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 2

Autor: V.R. / Ritschl, Albrecht

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379360

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: 12.07.2025

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

SECOND ARTICLE

Après avoir montré comment, dès les dernières années du XVIe siècle, la piété luthérienne s'était imprégnée d'éléments empruntés à la dévotion catholique du moyen âge [1], M. Ritschl consacre une seconde partie de son nouveau volume (pag. 97-382) à l'étude des *formes primitives*, des *types fondamentaux du piétisme* dans l'Eglise luthérienne. Trois chapitres entiers, XXX à XXXII, s'occupent de Spener, de sa position théologique et ecclésiastique, de ses efforts pour amener une réforme de l'Eglise, des mouvements piétistes qui se sont produits en divers lieux et en sens divers durant la seconde moitié de son activité publique. Les chapitres suivants, XXXIII à XXXVII, nous font connaître les époux Pétersen; Auguste Hermann Francke; les représentants de l'indifférentisme mystique, tels que Gottfried Arnold et Conrad Dippel; les petites églises séparées qui se constituèrent çà et là, depuis le commencement du XVIIIe siècle, principalement sous l'influence des inspirés d'origine française. Enfin, l'histoire du *piétisme de Halle* remplit le dernier tiers du volume.

C'est Spener, tel que le comprend M. Ritschl, qui fera le sujet de ce second article. On verra dans quel sens, selon lui, Spener a été le père du piétisme luthérien.

[1] Voir la livraison de mars.

I

La position théologique de Spener [1].

Une foule d'indices semblent établir que Spener, en travaillant au réveil du christianisme pratique dans l'Eglise de confession luthérienne, n'a fait que marcher dans la voie frayée par Jean Arndt. Ses nombreuses lettres, recueillies dans les différents volumes des *Theologische Bedenken* et des *Consilia et judicia*, abondent en éloges de cet homme de Dieu et de son « Vrai christianisme. » Les *Pia desideria* ont paru pour la première fois, en 1675, comme préface à une nouvelle édition de la « Postille » du même Arndt. Plus que cela, Spener a prononcé et publié (1706) des *Sermons de semaine* sur les trois premiers livres du Vrai christianisme. Enfin, dans son *Récit véridique de ce qui s'est passé en Allemagne au sujet du soi-disant piétisme* (1697), il a appelé positivement Arndt l'initiateur de l'œuvre de Dieu dans laquelle il était entré lui-même.

On aurait tort, néanmoins, de conclure de ces témoignages, si nombreux soient-ils, que Spener ait suivi à tous égards les traces de Jean Arndt. Lorsque, au lieu de s'en tenir à une approbation de l'œuvre d'Arndt en termes généraux, il lui arrive de préciser sa pensée, on voit que ce qu'il trouve à louer dans son devancier, c'est qu'il a insisté avec force sur la régénération par la foi, la participation de la foi vivante à la mort et à la résurrection du Sauveur, la nécessité de suivre Christ par la foi, la vie, la sanctification. En revanche, les idées mystiques qu'Arndt poursuit et développe dans son Vrai christianisme n'ont pas pour Spener de valeur normative. Au contraire, il ressort de l'ensemble de son œuvre littéraire qu'il n'était personnellement pas disposé pour la forme mystique de la piété, que par sa propre expérience religieuse il lui est

[1] Principales dates de la vie de Spener : Né à Ribauvillers, en Alsace, le 13 janvier 1635 ; après avoir fait ses études à Strasbourg et avoir séjourné à Bâle, Genève, Stuttgard et Tubingen, il fut prédicateur à Strasbourg dès 1663 ; en 1666 *senior* du clergé luthérien de Francfort-sur-Mein ; en 1686 premier prédicateur de la cour de Dresde ; en 1691 prévôt de l'église de Saint-Nicolas à Berlin. Mort le 5 février 1705.

demeuré à peu près étranger, qu'il s'accommodait tout au plus à cette méthode de vie intérieure lorsqu'il y était comme forcé par les circonstances.

Et d'abord, il importe de le rappeler, Spener entend l'*union mystique* au sens luthérien primitif, celui de l'union de Christ *avec l'Eglise :* témoin le discours qu'il prononça en 1680 sur Eph. V, 32, en bénissant le mariage de J.-Guill. Pétersen et de Jeanne-Eléonore de Merlau. L'*habitation* de Christ dans les croyants — en cela Spener est parfaitement d'accord avec la Formule de concorde — a pour but *leur sanctification.* L'idée de relations amoureuses entre le Sauveur et l'âme individuelle, dans lesquelles Arndt fait consister l'union mystique, et celle de la joie infinie qui naîtrait de l'habitation de Dieu dans le croyant, n'ont pas trouvé de place dans la théologie personnelle de Spener. « Ces choses-là, dit-il, je n'en ai pas l'expérience. » Son extrême circonspection ne lui permettait pas de s'ériger en juge de la réalité des ravissements que certains hommes pieux, après saint Bernard, disaient avoir éprouvés. « Nous ne devons pas nier ce que nous ne connaissons pas par notre propre expérience. » Même réserve dans ses sermons sur le Vrai christianisme, où il s'accommode pourtant, dans la mesure du possible, au texte de son auteur. Dans un sermon sur Cant. V, 17, correspondant au chap. 6 du IIIe livre d'Arndt, il entre jusqu'à un certain point dans les idées de ce dernier. Il reconnaît des effets de l'union mystique dans l'intelligence inattendue d'une vérité divine ou d'un passage biblique, dans une puissante impulsion à l'amour de Dieu ou à telle autre bonne action, dans un ardent désir du salut. Mais sur les mouvements de l'âme qui dépassent la mesure commune, il préfère, dit-il, garder le silence, attendu que « l'expérience me fait défaut. » On le voit, cette accommodation même prouve que l'ordre d'idées mystique, où la pensée d'Arndt aimait tant à s'arrêter, était resté au fond étranger à Spener. D'un autre côté, on s'explique sans trop de peine qu'il ait pu entretenir des relations intimes avec un auteur mystique et ascétique tel que le chancelier Fritsch, de Rudolstadt, munir d'une préface l'un de ses écrits, lui dédier même un de ses propres ouvrages.

L'extrême réserve que Spener observe en ces matières, la condescendance, pour ainsi dire, dont il use à l'égard du christianisme à tendance mystique, le soin qu'il semble mettre à ne pas accentuer la distance qui le séparait d'Arndt et de son école, — c'est là une donnée historique que l'historien a le devoir d'enregistrer. Il négligera d'autant moins de le faire que ce trait caractéristique n'a été rien moins qu'indifférent pour la suite. Mais il ne faut pas que cela nous fasse prendre le change sur la position théologique personnelle de Spener.

D'autres faits, d'ailleurs, viennent encore à l'appui de la thèse que Spener n'a pas simplement emboîté le pas dans l'ornière tracée par Arndt. Quelle différence entre eux dans la manière d'apprécier la valeur religieuse et morale de la *vocation terrestre* du chrétien ! Sous ce rapport, Spener est un fidèle disciple de Luther. Rien de plus instructif que le recueil de ses *Bedenken*, c'est-à-dire avis, conseils, consultations, où il s'applique à résoudre une foule de cas de conscience. Notez que ce ne sont pas des « cas » fictifs, abstraits, mais des cas pris sur le vif, et qu'il les résout toujours en tenant un compte exact des circonstances personnelles et des exigences de la vie réelle, pratique. Parfois ce sont des questions assez singulières qui sont soumises à son jugement. Tantôt il s'agit de savoir si une personne de qualité doit nourrir elle-même ses enfants; tantôt si des contrats d'assurance peuvent se concilier avec la foi ; ou bien, si la dissection de cadavres est chose permise ; tantôt encore, si des ouvriers tailleurs ont le droit de garder pour eux une partie de l'étoffe de soie qu'on leur a donnée à confectionner et de quitter le patron qui n'y veut pas consentir, etc. Non seulement Spener répond constamment par la négative aux hommes politiques et aux négociants qui lui demandent s'ils ne doivent pas, dans l'intérêt de la piété, renoncer à leur position moralement périlleuse, mais il déclare très nettement que négliger le travail de sa vocation sous prétexte de se livrer aux exercices de dévotion, c'est commettre un péché et s'exposer à la tentation de la paresse, de la curiosité indiscrète, du manque de charité envers le prochain. Nous voilà bien loin du principe d'Arndt qui voulait que le chrétien considère

comme choses étrangères toutes les choses de ce monde, y compris celles de sa profession ! Et si, dans tel ou tel cas, par exemple dans sa réponse à une jeune personne touchant le célibat, Spener regrette — tout en repoussant l'idée d'un *vœu* de chasteté — que quelques couvents n'aient pas réussi à survivre à la réformation, afin de servir de domicile aux personnes de l'un ou de l'autre sexe qui, par choix, voudraient demeurer célibataires, il n'y a rien là qui soit en contradiction avec ses principes. Car enfin, si une institution conventuelle fondée sur les convictions évangéliques pouvait se maintenir sans donner prise aux inconvénients moraux qui sont inhérents aux couvents catholiques, le désir de la voir s'établir serait-il illégitime ? Quoi qu'il en soit, le regret exprimé à ce sujet par Spener n'a rien de commun avec le reproche que l'ascétique Lodensteyn, le premier piétiste néerlandais, faisait à la réformation d'avoir aboli les ordres monastiques, se privant ainsi, disait-il, d'un excellent moyen de préparer des serviteurs à l'Eglise et d'organiser des œuvres de miséricorde.

Spener n'entend et ne pense être ni plus ni moins qu'un *luthérien orthodoxe*. Il n'y a que deux points sur lesquels, de son propre aveu, il diffère d'autres théologiens attachés comme lui à la saine doctrine, savoir : la nécessité de la régénération comme condition *sine qua non* d'une théologie correcte, et l'espérance de temps meilleurs, d'un avenir glorieux pour l'Eglise. Mais de ces doctrines mêmes, l'une, à ses yeux, est en réalité la seule vraiment orthodoxe ; l'autre n'est pas contraire, selon lui, à l'orthodoxie. Ce qu'il y a de plus significatif c'est que Spener s'est vu contraint d'attester, d'affirmer son orthodoxie précisément en opposition à ceux qui se réclamaient de lui, qui appartenaient aux cercles pieux formés sous son influence et dont plusieurs n'étaient que trop disposés à importer dans ce milieu des vues sectaires de provenance étrangère.

*
* *

Spener a eu plus d'une fois l'occasion de s'expliquer sur la *notion de l'église*. Il l'a fait entre autres dans son écrit intitulé : *Abus et vrai usage des plaintes au sujet du christianisme cor-*

rompu (1685), ainsi que dans plusieurs réponses à des questions ou scrupules qui lui étaient soumis par certains de ses adeptes. A Francfort même, parmi ceux qui fréquentaient ses assemblées particulières, s'était formé un groupe à tendance dissidente qui s'abstenait de la communion afin de ne pas la profaner ni se souiller soi-même en y participant avec des indignes. Ailleurs, c'était un pasteur qui, ne voyant dans son troupeau qu'un « tas de pécheurs, » avait pris le parti de prêcher la Loi sans l'Evangile et de suspendre de son chef toutes les actions saintes, baptême, sainte cène, absolution, bénédiction nuptiale. C'était là des vues et des procédés qui rappellent singulièrement ceux des premiers piétistes hollandais.

Que fait Spener en face de pareilles tendances? Leur accorde-t-il son *placet?* « Aussi longtemps, dit-il, que la Parole de Dieu contenue dans les écrits des prophètes et des apôtres est écoutée au sein d'un troupeau, aussi longtemps qu'on y recourt encore aux moyens de grâce et que la masse professe extérieurement la doctrine de Christ, une église est là. Le baptême confère à chacun, pour lui et ses descendants, un droit aux bienfaits de la grâce. Il garantit aux enfants la régénération, celle-ci dût-elle se perdre dans la suite et avoir besoin d'être renouvelée dans la vie par la repentance. Par conséquent, la Loi ne doit pas être prêchée sans l'Evangile. La cène, l'absolution, le mariage religieux doivent être administrés, au risque de l'être sans bénédiction. Ces principes demeurent en vigueur quelque corrompu que soit l'état d'une église chrétienne : témoin la manière dont l'apôtre Paul se conduit à l'égard des églises de Corinthe et de la Galatie. » Rien n'est caractéristique pour le luthéranisme de Spener comme sa combinaison de la régénération avec le baptême des enfants, en tant que ce dernier provoque la foi, et son affirmation que toute conversion succédant à une perte de la foi rétablit la grâce baptismale. Spener en revient simplement à la doctrine du Grand catéchisme de Luther. Il repousse même expressément l'interprétation calvinisante du pieux diacre Grossgebauer, de Rostock († 1661), d'après laquelle le

baptême serait le sceau de la régénération pour ceux qui seraient régénérés par la foi.

