

La dogmatique du XIXme siècle

Autor(en): **Parander, J.-J. / Mücke, A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **2 (1869)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379085>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

LA
DOGMATIQUE DU XIX^{me} SIÈCLE

PAR

A. MÜCKE ¹

Le livre dont nous nous proposons de présenter une rapide analyse aux lecteurs de cette revue, poursuit un but semblable à celui qui a été réalisé par M. Dorner dans son *Histoire de la théologie protestante*, si habilement analysée ici même par M. Astié. Sauf le mot de *théologie*, remplacé par celui de *dogmatique*, le titre est presque identique pour les deux ouvrages; et si M. Mücke limite ou plutôt semble limiter l'histoire de la dogmatique à notre siècle, c'est d'abord que cette histoire offre un organisme complet, un développement original et nouveau, et qu'ensuite l'auteur la fera suivre d'un autre volume qui s'occupera de la dogmatique dans les derniers siècles antérieurs. Ces deux volumes, de nature historique, seront complétés par un troisième qui en recueillera les résultats, pour construire à nouveau l'édifice de la dogmatique chrétienne.

Rien de plus intéressant, à coup sûr, que l'étude des phases par lesquelles le dogme a dû passer, des formes scientifiques dont les croyances de l'église protestante ont été revêtues sous l'influence des systèmes philosophiques, des événements littéraires et même des grands ébranlements sociaux et politiques du peuple allemand. Aucune étude aussi n'est plus indispensable à un théologien qui, dédaignant de copier même les grands maîtres,

¹ *Die Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts in ihrem inneren Flusse und im Zusammenhang mit der allgemeinen theologischen, philosophischen und literarischen Entwicklung desselben*, von A. Mücke. 1867, un vol. in-8 de 444 pages.

a mission de signaler les éléments durables et les mérites respectifs de chaque école, avant de présenter à l'examen du public une dogmatique nouvelle. Aussi l'auteur s'explique-t-il à cet égard dans la *Préface*, où il montre que, même après *l'Encyclopédie théologique* de M. Herzog, les ouvrages des grands théologiens de notre époque sur la dogmatique, l'histoire des dogmes, l'histoire de la théologie contemporaine et du protestantisme ¹, une étude comme la sienne ne laissera pas que d'offrir un grand intérêt, en s'attachant à suivre, dans ses riches développements comme dans ses mouvements organiques et dialectiques, la marche de la pensée dogmatique.

Quant à son point de vue, M. Mücke déclare que c'est en se plaçant au « *centre trinitaire-christologique de la foi renouvelée de l'église* » qu'il s'efforcera de reproduire dans un tableau impartial les phases diverses du mouvement dogmatique de nos jours. Après nous avoir dit qu'il s'acquittera de sa tâche d'historien dans l'esprit de M. Dorner, qui unit l'individualisme psychologique de Néander au pragmatisme dogmatique de F.-Chr. Baur, M. Mücke ajoute : « Guidé par l'intérêt qui ne doit pas abandonner un seul instant l'investigateur, l'écrivain suit la marche du mouvement dogmatique de nos jours en étudiant les uns après les autres les hommes qui ont ouvert de nouvelles voies, les individus qui ont donné le branle aux esprits. Il est éloigné, sans doute, de méconnaître le rôle important qui revient aux individualités historiques ou d'en contester le caractère de liberté et d'indépendance, mais il consent tout aussi peu à leur reconnaître une influence sans limites, à en faire comme les arbitres de l'histoire, et à perdre de vue la part générale considérable que l'on doit faire aux influences, aux phénomènes et aux puissances qui dominent les individualités. Les deux extrêmes qui consistent, l'un à détacher entièrement l'individu de l'ensemble des circonstances historiques au milieu desquelles il s'est mû, l'autre à le faire disparaître dans un cadre dogmatique fait *a priori* sans s'inquiéter de la réalité objective de l'histoire, ces deux extrêmes se corrigent par la méthode psychologique dont tout le secret consiste à rattacher l'individu à la catégorie de ceux qui partagent sa tendance intellectuelle et qui vivent dans un milieu historique donné. »

¹ M. Mücke ne mentionne pas l'ouvrage récent de M. Dorner sur *l'Histoire de la théologie protestante*, dont la publication ne lui était apparemment pas encore connue.

PREMIÈRE PARTIE.

I. *L'humanisme de Herder dans la littérature, la philosophie et la théologie modernes.*

Doué d'un génie universel, unissant la pénétration du critique et du penseur à la vive imagination, la profonde sensibilité et la chaleur du poète, alliant les vastes connaissances de l'historien et du savant avec le coup-d'œil pénétrant et l'entraînante éloquence de l'artiste inspiré, Herder nous fait pressentir, dès la seconde moitié du dix-huitième siècle, cette rénovation des idées littéraires, philosophiques et religieuses qui caractérise notre époque. Humaniste dans le sens le plus élevé de ce mot, il porta son activité sur presque tous les domaines, et y fit sentir une influence bienfaisante et féconde. Il étudia avec le même amour et avec la même originalité d'esprit les manifestations de l'intelligence humaine dans la nature et dans l'histoire, dans l'art et dans la poésie, dans la science et dans la religion ; mais du sein de cette immense variété de ses connaissances, il ne perdit jamais de vue son unité idéale qui faisait tourner, au profit du perfectionnement de l'humanité, les travaux et les efforts individuels.

Le caractère idéal de sa théologie, tel qu'il l'exposa dans ses *Douze feuilles provinciales*¹ et dans ses *Lettres servant d'introduction à l'étude de la théologie*², consiste à fondre dans une vaste unité organique les principes et les résultats des différentes sciences pour en former un riche trésor, dont l'humanité est appelée à profiter dans l'intérêt de son progrès et de son développement intellectuel. C'est en se plaçant à cette hauteur, et en écoutant cet intérêt vraiment humain, que Herder pénétra dans l'esprit de la poésie de tous les peuples, même les moins civilisés, en recueillit les fleurs les plus attrayantes par leur beauté, leur noblesse et leur fraîcheur, en tressa une admirable couronne qu'il déposa sur l'autel de l'humanité, en présentant cette précieuse offrande comme une preuve évidente de la manière dont un même esprit pousse toutes les parties de la grande famille humaine à exprimer par le

¹ *Provinzialblätter an Prediger*, 1774.

² *Briefe über das Studium der Theologie*, 1780.

chant et la poésie leurs sentiments de joie ou de douleur. C'est encore en s'inspirant de la même pensée fondamentale qu'il rechercha, dans ses *Idées sur l'histoire de l'humanité*¹, l'harmonie et l'unité des lois qui président aux manifestations de la nature humaine, unité que ne saurait effacer la diversité des mœurs, des coutumes et des aptitudes intellectuelles, lesquelles varient selon les climats et les individus. La religion consiste, à ses yeux, dans le vif sentiment de la loi qui règle nos rapports avec l'ensemble de la création, et au moyen de laquelle nous saisissons par la conscience et nous confirmons par notre conduite la continuité et la stabilité de l'ordre naturel des choses. La religion doit pénétrer profondément la conscience de chaque individu des rapports et des devoirs qui le subordonnent et le relie, pour ainsi dire, aux membres de sa famille, à ses amis et ses concitoyens.

La récompense que donne cette religion consiste d'abord dans le bonheur intime que nous procure l'attachement à nos parents, nos amis et nos concitoyens, ensuite dans la protection et la sûreté que l'individu, faible membre de l'humanité, rencontre en se rattachant à un ensemble plus grand et plus fort.

Cet idéal du pur naturalisme, qui fait résider toute notre destinée dans le bonheur d'être père, mère, enfant, frère, ami, patriote et membre du genre humain, cette religion toute humaine, Herder la développa dans son dernier traité théologique, publié en 1798, sous le titre de : *Opinions et usages religieux*². Il l'appliqua hardiment à son christianisme, et y adapta les trois grands articles du credo apostolique. La foi en Dieu le Père, tout-puissant créateur, n'est que la grande règle de sa religion naturelle, qui nous porte à obéir fidèlement et volontiers aux lois de la création, puisqu'elles ne sont que les lois de la sage et bienveillante mère nature; car c'est cette nature, mais vivante et sensible, douée de conscience et de raison, qui est le Dieu de Herder. Le même esprit créateur, qui planait sur les eaux, exerce encore aujourd'hui sa puissance et manifeste sa présence dans toutes les forces et dans toutes les créatures, produisant partout la joie et le plaisir de la vie à travers la mort et la douleur; il s'appelle l'ordre éternel des choses, des êtres raisonnables comme des êtres dépourvus de raison; il est la source unique de toute existence et de toute félicité; l'être infini, auquel l'ensemble des choses terrestres sert à la fois d'enveloppe et de

¹ *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791.

² *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen*, 1798.

manifestation. Son action s'exerce aussi bien dans l'organisation de la plante que dans la conscience de l'homme auquel se dévoile et s'impose, avec l'autorité d'un juge, la loi qui préside avec une parfaite régularité à la marche du monde.

