

Méthode historique et philosophie de l'histoire : chez Ferdinand-Chrétien Baur

Autor(en): **Perriraz, L.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **37 (1904)**

Heft 4

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379759>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

MÉTHODE HISTORIQUE ET PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

chez *FERDINAND-CHRÉTIEN BAUR*

PAR

L. PERRIRAZ¹

Dans son *Histoire de l'Eglise d'Allemagne au dix-neuvième siècle*, Reinhold Seeberg constate que bien peu de personnes lisent encore les ouvrages de Baur². N'est-il pas l'homme qui a appliqué à l'étude des origines du christianisme les catégories hégéliennes et causé par là un préjudice considérable à la foi de l'Eglise? A quoi bon, dès lors, s'occuper encore de lui? Son point de vue est dépassé, sa méthode a été brisée et remplacée par une méthode meilleure; sa conception n'a pas résisté au contrôle des faits; laissons donc les morts ensevelir les morts et n'allons point chercher si loin des sujets de discussion, alors qu'autour de nous tant de problèmes sollicitent notre attention et font appel à nos efforts.

Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que c'est ainsi que raisonnent beaucoup de gens qu'attirent les questions pratiques ou qu'effrayent les constructions historiques trop massives. On oublie que si nous savons mieux aujourd'hui ce qu'a été le christianisme primitif qu'on ne le savait il y a cent ans, si nous sommes mieux renseignés sur la com-

¹ Ce travail a été fait pour être lu en séance de la Société vaudoise de théologie; il n'a pu l'être par suite de circonstances indépendantes de la volonté de l'auteur.

² R. Seeberg, *Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert*, p. 145.

pléxité des faits et sur la marche de l'histoire que nos devanciers, c'est en grande partie aux travaux de Baur que nous le devons. Il a été un initiateur de premier ordre, il a ouvert à la critique des voies nouvelles, il a posé des problèmes qui ne sont point encore complètement résolus, et en regardant d'un peu près l'état actuel des questions, en considérant avec attention les débats qui se livrent autour des problèmes centraux du christianisme, on est frappé de voir combien il est encore près de nous¹.

Ce n'est point mon intention de vous raconter son œuvre ; je la suppose connue. Je me propose simplement d'attirer votre attention sur sa méthode historique dans ses rapports avec sa philosophie de l'histoire, de vous montrer que quoi qu'on en dise, Baur a possédé la vraie méthode historique et que c'est sa philosophie de l'histoire qui l'a empêché d'en tirer tout le parti qu'il aurait pu, soit en l'aveuglant sur des faits très importants, soit en le poussant à assurer à d'autres faits une valeur exagérée.

En opposition à la critique de ses devanciers qu'il qualifie de dogmatique, d'abstraite ou de négative suivant qu'il parle de Semler ou de Storr, de Schleiermacher ou de Gieseler, de Bruno Bauer ou de Strauss, Baur de Tubingue a appelé sa critique, « critique historique. » Elle consiste à ne point étudier une œuvre indépendamment des circonstances, des influences du milieu qui l'ont vue naître, mais, au contraire, à la replacer dans le cadre où elle a vu le jour, et d'appeler comme témoins de sa date, de sa valeur et de son rôle, tous les éléments fournis par une investigation aussi exacte que possible, et capables de jeter un peu de lumière sur les problèmes qu'elle pose. Baur s'est efforcé de comprendre le christianisme et les écrits dont se compose le canon du Nouveau Testament par le milieu ambiant, par les circonstances qui les ont produits, par les aspirations religieuses, les intérêts de parti ou de chapelle dont ils portent la marque. Il était dès lors nécessaire de faire appel à tous les renseigne-

¹ Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, 1902, p. 8, note.

ments fournis sur les deux premiers siècles de l'Eglise chrétienne, de dessiner un tableau aussi complet que possible de tous les éléments propres à les éclairer d'une lumière plus ou moins vive, de projeter sur eux toutes les clartés offertes par les hommes et les choses de leur temps. Les circonstances expliquent l'œuvre, et l'œuvre à son tour devient un moyen de comprendre mieux les circonstances auxquelles elle doit son origine.

Au reste, Baur s'est expliqué assez clairement là-dessus, et il suffira de reproduire quelques-unes de ses déclarations les plus précises pour être tout à fait fixé sur ses intentions.

« Si l'on ne veut pas concevoir faussement le point de vue objectif de la critique, il importe de considérer deux choses. Tout d'abord, il faut étudier la conception générale basée sur tous les renseignements historiques précis. Puis, ce point de vue objectif solide obtenu, il sera naturel de chercher à expliquer certains renseignements d'un ordre inférieur, et qui, en eux-mêmes, auraient conduit à des hypothèses incertaines. Eclairés d'un jour tout nouveau, ils ne peuvent servir qu'à fortifier le résultat obtenu ¹. »

Ailleurs, dans l'introduction à ses *Etudes critiques sur les évangiles synoptiques*, il est plus explicite encore.

« Tout écrivain appartient au temps où il écrit, et plus l'objet dont il parle agite ce moment de l'histoire et en pénètre la vie spirituelle de manière à éveiller des oppositions diverses d'opinions, de partis et d'intérêts, plus grande est la certitude que celui qui écrit porte en soi le reflet du moment et que les motifs qui lui ont mis la plume à la main sont puisés dans les rapports historiques. La critique qui se met à ce point de vue se nomme, avec raison, critique historique, parce qu'elle se donne pour tâche essentielle de se placer dans les circonstances du moment où ces écrits (les Evangiles) ont vu le jour. Mais, si elle ne veut point partir d'une proposition aventureuse, elle ne doit point limiter ses renseignements au seul moment où l'on place leur origine apostolique ;

¹ *Ueber die sogenannten Pastoralbriefe*, 1835, préface p. v et vi.

il les faut étendre aussi loin que possible, selon les données fournies sur leur origine historique ¹. »

C'est ce principe qui a dirigé Baur dans son étude sur les *Pastorales* ; il a recherché le milieu historique capable d'éclairer d'une manière aussi satisfaisante que possible les données fournies par ces lettres.

Dans son histoire des origines du christianisme il a commencé par étudier les circonstances spéciales dans lesquelles se trouvaient le monde gréco-romain et le monde juif au moment où apparaît le christianisme, non seulement pour expliquer les succès de la mission chrétienne pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, mais pour chercher à comprendre, par un principe commun, toutes les manifestations religieuses, morales et politiques qui ont signalé l'époque où l'Évangile entra dans le monde. Nous verrons plus loin comment il est sorti des limites permises par une saine interprétation des faits et pourquoi. Pour le moment il nous suffit de constater que Baur a uni la pratique à la théorie, et que dans ses préfaces il n'a fait que nous donner la formule de son procédé.

