Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 48 (1998)

Heft: 2: Figures du néo-protestantisme

Artikel: La théologie critique au service de l'émancipation bourgeoise : David Friedrich Strauss (1808-1874)

Autor: Graf, Friedrich Wilhelm

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381567

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 130 (1998), P. 151-172

LA THÉOLOGIE CRITIQUE AU SERVICE DE L'ÉMANCIPATION BOURGEOISE : DAVID FRIEDRICH STRAUß (1808-1874)

FRIEDRICH WILHELM GRAF

Résumé

Strauß entend travailler au profit des visées émancipatrices modernes. Il le fait par une relecture de l'histoire du christianisme, universalisant notamment ce qui était concentré en christologie : ce qui est dit là d'un homme – Jésus – doit valoir pour l'homme comme tel. La tentative de Strauß de fonder la liberté du sujet prendra finalement une forme post-chrétienne. On peut en outre se demander, avec Nietzsche, si elle ne fait pas l'impasse sur la facticité et la particularité, échouant du coup à assurer la liberté dans son individualité effective concrète.

«Depuis longtemps, le nom de David Friedrich Strauß n'est inconnu qu'à fort peu d'hommes cultivés d'Allemagne – on pourrait presque dire : d'Europe – et même parmi le peuple, il a atteint une célébrité qui n'est que rarement le lot d'un homme de lettres» lit-on dans un panorama lexicographique du «présent», paru chez Brockhaus en 1848 [1]. Parmi les théologiens protestants du XIXe siècle, Strauß n'est certes pas le plus important théologiquement parlant. Et pourtant, nul autre théologien – même pas Schleiermacher – n'a rencontré un tel écho parmi la bourgeoisie cultivée. Ses succès de librairie sont presque sans exemple dans l'histoire intellectuelle allemande du XIXe siècle. Déjà les contemporains de Strauß avaient attribué cette grande popularité à son compagnonnage avec la bourgeoisie. «Je suis un bourgeois, et j'en suis fier» avait reconnu Strauß en 1872 [2]. Dans cette confession s'exprime une continuité

[1] Eduard ZELLER, art. «David Friedrich Strauß», in *Die Gegenwart. Eine encyklopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte für alle Stände*, t. I, Leipzig, Brockhaus, 1848, p. 342.

[2] David Friedrich STRAUß, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*, Leipzig, Hirzel, 1872, p. 268. Ce premier tirage du dernier livre de Strauß, sorti entre le 10 et le 15 octobre 1872, sera abrégé par la suite ANG[1]. Pour les deuxième et troisième tirages, Strauß retravailla à plusieurs endroits sa «confession» qui fut un grand succès. Il est donc nécessaire de consulter également ces versions. Les nombreuses éditions parues après la mort de Strauß le 8 février 1874 reproduisent le texte de la quatrième édition,

tout à fait remarquable de son travail théologique et philosophique. On peut interpréter le programme théologique de Strauß [3] comme la tentative de légitimer les prétentions émancipatrices de la bourgeoisie en recourant aux thèmes de la théologie.

1. La vie de Jésus, ou examen critique de son histoire

Dès la publication en 1835/36 de son premier ouvrage théologique, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* [4], Strauß fait l'objet d'intenses débats publics. On a vite raconté la préhistoire de ce livre, important bien au-delà des frontières de la théologie universitaire, ce livre que nombre de ses contemporains ont célébré comme une œuvre révolutionnaire et comme la percée historique d'une théologie véritablement moderne. Né en 1808, la même année que Charles Darwin, à Ludwigsburg près de Stuttgart, Strauß parcourt brillamment les différentes institutions scolaires et académiques du royaume de Wurtemberg ; après avoir quitté le *Stift* («séminaire protestant») de Tübingen, fait son stage pastoral à la campagne et passé son doctorat en philosophie à Tübingen, il se