« Pour cette loi de la conscience, propre à toute créature raisonnable, la règle suprême de la vraie humanité est un amour capable de se dévouer pour autrui, et cette règle est l'impérissable contenu du deuxième article du credo, concernant le Fils de Dieu, l'idéal éternel d'un amour parfait qui se livre volontairement à la mort pour le salut de l'humanité. » Cet amour est la source de toutes les vertus, de tous les sacrifices. La charité chrétienne que le Sauveur réveille et entretient dans les cœurs de ses disciples pour en former une société de frères animés d'un même esprit de dévouement, cette charité renferme le secret nécessaire pour combattre la tendance opposée de l'égoïsme qui s'isole, pour relever et supporter les faibles, les guérir et les attirer dans la sainte alliance.

C'est à cette société, formée par l'Esprit saint de l'amour et de l'humanité, que Herder applique le troisième article du credo apostolique. L'esprit de Dieu qui, à la façon d'un médium invisible, réunit les cœurs et les âmes des hommes pieux et bons, sans distinction de religion, témoigne à leur conscience du triomphe éternel du bien et de l'action continuelle de la providence, et c'est là ce qui nous permet de regarder avec confiance la mort comme un passage vers un degré plus élevé, plus heureux et plus parfait de notre existence.

Tel est l'évangile humanitaire que Herder prêcha à ses contemporains, qui l'accueillirent avec une complaisance d'autant plus grande et des applaudissements d'autant plus sincères qu'ils étaient déjà eux-mêmes tourmentés du besoin de donner libre essor à l'activité individuelle et de fonder l'égalité. Herder défendit jusqu'au bout ces principes, et n'hésita pas à déclarer que, s'il était nécessaire pour le triomphe de la religion de l'humanité que le christianisme positif et historique, avec sa mission essentiellement préparatoire ou propédeutique, sacrifiât ses institutions, ses dogmes spéciaux et jusqu'à son nom, il ne reculerait pas, pour sa part, devant l'idée de ce sacrifice. Ses deux écrits, *Du Sauveur des hommes d'après nos trois premiers évangiles*¹, et *Du Fils de Dieu, le Sauveur du monde, d'après l'évangile de Jean*², ne sont en effet qu'un

¹ *Vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien*, 1796.

² *Von Gottes Sohn, nach Johannis Evangelium*, 1797.

essai pour retrouver dans les traits du Christ de la Bible son idéal d'humanitarisme moderne. Le principal mérite théologique de Herder, mérite qui aujourd'hui encore n'est ni contesté ni effacé, se retrouve en entier dans les deux ouvrages qui sont le fruit de son ardeur et de son enthousiasme juvénile, *L'esprit de la poésie hébraïque*¹ et *Le monument le plus ancien du genre humain*². Ces deux ouvrages, composés à une époque où un rationalisme à courte vue faisait une mesquine critique de l'Ancien Testament, étonna le public et l'habituait à chercher dans ces livres, non plus de simples produits de la plume, destinés par la providence à éclairer l'entendement humain, mais des monuments poétiques sacrés et vénérables, pénétrés de l'esprit vivant de Dieu, déjouant les efforts d'une critique purement intellectuelle par la simplicité enfantine, le caractère de sublime vérité dont ils sont empreints, et destinés à retracer à l'imagination le récit de l'origine du monde, des premières destinées du genre humain et des premiers pas qu'il fit dans la voie de l'*humanisation*. Le tort de Herder fut de méconnaître le caractère historique des écrits du Nouveau Testament et de les considérer comme ceux de l'Ancien à travers le prisme de l'antique poésie orientale. C'est ce qui enlève toute valeur à ses écrits exégétiques et dogmatiques sur cette portion de la Bible.

II. *Lessing, Schiller, Goethe et Wieland. — Novalis et Tieck.*

Si Herder avait mis au service de son humanisme l'immense variété de ses idées, le vaste trésor de ses connaissances, la richesse de son imagination et tous les dons de son âme, il n'était pas parvenu à donner à son style l'unité, l'harmonie et la mesure. Le caractère inégal, impatient, souvent irritable de Herder se trahit dans son exposition, dont les allures disparates font parfois péniblement sentir le contraste et la lutte qui existent chez lui entre le fond et la forme. Herder, pas plus que Jean-Paul Richter, qui le rappelle par l'originalité de l'esprit et la richesse d'une imagination prime-sautière, ne posséda l'aptitude à donner une forme plastique à ses idées. Ce don était réservé à Lessing. Lessing n'eut pas le mérite de remuer, dans le champ de la dogmatique, des idées dont l'influence soit parvenue jusqu'à nous ; son point de vue philosophique

¹ *Vom Geist der hebräischen Poesie*, 1782.

² *Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts, eine nach Jahrhunderten enthüllte heilige Schrift*, 1774.

et théologique ne s'élève pas au-dessus du criticisme et du rationalisme de son temps ; sa mission fut de donner à la littérature allemande les règles durables et le premier exemple d'une exposition dont la clarté, la limpidité et la perfection artistique sont remarquables.

« Le ton toujours mesuré et reposé, la finesse et la pénétration, la dignité et la grâce, la pureté et la fermeté du style de Lessing nous révèlent déjà cette perfection formelle du classicisme allemand, dont Schiller et Goëthe furent les maîtres, en exprimant dans leurs écrits le fond de la pensée d'une génération d'hommes qui, dépassant le point de vue et peu satisfaits des maigres productions de l'époque du criticisme et du rationalisme, cherchaient un meilleur avenir, une nouvelle moisson d'idées, avec l'impatient désir d'y trouver un apaisement et un repos qui semblaient leur être refusés. L'idée de l'humanisme avait trouvé depuis Herder un écho général. Schiller et Goëthe qui, contrairement à Herder, étaient d'une nature plus productive que réceptive, et qui, si l'on excepte les écrits de leur jeunesse, unissaient d'une manière harmonique la grandeur antique de Lessing avec leur propre grandeur, s'emparèrent, avec leur sentiment exquis du beau, de cette idée de l'humanisme de Herder, la dépouillèrent de son enveloppe rude et primitive, la transformèrent en lui imprimant le cachet du beau idéal classique et humain, et la mirent au service du développement harmonique et esthétique de la nature humaine. Schiller surtout donna à cette idée les développements les plus nobles et les plus purs. Il veut que les sentiments éthiques et esthétiques, dont notre conduite doit être pénétrée, soient le fruit d'un goût libre et d'un amour véritable et vif du beau, du καλὸν καγαθόν de Platon, qui n'est que l'alliance de la religion et des mœurs, de l'art et de la nature, de l'esprit et des sens. »

D'après Schiller, l'éducation publique et privée doit s'étendre aux adultes aussi bien qu'aux enfants, et se donner pour mission essentielle de cultiver le sentiment esthétique et de faciliter la pratique des vertus que la nature commande et inspire mieux que ne le fait toute espèce de contrainte. L'impératif catégorique de Kant n'est fait que pour les âmes serviles et dépourvues d'harmonie. Faut-il s'étonner que la réalité ait infligé un si cruel et fréquent démenti aux aspirations poétiques et esthétiques de ce noble écrivain, et que ce contraste, cette dissonance éclate dans ses drames et ses productions lyriques d'une façon si poignante ?

« Goethe nous satisfait beaucoup moins encore, parce qu'il sépare ouvertement l'idée de la beauté de celle de la moralité, si intimement unies dans Schiller, parce qu'il revendique pour l'évangile des cinq sens ou pour le droit de la nature la même importance que pour l'élément artistique et le beau intellectuel, et qu'il proclame leur indépendance réciproque. Plus l'ascendant exercé par Goethe sur son époque était grand, grâce à son individualité objective et à sa facilité littéraire, plus son influence était pleine de séductions et de dangers pour la moralité d'un grand nombre de ses lecteurs qui, après avoir perdu dans les orages d'une époque tourmentée tout point d'appui extérieur et ne possédant plus au fond de l'âme l'ancre d'une foi capable de résister aux tempêtes qui en bouleversaient la surface, réclamaient avec Goethe, comme l'exercice d'une loi naturelle, le droit de donner pleine satisfaction et un développement harmonique et esthétique à tous les besoins de leur individualité. Le léger Wieland lui-même n'alla pas jusque-là : il imita Voltaire, il sacrifia la vertu au goût d'un public noble, blasé et passionné dont il était l'idole, mais il ne renia pas le caractère obligatoire et songea encore moins à détruire le catéchisme de la raison pratique de Kant. Il y a plus : les plaisanteries et les jeux d'esprit auxquels Wieland se livrait pour plaire à un certain public ont fait leur temps sans causer beaucoup de mal, tandis que nous sommes encore dans le courant intellectuel qui remonte à Goethe et qui, continué par l'école romantique et ses disciples de la *Jeune Allemagne*, a tenté un effort suprême (effort condamné par sa stérilité même) pour introduire un nouveau paganisme moral dans la culture moderne. »

Si le magnifique réveil des intelligences, provoqué par les chefs-d'œuvre de la littérature classique dont Schiller et Goethe furent les principaux représentants, fut une réaction salutaire contre le formalisme intellectuel, le moralisme trivial et utilitaire du vieux rationalisme, cette réaction fut continuée et portée jusqu'à l'excès opposé par les coryphées de la première école du romantisme. L'*Athenæum* publié de 1796 à 1800 fut leur premier organe, le drapeau autour duquel ils se rangèrent pour livrer une bataille décisive aux vieilles formes de la pensée littéraire et religieuse et pour donner le signal de l'avènement d'une époque nouvelle.