La vraie Eglise, Spener la trouve dans la communion évangélique luthérienne, à cause de la pureté de sa doctrine; ce qui ne l'empêche pas de reconnaître sans hésitation qu'il existe en dehors des cadres de cette confession des croyants qui seront sauvés. La question de l'union des Eglises l'a même plus d'une fois occupé. Il la résout négativement en ce qui concerne l'Eglise romaine. Quant aux réformés, il croit une entente avec eux possible, en se fondant, d'un côté, sur ce que la doctrine de la grâce particulière, rarement prêchée dans les Eglises réformées, y est à peine connue des laïques ; d'autre part, sur ce que la doctrine calviniste de la cène, tout en amoindrissant la consolation qui découle du sacrement, ne renverse pas le fondement de la foi. Néanmoins, il juge cette union impraticable à cause de l'attitude prise par les théologiens. Il craint que les efforts tentés dans ce but n'aboutissent en définitive à la constitution de trois ou de quatre partis à la place des deux existants. Aussi déclina-t-il l'honneur de siéger dans la commission instituée en 1703 par le roi de Prusse en vue de délibérer sur l'union projetée.

Si Spener ne crut pas devoir prêter les mains à ces tentatives de rapprochement entre les deux Eglises protestantes, combien moins pouvait-il entrer dans cet autre courant d'opinion qui ne tendait à rien de moins qu'à faire passer l'indifférence à l'égard des formes légales et organiques de l'Eglise pour le *nec plus ultra* du vrai christianisme, sous prétexte que toute Eglise constituée, qu'elle s'appelle luthérienne, réformée ou romaine, est du plus au moins une Babylone !

De semblables voix s'étaient fait entendre, et cela au sein même du clergé luthérien, dès les temps de la guerre de trente ans. On a vu précédemment qu'un des adhérents de Jean Arndt, Christian Hohburg, en était venu, sous l'influence des idées de Weigel, à eriger cette indifférence ecclésiastique en principe. Dans les cercles qui avaient reçu leur impulsion religieuse de Spener, cette manière de voir paraît s'être répandue par le fait de l'invasion, parmi leurs membres, des écrits

de Jacob Böhme. Interrogé sur ce sujet par un disciple de ce théosophe, Spener s'en est longuement expliqué dans une *Consultation* datée de 1686, l'année où il quitta le *séniorat* de Francfort pour aller occuper à Dresde le poste de premier prédicateur de la cour. Il l'a fait avec une rare modération, sans signaler, comme il en aurait eu le droit, l'hypocrisie qui transpire d'un bout à l'autre du mémoire auquel il répond. Ce qui nous intéresse surtout dans sa réponse, et ce qui prouve combien il était enraciné dans l'orthodoxie luthérienne, ce sont les deux points suivants :

D'abord il soutient fort et ferme, à grand renfort de preuves exégétiques, que la Babylone de l'Apocalypse désigne l'Eglise de Rome et rien autre. Nous avons quelque peine, aujourd'hui, à prendre au sérieux cet article de l'orthodoxie tant luthérienne que réformée. Ce qui peut servir à expliquer que des hommes comme Spener aient pu le maintenir, c'est qu'ils furent les témoins oculaires des persécutions que les Louis XIV et les Léopold Ier ne cessaient d'exercer, au nom de l'Eglise romaine, contre leurs sujets protestants. Mais n'est-il pas étrange, pour le dire en passant, de voir les piétistes d'aujourd'hui, qui se targuent plus que personne de leur orthodoxie, faire fi de cet article du credo luthérien et s'allier — avec qui ? avec les papistes, pour lutter contre l'*Aufklärung*, alors qu'il est notoire que rien n'a favorisé les progrès de cette dernière comme l'influence, dans le monde piétiste, des idées de Böhme sur le caractère « babylonien » des Eglises établies et la différence purement relative qui existe entre elles sous ce rapport ?

En second lieu, Spener prend fort à cœur de réfuter ce que son correspondant avait dit du caractère « antichrétien » du Formulaire de concorde. Il n'y a, dit-il, rien que de très avouable et de chrétien dans les motifs qui ont inspiré cette œuvre : désarmer les adversaires catholiques qui reprochaient à l'Eglise luthérienne l'incertitude et les variations de sa doctrine, et vider les différends qui s'étaient élevés entre théologiens. D'ailleurs, ajoute-t-il, les symboles ne se donnent pas pour infaillibles, mais proclament l'Ecriture comme juge en dernier ressort, et de plus ils ne sont pas d'une nécessité telle que

l'Eglise ne pût à la rigueur s'en passer et que la connaissance en fût indispensable à chacun de ses membres.

Ces vues parfaitement correctes se trouvent reproduites et complétées dans une autre consultation, de l'an 1699, sur la question de savoir si les livres symboliques doivent être signés *quia* ou *quatenus*, c'est-à-dire *parce que* ou *pour autant que* ils sont conformes à l'Ecriture sainte. Tout en repoussant le *quatenus* pour le cas où il ne servirait qu'à masquer la réserve mentale qu'on est au fond en désaccord avec la doctrine de l'Eglise, il reconnaît que sur des points accessoires on peut différer de l'opinion formulée dans les symboles. Il rappelle que lui-même, à plus d'une reprise, s'est permis de critiquer tel ou tel déficit de la confession d'Augsbourg et de son apologie. Il comprend que, par égard pour les consciences faibles, on puisse admettre le *quatenus*, comme c'était le cas dans le duché de Brunswick, et il y voit un hommage rendu au principe luthérien de la souveraine autorité de l'Ecriture sainte. Quant à lui, personnellement, il se prononce pour le *quia*, attendu que pour la doctrine proprement dite il trouvait les symboles parfaitement conformes à l'Ecriture. On sait que malgré cela les principes de Spener en matière de confession de foi lui valurent l'inimitié de certains zélateurs orthodoxes. Ils oubliaient, ces fougueux champions de la saine doctrine, que c'était eux qui étaient les novateurs, et ils n'osaient s'avouer que le zèle qu'ils mettaient à exalter l'autorité des symboles ne leur était inspiré que par la peur de voir leur propre autorité leur échapper.

*
* *

Ce serait prendre un peine superflue que de vouloir démontrer l'orthodoxie formelle de Spener en ce qui concerne la doctrine de la *justification*. En revanche, il importe d'examiner d'un peu plus près ce qu'il entendait par cette *foi vivante* sur laquelle, à l'exemple d'Arndt, il ne cesse d'insister par opposition au stérile confessionalisme luthérien. Voici quelques-uns des principes qui se dégagent de l'ensemble de ses écrits.

Il déclare, d'une part, que nul ne parvient à la foi sans la

repentance et le sentiment de son péché, lesquels sont produits par le ministère de la Loi ; du moins, dit-il, c'est là la voie ordinaire. Mais, — et voici un des grands mérites de Spener, — il a soin de faire suivre immédiatement cette affirmation dogmatique d'éclaircissements pratiques en rapport avec la diversité des cas que présente l'expérience de la vie.

Chacun sait que Luther, pour son compte, n'était arrivé à la certitude du salut qu'en passant par « les terreurs de la conscience. » De cette expérience personnelle du réformateur les dogmaticiens luthériens, à commencer par Mélanchton, avaient déduit comme règle générale que pour arriver à l'assurance de la foi il est nécessaire d'avoir enduré au sujet du péché des angoisses semblables aux peines de l'enfer. Cette règle, que Mélanchton lui-même aurait eu sans doute quelque peine à justifier par sa propre expérience, n'a jamais eu, en fait, qu'une valeur théorique. Dans la sphère du luthéranisme elle resta incomprise et sans effet pratique, si ce n'est qu'Arndt, influencé par les mystiques du moyen âge, en tira la conséquence qu'il faut au besoin produire en soi-même ces terreurs de conscience sous la forme de l'anéantissement du moi. Mais la stérilité de cette théorie dogmatique n'en était pas le seul défaut. N'était-il pas contradictoire d'exiger, d'un côté, que tous les pécheurs, sans distinction, commencent par éprouver au plus haut degré le sentiment de leur péché, et d'enseigner. d'autre part, au nom de l'expérience, que la foi n'a pas chez tous les croyants la même puissance ni la même vertu, que chez un même individu elle peut avoir des hauts et des bas, et que la joie qui accompagne l'état de grâce est sujette à des fluctuations et à des intermittences ? Et puis, comment ces dogmaticiens ont-ils pu méconnaître à ce point l'influence qu'une éducation chrétienne exerce nécessairement sur la nature et, s'il est permis de le dire, la température des sentiments moraux ? Est-il possible qu'un homme qui dès son enfance a été élevé au sein d'une Eglise évangélique, éprouve les sentiments de déplaisir et de plaisir qui accompagnent, les les uns la repentance, les autres l'assurance de la grâce di-

vine, de la même manière, avec la même vivacité, pour ne pas dire avec la même violence, que tel homme impressionnable, passionné, chez qui les sentiments individuels, les mouvements naturels de l'âme n'ont pas subi l'action régulatrice et pondérante d'une pareille éducation ?

Ces diverses considérations n'ont point échappé à Spener. Aussi, se plaçant résolument sur le terrain de la réalité, a-t-il eu soin d'entourer la théorie dogmatique de conditions basées sur l'expérience chrétienne. Les terreurs de conscience comparables aux peines de l'enfer, il les trouve indiquées à l'égard d'une partie seulement des chrétiens. Chez d'autres, dit-il, les choses se passent bien plus doucement. A peine les rigueurs de la Loi se sont-elles fait sentir à eux, que les consolations de l'Evangile sont déjà là pour réparer tout le mal. Sans doute, dit-il encore, en cas de péché, la Loi éveille le sentiment de la faute commise ; « cependant l'enfant de Dieu fera toujours de la foi en Jésus et de la pensée constante des biens qu'il nous a acquis son principal objet. Quant à la Loi, il la verra plutôt à distance, elle lui servira surtout de préservatif contre une fausse assurance. » Ainsi la foi justifiante se traduit ici pour Spener dans ce qu'on pourrait appeler la stabilité ou la constance du caractère chrétien ; conception, chacun le sent, qui est d'une haute valeur pratique.

Spener ne méconnaît point, dans tel cas donné, qu'un sentiment profond du péché, qui refuse de se laisser consoler, puisse être plus utile qu'une consolation immédiate. Mais lorsque les dissidents de Francfort en vinrent, dès l'an 1684, à prescrire les angoisses de la pénitence comme la condition absolue de la régénération, il s'empressa de réitérer ses réserves : « Que chacun, pour naître de nouveau, ait à passer par un semblable anéantissement (*Verwesung*), au point que l'âme soit abandonnée pour un temps, comme Christ le fut sur la croix, c'est ce que l'Ecriture ne me dit nulle part. » Il est des hommes que Dieu attire à lui par des cordages d'amour. Chez eux, il permet que la bienheureuse naissance s'opère avec de moindres et de plus courtes douleurs. Aussi la règle formulée par Grossgebauer sur la foi de certains auteurs an-

glais, qu'il faut pouvoir indiquer le moment de sa conversion, est-elle inapplicable à cette catégorie d'hommes.

Quant aux rapports entre la justification par la foi et la *sanctification,* Spener tient fort à ce qu'on ne confonde pas l'une avec l'autre, comme certains livres anglais d'ailleurs très appréciés de lui, tels que la *Pratique de la piété* de Bayley, avaient le tort de le faire. La félicité (*Seligkeit*) est inhérente à la *foi* en tant que celle-ci saisit le pardon des péchés dans la mort et la résurrection de Christ. Mais en même temps Spener, de même que J. Arndt, ne reconnaît pour correcte et valable que la foi qui renferme en elle — en rapport avec ces deux points culminants de l'œuvre rédemptrice de Christ — la rupture avec le péché et une impulsion énergique à une vie selon Dieu.

On se méprendrait certainement sur la pensée de Spener en le soupçonnant d'avoir incliné sur ce point vers la doctrine catholique. Les bonnes œuvres ne sont pas pour lui des *conditions*, mais des *signes concomitants* de la justification. Celle-ci est obtenue par la *foi*, qui consiste essentiellement dans la ferme confiance en la réconciliation avec Dieu. Mais comme il est impossible d'avoir cette assurance sans attacher au souverain bien et à la gloire de Dieu un prix supérieur à celui de tous les biens terrestres, il s'ensuit que la foi digne de ce nom exclut l'empire du péché, lequel suppose qu'on attache le plus grand prix aux biens de la terre. Quant au *sentiment* de la foi, c'est-à-dire à la joie qui, dit-on, en serait le complément obligé, il n'y faut pas compter. Au contraire, déclare Spener, il faut s'attendre à passer par l'épreuve de l'obscurité, de l'insensibilité, de la sécheresse. Dans ces cas-là, l'état de grâce ne se fait plus sentir que par un ardent *désir* de la grâce. La vraie *preuve* de l'état de grâce et de la justification par la foi doit se chercher dans l'amour et l'obéissance, en d'autres termes, dans l'œuvre de la sanctification qui découle, par le moyen de la reconnaissance, de la foi en la rédemption. L'importance que Spener attachait à cette face du christianisme ressort non seulement d'un grand nombre de ses lettres, mais surtout des deux volumes de ses sermons sur *la nécessité et la possibilité du christianisme actif* (1679, 2e édit. 1687).

