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

Band: 4 (1871)

Artikel: Histoire de la dogmatique protestante : de Semler à Schleiermacher

Autor: Astié, J.-F.

Kapitel: III: Schleiermacher et son époque

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379114

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: 14.07.2025

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

des premiers dépourvues de toute base historique et l'absolutisme historico-dogmatique des seconds? Ne pourrait-on pas, tout en se rattachant à la première école critique, présenter les vérités religieuses générales de manière à tenir compte de l'élément spécifiquement chrétien? Mais l'histoire a répondu à cette question. La théologie, ne se livrant complétement ni à l'une ni à l'autre de ces deux tendances, se mit elle-même en état de se frayer la voie que nous avons indiquée, et de la suivre.

III

Schleiermacher et son époque.

Si on en croyait D. Strauss, il n'y aurait pas, depuis l'invasion des barbares, de plus beau siècle que le XVIIIe siècle, qui prendrait rang d'abord après le XVIe. Après la rechute et la stagnation du XVIIe siècle, le XVIIIe aurait vigoureusement repris l'œuvre du XVIe et l'aurait presque menée à bonne fin. A la réformation aurait succédé l'âge des lumières; la foi aurait cédé le pas à la pensée et à la conscience; au lieu de chrétiens nous aurions des hommes; les sujets auraient fait place aux citoyens. Le XIXe siècle est entré dans ce bel héritage, mais il aurait été difficile de se montrer plus ingrat qu'il ne l'a fait à l'égard du légataire. Le dédain du XVIIIe siècle a été à la mode presque jusque vers le milieu du nôtre.

Les deux siècles ne peuvent décidément pas être mis en opposition de cette façon-là. Il est inexact que le XVIIIe siècle ait renié la foi, plus faux encore que le XVIe siècle ait renoncé à la science et à la conscience. Le XIXe siècle ne mérite nullement le reproche d'ingratitude pour ne pas avoir accepté sans contrôle toutes les idées du XVIIIe comme autant de fruits mûrs dont il n'y avait plus qu'à jouir.

Il n'en demeure pas moins certain qu'il est plus difficile de caractériser notre époque que celles qui l'ont précédée. Loin d'être plus pauvre que le XVIIIe siècle, le nôtre est au contraire

plus riche, moins étroit et exclusif. En revanche, il est plus agité ; la confusion et l'antagonisme n'ont cessé d'aller en augmentant. Sans interrompre aucun des travaux commencés, notre siècle a su ajouter de nouveaux problèmes à ceux qui lui étaient légués ; au milieu de difficultés plus grandes que par le passé, il a bravement travaillé, en se plaçant à des points de vue nouveaux, à élaborer les matériaux les plus divers. Mais de ces tâches nombreuses que nous avons entreprises, laquelle devra être considérée comme constituant d'une manière générale la mission de notre époque ? Les travaux critiques ont été poursuivis; on a travaillé à restaurer le christianisme positif ; des tentatives ont été faites pour réunir et transformer les églises évangéliques ; tandis que les uns s'attachaient à relever la vie chrétienne, d'autres imprimaient un grand essort à la philosophie. Aucune de ces tendances n'a renoncé au droit d'être présentée comme le trait caractéristique du XIXe siècle. L'historien, pleinement convaincu que la religion chrétienne ne saurait périr, compte bien que de toutes ces luttes sortiront une vie et un esprit chrétien autrement bienfaisants et grandioses que tout ce que le siècle précédent à pu produire. Mais comment tout cela tournera-t-il ? Laissant la réponse à l'avenir qui seul nous donnera le vrai sens de ce qui a été déjà fait, il faut encore une fois, pour caractériser notre siècle, recourir au terme assez vague *d'époque de transition*.

Comparé à celui qui l'a précédé, le XIXe siècle est animé d'un esprit incontestablement plus réaliste et plus pratique. Il veut, lui aussi, la tolérance, mais il insiste pour qu'il y ait un élément positif qui offre l'occasion de l'exercer ; il réclame la liberté, mais aussi ses effets; il se prononce pour l'humanisme, à condition qu'il ne soit pas cosmopolite et abstrait, exclusivement à l'usage des hommes cultivés de toutes les nations, mais qu'il rallie les nations elles-mêmes et qu'il fasse une place aux facteurs spirituels de l'histoire; il se prononce en faveur du christianisme, pourvu qu'il ne soit plus relégué au rang de simple opinion privée vivant à côté des confessions légalement établies, mais qu'il devienne une foi abondante en fruits et entre en rapport intime avec toutes les forces vives de la société ; il

veut en général l'intérêt commun, et il y est autorisé par une culture qui est devenue à un très haut degré la propriété de tous ; il y est forcé par une concurrence infiniment active. En conséquence, le sens pour l'idéal a changé ; perdant son caractère vague et indécis, l'idéal a revêtu une forme plus saisissable afin de pouvoir reposer sur l'histoire.

On ne saurait méconnaître une légère modification dans les facteurs fondamentaux de la conscience religieuse. Le XIXe siècle n'a pas identiquement la même notion de Dieu et du monde que celui qui l'a précédé. Rompant avec la conception étroite du déisme, on a tellement insisté sur l'immanence de Dieu qu'on a abouti au panthéisme. Au point du vue mathématique, il est vrai, la conception du monde n'a pas été essentiellement étendue, mais comme elle s'est enrichie ! Grâce à la spéculation, l'homme a le droit de se considérer comme le théâtre sur lequel se réalisent les fins suprêmes de l'univers ; de là est venue la tentation de faire descendre l'absolu jusque dans les évolutions du monde fini. L'immortalité personnelle et la liberté étaient des points inébranlables de la foi du XVIIIe siècle ; on n'y a pas encore renoncé aujourd'hui, mais on a commencé à se demander si l'immortalité ne serait pas une de ces vérités chrétiennes n'ayant de valeur que dans le monde fini.

Tout cela montre déjà que notre siècle ne s'est pas borné à prolonger les lignes déjà tracées par le précédent. Il a dû revoir en seconde instance toutes les pièces du procès que le XVIIIe siècle estimait avoir jugé sans retour. C'est dire assez que nous reconnaissons les droits, la nécessité d'une réaction. Les tentatives de restauration ont été sans contredit absurdes, mais il était indispensable de réagir contre la théologie superficielle du XVIIIe siècle.

Ce qui faisait la force du rationalisme tel que nous le connaissons déjà, c'était sa critique dogmatico-historique des anciens dogmes. Mais il était faible quand il s'agissait d'apprécier ce qui se trouvait derrière les formules et que son étroitesse l'obligeait à considérer comme chose accessoire. Le rationalisme était d'une pauvreté remarquable pour tout ce qui tenait à l'intérêt religieux ; il ne soupçonnait pas la valeur religieuse de

la communauté ecclésiastique ; il ignorait qu'au fond l'église obéit à une tendance éminemment morale et religieuse qui doit être distinguée des préceptes et des ordonnances. Un sens religieux plus profond, un instinct nouveau pour l'église provoquèrent des efforts ecclésiastiques nouveaux qui agirent indirectement sur les circonstances théologiques. La nouvelle naissance et la grâce, la rédemption et la sanctification, ces idées qui créent le royaume des cieux étaient tombées en discrédit. On les voit reparaître alors et avec elles Christ non plus comme simple docteur, mais comme porteur du principe chrétien lui-même, comme l'unique base historique de l'Evangile.

Le siècle dernier a conquis l'impartialité et la liberté scientifiques ; la nôtre a remis en honneur le sentiment religieux et l'intérêt ecclésiastique. La mission de la théologie contemporaine est d'associer si bien ces deux tendances qu'aucune vérité religieuse ne soit perdue et que tout ce qui est reconnu comme valable dans l'un des domaines tourne aussi au profit de l'autre. Pour être théologien il faut être en même temps homme de science et homme de foi. Mais l'alliance était à peine contractée qu'on travaillait à l'exploiter en vue d'une restauration pure et simple du passé.

1° *Le rationalisme vulgaire.* Avec Bretschneider et Wegscheider, la dogmatique n'est plus qu'une simple histoire de la dogmatique. Ils se bornent à reproduire les anciennes doctrines et à les critiquer. Sauf que le centre de gravité n'est plus placé dans la doctrine du salut mais dans l'idée de Dieu, ils exposent les anciennes doctrines dans l'ordre traditionnel. Ces dogmaticiens se font en outre un point d'honneur de protester contre tout ce qui, de près ou de loin, peut sentir le panthéisme. Toute originalité fait défaut, l'intuition et l'élément positif sont entièrement sacrifiés à la critique.

Bretschneider appartient plutôt à une phase de transition qui devait aboutir au rationalisme vulgaire. Ce théologien, dont l'activité littéraire commença en 1805 pour ne se terminer qu'en 1845, eut à s'expliquer sur les sujets les plus importants avec les hommes les plus considérables de son époque, Schleiermacher, Marheineke, Strauss. Il finit, vers la fin de sa carrière,

par être poussé décidément dans le camp des rationalistes vulgaires, sans avoir jamais renoncé à son idée favorite, de réconcilier une raison éclairée et l'autorité divine. Comme dogmaticien, il n'est guère qu'un érudit et un compilateur, encore bon à consulter, mais il est dépourvu de toute originalité.

La révélation n'est que le plus haut degré auquel la culture rationnelle s'est élevée sous la direction de Dieu. Mais dans quel rapport se trouve la révélation avec les progrès d'autres sciences humaines qui se sont développées sous la direction de Dieu? Et comment se fait-il que tant de choses incompréhensibles soient procédées de cette révélation destinée à nous éclairer, s'il est vrai qu'elle ait dû mettre la raison en pleine possession de son idéal ? Pour faire cesser cette incertitude, il faut recourir à un second facteur, la communauté ecclésiastique. Toute révélation doit se rattacher à des faits, sans cela il est impossible de former une communauté religieuse. Sur les traces de Kant, Bretschneider ajoute donc un autre facteur à l'élément exclusivement intellectuel. Malheureusement la synthèse qui doit rattacher les pensées rationnelles et les garanties religieuses demeure très imparfaite; le lien de la gerbe fait défaut : on ne peut le trouver que dans une impulsion religieuse et morale appelée à servir de base. L'élément historique, que ce théologien appelle à son aide, ne lui sert qu'à fortifier de son autorité le contenu rationnel, mais il ne lui donne pas une forme ; il ne lui imprime aucune impulsion. Les faits et l'élément idéal sont simplement juxtaposés extérieurement sans entrer dans aucun rapport intime. Les deux facteurs ne sont pas ramenés à un principe commun qui permette d'apprécier la nature de la communication intellectuelle et de voir comment elle entre en rapport avec l'activité rationnelle proprement dite. La nature morale et pratique du christianisme, en tant que constituant un rapport déterminé de l'homme avec Dieu, n'est pas reconnue. Nous n'avons donc pas une image fidèle de la religion chrétienne, c'est là le défaut capital qu'on a déjà signalé dans la dogmatique de Bretschneider.