La méthode de Baur n'est pas autre chose que la méthode génétique en vertu de laquelle on cherche à expliquer un fait par ses causes lointaines dans le passé ou par ses causes présentes dans le milieu ambiant. Elle présuppose que tout ce qui arrive dans le monde procède d'un même principe, que tous les faits sont unis entre eux par des liens nombreux et complexes, qu'il est du devoir de l'historien de rechercher. Elle supprime les barrières mises autour de certaines manifestations spéciales, en les faisant rentrer dans le mouvement général de l'histoire. Tout ce qui se passe est conçu comme appartenant à une même série de phénomènes qui s'enchaînent et s'harmonisent en un vaste tableau d'ensemble dont tous les éléments s'expliquent les uns par les autres. « Le vrai progrès historique, dit Baur, ne peut être réalisé que si tout phénomène historique est envisagé tel qu'il se donne

¹ *Kritische Untersuchungen über die Kanonischen Evangelien*, 1847, p. 73 sq.

lui-même, et n'est placé ni trop haut, ni trop bas, c'est-à-dire n'est considéré ni comme négation absolue, ni comme manifestation absolue de l'idée, mais comme un moment nécessaire à l'idée pour marcher à la réalisation complète de son être dans la série de tous ses moments dont chacun est la présupposition nécessaire de l'autre¹. »

Cela revient à dire que pour la critique, il n'y a pas de faits absolus, ni qui soient des quantités négligeables ; tous sont enchaînés les uns aux autres par le principe de la relativité.

L'antiquité, le moyen âge ont ignoré cette conception des choses, ou du moins, si quelques auteurs ont soupçonné les raisons générales sur lesquelles elle repose, ils n'ont point été capables d'en tirer les conséquences que les temps modernes en ont fait sortir. Pour être conduit à l'application de cette méthode, il fallait la connaissance, dont nous venons de parler, du lien interne des choses, de l'idée que tout dans l'histoire se tient et découle d'un seul principe qui se réalise à travers le monde. Il fallait parvenir à la conviction de l'unité de l'espèce humaine et du caractère humain, de tout ce qui signale, accompagne, facilite ou entrave les progrès de la race.

Cette idée de l'unité supérieure aux barrières nationales dans lesquelles les peuples de l'antiquité avaient vécu, apportée par le christianisme, n'a été, pendant longtemps, considérée que sous son aspect religieux. La notion du rapport des manifestations humaines entre elles, des relations qui unissent la vie spirituelle aux conditions physiques dans lesquelles elle est appelée à se réaliser, sans être tout à fait absente dans le passé, vu que des hommes tels que Thucydide et Tacite l'ont connue, demeurait comme un germe qu'aucune rosée ne vient féconder².

C'est à la Renaissance qu'ont paru les conditions vraies de la méthode génétique en histoire. La découverte de l'antiquité classique, les voyages lointains, le sentiment de solidarité qui pousse les peuples à s'unir, le renouvellement de la

¹ *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1838, cah. III, p. 105.

² E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, p. 18 sq.

vie religieuse et morale provoquèrent l'éveil des esprits qui apprirent à distinguer entre les moments divers de l'histoire et les manifestations multiples de l'intelligence humaine. Cependant ce n'est guère qu'à la fin du dix-huitième siècle que cette conception gagne du terrain et triomphe. Sous la poussée des besoins nouveaux fortifiés par la découverte de l'Orient et par le retour à la nature et à la poésie, on retrouva le chemin entrevu au seizième siècle, on éprouva le désir de se plonger dans l'étude du passé, de donner à chaque peuple sa caractéristique, à chaque littérature sa couleur et sa saveur particulière, et par suite on se vit contraint de les étudier dans le milieu et dans les circonstances spéciales qui leur ont donné naissance. « On a découvert alors qu'une œuvre littéraire n'est pas un simple jeu de l'imagination, le caprice d'une tête chaude, mais une copie des mœurs environnantes et le signe d'un état d'esprit. On en a conclu qu'on pouvait d'après les monuments littéraires retrouver la façon dont les hommes avaient senti et pensé il y a plusieurs siècles¹. » A cela se mêla l'aspiration philosophique, le besoin de systématisation ; on tenta de comprendre toutes les manifestations retrouvées comme des stades d'un même procès qui, d'un mouvement lent et progressif, entraîne toutes choses.

Cette conception, dont Lessing se fait le défenseur dans son remarquable opuscule : *De l'éducation de la race humaine*, commande toute la philosophie de l'histoire de Herder. Otfried Muller en cherchera la démonstration dans ses études sur les mythologies anciennes, et sur le terrain de l'histoire universelle Niebuhr et Ranke s'appliqueront à la faire triompher.

Dans le domaine de la critique biblique, les timides essais d'appliquer cette méthode aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament étaient venus se heurter contre la vieille idée du canon inspiré, bloc tombé du ciel en quelque sorte, et auquel nul n'osait toucher sans être considéré comme un destructeur de la foi, norme absolue de toute vie religieuse,

¹ Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, vol. 1, préface p. v.

qu'il n'était pas permis de soumettre aux investigations de la critique.

Il est vrai que pendant le cours du dix-huitième siècle cette conception avait été singulièrement battue en brèche, et que les théories mises au jour dans les premières années du dix-neuvième siècle, si elles s'inspiraient de principes scientifiques supérieurs et d'un respect plus grand à l'égard des livres canoniques, ne paraissaient pas devoir la restaurer. Cependant elle agissait encore fortement sur les esprits, et c'est ce qui explique les nombreuses tentatives de la critique pour mettre d'accord ses hypothèses avec la foi en l'historicité et même en l'authenticité des écrits bibliques.

Baur brisa complètement la vieille notion du Canon. Il demanda que les livres du Nouveau Testament fussent étudiés de la même manière que les autres littératures, et montrant les liens qui unissent toutes les manifestations dont notre humanité est le théâtre, il supprima les barrières que l'on avait élevées autour de la révélation et de la littérature bibliques. « Le christianisme est un phénomène historique, et doit être étudié historiquement... Il apparaît dans un enchaînement historique qu'il ne peut en aucune manière renier, que seuls des dualistes et des docètes tels que Marcion, pourraient oser détruire de la manière la plus violente. Comment savoir ce qu'il est et la manière dont il est entré dans le monde, si l'on ne revient pas aux rapports historiques dans lesquels il est apparu, aux voies par lesquelles il fut amené et préparé, aux causes qui ont coopéré à sa formation, et si l'on ne cherche pas, par tous ces moments pris ensemble, à éclairer l'origine et l'essence du christianisme, pour autant que cela se peut ¹. » Il ne s'agit, dès lors, pas de savoir qui a écrit tel ou tel livre ; la question de l'authenticité ou de l'inauthenticité ne joue pas le rôle que les critiques lui attribuaient jusqu'ici. Il importe avant tout de savoir ce que sont les livres, quelles idées ils reflètent, de quelles tendances ils sont les témoins. Et pour cela il suffit d'appliquer à l'étude

¹ Baur, *Tübinger Schule*, p. 13 sq.

de ces livres et des conceptions qu'ils proclament, les mêmes principes d'investigation scientifique employés à l'égard de toutes les productions de l'esprit humain¹.

Nous n'avons pas à raconter ici les débats, violents parfois, qui éclatèrent autour des idées de Baur. Il nous suffit de constater que le principe méthodologique, dont nous avons tenté la caractéristique, n'a pas été renversé, que la voie ouverte par Baur, voie plus ou moins isolée tout d'abord, est devenue le chemin large et sûr que suivent, à l'heure actuelle, tous les théologiens dont l'œuvre a quelque valeur scientifique. « Notre conviction historique fondamentale, dit le professeur Hermann Gunkel, est que nous ne sommes point en état de comprendre une personne, une époque, une pensée sans sa préhistoire, que nous ne pouvons parler d'intelligence réelle et vivante que si nous connaissons le procès de sa formation. Connaître historiquement, c'est connaître au moyen de l'enchaînement historique². » Dans une brochure très intéressante et très suggestive que Troeltsch, de Heidelberg, a publiée sur ce sujet : *Méthode historique et méthode dogmatique en théologie*, il est facile de voir qu'il ne conçoit pas la méthode historique autrement que Baur ne l'a comprise. Je sais bien que les idées de Troeltsch ne sont pas acceptées par tous, qu'il a trouvé des contradicteurs nombreux, mais je ne sais pas qu'on ait fait des objections graves à sa méthode historique³.