La devise des romantiques était l'universalité de l'art et de la poésie, et leur ambition, de répandre les charmes et les chaudes teintes de leur imagination sur tous les objets de la vie, d'idéaliser les hommes et les choses, les métiers et les sciences, les conditions

sociales et les époques de l'histoire, en un mot toutes les réalités de la vie humaine. Donner à chaque objet, même le plus prosaïque, une tournure idéale, un aspect fantastique et nouveau, tout en se sentant l'auteur et le maître de ces créations, voilà le talent et le but du poète romantique. Ce pouvoir, cette domination que le *moi* exerce sur les créations idéales de son imagination s'appelle l'*ironie* romantique et se rencontre sous sa forme la plus pure et la plus originale dans le roman de Novalis, *Henri de Ofterdingen*¹. La religion y est représentée non pas sous la forme austère d'une adoration en esprit et en vérité, mais comme une joyeuse et artistique absorption de l'individu dans la substance universelle de Spinoza, et cette souveraine élévation de l'esprit, empreinte des charmes d'une imagination sensuelle, appartient comme un privilège aux natures d'artiste, tandis que la grande foule doit se contenter des actes extérieurs et des symboles de la religion. L'expression, la manifestation de la religion au moyen des arts est toutefois nécessaire aux uns comme aux autres. D'après Wackenroder, l'art est le moyen sensible propre à réveiller et manifester la dévotion ; c'est la vision, la jouissance immédiate esthétique du divin ; et, à son tour, la dévotion n'est que la plus haute jouissance possible du beau, accompagnée de l'entière satisfaction de nos besoins et de nos facultés, de toutes les tendances de nos sens et de notre esprit, d'accord avec les conditions extérieures de notre existence et en pleine harmonie avec l'univers entier. Il était dans la nature des choses qu'une tendance de ce genre, goûtant fort peu la sublime simplicité du culte protestant, issue d'un besoin artistique plutôt que des profondeurs de la conscience et du besoin de croire, amenât les romantiques à une glorification esthétique du catholicisme, de son passé, de son culte rempli de tant d'attraits pour les imaginations, de tant de ressources faites pour tromper le besoin de croire et enivrer les sens.

Cet enthousiasme ne fut pas du reste sérieux et conséquent. Tieck, cet admirateur si passionné du moyen âge allemand, de ses arts, de ses légendes et de sa poésie, qu'il en proposait l'apothéose comme l'honneur du romantisme, ne voulait pas que l'admiration pour le culte catholique impliquât une foi sérieuse et conséquente aux madones de Raphaël, et il revendiquait en faveur du poète la liberté d'admirer, comme nous admirons les productions classiques de l'antiquité sans croire à la mythologie.

¹ *Heinrich von Ofterdingen.*

« L'éthique de l'école romantique, telle que Frédéric Schlegel, ce père véritable de l'*ironie*, l'exposa dans sa trop fameuse *Lucinde* (1799), n'est qu'une frivole glorification de l'immoralité, déguisée sous le manteau et l'apparence de la *génialité* ou de l'indépendance d'un esprit original. »

Le *moi* de l'artiste, sûr de sa valeur et en pleine possession de son infinie liberté, s'affranchit pour son compte des barrières que les convenances morales, religieuses et sociales opposent à son indépendance absolue et qui ne sont faites que pour les natures vulgaires et timides. La seconde école romantique, la *Jeune Allemagne*, dont l'avènement date de 1830 environ et qui compte parmi ses chefs Heine, Gutzkow, Mundt, Kühne, Laube, Wienbarg, etc., donna une forme plus décisive et une portée plus grande encore à ces doctrines immorales en proclamant non plus en faveur de quelques cercles privilégiés d'artistes mais comme un droit incontestable de tous, la sensualité, la réhabilitation de la chair et l'émancipation de la femme, et en faisant litière de toutes les institutions de la famille, de l'état et de l'église. Les égarements, les excès et les insuccès de la première école romantique ne doivent pas, d'ailleurs, effacer le souvenir des services qu'elle rendit à la science, aux lettres et à la patrie. Les noms des Schlegel, des Grimm et de Creuzer disent assez comment la mythologie ancienne, la linguistique comparée, les littératures orientale et ancienne allemandes furent ou découvertes ou renouvelées, comment l'étude du moyen âge allemand, si chrétien sous ses formes romaines, le goût et le sens historiques, réveillés au sein de la nation allemande, à la veille et au milieu des grandes luttes de l'indépendance nationale, préparèrent de nouveaux triomphes au christianisme dans la patrie rajeunie de Luther et de Schleiermacher.

III

1. *Schleiermacher*.

Les *Discours sur la religion*¹, que Schleiermacher publia en 1799, en faisant reposer sur le sentiment, source profonde de la conscience humaine, la nature véritable et caractéristique de la religion, rompirent le charme de la tendance religieuse de l'école romantique chez laquelle, comme nous venons de le voir, la reli-

¹ *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1800.

gion n'était que le jeu et le produit de l'imagination et du sens esthétique. Mais là se borne le progrès accompli, la victoire remportée sur le romantisme; car le contenu de ce sentiment n'est, à son tour, que l'union panthéistique du moi avec l'univers.

« Ce sentiment devenu clair, conscient et constant dans l'homme, et produisant une pénétration telle de l'individu et de la vie universelle que, loin de se considérer comme étrangers ou ennemis, ils se trouvent comme enlacés dans l'union la plus profonde et l'harmonie la plus parfaite, ce sentiment constitue l'essence de la religion parfaite, telle que nous la voyons historiquement réalisée dans la personne du Christ, qui se savait entièrement uni à son Père et chez lequel le Père était et habitait. » — « Seul le christianisme rétablit l'union entre le fini et l'infini, l'humain et le divin; au contraire, les religions payennes, y compris le culte artistique des Grecs, fractionnaient l'infini en une suite interminable de rayonnements passagers, et la religion juive opposait d'une manière tranchante et brusque le fini à l'infini, en considérant le fini comme entièrement dépouillé de tout élément divin et sacré. »

Grâce à cet accord suprême de l'humain et du divin, qui fut une réalité dans la vie de Jésus et qu'on peut désigner comme la forme essentielle du christianisme, la piété chrétienne a produit et se trouve encore en état de produire des associations religieuses toujours nouvelles et variées selon le degré de force et la manière dont la vie universelle, l'infini se manifeste et se réfléchit dans l'âme d'un ou de plusieurs individus.

Dans ses *Monologues sur la religion*¹, Schleiermacher poussa jusqu'à l'extrême cet individualisme religieux. Le moi, se dégageant des entraves du monde extérieur, descend dans les profondeurs de sa conscience pour y jouir d'un monde nouveau, dont il se sait le créateur et le maître. La liberté dont il jouit, et son élévation au-dessus de la réalité qu'il considère comme un reflet de l'infini, sont la source intarissable d'une fraîcheur et d'une sérénité d'esprit, d'une assurance et d'une tranquillité d'âme que rien ne saurait ébranler.

Fidèle aux idées fondamentales qu'il exposait dans ses *Discours* et ses *Monologues*, Schleiermacher ne fit que les dégager du tour enthousiaste qu'il leur avait donné primitivement, et leur imprimer un cachet de virilité et une tournure systématique, lorsqu'il publia sa *Dogmatique*². Ce livre, monument

¹ *Monologen, eine Neujahrsgabe*, 1800.

² *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*,

mémorable d'un génie vigoureux, inaugurant une époque nouvelle, fit justice des vieilleries triviales, rajeunit et vivifia le dogme, lui donna de l'originalité, une richesse inespérée de points de vue et une vitalité féconde. En dépit des éléments panthéistiques dont elle était encore entachée, la *Dogmatique* de Schleiermacher devint le point de départ d'un nouveau développement de la dogmatique croyante, dont nous sommes encore témoins, et son importance est telle qu'aucun système n'a été proposé depuis lors sans que les nouveaux venus n'éprouvassent le besoin ou de s'y rattacher, ou du moins de s'expliquer sur la position qu'ils prenaient vis-à-vis de Schleiermacher.

