Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 18 (1885)

Artikel: Le piétisme dans l'église luthérienne des XVIIe et XVIIIe siècles : d'après Albrecht Ritschl. Partie 1

Autor: V.R. / Ritschl, Albrecht

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379356

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: 11.07.2025

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

LE PIÉTISME

DANS L'ÉGLISE LUTHÉRIENNE DES XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES

D'APRÈS

ALBRECHT RITSCHL[1]

Le piétisme est né au sein de l'Eglise luthérienne dans des conditions fort différentes de celles où on l'a vu se produire dans l'Eglise réformée. Cela devait être, étant donnée la différence qui existe entre ces deux églises quant à leur origine, leur organisation, leur dogmatique officielle, et en particulier, leur manière de comprendre le rôle de la loi dans la vie chrétienne.

Le *piétisme réformé* a pris naissance au sein du calvinisme néerlandais. Sous quels auspices et dans quelles circonstances ? Nous l'avons dit en rendant compte, il y a quatre ans, du premier volume de la magistrale *Histoire du piétisme* de M. le professeur Ritschl [2]. Mais il ne sera pas inutile de le rappeler en quelques mots.

Le terrain avait été préparé par ces conventicules, officiellement établis dans l'Eglise des Pays-Bas, dont les membres s'appliquaient à ce que le très orthodoxe Gisbert Voetius, « le pape d'Utrecht » († 1676), appelait la recherche *précise* de la

[1] *Geschichte des Pietismus*, von Albrecht Ritschl. Zweiter Band : *Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts.* Erste Abtheilung. Bonn, Adolph Marcus, 1884. VIII et 590 pages.

[2] *Le piétisme, ses origines et ses précurseurs, d'après A. Ritschl.* Revue de théol. et de phil. 1880, pag. 381 et 1881, pag. 225.

sainteté. Le but de ces réunions était, en inculquant le devoir du strict accomplissement de la loi de Dieu et en veillant au maintien rigoureux de la discipline ecclésiastique, d'agir sur l'ensemble de l'Eglise en vue de continuer et d'achever l'œuvre de la réformation dans la vie de tous ses membres.

Ce *puritanisme*, qui ne voulait être qu'un calvinisme conséquent, se transforma en *piétisme* sous l'influence d'un pasteur d'Utrecht, Jodocus van Lodensteyn († 1677). Voici comment : pour atteindre plus sûrement à l'idéal de sainteté qui se poursuivait dans les cercles rigoristes, Lodensteyn jugea nécessaire, d'abord, de donner pour base à la *précisité* morale, non seulement le renoncement à soi et au monde, mais l'abnégation absolue de soi-même ; ensuite, de mêler à la piété légale l'élément plus sentimental d'une relation familière de l'âme avec le céleste époux ; de prendre enfin, autant que possible, pour type et pour norme la primitive église. Ce mouvement s'accentua encore ensuite de l'arrivée dans les Pays-Bas de Jean de Labadie († 1674), avec son quiétisme mystique d'origine catholique et son utopie d'une église de régénérés.

A partir de 1672, la tendance dite *légale* cède le pas à la tendance dite *évangélique*. Celle-ci renonce à l'ambition de réformer directement les mœurs dans l'église établie (elle s'en remet de ce soin au Seigneur qui rendra son église glorieuse lors de son prochain avènement), mais elle n'entend pas se séparer de l'Eglise orthodoxe, comme l'avait fait le labadisme. Sans négliger la sévérité morale, la *précisité* inhérente au calvinisme, les piétistes « évangéliques » cultivent de préférence la méthode mystique et sentimentale consistant à rechercher la *félicité* dont l'âme qui a reconnu son propre néant jouit dans la contemplation de l'aimable, du beau, du parfait Seigneur Jésus. Cette jouissance *sensible* est considérée maintenant comme la preuve par excellence de l'état de grâce.

Si cette méthode, qui expose l'assurance personnelle du salut à toutes les fluctuations du sentiment et de l'imagination, est « évangélique, » à coup sûr elle ne l'était pas dans le sens de la réformation du XVIe siècle. Ce n'est pas dans ces procédés-là qu'un Calvin aurait cherché les gages de sa récon-

ciliation avec Dieu et la preuve de son adoption. Ce genre de piété marquait bien plutôt un retour à la dévotion *catholique* telle qu'elle se pratiquait, aux XIVe et XVe siècles, parmi les frères et sœurs de la vie commune, suivant l'exemple et les directions données par saint Bernard dans ses sermons sur le Cantique des cantiques. En s'imprégnant de ce levain de catholicisme, les conventicules des piétistes « évangéliques » ne devaient pas tarder à *désagréger* l'Eglise qu'ils avaient eu la prétention de *réformer* ; cela d'autant plus que, à l'encontre de l'ordre sagement établi par Voët et respecté par Lodensteyn, les deux sexes prirent l'habitude de se rencontrer dans ces assemblées, à l'imitation de ce qui se pratiquait dans les congrégations dissidentes des labadistes.

Toujours est-il que le piétisme *réformé* a eu pour berceau les conventicules non seulement tolérés, mais reconnus par l'Eglise calviniste orthodoxe des Pays-Bas ; reconnus, disons-nous, et qui plus est, recommandés comme des organes propres à développer la vie chrétienne, à favoriser la pratique de la piété, à hâter la réalisation chez tous les membres de l'Eglise de l'idéal d'une sainteté conforme à la loi de Dieu. Au sein du *luthéranisme*, le piétisme ne trouvait pas les mêmes points d'attache dans les cadres de l'Eglise établie.

D'une part, en effet, l'idéal de la vie chrétienne ne consiste pas, pour le luthéranisme authentique, dans la *précisité* de l'accomplissement d'une loi *statutaire*, c'est-à-dire des divers commandements de Dieu sanctionnés par des menaces pour les transgresseurs. Les symboles luthériens posent en principe que pour l'enfant de Dieu, en vertu du Saint-Esprit, la loi de Dieu se présente comme un tout, qu'il la saisit dans son ensemble et l'accomplit en toute liberté. D'un autre côté, l'Eglise luthérienne, dans les pays où elle a pris racine, n'a pas eu à soutenir contre l'hostilité ou l'indifférence du pouvoir civil cette lutte pour l'existence par laquelle le calvinisme a été appelé à passer presque partout, et qui a eu pour effet de développer dans son sein le principe du *volontarisme*. Elle s'est établie si généralement, si exclusivement sous forme d'Eglise nationale, qu'elle n'a pas été amenée, dans l'origine, à ad-

mettre ces associations privées, ces conventicules basés sur le principe volontaire. Aussi cette combinaison de la tendance à la précisité légale avec l'institution de petites assemblées particulières, qui caractérise le piétisme, n'a-t-elle surgi dans le domaine du luthéranisme qu'après que l'ordre primitif de la piété luthérienne eut subi diverses altérations, en bonne partie sous l'influence d'agents étrangers.

Avant donc de raconter l'histoire du piétisme dans l'Eglise luthérienne, M. Ritschl a soin de rechercher les traces de ces modifications apportées aux principes religieux, moraux, ecclésiastiques du luthéranisme primitif. Avec sa sagacité habituelle et à l'aide d'une érudition peu commune, il suit pour ainsi dire à la piste les infiltrations d'éléments hétérogènes qui se sont produites, dès la fin du XVIe siècle, dans la piété luthérienne pour autant qu'elle nous est connue par des livres d'édification, des cantiques et des ouvrages de théologie. Après nous avoir fait assister de la sorte à l'insensible genèse du mouvement piétiste en Allemagne, il passe en revue les principaux types du piétisme proprement dit, à commencer par Spéner, pour s'occuper ensuite spécialement, dans une troisième partie, de l'école de Halle. L'abondance des matières l'a obligé de renvoyer à un prochain volume le groupe wurtembergeois et celui de Zinzendorf.

Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons dit, à l'occasion du premier volume, des mérites de cette nouvelle *histoire du piétisme*. Si le volume que nous annonçons ne présente pas, au même degré que celui-là, l'attrait de la nouveauté, il n'en forme pas moins la digne continuation. Le sujet dont il s'agit est peut-être plus généralement connu, du moins dans quelques-unes de ses parties. Et d'autre part, étant donné le point de vue de l'historien, tel qu'il s'est fait connaître dans la première partie de son œuvre, on peut plus ou moins prévoir quelles seront ses appréciations. Néanmoins il y a un réel intérêt à le suivre dans ses analyses si fines et si pénétrantes, à le voir démêler les éléments souvent si divers, si complexes qui se sont rencontrés et fondus dans un même courant, à étudier sous sa direction les nuances et les ramifications du piétisme

allemand, à l'entendre redresser, au sujet de tel ou tel de ses représentants, des jugements inexacts, acceptés de confiance par l'opinion générale, mais fondés sur une connaissance imparfaite des hommes et des choses.

De divers côtés on a fait à M. Ritschl le reproche d'avoir renouvelé dans son histoire la polémique dogmatisante des ci-devant adversaires orthodoxes du piétisme naissant. De toutes les critiques qu'on a faites de son ouvrage, c'est celle que nous pouvons le moins nous approprier. Nous ne nous étonnons pas qu'on trouve son langage peu limpide, son style lourd et enveloppé, sa logique parfois trop rigoureuse ou trop subtile ; nous comprenons qu'on le juge excessif dans son antipathie pour tout ce qui sent le mysticisme, comme dans son opposition à toute immixtion de l'élément métaphysique dans la théologie chrétienne. Mais lorsque, au lieu de se borner, comme on le fait habituellement, à ne voir dans le piétisme que le côté purement pratique, il s'efforce de dégager les principes qui sont à sa base, de caractériser les nuances dogmatiques, assez subtiles parfois, il faut le reconnaître, qui lui sont propres et en font une chose à part au sein des Eglises protestantes ; lorsqu'il essaye de découvrir la provenance de ces doctrines particulières et d'expliquer l'influence qu'elles ont dû exercer sur la forme de la piété, sur la vie morale, sur les destinées de l'Eglise établie, etc. ; lorsque, en un mot, il fait de l'histoire du piétisme un chapitre de l'histoire du dogme, nous ne savons y voir qu'un intérêt de plus et un véritable progrès. C'est en effet à cette condition seulement qu'il peut être question d'une *histoire* du piétisme au vrai sens, au sens complet du mot. Autrement on perd le fil au milieu de tous ces groupes, de toutes ces dénominations qui se confondent sous le titre commode mais vague de « piétisme. »

D'ailleurs l'aune à laquelle le théologien de Göttingue mesure les divers types du piétisme n'est pas celle du luthéranisme déjà plus ou moins altéré, quoique réputé orthodoxe, d'un Löscher ou de tel autre dogmaticien de son temps. Il remonte, par delà la scolastique du XVIIe siècle, aux principes du luthéranisme primitif tel qu'il les trouve formulés entre autres dans

le grand catéchisme de Luther et dans la confession d'Augsbourg. Enfin, est-il besoin de le dire? la polémique qu'on lui reproche ne l'empêche pas de rendre justice aux bons côtés du piétisme et de reconnaître ses droits relatifs. S'il dévoile sans pitié les aberrations, cela ne peut plus causer aucune perte ni dommage aux hommes qui jadis s'y sont laissé entraîner : il y a bien longtemps que ces hommes sont entrés dans leur repos et se trouvent à l'abri de toutes les tracasseries des gouvernements et des clergés. Soit l'Etat, soit les Eglises, dans le monde protestant tout au moins, ont appris à respecter, un peu plus que par le passé, la liberté des opinions et des cultes. C'est fort heureux, et l'on ne peut que désirer de les voir user à cet égard de toujours plus de largeur. Mais s'ensuit-il que les historiens de l'Eglise doivent renoncer à leur franc parler, qu'ils doivent s'interdire d'apprécier, au point de vue de leur Eglise et au nom de ses principes fondamentaux, les mouvements religieux qui se sont produits ou se produisent encore dans son sein? Nous aimons mieux, pour notre part, des jugements sévères peut-être, mais sérieusement motivés, que cette indulgence sans discernement avec laquelle il est de mode aujourd'hui d'accueillir toutes les excentricités, doctrinales et autres, de certains piétistes anciens et modernes, pourvu qu'elles soient revêtues d'une forme dévote, présentées dans un langage réputé édifiant, et comme enveloppées d'un nuage d'encens.