la dernière qu'il a encore revue lui-même. C'est aussi le cas pour la neuvième édition, parue comme volume 6 des *Gesammelte Schriften*. Nach des Verfassers letztwilliger Bestimmungen zusammengestellt. Eingeleitet und mit erklärenden Nachweisungen versehen von Eduard Zeller, Bonn, Emil Strauß, 1877. Cette édition contient, outre une préface instructive de Zeller (GS 6, p. V-XIV), la réponse de Strauß aux premiers comptes rendus critiques et répliques à ANG, parue d'abord séparément en janvier 1873 et jointe à ANG dès la cinquième édition : «Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift : Der alte und der neue Glaube» (GS 6, p. 255-278). Comme, outre les diverses rééditions de ANG en livre de poche, c'est le texte des GS qui devrait être le plus facilement accessible, on donnera toujours les références selon cette réimpression. On indiquera aussi les références de la traduction française faite sur la huitième édition : *L'ancienne et la nouvelle foi. Confession*, Paris, Reinwald, 1876. «Quoi qu'on en puisse dire et tant qu'on s'en puisse moquer, la bourgeoisie reste toujours le noyau d'un peuple, le foyer de ses mœurs, non seulement celle qui augmente sa prospérité, mais également celle qui prend soin de la science et de l'art. Le bourgeois qui croit s'honorer en cherchant ou en achetant l'ennoblissement se déprave à mes yeux» (ANG[1], p. 268 = GS 6, p. 181 = franç. p. 248, trad. revue).

[3] Cf. Friedrich Wilhelm Graf, *Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit*, München, Kaiser, 1982. Il s'agit de la dernière présentation en date du programme théologique de Strauß en langue allemande. On y trouve aussi une documentation bibliographique détaillée des débats théologiques autour de Strauß, ainsi que de la littérature secondaire. Parallèlement parut une remarquable monographie francophone : Jean-Marie Paul, *D.F. Strauß (1808-1874) et son époque*, Paris, Les Belles Lettres, 1982. Dans la littérature anglo-saxonne contemporaine, on relèvera tout particulièrement : Marilyn Chapin Massey, *Christ Unmasked : The Meaning of The Life of Jesus in German Politics*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1983.

[4] David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 vol., Tübingen, Osiander, 1835-1836 (trad. franç. sur la 3e éd. de 1838 : *Vie de Jésus, ou examen critique de son histoire*, 2 vol., Paris, Ladrange, 1856 [2]).

rend en hiver 1831/32 dans La Mecque de ses désirs intellectuels : Berlin. Ayant enfin échappé à l'étroitesse provinciale du *Stift* et de sa chaire villageoise, il veut parfaire une connaissance des œuvres principales de Hegel acquise au prix d'un intense travail nocturne en étudiant directement avec celui qui est le représentant de la conscience philosophique la plus avancée. Mais, on le sait bien, même dans son auto-aliénation historique, l'Esprit absolu qui régit la marche de l'histoire ne concorde pas immédiatement avec les intérêts particuliers des sujets finis : quelques jours seulement après l'arrivée de Strauß dans la capitale prussienne, Hegel meurt. Aussi, la réception hégélienne du jeune Wurtembergeois restera-t-elle un hégélianisme de seconde main, biographiquement aussi bien que systématiquement.

En mai 1832, de retour au *Stift* en qualité de répétiteur, Strauß donne d'abord des cours de philosophie à l'Université, dans lesquels il arrive à «rendre compréhensible avec un grand talent même une matière aussi difficile que la logique de Hegel» [5]. Ses succès pédagogiques provoquent la résistance des professeurs ordinaires et font date dans l'histoire de la Faculté. À la même époque, Strauß commence les travaux préparatoires à la *Vie de Jésus*, ouvrage avec lequel il va fonder l'impressionnant programme d'une théologie nouvelle parce que critique. Après Kant, «critique» signifie avant tout : ramener les contenus, prétendument objectifs, des représentations à l'homme en tant que sujet qui les produit. À l'aide d'analyses exégétiques consciencieuses et d'abondants recours théoriques à la critique de la Bible mise en œuvre par le déisme et les Lumières aux XVIIe et XVIIIe siècles, Strauß essaie de montrer que les récits des évangiles sur la vie de Jésus, sa mort et sa résurrection sont, pour l'essentiel, des mythes non historiques. Par le terme «mythes», Strauß entend des textes narratifs dans lesquels un sujet collectif pré-moderne – la communauté chrétienne primitive – élève un individu qui a marqué son époque *(geschichtsmächtig)* – Jésus de Nazareth – au statut de sujet agissant *sui generis*. En application de cette théorie du mythe, le Christ de la foi, semblable à Dieu, est retransformé en un homme «normal» parmi les hommes, mais un homme – Strauß le souligne – doué de qualités éthiques exceptionnelles.

Un hégélien qui se respecte ne saurait se contenter de donner une forme radicale à la critique des Lumières. Par le biais d'opérations fondées sur la logique de la négation, Strauß veut appliquer la critique à la critique elle-même et, de la sorte, restituer spéculativement ce que la critique de l'entendement avait nié. Dans la sphère d'une raison supérieure, le Christ que l'entendement froid avait tué doit ressusciter grâce au concept dans sa vérité purement conceptuelle, supra-historique et universelle.