Au début de son exposition, l'auteur, laissant de côté le fait historique de la religion chrétienne, développe d'une manière objective sa conception religieuse; mais bientôt le sentiment immédiat de l'union de l'homme avec l'univers fait place à l'intérêt que réveille la personne de Jésus qui imprime à l'élément religieux un caractère chrétien déterminé. Le sentiment de la dépendance absolue devient alors la substance générale de la religion qui, au sein du christianisme, ne revêt la forme et la couleur qui lui appartiennent en propre que par son rapport avec Christ, en dehors duquel l'individu religieux se trouve dans l'anomalie de son état naturel, en attendant que, par lui, il arrive à l'état heureux de la grâce et à la conscience de la rédemption qu'il lui a procurée. Christ devient ainsi non plus seulement le premier médiateur des contrastes que la conscience trouve entre le fini et l'infini, mais le centre unique du salut pour la société chrétienne que son esprit travaille sans cesse à délivrer de son état de dépendance de la nature et des sens, pour la transporter par la régénération dans sa propre existence intimement unie avec Dieu. Mais cet esprit de Christ, qui forme la conscience religieuse de son église, n'est autre chose que la somme des effets et des influences qu'il a produits, par son apparition historique, sur l'humanité qu'il délivre de la puissance des sens pour l'élever à la souveraineté et à la liberté de l'esprit. D'où il suit qu'un panthéiste qui s'y abandonne est capable d'éprouver les sentiments chrétiens au même degré qu'un monothéiste, et même à un plus fort degré qu'un monothéiste qui établirait dans le sens de l'Ancien Testament une espèce de dualisme entre Dieu et le monde. Schleiermacher, en effet, qui partage

im Zusammenhange dargestellt, 1821. — Une seconde édition considérablement revue, fut publiée par l'auteur en 1831.

la prédilection de Herder pour Spinoza, regarde le monde et Dieu comme également nécessaires l'un à l'autre et se portant, pour ainsi dire, l'un l'autre. L'idée de l'univers, de l'union de Dieu et du monde, domine sa théologie. Pour construire la théorie des perfections de Dieu, il veut que la conscience religieuse, partant de cette union, ne fasse qu'exprimer les différentes faces et les rapports divers sous lesquels nous sentons notre dépendance de l'infini.

Ces rapports nous donnent, d'abord, la causalité de Dieu. La toute-puissance et l'omniscience, qui sont les deux perfections fondamentales de Dieu, sont comme les deux faces de sa causalité. Le sentiment moral nous donne ensuite les perfections de la justice, de la sainteté, de la bonté et de la sagesse divines. Toutes ces perfections ne doivent pas se considérer comme des distinctions objectives dans la nature de Dieu, mais plutôt comme des distinctions subjectives de la conscience religieuse, exprimant les différentes faces sous lesquelles nous sentons notre dépendance de l'infini. Dieu est l'union indéterminée de tous les contrastes. Nous pouvons donc rejeter comme imparfaite et peu conforme aux exigences de la conscience religieuse et à la nature infinie de Dieu, la doctrine traditionnelle de l'église sur les perfections de Dieu. En général, tous les enseignements de l'église qui sont en contradiction avec l'esprit moderne, Schleiermacher s'en débarrasse en insistant sur le fait que ce qui importe avant tout à la conscience chrétienne, c'est l'opposition entre le péché et la rédemption. C'est pour cette raison qu'il repousse la doctrine ordinaire de la création et de la perfection originaire de l'homme indépendante de sa volonté. L'essentiel, selon lui, est de reconnaître que le péché domine notre vie tout entière, remonte dans la chaîne des générations humaines jusqu'à notre premier père, et enlace tous les hommes dans la même culpabilité et la même responsabilité pour leur faire sentir le besoin d'une délivrance commune. Cette délivrance, ordonnée par Dieu dès la naissance du péché, consiste en ceci que, par un nouvel acte créateur de la causalité divine, le fondateur personnel d'une nouvelle humanité spirituelle a été engendré parmi les enfants des hommes, capable de pénétrer de la pensée de Dieu tout l'ensemble de sa vie intellectuelle. Exempt, dès le ventre de sa mère, de tous les éléments impurs, le principe nouveau, spirituel et divin, qui est en lui, le met à l'abri de toutes les influences de la sensualité. Dans le développement de la conscience du second Adam, il n'y a pas un moment où l'on

ne retrouve Dieu, pas un point qui ne puisse servir de modèle et de type au reste de l'humanité. Bref, il fut l'idéal incarné, l'épanouissement le plus mûr et le plus parfait de l'être humain et fini, à la fois un avec l'être infini et divin et ne cessant d'unir, comme esprit de la société chrétienne, l'humanité et la divinité. La destinée de l'individu est de perdre son existence isolée pour la retrouver en Dieu avec la réconciliation et la joie; c'est d'être délivré de son égoïste isolement pour devenir un membre vivant et renouvelé de l'église, un monument de l'activité rédemptrice de Christ et cela pour toujours.

Ce ne fut qu'à force d'artifices de critique et d'exégèse que Schleiermacher parvint à concilier cette figure du Christ avec les données de la Bible dans sa *Vie de Jésus*, publiée par Rütenik en 1864¹. L'histoire de la Passion devait lui causer un grand embarras, en donnant un démenti à la divine impassibilité dont il douait le Sauveur.

Aux yeux de Schleiermacher, la résurrection, l'ascension et le retour de Christ pour le jugement dernier n'ont aucun rapport avec l'intérêt religieux que doit nous inspirer la personne de Jésus : cet intérêt réside surtout dans l'immanence de Dieu et sa dignité. Il éliminait autant que possible le surnaturel, limitait aux guérisons miraculeuses les miracles de Jésus et donnait aux autres une interprétation allégorique ou rationaliste. Il rejetait dans un appendice l'angélologie. Dans le but de respecter le sentiment positif des dogmes chrétiens, il ne combattit l'enseignement de l'église que dans la doctrine des mauvais esprits; partout ailleurs il s'attacha à la terminologie reçue tout en la faisant servir à exprimer ses vues spinozistes.

La tentative qu'il fit ainsi de concilier le christianisme avec la spéculation libre fut, après lui, le grand facteur des développements que reçut la dogmatique dans le cours de notre siècle.

2. Hase, Ch. Schwarz, Bruch, Schweizer, Krause, etc.

Ce que Schleiermacher, préoccupé de sa théorie de la dépendance absolue, avait laissé à l'arrière-plan, savoir : la liberté de l'être fini et la personnalité de l'être infini, la *Dogmatique*² de

¹ *Das Leben Jesu*, aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und Nachschriften seiner Zuhörer herausgegeben von K. A. Rütenik, 1864.

² *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1826.—Cet ouvrage a eu de nombreuses éditions.

M. Hase, publiée en 1826, est venue l'accentuer. La doctrine du salut repose en entier, d'après M. Hase, sur l'amour de Dieu pour l'homme; or, un amour vrai, infini, ne convient qu'à un être à la fois infini et personnel. Le péché consiste dans la domination que la nature et les sens exercent sur notre être; notre liberté n'est qu'une aspiration incomplète vers l'idéal divin, et le sentiment de notre éloignement de Dieu, de notre faute et de notre culpabilité paralyserait notre amour pour lui, si son amour parfait ne s'était révélé à nous dans Jésus comme un amour de miséricorde et de bonté; cet amour inspire au pécheur la force, le courage et la joie de la conversion en lui donnant la conviction que l'éloignement qu'il éprouve pour Dieu provient du sentiment subjectif de notre culpabilité, mais n'a pas de fondement objectif en Dieu dont l'amour est éternel et invariable. La mission de Jésus a donc été de réveiller dans les hommes l'élément divin, d'attirer dans une sainte association et de former pour la vie éternelle tous les hommes que l'idéal religieux est susceptible de relever et de pénétrer d'enthousiasme. Par sa vie et par sa mort il a fondé le royaume spirituel de Dieu sur la terre, royaume qui embrasse tous les membres de l'humanité pour en faire des enfants de la grande famille de Dieu, gouvernés par la loi de l'amour.

Si la dogmatique de M. Hase corrigeait déjà la conception religieuse de Schleiermacher en insistant sur le besoin inné chez l'homme de posséder une liberté sans bornes, un certain nombre de travaux plus récents, parmi lesquels il faut signaler celui de M. Charles Schwarz, *l'Essence de la religion*¹, ont mis en lumière la réalité de la tendance qui porte l'homme à sortir, par un effort spontané, de l'état indéterminé du sentiment pour arriver à la clarté de la connaissance en même temps qu'à l'action et à la manifestation de sa volonté.

D'autres penseurs sont venus compléter et rectifier les vues de Schleiermacher sur Dieu en montrant que la liberté, apanage inséparable de la personnalité, doit être aussi, à un degré infini, un attribut propre de la causalité absolue ou plutôt de la personnalité absolue. Il en est résulté une conception des perfections divines qui leur attribue un caractère objectif, indépendant du sentiment religieux. C'est ainsi que M. Bruch, dans sa *Doctrina des*

¹ *Das Wesen der Religion*. II Theile in I B. 1847.

*attributs divins*¹, démontre la nature de l'esprit absolu par l'existence et le gouvernement du monde.