Nous nous proposons, dans ce premier article, de montrer à la suite de M. Ritschl comment les voies furent frayées au piétisme en Allemagne par certaines déviations qu'a subies dès la fin du XVIe siècle la piété luthérienne.

I

La piété luthérienne et la mystique du moyen âge.

Il est deux points, essentiellement, sur lesquels a porté l'altération du type de piété propre au christianisme luthérien : la notion de la perfection évangélique et la manière de concevoir les rapports entre l'individu et la communauté, le croyant et l'Eglise.

D'après les documents les plus authentiques du luthéranisme, la *perfection chrétienne* consiste avant tout dans une parfaite confiance en Dieu ; confiance respectueuse mais filiale, qui découle de la réconciliation avec Dieu par Jésus-Christ ; confiance qui fait dès ici-bas le bonheur du fidèle et lui permet de compter en tout temps sur le secours de Dieu pour l'accomplissement de la tâche qui lui est échue dans ce monde, et sur sa protection au milieu des maux de l'existence présente. Dans l'idéal protestant de la vie, il existe une corrélation étroite entre l'élément religieux de la foi en la providence de Dieu notre Père en Jésus-Christ, et l'élément moral de la vertu chrétienne, en première ligne de la charité, se déployant dans la vie de tous les jours, au milieu de l'exercice de la vocation terrestre. Une piété pour laquelle la foi en la providence divine ne reposerait pas sur la justification opérée par Jésus-Christ, ne serait pas plus conforme aux vrais principes de la réformation que ne le serait une piété qui méconnaîtrait la valeur religieuse et morale des professions « mondaines, » une piété, en d'autres termes, qui ne saurait voir, dans le fidèle exercice de telle ou telle vocation terrestre, une forme normale et suffisante de la vie chrétienne.

D'un autre côté, la doctrine luthérienne ne conçoit pas la piété *individuelle* en dehors et indépendamment de la *communion* des croyants, à laquelle sont confiées la prédication de la Parole de Dieu et l'administration des sacrements. La communauté des fidèles est la mère de tout chrétien, attendu que c'est elle, dépositaire de la Parole divine, qui enfante et nourrit les individus. Et le pardon des péchés qu'on a une fois reçu dans le baptême au moment d'entrer, fût-ce comme enfant, dans l'Eglise de Christ, demeure valable pour autant qu'on persévère dans la foi ou que, par la repentance, on la ressaisit. Les expériences religieuses que le chrétien fait dans sa vie individuelle, il ne les fait qu'autant qu'il est membre de la communauté des croyants, sous l'influence plus ou moins directe de la prédication et du sacrement servant d'organes à la grâce divine. Pas d'inspiration individuelle, par conséquent, qui puisse prétendre à une valeur propre, à côté de la Parole de

Dieu publiquement annoncée ou en concurrence avec elle. Si telle ou telle inspiration, attribuée à l'action directe du Saint-Esprit, est autre chose qu'un effet, lointain peut-être, de la prédication, on peut-être certain, ou bien qu'elle est sans valeur réelle, ou qu'elle ne sert qu'à troubler la foi et la vie de la communauté. Pareillement, pas d'expérience du salut, si extraordinaire soit-elle, qu'on ait le droit de ramener à une action immédiate du Saint-Esprit ; aucune qui ne puisse et ne doive être subordonnée au baptême et considérée comme une application spéciale de la grâce spirituelle dont ce sacrement est le moyen ou l'organe par rapport aux individus.

Tels étant les principes de l'Eglise luthérienne, on se demande comment les changements, les déviations dont nous parlions ont pu se produire. Ils se sont produits d'assez bonne heure *dans la littérature ascétique*, et cela *sous l'influence de* modèles empruntés de préférence à la *mystique du moyen âge*. Les jugements favorables que Luther, dans une certaine phase de sa vie, avait portés sur la « Théologie germanique » et sur les sermons de Tauler, semblaient autoriser une exploitation sans réserve de ces documents de la piété catholique. On n'oubliait qu'une chose, c'est que ces jugements appartiennent au début de sa carrière de réformateur et que, même alors, il avait eu soin d'entourer ses éloges de restrictions assez significatives [1].

Mais indépendamment de cela, la propension des luthériens pour la mystique du moyen âge s'explique par le fait que le *problème* de l'assurance individuelle du salut est le même chez les mystiques et chez le réformateur Luther. Seulement, on a perdu de vue, alors comme aujourd'hui, que les *solutions* données de part et d'autre ont un sens diamétralement opposé. La mystique, il est vrai, ne s'appuie pas moins fermement sur la grâce de Dieu que ne le fait le luthéranisme, et la négation de la volonté propre que prescrit la mystique s'accorde, quant à la lettre, avec la thèse de Luther sur le serf arbitre. Mais combien le sens, l'esprit de cette combinaison est différent ! Il

[1] M. Ritschl a réuni dans un appendice à son chap. XXVII quelques-uns des jugements que Luther a portés en divers temps sur la mystique.

est à remarquer aussi que l'une de ces méthodes comme l'autre aspire à l'idéal de la liberté chrétienne. Cependant, quiconque est doué de quelque discernement ne tardera pas à se convaincre que cette liberté, attribut essentiel de la vie chrétienne, est conçue d'une manière absolument différente.

La liberté, pour Luther, consiste à vaincre le monde et à le dominer spirituellement ; domination qui est fondée sur la réconciliation avec Dieu ou la justification par Christ et que le croyant est destiné à exercer par le moyen de sa confiance en Dieu. La liberté du mystique, au contraire, consiste à s'isoler du monde, à s'en retirer ; retraite qui est pour lui le corrélatif de son union avec Dieu ; car Dieu n'est à proprement parler que la négation du monde. Or cette liberté, d'après la méthode mystique, s'acquiert par des exercices diététiques et ascétiques qui isolent l'homme des choses de ce monde, suppriment sa volonté personnelle et abolissent le sentiment de son individualité. Sans doute, il ne suffit pas, pour gagner cette prétendue liberté, de faire des bonnes œuvres paraissant au dehors. Mais il serait difficile de dire ce qui vaut mieux, de la doctrine catholique vulgaire, qui fait dériver la justice devant Dieu de la grâce divine et de la coopération des croyants, ou de la méthode monacale qui prétend arriver à l'union avec Dieu, à l'absorption dans sa grâce, par la macération du corps, l'échauffement de l'imagination, l'hébètement voulu de la conscience de soi-même.

Comment est-il concevable que deux genres de piété si profondément distincts aient pu être confondus et qu'une doctrine renouvelée du moyen âge en soit venue à prendre sur ce point la place de la doctrine de Luther ? Voici, selon M. Ritschl, la raison de ce fait. La mystique est une anticipation de la béatitude à venir. Dans le christianisme catholique, cette béatitude, qui consiste dans l'union avec Dieu par la connaissance et l'amour, implique la cessation de tout rapport du bienheureux avec le monde, attendu que Dieu lui-même ne doit être connu et aimé qu'abstraction faite du monde. Or la réformation, qui marque une nouvelle époque dans l'histoire du christianisme, n'aurait pas dû se borner à réformer l'idéal catholique de la vie

en ce qui concerne l'économie *présente*. Il aurait fallu étendre cette réforme à la manière traditionnelle de comprendre la félicité *à venir*. Et c'est ce qu'on a négligé de faire. Dominé, comme on l'était encore très généralement à l'époque de la réformation, par l'idée néo-platonicienne de Dieu, on a continué à se représenter le salut accompli, la félicité future, sous la forme d'une vision béatifique de Dieu, sans songer à compléter cet idéal en y ajoutant les deux éléments essentiels de la domination du monde et de la communion avec tous les bienheureux. Il est résulté de cette regrettable lacune que bientôt l'expérience du salut *actuel*, de la félicité *présente*, a été ramenée, elle aussi, par les luthériens au niveau de la mystique du moyen âge.

Il est vrai que pour être conséquent il eût fallu en revenir à la vie monastique et même, comme le réformé Tersteegen en fit l'essai, à la vie érémitique. Cette conséquence ne fut que rarement tirée. Aussi l'union avec Dieu, entendue à la manière des mystiques, ne se présente-t-elle guère chez les luthériens dans la forme franche et pure qu'on connaît par les mystiques d'avant la réforme. On prétend sans doute que cette mystique inconséquente et contrefaite est la seule vraie, et on traite de malsaine la mystique pure et complète du moyen âge. Mais on a beau dire, la mystique authentique, normale, parfaite en son genre, ne peut fleurir que parmi ceux qui mènent une vie d'anachorètes. Le goût, si répandu chez les chrétiens évangéliques, pour ce qu'on appelle la piété mystique, est du dilettantisme et rien de plus.

II

Etienne Prætorius et Philippe Nicolaï.

Après ces considérations générales sur la répristination de la mystique du moyen âge au sein du luthéranisme, M. Ritschl s'applique à étudier ce phénomène en quelque sorte sur le vif, en passant en revue quelques-uns des principaux représentants de la littérature ascétique de la fin du XVIe et de la première moitié du XVIIe siècle.

Celui qui ouvre la série c'est *Etienne Prætorius*, mort en

1603 comme pasteur à Salzwedel, dans la Vieille Marche de Brandebourg. Il reste de lui un assez grand nombre de traités, tant en allemand qu'en latin. A bien des égards, Prætorius est encore d'un luthéranisme irréprochable. Il suit fidèlement les traces de Luther en ce qui concerne la connaissance de Dieu, rejetant la prétendue connaissance naturelle, et affirmant que nul ne se fait de Dieu et de ses sentiments envers nous des idées exactes à moins d'être divinement éclairé par l'Ecriture sainte. Il est ensuite parfaitement correct et remarquablement explicite dans ce qu'il dit du résultat pratique de la justification, à savoir, qu'elle se manifeste par le sentiment positif et actif de l'adoption, par la foi vivante et joyeuse en la paternelle providence de Dieu. Enfin, à l'exemple de Luther, il insiste sur l'importance et la valeur du baptême comme moyen de grâce garantissant l'obtention du pardon des péchés. Il estime que le prédicateur doit considérer tous les fidèles, en tant que baptisés, comme étant régénérés, et il proteste à plus d'une reprise contre « cette nouvelle mode » qui consiste à prêcher toujours de nouveau aux chrétiens que et comment ils *doivent* être sauvés. La qualité d'enfants de Dieu, participant à tous les biens de sa maison, est certifiée aux croyants en première ligne par le baptême et la cène, et ensuite par le témoignage du Saint-Esprit dans leur cœur. Le salut qui leur a été attribué et garanti dans le baptême, ils ne le perdent point, alors même que leur foi vient à sommeiller et qu'il leur arrive de pécher contre leur conscience. Car dans la repentance la foi purifie l'homme du péché commis, en s'appuyant sur la grâce qui ne se perd point. S'il en était autrement, il faudrait dire, — ce qui est inadmissible, — que celui qui a perdu la grâce en péchant, la mérite ou la gagne de nouveau par sa pénitence. Bien qu'il semble friser çà et là, dans ses développements sur ce sujet, le dogme réformé de l'élection, Prætorius est en somme un luthérien modèle quant aux points de doctrine que nous venons de signaler.