Les adversaires de la critique moderne n'emploient pas d'autre méthode historique pour chercher à en neutraliser les résultats. Ils opposent résultats à résultats et non méthode à méthode. Les conclusions de Baur n'ont pas été renversées autrement. Ritschl, qui se montra l'adversaire scientifique

¹ Baur. *An Herrn Dr K. Hase*, p. 7 sq.

² H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, 1903, p. 10 et 11.

³ Cf. Troeltsch, *Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie*, dans les *Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-verein. Neue Folge*, cahier 4, p. 89 sq. ; Reischle dans la *Theologische Rundschau*, 1901, p. 261 sq., 305 sq.

le plus habile de l'Ecole de Tubingue, après en avoir été un des adhérents les plus décidés, n'a pas mis en œuvre d'autres procédés que ceux employés par Baur. C'est, au reste, ce que ce dernier avait déclaré. « On peut repousser les résultats de ma critique, mais on ne le fera pas par d'autres moyens que ceux que je mets en œuvre. »

Mais, me direz-vous, comment se fait-il que, si Baur a connu la vraie méthode historique, il soit arrivé à des résultats que la science a reconnus comme faux ?

Tout d'abord, il est exagéré de dire que les résultats mis au jour par la critique de Tubingue soient tous controuvés ; de plus il est de l'essence même de la science de ne jamais pouvoir affirmer avec certitude que les découvertes qu'elle met au jour soient définitives absolument. La science pose des problèmes, tente des solutions, hasarde des hypothèses, et bien naïf serait celui qui voudrait considérer ces manifestations comme définitivement acquises. Le bagage des faits scientifiquement certains est bien petit en face de tous ceux qui ne le sont point. Les problèmes résolus sont peu nombreux auprès de ceux qui restent ouverts et qui le resteront longtemps encore. Il ne faut donc pas s'étonner si beaucoup de résultats, donnés par Baur comme acquis, se sont trouvés des problèmes à la solution desquels la science biblique a consacré ses forces.

Il n'en reste pas moins que le discrédit des idées de Baur a été considérable et que beaucoup, à l'heure actuelle, envisagent son œuvre comme une œuvre de destruction. Dans son *Histoire de l'Eglise au dix-neuvième siècle*, Nippold raconte qu'il était un temps où l'on ne mentionnait plus le nom de Baur, et que l'on se contentait de parler de Ritschl et de quelques autres. A quoi tient cette sorte d'oubli dans lequel Baur est tombé, ou tout au moins, si l'on ne peut parler d'oubli complet, ce discrédit qui dans tant de milieux plane sur sa critique ? Cette question nous permet de pénétrer plus avant dans notre sujet.

Pour comprendre une époque, un moment de l'histoire, pour en saisir la physionomie particulière, les courants qui

s'y heurtent, les tendances qui s'y manifestent, il importe avant toutes choses de laisser parler les sources, les faits, les hommes de ce temps-là, et pour cela de procéder à un examen des éléments que nous fournissent les documents et les traditions, d'opérer un triage entre le vrai et le faux, l'authentique et l'inauthentique. Pour accomplir ce travail il s'agit de trouver un élément reconnu solide, hors de toute contestation, qui serve de guide au chercheur, qui le dirige à travers les obscurités dont les siècles anciens sont recouverts.

Baur partit des lettres de Paul. L'étude de nos deux épîtres aux Corinthiens lui révéla une certaine opposition rencontrée par Paul dans son œuvre au sein de la grande cité marchande de l'Achaïe. Il retrouva cette même opposition dans l'épître aux Galates et arriva à la conviction que le rapport de Paul aux autres apôtres « était tout autre qu'on le supposait ordinairement, qu'où l'on pensait voir une harmonie parfaite entre tous les disciples, il y avait plutôt une opposition qui alla si loin que du côté judéo-chrétien l'autorité de l'apôtre Paul fut mise en question ¹. »

D'autre part, son étude approfondie du gnosticisme et des courants religieux du second siècle lui avait permis de constater que dans certains cercles chrétiens de cette époque l'apôtre des Gentils était violemment attaqué.

L'opposition entre Paul et les autres apôtres, entre les partisans de Paul ou pauliniens, et les partisans de Pierre ou pétriniens, est devenue la pierre angulaire de toute la construction historique de Baur. C'est de là qu'il partit pour étudier l'époque apostolique, pour opérer le triage des lettres qui nous sont parvenues sous le nom de Paul, pour fixer la date et assigner à chacun des écrits du Nouveau Testament sa place dans le développement de l'Eglise primitive.

Les lettres de Paul ont donc été le point de départ de toutes les recherches de Baur sur le christianisme primitif et sur le canon.

A un moment où la critique des évangiles menaçait de

¹ Baur, *Kirchengeschichte des 19. Jahrh.*, 1862, p. 395 sq.

se perdre dans le scepticisme et où l'on ne voyait aucune issue à la situation dans laquelle on se trouvait, il a montré, en opposition à Strauss, que les renseignements fournis par nos livres canoniques étaient assez nombreux pour arriver à se faire une idée précise des circonstances qui ont caractérisé le siècle apostolique et postapostolique. Pour cela il suffit de les interroger avec soin et surtout avec méthode, c'est ce que Baur a fait et sur ce point il ne s'est pas trompé. On a pu rejeter sa construction, mais on n'a pas abandonné la voie qu'il a ouverte. Les lettres de Paul sont restées au centre des recherches historiques sur les origines chrétiennes. Nul aujourd'hui ne conteste ce point de départ, sauf peut-être l'école radicale hollandaise qui, en rejetant ces lettres au second siècle, a tout remis en question sans apporter aucune lumière sur les obscurs problèmes des origines. « Pour trouver la clef qui permît de pénétrer dans cette époque si importante, dit Arnold Meyer, on s'est instinctivement attaché à cette grande personnalité, depuis qu'on travaille d'une manière vraiment historique. Ce temps-là n'a pas de caractère plus puissant que celui de l'apôtre Paul¹. »

Ce besoin de posséder la réalité, de ne rien laisser à la fantaisie, et de ne négliger aucun fait qui puisse lui fournir l'intelligence du siècle apostolique, se retrouve partout dans les études critiques de Baur. Ainsi, dans son étude sur l'épître aux Romains, il cherche tout d'abord à déterminer la valeur et le rapport des différentes parties de cet écrit ; il voit dans les chapitres 9-11 le centre de l'œuvre et part de là pour juger l'ordonnance de la lettre et la valeur de tous ses éléments.

Dans sa controverse avec Rothe sur les origines de l'épiscopat, il s'efforce de déterminer le rapport des épîtres d'Ignace à celle de Clément Romain, et après avoir montré par des témoignages historiques que la date de cette dernière est sûre tandis que celle des lettres d'Ignace ne l'est pas, il rejette celles-ci à une époque postérieure à celle admise par Rothe.