« L'existence du monde manifeste la puissance absolue et l'intelligence de l'esprit absolu qui en est l'auteur, et l'ordre qui y règne annonce également sa sagesse et sa bonté absolues. Le principe absolu du gouvernement divin du monde, c'est l'amour ; son but est le royaume de Dieu, dans lequel la vérité, la sainteté et la justice absolues, la grâce et la félicité se reflètent dans la sainteté, la véracité et la félicité toujours plus grandes des membres qui en font partie. »

M. Schweizer, à qui nous devons les deux ouvrages instructifs, *La dogmatique de l'église évangélique réformée*² et *Les dogmes fondamentaux du protestantisme dans leur développement historique au sein de l'église réformée*³, nous montre dans sa propre *Dogmatique*⁴, encore inachevée, la marche que doit suivre la conscience religieuse en partant du sentiment de la dépendance pour arriver à celui de la parfaite liberté d'une volonté unie avec Dieu. L'individu religieux commence par voir dans la nature, malgré les imperfections qui s'y rencontrent, un état de choses constant, ordonné par la sagesse et la volonté divines. Il ne songe pas à s'émanciper des lois qui le gouvernent comme être physique. Mais sa nature spirituelle et morale lui garantit l'existence d'un monde spirituel et moral, auquel le monde extérieur doit servir de théâtre d'activité, et auquel appartiennent les créatures que le pur instinct naturel ne domine plus. En même temps qu'il a le sentiment de sa destination morale et de sa dépendance à l'égard de Dieu, il reconnaît dans le créateur et régulateur du monde physique, l'auteur et le roi de ce monde moral. La bonté de Dieu se manifeste alors dans la création des êtres capables d'une vie morale, sa sainteté, dans leur conscience, sa sagesse, dans le progrès et la récompense du bien comme dans la punition et la répression du mal qui n'est que le côté négatif et comme la condition du bien.

¹ *Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften*, 1842.

² *Die Glaubenslehre der evangelischen-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*. 2 B. 1844-1847.

³ *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche*. 2 Hälften, 1854-1856.

⁴ *Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt*. — L'auteur a publié au commencement de cette année la première partie du second volume.

Ce mode de manifestation de la sagesse divine devient pour l'homme religieux la justice divine qui, tout en attachant la vie et la félicité à l'observation de la loi morale, garantit l'inviolabilité de celle-ci et nous fait sentir, par un retour sur nous-mêmes, notre incapacité pour le bien et par conséquent notre culpabilité devant le juste juge du monde moral. Le sentiment de désespoir qui en résulte ne saurait trouver son apaisement dans des pratiques religieuses extérieures, vu que celles-ci ne servent qu'à faire sentir toujours plus vivement la grandeur de notre mission morale et l'impossibilité de l'accomplir. Mais le fondateur de la religion chrétienne nous apporte la délivrance en nous révélant Dieu comme amour. Cet amour résout la contradiction qui existe entre la loi morale et notre péché en nous donnant le salut par pure grâce et malgré notre indignité. Saisissant par la foi, d'une manière directe et immédiate, la vie éternelle et divine, l'âme se sait délivrée de l'empire d'une loi qui la condamne, de l'esclavage du péché et du sentiment écrasant de la culpabilité ; sa destinée est remplie, et sa dépendance naturelle et morale vis-à-vis de Dieu s'est transformée en un amour filial plein de bonheur. La vie nouvelle en Dieu est supérieure à la vie purement naturelle et morale. La vie du salut est une nouvelle création de l'être pécheur. M. Schweizer la nomme *creatio specialissima* pour la distinguer de la *creatio universalis* du monde visible et de la *creatio specialis* du monde moral. La causalité infinie atteint dans le don du salut son dernier et plus haut degré de force. On ne peut plus rien songer au delà.

La *Gazette de l'église protestante*¹, fondée en 1854 par M. Krause, est dans le domaine pratique et ecclésiastique l'organe des disciples de Schleiermacher. Ses principaux rédacteurs sont aujourd'hui MM. Schwarz, Schweizer, Sydow, Eltester, Dittenberger et Zettel. Les points par lesquels cette *Gazette* se rattache au christianisme sont, d'un côté, le soin avec lequel elle combat le panthéisme courant et ses fâcheuses conséquences, de l'autre, la dignité religieuse, historique, unique dont elle entoure la personne de Christ. Toutefois elle a fait disparaître ce qui, dans Schleiermacher, touchait encore au surnaturel.

¹ *Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland.*

3. *M. Romang et la spéculation moderne.*

Ce qui caractérise la gauche de l'école de Schleiermacher, c'est la tendance à éliminer de la religion chrétienne tout ce qui dépasse les données du sentiment religieux naturel et à passer à l'ordre du jour de l'idée moderne et de la pratique ecclésiastique sur les questions spéciales du christianisme.

Tel est l'esprit qui domine dans le livre de M. Romang; *Système de la religion naturelle basé sur les données primitives de la conscience religieuse universelle*¹, auquel il faut ajouter, pour connaître les idées de l'auteur sur le péché, celui qu'il avait publié auparavant sous le titre de *Libre arbitre et déterminisme*². La conscience religieuse ne consiste pas seulement pour M. Romang, comme pour Schleiermacher, dans ce mouvement intérieur qui nous fait éprouver notre dépendance de l'infini. Elle suppose en nous un certain rapport avec lui, et agit d'une façon immédiate sur notre pensée et notre volonté. La piété proprement dite réside dans la faculté d'être excité à un degré plus ou moins grand par la puissance de l'infini. Aussi longtemps que cette puissance nous est inconnue, insaisissable et comme étrangère, nous sentons d'une manière pénible notre dépendance, mais à mesure que nous en connaissons la vraie nature, le sombre sentiment de la crainte qu'elle nous inspire fait place à un amour plein de confiance. Notre raison éclairée ne nous la représente plus ni comme l'être absolu séparé de l'esprit, ni comme l'esprit séparé du bien. Dieu est à la fois l'être absolu, le bien absolu et l'esprit absolu.

Ces trois idées fondamentales sont, aux yeux de M. Romang comme à ceux de Schleiermacher, la base sur laquelle se fonde l'édifice des attributs divins. L'ensemble infini du monde est l'expression adéquate de la perfection divine dans le temps et dans l'espace, tandis que l'imperfection est inhérente aux créatures finies. La perfection de l'ensemble de l'univers ne souffre pas de l'éternel changement ni des douleurs des individus qui surgissent

¹ *System der natürlichen Religionslehre, aus den ursprünglichsten Bestimmtheiten des allgemeinen religiösen Bewusstseins entwickelt*, 1844.

² *Ueber Willensfreiheit und Determinismus, mit sorgfältiger Rücksicht auf die sittlichen Dinge, die rechtliche Imputation und Strafe, und auf das Religiöse. Eine philosophische Abhandlung*, 1835.

et disparaissent à sa surface comme les flots de l'océan. D'où il résulte que la destinée de l'individu est de subordonner les besoins et les désirs de son moi au bien général, et d'en faire volontiers le sacrifice sur l'autel de l'harmonie universelle. Le mal moral ou le péché est ici une conséquence nécessaire de la différence métaphysique qui existe entre l'esprit infini et l'esprit fini. Celui-là est éternellement le même; celui-ci est soumis, dès le début de son existence, à l'empire des sens et de la nature dont il est appelé à s'émanciper au moyen de son activité rationnelle. Le libre arbitre ou la faculté de choisir toujours entre le bien et le mal est une utopie, car notre nature est soumise à une double détermination : à l'empire des sens et à celui de la raison. Une nécessité intrinsèque doit amener tôt ou tard dans toute vie d'homme un conflit entre ces deux courants : le mal se révèle alors comme ce qui ne doit pas être, comme l'*égoïté*, tandis que l'aiguillon de la conscience doit décider l'homme à se soumettre au bien, c'est-à-dire à l'ordre universel et divin.

« La délivrance à l'égard du péché qui gît dans notre état de nature consiste en ceci que notre esprit arrive à la conscience de lui-même et fait de ce sentiment le principe moteur de l'activité de toute notre vie, ce qui ne saurait avoir lieu sans une lutte pénible avec les sens dont l'empire s'est fortifié, et sans que nous éprouvions un amer regret de notre faiblesse et de notre corruption; et cette délivrance peut être considérée comme une œuvre de la miséricorde de Dieu, en tant que c'est elle qui est la source de tout ce qui est bon, et met par conséquent en nous une force efficace pour remporter la victoire sur le péché. »

D'après M. Romang, l'action de la grâce présente un tel caractère de généralité qu'il conteste à toute religion historique le droit de se l'approprier exclusivement, et qu'il repousse par conséquent le dogme central de la dogmatique de Schleiermacher, qui fait dépendre le salut individuel de la médiation de Christ. M. Romang pose à l'église protestante l'alternative de prendre la fixité d'un nouveau catholicisme, ou de se transformer en une association de sectateurs de la religion naturelle.

Quant à ses enseignements sur la vie future, ils sont moins élevés que les enseignements ordinaires de la religion naturelle. Point de perspective consolante au delà de la tombe : le sentiment naturel ne nous révèle rien, ne nous assure pas même de la continuation de notre existence personnelle après la mort. Nos idées concrètes sur ce sujet reviennent à des contradictions insolubles.