Cette idée si chère à Spener n'était pas nouvelle dans l'Eglise luthérienne. On la rencontre déjà dans l'apologie de la Confession d'Augsbourg, et elle se retrouve chez plus d'un dogmaticien. Mais dans l'application que Spener en fait à la vie pratique elle ne laisse pas que d'offrir un côté fort discutable et qui n'est pas sans danger. Sans doute, il repousse nettement l'idée que les croyants puissent atteindre jamais à la perfection quantitative, au parfait *accomplissement* de la Loi. Mais la possibilité de *garder* les commandements divins, il la déclare nécessaire chez les régénérés, et il accorde aux croyants l'attribut de la *perfection* dans le sens de la sincérité, de la droiture, de l'*aspiration* à la perfection (selon Philip. II). En partant de ces prémisses, Spener enseigne que les bonnes œuvres que nous entreprenons par renoncement à nous-mêmes, c'est-à-dire en vue de la gloire de Dieu, nous servent de garantie que nous sommes en état de grâce.

Mais est-ce vraiment là un critère clair et sûr ? A supposer que ces œuvres se réalisent, remplissent-elles toute la vie du croyant? Ne sont-elles pas interrompues par des retours d'égoïsme et de péché? N'est-ce pas précisément à cause de cela que le chrétien est invité à ne pas regarder à lui-même, à sa vie active, mais à mettre sa confiance en Christ seul ? Et voilà que ce même chrétien, pour s'assurer de la réalité de cette confiance, doit se rendre attentif à la sincérité de ses efforts en vue de procurer la gloire de Dieu, si incomplets, si défectueux qu'ils puissent être d'ailleurs! — N'est-il pas plus simple, alors, de nous en remettre tout bonnement devant Dieu à la sincérité de nos efforts pour le bien ? Ou bien, s'il faut des œuvres entreprises à la gloire de Dieu pour avoir la preuve de notre état de grâce, quelles sont donc les œuvres répondant à ce but, et lesquelles n'y répondent pas ?

Comment Spener, lui qui avait les livres symboliques en si haute estime, n'a-t-il pas vu que l'article, bien connu de lui pourtant, de la Confession d'Augsbourg concernant la perfection chrétienne, indique avec toute la clarté désirable la vraie preuve de la justification par la foi? Faute d'y avoir pris garde, il n'est jamais parvenu à sortir du cercle, à s'élever au-

dessus du dilemme que nous venons de signaler. Et ainsi, lorsqu'on y regarde de près, Spener se trouve avoir porté deux peuples dans ses flancs : le peuple des *piétistes*, en proie à la scrupulosité légale, se demandant à tout propos si telle ou telle œuvre est bien conforme à la Loi de Dieu et peut servir à sa gloire, — et le peuple de l'*Aufklärung*, de ces gens soi-disant éclairés qui, mettant leurs péchés sur le compte de la faiblesse naturelle, s'en consolent au nom de la sincérité de leurs bonnes intentions. A l'état latent, ces deux partis préexistaient déjà dans la dogmatique orthodoxe, avec ses règles insuffisantes touchant la vie chrétienne. Mais c'est lorsque Spener a voulu prendre au sérieux la tâche de traduire ces règles dans la pratique, qu'ils sont pour la première fois venus au jour.

*
* *

On voit par ce qui précède que l'orthodoxie n'est pas une tendance aussi simple, aussi uniforme et toujours identique à elle-même, qu'on le pense communément. Cette vérité ressort avec non moins de clarté de la controverse qui s'engagea entre Spener et le diacre George-Conrad Dilfeld, de Nordhausen dans le Hartz, au sujet des *conditions de la vraie théologie.*

Dans ses *Pia desideria*, Spener avait soutenu la thèse que la théologie ne peut être apprise sans un don spécial du Saint-Esprit, et qu'un homme irrégénéré ne saurait être un vrai théologien. Cette thèse n'était pas sans précédent dans la dogmatique luthérienne. Des hommes tels que J. Gerhard, Quenstedt, Musæus avaient déjà enseigné qu'il faut distinguer entre la connaissance littérale et la connaissance spirituelle, et ils n'attribuaient celle-ci qu'aux âmes pieuses. Or le diacre Dilfeld, dans sa *Theosophia Horbio-Speneriana* (1679), où il s'attaquait à J.-H. Horb, beau-frère de Spener, en même temps qu'à ce dernier, taxait cette opinion de « subtil enthousiasme. » La théologie, disait-il, consistant à savoir démontrer, expliquer, défendre les articles de foi, ne s'acquiert que par le travail, par l'application, sans autre assistance de l'Esprit-Saint que celle qui a lieu dans l'apprentissage de toute autre discipline scientifique, et on peut l'acquérir quand même on serait d'ail-

leurs un impie et qu'on vivrait dans le péché en dépit de sa propre conscience. Ce n'était là que l'expression brutale d'une façon de penser et de sentir fort répandue dans la classe de ces pasteurs orthodoxes dont la vie n'avait cessé, dès les temps de J. Arndt, de donner sujet à des plaintes toujours plus accentuées. Ces hommes se considéraient comme des orthodoxes irréprochables et, à leur point de vue, ils en avaient le droit. Mais Spener, de son côté, élevait exactement la même prétention dans l'écrit par lequel il répondait à son adversaire et qu'il intitula : « La science divine (*Gottesgelahrtheit*) de tous les chrétiens croyants et des vrais théologiens, » 1680.

A prendre cette controverse dans ses termes généraux, il est évident qu'elle doit se trancher en faveur de Spener. Celui-ci en appelle avec raison à Jean VII, 17 (« si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, » etc.) et aux déclarations analogues de la première épître de Jean, et il en conclut qu'une conduite immorale est incompatible avec une connaissance de Dieu vraiment utile (*brauchbar*). D'un autre côté, il prouve par l'Ecriture, les pères et les théologiens de l'Eglise luthérienne qu'une connaissance chrétienne de Dieu ne se fonde pas sur la raison naturelle, mais sur l'Esprit de Dieu, et que ce qui est vrai du simple chrétien l'est aussi du théologien. Il est en effet tout simplement absurde de prétendre, comme le faisait Dilfeld, qu'il faut pour l'étude de la jurisprudence ou des mathématiques la même assistance du Saint-Esprit que pour celle de la théologie.

Mais si Spener avait incontestablement raison en posant ces thèses générales, la question devenait plus complexe et ne laissait pas que de présenter de sérieuses difficultés du moment qu'il s'agissait d'aller plus au fond des choses. Comment faire abstraction du principe que l'Eglise avait fait valoir contre le donatisme, à savoir que la Parole de Dieu démontre sa force et sa vérité par elle-même, que sa vertu ne lui vient pas de la piété de celui qui la prêche, et que l'impiété de tel ou tel prédicateur ne saurait pas davantage la lui faire perdre ? Aussi Spener est-il obligé d'accorder à Dilfeld que, même prêchée par un impie, la Parole de Dieu agit sur les auditeurs et pro-

duit son effet, pourvu que le prédicateur s'en tienne au sens exact de la Parole. Mais voici en quoi il se sépare de son adversaire. D'abord, il n'accorde qu'à titre d'exception, de pis aller, ce que celui-là entendait poser en règle générale. Ensuite il distingue du simple exposé de la saine doctrine de l'Evangile l'explication et l'application de cette doctrine, notamment en ce qui concerne la matière du troisième article du Credo. A cet égard, dit-il, l'expérience personnelle et une piété émanant du Saint-Esprit sont une condition indispensable pour que la Parole divine agisse dans le sens et avec l'effet voulus.

Spener n'oublie-t-il pas qu'il s'agit là d'une partie de l'office pastoral qui sort précisément du domaine de la connaissance théologique proprement dite ? Que le théologien, lorsqu'il prêche, se montre en même temps bon pasteur, c'est fort bien. Que toute théologie doive servir en fin de compte à la culture de la piété, nul n'en disconviendra. Mais pour que le théologien s'acquitte avec succès de cette cure d'âmes, il faut — outre certains dons naturels — des capacités particulières, il faut des aptitudes qui ne s'acquièrent et ne se développent pas, sans doute, sans une action du Saint-Esprit, mais qui viennent *s'ajouter* à sa théologie. Elles ne constituent pas une condition de la théologie *comme telle*. Dans certains de ses *Consilia* relatifs à l'étude de la théologie, cette distinction n'a pas entièrement échappé à Spener. Mais il la néglige à tort dans sa réponse à Dilfeld et en revient toujours à « l'onction par l'Esprit » comme à l'indispensable condition de toute connaissance théologique normale. Or comme, dans ce but, il veut qu'on ait recours à certains moyens ascétiques, que c'est de l'emploi de ces moyens-là qu'il attend une science de Dieu dépassant le niveau de la simple lettre, de la connaissance purement intellectuelle, le reproche de « subtil enthousiasme » n'était pas sans quelque fondement. Spener a beau se défendre de l'affinité de ses principes avec ceux de Weigel, des quacres, des donatistes : on ne peut méconnaître chez lui un certain penchant de ce côté-là.

Dans les conditions où la question se posait alors entre les deux parties, elle ne pouvait guère aboutir. Aujourd'hui même,

elle est encore en suspens parmi ceux qui partent des mêmes prémisses que les adversaires d'alors. Tout dépend en effet de ce qu'on entend par cette « connaissance de Dieu, » par cette « saine théologie » que celui-ci prétendait pouvoir être acquise comme toute autre science, tandis que celui-là soutenait qu'il faut pour cela le don ou l'onction du Saint-Esprit.

Spener, non moins que Dilfeld, voyait dans l'agrégat de doctrines dont se compose la dogmatique luthérienne la forme exacte et infranchissable de la vérité chrétienne. Dès lors l'objet de la dispute revenait à ceci : Suffit-il, pour le bien de l'Eglise, d'une appropriation intellectuelle de cette dogmatique, abstraction faite des dispositions morales ou immorales du théologien ? ou bien, l'intérêt de l'Eglise requiert-il de ce dernier une conviction de la vérité des dogmes théologiques qui soit en rapport direct avec les dispositions morales qu'exige le christianisme ?

De conviction, au vrai sens du mot, il ne peut être question que lorsque l'objet de la connaissance est un tout organique. On ne peut faire l'expérience du christianisme que lorsque la vérité religieuse se présente à vous dans sa vivante et profonde unité, à la fois comme conception de l'univers et comme règle générale de la vie. Si vous ne possédez le christianisme que sous la forme d'une série plus ou moins incohérente de vérités, de dogmes, d'enseignements de l'école, vous ne sauriez en nourrir une conviction personnelle, parce qu'une telle conviction, pour pouvoir se former et se soutenir, suppose une vue d'ensemble bien ordonnée et bien liée de Dieu, du monde et de soi-même. Le précepte de Jean VII, 17, en particulier, exige une théologie dont les enseignements soient tous en un rapport clair et distinct avec cette condition-ci : que c'est en faisant la volonté de Dieu qu'on se convainc de la divinité de la révélation chrétienne.

Or, peut-on dire en vérité que tel soit le cas de cet agencement de *loci theologici* que les dogmaticiens luthériens se transmettaient sans modification essentielle depuis Mélanchton ? Non, malgré le nom de système qu'on veut bien lui donner, la théologie orthodoxe ne forme pas un tout organique et homo-

gène et elle n'est pas disposée en vue d'une conviction pratique. L'appropriation individuelle de cette théologie *peut* être accompagnée de la disposition morale convenable, mais elle ne fournit pas un motif direct de revêtir cette disposition et elle n'amène pas non plus directement et avec une nécessité morale à une conviction religieuse personnelle. Sous ce rapport, Dilfeld était donc dans son droit en soutenant la thèse qu'on sait; seulement, une orthodoxie purement formelle comme l'était la sienne ne répond pas aux besoins de l'Eglise. D'un autre côté, le droit supérieur de Spener n'aurait pu se faire utilement valoir qu'à la condition d'une refonte de la théologie traditionnelle, refonte ayant pour but et pour effet d'en faire un vrai corps de doctrine, organisé du point de vue de cette conviction pratique qui lui tenait, avec raison, si fort au cœur.