¹ A. Meyer, *Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums*, 1898, p. 8.

Cela ne veut pas dire que les épîtres d'Ignace ne lui soient d'aucune utilité ; rejetées au delà de l'an 150, elles restent un témoin précieux de l'état de l'Eglise à ce moment-là¹.

Nous touchons ici du doigt la différence qui sépare Baur de Strauss. Tandis que ce dernier se contente de briser les récits les uns contre les autres et de tout rejeter dans le domaine du mythe ou des possibilités métaphysiques, Baur, l'homme de la réalité, cherche toujours à prendre pied sur le terrain ferme des faits, et sentant le sol des Evangiles trop vacillant, il va demander à celui de tous les témoins littéraires des origines chrétiennes le plus près des événements, de lui servir de guide. A la *Gazette évangélique*, qui l'accusait d'avoir la même critique que Strauss, il répond que c'est une erreur, car tandis que Strauss voit partout des mythes et rejette un fait par la seule raison qu'il lui apparaît comme tel, lui, Baur, ne rejette pas un seul fait qui serait miraculeux ou contradictoire. « Partout je pars du fait historique déterminé et, de cette base, je cherche à rassembler en un tout les divers fils de mes combinaisons critiques. Le maintien du fait historiquement donné est la caractéristique de ma critique². »

Cet amour du fait, ce besoin de connaître la réalité explique que, malgré les défauts de sa conception, Baur n'ait pas complètement mutilé la réalité et que ses ouvrages, bien que dépassés sous le rapport de l'érudition et de l'exactitude du détail, soient encore très propres à enseigner ce qu'est une véritable histoire.

Mais il ne suffit pas de déterminer les faits historiques, de trouver un point de départ solide qui permette de s'orienter dans le dédale du passé et d'y répandre un peu de lumière. Il faut encore établir entre les faits reconnus certains une corrélation, un enchaînement, parce que dans la réalité, il y a partout des enchaînements, que nulle part on ne rencontre des phénomènes absolument indépendants, ni absolument

¹ *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1838, cahier 3, p. 148 sq.

² *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1836, cahier 3, p. 206.

nouveaux, et que tout ce qui arrive subit l'influence des choses au milieu desquelles il se produit².

Un fait en lui-même n'est rien, et une collection de faits n'est point une histoire. Pour être conforme à son objet, l'histoire doit être quelque chose de vivant comme ce qu'elle est destinée à représenter. Il ne faut donc pas se borner à constater ce qui est arrivé, à grouper des indications propres à éclairer la nature du moment ou la valeur de l'œuvre qu'on soumet à ses investigations, il faut encore établir une sorte de perspective qui mette en lumière les faits qui doivent être mis en lumière et qui rejette dans l'ombre ceux qui sont d'une importance moins considérable. Or, à moins de s'en tenir à l'école qui ne connaît et ne veut connaître que le détail, qu'elle s'efforce de mettre en lumière sans parvenir jamais à le comprendre complètement, il est impossible de ne pas s'élever à une idée supérieure à la pure réalité empirique, de ne pas tenter des enchaînements qui constituent en somme la vraie histoire.

Du reste, que nous le voulions ou non, dès que nous cherchons à pénétrer les faits pour les faire parler, nous leur donnons quelque chose de nous-mêmes, nous leur prêtons notre langage, et nous les colorons des teintes de nos dispositions intérieures. Derrière les groupes de faits que nous fournit une époque, un moment de l'histoire, nous glissons nos conceptions et notre manière de voir. C'est alors seulement qu'ils prennent vie et qu'ils parlent. C'est en insufflant aux données historiques sa propre âme que l'historien, dont on a souvent comparé le travail à celui de l'artiste, les fait vivre aux yeux de ses lecteurs. L'historien doit donc, tout en pénétrant l'esprit des faits, les pénétrer de son propre esprit. Cela nous montre que l'objectivité parfaite en histoire n'est pas réalisable, et que les prétentions d'un Renan à fournir une représentation objective des origines du christianisme, reposent sur une illusion pure. On peut bien apprendre la méthode historique, les règles qui la composent, les procédés

² Troeltsch, *Ueber historische und dogmat. Methode*, p. 90-91.

à mettre en œuvre pour retrouver la matière historique ; mais si parfait que cela soit, il y aura toujours assez de place pour la subjectivité de l'historien. Sa personnalité, comme celle du peintre ou du musicien, se manifestera à travers les procédés techniques mis en œuvre. « Avec la technique, dit Edouard Meyer, doit s'unir, dans chaque cas, la spontanéité de l'individu, qui, il est vrai, peut être excitée du dehors, mais dont l'essence intime se dérobe à toute connaissance ; elle forme un des faits fondamentaux de l'être humain. C'est dans la mesure où cette spontanéité créatrice se mêle à l'activité humaine que s'organise la série des domaines où l'esprit humain se manifeste.... L'historien peut se tromper complètement et pourtant être un habile historien, tandis que les recherches théoriques les plus excellentes ne sont point une garantie que leur auteur ait quelque valeur comme historien ¹. »

Les réflexions qui précèdent nous font comprendre que, quel que soit le respect qu'un auteur professe à l'égard des faits, il n'est pas toujours capable d'éviter de glisser sous les éléments que lui fournit le travail critique une conception qui l'aveugle sur leur valeur, qui le pousse à exagérer ou à rabaisser l'importance de beaucoup d'entre eux. Allons plus loin et affirmons que cette conception peut l'entraîner à considérer comme fait ce qui n'en est pas un, et à nier ceux qui ont pour eux les meilleures garanties d'authenticité. S'il n'y prend garde, le besoin de systématisation inhérent à l'esprit humain, le conduit à imposer à l'histoire la camisole de force de la théorie, à la forcer d'entrer dans un cadre qui n'est nullement fait pour elle.

C'est ce qui est arrivé à Baur. La philosophie de l'histoire qu'il a adoptée l'a empêché de faire produire à sa méthode historique tout ce qu'il aurait pu en obtenir, et tout ce qu'en ont obtenu après lui ceux qui ont repris et continué son œuvre. A force de vouloir animer les faits, « chercher à réunir en un tout les divers fils de ses combinaisons critiques, »

¹ Ed. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, p. 2 et 3.

il en est venu à « construire » la place de certains faits dans l'enchaînement historique, alors que sa méthode lui imposait le devoir de fixer cette place par des analyses très délicates et très complexes.

On s'imagine parfois, et j'ai souvent entendu exprimer cette opinion, que Baur est parti de la philosophie hégélienne, et que c'est armé de tout l'appareil dialectique de cette philosophie qu'il a étudié l'histoire. Je crois que c'est là une opinion gratuite que l'étude de l'œuvre de Baur ne permet pas de maintenir. Je le répète, Baur était un homme de la réalité, passionné de connaissance positive ; il est parti de l'histoire, non de la philosophie comme Strauss ou même comme Vatke ; mais il était doué, à un haut degré, de l'esprit spéculatif qui le poussait à chercher partout des combinaisons, des enchaînements entre des faits en apparence les plus divers, et nous savons, par le témoignage de Strauss, que déjà à Blaubeuren, ses élèves étaient extrêmement intéressés par les rapprochements aussi suggestifs qu'imprévus que leur maître savait établir¹. On peut, au reste, s'en rendre compte en lisant son étude sur l'opposition du rationalisme et du supranaturalisme, dans laquelle il compare Schleiermacher aux gnostiques². C'est ce penchant qui nous explique l'influence que Hegel a plus tard exercée sur sa pensée.