Wegscheider est le dogmaticien du rationalisme. Il se pique d'avoir été le premier rationaliste parfaitement conséquent. Il

est assez étrange que le principe scientifique qu'il représente n'ait pas trouvé d'autre expression que sa dogmatique. Cette décision caractéristique a donné à cet ouvrage, qui a eu huit éditions, une importance historique et morale qu'il tient de la personnalité de l'auteur. Foncièrement kantien Wegscheider avait d'ailleurs des connaissances philosophiques étendues. Ennemi juré de toute glose, de tout enjolivement moderne, de toute paraphrase exégétique visant à compléter le texte, il se plaisait à répéter *unde nosti?* chaque fois qu'on faisait dire à un passage plus qu'il ne renfermait. Il vise à donner une image exacte du dogme, s'imaginant que la relation la plus exacte et la plus authentique est par cela même la plus objective, ce qui n'est le cas que quand on s'attache à faire connaître avec soin tout le milieu dans lequel une idée a pris naissance. Dans sa critique, qui n'est qu'une dialectique abstraite, il affectionne l'emploi des catégories de la logique formelle.

Wegscheider a raison quand il affirme que toutes les doctrines chrétiennes doivent plonger leurs racines dans la vie chrétienne et trouver leur raison d'être dans les besoins du royaume de Dieu. Il est moins heureux quand il prétend que la religion chrétienne, dont il exclut tout élément surnaturel et toute action immédiate de Dieu, est un fait naturel, un fruit de l'activité médiate de Dieu parce qu'alors seulement elle peut répondre aux exigences d'une connaissance rationnelle. Il insiste sur l'unité de la loi de la nature et s'élève fortement contre toute prétention à distinguer entre l'élément naturel et le surnaturel. Il n'est plus de mise, à son sens, ce supranaturalisme qui suspend les lois de la nature, rejette toute connaissance religieuse non contenue dans la Bible, et qui a pour principe d'exclure toute critique, toute appréciation rationnelle. Mais c'est là décider uniquement le côté métaphysique du problème ; c'est trancher la question sans tenir compte de tout ce qui se rattache étroitement au principe contesté.

Wegscheider ne tient pas compte de l'élément empirique et religieux auquel ses adversaires en appellent en faveur de leur thèse.

Notre théologien ne sort pas des idées courantes d'après les-

quelles le surnaturel et la nature formeraient deux sphères séparées de l'existence dont l'une violerait les lois de l'autre. La notion d'une action surnaturelle de Dieu a une portée beaucoup plus étendue que Wegscheider ne paraît s'en douter. Elle désigne aussi une activité divine dans la sphère de la nature ; elle a un sens religieux général ; elle peut en même temps être appliquée au domaine moral. Notre dogmaticien prétend avec raison que l'idée d'une religion naturelle est née de l'antithèse d'une religion positive et révélée. Mais cela ne suffit pas pour terminer le débat. La religion naturelle désigne aussi une tendance religieuse dominée par la nature, mise à son service, et à laquelle le christianisme s'oppose avec sa prétention de s'élever au-dessus de la nature et d'en triompher. En présence de tout cet ordre d'idées, le jugement de Wegscheider est insuffisant et étroit. Il tombe dans une étroitesse analogue quand il s'agit de rendre compte de la personne de Christ. Il s'occupe de la religion, et faute d'étudier la totalité de ses effets, il ne sait voir en elle que la doctrine et la morale. Il va jusqu'à déclarer la notion de communion avec Dieu inutile, sous prétexte qu'elle est trop mystique. Il repousse sans réserve le mysticisme et le piétisme, comme s'ils ne renfermaient aucun élément de vérité. Les dogmes ne sont à ses yeux que le fruit d'une raison égarée qui croit au surnaturel et d'une époque d'ignorance ; il ne tient nul compte du mobile religieux qui a toujours joué son rôle.

Wegscheider ne rend justice ni à l'esprit historique ni à l'idéalisme de la religion chrétienne. On peut reconnaître les droits de la raison dans un sens profond dont il n'a pas semblé se douter ; mais chez lui la saine raison est toujours présentée comme quelque chose de précis et de déterminé, sans qu'il ait justifié scientifiquement ses assertions et légitimé sa prétention à être l'expression des lois de la pensée. Wegscheider a eu deux mérites incontestables : il a impitoyablement flagellé toute prétention à une fausse profondeur ; il a fait prévaloir son point de vue moral avec un sérieux irréprochable. Il relève plus du rationalisme moral que du rationalisme intellectuel.

Rœhr et les collaborateurs de la *Bibliothèque des prédicateurs* (Kritische Predigerbibliotek) avaient donné au rationalisme une

tournure superficielle et commune qui leur valut le titre de rationalistes vulgaires, nom qui est resté pour désigner l'école entière. C'est alors qu'éclata la vive controverse avec Charles Hase qui prétendait maintenir le principe rationnel tout en combattant le rationalisme de Wegscheider et de Rœhr. Tout le monde est aujourd'hui d'accord avec Hase quand il reproche à ce rationalisme « de méconnaître la valeur historique du christianisme, d'affadir la vie religieuse et d'éviter tout travail philosophique un peu sérieux. »

II. *Luttes dogmatiques — Tiers-parti.* — La controverse provoquée par Hase était une querelle de famille ; elle ne portait pas en effet sur le principe scientifique, mais simplement sur son application. Il en résulta de longues luttes entre le rationalisme et le supranaturalisme qui ne se terminèrent que vers 1835, à l'apparition de *la Vie de Jésus* de Strauss. D'une part le rationalisme fut réduit à la défensive, mais d'un autre côté on vit augmenter considérablement le nombre de ceux qui parurent combattre pour lui en se faisant les champions, non pas d'une opinion théologique déterminée, mais de la liberté scientifique et du droit d'examen. Les nuances sont assez nombreuses. Quelques-uns seulement, Tittmann et Sartorius, prétendent que le rationalisme conséquent doit aboutir à l'athéisme ou au romanisme, tandis que Rœhr le présente comme le vrai protestantisme. D'autres penseurs se tiennent sur les hauteurs de la philosophie sans descendre dans les détails du débat. Il y eut des hommes qui, tout en reconnaissant l'importance des problèmes débattus, se prononcèrent dans un sens plutôt que dans l'autre. Mais une tendance au rapprochement ne tarda pas à se faire jour. Le juste milieu, qui vise à un simple équilibre, est faux et peut être comparé au point d'indifférence. Mais il n'en est pas de même de ce tiers-parti s'élevant au-dessus des étroites limites d'une lutte traditionnelle qui ne peut aboutir. Il lui incombe de réunir les éléments faussement séparés en tenant compte de ce qui est nécessaire en fait et possible en principe.

La longueur de cette vive polémique tint la théologie en haleine ; mais elle développa dans une fâcheuse mesure l'esprit

de parti. Chacun s'en plaignit bientôt, quoiqu'il allât toujours en augmentant. Les choses allèrent si loin que, ne tenant plus compte de ces éléments de vérité et de certitude qui se trouvent dans le cœur de tout homme, on exprimait une opinion qui, avant qu'on eût eu le temps d'y réfléchir, était déjà dictée par l'influence de la fraction à laquelle on appartenait. La polémique absorbait tout; on n'étudiait plus qu'en vue de pourfendre un rationaliste ou un supra-naturaliste. La devise favorite des hommes de parti, étroits et sans culture, *tout ou rien*, devint à la mode. Mais les hommes moins entiers qui cherchent la vérité, savent qu'on ne saurait la fabriquer à sa guise, et qu'il faut la prendre telle qu'elle est. N'eussent-ils qu'étendu l'horizon et déplacé le débat, Schleiermacher et de Wette auraient déjà des titres précieux à notre reconnaissance.

Déjà en 1811, Augusti insista beaucoup sur les idées de péché et de grâce ; il reconnut l'importance de l'élément historique ; influencé peut-être par Schelling, il présenta l'œuvre et la personne de Christ comme ayant exercé la plus universelle des influences dans l'histoire de l'humanité. On ne lui fera pas un crime, au plus fort des controverses philosophiques, d'avoir cherché à relever le courage des théologiens, en présentant la théologie comme la reine des sciences.

L'ancienne théologie ecclésiastique ne pouvait être rétablie dans toute sa rigueur qu'en se plaçant au point de vue de l'histoire ou au nom d'une méthode philosophique. Hahn suivit la première marche, Marheineke la seconde. L'œuvre de Marheineke n'est cependant pas exclusivement philosophique. Inspiré par l'étude des pères de l'Eglise, il prétend justifier sa foi scientifiquement en la réduisant à l'idée de Dieu, comme à l'objet unique de tout enseignement religieux. Le principe de la dogmatique est, d'après Marheineke, la révélation de Dieu, dans la conscience que nous avons de lui. Elle a sa norme dans la parole de Dieu et sa règle dans les formules ecclésiastiques. Ce n'est pas de lui-même que l'homme tient son idée de Dieu ; elle lui est prêtée et révélée ; c'est sur ce fait que repose toute la vérité de la révélation ; celle-ci n'est pas en effet une exposition spéciale, particulière de l'idée de religion ; elle a quelque chose

d'absolu. Il ne faut donc pas considérer la conscience religieuse comme la source de l'idée de Dieu, elle n'en est au contraire que le produit, le premier fruit.

Malgré certaines analogies, il y a une différence profonde entre le point de vue de Marheineke et celui de Schleiermacher. D'après le premier de ces théologiens, la conscience est sans doute considérée comme l'organe de la vérité religieuse, mais pourquoi? Uniquement parce que et en tant qu'elle porte avec elle une certaine formule, garantie par l'autorité divine, et nullement parce que la conscience religieuse s'est formée et affermie dans le sein de la communauté ecclésiastique. La conscience religieuse est dépourvue de toute liberté d'allures; on ne fait pas son histoire ; on ne la suit pas dans ses déviations en la ramenant à un contenu permanent. Ce serait faire la part trop belle au subjectivisme religieux que Marheineke repousse. On ne voit donc pas la piété se développer; il ne classe pas les divers genres de foi de manière à faire ressortir ce que celle du protestantisme a de particulier. C'est ainsi qu'on chercherait en vain une foule de réflexions qui, chez Schleiermacher, sont d'une haute importance historique et critique.

L'idée de la Trinité se trouve à la base de la dogmatique et en fournit toutes les divisions. Marheineke rappelle plutôt les pères de l'Eglise que les réformateurs et le protestantisme. Tout l'ouvrage a quelque chose d'antique; l'idée du logos y joue un rôle des plus étendus ; l'anthropologie est entièrement sacrifiée à la théologie. Les raisons de l'incarnation du Fils doivent être cherchées non pas dans la nature humaine, mais dans l'essence même de Dieu. — Marheineke donna dans le travers qui consistait à reproduire l'orthodoxie traditionnelle la plus rigide au moyen des formules de la philosophie hégélienne. Le théologien, il est vrai, a le pas sur le philosophe, mais cette alliance de la spéculation et des idées dogmatiques a fait naître bien des malentendus et des illusions que la critique ne s'est pas fait faute de signaler.