Le sage doit apprendre la résignation et le renoncement à cette espérance qu'il est bon toutefois de maintenir comme l'unique auxiliaire de la moralité et comme une consolation pour les malheureux.

Les *Voix du temps de l'église réformée de la Suisse*¹, journal qui se publie depuis 1859 dans la Suisse allemande, ont adopté et appliqué sérieusement le scepticisme panthéiste de M. Romang. Des écrivains animés des idées dogmatiques les plus différentes se sont unis à des disciples de ce dernier pour combattre hardiment tout ce qui s'oppose encore à l'envahissement du christianisme par le courant des idées modernes et à leur réalisation pratique. Il faut citer comme les coryphées de ce parti : M. Lang, qui a publié une *Dogmatique*², M. Biedermann, qui a fait paraître une *Théologie indépendante*³, MM. Langhans, Hirzel, Vogelin, etc. MM. Schérer, Colani, Réville, Athanase Coquerel fils, et Pécaut ont étendu à l'église française ce mouvement, dont il est encore impossible d'apprécier la portée et les conséquences.

IV. *Le réalisme de la foi et de la conscience dans la philosophie et la théologie modernes.*

1. *Fr.-H. Jacobi, Jean-Paul Richter, Fries, etc.*

Le philosophe Fr.-H. Jacobi combattit le criticisme de Kant en établissant le principe que, à défaut de preuves démonstratives, nous avons dans la conscience immédiate la clef qui nous introduit dans le monde invisible et suprasensible. Il donne à cette conscience tantôt le nom de foi, tantôt celui de sentiment et d'intuition intellectuelle, tantôt enfin celui de révélation de l'infini à notre raison qui en est l'organe. La nature, soumise à la loi de la nécessité, est opposée à l'esprit que gouverne la liberté. Nous contemplons Dieu non-seulement à travers le voile de la nature,

¹ *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, herausgegeben unter Mitwirkung schweizerischer Theologen, von H. Lang.

² *Versuch einer christlichen Dogmatik allen denkenden Christen dargeboten*, 1858 — Une seconde édition a paru l'année dernière.

³ *Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden*, 1844. — Le même auteur vient de publier une *Dogmatique* sous le titre de *Christliche Dogmatik*. Zurich, 1869.

mais aussi et plus sûrement encore dans les profondeurs de notre esprit et en vertu de notre affinité avec lui. C'est pourquoi, dit Jacobi, il nous est permis, dans notre recherche de Dieu, de faire de l'anthropomorphisme, comme Dieu, de son côté, en créant l'homme, fit du théomorphisme.

L'écrivain Jean-Paul Richter, dans sa *Vallée de Campanie* et dans son livre de *Celine* ou de *l'Immortalité de l'âme*¹, exposa dans une magnifique prose, émaillée de riches descriptions de la nature, de l'amour et de l'amitié, cette philosophie de la foi de Jacobi. Ce monde idéal et intime de vertu, de beauté et de vérité dont Richter nous peint la grandeur, y est présenté comme un rayonnement de l'éternel soleil central de Dieu, vers lequel nous gravitons en passant par des degrés divers et en traversant un ciel après l'autre. Sans Dieu et l'immortalité, il n'y a plus, ici-bas, ni ordre, ni but, ni joie, ni consolation, ni moralité.

Redoutant les excès du panthéisme, de cette adoration de l'univers dont s'enivrait Spinoza, Jacobi avait expressément évité de faire entrer le monde extérieur comme élément nécessaire de la conscience religieuse; il aimait mieux s'appuyer sur les données immédiates de la conscience rationnelle. Cette doctrine introduisait une espèce de dualisme entre le monde sensible et le monde suprasensible, entre la nécessité et la liberté, la nature et l'esprit. Alors surgit un disciple de Jacobi, Fries, qui, se plaçant au point de vue esthétique, concilia, sans les confondre, le monde et Dieu, dans sa *Nouvelle critique de la raison*², dans son livre intitulé *Foi, Espérance et Charité*³, et dans son *Manuel de philosophie religieuse*⁴. En même temps, Bouterwerk travaillait dans le même sens, en développant son idée de l'unité virtuelle du fini et de l'infini, soit au sein de la connaissance métaphysique, soit au sein de la foi religieuse (*La religion de la raison*⁵).

La *Critique de la raison pure* de Kant avait relevé l'importante différence qui existe entre l'essence des choses et les phénomènes, celle-là impénétrable, ceux-ci seuls accessibles à notre connaissance.

¹ *Das Campanerthal*, 1797. — *Celina oder über die Unsterblichkeit der Seele*, 1827.

² *Neue Kritik der Vernunft*, 1807.

³ *Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung*, 1823.

⁴ *Handbuch der praktischen Philosophie* (I Theil, 1818. II Theil : *die Religionsphilosophie*, 1832).

⁵ *Die Religion der Vernunft*, 1824.

Fries conserve ces résultats, et leur oppose, avec Kant, le monde idéal de la raison. Mais, d'abord, il ne limite pas au domaine de la raison pratique la valeur absolue et la certitude des idées, mais en fait, avec Jacobi, la propriété certaine, quoique non susceptible de démonstration, de la conscience humaine en général. Ensuite il examine non-seulement les rapports de l'intelligence, mais encore ceux du sentiment avec le monde extérieur. Comme l'intelligence a une double connaissance des choses, savoir : la science des phénomènes et la foi aux noumènes (c'est-à-dire à la nature intrinsèque des choses), de même le sentiment possède une double expérience du monde. L'une embrasse la face extérieure et mobile des choses ; l'autre leur essence vraie, éternelle, indépendante de l'empire des sens, et accessible seulement au sentiment esthétique supérieur. La certitude du monde sensible repose sur la perception immédiate ; celle du monde invisible sur un *pressentiment* (Ahnung) indéfini de ce qui est suprasensible et éternel. Le pressentiment devient ainsi l'organe ou la source de notre élévation morale, de notre foi, de notre perfectionnement, de l'enthousiasme, de la résignation et de la piété. Christ, en possédant ces sentiments au plus haut degré, est l'idéal personnel de la religion.

Ce point de vue esthétique ne tarda pas à devenir un des éléments les plus féconds et les plus actifs dans les développements subséquents de la dogmatique.

2. De Wette, Baumgarten-Crusius, Cramer.

Esprit judicieux et pénétrant, De Wette a dû surtout sa grande réputation à ses manuels exégétiques. Ses commentaires précis, complets, impartiaux, sont loin d'avoir perdu de leur valeur scientifique. Après avoir fait à leur auteur une renommée de critique trop hardi, ils ont fini par le ranger au nombre des critiques conservateurs. Une tendance rationaliste et même sceptique se manifeste dans ses premiers ouvrages dogmatiques de 1813 et 1816, et dans son célèbre roman religieux, *Théodore ou la consécration du douteur*¹ ; mais sa pensée définitive, qui s'accuse déjà en 1815 et 1827 dans des écrits sur la religion et la théologie², a trouvé son

¹ *Theodor oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen*, 1822-1823.

² *Ueber Religion und Theologie*, 1815.

expression la plus mûre et la plus systématique dans son livre de *La véritable essence du christianisme*¹.

De Wette commence par distinguer soigneusement le domaine de l'expérience de celui de la foi. Il réserve à celle-ci la faculté de pénétrer dans les dernières profondeurs de notre esprit, de notre nature véritable et impérissable, comme dans celle de l'Esprit vivant et vivifiant qui, dans son éternelle immutabilité, anime et soutient toutes choses.

L'intelligence ne suffit pas pour comprendre les idées éternelles que l'Esprit manifeste par le langage de la création ; seule la vue idéale, esthétique de la raison nous découvre les réalités divines et éternelles qui se cachent derrière le monde des phénomènes. Un pouvoir divin, inexplicable mais irrésistible, nous révèle les profondeurs de la nature et de Dieu cachées à notre entendement. Nous comprenons alors le langage mystérieux de la nature, et nous discernons dans les objets qui nous entourent les symboles des idées divines. Cette partie de notre être, qui s'adresse aux choses suprasensibles par le pressentiment, est la source de nos dispositions religieuses que De Wette classe comme Fries. Enthousiasme, résignation et dévotion, voilà la triple base de la religion et des vertus qu'elle est destinée à produire. Cette manière de voir esthético-religieuse aperçoit la sagesse et l'amour, l'ordre et l'harmonie là où une conception imparfaite ne découvre que contradiction, hasard aveugle et désordre. L'élément éternel et divin ne se révèle pas seulement dans les phénomènes sensibles de la nature, qui en sont le symbole ; il éclate surtout dans les grandes manifestations spirituelles historiques au sein de notre race, et particulièrement dans le domaine religieux qui en est le centre.