Il avait commencé par « un supranaturalisme revêtu d'une teinte de philosophie³, » dont l'affranchit une étude approfondie de la *Dogmatique* de Schleiermacher. C'est sous l'influence de ce dernier qu'il publia, en 1824, son premier grand ouvrage : *Symbolique et mythologie, ou la religion de la nature dans l'antiquité*. Il y définit la religion un sentiment d'absolue dépendance, et considère le développement religieux de l'humanité comme parcourant trois étapes successives : le polythéisme inférieur (Schleiermacher disait

¹ Zeller, *Christian Baur et l'école de Tubingue*, traduit par Charles Ritter, p. 34, note.

² *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1828, p. 220 sq.

³ Zeller, o. c., p. 25.

fétichisme), le polythéisme supérieur et le monothéisme¹ Le christianisme occupe le sommet du développement ; il ne peut se séparer de la personne du Christ, et « c'est à cause de cette personne seulement que la révélation chrétienne doit être considérée comme suprême, et c'est seulement par la dignité et l'œuvre du Christ comme rédempteur que le but du christianisme est atteint dans l'ensemble et dans les individus². »

Dans l'étude sur *l'Opposition du rationalisme et du supernaturalisme*, pas encore d'influence hégélienne. Si Baur adresse des critiques sévères à la christologie de Schleiermacher, c'est plus par besoin de clarté que par opposition au nom d'une autre philosophie. Sa nature d'historien ne pouvait admettre que les attributs rédempteurs donnés à la personne de Jésus de Nazareth, mise au centre de sa construction par Schleiermacher, fussent déterminés autrement que par une étude historique des sources de l'histoire évangélique. « Aussi longtemps que cela n'a pas été fait, on ne peut savoir ce qu'il faut entendre par la personne de Jésus de Nazareth comme point de départ historique en rapport avec la conscience de la rédemption³. » Ce passage est intéressant en ce qu'il indique nettement l'orientation que prendront les études critiques de Baur dès qu'elles se tourneront vers les livres du Nouveau Testament. Il trace en outre le programme de la dogmatique tel que Ritschl l'a réalisé : mettre en rapport le Jésus de l'histoire avec la conscience de la rédemption⁴. Je laisse de côté le court essai sur la *glossolalie*, publié en 1830 : il est sans importance au point de vue qui nous occupe.

¹ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, vol. 1, §§ 7 et 8.

² Zeller, o. c. p. 31. Voir aussi les pages 28 à 31.

³ *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1828, p. 242.

⁴ Cela m'amène à réfuter une erreur commise par la *Real-Encyclopädie* d'Herzog, 1^{re} édition, vol. 20, p. 765 : « Dire (c'est un trait dirigé contre Zeller) que Baur est plus près de Schleiermacher que de Hegel, est un paradoxe que démentent les faits ; car si Baur a étudié Schleiermacher et surtout sa christologie, c'est pour les repousser. » Les faits sincèrement interrogés disent que si Baur a critiqué Schleiermacher, en 1828, ce n'est pas pour donner la préférence à Hegel qu'il ne connaissait guère à ce moment-là, mais pour le pousser à s'expliquer

Infiniment plus intéressante est l'étude sur le *Parti de Christ à Corinthe*, parue en 1831, et dans laquelle Baur livre au public le résultat de ses recherches sur les épîtres de Paul. Cette étude renferme déjà les principales thèses critiques de Baur : l'opposition de Paul aux autres apôtres, la durée de cette antipathie jusqu'au second siècle, ce dont témoignent les Clémentines, et la réconciliation des deux partis dans l'ancienne église catholique, à la fin du second siècle. Mais pas encore de formules logiques, pas d'affirmations dans ce langage barbare qui caractérise les ouvrages de Hegel et que Baur a si bien imité plus tard. Les théologiens d'alors ne virent dans ce travail rien de bien particulier, sinon l'exagération de quelques faits depuis longtemps affirmés par la critique ; nul ne songe à y voir l'influence hégélienne.

En 1832, dans un article sur *Apollonius de Tyane et Christ* il déclare qu'en Christ « le divin et l'humain, le prototype et l'historique sont fondus dans une unité vivante¹. » On voit qu'alors Baur était encore complètement sous l'impression produite sur lui par Schleiermacher.

L'année suivante, les choses ont changé ; pas encore absolument, mais on peut constater que la pensée de Baur a pris une orientation nouvelle. Dans son *Essai sur le principe du protestantisme et du catholicisme*, opposé aux affirmations que Möhler venait de lancer dans sa « Symbolique, » la conception que Baur se fait de la religion n'est plus tout à fait celle qu'il avait empruntée à Schleiermacher ; l'élément hégélien s'y est glissé. La foi n'a son siège, d'après Baur, ni dans la connaissance, ni dans la volonté, mais dans la conscience de soi, centre de l'être humain ; elle consiste dans le pur abandon à Dieu en dehors de qui il n'y a aucune existence réelle et indépendante, vu que l'esprit fini n'a de vie véri-

sur le rapport du Christ historique et du Christ idéal. Il en sera autrement dans son *Histoire de l'Eglise* (vol. 5, p. 195 sq.) où Baur est si sévère qu'il en devient injuste.

¹ *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1832, cahier 4.

table que dans son identité avec l'esprit absolu¹. On voit là, associés dans une même pensée, Schleiermacher et Hegel. Cependant, dans la conception générale des choses, l'influence de Schleiermacher est restée prépondérante. Permettez-moi de vous en fournir la preuve.

Après avoir discuté les opinions opposées des protestants et des catholiques à propos de la *justitia originalis*, il ajoute : « Le rapport du divin et de l'humain ne doit point être conçu comme celui de la substance et de l'accident, ce dernier pouvant toujours se séparer de celle-là ou s'y ajouter, mais il faut donner pour base à toute l'existence humaine l'idée d'un développement de vie conditionné par une loi interne. Dans ce développement l'opposition des principes renfermés dans le premier germe va s'élargissant et, selon que l'un ou l'autre élément de l'opposition prédomine, il met au jour des formes très diverses qui s'organisent jusqu'à la puissance supérieure de la vie, en une série de degrés se conditionnant les uns les autres.

« Dès lors tout ce que l'homme devient par la grâce divine en Christ ne peut être qu'un développement conditionné par sa propre nature jusqu'au degré vraiment personnel et indépendant de la vie, sans lequel il manquerait à la nature humaine le perfectionnement renfermé dans son principe. La conscience et la vie chrétiennes que l'homme porte en soi, ne peuvent être le principe de sa vie spirituelle qu'en tant qu'éléments substantiels de son être. L'élément chrétien n'est pas un moment absolument surnaturel, mais, dans son caractère surnaturel, il est posé dans la sphère du développement de la nature humaine, parachevant la création, réalisant l'idée originellement donnée à cette nature humaine. Dès lors, si la justice originelle est quelque chose de donné à l'homme, le rédempteur ne peut être une apparition absolument surnaturelle, mais la perfection de la nature humaine². »

Vous avez tous reconnu dans ces affirmations les thèses de

¹ Cf. Zeller, o. c., p. 35 et 36.