Auguste Hahn, en se plaçant sur le terrain historique, avait commencé par exposer une dogmatique d'une orthodoxie tempérée et impliquant quelques réserves. Il finit par se placer au

point de vue du luthéranisme confessionnel. Désavouant alors sa largeur antérieure, il prétendit trouver l'expression adéquate de l'Evangile dans la doctrine officielle du luthéranisme qui repose sur les symboles de l'ancienne église catholique antérieurement au schisme des grecs et à la formation du romanisme. En dépit de cette assertion, qui couperait court à tout développement théologique, il se montre lui-même beaucoup moins orthodoxe traditionnel qu'il ne prétend l'être.

Schott (Henri-Auguste) fut le représentant d'un supranaturalisme biblique modéré.— Knapp (Georg-Christian) est aussi un théologien biblique. Il prétend exposer la dogmatique chrétienne telle qu'elle ressort d'une exégèse grammaticale et historique, en dehors de toute préoccupation philosophique. Tandis que Knapp représente un ancien point de vue, Steudel nous transporte en plein au milieu des préoccupations de son époque. Sa dogmatique a une tendance apologétique et biblique très prononcée ; il s'élève fortement et contre la critique et contre la philosophie hégélienne, tout en subissant dans une certaine mesure l'influence de Schleiermacher. Il proteste énergiquement contre la spéculation moderne, en déclarant qu'il faut choisir entre elle et le christianisme. Malheureusement sa conception de la révélation est exclusivement intellectualiste. Il prétend qu'on ne saurait comprendre l'Ecriture sainte sans avoir préalablement établi son autorité, tandis que c'est au contraire la connaissance du contenu et sa juste appréciation qui seule peut donner de la valeur au contenant. Le représentant de la tendance critique, Tzschirner, qui se désigne lui-même comme un rationaliste supranaturaliste, nous ramène au point de vue de l'ancien rationalisme abstrait. Le christianisme est, à ses yeux, une vérité rationnelle revêtue d'une autorité divine. L'influence de Schleiermacher est plus sensible chez Cramer, dont la dogmatique est supérieure à celle de Tzschirner. Baumgarten-Crusius voit les défauts de la théologie du dix-huitième siècle, mais sous l'influence de Schleiermacher, il se rallie à un rationalisme modifié. Il insiste sur le caractère éminemment religieux et moral de la foi.

De Wette a subi des influences fort diverses. Mais il a manqué du pouvoir de concentration suffisant qui fait qu'au lieu de

porter son attention sur diverses branches on excelle dans une seule. De Griesbach et de Paulus il a appris toutes les témérités de la critique ; Herder en a fait un humaniste chrétien ; il est redevable à Fries de son idéalisme religieux et esthétique. Sa pensée théologique s'est élevée et approfondie par suite de ses rapports avec Schleiermacher. Son mérite a consisté à ramener tous ces éléments hétérogènes à une conception religieuse générale.

Fries avait un système à la fois empirique, critique et spéculatif, à base anthropologique, sur lequel de Wette enta une théologie réunissant également des éléments empiriques, critiques et idéalistes. Si chez Fries un empirisme sain, commencement de toute science, doit préparer la voie pour arriver à connaître les plus hautes vérités, de même aussi en théologie une libre critique, bien loin d'éloigner de la foi, doit lui venir en aide. En philosophie comme en théologie on a conscience d'une vérité immédiate qui n'a nul besoin d'être prouvée. Dans les deux domaines, par suite des bornes imposées à l'intelligence humaine, on ne peut arriver à connaître les vérités éternelles qu'en franchissant les limites imposées à nos sciences expérimentales. La forme pour y arriver doit être l'intuition poétique ou le pressentiment de la foi. Ce que la théorie ne peut établir que d'une manière négative devient pour l'intelligence pleine de foi une une réalité positive qui lui fait franchir les limites de la simple science. C'est dans le sentiment que la religion a son foyer de vie ; elle n'est pas un pis-aller, comme le veut Kant; la morale ne dépend pas de l'inflexible loi de l'impératif catégorique. Les beaux-arts ont la même base morale que la religion, eux aussi sont appelés à donner un corps aux idées spéculatives.

La révélation est sans doute donnée aux hommes du dehors, mais ils ne se l'approprient qu'au moyen du sens intérieur pour le divin. La piété tend d'elle-même à la moralité, sans admettre à côté d'elle une morale absolument indépendante, purement naturelle ou philosophique. La théologie, de son côté, ne rompt pas avec les éléments historiques et bibliques. Elle doit, d'une part, les examiner en toute liberté, en acquérir une pleine et entière conscience et débarrasser le système de toutes les sub-

tilités qui lui ont été imposées d'ailleurs; mais elle n'aurait pas rempli sa mission si, d'autre part, elle ne s'attachait à ménager, à propager l'élément vraiment religieux, en se disant bien que dans toute religion il y a nécessairement un élément mystérieux qu'il s'agit de croire et non de voir. De Wette et Schleiermacher se rencontrent ici et poursuivent le même but. Ils réclament l'un et l'autre une pleine et entière liberté d'examiner l'histoire et l'Ecriture; ils veulent rester fidèles à l'essence de la religion, qu'ils distinguent de la simple connaissance historique, de la science spéculative et de la pure démonstration objective. Ce que l'un appelle pressentiment religieux ou intuition, l'autre l'appelle expérience religieuse, conscience chrétienne. Remarquons toutefois que de Wette justifie son droit de croire par des considérations philosophiques. Schleiermacher, au contraire, présente la piété comme un fait indépendant; il la met à la base de la théologie.

Cette différence explique pourquoi de Wette est obligé de faire précéder sa dogmatique de considérations philosophico-religieuses inconnues avant lui. Toute conviction humaine s'établit au moyen de l'expérience, qui ne peut reposer sur une illusion, et au moyen de l'entendement. Cette première vue naturelle des choses nous donne des concepts qui se heurtent réciproquement et se contredisent, de sorte qu'ils ne peuvent établir une réalité complète et objective de l'être. La raison ne saurait être satisfaite de ces connaissances précaires et partielles que lui fournit l'entendement: elle ne peut trouver l'unité et la nécessité de l'être, auxquelles on aspire, que dans l'idée de l'absolu ou de la divinité. La conception rationnelle, en s'élevant aux idées de Dieu, d'âme et de liberté, paraît donc rompre avec le point de vue naturel et empirique, mais elle ne saurait entièrement le méconnaître. La troisième faculté intellectuelle, la foi, le sentiment, vient à son aide, car il est dans sa nature de chercher à rattacher les deux sphères, le monde sensible et le supra-sensible. Le sentiment du croyant pressent dans le monde phénoménal une présence et une action de l'éternel; c'est ainsi qu'il devient un organe pour l'assimilation de la révélation soit naturelle, soit historique. Pour l'idéaliste, le monde est un mi-

roir au moyen duquel Dieu se révèle ; sous l'action de l'heureuse finalité qu'on observe dans le monde et en présence du désordre et de la discorde qui y règnent, l'esprit s'élève tout naturellement jusqu'à la piété et à l'adoration.

Arrivé ainsi sur le seuil de la théologie, de Wette fait la part de l'entendement, et celle du sentiment (naturalisme et supranaturalisme) qu'il s'efforce de concilier dans un rationalisme supérieur. La dogmatique est en conséquence chargée de reproduire, sous forme scientifique, ce que la religion contient sous forme historique. Appelée tour à tour à faire le départ entre ce qui est transitoire et ce qui est permanent, elle doit à la fois juger, enseigner et se livrer à la contemplation religieuse. C'est la raison qui doit présider à ce travail de conciliation. Car la raison ne se comprendrait pas elle-même si elle s'opposait à la révélation ou si elle niait l'élément divin que celle-ci renferme.

Tout en signalant les travers du rationalisme vulgaire dont il se sépare, de Wette maintient les prétentions d'un rationalisme appelé à sauvegarder les droits des recherches intellectuelles et d'une conception idéale. Il se place ainsi au point de vue d'un rationalisme esthétique en opposition au rationalisme intellectuel et moral.

Les conclusions auxquelles il arrive dans son *Manuel de dogmatique* font connaître l'esprit qui l'anime. L'idée de la création relève de la foi et non de l'expérience, car la foi et l'expérience sont deux domaines à part. L'ancienne doctrine de la Trinité a fait son temps. L'idée de perfections innées chez le premier homme est inadmissible, mais elle prépare à reconnaître l'imperfection humaine actuelle. La doctrine ecclésiastique sur le péché, quoique beaucoup trop dure et ayant le tort d'admettre l'idée fausse d'une imputation immédiate, est cependant supérieure au pélagianisme. Dans la doctrine de la prédestination, il faut admettre la pensée d'une élection individuelle, et le décret universel de salut. Grâce au besoin d'obéir aux conséquences logiques, on est arrivé, dans la christologie, à de graves erreurs. La foi à la divinité de Christ est de nature idéale et esthétique et relève du sentiment religieux ; il ne faut pas la rendre difficile

par des définitions. La science ne peut établir cette doctrine que d'une manière négative, tout en renvoyant, pour le côté positif, à l'essence même de cette doctrine, savoir l'union en Christ du divin et de l'humain, se produisant par la sainteté et l'absence de péché. Christ alors, sous le rapport terrestre, apparaît comme homme et sous le rapport moral comme fils de Dieu. (Rom. I, 3.) La gloire et l'image de Dieu se sont manifestées en lui. (Hébr. I, 3 ; Philip. II, 6, 7.) Enfin, comme chaque fait peut être appelé symbole en tant qu'objet de pressentiment, la mort de Christ est d'une manière consciente ou non, un symbole de l'expiation, toutefois un symbole historique, établi par Dieu lui-même et nullement imaginé par l'homme.

L'idéalisme religieux représenté par de Wette consiste à réunir deux qualités spirituelles différentes, mais compatibles. La critique est excellente, mais ne pouvant s'élever plus haut que les détails, il faut une autre conception générale embrassant le tout et l'appréciant d'un point de vue idéal. Il doit en être ainsi justement parce que, dans la religion historique, les faits visibles sont donnés comme exposants d'une vérité invisible. Le théologien doit par conséquent tenir compte et de la critique et de l'idée divine historiquement révélée, sous peine de rompre avec la science ou avec la religion. Grâce à cette combinaison, de Wette s'oppose à une critique qui prétend tout absorber et à un dogmatisme dépourvu de critique. Il veut tempérer la première, tandis qu'au moyen de la philosophie, il s'efforce de tirer le second de son engourdissement et de son étroitesse. Quiconque en religion prétend s'élever au-dessus d'un simple empirisme historique éprouvera un besoin semblable. L'explication symbolique ne doit pas non plus être entièrement répudiée; il faut souvent y recourir en dogmatique.

Toutefois, comment de Wette arrive-t-il à la conception esthétique ou religieuse? Il ne pourrait le faire sans un objet historique duquel elle doit être dérivée. De Wette, au contraire, a le tort de la placer simplement à côté ou au-dessus de la conception historique; il en fait la clef de toutes les difficultés en dogmatique; il lui abandonne tout ce que la critique dogmatique ne peut expliquer et que cependant elle ne saurait rejeter.