Aussi longtemps qu'il ne s'agissait que de la dogmatique scolastique, le postulat d'une appropriation par la vertu du Saint-Esprit était bien réellement marqué au coin d'un « subtil enthousiasme. » Les deux principaux leviers à employer dans l'étude de la théologie, ce sont, au dire de Spener, l'abnégation de soi-même et la prière. Dans sa pensée cela revenait à dire qu'on arrive à la conviction désirée — ou plutôt à ce qui lui ressemble et doit en tenir lieu — par les efforts qu'on fait sur soi-même pour isoler la connaissance théologique de toute autre espèce de connaissances, et par la résolution formelle, par le parti pris de maintenir la « saine doctrine » telle quelle envers et contre tous les doutes et toutes les objections. Ce procédé ascétique, à employer par le théologien dans le but de se pénétrer d'un ensemble de vérités, n'est pas sans analogie avec la méthode mystique qui consiste à mettre en jeu l'imagination en vue de s'assurer l'onction du Saint-Esprit au moyen de relations d'amour avec le céleste Epoux. C'est comme qui dirait un remède supplémentaire ajouté aux moyens de grâce réguliers.

Certainement Spener ne songeait en aucune façon à se séparer de la communion de son Eglise ou à porter atteinte à ses principes. Il n'en est pas moins vrai que, faute d'avoir su trouver la vraie solution du problème théologique, il a en fait

préparé les voies à cet « enthousiasme » dont l'Eglise ne devait pas tarder à éprouver les effets dissolvants.

* * *

Pour achever de caractériser la position théologique de Spener, il nous reste à parler de ce que ses adversaires appelaient son « subtil chiliasme. »

Spener attendait, en effet, un état meilleur, un *état plus glorieux de l'Eglise sur cette terre*, lequel coïnciderait avec la conversion du peuple juif et la chute de l'Eglise romaine. Cette attente, formulée pour la première fois en 1675 dans les *Pia desideria*, reparaît fréquemment dans ses lettres ou consultations, et elle fait le sujet de plusieurs écrits polémiques publiés de 1692 à 1697. Ce n'était pas chez lui, comme on pourrait le supposer, un emprunt fait au théologien hollandais Coccéius, pour l'exégèse duquel on sait qu'il professait la plus haute estime. Son espérance se fondait, il le déclare expressément, sur une expérience qui lui était personnelle. Un jour, étant encore à Francfort, il se rendait à la « prière, » l'esprit fort abattu à la pensée de l'état où se trouvait l'Eglise. Au moment où il entra dans le lieu du culte, l'assemblée chantait un verset de cantique où Dieu déclare que les gémissements des pauvres sont parvenus jusqu'à Lui, qu'il a entendu leurs plaintes, etc. Spener fut tellement saisi à l'ouïe de ces paroles, qu'il y vit une réponse directe à ses douloureuses préoccupations et y puisa une espérance « qui, dit-il, ne me confondra point. »

C'est sous cette impression qu'il se mit à chercher et qu'il trouva bientôt dans l'Ecriture des points d'appui, parmi lesquels Osée III, 4, 5 et Rom. XI, 25 concernant la conversion des Juifs, et les textes de l'Apocalypse relatifs à la chute de Babel acquirent à ses yeux une importance majeure. Il ne voulait pas, cependant, qu'on fît de la proximité des derniers temps un article de foi obligatoire, indispensable pour tenir la piété en éveil, comme le demandait son beau-frère Horb. Peut-être, dit Spener, faudra-t-il se résigner à ne pas prolonger ses jours jusqu'au moment où se produiront les signes de la venue de ces temps meilleurs, de ce règne de mille ans. Il en vint même

avant longtemps, sous l'influence des éléments contemporains et à cause de certaines données de l'Apocalypse, à statuer, entre l'époque présente et les temps fortunés qu'il se promettait pour l'Eglise évangélique, une période intermédiaire pendant laquelle cette dernière serait presque entièrement opprimée par la Babylone papale.

Le conflit qui ne pouvait manquer de se produire sur ces matières entre Spener et les représentants du luthéranisme confessionnel est de ceux qu'aucune discussion ne parvient à aplanir. Les arguments ni les réfutations n'y peuvent rien parce que la divergence des opinions tient avant tout à certaines dispositions d'esprit, à des impressions subjectives, aux sentiments divers qu'éveille la pensée de l'avenir. Chez Spener, on l'a vu, les espérances qu'il fondait sur l'avenir avaient eu pour point de départ une émotion tout individuelle. Optimiste au début, son attente avait tourné ensuite au pessimisme, en prévision de certains événements qui devaient, pensait-il, précéder l'avènement des temps meilleurs. Il flottait ainsi entre des sentiments opposés, selon qu'il se préoccupait de cet avenir prochain ou que sa pensée se reportait sur un avenir plus éloigné. Ses vues particulières, il avait bien soin de le remarquer, ne le mettaient pas en opposition avec la lettre de la Confession d'Augsbourg. Cependant ses adversaires pouvaient alléguer avec raison qu'il était plus conforme à l'esprit des livres symboliques et au sentiment général de l'Eglise de songer avant tout au jugement final, sans trop se préoccuper de tels ou tels événements préalables qui pourraient se produire dans un avenir plus ou moins rapproché. N'est-ce pas, en effet, chose bien remarquable que les réformateurs, malgré l'attente de la fin très prochaine du monde dans laquelle ils vivaient, n'aient rien laissé transpirer de ce sentiment personnel dans l'art. XVII de la Confession d'Augsbourg, le seul texte où ils se soient officiellement prononcés sur ce sujet ?

Il peut être assez indifférent à l'Eglise qu'un homme comme Spener se laisse aller à des vues tantôt pessimistes tantôt optimistes relativement aux choses qui pourront se passer avant le jugement dernier, surtout quand cet homme ne prétend en

aucune façon imposer ses idées particulières à ceux qui ne les partagent pas. En revanche, elle ne peut voir avec indifférence, et il est peu conforme à son esprit que des groupes d'hommes plus ou moins considérables dans son sein attachent une importance capitale à tels ou tels incidents, ou désirés, ou redoutés, d'un avenir inconnu et toujours incalculable, et aux sentiments fiévreux, aux impressions variables que produit inévitablement une semblable préoccupation. L'Eglise luthérienne n'éprouve d'ailleurs aucun besoin de voir son affirmation pure et simple du retour de Christ pour le jugement se compliquer de dogmes additionnels tels que ceux de la future conversion des Juifs et de la chute de l'Eglise romaine. Le christianisme luthérien entend bien que tous ses principes soient scripturaires, mais il n'admet pas que toutes les conceptions religieuses dont il est possible de constater la présence dans l'Ecriture soient pour cela même des vérités nécessaires au salut. C'est précisément là un des principes par lesquels le calvinisme et le piétisme diffèrent du luthéranisme; le premier, en érigeant en dogme la double prédestination, le second, en déclarant article de foi obligatoire le détail des espérances eschatologiques de la primitive Eglise.

La prudence et la modestie de Spener l'ont préservé pour son propre compte des écarts auxquels ses idées particulières touchant l'avenir de l'Eglise auraient pu l'entraîner. Mais il a donné occasion à ceux qui le prenaient pour directeur de s'abandonner au sujet de cet avenir à une humeur inquiète, changeante, irritable, étrangère au sentiment général de l'Eglise et peu compatible avec ses véritables intérêts.

II

Efforts de Spener pour amener une réforme de l'Eglise.

C'est bien à tort que les premiers adversaires de Spener lui ont prêté l'intention arrêtée d'opposer à la théologie orthodoxe un système théologique différent. Ce qui a donné lieu à cette erreur, c'est l'épisode de ces *collegia philobiblica* de Leipzig, qui eurent le don de déplaire à un très haut et très puissant

docteur de l'université, le théologien Jean-Bénédict Carpzow. Comme ce personnage, ainsi que ses acolytes, n'avait d'intelligence et d'intérêt que pour la théologie *théorique*, il s'imaginait qu'il devait en être de même pour Spener et ses amis. Que le piétisme ait contribué à changer la face de la théologie, cela est évident. Mais ce résultat ne s'est fait sentir qu'au bout d'un certain temps, et il n'est conforme ni à la vérité ni à la justice d'y voir l'effet d'un plan prémédité.

Spener, on l'a vu et il importe de s'en souvenir, ne tendait *le sachant et le voulant* à rien moins qu'à innover en théologie. Il entendait bien être un théologien luthérien orthodoxe. Son intention, son ambition était de *préparer* — nous disons à dessein : de préparer, et non : d'accomplir — *une réforme de l'Eglise luthérienne*. C'est là ce qui fait son importance dans l'histoire de l'Eglise, sans que l'on soit encore parvenu à se mettre d'accord sur la question de savoir jusqu'à quel point il doit être considéré comme un *réformateur* ou bien comme un *déformateur* de l'Eglise.

Ce désaccord a sa source dans une diversité d'opinions touchant les *collegia pietatis* que Spener a établis, qu'il a patronnés et choyés comme étant les germes d'un renouvellement de vie au sein de l'Eglise, qu'il a défendus, enfin, comme représentant et sauvegardant les droits du *tiers état* dans la société ecclésiastique. Institués en 1670 à Francfort s/M., ces *collèges* furent recommandés par lui, en même temps qu'une série d'autres moyens à mettre en œuvre pour réformer l'Eglise, dans sa préface à la Postille de J. Arndt (1675), qui parut en même temps à part sous le titre devenu célèbre de « *Pia desideria*, ou Désir cordial d'une réforme agréable à Dieu de la vraie Eglise évangélique. » Ce programme était accompagné des avis concordants des deux beaux-frères de Spener, J.-Henri Horb, surintendant du comté de Sponheim à Trarbach sur la Moselle, et Joachim Stolle, chapelain de la cour de Ribauvillier.

Tholuck, dans ses classiques tableaux de la vie académique et ecclésiastique du XVIIe siècle (Halle et Berlin 1853-1862), a montré que bien avant Spener déjà, surtout depuis la fin de la guerre de trente ans, l'opinion publique dans l'Eglise d'Alle-

magne manifestait le besoin d'un christianisme plus pratique. Les mystiques de l'école d'Arndt n'étaient pas seuls à demander que le christianisme extérieurement professé et officiellement enseigné fît ses preuves dans la vie. Les mêmes réclamations se faisaient entendre dans nombre d'écrits provenant du bord spécifiquement luthérien. Cependant le livre de Spener se distingue de tout ce qui avait paru jusque-là, par le fait qu'il est plus complet, par le caractère à la fois idéal et modéré de ses postulats et par son originalité dans la manière de motiver les projets de réforme.

Spener commence par montrer que les trois états dont se compose l'Eglise sont atteints de corruption : le gouvernement (*Regierstand*), par un césaropapisme peu soucieux des intérêts de l'Eglise ; le corps pastoral (*Lehrstand*), sinon par des mœurs scandaleuses, du moins par un manque de véritable sens religieux; les simples fidèles (*Hausstand*), non seulement par des vices de tout genre, mais par une fausse confiance en l'action mécanique des moyens de grâce. Quelle impression, dit-il, ces déficits de l'Eglise luthérienne ne doivent-ils pas produire sur les juifs et sur les papistes! comment s'étonner qu'ils se soucient si peu de se rattacher à la vraie Eglise! Cependant l'Eglise comme corps, non moins que l'individu, est destinée à atteindre la perfection, et elle y parviendra; cet heureux état lui est garanti par le fait qu'un jour le peuple juif se convertira et que l'église romaine doit succomber.

En vue d'aplanir la voie qui mène à ce but, Spener fait les six propositions que voici :

1° Il importe que la parole de Dieu soit plus abondamment répandue. Pour cela les sermons ordinaires ne peuvent suffire. Il faut encourager la lecture de la Bible dans les familles; prêcher non seulement sur les péricopes, mais sur des livres entiers; organiser des réunions particulières où, à l'exemple de la primitive Eglise et sous la direction du pasteur, ait lieu un échange d'idées sur les textes scripturaires, où les membres de l'Eglise se lient plus étroitement entre eux et entrent en relations plus intimes avec leur pasteur.

2° Il importe qu'on applique le principe du sacerdoce spiri-

tuel tel que l'entendait Luther, c'est-à-dire que les fidèles s'instruisent, s'excitent et se reprennent les uns les autres. Ce droit, supprimé dans l'église de Rome par la privilège du clergé, trouverait précisément à s'exercer dans ces assemblées particulières.

3° Il importe de rappeler que le christianisme ne consiste pas dans le savoir, mais dans la pratique de la charité, dans le désintéressement, le support des injures, un esprit conciliant, l'amour des ennemis. Pour arriver à revêtir cette disposition d'âme, on fera bien de s'ouvrir à son confesseur ou à tel autre homme de confiance et de rechercher ses directions.