² *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1833, cahiers 2 et 3, p. 55 sq.

Schleiermacher sur les rapports du divin et de l'humain, sur la perfection primitive du monde et de l'homme, sur le caractère du christianisme et sur la nature du Rédempteur¹.

Si j'insiste sur ces premières études, c'est qu'elles me paraissent importantes pour l'intelligence du développement de Baur, et éminemment propres à réfuter l'opinion qui veut qu'il soit parti de Hegel pour étudier l'histoire.

En 1835, l'année même où il expose avec netteté sa méthode historique dans son étude sur les *Pastorales*, Baur nous fournit les renseignements les plus intéressants sur son orientation philosophique dans son ouvrage sur la *Gnose chrétienne*. Nous constatons que l'évolution annoncée dans l'écrit contre Möhler s'est poursuivie, complétée ; et non seulement Baur nous permet de le constater, mais il nous donne la raison qui l'a poussé à adopter la conception hégélienne. Il serait extrêmement intéressant d'étudier cet ouvrage en détail ; nous ne le ferons point ici, par la simple raison que cela nous entraînerait beaucoup trop loin. Quelques indications générales nous suffiront².

Baur reproche à Schleiermacher de rester enfermé dans le point de vue de la subjectivité, sans contenu objectif, sans absolu. Pour Schleiermacher l'absolu reste un au-delà, une idée abstraite et vide ; même dans la conscience du Rédempteur, la conscience sensible ne peut jamais arriver à l'unité parfaite et concrète avec la conscience de Dieu. Dès lors, ce point de vue renferme l'obligation de passer au point de vue de l'objectivité tel qu'il est représenté dans la philosophie de Hegel. Ce passage est naturel et facile, car ces deux conceptions, si opposées qu'elles paraissent, sont unies par un lien très étroit³. Hegel lui donne la notion vraie de l'esprit absolu, à la fois nécessaire et libre, qui se révèle et prend conscience de soi dans l'esprit fini. Dieu n'est esprit que pour l'esprit ;

¹ Cf. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2^me édit., §§ 57-61, 13 et 89.

² Cf. Ritschl, *Ueber geschichtliche Methode*, etc., dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1861, p. 429 sq.

³ Baur, *christliche Gnosis*, p. 668 sq. ; cf. Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, p. 10 sq.

il se contemple dans tous les esprits ; la généralité des esprits finis n'est que le reflet, conscient de soi, de l'essence divine qui se manifeste en eux. Si l'on veut appeler cela panthéisme, ce nom ne fait rien à l'affaire ; il s'agit seulement de prouver qu'il y a une autre manière plus satisfaisante de concilier les intérêts chrétiens et les intérêts spéculatifs qui se font ici valoir avec un droit égal. Cette conception s'unit intimement au christianisme historique¹.

Ainsi, il n'y a plus de doute. Pour Baur la philosophie hégélienne, dont la philosophie de la religion est un des éléments constitutifs, peut seule fournir l'intelligence vraie de l'histoire et satisfaire le besoin de comprendre tous les phénomènes religieux de l'humanité comme des manifestations variées d'un seul et même principe, comme des efforts de l'esprit absolu qui cherche à rentrer en soi-même et à prendre conscience de soi dans et par l'esprit fini.

A cette raison générale de l'abandon de Schleiermacher pour Hegel s'en ajoutent d'autres. En 1832, Marheinecke avait publié les leçons sur la *Philosophie de la religion*, de Hegel. Baur lut et relut cet ouvrage et s'en pénétra à un tel point que son langage s'est modifié et qu'il a pu écrire des pages où il suffirait d'un léger changement de mots pour croire se trouver en présence de Hegel². Puis en cette même année, Strauss, revenu de Berlin, donna à Tübingue un cours bien suivi. Dans les cercles que fréquentait Baur et dont il était un des plus dignes représentants, on respirait une atmosphère alourdie par les brumes spéculatives venues des bords de la Sprée. Rien d'étonnant dès lors que cette conception ait fait son chemin dans les esprits et les ait pénétrés profondément ; rien d'étonnant que Baur, nature objective, toujours en quête de la réalité, se soit prêté à subir cette influence.

Mais il y a plus, Hegel représente la dernière phase de la philosophie du romantisme, celle dans laquelle l'idéalisme

¹ *Christliche Gnosis*, p. 706 à 709 ; cf. *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, p. 724 sq.

² Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 8-10.

esthétique, soumis à une méthode sévère et à un procès dialectique propre à lui permettre de mettre au jour toutes ses richesses, s'efforce d'atteindre à une conception spéculative du monde achevée¹. Or, Baur, né en 1792, avait subi l'influence du milieu ; il avait étudié Schelling qui ne le satisfait point, puis Schleiermacher qui, pour un temps, lui avait fourni une base scientifique solide. Mais, sa nature portée aux spéculations, inclinée vers la réalité comprise systématiquement, ne pouvait s'en satisfaire toujours. Le procès psychologique devait arriver à mettre au jour ses aspirations les plus profondes dont la connaissance de Hegel fut l'occasion. Il ne serait pas extrêmement hasardé de dire que le développement spirituel de Baur est parallèle au mouvement chronologique de la théologie qui a débuté par le supranaturalisme et a fini avec Hegel, en passant par Schleiermacher. Du reste, Baur n'est pas le seul que ce dernier ait préparé à entendre la philosophie de l'absolu. Sans parler de Strauss, dont le témoignage ne serait pas tout à fait convaincant, il faut se rappeler Rosenkranz et la confession qu'il nous a laissée dans l'introduction à sa *Critique de la dogmatique de Schleiermacher*.

Ainsi, Baur a accepté la philosophie hégélienne à un moment où il était déjà un maître et où il avait donné à ses travaux une direction qui s'est plutôt affirmée avec netteté que modifiée.

Baur fut-il pleinement conscient de cette évolution qui s'est accomplie en lui ? Il est assez difficile de le dire, non que les indications nous fassent défaut, mais parce qu'elles sont contradictoires.

D'une part il avoue très franchement sa sympathie pour Hegel et affirme que sa philosophie de la religion est une exposition scientifique du christianisme donné historiquement².

D'autre part, il déclare que s'il a retiré beaucoup de profit de l'étude de Hegel, il n'est l'adhérent d'aucun système phi-

¹ Cf. Höffding, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. 2, p. 200.

² *Christliche Gnosis*, p. 709.

losophique quelconque parce qu'il sait combien il est trompeur de se rendre dépendant de l'autorité des hommes¹.

Quoi qu'il en soit, un fait demeure : l'influence hégélienne a été réelle et, dès 1835, il n'est pas d'ouvrage de Baur qui n'en porte plus ou moins la marque.

Il nous resterait maintenant à rechercher jusqu'où a pénétré cette influence, à faire le départ, dans l'œuvre de Baur, entre ce qu'il a hérité de Hegel et ce qu'il a conservé de Schleiermacher.

Essayons de le dire d'une manière aussi sommaire que possible.

On a pensé parfois que Hegel avait enseigné à Baur le déterminisme de l'histoire. Cela est une erreur. Baur l'avait appris de Schleiermacher, dont le système, comme nul ne l'ignore, est rigoureusement déterministe. Cependant il est juste de dire que Hegel lui fournit une formule plus précise pour comprendre le procès de l'histoire.