On a reproché avec raison à de Wette d'établir un dualisme entre le sens pour l'idéal et l'intelligence ; les deux se relaient mais l'abîme qui les sépare n'est pas comblé. Voyez par exemple sa christologie. La doctrine officielle doit être entrée en conflit avec la science parce qu'elle a été exposée d'une manière trop intellectuelle. Néanmoins la foi à la divinité de Christ est de nature idéale et esthétique. La critique est donc tenue de tolérer à ses côtés une mystique qui accomplit, au moyen de la force morale du sentiment, l'union du divin et de l'humain en Christ ; mais une pareille tolérance qui se comprend dans le domaine pratique n'est pas de mise sur le terrain scientifique. Et le principe général en vertu duquel il ne peut y avoir de théorie positive sur les rapports de l'humain et du divin ne saurait empêcher d'aspirer à trouver la formule la plus adéquate du fait. L'erreur de de Wette ne consiste pas à présenter Jésus-Christ comme l'expression de l'idée ou du principe chrétien, car son Christ historique est après tout idéal, le type de la sainteté et de la communion avec Dieu. Mais il a le tort d'abandonner à elle-même la mystique du dogme comme légitime et sans danger, parce qu'elle découle de la conception idéale et esthétique, se contentant, pour ce qui le concerne, d'avoir exposé une autre conception. Son idéalisme esthético-symbolique peut-être comparé à un éther qui plane au-dessus du système chrétien et que la théologie doit contempler avec respect, tout en marchant dans le sentier étroit des études exégétiques et historiques. Comprenant lui-même ce malentendu, de Wette a fini par se placer sur un terrain mieux délimité. Dans son ouvrage : *L'essence de la foi* (1846), il s'élève tout aussi fortement contre la nouvelle scholastique protestante que contre les exagérations du rationalisme pour se rattacher étroitement à Schleiermacher.

Voici le résultat du développement de cette période. La victoire n'a été remportée ni par le rationalisme vulgaire ni par le supranaturalisme proprement dit, c'est-à-dire dogmatique et métaphysique. Aucune des deux tendances n'a réussi à attirer à elle les forces religieuses et scientifiques les plus importantes. Mais Christ et son œuvre ont reconquis, leur position

comme miracle de l'histoire et de l'esprit; leur élévation est unique en son genre et brille de tout l'éclat d'une gloire créatrice. Leur valeur comme révélation est sauvegardée. Le principe scripturaire a aussi été maintenu, mais sans être enchaîné par une théorie spéciale sur l'inspiration. Les confessions de foi ont perdu leur force, mais elles sont indispensables comme précieux document de la tendance dogmatique du passé et des motifs qui ont déterminé la foi de l'église. On n'a pas réussi à réfuter le principe qui exige que le contenu de la foi soit examiné au point de vue de la raison et de son accord avec le principe scientifique. Et toutefois la doctrine seule ne peut-être considérée comme ce qu'il y a de plus élevé et de définitif; il faut tenir compte de la conscience religieuse dans sa totalité et du caractère distinctif du christianisme. Ce sont là des éléments divers dont le travail dogmatique doit tenir grandement compte: les trois facteurs l'église, la Bible, la critique, ont à fournir chacun leur contingent. Il n'a péri définitivement de toutes les traditions religieuses que ce qui devait nécessairement périr, savoir l'idée qu'elles pouvaient avoir une valeur absolue. C'est Schleiermacher qui a eu le grand mérite de systématiser tous les éléments divers qui pouvaient encore se maintenir. Il a été le rénovateur de la dogmatique en appelant à son secours la piété, un réel talent dialectique et l'art de systématiser. Nous montrerons le grand cas que nous en faisons, non pas en le louant d'une manière générale, ou en lui accordant de tout point notre assentiment, mais en lui consacrant une étude particulière un peu étendue.

La dogmatique de Schleiermacher.

I. *Introduction.* — La dogmatique de Schleiermacher ne doit pas être ici étudiée en elle-même, mais au point de vue historique, dans ses rapports avec les travaux du même genre qui sont venus avant le sien ou dans le même temps. Bien qu'il soit possible de signaler les rapports de cet ouvrage avec ceux des théologiens antérieurs qu'il cite quelquefois, l'auteur avoue qu'il possède une connaissance plus approfondie de Platon et

d'Aristote, de Spinoza et de Fichte que des théologiens chrétiens qui l'ont précédé dans la carrière.

La méthode critique et la méthode purement traditionnelle n'avaient que trop longtemps duré. L'alliance intime avec des systèmes de philosophie qui changeaient sans cesse avait produit la plus grande indécision dans le champ de la dogmatique. Tandis que ceux-ci s'épuisaient dans des travaux critiques et que d'autres voulaient donner à la théologie une forme spéculative, fort peu de docteurs en appelaient à une autorité rigide. Schleiermacher se lance alors dans la mêlée avec des prétentions qui, d'après les uns, vont trop loin, et d'après les autres pas assez loin. Au milieu de vives controverses il exhorte à l'entente et au rapprochement. Il s'agit de ramener la dogmatique à une formule qui soit immédiatement garantie par la piété évangélique sans laquelle elle n'eût jamais pu venir au jour comme science indépendante. Que le dogmaticien ne se pique plus d'être un critique ou un conservateur, qu'il se borne à devenir l'organe intelligent d'une conscience religieuse existant avant lui. Il est, à la vérité, tenu de respecter ce qui constitue l'essence de la foi, mais il est parfaitement libre de jeter par-dessus bord bien des malentendus théoriques, des erreurs de méthode, des emprunts faits à des systèmes philosophiques surannés. Il fait ainsi une large part aux progrès dans les études exégétiques et historiques. La mission de cette dogmatique se renferme ainsi dans des limites modestes, mais elle exige beaucoup de profondeur, de pénétration et de vigueur intellectuelle.

La philologie qui depuis Semler avait dominé sur la théologie avait, dès l'apparition de Kant, cédé le sceptre à la philosophie. Schleiermacher a la hardiesse d'affirmer que la théologie ne doit dépendre que d'elle-même; il la renvoie à ses sources, la religion, les faits chrétiens et leurs conséquences dans la communauté religieuse.

La religion ne consiste ni en science, ni en activité; l'homme pieux est affecté en lui-même dans son sentiment d'une façon spontanée et immédiate, avant que cet état se traduise encore en science ou en activité. Le trait essentiel et distinctif de la

piété c'est de se sentir en rapport avec Dieu, c'est-à-dire, absolument dépendante. Bien loin d'exprimer un état inférieur de la conscience de soi, le sentiment de l'absolue dépendance est le point culminant auquel nous arrivons après nous être élevés haut au-dessus de toute relation sensible avec le monde. La fonction essentielle de la piété consiste à nous faire entrer d'une manière consciente, toujours plus avant dans la communion de Dieu ; plus on abandonne les régions inférieures du monde pour s'élever jusqu'à Dieu, ou plus on laisse diriger tout ce qui concerne les choses de ce monde par le sentiment de la dépendance de Dieu, plus on est pieux.

La première partie de l'assertion de Schleiermacher a résisté à toutes les attaques. Le sentiment est bien décidément le terrain dans lequel la religion plonge ses racines. Reste à savoir seulement si le sentiment religieux est celui d'une dépendance *absolue?* Schleiermacher représente ici la tendance de ceux qui sacrifient toute liberté humaine à l'absolue dépendance de Dieu. Dès l'instant où il existe une liberté humaine *relative*, l'absolue dépendance n'est plus l'expression adéquate et unique du sentiment religieux ; il en est d'autres qui manifestent son indépendance relative. Le sentiment de l'absolue dépendance n'exprime ni l'effort pour arriver au but, ni l'élévation jusqu'à l'absolu, tout autant de parties intégrantes de la piété. La communion avec Dieu est la seule formule générale pouvant exprimer toutes les manifestations du sentiment religieux.

La conséquence de tout ceci c'est que l'idée déjà surannée d'une religion naturelle ayant existé empiriquement ne saurait plus être maintenue. La vérité religieuse en elle-même n'a jamais été exclusivement la base historique d'une religion ; dans le monde concret il s'y est toujours mêlé quelques éléments arbitraires et particuliers.

Il ne suffit donc plus d'opposer les notions religion positive et religion naturelle; l'idée de révélation est à son tour impuissante à lever les difficultés. Il est difficile sinon impossible de séparer avec sûreté l'élément révélé de ceux qui ne le sont pas; toutes les parties du christianisme lui-même ne répondent pas aux diverses exigences que paraît impliquer le terme révéla-

tion. Comment le christianisme pourrait-il révéler le divin en lui-même et d'une manière absolue; puisque, comme tout ce qui est humain, il est obligé d'user de moyens de communication qui ne sont pas révélés mais simplement naturels? L'antithèse du rationalisme et du supranaturalisme est à son tour répudiée comme n'aboutissant pas davantage. Schleiermacher finit pas s'appeler lui-même un supranaturaliste réel qui cependant quant à l'idée maintient le rationalisme.

Où trouverons-nous donc le trait distinctif du christianisme? Considéré comme forme théologique et monothéiste de la piété c'est une disposition purement spirituelle et morale; considéré comme action rédemptrice, l'Évangile est un fait. C'est dans l'intime union de ces deux qualités qu'il faut chercher l'essence du christianisme. Cette combinaison implique encore une autre condition. Dans cette croyance qu'on appelle le christianisme tout doit être en rapport avec la rédemption accomplie par Jésus de Nazareth. Jésus-Christ est la source d'une piété qui n'existait pas avant sa venue; il est le Sauveur d'une conscience religieuse jusqu'à lui plongée dans l'oubli de Dieu et dans les ténèbres. Le christianisme peut être ainsi défini comme l'œuvre de Christ, ou comme le fruit moral le plus pur de la conscience religieuse : en fait, les deux conceptions coïncident; car elles se garantissent l'une l'autre. Christ est l'unique auteur et porteur historique du christianisme préparé à la fois par le judaïsme et par le paganisme.

Le christianisme idéal et le christianisme historique coïncident, mais c'est le premier qui doit servir de norme. On ne doit exiger de l'apparition historique de Christ que ce qui est impérieusement réclamé par le principe idéal de la piété. Conséquent avec ce principe Schleiermacher exclut de la dogmatique toute assertion qui n'importe pas à la piété. Quand il reconnaît en Christ quelque élément supérieur à la raison il le fait dans le sens de la religion et non dans celui de l'ancien supranaturalisme. La conscience chrétienne, semblable en ceci à la conscience religieuse en général, contient un élément antérieur à toute activité rationnelle et qui ne peut être produit par elle, un élément réel et immédiat, qui ne saurait être rem-

placé par aucune opération de la pensée. Dans la conscience de l'homme racheté se trouvent des impressions qui ne peuvent avoir été produites par les méthodes scientifiques. Elles doivent être provenues de Christ seul; mais il ne peut avoir lui-même reçu ces vertus rédemptrices au moyen de l'activité rationnelle commune à tous les hommes. Tout ce qui est expérimental est surnaturel, et surtout quelque chose de tellement particulier qu'il ne peut se propager que par le répétition des mêmes expériences qui lui ont donné naissance. Il ne faut pas se hâter de conclure que les données de la conscience chrétienne ne sont pas soumises aux exigences rationnelles, car dans ce sens tous les éléments de la doctrine chrétienne sont rationnels.

