrine, c'est la doctrine qui sauve ; quand on l'a saisie, le Christ n'est plus nécessaire. Jésus appartient à l'histoire ; il ne peut donc avoir qu'une valeur limitée, transitoire. Au-dessus de lui, il faut placer le Christ idéal, objet de la dogmatique, qui s'est uni — pour un temps — à Jésus de Nazareth, mais qui ne se confond pas avec lui.

Ainsi, quel que soit le côté vers lequel nous nous tournions, nous rencontrons la même conception fondamentale ; le christianisme est un dogme, une formule, une doctrine ; il s'adresse à l'intelligence et c'est en corrigéant la raison qu'il prétend corriger et sauver l'individu.

Et lorsqu'après la tourmente napoléonienne on vit renaître l'orthodoxie avec Hengstenberg, ou s'affirmer magnifiquement la philosophie idéaliste avec Hegel, on conserva la même attitude dont la critique de Strauss allait révéler si brutalement le vice fondamental.

C'est ici que nous retrouvons l'œuvre de Schleiermacher. Sa conception de la religion considérée non comme une connaissance de Dieu, mais comme une vie en Dieu, devait le conduire à voir en Jésus-Christ non plus un dogme, mais un être vivant, centre de la piété et de la vie chrétiennes, inspirateur de toute pensée et de toute action noble et sainte.

Schleiermacher comprit le principe proclamé au XVIII^e siècle, que rien ne peut être objet de foi s'il n'est entré dans le cercle de l'expérience religieuse personnelle, et c'est sur cette base qu'il a bâti sa christologie.

Si, dans les *Discours*, sa pensée est encore hésitante et fait du Christ un guide, un prophète, un médiateur, elle prend dans la *Dogmatique* une ampleur admirable.

Conformément à sa méthode, il part de l'expérience personnelle du chrétien faite dans le cadre de la communauté ; c'est là que la conscience de Dieu trouve la rédemption, c'est-à-dire la force de vaincre le péché et de s'élever à la perfection. Mais cette force et cette perfection ne sont pas le fait de l'Eglise composée d'hommes pécheurs ; elles viennent du fondateur de la communauté, de Jésus le Sauveur en qui s'est manifestée l'activité créatrice et rédemptrice de Dieu. Nous ne possédons la communion avec Dieu que dans la foi au Rédempteur ; pour être chrétien, il faut la communion avec le Christ, consciente et volontaire. Or Jésus-Christ, le Jésus de l'histoire en qui la création a été parachevée, est notre prototype. En lui, la vie divine a éclaté dans sa perfection et dans sa sainteté. Malgré l'influence que les circonstances de sa vie historique ont exercée sur lui, il est demeuré saint, mais sa conscience de Dieu et son activité rédemptrice ne s'expliquent que par un miracle de Dieu, seul capable de conduire la création à sa perfection.

Ainsi, nous dit encore Schleiermacher, le Rédempteur était semblable aux autres hommes par sa nature humaine, et distinct d'eux tous par la puissance de sa conscience religieuse, qui ne s'explique que par la présence en lui d'une nature divine particulière. Intermédiaire de toute révélation de Dieu, le Christ n'est que la continuation de l'activité créatrice de Dieu ; il représente et porte en lui-même une création nouvelle. Mieux encore, il est venu pour susciter une vie transformée dans le cœur des hommes et dans le monde. Il est la vie spirituelle destinée à se développer et à se communiquer de proche en proche et d'âge en âge à travers l'humanité.

Ce ne sont pas les idées, les doctrines ou les philosophèmes qui sont les forces agissantes dans la vie de l'humanité, mais les faits historiques et les personnalités. Le Christ a été la personnalité centrale de l'histoire, dont l'activité a engendré des personnalités spirituelles ; et c'est là le sens profond de la rédemption.

C'est sur la base de ces principes que se sont développées les doctrines christologiques au sein de la théologie évangélique du XIX^e siècle.

En plein accord avec les études historiques dont l'importance allait grandir et se concentrer sur les origines chrétiennes, après l'apparition de la *Vie de Jésus* de Strauss, elles ont fait voir que Jésus est le fondateur du salut, et qu'il n'a pas été donné aux hommes d'autre nom par lequel ils puissent être sauvés.

En replaçant la personne du Christ au centre de la vie morale, en proclamant que toutes les Eglises qui se réclament de lui possèdent quelque chose qui ne vient que de lui seul, Schleiermacher a donné un sens à la conscience chrétienne, cette puissance que la foi évangélique a développée dans le monde et qui s'impose à la vie des individus au sein de l'Eglise, puissance dont l'histoire atteste la réalité et qui demeure la source de toutes les créations du monde chrétien.

L'homme est religieux parce qu'il sent Dieu en lui ; il est chrétien parce que sous l'action de la vie du Christ il est devenu une créature nouvelle, justifiée par la foi. C'est le principe matériel des Réformateurs remis à sa place centrale.

Et maintenant, concluons ce rapide et déjà trop long exposé. Nous le ferons en quelques mots. La grandeur de Schleiermacher, préparé sans doute par toute une série de croyants et de penseurs dont il a absorbé l'œuvre dans la sienne, consiste dans son effort, réalisé avec une maîtrise incomparable et poursuivi jusqu'à son dernier souffle, pour remettre la religion au centre de la vie et la personne du Christ au centre de la religion.

Si l'homme trouve dans la piété la plénitude de sa vie, c'est dans la foi chrétienne qu'il réalise la perfection spirituelle par la sainteté et par l'amour.

Ce programme posé devant la conscience des Eglises ne saurait être renversé, et Schleiermacher l'a formulé avec assez de force et de profondeur pour que nous lui gardions une durable reconnaissance.

Louis PERRIRAZ.