Déjà pénétré du caractère rationnel de ce procès, il n'eut pas de peine à s'approprier les thèses fondamentales de Hegel, dont la grandiose conception de l'histoire l'attirait invinciblement. Comprendre tous les phénomènes universels comme des manifestations de l'esprit absolu en marche vers une conscience de plus en plus profonde, de plus en plus large, de lui-même, et se réalisant selon le principe de la contradiction absorbée dans un compromis supérieur, d'où surgira une contradiction nouvelle qui sera effacée à son tour, tel a été l'effort de Hegel, et c'est par là qu'il a subjugué les esprits.

Cette conception des choses a jeté une vive lumière dans la pensée de Baur, et comme il constatait dans l'histoire des oppositions et des réconciliations, il en est venu à penser qu'elle se réalisait, en vérité, selon la loi de la dialectique hégélienne. L'opposition qu'il avait remarquée entre Paul et ses adversaires judaïsants, la formation de l'Eglise catholique à la fin du second siècle, devinrent pour lui l'occasion

¹ *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1836, cahier 3, p. 225 note.

d'appliquer à sa conception ce schématisme hégélien qui est la marque de l'historiographie de Tübingue.

L'opposition de Paul et des judéo-chrétiens, réelle, si l'on prend au sérieux les affirmations de l'apôtre, fut accentuée ; elle devint celle de Paul et de Pierre. On eut dès lors deux partis irréconciliables. L'épître aux Romains qui, dans l'étude sur le *Parti de Christ*, avait été laissée en dehors du débat, devint un témoin de la lutte ; en tant qu'écrit authentique de Paul, elle ne pouvait être qu'anti-judaïsante. Le livre des *Actes*, dont en 1831 Baur ne suspecte point l'historicité, les épîtres aux Colossiens et aux Philippiens, dont en 1835 il ne conteste nullement l'authenticité, sont rejetés du cercle apostolique. L'opposition de la thèse et de l'antithèse doit être pure, nette, tranchée.

Mais il est dans la nature des choses que la contradiction cherche à se résoudre, à s'absorber dans une conciliation supérieure vers laquelle elle tend par degrés insensibles. L'opposition primitive devait s'effacer dans l'Eglise catholique, héritière à la fois de l'universalisme paulinien et de l'organisation hiérarchique des ébionites. Les livres du canon autres que ceux reconnus comme authentiques sont les témoins de ce procès, et quand leur place ne peut être déterminée historiquement, elle l'est dialectiquement. Cela revient à dire que Baur, pour l'amour de la régularité, a été infidèle à son point de départ, et que dans plusieurs cas, il a substitué la méthode dialectique à la méthode historique. Il en est venu à se laisser aveugler sur la complexité de la vie chrétienne des temps primitifs, à classer en deux séries convergentes des écrits qui, ayant vu le jour en même temps et dans le même lieu, représentent des faces différentes et nullement contradictoires de la vie des communautés, et par suite témoignent de l'extrême variété des nuances et de l'exubérance de la foi et de la vie chrétiennes. Une étude plus attentive des faits et plus conforme à sa méthode historique, lui eût permis de préciser mieux la position de l'apôtre Paul au sein du christianisme primitif, de comprendre mieux

ce qu'il devait au judaïsme, et jusqu'à quel point les disciples étaient unis dans l'affirmation de tous les grands faits de la vie de Jésus¹. Il aurait vu que la vie des communautés primitives était infiniment plus complexe qu'il ne l'a avoué, et que les nuances y étaient très nombreuses. Il aurait constaté que la polémique contre le judéo-christianisme cessa de très bonne heure et que les Clémentines ne sont point une source digne de toute confiance². Baur s'est enivré de sa théorie, il s'est laissé aveugler par l'esprit de système, et lui, l'homme de la réalité, qui en tout et partout a cherché à poser le pied sur le terrain solide des faits, qui unissait à une puissance dialectique peu commune la conscience la plus scrupuleuse, il a été incapable de donner du christianisme primitif un tableau fidèle et complet.

Cependant n'oublions pas qu'il a signalé une foule de problèmes et donné des solutions qui n'ont point été encore toutes reconnues comme fausses. N'oublions pas que le premier il a fait voir que l'époque primitive a été un moment de vie intense, de luttes et d'oppositions insoupçonnées jusqu'à lui. Mais comme il a donné de ces faits une mauvaise formule, il a forcé les théologiens à opposer à ses résultats autre chose que des affirmations sans preuve, à savoir des faits mis au jour par la seule méthode historique et critique. Dépouillée du schématisme hégélien, sa méthode historique est apparue comme l'arme la meilleure pour le combattre et le réfuter.

Si Baur n'avait fait que régulariser, simplifier par trop le mouvement de l'histoire, il n'aurait certainement pas soulevé les oppositions violentes qu'il a rencontrées. L'influence hégélienne fut surtout néfaste dans un autre ordre d'idées, il est vrai très intimement uni au premier.

Le schématisme à trois temps n'est, pour Hegel, que la manifestation du procès immanent de l'histoire, et si Baur a appliqué le premier à sa construction, c'est qu'il s'était

¹ Cf. Ritschl, *Die Entstehung der altkath. Kirche*, 2^e édit., 1857 ; Weizsäcker, *Das nachapostolische Zeitalter*², 1890.

² Harnack, *Dogmengesch.*, I³, p. 293 sq.

approprié le second. Ce qui lui plaît chez Hegel c'est d'avoir fait rentrer la philosophie de la religion dans le cadre de la philosophie en général, et d'avoir conçu la religion comme un des phénomènes par lesquels l'esprit absolu se manifeste. Dès lors, le christianisme n'est qu'une des formes de la religion, la forme supérieure, et son histoire rentre dans le procès universel. Mais comme l'esprit absolu est tout et que l'esprit fini n'est que le lieu où il prend conscience de soi, il s'ensuit que le développement religieux de l'humanité n'est qu'une image du procès de l'Idée. Dieu est esprit et se contemple dans tous les esprits ; il est tout en tous. Il en résulte que les réalités historiques n'ont pas de valeur indépendante ; elles ne sont que des modes de l'Idée ; « ce que l'esprit fait n'est pas une histoire, » dit Baur. En tant qu'Homme-Dieu, le Christ n'est pas un individu particulier, mais l'individu général. L'idée dans sa pureté spirituelle se soustrait à toute enveloppe terrestre, et tous les faits de l'histoire auxquels la foi s'attache ne sont que le reflet confus du procès éternel de l'esprit¹. On voit quelle parenté étroite il y a entre cette conception et celle que Strauss a développée à la fin de sa *Vie de Jésus*, et combien peu Baur était préparé à aborder l'étude des évangiles et à comprendre la nature et le caractère de Jésus. Les personnalités sont rabaisées au rang de simples moyens de réalisation de l'Idée. Je sais bien que sur ce point la pensée de Baur a subi des fluctuations et que parfois il a su rendre une justice relative à certaines personnalités marquantes ; il n'en reste pas moins qu'en donnant la prédominance à l'Idée sur ses manifestations, il refuse toute valeur indépendante aux individualités historiques. « Les personnes sont quelque chose de passager et de changeant, dit-il, et juger la valeur et l'importance des phénomènes historiques d'après la seule valeur des personnes auxquelles ils sont liés, peut conduire à des jugements erronnés². »

On a souvent affirmé que, pour Baur, l'apôtre Paul était le véritable fondateur du christianisme. C'est une erreur. S'il a

¹ *Christliche Gnosis*, p. 716.