Mais s'il exprime avec force et clarté le côté *religieux* de l'idéal luthérien de la vie chrétienne, il n'en est pas de même du côté *moral*. A cet égard il est impossible de méconnaître

chez lui une déviation dans le sens de la piété catholique du moyen âge. En effet, il n'a pas une haute idée de la valeur des professions mondaines ou séculières en tant que formes ou cadres d'une vie chrétienne. La belle pensée de Luther que quiconque exerce fidèlement sa vocation temporelle est « une personne religieuse, » cette pensée ne trouve chez lui que peu d'écho. Il suffit pour s'en convaincre de lire son traité intitulé: *Instruction touchant la vie chrétienne*. En théorie, sans doute, il met la vie active au-dessus de la vie contemplative. Mais en fait, il prend parti pour cette seconde forme de la piété chrétienne. Le *Lis de la vallée* (c'est le titre d'un autre opuscule de sa façon) lui fournit l'occasion de prôner la solitude comme favorisant la méditation pieuse. La vie publique, les relations avec le peuple, « cet animal aveugle et entêté, » mettent l'âme en péril. Les peines du cœur, dit-il ailleurs, il ne faut s'en ouvrir qu'à Dieu seul ; on ne peut se fier à personne au monde, fût-ce à son frère ou à sa sœur, fût-ce à un homme que vous auriez comblé de bienfaits. Et quand vient l'heure de quitter cette vie, répondez avec joie à cet appel ; car cette vie n'est qu'une mauvaise auberge.

Pareil pessimisme, plus stoïque que chrétien, pouvait être de mise au moyen âge. Les expressions analogues qui se rencontrent chez Luther étaient un reste de son passé, un lambeau du vieil homme en lui. Mais cette disposition d'esprit, en se perpétuant chez ses successeurs et en dominant leur manière d'envisager les hommes et les choses, menaçait de compromettre singulièrement cette conception de la vie que Praetorius lui-même, on l'a vu tout à l'heure, déduit avec tant de force de la vérité fondamentale de la justification par la foi. Comment peut-on, à la longue, être dans sa vie individuelle, devant Dieu, plein de confiance, de joie, de contentement, en un mot, heureux ; et en même temps, vis-à-vis des hommes et du monde gouvernés par ce même Dieu, être d'une humeur sombre, désenchanté, presque désespéré, en un mot, malheureux? Quand le pessimisme prend le dessus, quand il pénètre ainsi toute la conception des choses d'ici-bas, il est bien à craindre qu'il ne finisse par absorber cette foi vivante, si bien décrite

par Praetorius. Et alors, qu'est-ce qui viendra occuper la place vacante ? Il est à prévoir que ce sera une piété contemplative du genre de celle qui régnait avant la réformation.

Et c'est bien vers ce but que Praetorius s'achemine et qu'il dirige ses lecteurs. Dans une explication sur le Saint-Esprit, à propos de Gal. IV, 6, il s'exprime comme suit : « Là où le divin Esprit est présent, là sont aussi le Père et le Fils, *æterna ista beatitudo*. Car il ne se peut rien imaginer de plus grand que d'être pénétré et sacré de l'huile céleste. Si ce n'est pas là avoir part à la divinité et approcher de l'essence même de Dieu, je ne sais pas ce que ce pourrait être. » Ce qu'il y a de particulier dans la manière dont cet auteur conçoit l'*unio mystica* c'est que selon lui le croyant y participe grâce au baptême. Usant et abusant de certains paradoxes lancés accidentellement par Luther au sujet de ce sacrement, et s'inspirant en outre de formules employées par le soi-disant Denys l'aréopagite dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, Praetorius soutient qu'en vertu du baptême nous sommes devenus participants de la nature divine, gratifiés de la majesté du Père et de la gloire du Saint-Esprit, si bien qu'on pourrait à bon droit nous appeler des dieux !

Et quel est, dans sa pensée, l'effet pratique de cette présence substantielle de Dieu dans le croyant, de cette pénétration en quelque sorte chimique qui s'opère entre eux ? Est-ce le renouvellement de la vie, la sanctification, la force d'accomplir de bonnes œuvres ? C'est dans ce sens-là que la notion de l'*inhabitatio totius trinitatis* avait été introduite dans l'ordre du salut par la Formule de concorde, sur la base de Jean XIV, 23, conformément à l'explication que Mélanchton avait donnée de ce passage dans sa *Postille*, et sans doute aussi sous l'influence des controverses avec André Osiander. Mais telle n'était pas la pensée de Praetorius. Ce qui découle pour lui de l'union mystique, c'est la joie du salut, c'est la paix du cœur, même sous la croix. Par conséquent, à y regarder de près, il n'y gagne rien qui ne fût déjà renfermé, selon la doctrine des réformateurs, dans la justification ou l'adoption que cette union mystique présuppose. De sorte que, dans son système, l'union

mystique fait pour ainsi dire concurrence à la justification.

Peu après Praetorius, un homme dont le nom est plus connu s'engagea dans la même ornière, mais en le dépassant sur plus d'un point. Nous voulons parler de *Philippe Nicolaï*, l'auteur du cantique « Wie schön leuchtet der Morgenstern ; » né dans le comté de Waldeck et mort comme pasteur à Hambourg en 1608. Dans ses deux ouvrages intitulés, l'un : *Miroir de délices de la vie éternelle* (1599), l'autre : *Theoria vitæ æternæ* (1606), il fit subir à la doctrine de l'habitation de la Trinité dans le croyant une déviation encore plus accentuée et qui devait être grosse de conséquences.

L'union mystique était pour ce luthérien le point capital dans l'ordre du salut. Il rabaisse la justification de manière à en faire une simple condition initiale ; c'est à l'union mystique qu'il rapporte les effets pratiques qui découlent proprement de la justification. Voici comment il classe, dans son *Miroir*, les biens acquis par Christ. Il les divise en groupes qui se suivent à trois degrés de développement, d'après l'analogie d'un arbre fruitier. La racine se compose de la satisfaction par Christ, de l'imputation de cette œuvre en rémission des péchés et de la victoire de Christ sur le diable. Le tronc comprend l'adoption comme enfants de Dieu, les fiançailles spirituelles avec le céleste époux et l'inhabitation de la Trinité. Les fruits, enfin, c'est la paix et la joie, l'amour du prochain, l'adoration de Dieu, l'espérance et le désir de la patrie céleste.

Quant à l'idée centrale de l'habitation de Dieu dans le fidèle, Nicolaï la déduit de sa notion théologique fondamentale, à savoir que Dieu est amour, et du fait que l'homme est appelé à le payer de retour. S'il est dit que la vie éternelle consiste à « connaître Dieu » (Jean XVII, 3), cette connaissance est pour lui synonyme d'amour réciproque ; car il est écrit qu'Adam (en qui, au dire de Nicolaï, la Trinité habitait avant la chute) « connut » sa femme. Aussi rien ne donne une idée plus adéquate de la vie éternelle que l'union conjugale la plus intime possible. Cependant la vie éternelle l'emporte encore sur cette relation entre époux en ce que la réciprocité de l'amour entre Dieu et l'homme s'élève jusqu'à la pénétration mutuelle, voire

jusqu'à la fusion en une seule masse (Klumpen), l'homme devenant participant de la nature divine. La conception morale, d'où nous étions partis, aboutit donc à une représentation toute physique.

Nicolaï attache, lui aussi, une grande importance au baptême. Dans la régénération, dit-il, Dieu et l'Eglise opèrent ensemble, l'un comme père, l'autre comme mère. Par le baptême les enfants entrent dans le sein maternel de l'Eglise qui les porte jusqu'au terme, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils quittent ce monde pour entrer dans la vie à venir. Toutefois, et en cela il se distingue de Praetorius, ce n'est pas à ce sacrement qu'il rattache l'habitation de Dieu dans le croyant. Ce bien suprême, de même que celui qui le précède, l'union spirituelle avec l'époux Jésus-Christ, ne s'acquièrent pas non plus, selon lui, par la voie de l'ascétisme. La jouissance de ces biens résulte simplement du pardon des péchés, approprié par une foi personnelle ; c'est comme qui dirait l'adoption élevée à la seconde puissance. Le seul effort que le chrétien ait à faire, tout en jouissant avec volupté de cette vie de Dieu en lui et de lui en Dieu, c'est d'aspirer par la contemplation à l'état de choses à venir où la vie éternelle arrivera à sa perfection. Nicolaï insiste d'autant plus sur ce point qu'il est absolument pessimiste dans sa manière d'envisager la position du chrétien en face du monde : à ses yeux, tout est vanité dans cette vallée de misères. L'idée que les vocations terrestres ont une valeur morale, que vaquer à ses devoirs est une manière de servir Dieu, lui est étrangère. L'Evangile, dit-il, ne se rapporte pas à ces choses-là, dont les non-chrétiens sont tout aussi capables de s'acquitter.

L'autorité sous laquelle Nicolaï s'abrite pour prêcher un genre de piété qui s'éloigne à ce point de l'exemple d'un Luther, n'est autre que saint Augustin. Seulement il ne se doutait pas, le digne pasteur, que les écrits dont il s'inspirait et auxquels il a emprunté de longues citations sur le retour d'amour envers Dieu, l'absorption en Lui, l'union avec l'époux céleste, etc., n'ont d'Augustin que le nom ; qu'en réalité ce sont des compilations d'Anselme, de saint Bernard, de Hugues de Saint-Victor

et d'autres auteurs encore plus récents [1]. Par conséquent chez Nicolaï, de même que chez Praetorius, le prétendu perfectionnement de la piété luthérienne au moyen de l'*union mystique* repose sur des modèles d'origine apocryphe. Tandis que l'aîné des deux, dans le rôle qu'il assigne au baptême, inclinait du côté de la mystériosophie grecque ; l'autre, dans sa manière de présenter la régénération par la foi, s'appuie sur la mystique latine, avec cette différence, toutefois, qu'il fait de l'habitation de Dieu dans l'homme un attribut découlant pour ainsi dire nécessairement de la régénération, et qu'il épargne ainsi à ses fidèles les peines que moines et nonnes devaient s'infliger pour s'élever à cet état idéal. En cela il se distingue aussi très nettement de Lodensteyn, le premier piétiste hollandais. Celui-ci, en effet, n'attribue le privilège de l'union mystique qu'à ceux qu'il appelle les *fins*, c'est-à-dire à ceux qui dépassent le niveau des simples baptisés. Aussi ce privilège a-t-il pour corrélatif, selon lui, le devoir d'une renonciation quiétiste.