On le voit, Schleiermacher oppose l'empirisme religieux aux méthodes ordinaires, doctrinales ou critiques. Sans terminer le débat, ce point de vue introduit un élément important. Tout se réduit à une simple différence de méthode et non plus de principe. Le rationalisme fait de la faculté de connaître un organe et un tribunal, puis il répudie comme irrationnel tout ce qui ne se trouve pas contenu dans ce principe. Mais cet élément chrétien qui a pénétré dans la raison est provenu d'autres sources. Si la communauté religieuse s'est propagée jusqu'à aujourd'hui au moyen de la foi en Christ sans que le rôle de la raison ait paru en rien suspendu, il n'est pas probable qu'il se soit trouvé rien de contraire à la raison dans les idées fondamentales de cette piété. Il faut reconnaître l'indépendance du fait qui a donné naissance à la foi chrétienne, aussi longtemps que la raison est hors d'état de la remplacer et de s'en passer. C'est ainsi que le point de vue dynamique éconduit du même coup l'ancien rationalisme, étranger aux expériences de la vie chrétienne et le supranaturalisme absolu et autoritaire. La science conserve le droit de tout soumettre à un rigoureux examen; seulement elle part non pas de l'hypothèse du désaccord, mais bien de celle de l'harmonie de la raison et du contenu de la conscience chrétienne.

Il résulte de tout ceci que la dogmatique chrétienne ne saurait prétendre enseigner des principes vrais en eux-mêmes: elle se borne à présenter sous forme scientifique le contenu

général de la conscience chrétienne. Renonçant à toute prétention spéculative, elle se contente de décrire, de réfléchir, de formuler.

II. *Première partie de la dogmatique.* — Dieu agissant, le monde produit de son activité, l'état de l'homme sont les grands articles, traités dans cette première partie. Quant à l'esprit qui anime l'auteur, sa conception de l'univers est anti-mécanique, anti-déiste, anti-scholastique. Bien loin de présenter ses idées comme des vérités spéculatives, il prétend développer sa dogmatique indépendamment de toute préoccupation philosophique. Quoiqu'il en dise la plupart des critiques reconnaissent qu'il a été influencé indirectement par une philosophie particulière.

Loin de prendre le problème par en haut, suivant la méthode synthétique, comme on le fait ordinairement, Schleiermacher commence par un fait, qui s'impose, par la relation fondamentale entre l'homme et l'absolu ; ce n'est qu'en second lieu qu'il arrive à Dieu et à ses attributs, au monde et à son état actuel.

Tandis qu'avant Schleiermacher on insistait sur la création pour laisser la conservation dans l'ombre, ce théologien ne voit au contraire dans la création qu'une « conservatio primigenia. » L'essentiel c'est que le fini est posé d'une manière absolue par l'infini ; il ne faut pas insister sur la distinction entre activité créatrice et activité conservatrice.

Dans son besoin de simplifier la doctrine de la création notre auteur rejette toutes les déterminations scholastiques. Seulement il ne faut pas méconnaître ce qu'il y a de religieux dans l'idée d'une *création de rien.* Elle est l'expression parodoxale et hardie d'un principe qui a autrefois distingué la conception chrétienne du point de vue antique. Aujourd'hui encore, elle doit nous préserver de tout retour à ce point de vue-là ou à quelque chose de semblable. On se plaît à répéter que ce n'est là qu'une hypothèse, mais c'est beaucoup mieux, puisque cette formule a coupé court à toutes les anciennes hypothèses et ouvert le champ à une libre investigation de la nature. Qu'on abandonne le problème aux solutions empiriques que les sciences naturelles peuvent proposer, avec cette unique ré-

serve qu'elles ne doivent pas s'imaginer, à l'aide de leurs seules méthodes, pouvoir tout expliquer, jusqu'au dernier principe des choses. Or, la science ne réussira jamais dans la création à faire la part de l'absolu et du fini.

Schleiermacher prétend également que la notion du miracle absolu n'est pas nécessaire à la piété. Les besoins religieux s'accorderont avec les exigences des sciences naturelles si nous renonçons à toute idée de surnaturel absolu, et cela d'autant plus aisément qu'aucun fait de ce genre n'a jamais pu être constaté et que jamais on ne nous a demandé d'en reconnaître un. Pour tenir ce hardi langage, il faut méconnaître toute différence entre Dieu et la nature et ne voir en celle-ci qu'une manifestation de la divinité. Tout en admettant ce que dit Schleiermacher sur le miracle absolu nous sommes obligés d'ajouter deux remarques.

En premier lieu, l'auteur ne parle que de l'*absolument* surnaturel, sachant fort bien qu'il est le premier à admettre un autre surnaturel *relatif*, qu'il met en rapport avec les besoins religieux. Ensuite, c'est la piété en général qui doit être entièrement désintéressée dans la question de savoir si un fait isolé est en rapport ou non avec l'enchaînement naturel de cause et d'effet. L'importance que toute l'antiquité a reconnue au miracle, contredit entièrement cette assertion. Qui oserait nier que le miracle, comme interruption absolue des lois de la nature n'ait été un puissant levier pour la foi et que son effet sur elle n'ait nullement dépendu d'une distinction préalable entre l'absolu et le relatif? Cette distinction ne se faisait pas même autrefois. Nous ne saurions nous dissimuler qu'il se passe pour nous encore quelque chose d'analogue. Ne sommes nous pas influencés, fortifiés, religieusement édifiés par des choses qui nous obligent de remonter à une action spirituelle inexplicable, et non pas à un enchaînement naturel de cause et d'effet qui puisse être établi? Notre foi serait incontestablement privée d'un motif puissant, si la trame des faits naturels qui nous enlace, ne nous paraissait pas dans certains cas plus spirituelle, plus tenue, plus transparente que dans d'autres. Ce n'est pas pour la piété en général, mais pour la piété

du jour que la notion de miracle absolue est devenue indifférente. En fait l'homme pieux de nos jours a beau être indifférent à l'idée de miracle absolu, force lui est bien d'entretenir en lui, au milieu du cours non interrompu de la nature, cette même disposition intérieure qui était jadis nourrie et fortifiée par l'idée du miracle absolu. C'est là une étrange expérience que Schleiermacher lui-même a dû faire. La piété chrétienne s'est, à notre sens, élevée à ce point de vue par ses propres forces ; mais nous croyons que le concours d'une science et d'une conception plus récentes du monde y a été pour quelque chose. Nous aurons encore l'occasion d'examiner si la piété est bien une grandeur aussi indépendante et toujours aussi égale à elle-même que Schleiermacher le prétend.

Bien que notre auteur ait réussi à mieux exposer tout ce qui concerne les attributs de Dieu qu'aucun de ses prédécesseurs il n'a pas dit le dernier mot sur ce point important. Conséquent avec son point de vue il ramène tout à la causalité divine: les divers attributs divins ne sont à ses yeux que les divers aspects de cette causalité absolue.

On a accusé Schleiermacher de panthéisme. Si on entend par là son extrême besoin de répudier la conception du déisme qui sépare Dieu du monde, la tendance se trouve incontestablement dans la dogmatique. Mais on ne saurait accuser notre auteur de panthéisme systématique, encore moins d'avoir voulu introduire un pareil système d'une façon indirecte, sous le couvert du christianisme. Les principes les plus caractéristiques du panthéisme font défaut chez lui. On cherche en vain une notion complète de Dieu et rien ne prouve qu'il eût dû statuer l'impersonnalité. La foi à un Dieu conscient n'est pas abandonnée: il ne résulte pas nécessairement de ce que dit Schleiermacher, que Dieu et le monde ne soient que des formules différentes ayant la même valeur, ni que Dieu doive être conçu comme l'essence une de toutes choses, n'admettant en face d'elle aucune antithèse. Il est injuste d'élaguer de cette façon ce qu'il y a encore d'obscur et d'inachevé dans la dogmatique de Schleiermacher, ou de faire disparaître une vraie inconséquence par de pareils procédés. La création du monde

dans le temps et le miracle absolu n'ont-ils donc pas été niés par bien d'autres penseurs que nul n'a jamais songé à accuser de panthéisme ? Les thomistes ont toujours soutenu que la distinction d'une pluralité d'attributs divins n'a pas de fondement dans l'essence de Dieu; les scotistes ont seuls contesté cette assertion. Parlera-t-on enfin de l'esprit et de la disposition ? Je demanderai alors à quiconque connaît les discours de Schleiermacher, s'il n'en a pas conservé une impression toute autre que celle du panthéisme. Et cependant, pris dans leur ensemble, les sermons sont une œuvre tout aussi importante que la dogmatique. En tout cas, Daub et Schelling ont beaucoup plus d'idées panthéistes que notre auteur. Schleiermacher cependant a dû se défendre de l'imputation d'avoir contribué par son livre à donner à l'idée panthéiste un essor qui dure encore.

III *Seconde partie.* — Le péché doit être l'œuvre propre de l'homme. Mais comme Schleiermacher part du principe que Dieu est la cause absolue de toutes choses, le péché paraît interrompre la longue chaîne des effets qui ont Dieu pour cause, sans qu'il soit cependant possible de soustraire entièrement aucun fait à cette causalité suprême.

En ceci comme en bien d'autres points, le rationalisme s'était renfermé dans un rôle exclusivement critique. Schleiermacher au lieu de partir des passages bibliques et du récit de la Genèse, commence par constater le fait incontestable du sentiment du péché, et ce n'est qu'après l'avoir analysé, qu'il en vient aux motifs bibliques et historiques qui ont provoqué la formation du dogme reçu.

Acceptant l'ancienne théorie qui fait provenir le péché de la sensibilité, Schleiermacher approfondit ce sujet au moyen de considérations psychologiques et morales. Le péché est cet acte, cet état, dans lequel les facultés inférieures de l'âme, au lieu de se mettre au service des impressions partant de la conscience religieuse, s'affirment comme indépendantes, et gênent ou repoussent le sens pour le divin. C'est là ce que l'Écriture appelle le combat de la chair contre l'esprit. Il y a péché toutes

les fois que le libre jeu des facultés spirituelles est empêché par une prédominance anormale des sens. Le moi humain n'est pas la cause, mais la simple occasion de cette usurpation accomplie par les sens.

Ce péché, à la fois évitable et inévitable, contre nature et toutefois constamment attaché à la nature, semble avoir sa cause en nous. Il n'est cependant pas un fruit de l'arbitre individuel; il nous oblige à remonter jusqu'à une cause antérieure à la vie individuelle. Il est là chez l'individu avant qu'il l'ait commis; l'éveil de la conscience religieuse est toujours précédé de l'activité du principe charnel. L'homme sensible a toujours quelque pas d'avance sur l'homme moral et spirituel. Dans chaque développement moral le péché se trouve déjà présent comme facteur. Bien loin de voir dans la distinction entre le péché originel et le péché actuel une invention arbitraire des théologiens, il faut reconnaître qu'elle résulte de la nature même de la vie morale.

Le péché originel c'est le péché général et commun, se manifestant chez chaque individu comme une incapacité de faire le bien qui ne peut disparaître que sous l'influence de la rédemption. Qu'on l'appelle culpabilité générale, faute primitive, maladie, mal héréditaire, toujours est-il que l'individu se trouve en présence d'un défaut inhérent à sa nature, impliquant un défaut général, et que la piété s'efforce de faire disparaître.