² *Tübinger Schule*, p. 56 sq.

parlé avec plus de sûreté de Paul que de Jésus, cela tient uniquement à sa méthode historique, du moins à la manière dont il l'a appliquée; mais au fond Paul n'est pas plus le fondateur du christianisme que Jésus.

Ce qui, d'après Baur, fait du christianisme la religion absolue, c'est son caractère parfaitement moral. On le voit dans le sermon sur la montagne et dans les paraboles¹. Mais pour pénétrer dans le monde, cette religion a eu besoin d'un intermédiaire: c'est Jésus qui a fait de ces vérités des paroles de vie éternelle². En Christ, l'humain et le divin ont été étroitement unis. Voilà de quoi, semble-t-il, rassurer l'esprit de ceux qu'inquiètent les recherches critiques sur les origines chrétiennes. Mais ce principe qui se réalise en Jésus existait avant lui. Le christianisme n'a pas pour origine un miracle; tout était préparé. Il apparaît comme l'unité naturelle de tous les éléments antérieurs qui, malgré leur diversité, participent tous au même procès. Ce procès, dans sa marche progressive, élimine de plus en plus complètement ce qui porte le cachet de la subjectivité, et ne peut avoir son issue qu'au point où apparaît le christianisme³. Admettre le miracle initial est une conception catholique de l'histoire, c'est briser l'enchaînement historique⁴. Au reste, les personnalités ne sont que le reflet de l'Idée qui est en eux⁵.

On le voit, la pensée de Baur a, sur ce point comme sur plusieurs autres, oscillé entre le respect des faits et l'amour du système. Il n'a pu se résoudre à jeter par-dessus bord les individualités créatrices, mais sa théorie l'a empêché d'en reconnaître toute l'importance. Le christianisme n'est pas une création de Jésus de Nazareth, un commencement nouveau dans des conditions déterminées; il est la manifestation de l'Idée qui, dans son mouvement, met peu à peu au jour sa puissance et sa richesse. Dans ce procès, l'hellénisme et

¹ *Tübinger Schule*, p. 30.

² *Christianisme des trois premiers siècles*, p. 36.

³ *Christianisme des trois premiers siècles*, p. 21.

⁴ *Tübinger Schule*, p. 44.

⁵ *Tübinger Schule*, p. 8.

le judaïsme dont la synthèse formera le christianisme, jouent un rôle considérable. On voit par là combien Baur est près de Bruno Bauer et de l'école radicale hollandaise, dont la conception historique n'a su emprunter au maître de Tubingue que son esprit de système et sa conception dialectique de l'histoire.

La combinaison de l'hellénisme et du judaïsme, dit Baur, explique le christianisme sans qu'il soit nécessaire de recourir au miracle. Est-ce vrai ? N'y a-t-il rien de plus dans l'Évangile que dans le judaïsme hellénisé et dans la morale des stoïciens et des épicuriens ? Baur n'a jamais osé le dire franchement. Il semble même admettre que c'est quelque chose de nouveau. Dès lors que vaut son explication ? Au point de vue abstrait, la triade hégélienne n'interdit point l'admission du miracle. En effet, s'il n'y a rien de plus dans la synthèse que dans les deux termes de la contradiction, comment expliquer le progrès de l'histoire, et si le progrès est une réalité, il faut nécessairement qu'il y ait dans le compromis un élément nouveau qui n'était point dans les deux termes qui lui ont donné naissance.

Mais d'où viendra cet élément nouveau ? Sera-t-il un apport des personnalités initiatrices ou ne proviendra-t-il que du déploiement plus large de l'Idée ? Hegel ne s'était pas expliqué clairement là-dessus, et c'est pourquoi les trois courants issus de lui ont pu avec un droit égal se réclamer de son nom. Baur n'a pas pesé le problème avec assez de soin, et s'il y a chez lui telle page où se révèle le sens de l'individualité, l'esprit de toute sa construction le conduisait à admettre la seconde alternative.

Il est certain que toutes les manifestations historiques subissent l'influence du milieu, des circonstances, des idées au sein desquels elles apparaissent. Mais tout n'est pas dit lorsqu'on a déterminé ces circonstances, dessiné la marche des principes et l'évolution des théories. « Si les individus, dit Otto Ritschl, ne sont que réceptifs et jamais créateurs à l'égard des idées de leur temps, s'ils ne sont que des points de passage où l'idée se divise en opposition, et où les oppo-

sitions se concilient en une unité nouvelle ; si dès lors toute originalité de la vie individuelle est niée et toute productivité ramenée à une réceptivité antérieure, les conditions font totalement défaut dans lesquelles l'idée peut s'enrichir par l'acceptation de moments nouveaux ¹. »

La trop grande faveur accordée au schématisme dans la tractation de l'histoire a eu pour conséquence l'effacement de la complexité des faits. L'analogie des phénomènes, réclamée par la méthode historique, poussée à un point où ne conduit pas une saine interprétation de la réalité, a aveuglé Baur sur la valeur de la personnalité humaine et surtout sur la nature du rôle joué par les personnalités historiques dont l'influence a donné à la marche de l'humanité une orientation nouvelle.

Cette grave erreur en a entraîné d'autres après elle. Baur n'a pas compris la vie religieuse dans son essence propre. C'est au reste ce que pouvait déjà faire pressentir son abandon de Schleiermacher pour Hegel. La psychologie hégélienne, trop simpliste et qui ne considérait comme unique élément de l'âme que la pensée, se retrouve partout dans son analyse de la fonction religieuse et a faussé presque complètement son intuition profonde des réalités historiques. Le dogme est devenu le facteur essentiel du développement du christianisme, et la notion d'Eglise a pris rang au nombre des entités génératrices par excellence.

Cependant il ne faut pas oublier que si le besoin de rechercher partout l'enchaînement historique, le procès immanent de la vie, a fait commettre à Baur de grandes fautes, il lui a permis d'écrire une véritable histoire. Le premier il est arrivé à l'idée d'un développement du dogme comme facteur essentiel de la vie de l'Eglise.

La construction de Baur, comme celle de Hegel, a été brisée. Au moment où l'étude de la nature et la philosophie des sciences se sont emparées des esprits, on a rejeté cette conception comme trop abstraite, trop spéculative, et l'on

¹ O. Ritschl, *Albrecht Ritschls Leben*, I, p. 107.

s'est jeté, pour la dépasser, dans l'étude du détail, dans la monographie et la documentation, sans horizon. De nos jours on éprouve le désir de sortir de l'aridité du document pour monter à une conception qui l'anime et le fasse parler. A ce point de vue Baur a encore quelque chose à nous apprendre, malgré le dédain dont certaines personnes, qui veulent paraître bien informées, accueillent la mention de ses ouvrages. Je ne prétends pas que nous devons reproduire purement et simplement le schéma qu'il a appliqué à l'histoire ; mais, tout en tenant compte des études nouvelles sur l'essence du christianisme et sur les origines chrétiennes, on n'écrira pas une véritable histoire de l'Eglise sans lui demander le secret de l'enchaînement historique.