Jusqu'à Nicolaï on avait entendu par union mystique l'union de *Christ*, le chef, *avec son Eglise*, l'individu ayant part aux bien faits de la rédemption en tant qu'il est un membre de ce corps. Cette idée, qui était celle de Luther, se retrouve chez plusieurs auteurs luthériens du XVIe et du XVIIe siècle, Joach. Westphal, Martin Moller, etc., et elle se rencontre encore chez Spener. Elle ne s'est pas acclimatée dans la dogmatique luthérienne, tandis que l'innovation introduite par Nicolaï, savoir l'application de cette notion de l'union mystique à la vie religieuse *individuelle*, y a acquis droit de cité. M. Ritschl constate que c'est bien au pasteur de Hambourg que revient la paternité de ce nouveau *locus de unione mystica*, qu'on croyait jusqu'ici avoir été formulé pour la première fois en 1618 par Feuerborn, professeur à Marbourg, et qui le fut ensuite d'une manière plus complète et plus intéressante par le théologien Balthasar

[1] Il s'agit des écrits *De spiritu et anima, Manuale, Soliloquia ad Deum, Meditationes*, souvent réimprimés au XVIe et au XVIIe siècle et traduits par des catholiques dans un grand nombre de langues. On les trouve réunis dans le XVIIe volume de la 3e édition vénitienne des bénédictins de Saint-Maur, 1797.

Meisner, à Wittemberg, dans un discours de promotion prononcé en 1622 sous le titre de *Christianus*. Mais M. Ritschl établit en même temps que ce nouvel article était au fond, dans le système des dogmaticiens luthériens, un article de luxe. Ils n'ont su dire d'une façon claire et précise ni en quoi consiste positivement cette union mystique de l'individu croyant avec son Dieu, ni quels en sont pour lui les effets pratiques. Car ceux que Quenstedt et Calov ont indiqués à l'exemple de Prætorius, de Nicolaï, de Meisner (la joie spirituelle ou la dignité de rois et de sacrificateurs) sont déjà garantis au fidèle par le fait de sa justification par la foi, et il est dès lors inutile de leur assigner une cause ultérieure.

III

Le « Vrai Christianisme » de Jean Arndt.

Les ouvrages d'édification dont nous venons de parler avaient essentiellement pour but de décrire le bonheur que procure la foi chrétienne. Tel n'était pas, du moins en première ligne, le dessein de *Jean Arndt* (originaire du duché d'Anhalt, mort en 1621 à Celle comme surintendant général) en écrivant les quatre livres *Du vrai christianisme*, cet ouvrage célèbre qui a valu à son auteur la réputation d'avoir complété l'œuvre réformatrice de Luther.

Le but poursuivi par Arndt, c'était d'inculquer les règles d'une vie vraiment chrétienne à une génération qui, dit-il, tout en se réclamant hautement de Christ et de sa parole, se montrait par ses dérèglements et son impénitence indigne du nom chrétien. Il voulait enseigner aux simples que le christianisme consiste dans une foi vivante, active, se traduisant par une réelle piété, par des fruits de justice. C'est ce qu'il atteste dans ses préfaces, et plus explicitement encore dans la réponse qu'il fit, l'année avant sa mort, aux objections de ses adversaires. Il ne prétendait point, dit-il, traiter de la partie principale du vrai christianisme, à savoir de la saine *doctrine ;* mais seulement de la *vie* chrétienne, considérée soit comme changement du cœur, soit dans sa manifestation par des actes. Les trois pre-

miers livres, en particulier, étaient destinés à représenter trois degrés de cette vie, savoir : son début par la repentance, l'âge moyen se caractérisant par l'illumination progressive, enfin l'âge mûr qui est celui de la complète union avec Dieu par l'amour. Au reste, il ne faudrait pas chercher dans ces traités, publiés à différentes reprises, un ordre rigoureusement systématique. Les répétitions y abondent. Toutes les parties ne s'accordent pas exactement entre elles. En particulier, bien qu'il s'en réfère plus d'une fois aux confessions de foi de son Eglise, bien qu'il fût vis-à-vis des catholiques et des calvinistes un luthérien zélé et même peu tolérant, Arndt n'est rien moins que conséquent dans son luthéranisme.

S'il est permis de juger de sa culture théologique par ses ouvrages, il ne paraît pas qu'il ait voué une étude particulièrement soigneuse aux livres symboliques, du moins en ce qui concerne les problèmes pratiques. En revanche, il s'était occupé assidument, et cela dès ses jeunes années, des sermons de Tauler, de la « Théologie germanique, » et de l'Imitation de Thomas à Kempis. Le *Vrai christianisme* en fournit des preuves à chaque page. Le troisième livre, Arndt l'avoue lui-même, a été composé tout entier d'après les idées de Tauler. Dans l'un des chapitres du livre second il a inséré une communication manuscrite et anonyme sur la prière, dans laquelle, après la publication des œuvres de Valentin Weigel en 1612, on n'eut pas de peine à reconnaître un écrit provenant de ce fameux sectaire. Toute une série de chapitres, dans ce même livre deuxième, est empruntée à la « Théologie de la croix de Jésus-Christ » d'Angèle da Foligno, nonne quiétiste du XIIIe siècle. Mais dans le premier livre déjà, publié d'abord à part en 1605, l'influence exercée sur Arndt par ses modèles du moyen âge était si évidente que dès ce moment s'élevèrent, à l'endroit de son orthodoxie, des doutes qui ne firent que s'accentuer et des récriminations qui le poursuivirent jusqu'à la fin de ses jours. Ce n'est même qu'après sa mort, en 1624, que ces critiques prirent pour ainsi dire corps dans la *Consultation théologique et avertissement chrétien* de Luc Osiander le jeune, professeur et chancelier à Tubingue. Mais ce qui prouve encore

mieux que ne le firent les objections des adversaires l'importance de l'œuvre de Jean Arndt, et à quel point elle fit sensation à son époque, c'est le nombre considérable d'adhérents qu'elle rencontra et l'empressement que plusieurs d'entre eux mirent à défendre sa doctrine, comme étant correcte ou du moins acceptable.

Luc Osiander, il faut bien le dire, n'a pas su éviter un travers où donnent volontiers les théologiens, et qui consiste à se sentir comme lésés par tout exposé sortant du cadre habituel et de la formule dogmatique ordinaire. Il n'a pas su comprendre que, dans une esquisse du christianisme pratique, Arndt pouvait envisager les choses sous un point de vue et par des côtés différents de ceux qui sont de règle dans la théologie théorique. Tout ce qu'Arndt dit de l'appropriation intérieure du christianisme lui apparaît comme un acheminement aux hérésies de Schwenkfeld et de Weigel. Bien plus, il voit déjà, avec une sainte horreur, poindre à l'horizon, comme conséquence inévitable des principes d'Arndt, une nouvelle édition des abominations anabaptistes de Munster. Ces exagérations évidentes ont eu entre autres effets celui de faire croire aux défenseurs du *Vrai christianisme* qu'il ne leur serait pas difficile de soutenir à tous égards l'orthodoxie de leur maître. Ils se sont imaginé qu'il suffisait pour cela de pallier par des interprétations ou des restrictions tout ce qui pouvait heurter le lecteur élevé à l'école du pur luthéranisme. Mais ces atténuations, qui ont même été ajoutées dans certaines éditions au texte sous forme de notes, ne se rapportant chaque fois qu'à tel ou tel passage isolé, ne sauraient effacer l'impression générale qui reste de la lecture de l'ouvrage, à savoir que, sous l'influence des auteurs suivis par Arndt, son luthéranisme a été sur plus d'un point sensiblement modifié. Sur ces points-là Osiander a vu incontestablement plus clair que ses adversaires.

Les défenseurs d'Arndt n'ont pas eu trop de peine à démontrer qu'il était resté *en somme* fidèle à la doctrine luthérienne en ce qui concerne les rapports entre la Parole de Dieu et l'action du Saint-Esprit ; que même dans les cas où, en vue de l'application pratique, en parlant de la conversion de tel ou tel

individu, il lui arrive d'opposer la Parole extérieure, prêchée ou écrite, à l'esprit ou à la foi par laquelle cette Parole devient efficace, cette opposition ne doit pas être prise au sens absolu ; que la même distinction n'est point rare chez Luther et chez plus d'un luthérien orthodoxe ; que par conséquent on aurait tort de prêter à Arndt les théories de Schwenkfeld et de Weigel sur la parole intérieure.

Il n'en est pas de même de l'autre pôle de la doctrine luthérienne, du principe de la justification par la foi. Sans doute, Arndt sait fort bien dire que la foi, en tant que confiance en la grâce de Dieu, s'approprie en Christ le pardon des péchés ; que la justice, obtenue sans aucun mérite propre, consiste dans l'obéissance, le mérite, le sang de Christ qui couvre le péché du croyant. Mais il ne fait guère usage de cette vérité pour décrire le caractère spécifique de la vie chrétienne. Au lieu de faire découler de la justification une confiance vivante, active, en la paternelle providence de Dieu dans toutes les situations de la vie, il donne aussitôt pour contenu à la foi l'union mystique avec Dieu et le repos en Dieu seul, à l'exclusion de toutes les créatures. La vérité du pardon des péchés en Christ, au lieu d'être la base d'une activité vraiment religieuse dans ce monde où l'homme est appelé à vivre, est présentée comme étant la présupposition théorique d'un état d'âme essentiellement passif. En cela, Arndt s'éloigne de Prætorius, dont il a pourtant publié les traités, et se place d'entrée sur le même terrain que Nicolaï, tout en enchérissant sur lui à certains égards. Cet ordre d'idées prévaut surtout dans le second et le troisième livres, et plus encore dans le traitè, originairement écrit en latin, *De unione credentium in Jesu Christo*, qui fut ajouté après coup, avec d'autres traités, aux quatre livres du *Vrai christianisme*.

Arndt est le premier parmi les luthériens qui ait introduit dans la pratique de la piété la méthode mystique du moyen âge latin. Le principal objet, la principale ambition de la foi individuelle doit être d'arriver au mariage spirituel avec Christ qui, en prenant notre humaine nature et en la purifiant en sa personne, l'aurait par là même rendue pure aux yeux de Dieu.

Et le moyen d'arriver à cet état, ce serait le renoncement à sa volonté personnelle, la pénitence, la prière intérieure, en quelque sorte surnaturelle, par laquelle notre esprit créé se fond dans l'Esprit de Dieu, la jouissance sensible de l'amour divin. Tous les autres devoirs qu'impose le christianisme sont subordonnés par Arndt à l'union mystique entendue à la façon de saint Bernard, c'est-à-dire d'après les images du Cantique des cantiques, comme une relation d'amour avec l'Epoux céleste.