4° Quant à ceux qui sont dans l'erreur et aux incrédules, le moyen de les gagner n'est pas tant la discussion que la prière d'intercession, la douceur et le bon exemple. Cette règle concerne les prédicateurs non moins que les autres chrétiens.

5° A cet effet, il importe d'améliorer la méthode suivie dans les universités pour la préparation théologique des futurs prédicateurs, d'exercer une surveillance morale à l'égard des étudiants, de réduire la place faite à la polémique, de nourrir sa piété de la lecture de Tauler, de la Théologie germanique, de Thomas à Kempis.

6° Les sermons doivent être disposés d'une manière qui convienne mieux à leur but; au lieu de briller par l'érudition ou l'art, il faut qu'ils visent avant tout à l'édification de la vie intérieure.

Ce qui distingue ensuite les *Pia desideria* c'est que les projets de réforme y prédominent sur la critique des déficits, et que cette critique elle-même est en général sobre et modérée. Spener est bien éloigné de cet esprit de dénigrement qui anime certains de ses contemporains lesquels, pasteurs eux-mêmes, rejetaient la principale faute de l'état défectueux où se trouvait l'Eglise sur ses conducteurs spirituels et ne leur ménageaient pas les termes les plus durs ni les jugements les plus tranchants. Mais la supériorité de Spener ne ressort pas seulement d'une comparaison entre lui et ces hommes de son temps. Elle est très sensible pour qui compare ses *desideria* aux moyens de réforme recommandés par quelques-uns de ses devanciers, tels

que Balthasar Meisner de Wittemberg († 1626), Jean Schmid de Strasbourg († 1658), Jean Quistorp le jeune, de Rostock († 1669), et en dernier lieu le diacre Théophile Grossgebauer, également de Rostock († 1661).

*
* *

Un des remèdes sur lesquels ces deux théologiens mecklembourgeois insistaient le plus, c'était *le rétablissement de la discipline ecclésiastique* et l'institution de collèges d'anciens chargés d'exercer cette discipline de concert avec le pasteur.

Avant eux déjà, certains luthériens avaient exprimé le désir de voir rétablir la discipline dans leur Eglise. Plusieurs avaient été séduits par l'exemple de Genève. Déjà au XVIe siècle, en 1554, Jacob Andreæ lui-même — le croirait-on? — avait conçu le projet de doter le duché de Wurtemberg d'institutions disciplinaires à l'instar de celles établies par Calvin; projet favorablement accueilli par le duc Christophe, mais que Brenz fit échouer. A son tour, Jean-Valentin Andreæ († 1654) s'était enthousiasmé pour la discipline genevoise lors d'un séjour qu'il fit à Genève en 1610. Elle avait fait sur lui une impression profonde, au point que, sans la différence de « religion », il eût été tenté de se fixer dans cette ville. De retour dans sa patrie, il parvint à réaliser dans sa paroisse de Calw ce que son aïeul avait jadis rêvé pour l'église du duché en général, et lorsqu'il fut devenu prédicateur de la cour et membre du consistoire à Stuttgard, il usa de toute son influence pour y faire triompher le principe de la discipline ecclésiastique. En même temps que lui, son ami J. Saubert, pasteur à Nuremberg († 1646), agissait dans le même sens, mais avec le même succès négatif. Encore cent ans plus tard, la discipline de l'Eglise de Genève faisait l'admiration d'un luthérien à tendance piétiste : nous voulons parler du danois Eric Pantoppidan († 1764), qui fit entrer ses souvenirs de voyage dans la composition d'un roman intitulé : *Menoza, prince asiatique, qui parcourut le monde pour chercher des chrétiens, mais ne trouva que fort peu de ce qu'il cherchait.* Il est vrai que Labadie, qui fut pasteur à Genève de 1659 à 1666, c'est-à-dire vers le milieu du siècle qui s'est écoulé

entre le séjour de Valentin Andreæ et celui de Pantoppidan, rend à la discipline telle qu'elle se pratiquait dans la cité de Calvin un témoignage beaucoup moins favorable. Vue à distance ou en passant, et jugée d'après la lettre des lois et règlements, cette institution pouvait imposer à des étrangers. En fait, elle était déchue et n'avait pu empêcher la société genevoise de se mondaniser.

Quant à Spener, il cite la discipline parmi les avantages que l'ancienne église avait sur celle de son temps. Elle lui apparaît comme un moyen important de relever la vie ecclésiastique, mais il se dispense d'en parler plus au long dans ses *Desideria*, « attendu, dit-il, que je ne mentionne pas tous les moyens (pas même l'éducation de la jeunesse). » En principe, il est d'avis que la discipline, la « pénitence imposée par l'église, » doit être conservée avec soin là où elle subsiste, et qu'on fait bien de l'introduire lorsque la chose est possible. Il estime en outre que l'exercice de cette discipline est de la compétence de la communauté tout entière, représentée par ses délégués, et non seulement des corps supérieurs de l'église. Mais, dans les circonstances présentes, l'établissement d'une pareille institution, non seulement dépasse son pouvoir à lui, mais est au-dessus des forces humaines. Il faut se rabattre sur les *consistoires* qui, en quelque mesure tout au moins, prennent encore soin de la discipline. A ce propos il exprime son regret de ce que les villes impériales, comme Francfort, n'avaient pas de consistoire, et il déplore que ces corps, là où ils existent, soient placés sous l'influence prépondérante du magistrat civil et qu'ils aient presque entièrement perdu leur caractère ecclésiastique.

Quelques années plus tard, après expérience faite à Dresde, il comprend mieux et il explique la situation faite aux consistoires quant à leur compétence disciplinaire. Malheureusement, dit-il, la plupart des hommes de notre ordre (il veut parler des ecclésiastiques) sont animés de dispositions telles qu'il serait dangereux de leur accorder une plus grande liberté en pareille matière. Ils useraient de leur pouvoir pour satisfaire leurs intérêts et leurs passions plutôt que pour le bien des âmes. A un autre point de vue encore, Spener ne cache pas qu'il n'attend

pas grand résultat de l'exercice de la discipline, même dans les églises où elle est plus ou moins en vigueur. D'une part, en effet, elle n'atteint dans la règle que les fautes concernant le sixième commandement (le septième d'après les réformés). D'autre part, les délinquants ne subissent leur pénitence qu'en maugréant et par conséquent au premier péché ils en ajoutent un second; en outre, les pénalités ecclésiastiques sont redoutées à l'égal des peines civiles, parce qu'il en résulte souvent, même pour les descendants, un préjudice matériel.

Ces différentes raisons expliquent pourquoi, tout en approuvant la discipline en théorie, Spener n'a rien fait pour la rétablir dans la pratique. Il s'est abstenu d'implanter ce produit calviniste dans le terrain de l'Eglise luthérienne. Sous ce rapport il ressemble donc aussi peu que possible à ces « Fins » des Pays-Bas, dont le principal souci était de défendre la discipline de l'Eglise contre les résistances ou les empiétements du pouvoir civil. Bien différent de Voët et de Lodensteyn, qui poursuivaient l'idéal d'un sainteté légale, Spener subit l'ascendant de l'esprit du luthéranisme en renonçant à réglementer la piété par voie de coercition et en préférant former ses disciples à un christianisme vivant au moyen d'une éducation qui suppose des convictions libres. Au point de vue du calvinisme, il se peut qu'on voie là une preuve de faiblesse. N'était-ce pas plutôt faire preuve de force, ou tout au moins de tact, que de s'abstenir de demander une chose que, dans les circonstances données, on reconnaissait être d'une exécution impossible ?

Ce qui n'est pas moins caractéristique que cette omission de la discipline parmi les moyens de réforme indiqués par le pasteur de Francfort, c'est l'importance qu'il attache au troisième de ses *desideria*. Au nombre des vertus chrétiennes dont il réclame la pratique, le premier rang est assigné à cette charité qui nous porte à nous relâcher de nos droits et à nous réconcilier avec nos adversaires, c'est-à-dire aux vertus prescrites dans le sermon de la montagne. Remettre ces vertus en honneur, faire régner cet esprit de charité, doit être le but constant de toute réformation de l'Eglise. Déjà au moyen âge, ceux qui avaient à cœur de réformer la vie chrétienne, en première ligne

François d'Assise, en étaient sans cesse revenus à ce postulat. Erasme se plaçait au même point de vue lorsqu'il déclarait qu'il voyait beaucoup de luthériens, mais peu d'évangéliques. En effet, on ne peut pas dire que la réformation du XVIe siècle, malgré la beauté de ses principes, ait beaucoup contribué à la réalisation de cet idéal moral. Les complications théologiques et politiques n'ont pas tardé à l'en distraire. Spener a le grand mérite d'avoir de nouveau, après 150 années d'oubli, fait valoir les droits imprescriptibles de cette vérité, c'est que sans la pratique de ces vertus il n'y a pas de réformation efficace et durable. Sans doute les articles de loi et les décisions des synodes n'y peuvent rien. C'est à l'éducation religieuse qu'il appartient de remporter cette victoire sur l'étroitesse dogmatique et sur l'esprit de parti qui règnent dans l'église. Elle n'a pour cela qu'à se laisser diriger par la conception vraiment protestante de la vie chrétienne, telle qu'elle se trouve formulée dans les documents les plus anciens et les plus authentiques de notre réformation.

* * *

Cependant l'importance pratique des *Pia desideria* gît avant tout dans le second de leurs articles, celui qui concerne l'organisation et l'exercice du sacerdoce spirituel, en d'autres termes : la formation des *ecclesiolæ in ecclesia*. Spener a consacré à la défense de cette institution un écrit spécial, « Du sacerdoce spirituel » (1678), où il en appelle à l'autorité de la Bible et à celle de Luther. Par le sacerdoce des fidèles, il n'entend pas seulement l'offrande de leur sanctification et l'oblation de leurs prières, mais, à l'exemple de Luther, l'instruction et l'édification mutuelles au moyen de la Parole de Dieu, sacerdoce qui revient de droit à tous les membres de l'Eglise, sans préjudice du ministère proprement dit de la Parole. De cette manière, dit-il, on ferait revivre l'*ancienne pratique apostolique* telle que Paul nous la décrit dans 1 Cor. XIV. A côté des sermons ordinaires, il y aurait des assemblées où d'autres personnes, douées de connaissance, pourraient prendre la parole pour proposer leurs réflexions pieuses sur le sujet à l'ordre du jour, à la seule condition que tout se passe avec ordre et sans dispute.

Au moment où Spener recommandait dans ses *Pia desideria* ce moyen de réforme, il pouvait s'en référer à une expérience de cinq années. Ce n'est pas lui qui avait pris l'initiative de ces réunions particulières. Il s'était borné, les premières années de son pastorat à Francfort, à introduire dans le culte public les « interrogats », ou questions sur le catéchisme. Cependant, dès 1670, à la demande de quelques paroissiens, parmi lesquels on cite un avocat, J.-J. Schütz, et avec le consentement de ses collègues, il avait organisé chez lui des assemblées régulières où se faisait une lecture, suivie d'un entretien familier. Les sexes étaient séparés par une paroi mobile, et les hommes seuls prenaient la parole. On veillait à ce que nul ne se permît de juger les autres, et tous les commérages étaient bannis. Au début, on lisait des livres tels que la *Pratique de la piété* de l'anglais Bailey, l'*Avant-goût de la bonté divine*, de Lütkemann († 1655 comme surintendant à Brunswick), l'*Abrégé des vérités les plus nécessaires à la foi*, de Nic. Hunnius († pasteur à Lübeck, 1643). A partir de 1674 ou 1675, on s'en tint à la lecture et à l'explication en commun du Nouveau Testament. En 1682, après des refus réitérés, Spener obtint du magistrat la permission de transporter ces assemblées dans le temple.