Il faut se garder de faire appel à l'idée de culpabilité pour combattre le péché, car alors le besoin de rédemption serait motivé par la crainte, mobile d'un ordre subordonné. C'est avouer que la dogmatique est réduite au silence. L'origine du péché demeure cachée. On ne gagne rien en faisant remonter ce péché au premier homme, car il reste toujours à savoir, si Adam a corrompu la nature, s'il a été lui-même corrompu par elle, ou si celle-ci s'est corrompue elle-même.

Le dogme se trouve ainsi profondément transformé par Schleiermacher. La *corruption* native est devenue une complète *incapacité* pour le bien, ce qui n'est pas du tout la même chose. Le bien est identifié avec la perfection qui n'a jamais été réalisée avant la venue de Christ. La chute au sens propre dispa-

rait. Il ne reste plus que la première faute, le premier pas, dans une carrière de péché qui résulte de la vie naturelle et commune de l'humanité. L'idée de l'imputation disparaît; par conséquent, il n'est plus question de la justice d'un Dieu irrité, punissant et condamnant l'humanité entière dans la personne d'Adam, qui la représente. Notre auteur a donc radouci les contours par trop anguleux du dogme traditionnel : ce qu'il en conserve suffit pour établir non plus l'*expiation*, mais la *rédemption*.

L'essentiel c'est d'insister sur le fait. Le péché général de l'humanité entière est un fait, une puissance qui ne peut être vaincue que par la rédemption.

Telle est la haute portée de la conception de Schleiermacher. Elle met en demeure les rationalistes d'approfondir leur point de vue, les orthodoxes de tempérer leurs théories. Schleiermacher insiste sur un fait incontestable, les matériaux du péché qui sont d'une nature évidemment mixte. Il y a un élément permanent et un autre qui est le produit du développement, un côté actif et un côté passif, un facteur particulier et un facteur général. Tous ces ingrédients qui constituent le péché se pénètrent, s'enchevêtrent et s'entrelacent; ils relèvent les uns de la nature, les autres de l'arbitre.

Schleiermacher a été beaucoup moins heureux dans les principes théoriques qu'il a mis en avant. Ainsi il établit une séparation absolue entre le péché habituel et le péché actuel, tandis qu'il aurait fallu se contenter d'une séparation relative. C'est à tort qu'il fait tous les péchés actuels égaux comme manifestation du péché général. Cela conduirait à prétendre que dans tous les temps, tous les peuples ont été au même niveau moral, même en dehors de la chrétienté.

Schleiermacher présente le péché comme ordonné de Dieu en vue de la rédemption. Il suit en cela une tendance qui régnait en théologie et en philosophie depuis Leibnitz. Les Wolfiens disent que Dieu a permis le mal en vue du bien. Les deux assertions s'accordent en un point. Dieu est conçu comme agissant librement quand il s'agit de déterminer les fins de l'homme. Il n'a pas repris en sous-œuvre, sous une forme nouvelle,

comme rédemption, un décret qui aurait été rendu vain par la chute. Et quiconque entend maintenir la conception une de l'univers est bien obligé de se représenter ainsi les choses.

Schleiermacher est moins heureux quand il aborde le problème de la liberté. Il se heurte à la grande antinomie qui n'a été résolue par aucune philosophie, ni par aucune théologie. Le déterminisme est inadmissible. Dès qu'on admet une liberté relative, il faut admettre dans le développement moral de la vie humaine la présence d'un facteur qui ne saurait être expliqué par la volonté divine.

Nous voici enfin arrivés au point décisif. La grâce est là pour briser la puissance du péché. Schleiermacher dépeint l'état de l'homme, sans et avec Christ. En dehors de la chrétienté on ne s'est pas fait une idée complète de l'état de malheur de l'homme privé de la communion avec Jésus-Christ. Le fidèle seul peut se faire une juste idée de la chose, mais il est déjà en possession du remède : il se trouve dans une communauté qui oppose une force de relèvement à la puissance du péché qui abaisse l'homme. Notre auteur se borne donc à décrire les expériences immédiates de la conscience chrétienne, sans mettre le pied sur le terrain de l'histoire. Il n'a pas besoin d'un Adam pour apprendre à connaître la misère du péché : mais il a besoin de Christ pour obtenir le sentiment de la rédemption. Christ est le centre de la conscience religieuse, le seul être historique et personnel, indispensable à la dogmatique. Mais elle lui demeure indissolublement liée. Les émotions religieuses qui, jusqu'à présent ont été obtenues sur le vaste théâtre de la piété en général, reçoivent de leur communion avec Christ un caractère personnel qui leur permet de former des personnalités nouvelles. — L'universalisme spirituel et moral s'allie admirablement chez Schleiermacher avec l'individualisme des impressions personnelles, nécessairement restreintes et déterminées.

Mais disons tout de suite que, dans le Christ personnel, l'élément historique ne saurait venir le premier : ce que notre auteur met surtout en vue, c'est le fondateur de la nouvelle communion de foi et de vie. Le fait d'être racheté, réconcilié, tel qu'il se peint dans les traits caractéristiques de la piété, cons-

titue l'objet unique de la dogmatique. Or, comme cet état de la conscience chrétienne ne peut être provenu que de Jésus-Christ, on a le droit de conclure de la nature du produit à son auteur et à la dignité de celui-ci. Il n'y a pas de dogmaticien qui ne conclue ainsi de l'effet à la cause ; aucun toutefois n'a développé le point de vue avec autant de conséquence que Schleiermacher. Refusez-vous d'admettre que l'état religieux des rachetés procède entièrement du rédempteur et qu'il implique bien un certain Christ déterminé, on ne peut vous en convaincre ; il n'y a qu'à attendre que vous ayez fait les mêmes expériences. La mission du dogmaticien consiste à reproduire Christ, tel qu'il est dans l'église, pour contempler ensuite le Christ primitif, historique, au sens le plus rigoureux du mot, tel qu'il s'est manifesté dans les temps apostoliques. Les déclarations bibliques ne viennent donc qu'à postériori, à la fin, comme contrôle, pour établir que le Christ de l'église a bien pris son caractère de celui de l'histoire et qu'il s'accorde avec lui. Il va sans dire que l'horizon dogmatique s'étend et s'élargit beaucoup. Nous n'avons plus à faire seulement au Christ modèle, au Christ devenu homme des mystiques : tous ces éléments se réunissent dans le Christ qui vit, se communique, et, en s'affirmant, devient la source d'une force rédemptrice pour son église.

Le rédempteur est à la hauteur de l'œuvre même de rédemption qu'il a accomplie, ni plus haut ni plus bas. Il est type et exposant de la communion avec Dieu dans le domaine religieux, sans que sa perfection s'étende à d'autres sphères. Mais dans la sienne il occupe une place tellement élevée que tous les développements religieux subséquents qui pourront avoir lieu dans le sein de la chrétienté, ne feront que réaliser, d'une manière approximative, l'exemple qu'il a laissé. Une perfectibilité aspirant a dépasser Christ est par le fait exclue, puisqu'elle ne peut prendre place dans le cercle d'une piété qui ne dépend que de lui seul.

Il est des personnes qui n'accordent au Sauveur qu'une perfection relative ; elles voient dans la sainteté qu'on lui attribue une simple hyberbole des premiers fidèles, qui contemplent

Jésus-Christ avec respect à la lumière de leur propre imperfection. Ce point de vue trahit le désir et l'espérance de voir l'humanité arriver un jour à une hauteur où Christ lui-même sera dépassé, ce qui serait franchir les limites de la foi chrétienne. Ce serait ensuite renoncer à voir la perfection de l'espèce se réaliser jamais dans une seule individualité.

Ces deux remarques de Schleiermacher sont fondées. En dépassant Christ on n'en finirait pas, il est vrai, avec la vérité chrétienne, mais il y aurait nécessairement rupture avec le christianisme historique, tel que nous le connaissons jusqu'à présent.

Ce Christ type idéal et créateur doit être aussi conçu historiquement. Il devient ainsi quelque chose de miraculeux et de surnaturel, tandis que d'autre part il doit être soumis aux conditions de l'humaine nature et d'un cercle historique déterminé. On ne saurait rendre compte de sa personnalité par le milieu historique dans lequel il a fait son apparition ; il est entré dans la communion des pécheurs, mais n'en est pas provenu ; il est sorti de la source générale de la vie spirituelle, comme sujet accompli de la vie religieuse. Elevé au-dessus du combat du péché, qui est une perturbation de la nature humaine, il ne doit pas être soustrait à la loi du développement humain ; il faut qu'il ait partagé la culture déterminée d'un peuple spécial ; s'il en était autrement nous tomberions d'un extrême dans l'autre, de l'ébionitisme dans le docétisme. Jésus s'est développé en partant de la plus pure innocence pour arriver à la stature parfaite de l'homme spirituel. (Eph. IV, 13.) Bien que juif il a éprouvé une entière sympathie pour l'humanité en général.

Cette conception christologique dépasse celle du rationalisme vulgaire qui ne voit en Jésus-Christ que le docteur ; mais elle demeure de beaucoup en arrière du dogme reçu. Schleiermacher ne peut admettre la divinité de Christ au sens ordinaire du mot. En effet Christ est venu pour communiquer le plus haut degré de vie religieuse et non en vertu d'un certain rapport métaphysique que la spéculation et non la théologie aurait du reste à prouver. L'élément surnaturel en Christ n'est que *relatif* et non pas absolu. Rien n'oblige à admettre un sujet

divin éternel qui serait devenu homme en Christ. Les exigences de la conscience religieuse ne vont pas jusque-là ; elles se contentent d'un acte créateur incomparable, dans le sein de l'humanité.

Les formules ecclésiastiques doivent être sans cesse soumises à la critique ; il faut à la fois distinguer et concilier pour échapper au double danger d'éterniser des doctrines, fruit des controverses du passé, ou de tomber dans un vague qui rend toute controverse impossible. En Christ la nature humaine et la nature divine se sont unies pour ne former qu'une personne, dit Schleiermacher. On est en droit d'être surpris qu'il ait conservé cette formule, tout en l'entourant de nombreuses réserves qu au fond l'annulent. Il paraît avoir voulu se rattacher à la forme fondamentale de la doctrine traditionnelle, tout en répudiant les développements artificiels et en particulier la théorie des idiomes. Du reste il n'a pas montré — et il était hors d'état de le faire — que la christologie de Paul et de Jean soit contenue en entier dans son point de vue à lui. Au moment de l'union, la nature divine a seule été active ; la nature humaine exclusivement passive : celle-ci a été prise par l'autre. Mais durant le cours de leur union, toute activité a été l'œuvre commune des deux natures. L'auteur repousse toutes les conséquences qui mettraient en danger la vraie humanité de Christ ; ainsi la dangereuse idée d'une nature divine impersonnelle, d'une immortalité naturelle, d'une perfection corporelle, la communication des diomes. Toutes ces déterminations sont répudiées parce que prises au sérieux, elles renverseraient l'union des natures qu'on se plaît à affirmer. Schleiermacher va jusqu'à dire que la divinité de Christ ne saurait dépendre de sa naissance surnaturelle. On reconnaît là l'esprit critique de notre auteur ; il ne veut pas faire dépendre sa foi en Christ de ses scrupules historiques, critiques et exégétiques ; on sent aussi le dogmaticien qui voit dans le Sauveur un miracle non pas de l'ordre physique, mais de l'ordre spirituel. Au point de vue spirituel il réclame aussi une naissance spirituelle, en ce sens que la force reproductrice de l'espèce ne saurait avoir suffi pour enfanter ce personnage qui a apporté dans le sein de l'humanité un élément entiè-

rement nouveau, n'existant encore pas avant sa venue. Du reste la force créatrice indispensable pour une pareille production ne saurait avoir rien de commun avec la non participation de l'homme à l'acte de l'enfantement physique. Supposé qu'une influence du péché dût être évitée dans le fait de la conception, rien ne prouve que le but eût été atteint par cet expédient qui n'exclut qu'à moitié la communion avec la nature humaine plongée dans le mal. Les raisons dogmatiques écartées, on se trouve en présence des passages de Matthieu (I, 18-22), et de Luc (I, 31-34) contrebalancés par les tables de généalogie et par le silence de St. Jean. (VI, 42; Math. XIII, 55 ; Luc IV, 22.) Cette manière de voir, introduite modestement, s'est insinuée peu à peu et fait sentir son influence encore de nos jours.