L'un des défenseurs d'Arndt, H. Varenius, pour justifier ce mysticisme, a cru pouvoir en appeler aux textes bibliques qui parlent de l'habitation de Dieu ou de Christ en nous. Ce sont les mêmes passages qui, un demi-siècle plus tard, furent allégués par Poiret et par Gottfried Arnold à l'appui de la thèse que la mystique n'est autre chose que le christianisme primitif. Comme si les écrivains sacrés avaient eu en vue les conceptions mécaniques ou physiques de la mystique monacale du moyen âge ! Comme si, pour les bien entendre, pour donner à leurs paroles leur vrai et plein sens, il fallait y faire entrer cette notion de l'amour conjugal, des joies nuptiales ! Qui ne voit que c'est là dénaturer le sens de ces textes ? En réalité, des expressions telles que « Christ en nous, » etc., représentent une élévation morale de l'humaine nature du croyant à une vie selon Dieu ; les formules tirées du Cantique des cantiques, en revanche, tendent en définitive toujours à rabaisser le facteur divin. En d'autres termes, et pour appeler les choses par leur nom, ce jeu d'amour où domine, non le sentiment de respect qui est dû au *Seigneur*, mais l'idée de relations familières avec l'*ami*, sur le pied d'une parfaite égalité, revient en fait à une négation de la divinité de Christ.

Après cela, il est juste de ne pas méconnaître la nuance qui existe entre le mysticisme d'Arndt et celui de saint Bernard. Pour ce dernier, le jeu d'amour avec l'Epoux est le chemin qui conduit à l'union mystique, à l'expérience que fait le contemplatif de son identité avec Dieu ; pour Arndt l'union mystique confère à l'âme du croyant le droit d'entrer en relation amoureuse avec l'Epoux. Comme la plupart des mystiques néerlan-

dais, Arndt s'arrête sous ce rapport à un niveau inférieur de dévotion. Malgré certaines expressions empruntées à ses modèles du moyen âge, il n'enseigne pas directement, intentionnellement, l'absorption en Dieu, l'identification avec lui. C'est que, pour s'élever jusqu'à ce dernier degré, il eût fallu en revenir décidément à la discipline de la vie religieuse, c'est-à-dire monacale.

Quant au côté *pratique* du christianisme, qu'Arndt avait surtout à cœur de faire de nouveau valoir, en d'autres termes, quant au changement de sentiments et de conduite qui constitue la *repentance*, il le caractérise très bien dans l'un des premiers chapitres de son premier livre, en disant que la mortification du vieil homme et la vivification de l'homme nouveau « sont l'une dans l'autre, » qu'elles vont de conserve. Mais il ne sait pas appliquer ce principe à ses lecteurs en les engageant à s'y conformer dans leur vie de chaque jour et à anéantir le mal en eux par l'exercice même du bien. Au lieu de cela, il identifie la repentance avec l'abnégation ou plutôt avec la négation de soi-même, et la transporte dans la sphère de la contemplation.

L'homme doit se juger lui-même. Mais l'important pour Arndt n'est pas tant que chacun se reconnaisse coupable dans la mesure où, par son péché personnel, il participe au péché commun. Non, c'est à cause du péché général, héréditaire, qu'il veut qu'on se sente le plus indigne, le plus misérable des hommes, qu'on méprise le monde et sa gloire, qu'on tienne pour rien sa sagesse, qu'on haïsse sa propre vie, qu'on meure à soi-même et au monde. Or comme il est moralement impossible de se sentir coupable d'un péché conçu comme héréditaire, il en résulte, par une conséquence logique, qu'Arndt, contrairement à saint Augustin et à Luther et à l'exemple des hommes du moyen âge, ne voit dans le péché originel qu'une misère, une maladie, une chose hideuse.

Cela étant, de quel droit Arndt prescrit-il à l'homme repentant le devoir de se pénétrer de son néant ? Pareil précepte se comprendrait de la part d'un calviniste de la seconde génération, se fondant sur la notion de l'absolue souveraineté de

Dieu. Mais Arndt, lui qui avait le calvinisme en horreur, comment a-t-il pu être amené à cette manière de voir? C'est en vain qu'on en appellerait à l'autorité de Luther et de son traité du serf arbitre. Car cette idée qu'en face du néant de l'homme Dieu serait absolument libre d'élire ou de rejeter, n'a pas trouvé accès dans la dogmatique luthérienne, et Luther lui-même a dépassé, dans la suite, cette notion scotiste et nominaliste de la divinité ; il l'a même officiellement repoussée, Dieu s'étant révélé en Christ comme amour et comme grâce. Pour établir la filiation des idées particulières d'Arndt sur ce point, il faut remonter de nouveau à Tauler et à Thomas à Kempis. Eux aussi affirment l'absoluité de Dieu et en déduisent le néant de l'homme. C'est sur leurs traces que, dans le troisième livre de son *Vrai christianisme*, Arndt explique le sentiment du néant, qui constitue la repentance, dans le sens d'une renonciation formelle de l'homme à sa volonté propre et d'une entière indifférence à l'égard des créatures en général. Quand la volonté s'est réduite ainsi à un état de pure passivité, alors, dit-il, peut s'opérer l'union avec Dieu, qui est activité pure. Bien plus, Dieu ne peut faire autrement que de s'unir à l'âme ainsi disposée. Pourquoi ? Par un effet de sa miséricorde, sans doute, mais aussi « parce que la nature ne supporte pas de place vide. » On voit percer ici la racine métaphysique ou panthéiste de tout cet ordre d'idées quiétiste emprunté à Tauler. Dieu seul étant l'être, il doit nécessairement remplir l'espace devenu vacant par le fait qu'en renonçant à sa volonté propre la créature s'est anéantie.

Comment s'étonner après cela qu'Arndt avertisse le chrétien de se mettre en garde contre les relations sociales? « Jamais l'âme ne se trouve mieux que lorsqu'elle est chez soi, c'est-à-dire, qu'elle repose en Dieu. » Dans le monde tout n'est pour le chrétien que croix, tentation, incitation au mal, poison et fiel. Il faut donc détacher son intérêt des choses de la terre pour se conserver digne de l'éternelle patrie. Ne dirait-on pas qu'Arndt s'adresse à une communauté de moines? Au sein de la société civile un semblable christianisme est tout simplement impraticable. Que nous voilà loin de la perfection évan-

gélique telle que la définit la confession d'Augsbourg ! Dans son premier livre, Arndt voulait encore qu'on goutât, qu'on sentît, qu'on éprouvât la douceur et la vertu de l'amour de Christ ; l'union avec Christ devait être accompagnée de joie. A mesure qu'il s'est enfoncé dans l'étude des mystiques, il a perdu l'assurance de cette joie comme attribut nécessaire de l'union avec Christ et s'est réfugié dans le point de vue quiétiste. « Notre ami est toujours près de nous, mais il ne fait pas toujours sentir sa présence, sauf quand le cœur est bien tranquille. » C'est au delà de la tombe que la vie éternelle est accompagnée de joie ; dans le présent, la possession provisoire de cette vie est liée au reniement de soi-même, et dans cet état l'âme se trouvant, hélas ! souvent abandonnée, en est réduite « à gémir, à soupirer après son aimable Epoux. » Ainsi s'exprime le luthérien Arndt ! Si c'était là la perfection chrétienne, on aurait pu à la rigueur se passer de la réforme de Luther.

Mais enfin, à quoi aboutissent tous les efforts d'abnégation et de contemplation auxquels il voudrait voir ses lecteurs se livrer ? Le but suprême où ils doivent tendre, c'est la perception, la vision de la *beauté de Dieu*. « Si notre âme pouvait un instant seulement le voir, ne fût-ce que de loin, elle ne se détournerait pas de Dieu au prix du monde entier, tant il y a en lui d'amabilité et de beauté. »

De même que le péché est envisagé de préférence du côté de sa laideur, c'est la beauté qui fait plus que tout autre chose la force d'attraction de Dieu ou de l'Epoux. — Le luthéranisme lui aussi met l'imagination en jeu quand il demande au chrétien, en vue de l'assurance de son salut, de détourner ses regards de lui-même, de ses mérites ou de ses péchés, pour les fixer sur Christ, révélation de la volonté salutaire de Dieu, médiateur du pardon des péchés. Mais il ne s'agit ici ni de satisfaire je ne sais quel besoin de jouissance spirituelle, ni de faire miroiter devant l'esprit du croyant la perspective d'une tendre harmonie avec un prototype de beauté. La *contemplation de Christ par la foi* signifie que vous subordonnez votre propre volonté à la grace divine personnifiée en Jésus-Christ,

l'homme type, Lui qui, tout en garantissant à la société religieuse, dont vous êtes membre en vertu de votre foi même, sa réconciliation avec Dieu, lui inculque en même temps, comme but social suprême, comme idéal à poursuivre solidairement, le principe et le devoir de réaliser le bien dans ce monde. Arndt, au contraire, fait prédominer sur l'œuvre morale du chrétien, membre actif de l'Eglise, le point de vue d'une relation esthétique et individuelle, c'est-à-dire solitaire et quelque peu égoïste, de l'âme avec le Sauveur. Egoïste, disons-nous ; car quelle est la fiancée dont l'amour soit exempt de tout égoïsme et de toute complaisance en soi-même.

Un point encore, à l'égard duquel Arndt s'éloigne des bases du luthéranisme primitif pour se replier vers la conception catholique : c'est sa manière de motiver les vertus religieuses et les devoirs moraux du chrétien. A plus d'une reprise nous le voyons reproduire avec une remarquable vigueur l'idée mère de l'un des chefs-d'œuvre de Luther, son petit livre sur la liberté chrétienne. « Etre un vrai chrétien, c'est porter un nom qui est à la fois au-dessus et au-dessous de tout autre nom qui soit au monde. Autant la foi élève le chrétien au-dessus de toutes choses, autant par la charité il s'abaisse au-dessous de quelque autre créature que ce soit... » « Le chrétien exerce une royauté spirituelle sur le monde, puisque tout doit lui tourner à salut, et concourir à son plus grand bien... Rien d'extérieur ne peut empêcher l'âme d'exercer son sacerdoce spirituel en déployant les vertus chrétiennes et en pratiquant à la gloire de Dieu les œuvres de la miséricorde. » Ce qui manque à ces déclarations et à d'autres semblables pour être tout à fait conformes à la pensée de Luther, c'est une seule chose, mais qui est caractéristique : la double position qu'occupe le chrétien, la double dignité qu'il exerce, au lieu d'être dérivée de la justification par la foi ou de la réconciliation avec Dieu, est rattachée une première fois au fait que « les croyants sont en Christ, » dans un autre passage à cette idée que « la foi unit l'âme à Christ comme une épouse à son époux. » En partant de là, le rôle du chrétien est déterminé d'après l'*exemple de Christ*. Dans son élévation et sa bassesse,

pour la royauté comme pour le sacerdoce, le chrétien doit se rendre conforme à ce modèle. L'exposé des vertus religieuses qui forme la seconde partie du livre deuxième, à partir du chap. XII, est tout entier dominé par cette règle.