Des conventicules ayant pour but l'édification mutuelle n'étaient pas, dans l'église luthérienne d'Allemagne, quelque chose d'absolument nouveau. On en rencontre des cas isolés en divers lieux dès le commencement du XVIIe siècle. Témoin ces réunions en maison privée que présidait depuis 1600, à Görlitz, le pasteur Martin Moller et auxquelles assistait entre autres Jacob Böhme. Mais il ne paraît pas que Spener ait eu connaissance de ces antécédents. D'un autre côté, il est inexact de dire, comme le fait Gœbel dans son *Histoire de la vie chrétienne*, que Spener aurait pris pour modèle les conventicules établis à Genève par Labadie. Ce n'est pas à Genève, en effet, c'est seulement après sa transplantation en Hollande que Labadie organisa des assemblées particulières. D'ailleurs Spener répudie expressément les principes schismatiques du quiétiste français. En revanche, il nous apprend que, déjà comme étudiant à Strasbourg, il eut connaissance de l'existence d'un

conventicule dans la communauté luthérienne d'Amsterdam, lequel s'était établi sans aucun doute à l'imitation de ce qui se pratiquait dans l'église réformée des Pays-Bas. Il y a plus : lorsqu'il s'agit pour lui, dans la suite, d'invoquer en faveur des *collegia pietatis* une autorité théologique, c'est à Voët et à ses *Disputationes selectæ* qu'il en appelle. Non pas qu'il se soit directement inspiré de l'exemple des Hollandais lorsqu'en 1670 il institua chez lui des assemblées particulières. Nous venons de voir qu'il s'y était décidé à la demande de quelques laïques de sa paroisse. On ne peut donc pas lui attribuer le *dessein* de doter l'Eglise luthérienne d'une institution née dans l'Eglise réformée. Mais en accédant au vœu de ses auditeurs il avait conscience d'imiter une institution propre à cette église, et dans ses Lettres il ne dissimule pas l'intérêt que lui inspiraient les conventicules néerlandais, surtout depuis l'an 1672, si critique pour la Hollande, où ils prirent une extension toute nouvelle.

Il ne faudrait pas croire non plus que Spener ait compris dès l'abord toute la portée de cette innovation. C'est à la suite de l'expérience qu'il en fit et à la vue du succès inattendu qu'avaient ces réunions, qu'il en vint à y rattacher les espérances qui se font jour dans les *Pia desideria* et dans nombre de ses lettres particulières. Ce qu'il attend de ces *collegia pietatis*, c'est un achèvement de la réformation de Luther, non pas au point de vue de la doctrine, — celle-ci renferme toutes les vérités nécessaires au salut, — mais dans le sens d'une plus grande sainteté et d'un état plus prospère, plus heureux de l'Eglise. Pour que l'Eglise puisse arriver à cet état, il faut un changement dans les corps qui la dirigent. Les gouvernements en sont venus à considérer leur droit *épiscopal* comme un droit *régalien ;* ce droit n'implique plus pour eux le devoir de *servir* les intérêts de l'Eglise, il est devenu à leurs yeux un accident de leur puissance. De là une négligence et des abus qui paralysent l'Eglise au lieu de procurer son avancement. Dans ces circonstances, on ne peut guère se flatter de voir se produire, de par l'autorité supérieure, une réforme de l'état ecclésiastique ou du corps pastoral. Par malheur, le *tiers état* est

presque sans aucune représentation dans l'Eglise et privé de la faculté d'y exercer une action. Or, dans une église chrétienne régulièrement constituée, il faut que les trois états aient chacun leur fonction et qu'ils se prêtent un mutuel concours. Mais comment parvenir à une pareille organisation ?

Le seul moyen de préparer les voies à cette réforme ecclésiastique, c'est d'organiser des *collegia pietatis* destinés non seulement à relever le niveau religieux et moral du tiers état, mais à le rendre apte à faire valoir tôt ou tard ses droits. Ces *ecclesiolæ in ecclesia*, formées des chrétiens sérieux et décidés et autant que possible dirigées par les pasteurs, ne se sépareront pas de l'Eglise. Au contraire, elles formeront le noyau de chaque église locale. Elles agiront sur les autres membres et elles tendront à s'élargir en exerçant sur eux une salutaire contagion, en se les assimilant peu à peu. Ainsi, le moment venu, ceux du tiers état seront prêts à prendre dans l'organisme ecclésiastique la place qui leur revient à côté des deux autres états, et la réformation de l'Eglise arrivera enfin à son achèvement. Quant au projet de réunir tous les vrais chrétiens, disséminés en divers lieux et appartenant aux différentes confessions, pour en faire une grande société, Spener n'en voulait pas entendre parler. Encore moins se montra-t-il disposé à s'attribuer à lui-même le rôle de réformateur auquel certains de ses amis le prétendaient appelé. Malgré le succès croissant des *collegia*, il sentait que telle n'était pas sa mission, qu'il n'avait pour la remplir ni la prudence, ni l'autorité, ni l'héroïsme nécessaires. Il lui suffisait de *préparer* la réforme désirée.

* * *

On vient de voir quel était le programme des *collegia pietatis*. Reste à savoir comment les choses s'y passaient dans la pratique, en particulier quel genre de piété on y cultivait.

Il y régnait à cet égard une assez grande diversité. Cependant on ne tarda pas à voir se dessiner deux courants principaux, représentés, l'un par les *collegia* où s'exerçait l'influence de Horb, l'autre par les cercles pieux placés sous la direction de Spener lui-même.

La première de ces méthodes se caractérise par la prédominance de l'élément *pratique*, elle vise à l'application immédiate du texte biblique à la vie morale des individus. Chacun des assistants s'examine et se juge lui-même à la lumière du texte lu et expliqué, confesse ses fautes et ses faiblesses, afin d'être repris, conseillé, encouragé par ses frères et de s'affermir dans ses bonnes résolutions. Ensuite, chacun rend compte à son tour des effets produits sur sa vie morale par les conseils précédemment reçus, des progrès réalisés par lui, des fruits obtenus à force de renoncement à soi et au monde et par l'assistance du Saint-Esprit.

L'autre méthode consiste à cultiver de préférence un christianisme de *sentiment*. « Ces chers amis, disait Horb, s'assemblent trop souvent, parlent trop, se lamentent trop, jugent trop. Au lieu de faire consister la piété avant tout dans une patiente *soumission de leur volonté propre*, dans l'empire exercé sur leurs affections et leurs passions, dans l'abnégation d'eux-mêmes, dans l'humble et fidèle exercice de leur vocation sous le regard de Dieu, dans le détachement du monde, ils la recherchent dans une continuelle *exaltation de l'âme par des méditations pieuses*. J'appelle cela une paresse spirituelle qui ne corrige personne. Chercher le vrai christianisme dans une constante douceur d'émotions, dans une joie sensible, est puéril; suivre Christ sans en rien attendre pour soi-même, voilà qui est viril. »

Chose remarquable, dans ces deux méthodes on voit reparaître précisément les mêmes formes de la piété qui se faisaient déjà concurrence dans la mystique du moyen âge : le mysticisme *pratique* des franciscains et le mysticisme dit *spéculatif* des dominicains allemands. Mais ce qui est plus remarquable encore, c'est la position de Spener à leur égard. La méthode qu'il préfère, celle qui découlait le plus directement de sa conception de la foi active, c'est celle que son beau-frère Horb réussit à mettre en pratique dans les conventicules qu'il dirigeait. En revanche, Spener ne parvint pas à la faire prévaloir dans son entourage immédiat. Là, dans les *collegia* de Francfort, ce qui l'emporta, ce fut un christianisme sentimental et

doctrinaire qui ne répondait pas à son propre enseignement et qu'il n'admettait qu'à titre d'exception. Spener en était réduit de la sorte à se plier à un mode de faire qui n'avait pas ses sympathies, à coopérer à une pratique de la piété qu'il désapprouvait au fond du cœur.

Comment expliquer cette situation étrange ? Elle peut s'expliquer en premier lieu par une circonstance tout extérieure. L'assemblée qui se réunissait sous la présidence de Spener n'avait pas tardé à devenir si nombreuse qu'une maison particulière devenait insuffisante pour la contenir ; il fallut la transporter au temple. Dans ces conditions-là, les confessions individuelles que Horb, dans ses conventicules plus restreints, s'entendait si bien à provoquer, n'étaient guère praticables. Au lieu de servir à un scrupuleux examen de conscience de chacun des assistants, les réunions durent bientôt se borner à un entretien édifiant sur le texte du jour.

Mais cette raison n'est pas la seule. Le position faite à Spener tenait en partie à sa propre individualité. Elle était la conséquence d'un déficit intellectuel qui était pour ainsi dire, chez lui, la contre-partie d'une de ses qualités morales les plus estimables, mais qui prouve en même temps combien il se jugeait lui-même exactement en déclarant qu'il n'y avait pas en lui l'étoffe d'un réformateur. Ce qui manquait jusqu'à un certain point à Spener c'est ce qu'on pourrait appeler le don de discerner les esprits. De là, par suite de la douceur, de la modestie, de la circonspection qui le caractérisaient, une déférence allant parfois jusqu'à la faiblesse pour des personnes d'un caractère plus entier, qu'il sentait au fond n'être pas de la même opinion que lui, et une facilité d'accommodation à des tendances qu'en théorie il savait être différentes de la sienne propre.

Ce même défaut de discernement et de pénétration se reconnaît chez Spener à d'autres égards encore. Il ne comprend pas qu'on puisse donner un nom particulier, celui de *spénériens* ou de *piétistes*, ou encore de *nouveaux chrétiens*, à ceux qui fréquentaient ses « collèges de piété. » Il proteste contre cette injustice, comme il l'appelle. S'agissait-il donc d'une secte ou d'un nouvel ordre monastique ? qu'y avait-il dans ce christia-

nisme des conventicules qui ne fût conforme au christianisme commun et ancien ? Moins perspicace que son beau-frère Horb, il n'a pas l'air de se douter que le genre de piété qui s'était de plus en plus accrédité dans ces réunions périodiques présentait réellement quelque chose de particulier ; que sous l'une et l'autre de ses formes cette pratique dépassait le *mutuum colloquium* entre laïques qui était selon Luther un des attributs de sacerdoce universel, et constituait une véritable innovation ; que par l'une des méthodes non moins que par l'autre on tendait à s'écarter du chemin tracé par le dogme ecclésiastique relatif à l'assurance du salut.

Spener voulait être orthodoxe, et en somme il l'était ; il entendait être un membre fidèle de son église, il voulait son bien, il prétendait la servir en préparant les voies à de futures réformes. Et en même temps il tolérait, plus que cela, il protégeait des tendances qui lui étaient personnellement aussi étrangères qu'elles sont peu conformes à l'esprit de l'église luthérienne. Nous avons déjà touché ce point en parlant de la position prise par Spener en face des éléments mystiques de la piété d'Arndt et de ses successeurs. Jamais il ne s'est rendu un compte exact de la déviation de ce christianisme semi-catholique par rapport à l'ordre du salut formulé par les livres symboliques de son église. Ses jugements sur les mystiques, sur Tauler en particulier, sont singulièrement flottants et présentent des inconséquences étonnantes. Tantôt il les déclare parfaitement d'accord avec Luther sur la vérité capitale de la justification par la foi ; tantôt il leur reproche de manquer, quant à la voie du salut, de la simplicité évangélique. Il se méfie d'Antoinette Bourignon parce qu'elle insiste trop sur la lumière intérieure, et de Poiret à cause de ses principes quiétistes qui, dit-il, prédisposent au papisme. Mais d'autre part il est tout indulgence pour un Hohburg qui traite sa propre église de Babel, et pour les disciples de Schwenkfeld qui étaient de francs sectaires.

Vis-à-vis de Jacob Böhme il observe également une neutralité plutôt bienveillante. Il a toujours refusé de se prononcer nettement sur son compte. Ses disciples comme ses adver-

saires eurent beau le mettre en demeure de leur dire s'il le reconnaissait pour un « esprit d'erreur » ou pour un docteur venu de Dieu, toujours il répondit d'une manière évasive, alléguant la difficulté de bien saisir la pensée de ce théosophe et le fait qu'il n'avait lu qu'une partie de ses écrits. Spener aurait eu pourtant des motifs pressants de se mettre au clair sur la vraie valeur de ces spéculations, puisque nombre de ses disciples manifestaient de vives sympathies pour le cordonnier de Görlitz. Si son titre de docteur en théologie ne l'obligeait pas à se prononcer, sa qualité de chef de parti ne lui en faisait-elle pas un devoir? Et s'il ne pouvait parvenir à comprendre la théologie de Böhme ni sa cosmologie chimique, ne connaissait-il pas du moins son « Chemin qui mène à Christ? » Ne savait-il pas que les idées du philosophe teuton touchant la pratique de la vie chrétienne favorisaient l'indifférence en matière d'Eglise ?

Sur ce point, il faut le dire, Spener a fait preuve d'un manque de franchise, ou du moins d'une regrettable indifférence. Pareille attitude se conciliait mal avec le soin qu'il prenait d'affirmer son orthodoxie luthérienne et son attachement à l'Eglise. Par cette suspension de jugement, qui équivalait à un brevet de tolérance, il a largement ouvert aux sectaires les portes de l'église luthérienne, et qui plus est, il a mis à leur disposition un puissant moyen de propagande dans les conventicules fondés par lui.