La parfaite harmonie de la nature divine et de la nature humaine en Christ a sa plus haute expression dans la sainteté parfaite. Schleiermacher trouve la cause de ce fait dans Christ lui-même et non dans les circonstances de sa vie. Sans voir dans l'histoire de la tentation un fait sensible et historique, il y trouve une vérité qui montre que dans le cours de sa carrière active Christ a été fortement tenté. Mais il n'y a pas eu une lutte morale qui n'aurait pas manqué de laisser une certaine conscience personnelle de péché.

Grâce à notre auteur la question de la sainteté est devenue un des problèmes les plus importants de la théologie moderne. Mais la crainte de voir la sainteté de Christ compromise par les recherches de la critique ne s'est pas confirmée, comme on peut en juger par les études indépendantes de Weisse, Keim, Weizsæcker et Hase. Il faut maintenir une sainteté compatible avec la possibilité d'être tenté et avec les déclarations de Christ lui-même (Marc X, 17, 18), dans un sens absolu mais humain. Schleiermacher va trop loin lorsqu'il conteste jusqu'au moindre degré de lutte morale, ce qui ferait de la tentation une simple apparence. La résistance et la lutte n'implique pas encore le péché. Contentons-nous de dire que Christ n'a pas péché. Il est impossible d'éluder les déclarations de Jésus lui-même par lesquelles il repousse toute homoousie morale avec Dieu.

(Marc X, 17, 18; Jacq. I, 13.) La vie de Jésus a été parfaitement pure, mais ce n'est pas là son plus grand mérite.

La dignité de Christ ne saurait dépendre de sa résurrection, de son ascension, ni du fait d'avoir prédit son retour pour juger le monde. Ce ne sauraient être là des parties constitutives de la doctrine sur sa personne parce que son activité rédemptrice et sa présence spirituelle ne sauraient en rien dépendre de pareils faits. Ils n'ont pour eux que la simple autorité de la Sainte-Ecriture. — Nous ne saurions voir des éléments de foi dans l'ascension et dans le retour visible ; mais il n'en est pas de même pour ce qui concerne la résurrection. Il est certain que l'action du Christ spirituel et mystique dans l'âme des individus n'a jamais dépendu d'un seul fait historique. Mais Schleiermacher a manifestement tort, lorsqu'il dit qu'il ne faut croire à la résurrection que parce que l'Écriture l'affirme. Historiquement la foi en Christ s'est introduite dans le monde au moyen de la foi en la résurrection. A l'exception de sa mort il n'est pas de fait qui soit une partie plus intégrante de la doctrine de Christ que sa résurrection. Dès qu'on y renonce, le contenu spirituel de la personne de Christ n'est pas diminué mais l'intuition religieuse est affaiblie, car il lui manque un témoignage divin de la mission du Sauveur. La plupart des hommes qui prennent aujourd'hui part aux controverses sur ce point important sentent, avec Keim, que la carrière de Jésus ne peut s'être terminée par sa mort ; on éprouve le besoin d'une conclusion le ramenant victorieux à la vie.

La foi apostolique ne serait-elle donc que le résultat des visions des premiers disciples? faudrait-il n'y voir qu'un produit de la puissance créatrice de l'idée? Tout cela étant trop difficile à croire, il ne reste plus qu'à admettre une résurrection réelle, c'est-à-dire corporelle. L'idée de Schenkel qui parle d'une résurrection réelle, mais non corporelle n'est ni compréhensible, ni claire.

Schleiermacher s'efforce ainsi de placer le Sauveur aussi haut que possible sans lui reconnaître une seconde essence qui le reléguerait tout à fait en dehors du cercle de l'humanité. Jésus-Christ possède une dignité spécifique dont on ne peut rendre

compte au moyen d'autres phénomènes dans le sein de l'humanité. Telle est la vérité fondamentale de toute la christologie. Christ est bien un personnage historique, mais il plane dans un sublime isolement, sans qu'on puisse le comparer à tout ce qu'a produit l'histoire religieuse de l'humanité : c'est là l'élément relativement surnaturel, supra-historique.

Strauss s'est élevé contre cette christologie avec son fameux axiome : l'idée n'a pas l'habitude de s'incarner, de s'épuiser dans un seul individu qui deviendrait l'exposant exclusif et parfaitement adéquat de son essence. Sans doute. Mais qu'est-ce qui prouve que tout esprit soit soumis à ce genre de développement ?

Le développement de l'idée devient la norme absolue de l'histoire. Mais de quel droit? Christ par la plénitude infinie de vie spirituelle dont il a été le foyer n'a-t-il pas fait éclater ces formules et ces cadres? Par ce qu'il a été et par ce qu'il a fait, Jésus s'est élevé au dessus de toutes les analogies historiques, et cela avant que Strauss vînt déclarer que le fait ne *pouvait*, ne *devait* pas avoir lieu. Est-il plus rationnel de se savoir partie intégrante d'une humanité, dont tous les membres ont le progrès à l'infini pour unique perspective que d'appartenir à une humanité ayant un centre religieux pour servir de base solide à sa foi en la communion avec Dieu, comme but suprême? Le fait n'est pas établi. Et il serait inutile de prouver qu'il ne saurait y avoir aucun centre autre que Jésus-Christ.

On n'est pas plus heureux quand on se plaît à mettre en opposition le Christ de la foi et celui de l'histoire comme deux grandeurs incompatibles. Sans doute si la recherche historique par le fait qu'elle aboutit d'abord à des jugements historiques exculait la foi, c'est-à-dire l'intuition religieuse, nous serions forcément obligés de choisir. Il faudrait renoncer à mettre d'accord le point de vue historique et le point de vue religieux, car la chose ne peut jamais s'effectuer avec une exactitude irréprochable. Mais alors la même difficulté reparaît dans le domaine général de l'histoire ; le point de vue historique exclura toujours plus le point de vue religieux. Le premier en effet, rigoureusement parlant, ne peut jamais avancer autre chose que des jugements historiques. Il resterait alors à expliquer com-

ment il a pu se faire que Jésus n'aît pas laissé de lui une image exclusivement historique, qui ne soit devenue immédiatement une image religieuse, c'est-à-dire impliquant la foi à un haut degré ? Sans que nous prétendions énoncer un axiome mathématique, c'est ici une vérité de la religion et un fait de l'histoire que le Christ historique est aussi le Christ idéal, parce qu'il n'a pas seulement appelé l'idée à la vie mais parce qu'il l'a enchaînée d'une façon indissoluble à sa personne. Reste à savoir l'usage que Schleiermacher a fait dans sa christologie des éléments que lui fournissaient l'Écriture et les confessions de foi. L'auteur ne peut s'être dissimulé qu'il restait en arrière de la christologie de Paul et de Jean qui admettent en Christ une préexistence métaphysique, antérieure à son humanité. Le côté métaphysique du problème est loin d'être élucidé.

Tout en adoptant la doctrine des deux natures, notre théologien ne s'est pas expliqué sur la question de savoir s'il faut l'abandonner entièrement ou en conserver une idée plus vraie que la doctrine elle-même.

Cette christologie de Schleiermacher a une haute portée morale, religieuse et historique ; mais bien loin de présenter un tout homogène et concluant, elle provoque des études nouvelles et à divers égards des critiques qui ne peuvent manquer de la modifier. C'est du reste à tort qu'on présente souvent la doctrine sur la *personne* de Christ comme le point le plus caractéristique de la dogmatique de Schleiermacher. Ce n'est que lorsqu'il en vient à parler de *l'œuvre* du Sauveur qu'il nous livre toute sa pensée. La base de toute sa sotériologie c'est l'idée de la communion avec Christ. Elle sert de lien pour relier toutes les doctrines qui se rapportent à ce sujet. Mais en rattachant tout exclusivement à la *personne* du Sauveur, et en laissent l'œuvre même dans l'ombre, il tombe dans une exagération que la dogmatique ecclésiastique a évitée : c'est là l'effet du piétisme sur sa conception. Ici, comme ailleurs, sa méthode est digne de remarque. Il développe d'abord les vérités religieuses générales pour les comparer ensuite aux formules ecclésiastiques.

Après avoir montré comment Christ vit dans les siens, Schlei-

ermacher, dans la seconde partie de la sotériologie, montre comment les fidèles arrivent en lui et par lui à une existence nouvelle. A la doctrine des deux natures en Christ, correspond celle de la nouvelle naissance ; à celle de la communion, la doctrine de la sanctification. Cette division n'est pas arbitraire. Schleiermacher veut que Christ prenne corps dans l'humanité ; que tout ce qui a eu lieu en lui d'une manière primitive se reproduise chez les fidèles. Corrigeant ce que l'ancienne dogmatique avait de trop extérieur, il met dans un rapport intime la justification et la sanctification : c'est parce qu'il possède en lui le principe d'une vie nouvelle provenant de la foi que le fidèle est tenu pour justifié. La conversion et la nouvelle naissance ne concernent pas uniquement les païens et les juifs : on a beau être né dans le sein de l'église, il faut faire l'expérience de ces vérités pour arriver au salut.

Schleiermacher a su mieux que ses prédécesseurs rattacher la doctrine de l'église à l'ensemble de son système. Il s'occupe tour-à-tour de son origine, de son état actuel et de son avenir. Le premier point lui offre l'occasion de traiter la question de l'élection. Il adopte la théorie calviniste qu'il transforme en la faisant aboutir à l'universalisme et au rétablissement final. Dans la doctrine des sacrements, il se montre large et conciliant. Sa doctrine de la prière a une grande place dans la dogmatique, mais il repousse sans ménagement celle de la Trinité qui est traitée en dernier lieu. Bien que la théologie biblique ait fourni l'occasion de développer ce dogme il est aujourd'hui reconnu par la théologie moderne que les écrivains du Nouveau Testament n'enseignent pas une unité de substance en Dieu et une trinité de personnes. Ne faisant partie du royaume de Dieu que d'une façon très générale (Eph. IV, 4-6), ce difficile problème ontologique ne saurait être un article de foi.