Il est incontestable, et M. Ritschl le reconnaît hautement, que ces chapitres-là sont la partie la plus excellente du *Vrai christianisme*. C'est à eux que cet ouvrage doit d'être encore aujourd'hui le modèle d'un livre d'édification. Il y a là des pages vraiment classiques sur la patience, l'humilité, l'espérance, la foi en la providence de Dieu, la prière. Une foule de lecteurs y auront puisé ces consolations, ces stimulants, ces élévations de l'âme dont l'évangile est la source inépuisable, et qu'il offre indifféremment aux adeptes de toutes les Eglises particulières. La plupart des lecteurs protestants auront passé sur les réminiscences d'origine catholique que le livre renferme, sans en être troublés dans leur édification. Il n'en est pas moins vrai que l'ouvrage d'Arndt est la meilleure preuve que l'exemple de Christ, auquel il aime à recourir comme à la suprême instance, est une norme insuffisante quand il s'agit de tracer le tableau de la vie morale des croyants. En appeler à l'autorité de ce modèle pour recommander au chrétien placé dans le monde de se retirer du monde, se prévaloir de l'exemple de Jésus pour exiger du chrétien qu'il soit comme un étranger, non seulement à l'égard des choses qui sont de ce monde, mais de la vocation qui lui incombe ici-bas, n'est-ce pas avouer implicitement que l'imitation de Jésus-Christ est une règle qui ne cadre pas avec le christianisme évangélique ?

On constate ici une fois de plus que si Arndt a été fort attentif à ceux des articles des confessions luthériennes qui ont trait aux controverses ordinaires avec les papistes et les réformés, il n'avait pas prêté la même attention aux autres parties de ces documents du protestantisme allemand. Autrement il n'aurait pas pu ignorer, comme il le fait, les paragraphes de l'Apologie de la confession d'Augsbourg (art. XIII *de votis monasticis* § 45-50) où Mélanchton vient à traiter de l'imitation de Christ et où il s'élève très nettement contre le sens qu'y attachaient les catholiques.

L'exemple de Christ, au sens catholique, qui est aussi celui d'Arndt, se résume dans ces trois points : l'éloignement pour les affaires de ce monde en général, la disposition constante à endurer la souffrance, et une certaine douceur de caractère. Ce type abstrait et plus ou moins effacé, on le combine avec l'ordre donné par Jésus au jeune homme riche de vendre tout ce qu'il avait et de le suivre. Et cette règle qui, en première ligne, a la valeur d'un « conseil évangélique » à l'adresse des moines, est appliquée ensuite à la vie chrétienne en général. En regard de cette interprétation catholique, Mélanchton fait valoir le principe que voici, c'est que le renoncement à tous ses biens constituait pour le jeune homme riche sa vocation particulière, tandis que l'appel à suivre Jésus formule la règle générale de l'obéissance morale. Or les vocations diffèrent selon les individus ; mais dans toute vocation, quelle qu'elle soit, la perfection chrétienne consiste dans l'obéissance. Par conséquent, d'après la doctrine protestante, l'imitation de Christ consiste dans le fidèle accomplissement de la tâche assignée à chacun. Jésus-Christ ayant eu une vocation à part, vocation sans précédent et qui ne se reproduira pas, celle de fonder le royaume de Dieu et de réconcilier les hommes avec Lui, toute imitation directe des vertus qu'il y a déployées se trouve exclue. Vouloir abstraire de certains traits isolés de la vie terrestre de Jésus un tableau général des vertus à imiter par le chrétien, ce serait sacrifier ce qui fait précisément la beauté et la valeur du modèle, savoir l'unité du caractère. Au point de vue évangélique, vous suivez Jésus, vous imitez Christ lorsque vous faites de la fidélité qu'il a mise à remplir sa vocation, matériellement unique, la mesure formelle de votre obéissance à vous dans la vocation, n'importe laquelle, que vous êtes appelé à exercer pour l'utilité commune. Ainsi seulement on échappe aux illusions et à la continuelle tension d'esprit que ne peut manquer d'engendrer la méthode catholique.

Il est instructif de voir comment un homme qui fut un adepte et l'un des défenseurs d'Arndt essaya de concilier la notion catholisante de l'imitation de Christ avec le principe protestant de la valeur religieuse et morale des professions civiles.

Paul Egard, pasteur dans le Holstein, a écrit un traité intitulé : *De la noble vie de Jésus-Christ, sur laquelle tous les amateurs de Jésus doivent régler leur vie.* « Lorsque, dit-il, nous contemplons et scrutons la vie privée et publique du Seigneur Jésus, nous le trouvons tour à tour dans tous les états, les sanctifiant tous. Faisons-le donc passer par tous les états et plaçons-le sous les yeux de tous les hommes afin qu'ils apprennent de lui à pratiquer dans le Seigneur les œuvres de leur vocation. » Et là-dessus Jésus nous est présenté, dans trois chapitres, d'abord comme prédicateur, interprète (de l'Ecriture), professeur, auditeur, écolier ; ensuite comme roi ou prince, fonctionnaire, conseiller, chancelier, guerrier, gentilhomme, ambassadeur, juge, sujet ; enfin comme père, fiancé, mari, père de famille, enfant, serviteur, jeune homme, fils de vierge, fils de veuve, enfant dans le sein de sa mère. (Ce qui fournit à l'auteur l'occasion de donner des instructions touchant « l'office » des femmes enceintes.)

Voilà les insipidités où l'on arrive lorsque avec les chrétiens du moyen âge on entend l'imitation de Christ au sens matériel et que, en même temps, selon l'esprit de la réformation, on prétend appliquer l'exemple de Christ aux vocations de la vie civile. On aboutit à une sorte d'enrichissement mythologique de la figure de Christ qui ne vaut guère mieux que la moderne évacuation de la vie de Jésus par le procédé mythique. D'ailleurs, une fois en si bon chemin, pourquoi ne pas constituer encore un quatrième groupe et nous présenter Jésus comme agriculteur, mineur, artisan, marchand, marin, manœuvre, etc. ? Les témoignages bibliques n'auraient pas été difficiles à trouver, surtout avec le procédé analogique et typologique précédemment employé. D'où provient cette lacune ? Comment se fait-il qu'Egard n'ait pas compris la nécessité de soumettre à la règle chrétienne cette dernière catégorie de vocations, celle des simples gens du peuple ? Serait-ce peut-être que cet apôtre du christianisme pratique, tout en blâmant comme Arndt (et avec beaucoup de raison) la théologie académique de son temps, eût conservé lui-même quelques restes

d'orgueil académique? L'existence humaine digne de ce nom, et par conséquent l'existence du chrétien, ne commencerait-elle donc qu'avec le grade de bachelier ? Ce n'était certes pas l'opinion de Luther, qui nous a légué cette parole vraiment réformatrice qu'« un cordonnier, un forgeron, un simple paysan, s'ils savent se rendre utiles les uns aux autres, chacun dans sa partie, sont tous des prêtres consacrés. » D'où vient donc à ces hommes du christianisme pratique cette indifférence aristocratique envers les besoins de la grande masse du peuple? Elle s'explique par la tendance contemplative de leur piété. La contemplation ne peut prospérer que là où l'on a le moyen de vivre tranquillement chez soi, loin des soucis et des bruits du monde. Tout « pratique » qu'il est, ce christianisme-là suppose donc des conditions de culture ou de fortune qui ne sont pas à la portée de gens, et ils forment la grande majorité, qui sont bien obligés de vouer journellement leur attention et leurs soins aux affaires de ce monde, s'ils ne veulent pas mettre en péril leur existence et, avec la leur, celle de la société tout entière.

Avec tout cela Jean Arndt est resté fidèle à la réformation de Luther. Il n'a pas cessé de respecter les formes extérieures de son Eglise particulière. Malgré son faible pour la mystique quiétiste, malgré la tendance contemplative et partant aristocratique de sa piété, il a su résister à la double tentation à laquelle ont succombé deux de ses principaux adeptes. L'un, le professeur en droit *Christophe Bésold*, de Tubingue, de plus en plus fasciné par la lecture des mystiques du moyen âge, et désespérant de la réformation du monde dans le siècle présent, chercha le repos dans le giron de l'église catholique. († 1638, à Ingolstadt.) L'autre, le pasteur *Christian Hohburg*, natif de Lunebourg, se laissant influencer par les idées de Schwenkfeld, aboutit à cette idée que le vrai christianisme, le christianisme intérieur, doit se chercher dans une complète indifférence à l'endroit de toute confession particulière. Successivement pasteur luthérien dans les duchés de Lunebourg et de Brunswick, et ministre réformé dans la Gueldre, il entra en relation avec

Labadie et finit par devenir prédicateur chez les mennonites de Hambourg, sans pourtant accepter les formes organiques de leur communauté. († 1675.)

Ce serait, dit M. Ritschl, se méprendre entièrement sur nos intentions si l'on voulait conclure de l'analyse critique à laquelle nous venons de soumettre le *Vrai christianisme*, que nous condamnons l'œuvre d'Arndt dans son ensemble. Il est incontestable qu'il a mêlé à la conception luthérienne de la vie des éléments de provenance étrangère. Ceux-là seuls peuvent essayer de le nier, qui n'ont qu'une connaissance incomplète des documents confessionnels de l'Eglise luthérienne. Mais s'il a contribué pour sa part à faire dévier la piété luthérienne de ses vrais principes, c'est là une faute dont il n'est pas personnellement coupable. La faute s'explique historiquement par le fait que la manière évangélique de comprendre la vie, telle que Luther l'avait conçue en principe, a été de bonne heure entravée dans son développement, qu'elle a été rétrécie et obscurcie par la prédominance des intérêts dogmatiques. N'oublions pas que le protestantisme n'est pas sorti du sein de l'Eglise catholique d'occident armé de toutes pièces et dans la pleine possession de ses forces, comme Pallas Athéné est née de la tête de Zeus. Il ne s'est dégagé du catholicisme du moyen âge qu'en passant par toute une série de controverses portant sur des points de doctrine détachés. Il ne s'est pas rendu clairement compte dès l'abord du but pratique de la religion et n'a pas su s'élever à une vue d'ensemble de la vie chrétienne, à une conception complète et bien ordonnée des rapports de l'homme, non seulement avec Dieu, mais avec le monde. A ce morcellement de la doctrine en une série de dogmes plus ou moins incohérents, et à cette compréhension imparfaite de la portée morale et sociale de son principe religieux, était venue s'ajouter la prépondérance croissante d'un intellectualisme rigide, la préoccupation de donner à la saine doctrine une expression aussi précise, des contours aussi arrêtés que possible.

Ces imperfections, mises en regard des richesses séculaires de la théologie du moyen âge et de sa littérature ascétique, ne

pouvaient faire paraître le protestantisme qu'à son désavantage. Mais au lieu de remédier à ses faiblesses à ses propres frais, au lieu de combler ces déficits au moyen d'une application complète et conséquente des grands principes posés par les réformateurs, que fit-on? on eut recours à des emprunts. On crut se fortifier et s'enrichir en en revenant, pour la théologie, à l'aristotélisme scolastique, et en s'appropriant, pour la pratique de la piété, les règles et les méthodes de la mystique monacale.

Dans ces conditions, il faut savoir gré à Jean Arndt de ce que, tout en cédant à ce courant, il resta du moins invariablement fidèle à l'Eglise issue de la réformation. En dépit de l'état si défectueux où il la voyait de son temps, et du peu qu'elle semblait faire pour l'avancement du règne de Dieu au milieu de son peuple, il ne s'est pas abandonné au pessimisme non plus qu'à l'indifférentisme ecclésiastique. Il a conservé intacte sa foi en la légitimité de la réforme de Luther. Tout en déplorant ses misères présentes il n'a pas cessé de croire à son avenir, et il a subordonné à cette foi invincible les éléments mystiques de sa piété personnelle. La constatation de ce fait nous permet de comprendre et nous autorise à reconnaître le droit historique *relatif* de la combinaison, entreprise dans le *Vrai christianisme*, entre deux genres de piété si différents, si peu compatibles en principe.