* * *

Les historiens n'ont pas assez remarqué ce fait que Spener a donné la première impulsion à un mouvement religieux qui au fond lui était étranger. Il fait époque dans l'histoire de la piété par l'établissement des conventicules, mais il n'a pas su leur imprimer le cachet de sa personnalité, il n'a pas réussi à les pénétrer de son esprit au point de les faire servir au but qu'il avait en vue en les fondant. Au bout de peu d'années il en est sorti quelque chose de contraire à ses intentions, et cela en partie par la logique inhérente aux choses, en partie par suite de l'intrusion d'éléments sectaires. Si ce fait est généralement méconnu par les modernes historiens du piétisme, en der-

nier lieu par Kramer, le biographe d'Aug. Herm. Francke (1880), il n'avait pas échappé à quelques-uns des contemporains de Spener. L'un d'eux, dans une épître rimée publiée d'abord sous le pseudonyme d'*Orthodoxophilus*, explique très bien, quoiqu'en des vers pitoyables, que si Spener est suspecté d'être un fauteur de nouveautés, s'il a encouru le reproche d'avoir démérité de son église, il ne doit s'en prendre qu'à son extrême indulgence pour tous les esprits extravagants.

Cependant ce n'est pas d'une manière indirecte seulement, par excès de tolérance à l'égard des courants d'idées sectaires ou indifférentistes, que Spener a compromis son église tout en contribuant à dévoyer ses *collegia pietatis*. Entraîné par la chaleur de la dispute, oubliant la modération dont il avait fait preuve dans ses premiers écrits, il donna par son exemple et par des discours imprudents le signal d'une agitation qui devait avoir pour effet de livrer à des mains fort peu compétentes cette réforme de l'Eglise pour laquelle il avait déclaré n'être lui-même pas qualifié.

On l'entend soupirer plus d'une fois après la prétendue pureté des églises apostoliques. Il pose en fait que l'immense majorité des membres de l'Eglise sont « en dehors de la grâce. » Il en vient même à dire que l'église luthérienne participe aussi à la corruption de Babel. La plupart des pasteurs sont des hommes charnels qui négligent leur devoir, ne cherchent que leur intérêt et n'entendent rien à la saine doctrine qu'ils sont chargés d'enseigner. A ces théologiens irrégénérés il oppose ses propres adhérents comme étant seuls des prédicateurs dignes de confiance, et il invite ces derniers non seulement à travailler à la réformation de leurs paroisses respectives, mais à soumettre au public leurs projets de réforme pour l'Eglise, son culte, sa constitution. A mesure qu'il s'aliène les sympathies des corps ecclésiastiques et des facultés de théologie, il cherche en retour à placer les intérêts de ses partisans sous la protection des princes et des gouvernements, c'est-à-dire de ce même pouvoir civil qu'au début il avait rendu responsable, au même titre que le corps pastoral, de la décadence de l'Eglise. Sous ce rapport ses disciples les plus

proches, ceux de l'école de Halle, n'ont que trop fidèlement suivi ses traces et par là ils ont contribué pour une bonne part à la prépondérance croissante du gouvernement sur le clergé, de l'Etat sur l'Eglise.

Il résulte de ces indications que, par l'effet de la polémique, Spener abandonna de plus en plus le point de vue aussi conservateur que possible où il s'était d'abord placé. Par une conséquence logique, grâce à ses *collegia pietatis* établis, en vue de la *réformation* de l'Eglise, à côté et en dehors des organes réguliers de cette même église, il devint contrairement à ses propres intentions l'auteur d'un mouvement qui tendait à sa *désorganisation*. Il a toujours nié, sans doute, d'avoir donné le jour à ces dissidences. Mais il a beau s'en défendre. Les faits sont là.

Souvent, depuis Spener jusqu'à nos jours, on en a appelé en faveur des *collegia pietatis* à certain passage de la « Messe allemande ou ordre du service divin, » dans lequel Luther exprimait le vœu pie de voir s'établir une société des âmes d'élite, des chrétiens vraiment dignes de ce nom. On a l'air d'en conclure que le réformateur avait proclamé et comme sanctionné d'avance les droits du piétisme dans l'église. Mais pourquoi négliger systématiquement de rappeler le motif pour lequel Luther n'a pas donné suite à ce projet ? c'est qu'étant donné le caractère allemand, il craignait qu'il n'en résultât des coteries et des schismes.

L'esprit de coterie et de schisme ne tarda pas, en effet, à se manifester dans le cercle des disciples immédiats de Spener. Dans une lettre apologétique de l'an 1680, il conteste positivement qu'il y ait dans son *collège* des séparatistes. Cependant on sait positivement que dès 1676 un de ses partisans les plus en vue s'abstenait, par principe, de prendre la cène. Dès la fin de 1683 Spener est obligé de reconnaître ce qu'il avait encore nié trois ans auparavant, ce qu'on avait, paraît-il, réussi à lui cacher jusque-là, c'est qu'il s'était produit un schisme parmi les membres de son conventicule. Un certain nombre d'entre eux avaient abandonné les assemblées depuis qu'elles étaient transférées au temple. Ces séparatistes se répandaient en critiques

amères sur le tiers et le quart, tant laïques que pasteurs. Ils se retiraient de la cène pour ne pas communier avec des gens qu'ils ne pouvaient considérer comme de vrais membres du corps de Christ. A leurs yeux, celui-là seul avait le droit de se dire assuré de sa foi, qui avait passé par le « combat de pénitence,» par « l'anéantissement. » C'était sans doute déjà sous leur influence, sous la pression exercée par eux, que la méthode consistant à cultiver le *sentiment*, la *joie* du salut, la béatitude anticipée, au détriment de la sanctification active, avait pris le dessus dans les réunions des piétistes de Francfort. C'est contre eux que Spener dirigea son écrit déjà cité : *Abus et vrai usage des plaintes concernant le christianisme corrompu.* Presqu'au même moment, vers la fin de 1684, paraissait un « Discours sur la question de savoir si les élus sont nécessairement tenus de se rattacher à l'une des églises ou des religions (c'est-à-dire confessions) actuellement existantes. Pour être communiqué aux seuls enfants de Dieu. » Malgré la note de l'éditeur, destinée à voiler l'origine de cet écrit, il est aisé de voir que c'était un factum de provenance böhmiste. Selon toute probabilité, il avait pour auteur un certain Zimmermann, originaire du Wurtemberg. Ce personnage, récemment déposé du ministère dans sa patrie, était à ce moment-là en séjour à Francfort, chez le chef des séparatistes. Après avoir présidé pendant quelques années les conventicules de Hambourg, il mourut en 1697, à Rotterdam, la veille de son départ pour la Pensylvanie où il comptait s'établir avec quelques adeptes.

Tout porte à croire que cette séparation francfortoise fut l'effet, non d'une influence ou d'un exemple du dehors, mais d'un mouvement spontané. Spener est sans doute dans le vrai lorsque, dans une lettre de l'an 1700 où il jette un coup d'œil rétrospectif sur ces événements de 1683 et 1684, il attribue le fait à « un *manque de patience*, comme il arrive *aisément ou presque toujours* quand on veut pousser les gens, avec une insistance particulière, à mener réellement une vie en Christ. » Ce n'en fut pas moins aux yeux de Spener un vrai malheur. « Ce malheur, — il n'hésite pas à le dire dans la préface au troisième volume de ses *Bedenken*, — arrêta du coup la belle

œuvre dans sa croissance, » de sorte que jusqu'à son départ pour Dresde, en 1686, il lui fut impossible de la remettre en son premier état. Peu après son avancement à ce nouveau poste, écrivant à l'un des séparatistes, il n'est même pas loin de désespérer de l'œuvre qu'il avait tant choyée.

Et qui était donc l'auteur de ce mouvement dissident? C'était celui-là même qui avait engagé Spener à établir son *collegium:* Jean-Jaques Schütz, un avocat fort riche et très cultivé, de qui Spener confesse avoir appris en fait de christianisme plus que personne n'a jamais pu apprendre de lui-même. C'est lui qui, dès 1676, avait cessé de s'approcher de la table sainte ; lui, sans aucun doute, que Spener voulait désigner en parlant dans son apologie de l'an 1680 d'un juriste qui avait pris le parti de restreindre ses affaires pour se vouer plus complètement à ses intérêts spirituels ; lui, encore, qui aura patronné dans le conventicule de Francfort le genre de piété que nous y avons vu fleurir en dépit de Spener. On aurait tort d'alléguer contre cette dernière supposition le fait que Schütz est l'auteur du magnifique cantique *Sei Lob und Ehr' dem höchsten Gut*, qui n'offre pas trace de sentimentalisme malsain ni de subtil mysticisme. Nous avons déjà eu l'occasion de voir que les chantres de l'amour sentimental et mystique étaient capables, dans l'occasion, d'exprimer en termes excellents une énergique et virile confiance en Dieu. D'un autre côté, on a fait la remarque que ce sont précisément les juristes qui cherchent volontiers dans la religion un intérêt qui fasse diversion à la nature quelque peu prosaïque de leurs occupations professionnelles. Comment Schütz s'y était-il pris pour entraîner dans son orbite une fraction considérable de la congrégation spénérienne? Les renseignements nous font défaut sur ce point. Il est probable qu'outre la piété de cet homme et l'ascendant de son caractère, sa position sociale et sa fortune n'auront pas manqué d'exercer un certain attrait. Spener fit son possible pour le faire revenir de sa dissidence. Ce fut en vain. Schütz est mort dissident en 1695. Ajoutons qu'après sa mort ses partisans rentrèrent dans le giron de l'Eglise.

*
* *

S'il est vrai, — et il n'y a pas à en douter, — que le séparatisme a été à Francfort même le fruit du *collegium pietatis* établi par Spener, on est amené tout naturellement à se demander si cette institution, telle que l'avait conçue son auteur, est en un rapport normal, soit avec la constitution de l'église luthérienne, soit avec le but d'une réforme de cette église.

Quand il serait démontré qu'en établissant ses assemblées particulières Spener avait introduit dans son église une institution empruntée à l'église réformée, il ne s'ensuivrait pas encore que par ce fait il se fût mis en opposition avec le luthéranisme. Mais, quoi qu'on en ait dit, la chose n'est rien moins que démontrée. Sans doute, l'exemple des conventicules qui fonctionnaient dans l'église des Pays-Bas n'avait pas été sans influence sur Spener et sur ses amis. Néanmoins les *collegia* dont le pasteur de Francfort fut l'organisateur diffèrent de ces conventicules en un point essentiel. Ils n'avaient pas le cachet spécifiquement réformé ou, pour parler plus exactement, calviniste, qu'imprimait aux réunions des « Fins » de la Hollande le soin jaloux avec lequel on y veillait au maintien de la *discipline* ecclésiastique.

Il n'y avait rien non plus de contraire *en principe* au caractère de l'église luthérienne dans l'idée choyée par Spener que ses *collegia* seraient pour le « tiers-état » une école où il se formerait à concourir un jour *avec* les deux autres états au plus grand bien de l'Eglise. Ne statuait-il pas dans ses *Pia desideria* que les assemblées seraient placées sous la direction du pasteur ? Ne faisait-il pas la réserve expresse que, contrairement à la concession faite par Luther dans sa Messe allemande, les membres des *ecclesiolæ* ne célébreraient pas entre eux la sainte cène ?

Voici plutôt en quoi l'innovation introduite par Spener prêtait le flanc à la critique au point de vue de son église : partant du principe que de telles assemblées, établies sur le modèle de l'église apostolique, reposaient sur « un droit fondamental des chrétiens, » il contestait au gouvernement civil toute espèce de compétence à leur égard. Ces *collegia* qui, dans sa pensée, devaient préparer une réforme de la constitution ecclésiastique,

il les constituait *en dehors et à côté* des formes légales de l'Eglise. Spener oubliait que le magistrat est précisément dans l'église celui des « états » qui est chargé de veiller au droit, à l'*ordre* juridique, et que tous les droits dits fondamentaux ne peuvent déployer d'*effets* juridiques que s'ils sont compris dans l'ordre légal, dans l'organisme constitutionnel de l'église. Ensuite, semblable en cela au piétiste hollandais Lodensteyn, Spener prétendait se modeler sur l'église *apostolique*. Il ne voyait pas qu'octroyer une (prétendue) institution de l'église du premier siècle à l'église *luthérienne*, qui s'était formée et était appelée à vivre dans de tout autres conditions, c'était travailler non à réformer sa constitution, mais à la disloquer. C'est ce que les faits ne tardèrent pas à mettre en évidence. La logique inhérente aux choses fut plus forte que les bonnes intentions qui animaient le fondateur des « collèges de piété. »

Deux ans ne s'étaient pas écoulés depuis la publication des *Pia desideria* que Spener admettait déjà dans une de ses « consultations » que les assemblées pouvaient se réunir sous la présidence d'un simple candidat, qu'elles pouvaient même se composer exclusivement de laïques et que des femmes y pouvaient porter la parole. Au lieu donc de se préparer à *agir de concert* avec les deux autres états, les membres des conventicules prirent l'habitude de *se passer de leur concours*. Plusieurs même en vinrent bientôt à se considérer eux et leurs pareils comme les *seuls vrais* dépositaires des droits de l'Eglise. De là à la *séparation* il n'y avait plus qu'un pas. Il suffisait pour cela qu'aux dispositions que nous venons d'indiquer vînt se joindre l'aversion pour une église dont les déficits religieux et moraux n'étaient que trop réels et qu'on ne se faisait pas faute d'étaler au grand jour.