Ce fait dorne la clef de l'intelligence du christianisme historique. Religion parfaite, le christianisme nous révèle la plénitude du divin dans l'être humain le plus pur ; et bien que les limites du temps et de l'espace qu'il a dû subir supposent toujours encore une certaine infériorité même de cette sublime et idéale apparition à l'égard de l'Être divin qui est exempt de ces limites, le sentiment esthétique ne laisse pas que de pressentir la perfection infinie dans la contemplation de ce sublime fini ; et, s'il identifie en réalité la haute grandeur finie avec la grandeur infinie elle-même, s'il l'entoure partout de l'éclat de la divinité et l'embellit de toutes les couleurs du surnaturel, il a raison à sa manière. C'est

¹ *Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens*, 1846.

ce qui explique les miracles de connaissance et de puissance dont brille la carrière de Christ, car le miracle est l'enfant de prédilection de la foi, qui se tourne vers les choses suprasensibles et idéales.

De Wette exposa ses vues sur la nature de l'œuvre du salut accomplie par Christ, dans son opuscule : *De morte Jesu Christi expiatoria*, 1813. L'œuvre de régénération morale et religieuse, politique et sociale que Jésus voulait accomplir au sein de son peuple ayant échoué contre la corruption du monde, il mourut de la mort tragique du héros. Or, de même que toute lutte morale est une victoire qui assure au genre humain le bien suprême de la vérité et de la liberté, et l'encourage dans la douloureuse conquête de ce bien, de même il faut considérer le martyre de Jésus comme une œuvre de réconciliation pour le monde. Car c'est sur ce martyre que s'est fondé le règne de Dieu, qui délivre notre moi des chaînes de l'égoïsme, lui inspire un amour du bien qui est capable de dévouement, fortifie notre faiblesse naturelle dans sa lutte souvent inégale avec le péché, nous encourage à la poursuite d'un idéal que nous désespérons d'atteindre, nous tranquillise dans les vicissitudes de notre vie par une foi confiante en l'amour paternel et immuable de Dieu, et dissipe pour nous les obscurités de la tombe. Mais comme les membres de ce royaume spirituel ont une enveloppe corporelle et qu'ils sont des hommes, il faut aussi que leur société prenne une forme extérieure et s'organise comme église visible, avec les sacrements, symboles extérieurs de l'esprit de Christ vivant et agissant au milieu d'eux. L'individu accomplit sa mission morale dans une vie pleine de dévouement pour ses frères et dans des rapports intimes avec eux ; il alimente ainsi la flamme de sa vie religieuse, tandis que, s'il se renferme dans un orgueilleux isolement, il devient la proie de l'égoïsme et voit insensiblement s'éteindre en lui tout intérêt pour la partie la plus noble de son être.

Ce point de vue de De Wette, qui s'applique à ramener les faits concrets du christianisme biblique à des idées générales philosophiques, dans le but de le justifier aux yeux de la pensée moderne, ne saurait être admis, car avec de telles armes on peut également défendre le cycle des légendes catholiques.

La même remarque a été faite par Baumgarten-Crusius, dans son *Introduction à l'étude de la dogmatique*¹, livre qui a beaucoup

¹ *Einleitung in das Studium der Dogmatik*, 1820.

plus d'importance pour le développement de la dogmatique au XIX^{me} siècle que son *Aperçu de la dogmatique de l'église évangélique*¹ publié dix ans plus tard.

Plus cette remarque est juste, plus nous avons lieu de nous étonner d'entendre Baumgarten-Crusius s'exprimer sur Christ dans ces termes :

« Par son histoire et sa prédication, Jésus institua des symboles, c'est-à-dire des formules et des images susceptibles d'une interprétation variée, mais exempte de confusion. C'étaient précisément les objets dont s'occupaient les mystères de toute l'antiquité : la trinité et la mort salutaire d'un Homme-Dieu. Voilà pourquoi le christianisme ne tarda pas à se familiariser avec la spéculation ancienne, tout en la sanctifiant et en la modérant. La religion chrétienne ne nous autorise donc pas seulement, elle invite chacun de nous à accepter et utiliser ces symboles, chacun à sa manière. »

Baumgarten-Crusius revient donc à la méthode de De Wette dans ce sens, du moins, qu'il enlève aux discours johanniques de Jésus leur véritable sens métaphysique, et toutefois avec cette différence que, au lieu de les ramener à certaines idées générales, à un principe commun, il en abandonne l'interprétation au jugement individuel. Quant aux faits miraculeux de la vie de Christ, sa conception par l'Esprit saint, sa résurrection, son ascension et sa seconde venue (ou parousie), ses miracles et ses prédictions, l'auteur admet que la critique rationaliste en fasse bon marché ou plutôt table rase. Sa tendance religieuse tient, du reste, le milieu entre celle de Herder et celle de Jacobi.

La religion, élément essentiel de notre vie, ne se confond pas avec le sentiment de notre union avec l'univers vivant, animé et ordonné, mais nous porte, par une sainte et mystérieuse aspiration, à la recherche du principe supérieur et divin, dont elle est issue et dans lequel elle continue à subsister toujours. Elle nous fait donc un devoir non pas seulement de soumettre notre vie à la règle naturelle du monde dont nous sommes une partie organique, mais de considérer tout ce qui est en nous comme l'ouvrage et le gage de la présence de l'Être éternel et divin. Et cette foi à la divinité, foi dont l'individu doit s'emparer dans les profondeurs du sentiment et qui ne se transformera jamais en une connaissance claire et certaine de l'essence vraie de la divinité, cette foi devient pour lui la source de l'espérance en l'immortalité, de manière à le

¹ *Grundriss der evangelischen kirchlichen Dogmatik*, 1830.

dispenser de toutes les questions oiseuses relatives à la vie à venir.

A côté de ces deux derniers théologiens, il faut encore mentionner Louis-Dieudonné Cramer, dont le *Cours de Dogmatique*¹ a été publié par Näbe. Bien que son influence n'ait atteint que le cercle de ses auditeurs et n'ait produit aucun résultat scientifique d'une portée générale pour le temps présent, il a eu le mérite de donner une exposition correcte et lumineuse des principes psychologiques impliqués dans le point de vue religieux qui se rattache à Jacobi et à Fries, et qu'il combinait avec le supranaturalisme. Cramer enseigne que, sous l'influence du péché, les facultés religieuses de l'homme se sont faussées en s'appliquant aux choses sensibles, tellement qu'il n'a plus cru aux choses suprasensibles dans leur pureté, qu'il a perdu de vue son propre perfectionnement indéfini et ne s'est plus inquiété de le réaliser dans sa vie. Pour que l'homme fût ramené à sa destinée religieuse et morale, il fallait, par conséquent, que la perfection divine se présentât à lui dans une réalité vivante historique, et cela au moyen d'une manifestation particulière et extraordinaire qui fît impression sur notre intelligence bornée et l'obligeât à y reconnaître le cachet de l'autorité divine. Cette autorité reçoit comme sa sanction et son illustration de tous les éléments surnaturels et miraculeux qui en sont le cortège. Le but de la révélation divine est de faire luire aux yeux de l'humanité l'idéal moral et religieux auquel elle doit être amenée. La grandeur parfaite de Jésus a le but de révéler à notre foi religieuse son Père céleste, et de satisfaire nos pressentiments et nos aspirations par la douce confiance que Dieu veut nous élever à la même dignité, si nous suivons avec enthousiasme l'exemple de son Fils et si nous nous efforçons de nous élever à la hauteur de notre véritable nature humaine, pour autant que nous le permet notre force morale, animée et soutenue par l'Esprit de Dieu.

3. *M. Schenkel et l'Association protestante.*

La tendance de De Wette laissait subsister une espèce de dualisme entre les données du sentiment esthétique idéal et celles de l'entendement, et n'obtenait un certain accord avec la conscience chrétienne qu'en recourant à un mythologisme artificiel. M. Schen-

¹ *Vorlesungen über die christliche Dogmatik*, 1829.

kel, bien qu'il se rangeât, au commencement, parmi les disciples de De Wette, l'a dépassé plus tard et a réagi contre son enseignement en se plaçant au point de vue de la conscience. Son ouvrage principal, *la Dogmatique chrétienne*¹, se distingue par l'abondance des matériaux historiques et critiques. Le manque de précision scientifique et le ton déclamatoire qui y dominent, dissimulent malaisément la divergence profonde qui l'éloigne des enseignements de l'église et de l'Écriture. On pressent, à la lecture de ce livre, que l'auteur ira plus loin et finira par rejeter, comme un bagage inutile, les éléments positifs par lesquels sa doctrine se distingue avantageusement de celle de De Wette.

M. Schenkel voit dans la conscience le foyer central d'où jaillissent en même temps tous les rayons de notre vie intellectuelle; ses affirmations, revêtues d'un caractère impératif quoique étranger à l'argumentation logique, remplacent l'enseignement de la Bible ou de la tradition dogmatique toutes les fois que le fil de cet enseignement est rompu dans le système adopté par l'auteur. En dehors de ce centre spirituel, il peut bien y avoir conflit entre le sentiment et l'entendement, entre la foi et la science; mais, dans la conscience, les termes opposés s'unissent et se fondent au point que le contenu de notre sentiment immédiat s'identifie avec la pensée, et notre connaissance devient l'objet d'une assimilation analogue dans le sentiment. Un rapport de cette nature existe, au sein de la conscience, entre la volonté d'un côté et le sentiment et l'intelligence de l'autre. Cette unité organique produit les deux facteurs de la conscience, facteurs qui sont la condition l'un de l'autre : le facteur religieux, qui fortifie et conserve notre vie spirituelle en la ramenant d'une manière immédiate à son fondement éternel et personnel qui est Dieu, et le facteur moral, qui règle notre conception du monde d'après notre conception de Dieu. C'est là ce qui constitue l'essence la plus intime de notre conscience propre, lorsque, nous détournant du monde visible, nous nous retournons vers Dieu et vers le côté infini de notre nature. Dans le sanctuaire et le recueillement silencieux de notre vie personnelle, la présence personnelle de Dieu se révèle à notre conscience intime avec une réalité aussi grande que celle dont les impressions des sens nous donnent le témoignage à l'égard du monde visible.