Concluons par quelques remarques générales. Bien que Schleiermacher ait à divers égards une tendance conciliatrice et éclectique on ne saisirait pas la portée de ces termes si on ne se rendait pas bien compte de la base historique sur laquelle sa dogmatique repose. Elle a une ancienne base ecclésiastique, mais elle se produit dans un milieu scientifique tout

nouveau ; le syncrétisme et le piétisme se combinent dans cet ouvrage de façon à aboutir à un point de vue ecclésiastique plus libre et à une intériorité religieuse plus accusée. C'est ainsi que l'auteur devient le représentant de la théologie qui doit appartenir à l'église prussienne formée par la réunion des luthériens et des réformés. En cela il a fait époque pour le développement du protestantisme moderne. A. Schweizer donne à entendre tout à fait à tort, que Schleiermacher s'égare toutes les fois qu'il s'éloigne du type réformé.

Au point de vue scientifique encore cet ouvrage vise au rapprochement et à l'union. Bien loin d'accuser l'antithèse entre le supranaturalisme et le rationalisme, Schleiermacher s'efforce de terminer le débat en faisant la part de la portion de vérité inaliénable qui se trouve dans chacune des deux tendances. Sans mettre un terme au débat, il fait entrevoir un point de vue supérieur qui doit permettre de le dominer. L'idée fondamentale du rationalisme est maintenue pour l'essentiel. Seulement il ne faut pas voir en lui le fruit d'une faculté religieuse de connaître; il ne désigne que le caractère rationnel d'une foi résultant d'ailleurs de l'expérience, d'un fait créateur unique en son genre. Sans être absolument surnaturel, ce fait sort du cercle ordinaire de notre horizon ; aucune analogie historique ne saurait en rendre compte. La devise de la science ne doit pas être : tout provient de la raison, mais : tout doit être conforme à la raison : *nach Vernunft, nicht aus Vernunft.*

Cette compatibilité, cet accord de la théologie avec la science, la théologie n'est pas appelée à l'établir au moyen de principes qui lui soient étrangers. Aussi faut-il rompre avec tous les emprunts faits jusqu'ici à la philosophie et présentés comme des philosophèmes dogmatiques. Si Schleiermacher vise à rapprocher et à unir pour ce qui est du point de vue ecclésiastique et dogmatique, il veut séparer et élaguer tout élément hétérogène quand il s'agit des rapports entre la philosophie et la théologie. Il faut en finir une fois pour toutes avec l'ancien syncrétisme philosophico-dogmatique. Tandis que l'ancien piétisme avait condamné la philosophie, Schleiermacher proclame hautement ses droits en lui interdisant cependant toute inter-

vention dans les questions théologiques. Mais notre théologien n'a pas réussi à rompre tout commerce avec la philosophie ; il a indirectement confirmé et manifesté le lien étroit qui les rattache, puisqu'il a donné à sa dogmatique une forme qu'il n'a pu emprunter qu'à sa culture philosophique. La méthode de notre auteur a un grand mérite ; grâce à elle un progrès important s'est accompli. Elle a porté l'attention sur l'origine et sur le mode de formation des doctrines diverses ; la réflexion scientifique a gagné en intensité dans la théologie. Mais l'indépendance de cette dernière dans l'administration de ses intérêts a été pleinement garantie.

Toutes ces considérations concourent à établir un même fait. Malgré ce que sa critique a de pénétrant, cette dogmatique, faite au point de vue ecclésiastique, théologique et méthodique a manifesté une tendance au rapprochement et à l'union qui a servi le but qu'elle se proposait. Pour arriver à concilier et à réunir elle fait appel à la puissance de la religion qui ne doit rester étrangère à aucune branche légitime de l'activité humaine, et au caractère spécial et inné du christianisme. La principale préoccupation de notre auteur a toujours été de débarrasser le christianisme évangélique de tout ce qui peut faire obstacle à sa vie religieuse régénératrice et de lui assurer le concours de tout ce qui peut l'étendre et en assurer l'indépendance.

Les thèses suivantes résumeront ce qui reste à dire sur cet ouvrage capital. Schleiermacher a renouvelé la dogmatique ; il demeurera le premier dogmaticien de l'époque, même après que son système aura fait son temps. Il a fait son apparition au milieu des partis théologiques comme hétérodoxe. Lorsque l'orthodoxie et l'hérésie menacent de rompre entièrement l'une avec l'autre, il n'est pas de meilleur remède et de lien plus précieux qu'une hétérodoxie à la fois religieuse et intelligente. Le fait que Schleiermacher se rattache aux plus importantes formules traditionnelles, excepté celle de la Trinité, n'est pas le plus important en lui-même ; mais il concourut puissamment à inspirer à la théologie du respect pour la tradition. Il a fortement contribué à donner de la profondeur à ses travaux. — La méthode régressive, qui consiste à partir des doctrines ec-

clésiastiques pour arriver ensuite aux données bibliques, complète heureusement et contrôle la méthode progressive ordinaire, bien qu'abandonnée à elle-même elle puisse aisément conduire à des erreurs. On peut dire la même chose de l'argumentation basée sur la piété chrétienne. Une piété temporaire, faisant son apparition dans un moment donné, ne saurait être considérée comme la somme de la piété en général. — Dans la première partie du système règne le point de vue réformé qui est présenté avec toute la clarté philosophique désirable et tempéré par l'élément religieux. Mais il y a place pour une conception différente, en partant du principe d'une liberté *relative*. Celle-ci a nos préférences. — Dans la seconde partie c'est le point de vue christologique qui prédomine. Le centre de gravité doit être toutefois cherché, non pas dans la christologie proprement dite, mais dans la sotériologie : elle s'efforce de concentrer en Christ toute la vie de la foi, pour la faire ensuite rayonner spirituellement dans toutes les directions. — Ce qu'il y a de difficile dans cet effort, du reste très important de Schleiermacher, c'est que toute réflexion dogmatique demeure attachée à la personne du Christ, contemplé comme personnalité religieuse parfaite et à la communion de vie avec lui. Bien que la dogmatique de Schleiermacher ait vieilli à divers égards, on ne saurait dire qu'elle soit devenue déjà de l'histoire ancienne ; en effet elle n'a été mise dans l'ombre par aucune production plus récente qui puisse lui être comparée. Mais l'ouvrage est historique en ce sens que son influence bien loin d'être restreinte à une école, ou a un parti s'est fait sentir dans tous les domaines de la théologie, chez tous les hommes de la dernière génération.

Cette dernière assertion réclame seule quelques explications. La polémique contre la dogmatique de Schleiermacher commença de bonne heure; mais elle devint surtout vive, lorsqu'on crut pouvoir arriver à des résultats plus tranchés que les siens, soit dans le sens de la théologie traditionnelle, soit dans celui de la critique. Steffens, Brandis et Delbrück se livrent à une critique que l'école spéculative approuve en partie, mais que la *Gazette évangélique* de Hengstenberg et tout le parti

des néoluthériens poursuivent d'une manière entièrement différente. De l'autre bord, nous voyons apparaître la *Bibliothèque des prédicateurs*, suivie de D. Strauss; l'hostilité augmente avec Ch. Baur et une fraction de l'école de Tubingue. Entre ces deux classes de mécontents se trouvent des disciples et des admirateurs, suivis d'une foule d'amis intelligents et de critiques rendant justice à l'auteur. Un petit groupe d'hommes fort distingués (Nitzsch, Twesten, Lücke, Ullmann, Gass père) s'étaient, dès le début, réclamés plus ouvertement de Schleiermacher, sans être toutefois ses continuateurs systématiques. Tandis que Nitzsch s'écarte de notre auteur pour retourner à la théologie biblique, Twesten fait l'évolution dans le sens de la théologie ecclésiastique. A. Schweizer a signalé surtout la tendance réformée de cet ouvrage. Après une longue pause la dogmatique réformée a repris avec notre auteur une existence indépendante.

Au lieu de se transmettre la doctrine de Schleiermacher comme une tradition d'école, on l'étudia toujours plus sous des aspects divers. Il n'y eut presque pas, en Allemagne ou en Suisse, de faculté de théologie, luthérienne ou réformée, qui échappât à cette influence. On vit surgir de tous côtés des hommes sympathiques à Schleiermacher, qui prenaient soin de faire passer ses expressions caractéristiques dans le langage théologique ordinaire et de les rendre familières même aux adversaires. Il n'y eut pas jusqu'aux partisans de la méthode spéculative de Hégel qui après avoir regardé ce subjectivisme du haut de leur grandeur, ne fussent conduits peu à peu à en faire plus de cas. Ils puisèrent dans leur contact avec cette dogmatique des idées plutôt critiques que religieuses et positives. Oubliant un peu leur manie de tout construire, ils accordèrent une plus grande place à l'esprit de recherche et leur opposition systématique fut atténuée.

Lorsque des penseurs si nombreux et si divers prétendent apprendre d'un seul, celui-ci cesse d'être le centre d'une école. Aussi devint-il toujours plus difficile de dire quels étaient les vrais disciples et de déterminer par quel côté ils se rattachaient réellement au maître. Tandis que ceux-ci cherchaient en lui le

rationaliste, ceux-là s'attachaient en supranaturaliste ; les uns voulaient voir en lui l'esprit spéculatif ou le panthéiste, quelques-uns le réformé. Je suis du nombre de ceux qui se sont toujours sentis unis à Schleiermacher sur le terrain de l'intériorité religieuse chrétienne, et de l'impartialité critique. Plus tard lorsque des revues théologiques fort différentes de tendances se donnèrent comme prenant leur point de départ dans la théologie de Schleiermacher, on ne sut plus ce qu'il fallait proprement entendre par ses disciples. Toutefois l'indécision ne portait que sur les vues particulières et les doctrines spéciales qui ne suffisent pas pour constituer une école. S'agit-t-il au contraire des efforts, des dispositions, de la volonté chrétienne, avec lesquels il faut aborder l'étude de la dogmatique, même dans des circonstances différentes ; on peut dire alors que bien loin d'être sacrifié à la théorie, l'esprit de Schleiermacher se maintiendra au milieu d'un nouveau mouvement de la science et d'un renouvellement de la vie ecclésiastique.

La tendance de cet ouvrage a toujours été d'allier la liberté scientifique et un intérêt vivant pour tout ce qui est historique et positif. « Le christianisme n'existe qu'en tant qu'il agit ; il n'agit qu'en tant qu'il réalise ses promesses, c'est-à-dire qu'il communique à l'homme ce qui lui est nécessaire pour le salut de son âme et le met en état de s'assimiler le souverain bien pour la vie, pour la mort et pour le jour des rétributions. » Cette citation de Mélanchton implique une conception dynamique du christianisme. Dans le cours de cette étude, depuis Mélanchton jusqu'à Schleiermacher, cette idée n'a cessé de nous guider. Au plus fort des fatigues et des difficultés sans nombre d'un travail si complexe, elle a fait briller à nos yeux une perspective joyeuse et définitive. Le christianisme est idée et phénomène, un fait et une personne. Je crois à l'union indissoluble de ces facteurs qui ont les deux leur vie commune en Jésus-Christ.

J.-F. Astié.