IV

L'amour pour Jésus, en vers et en prose.

Tel est, dans le livre de M. Ritschl, le titre du chapitre consacré à l'étude de toute une série de recueils de cantiques et de livres d'édification qui ont vu le jour pendant le cours et principalement vers le milieu du XVIIe siècle.

Chacun sait que, dans ce siècle, la poésie allemande essaya de prendre un nouvel essor. Il y eut, en particulier, une riche floraison de poésie religieuse. Mais bien qu'on possède depuis assez longtemps, dans le volumineux ouvrage de E. Koch, une histoire détaillée de cette littérature, personne n'a encore songé à en tirer parti pour compléter l'histoire de l'Eglise évangéli-

que de ces temps-là. On se figure généralement que toutes les productions de la muse chrétienne qui ont trouvé accès dans les livres de cantiques en usage dans les églises de langue allemande répondent exactement au type authentique de la doctrine luthérienne. C'est là une idée préconçue qu'un examen un peu attentif ne justifie point. Sans doute, il existe bon nombre de cantiques qui expriment d'une manière correcte les sentiments de confiance en Dieu, d'humilité, de patience, qui se fondent sur la grâce de Dieu garantie par Jésus-Christ. A ceux qui sont quelque peu familiarisés avec l'hymnologie allemande, il suffit de rappeler des noms tels que Martin Rinkart, Paul Flemming, Paul Gerhardt, Georges Neumark, Samuel Rodigast ; ou, mieux encore, il suffira d'évoquer par la citation de leur vers initial le souvenir de cantiques tels que : *Nun danket alle Gott ; — In allen meinen Thaten ; — Befiehl du deine Wege ; — Wer nur den lieben Gott lässt walten ; — Was Gott thut, das ist wohlgethan.* — Mais à côté de ces cantiques qui se maintiennent dans l'ordre de pensées et de sentiments inauguré au XVIe siècle par le choral de Luther, il y a tout un courant de poésie religieuse où l'on voit se perpétuer ou se renouveler les *motifs* propres à la dévotion du moyen âge, bien plus, où cette espèce très particulière de dévotion se reflète avec une netteté croissante. A lire certains auteurs de nos jours, on dirait que le comte de Zinzendorf, dans ses pieuses improvisations rimées, eut le monopole de cet amour passionné pour le Seigneur Jésus, de ce culte assidu des plaies du Sauveur, qui sont comme un écho des contemplations amoureuses de saint Bernard. Ils ne paraissent pas se douter, ces sévères critiques du noble restaurateur de l'ancienne Unité des Frères au XVIIIe siècle, que ses cantiques n'offrent après tout qu'une légère modification d'un genre, d'une *manière* représentée déjà au siècle précédent par une longue série de poètes et d'auteurs ascétiques.

Parmi les cantiques de saint Bernard, il en est un surtout, le *Jubilus rhythmus de nomine Jesu :* « Jesu dulcis memoria, » qui est devenu comme l'enseigne autour de laquelle s'est groupée toute une pléiade de poètes de l'Eglise luthérienne. Dans

l'espace de cent ans, il a été imité ou paraphrasé pour le moins cinq fois en allemand. Or, dans ce cantique se trouvent résumés et comme concentrés tous ces traits caractéristiques de « l'amour de Jésus » qui sont développés longuement dans les sermons du même auteur sur le cantique de Salomon et qui, au moyen âge, servaient communément de règle et de modèle à la dévotion contemplative. Deux courtes citations suffiront à donner une idée de la nature passionnelle, pour ne pas dire sensuelle, de l'amour qui s'exprime dans les strophes de ce *Jubilus rhythmus :*

Jesum quæram in lectulo
Clauso cordis cubiculo,
Privatim et in publico
Quæram amore sedulo...

Quocunque loco fuero,
Mecum Jesum desidero.
Quam lætus, cum invenero !
Quam felix, cum tenuero !

Tunc amplexus, tunc oscula,
Quæ vincunt mellis pocula,
Tunc felix Christi copula,
Sed in his parva morula.

Le même type se retrouve dans les sept chants de la *Rhythmica oratio ad unumquodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis.* Les plaies et les douleurs de Christ y sont présentées une à une, soit comme preuves palpables de son amour pour nous et comme motifs de notre compassion pour lui, soit comme moyens de guérison ou de purification des péchés correspondants, soit enfin comme refuge et consolation à l'article de la mort pour celui qui répond par l'amour à l'amour du Sauveur souffrant. Paul Gerhardt († 1676) a imité ces cantiques sans réussir et probablement sans avoir même songé à en effacer le type primitif. Seule, la septième de ces imitations est entrée dans le domaine commun et s'est maintenue dans l'usage ecclésiastique. C'est le cantique bien connu : *O Haupt voll Blut und Wunden* (Chef couvert de blessures). Peut-on dire

que même ce cantique, le meilleur de la série, soit une expression vraiment adéquate et suffisante des sentiments qui animent le chrétien évangélique un jour de vendredi saint? A notre sens, dit M. Ritschl, il manque à cette peinture des souffrances du Sauveur un élément essentiel : elle ne s'élève pas jusqu'à l'idée morale de l'obéissance de Christ, et le fait de la réconciliation générale des hommes avec Dieu n'y a pas trouvé la place qui lui revient.

Les mêmes lacunes se retrouvent, avec d'autres défauts non moins sérieux, dans les productions plus ou moins originales, tant en vers qu'en prose, qui ont vu le jour vers la même époque au sein du luthéranisme allemand. C'est ce que notre historien établit par de nombreux échantillons tirés des recueils de cantiques publiés par une douzaine de poètes des deux sexes, à commencer par l'*Epithalame spirituel composé pour l'âme fidèle par Jésus-Christ, son céleste Epoux, d'après le XLVe psaume du prophète David*, de Philippe Nicolaï. Il fait suivre cette étude sur la poésie sacrée du XVIIe siècle de l'énumération détaillée des titres de toute une collection de livres de piété en prose, composés dans le même esprit et le même goût, si tant est qu'on puisse parler de goût quand il s'agit d'écrits décorés de titres comme ceux-ci : *Buste* (Brustbild) *de l'amour de Jésus, sur le modèle du disciple couché sur le sein* (Brust) *de Jésus ; — Bouquet de myrrhes spirituel ; — Divine flamme d'amour ; — Baiser d'amour céleste ou pratique du vrai christianisme ; — Pensées amoureuses de ceux qui ne sont épris que de leur Sauveur ; — La Sulamithe amoureuse ou Méditations sacrées en vue de développer l'amour de Jésus crucifié*, etc. Il est bon d'ajouter que la plupart de ces livres sont illustrés. Les gravures en disent même plus long que les titres qu'on vient de lire. Difficiles à rendre en paroles, elles sont plus significatives encore et plus caractéristiques que ne l'est le ton mielleux du texte qu'elles accompagnent.

Il ne peut être question pour nous de suivre M. Ritschl dans le détail de son étude. Il faudrait citer des textes qui, le plus souvent, se refusent à une traduction, même libre, en prose française, et nous ne voudrions pas risquer de ridiculiser par

une imitation rimée de notre façon les monuments d'une piété, défectueuse peut-être, mais sincère et respectable. Qu'il nous suffise donc de glaner dans les pages que leur a consacrées l'historien de Göttingue quelques traits propres à caractériser plus complètement ce genre particulier d'amour pour le Seigneur Jésus.

Un trait, que nous avons déjà eu l'occasion de relever en parlant du *Vrai christianisme*, est commun à la plupart de ces poètes : l'âme aimante a le droit, elle a même le devoir de se placer vis-à-vis de l'époux aimé sur un pied de parfaite égalité, ce qui, en fait, équivaut à une négation de la divinité de Christ. Il y a plus : dans les « Chants érotiques spirituels » de Heinrich Müller (né à Lubeck 1611, mort à Rostock 1675), c'est habituellement l'âme qui prend l'initiative, c'est elle qui fait les avances ; sorte de pélagianisme dont les devanciers de Müller, par exemple Joh. Heermann (1585-1647) dans ses *Amores et suspiria sacra*, avaient su se garder en réservant expressément l'action du Saint-Esprit, qui vient allumer dans l'âme la flamme de l'amour. L'un de ces chants érotiques, paraphrase en quinze strophes de Cant. VII, 11, 12 : « Viens, mon bien-aimé, sortons aux champs, passons la nuit aux villages ;... là je te donnerai des preuves de mon amour, » a été intercalé plus tard par Rambach dans son édition du *Vrai christianisme*, de J. Arndt, à qui on l'a souvent attribué à tort.

Dans le groupe littéraire dont nous parlons, les femmes, — c'est une justice à leur rendre, — se font remarquer par une retenue, une sorte de pudeur qui contraste d'une façon avantageuse avec le langage de la plupart des poètes du sexe fort. Ceux-ci abusent décidément du fait que le mot *âme* est du genre féminin. Ils ne refusent à leur âme aucune des émotions, ils lui attribuent toutes les agitations de l'amante que ses désirs portent vers l'élu de son cœur. Pour les nobles dames qui ont chanté l'amour mystique, les comtesses Emilie-Julienne et Ludémilie-Elisabeth de Schwarzbourg-Rudolstadt, et la landgrave Anna-Sophie de Hesse, Jésus est avant tout le fidèle ami. Elles ont eu la délicatesse de s'abstenir des images empruntées à l'amour conjugal et aux joies nuptiales.

L'amour de Jésus est sujet à des épreuves dont la plus douloureuse est celle du délaissement, de l'abandon. C'est là un *thème* qui revient fréquemment dans les cantiques qui nous occupent : l'âme se plaint d'être laissée à elle-même et soupire après le retour du bien-aimé. Le chrétien évangélique, lorsqu'il sent se troubler ou s'ébranler en son cœur l'assurance du salut, s'en prend à son propre péché ou bien aux soucis et aux distractions de la vie mondaine. Au lieu de cela, nos poètes, à l'exemple de saint Bernard, parlent le plus souvent de ces délaissements comme d'un accident qui serait l'effet de l'arbitraire. Ainsi, entre autres, le recteur de Zittau, Christian Keimann († 1662), connu par le beau cantique *Meinen Jesum lass' ich nicht*, et le chancelier de Rudolstadt, Ahasvérus Frisch († 1701). Il semble, à les entendre, que le divin ami soit d'humeur changeante et qu'il s'agisse de le ramener à force de lamentations et de soupirs.