D'après ces données fondamentales de la conscience religieuse, M. Schenkel construit la théorie des perfections divines, de la tri-

¹ *Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens*, 1858-1859.

nité conçue comme le fond de l'existence, de la vie et du but du monde; il insiste sur l'immanence de Dieu autant que sur sa transcendance; il explique la perfection primitive, la chute du premier homme et ses conséquences, la nature du péché, la responsabilité personnelle, le caractère permanent du bien et la nature négative et transitoire du mal; il voit dans la révélation de Dieu une action progressive et une éducation continuelle de Dieu pour rétablir dans la conscience la vie divine et personnelle. La révélation, qui est déjà un miracle, et les miracles proprement dits ont pour but de disposer la conscience et la volonté de l'homme à l'acceptation des vérités et des faits du salut, sans être pour cela en contradiction avec les lois de la nature et de l'esprit. Ils ne font qu'attester une manifestation plus puissante de la causalité divine, augmenter l'effet immanent de l'union de la nature et de l'esprit et dépasser leur portée antérieure. Cette action créatrice de Dieu devient dans un sens plus élevé l'ordre naturel des choses, ordre qui, en lutte avec le péché, est destiné à réaliser le but éternel du développement du monde. Ce but, d'après M. Schenkel, est la manifestation dans le monde du Logos divin au sein d'une vie humaine personnelle, ou bien la réalisation personnelle, dans le monde, de la conscience que Dieu a de soi relativement au monde. L'incarnation du Logos créateur, image personnelle de Dieu et type éternel du monde, retardée par l'apparition du péché, aurait dû, idéalement parlant, se réaliser dès le premier jour de l'histoire de l'humanité. La conception immaculée de Christ, sa parfaite innocence, sa vie corporelle et spirituelle soumise à l'empire et à la règle de la conscience, en dépit des luttes, des tentations et des persécutions, l'activité de sa vie, sa mort pleine de dévouement, tout cela s'impose à notre conscience et constitue la mission morale de l'existence pure et divine de Christ.

Comme sa vie fut parfaitement normale et que le péché n'eut pas le pouvoir de troubler sa conscience, laquelle ne fut que la manifestation de la conscience que Dieu a de soi, il fallait aussi que la catastrophe de sa mort eût l'issue normale que le péché seul avait suspendue pour le reste des hommes. Délivré de son enveloppe corporelle, l'esprit de Christ se revêt d'une nouvelle enveloppe adaptée au caractère d'infinité intérieure, et faite pour servir à la fois de véhicule et de limite à son être glorifié. Car, bien que, après sa mort, il ait été élevé dans ces demeures lumineuses de la gloire céleste qui sont le milieu de la révélation centrale de Dieu, les sphères de la création déjà parvenues à leur

divine perfection, certaines limites du fini qui sont essentiellement et éternellement inhérentes à l'être humain et le séparent de l'être universel, ne laissent pas de subsister même au sein de cette glorification. Le Christ exalté n'unirait pas la vraie humanité à sa divinité, si sa toute-présence corporelle pénétrait et gouvernait le monde. Voilà pourquoi Christ promet expressément son esprit, qui communique sans cesse son salut, la rédemption, à l'humanité qui se rattache à lui. La domination du péché sur les hommes est abolie en principe, en tant que par le moyen de la foi ils s'approprient la vie personnelle parfaite du Fils, et c'est là, vis-à-vis du Père, la garantie que la société, mûrissant en Christ, ne faillira plus à sa vocation. Chaque individu est saisi et dominé par l'esprit de Christ, au plus profond de sa vie personnelle, dans sa conscience et devient par la régénération un enfant de Dieu. M. Schenkel regarde comme chose impossible d'établir d'une manière précise la part de Dieu et celle de l'homme dans le travail de la régénération ; il se contente d'accentuer, en opposition à la doctrine de l'église, la coopération indépendante et libre de notre volonté.

M. Schenkel s'accorde avec Rothe pour enseigner que l'avènement universel du règne de Dieu finira par amener l'abolition des églises particulières, et cela lorsque l'esprit de Christ aura pleinement pénétré et vaincu le monde. Alors l'État, n'étant plus étranger à la vie religieuse, absorbera en lui les institutions nées pour la répandre. Notre auteur s'accorde aussi avec Rothe dans la partie eschatologique de son système et ne diffère de lui à cet égard que par le point suivant. Il enseigne une espèce de palingénésie consistant dans la continuité d'un développement moral et spirituel qui aboutit plus promptement à un état de gloire et de perfection relative pour les uns, et à la probabilité de conversion pour les autres. Les premiers participent à la résurrection première et entrent comme prémices de l'église, dans le ciel, c'est-à-dire, dans le centre de la création qui est le miroir de la glorieuse majesté divine. Ils seront suivis dans ce séjour de gloire et de bonheur par le reste des élus, morts ou vivants, au grand jour de la résurrection générale. Car le règne des esprits qui se perfectionnent au delà de la tombe suit une marche parallèle à celle de l'esprit de Dieu travaillant au perfectionnement de ce monde. Quant à ce perfectionnement lui-même, le début en est figuré par l'idée biblique du *millenium* ou de la période du bonheur et de la paix qui est réservée aux fidèles dans une communion

étroite avec leur roi céleste. La lutte suprême que le mal livrera aux élus ne fera que le consumer lui-même dans de violentes convulsions, comme le paroxysme de la fièvre épuise et abat la maladie. Les obstacles qui s'opposaient à ce que le *cosmos* fût un reflet parfait de l'idée divine de la création seront renversés. La nature matérielle et la nature humaine, dépouillées des éléments grossiers de la pesanteur, seront métamorphosées et se revêtiront de lumière, de clarté et de spiritualité. Cette catastrophe, qui fera surgir de nouveaux cieux et une nouvelle terre sur les ruines apparentes de notre système planétaire, manifestera aussi la présence de Christ sur tous les points de cette nouvelle création. C'est là sa *parousie* (ou second avènement) qui n'est pas terrestre et corporelle, mais doit plutôt être considérée comme le dernier stade de la révélation de Dieu pour le salut, la glorification et la spiritualisation du monde, comme la complète réalisation de la rédemption accomplie par Christ et comme le bannissement définitif et décisif du mal. Même alors le rejet des méchants, des ennemis de Dieu, n'est pas absolu, car la voix de notre conscience proclame la réalité indestructible de l'esprit. Après le jugement dernier, les impies relégués aux dernières limites du *cosmos* renouvelé en Dieu, recevront toujours encore quelques faibles rayons de la lumière éternelle, finiront par céder à l'attrait de la grâce et au besoin du salut, de sorte que dans un avenir plus ou moins éloigné, eux aussi réaliseront le but divin de la création. Quant aux élus, leur état sera celui de la plus profonde satisfaction de leur vie personnelle par Christ dont ils reproduisent la pure image dans leur existence individuelle, et par lequel Dieu leur communique en abondance sa vie infinie.

M. Schenkel a déserté plus tard le point de vue de ce système qui, jugé défavorablement par la *Gazette de l'église protestante*, avait été bien accueilli par l'école orthodoxe à cause de son mérite historique et critique.

Depuis l'introduction de la nouvelle constitution synodale dans l'église du grand-duché de Bade, notre théologien a mis son activité au service des tendances libérales modernes : il collabore avec MM. Charles Schwarz, Schweizer, Hanne, Gustave Baur, Holtzmann, Hausrath et Steitz à la *Gazette universelle de l'église*¹; il a pris part à la fondation de l'*Association protestante* dont le but clairement défini par un de ses membres dans un écrit publié en

¹ *Allgemeine kirchliche Zeitschrift. Ein Organ für die evangelische Geistlichkeit und Gemeinde.*

1865 est de délivrer l'église de la triple domination de l'État, des prêtres et de la lettre.

M. Schenkel a publié un *Portrait de Jésus*¹ non-seulement pour l'opposer au fameux roman de M. Renan, mais aussi pour se procurer l'occasion de rompre plus d'une lance contre le pharisaïsme qu'il voit dans la situation religieuse et ecclésiastique de nos jours. Une semblable tendance est en contradiction avec le système dogmatique dont M. Schenkel est l'auteur.

(A suivre.)

J.-J. PARANDER.

¹ *Das Charakterbild Jesu*, 1864.