Il y a plus. Les conventicules, établis pour servir à la réforme de l'Eglise, n'ont pas seulement, par une pente naturelle, prédisposé leurs membres au séparatisme, ils devaient aussi, par une conséquence non moins naturelle, les porter à l'indifférence envers les limites qui séparent à bon droit les églises et les confessions les unes des autres. Dans une lettre de 1677, Spener se fait gloire du succès qu'avait son entreprise,

non seulement auprès des luthériens, mais parmi les réformés et même les papistes. Il sait qu'à Francfort les assemblées sont régulièrement fréquentées par des réformés et il s'en réjouit. Nul doute que si des adeptes de Böhme, de Schwenkfeld, de Fox s'y fussent rencontrés, il en eût éprouvé la même satisfaction. Et cependant c'était en vue de *son* église, c'était dans l'intérêt de l'église *luthérienne*, et d'elle seule, que Spener prétendait avoir institué ses assemblées privées.

La pratique encore ici ne répondit guère à la théorie. En fait, les *collegia pietatis* étaient neutres vis-à-vis des différences confessionnelles de ceux qui venaient s'y édifier, et le genre de piété qu'on y cultivait était assez analogue à celui qui, depuis plus ou moins longtemps, s'était acclimaté dans les congrégations sectaires des schwenkfeldiens et les groupes quelque peu suspects des böhmiens. Après tout, se disaient les habitués de ces conférences pieuses, il importe assez peu qu'on appartienne extérieurement à telle église ou à telle autre. Spener lui-même, dans deux de ses *consilia* de la même année 1677, confesse à ses correspondants que les discussions sur les divergences doctrinales et le soin qu'on met à formuler des articles de foi auxquels les gens du peuple n'entendent rien, sont de nulle valeur. Au siècle apostolique, dit-il, on ne regardait qu'à la sincérité de la foi et à la charité sans hypocrisie qui en découle.

Comment n'être pas frappé de la ressemblance entre un pareil langage et celui que devaient faire entendre peu après Spener les apôtres de l'*Aufklärung* ? Ce n'est pas la première fois, on s'en souvient, que nous sommes appelés à constater une secrète parenté entre ces deux tendances en apparence si dissemblables : le piétisme et le parti dit des lumières. Précédemment elle s'était révélée à nous à propos des idées de Spener sur les rapports entre la foi et les œuvres, maintenant c'est à l'occasion de l'indifférence dont la piété des conventicules faisait preuve à l'endroit des particularités confessionnelles, des types doctrinaux des différentes églises. Cette affinité avec le latitudinarisme rationaliste ne devait pas tarder à s'accentuer chez une partie des piétistes. Quelques-uns, ceux qu'on pourrait appeler les radicaux de l'école, offrent dans leurs écrits et

leur conduite un curieux mélange de rationalisme et de mysticisme.

Chez Spener lui-même, il est vrai, on ne découvre qu'un premier acheminement dans ce sens. Aussi n'est-on pas trop surpris de le voir patronner dans son milieu certaines pratiques superstitieuses que l'*Aufklärung* arrivée à sa pleine éclosion devait repousser bien loin d'elle. Nous avons spécialement en vue ici la coutume d'ouvrir la Bible au hasard pour en tirer des oracles, l'usage de la consulter « à l'aide du pouce » (*däumeln*).

L'histoire de la vie de Spener en offre plus d'un exemple mémorable. Lorsqu'en 1686 il reçut l'appel pour le poste de Dresde et qu'après avoir pesé le pour et le contre il ne sut à quel parti s'arrêter, il commença par soumettre au magistrat la question de savoir si, oui ou non, cet appel venait de Dieu. L'autorité francfortoise ayant décliné l'honneur et la responsabilité d'une semblable décision, il s'adressa à cinq théologiens qui furent d'avis que les raisons alléguées pour l'affirmative l'emportaient sur les autres. Or la lettre par laquelle il leur demandait leur avis portait en post-scriptum que, le lendemain du jour où la vocation lui était parvenue, l'aînée de ses filles avait ouvert son Nouveau Testament, « comme, avec ma permission, mes enfants ont coutume de faire, non pour scruter l'avenir, mais pour se récréer ensemble, » et qu'elle était tombée sur Actes VII, 3, et au revers du feuillet, à l'endroit correspondant, sur le verset 10 du même chapitre. A quoi était venu s'ajouter que plusieurs de ses auditeurs, instruits de la chose, avaient trouvé des passages tout à fait concordants. Une dame de bonne famille, raconte un des biographes de Spener, chez laquelle il logea pendant qu'il était en route pour Dresde, ouvrit pareillement sa Bible dans l'espoir d'y trouver une parole qui fût de nature à le conforter, et elle tomba sur Zach. IV, 7, d'où il conclut qu'une humiliation lui était réservée après l'élévation dont il allait être l'objet. Des cas très analogues se produisirent plus tard, lors de son appel à Berlin. Il ne ressort pas de ces indications que Spener ait personnellement pratiqué cette méthode de l' « ouverture de la Bible », mais bien qu'il l'a autorisée chez les siens et qu'il y attachait du prix. Elle

paraît avoir été assez généralement en usage dans les cercles qui le reconnaissaient pour leur directeur, sinon pour satisfaire la curiosité relative à l'avenir, du moins pour obtenir par ce moyen des déclarations divines au sujet d'une décision prise ou à prendre.

La coutume de chercher à livre ouvert des oracles dans la Bible a été dès le début un des signes distinctifs du piétisme. On en trouve, il est vrai, quelques traces isolées déjà avant cette époque. Mais la désapprobation dont elle fut l'objet de divers côtés, le titre de « nouveauté » qui lui fut donné, prouvent qu'elle n'était pas de tradition dans le protestantisme allemand. Pour apprécier cette méthode à sa juste valeur, il faut remonter jusqu'à ses origines.

Les Romains, au temps des Césars, avaient coutume de chercher des oracles dans des livres, de préférence dans les poètes, et particulièrement dans les œuvres d'Homère et de Virgile. C'est en suivant la même méthode qu'Augustin, comme chacun sait, trouva dans la Bible le texte qui le décida à entrer dans l'Eglise. Il nous apprend que ce procédé était en usage parmi les chrétiens de son temps et il l'approuve, à condition qu'il ne soit pas mis au service d'intérêts purement mondains. Une série d'indices prouvent que l'usage s'est maintenu, en occident comme en orient, jusqu'au XVe siècle. François d'Assise, pour ne citer que ce seul exemple, fit dépendre d'un oracle tiré du missel le choix de son premier disciple. — A l'époque de la Renaissance on en revint aux *sortes Virgilianæ*. Pétrarque ayant gravi un jour, c'était en 1336, une montagne près d'Avignon, feuilletait les Confessions d'Augustin et, tout en admirant la vue, il tomba, à sa grande surprise, sur Conf. X, 8, où l'auteur oppose à l'admiration qu'on voue aux grandes scènes de la nature le peu de disposition qu'ont les hommes à contempler leur propre intérieur. — Depuis lors plus de deux siècles s'écoulent jusqu'à la réapparition de ce genre d'oracles avec le piétisme naissant. Mais chez un homme comme Spener la chose est historiquement plus difficile à expliquer que chez un François d'Assise, qui agissait sans doute sous l'influence d'une superstition populaire, ou chez un Pétrarque pour qui il

n'y avait là, évidemment, qu'une sorte de récréation esthétique.

N'est-il pas permis de supposer que la disposition à chercher des oracles dans des livres entourés d'une vénération religieuse, que l'on voit paraître ainsi à diverses époques, lors de l'établissement de l'empire romain, aux jours de la Renaissance, au début du mouvement piétiste, que cette disposition est en rapport avec certaines analogies que ces époques présentent entre elles au point de vue de la culture et de l'état des esprits? Ce sont des époques de transition, où les esprits étaient comme en suspens entre des impulsions diverses, ballottés par des courants opposés. D'un côté, on se sentait encore enchaîné par la puissance d'une tradition et d'une coutume religieuse officielle, mais en même temps on était sur le point de s'engager dans une voie nouvelle dont il était impossible de prévoir les conséquences et d'apercevoir distinctement le terme. De là une incertitude, une inquiétude d'où l'on cherchait à sortir en rassurant par cette sorte d'oracles son esprit ou son cœur au sujet du cours du monde et de la direction des événements.

Le fait que Spener et ses fidèles ont eu recours à ce mode de consultation de la divinité est en relation directe avec la tendance qui portait le piétisme allemand au-devant de l'*Aufklärung*. Le subjectivisme, chez eux, n'est pas encore émancipé, il plie sous le poids de l'autorité qu'exerçait encore à cette époque la règle ecclésiastique. Mais déjà c'en est fait de cette confiance simple et *naïve* dans le gouvernement providentiel du monde qui, selon la doctrine des réformateurs, découle pour le fidèle de la réconciliation des hommes avec Dieu par Jésus-Christ. Pour y suppléer, on cherche le repos de son cœur et la fermeté de son âme dans le recours à une pratique *artificielle* de la confiance en Dieu.

* * *

Nous ne pousserons pas plus loin l'analyse de l'œuvre historique de M. Ritschl. Quelques mots seulement pour conclure cette étude.

Le piétisme, tel qu'il s'est développé dans les assemblées inaugurées par Spener, ne diffère guère, en somme, du mouve-

ment qui s'était produit depuis Lodensteyn au sein de l'Eglise réformée. Malgré la différence des points de départ, c'est en Allemagne comme en Hollande la même recherche d'une sentimentale béatitude chez les uns, la même inquisition scrupuleuse de soi-même chez les autres, la même tendance enfin à la séparation complète ou partielle d'avec l'Eglise.

Voici cependant une dissemblance qu'il importe d'autant plus de signaler qu'elle a été généralement méconnue jusqu'ici. Lodensteyn, l'auteur du piétisme réformé, a été lui-même le premier piétiste parce qu'il a donné personnellement l'exemple de la piété quiétiste, légale et à moitié séparatiste qui eut pour berceau les conventicules des chrétiens rigoristes d'Utrecht. Spener, au contraire, bien qu'il soit devenu par ses *collegia pietatis* la cause occasionnelle du piétisme dans l'Eglise luthérienne, ne peut pas être considéré comme ayant été lui-même piétiste.

Sans doute les attaques auxquelles il fut en butte, surtout depuis son établissement à Dresde, les polémiques souvent passionnées auxquelles ses projets de réforme ont donné lieu, eurent de bonne heure pour effet de faire prendre le change à l'opinion publique sur la position personnelle de Spener et sur ses véritables intentions. Sans doute encore que Spener lui-même, par sa manière de se défendre, a donné une apparence de raison à cette confusion entre sa personne, ses propres aspirations, l'œuvre de réforme telle qu'il l'avait lui-même conçue, et ce que cette œuvre était devenue par tout un concours de circonstances, en partie indépendantes de sa volonté. Il n'est pas douteux, enfin, que Spener a hâté l'éclosion du piétisme sous ses formes les plus variées, soit par son enseignement sur certains points de doctrine tels que la foi active, la théologie des régénérés, l'état glorieux de l'Eglise dans un avenir plus ou moins prochain ; soit par sa tolérance pour des idées sectaires qui lui étaient au fond antipathiques, et sa déférence pour la piété mystique qui lui était personnellement étrangère; soit enfin par le fait que ses *collegia* étaient établis en dehors des cadres constitutionnels de l'Eglise, sans rapport organique avec ses institutions.

Toujours est-il que Spener était dans son droit quand il distinguait nettement ses principes personnels des éléments qui étaient venus se mêler à son œuvre et en accaparer la direction, de manière à en faire tout autre chose que ce qu'il avait rêvé dans ses *pieux désirs*. Si la piété des conventicules était restée au niveau qui répondait aux vues de leur fondateur et à son exemple personnel, si elle avait pu continuer partout à s'exercer et à se mouvoir dans les limites où on la vit se maintenir dans quelques-uns des cercles laïques demeurés sous son influence, jamais le sobriquet de *piétisme* n'eût acquis dans l'histoire la bruyante célébrité à laquelle il est parvenu.

V. R.