Ceci tient à une cause plus profonde : la manière de comprendre le péché et la rédemption. L'influence de saint Bernard se combine pour plusieurs avec celle du soi-disant saint Augustin des *Soliloquia*, des *Meditationes*, du *Manuale*, c'est-à-dire avec celle de certaines notabilités du moyen âge, telles que Hugues de Saint-Victor et Anselme de Cantorbéry. Le péché est conçu bien moins comme coulpe que comme misère, faiblesse, laideur. On parle couramment de la fange, de la vase du péché, de vermine pécheresse, de puanteur et d'ordure, etc. Aussi le sang de Christ est-il présenté de préférence comme moyen de purification. Une seule goutte de ce sang, — cette idée se rencontre déjà chez Tauler, — eût suffit à nettoyer toute souillure, à guérir les plaies des hommes, à éteindre le feu des péchés. Quant à la satisfaction offerte par le Dieu incarné, elle consiste dans ses souffrances surérogatoires comme telles. On se plaît à dépeindre en détail la passion du Sauveur, on s'absorbe dans la contemplation de ses cinq plaies, on se représente vivement les douleurs physiques qu'il a endurées. Mais l'obéissance qui se manifeste dans les actes et les souffrances de Christ, et de laquelle ces dernières en particu-

lier tirent toute leur valeur rédemptrice, c'est à peine s'il en est question.

Et comment le fidèle « rémunérera- » t-il son Sauveur ? que lui donnera-t-il en retour de son sacrifice sanglant ? D'après la doctrine luthérienne, le croyant, affranchi de la coulpe de son péché grâce à la rédemption *générale* opérée par Christ, est en paix avec Dieu et, plein de confiance en ce pardon gratuit, fort de sa *justification par la foi*, il se sent le *devoir* et le pouvoir de « faire pénitence » sa vie durant. La piété du moyen âge et de ceux qui se sont inspirés d'elle (par exemple Joh. Heermann) conçoit les choses autrement : l'amour du Christ souffrant est pour elle un appel *direct* à la réciprocité, à l'amour *individuel* pour lui, et du même coup elle y puise la *résolution* de participer à ses souffrances en s'imposant à soi-même les douleurs de la pénitence. Au lieu de fonder sur les souffrances de la croix de Golgotha la *certitude* que, par l'obéissance de Christ, la rémission des péchés, la paix, le salut nous *sont* garantis, le bourgmestre Johann Franck, de Guben, dans la Lusace (1618-1677), se borne à souhaiter, à *demander* que les douleurs et les plaies de Christ *puissent servir* à guérir nos blessures, à nous rendre l'honneur, à nous procurer le repos et la vie !

Qui oserait dire que ce soit là, en comparaison des principes proclamés par la réformation, un degré supérieur de piété chrétienne ? Que s'il fallait encore une preuve pour nous convaincre de la provenance catholique de ce « motif » de la *Jesusliebe*, il n'y aurait qu'à s'adresser à Johann Scheffler, dit Angelus Silesius (1624-1677), et à ses *Saintes délices de l'âme ou Bucoliques spirituelles de Psyché amoureuse de son Jésus*, en ayant soin de rapprocher ce recueil de cantiques de l'écrit par lequel, en 1653, l'auteur a expliqué et justifié sa conversion au catholicisme. Le chemin par lequel ce docteur en médecine est allé à Rome ressemble beaucoup à celui qui, environ vingt ans auparavant, y avait mené le juriste Christophe Bésold. Qu'est-ce, en effet, qui l'a attiré vers l'Eglise catholique ? c'est qu'elle est la vraie patrie de cette mystique qui le séduisait déjà lors-

qu'il était encore dans les cadres de l'Eglise luthérienne. Selon ses convictions et ses expériences personnelles, le luthéranisme authentique et la *theologia mystica* s'excluent mutuellement. Un des reproches qu'il adresse, dans son acte de conversion, à l'église dont il se séparait, c'est qu'elle repousse comme entaché de fanatisme « cet art secret de vivre en communion avec Dieu qui, dit-il, est pourtant la suprême sagesse du chrétien. » Pour être juste, il faut ajouter que, de même qu'avant sa conversion extérieure, J. Scheffler s'était déjà laissé gagner par la piété catholique, pareillement, après cette démarche, il conserva à l'égard de certaines doctrines un tact religieux qui lui venait sans doute de sa première éducation luthérienne. Ainsi la patience dans les épreuves ne constitue pas à ses yeux un mérite et il ne la présente pas, à la manière ordinaire des livres de dévotion catholiques, comme un sacrifice offert à Dieu. C'est l'absence de cet élément spécifiquement catholique, jointe à une sobriété, malheureusement trop rare chez lui, dans l'expression de son amour pour Jésus, qui nous permet de goûter encore aujourd'hui quelques-uns de ses cantiques et qui leur a assuré une place dans les recueils en usage dans les Eglises protestantes de langue allemande [1].

Il résulte des preuves fournies par la littérature qui fait le sujet de ce chapitre, que cette forme catholique de la dévotion pour le Sauveur crucifié a envahi l'Eglise luthérienne bien plus tôt, et dans une plus large mesure, que l'Eglise réformée des Pays-Bas et de l'Allemagne. Elle s'y est acclimatée à côté de la théologie de l'école, sans avoir été jamais sérieusement combattue par les représentants de cette dernière. Aussi bien n'eussent-ils guère eu le droit de s'y opposer depuis que la dogmatique scolastique avait admis dans son système le *locus de unione mystica* et qu'elle avait rapporté à cet article les effets pratiques qui revenaient proprement à la justification par la foi. Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que les mêmes poètes qui chantaient l'amour de Jésus de la manière qu'on vient

[1] Nous voulons parler des cantiques : *Mir nach ! spricht Christus unser Held ; — Ich will dich lieben, meine Stärke ; — Liebe, die du mich zum Bilde*, etc.

de voir, ont su, dans l'occasion, donner à leur confiance en Dieu l'expression la plus saine et, au point de vue luthérien, la plus correcte [1].

Lorsqu'on tient compte de ce fait et qu'en même temps on se souvient que plusieurs de ces poètes, à l'exemple de Martin Opitz, le chef de l'école silésienne, ont composé des pièces profanes dans lesquelles toute la mythologie grecque est mise en réquisition ; lorsqu'on apprend, par-dessus le marché, que tel de ces auteurs ascétiques était membre de « l'ordre des fleurs » ou de la société des « bergers de la Pégnitz, » qui, tout en imitant les *bergeries* des Italiens, essayait de faire revivre les *mystères* du moyen âge dans les temples protestants; quand, dis-je, on tient compte de cet ensemble de faits, on a peine à se défendre de l'impression que la manière dont ces hommes ont chanté les amours de l'âme et du Sauveur et les souffrances physiques du Crucifié n'était effectivement chez eux qu'une *manière*. Ce genre de poésie sacrée ne leur était au fond pas naturel ; il ne coulait pas de source. C'est un tribut qu'ils ont payé à cet esprit de dépendance, d'imitation de l'étranger et du passé, qui caractérise toute la culture allemande au XVIIe siècle.

Pour achever d'expliquer ce penchant à se modeler sur les types de la dévotion mystique du moyen âge, il faut cependant recourir à une instance à laquelle nous avons déjà dû en appeler pour comprendre le succès du *Vrai christianisme* de Jean Arndt. La réforme entreprise par Luther s'était de bonne heure figée dans une forme scolastique, celle de la « saine doctrine. » Phase nécessaire, sans doute, salutaire même en un sens, mais qui ne pouvait, qui ne devait être que passagère [2]. On ne pouvait en rester à cette forme provisoire, à cette réali-

[1] Voyez, à titre d'exemples, les cantiques : *O Gott, du frommer Gott*, de J. Heermann ; — *Werde munter, mein Gemüthe*, de Jean Rist (1607-1667) ; — *Sei getreu bis an das Ende*, de Benjamin Prætorius (1659) ; — *Gott ist mein Trost und Zuversicht*, de Jean Franck.

[2] Voir les considérations présentées sur ce sujet par M. Ritschl dans l'introduction à son Histoire du piétisme (tom. I, pag. 93), que nous avons résumées en son temps *Revue de théol. et de phil.* 1881, pag. 244 et suiv.

sation imparfaite, fragmentaire des principes de la réformation. Il s'agissait, — et, pour dire le vrai, il s'agit encore aujourd'hui, — de s'élever à une conception vraiment protestante de l'univers. Le besoin devait tôt ou tard se faire sentir, non seulement de ramener à une vivante unité la série assez incohérente des dogmes auxquels on s'était arrêté, mais de mettre les principes réformateurs en œuvre dans le domaine de la vie *morale* et dans celui du *sentiment* religieux. Ce n'était pas là l'affaire d'un moment ni même d'une génération. C'était une tâche qui exigeait de la patience et à laquelle plusieurs générations successives devaient consacrer leurs efforts.

Faut-il s'étonner que, dans la période de lassitude, d'épuisement, qui suivit les grandes luttes du XVIe siècle, lorsque le sentiment religieux revendiqua enfin hautement ses droits, lorsque le peuple allemand, saturé de subtilités doctrinales, demanda au protestantisme de satisfaire aussi ses besoins esthétiques et moraux, faut-il s'étonner que les premiers essais dans ce sens soient restés au-dessous de ce qu'on aurait pu désirer ? Parmi les écrivains travaillant en vue de l'édification du peuple protestant, les uns, fidèles au luthéranisme confessionnel, ne surent pas s'affranchir d'une certaine sécheresse didactique ; ne parlant pas assez au cœur, ils ne trouvèrent que peu d'écho. Les autres firent pour la poésie sacrée ce qu'on faisait alors couramment pour la poésie profane : ils recoururent à des modèles étrangers. Si les poètes profanes, imitant l'humanisme, empruntaient leurs couleurs à la mythologie grecque, eux, sur les traces de saint Bernard et de ses pareils, s'emparaient des images du Cantique des cantiques. Cette tendance à revenir à la piété ascétique et mystique du moyen âge est d'autant moins faite pour nous surprendre que sous bien d'autres rapports, — culture morale, manière d'envisager la nature, institutions sociales, — le peuple allemand, au XVIIe siècle, n'avait guère dépassé le niveau du moyen âge.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger équitablement cette intrusion d'éléments catholiques dans la piété luthérienne. Et l'on sera d'autant plus porté à en juger avec équité que, au premier abord du moins, le luthéranisme n'en

a pas été menacé dans son existence ecclésiastique. Mais il ne faut pas se le dissimuler, la pureté de la doctrine en a positivement souffert. Le dogme de l'union mystique, sous l'égide duquel la piété pratique a pu se nourrir de ces aliments préparés à l'usage de la dévotion médiévale, n'est pas d'un luthéranisme pur et authentique. Ainsi que nous le disions plus haut, il fait directement concurrence à la doctrine de la justification ; plus que cela, dans son application édifiante, il porte à cette doctrine un réel préjudice en la privant de l'effet pratique qui en découle pour le croyant, à savoir le bonheur qui consiste dans la confiance filiale en Dieu, dans l'humilité et dans la patience.

Est-il permis, après cela, de venir nous représenter l'état de l'église en ce temps-là comme l'état normal, parce que, dit-on, la saine doctrine y régnait dans sa perfection ? A-t-on le droit de célébrer, comme on l'a fait, cette église sous l'image de l'homme riche qui a su emporter, pour le conserver chez soi, le plus précieux des trésors ? La vérité est, pour rester dans l'image, que cet homme riche, afin de pourvoir aux besoins de la vie de tous les jours, allait aux emprunts chez sa partie adverse, faute de savoir convertir en monnaie courante les lingots d'or pur qu'il avait serrés dans son coffre-fort.

V. R.