Après qu'une action «Nuit et brouillard» mise en scène par les autorités ecclésiastiques l'a littéralement éjecté du *Stift* à la suite de la parution du

[5] Eduard ZELLER, *David Friedrich Strauß in seinem Leben und seinen Schriften*, Bonn, Emil Strauß, 1874, p. 30. Cf. [Anonyme], «Zeller's Nachruf an D.F. Strauß», *Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland* 21 (1874), p. 763-766.

premier volume de la *Vie de Jésus* – les répétiteurs du *Stift* avaient pour tâche de former de futurs prédicateurs! –, Strauß veut, dans la «dissertation conclusive» du second volume, amener à la forme du concept la vérité de la christologie, certes déjà présente dans la doctrine ecclésiastique, mais sous une forme encore inadéquate. Ce programme théorique fascinant contient en son noyau l'exigence d'affranchir de ses bornes la particularité historique pour qu'une raison intéressée à l'autonomie puisse y participer :

> Ce n'est pas du tout la manière dont l'Idée se réalise que de déverser en un seul exemplaire toute sa plénitude, et de faire preuve d'avarice envers tous les autres ; elle aime au contraire à répandre sa richesse dans une multiplicité d'exemplaires qui se complètent réciproquement, dans l'alternance d'individus qui se posent et à nouveau se suppriment [...]. La clef de toute la christologie, c'est de poser, en tant que sujet des prédicats que l'Église prête au Christ, une Idée au lieu d'un individu, mais une Idée réelle, et non une Idée au sens kantien, une Idée irréelle. Pensées en un individu, en un homme-Dieu *[Gottmensch]*, les propriétés et fonctions que la doctrine ecclésiale attribue au Christ se contredisent ; dans l'Idée du genre [humain], elles sont cohérentes. L'humanité est l'union des deux natures, le Dieu devenu homme, l'esprit infini qui s'aliène dans la finitude, et l'esprit fini qui se remémore son infinitude ; elle est l'enfant de la mère visible et du père invisible : de l'esprit et de la nature ; c'est elle qui fait des miracles : au cours de l'histoire des hommes, l'esprit s'empare de la nature de plus en plus complètement et face à lui, cette dernière est réduite à n'être que le matériau impuissant de son activité ; c'est elle qui est sans péché : le cours de son développement est irréprochable, l'impureté ne colle qu'à l'individu mais est abolie dans le genre et dans son histoire ; c'est elle qui meurt, qui ressuscite et qui monte au ciel : une vie de l'esprit *[geistiges Leben]* toujours plus haute lui provient de la négation de son caractère de nature, l'abolition de sa finitude en tant qu'esprit personnel, national et mondain *[weltlich]* l'amène à l'unité avec l'esprit infini du ciel. Par la foi en ce Christ, et spécifiquement en sa mort et en sa résurrection, l'homme devient juste devant Dieu : l'individu obtient d'avoir part à la vie divino-humaine du genre [humain] en vivifiant en lui l'Idée de l'humanité, nommément par la négation de son caractère de nature *[Natürlichkeit]* – lequel est négation de l'esprit –, donc par la négation de la négation ; c'est en effet pour l'homme le seul chemin pour accéder à la vraie vie de l'esprit. C'est cela seul qui est le contenu absolu de la christologie[6].

Pour sa christologie spéculative de l'Idée, Strauß recourt donc à un concept biologique, celui du genre humain. La place prééminente du concept de genre humain est la conséquence de l'intérêt visant à concrétiser de manière quasi empirique les concepts fondamentaux de la métaphysique traditionnelle. Dire «genre» à la place de Dieu et du Christ, ou transposer sur ce premier terme les prédicats revenant traditionnellement à l'Absolu, semble apporter un surplus de concrétion, tout au moins dans la mesure où il est alors possible de penser de manière bien plus immédiate le rapport du sujet fini au sujet universel. Depuis toujours, tout individu humain a part, en tant que tel, à l'universalité du genre. C'est pourquoi on peut également expliciter en termes

[6] David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, t. II, p. 735 = *Vie de Jésus*, t. II, p. 755 sq. (trad. revue).

politiques l'exigence de Strauß, qui veut affranchir de ses bornes la christologie en la référant à l'universalité du genre, une christologie ressentie comme abstraite en ce qu'elle est traditionnellement orientée sur *un* individu privilégié : on aboutit alors à l'exigence d'une démocratisation de la christologie ecclésiale, par socialisation de ce qui était la propriété privée de Jésus-Christ. Ce qui jadis ne valait que pour *un seul* homme – et exclusivement pour lui! – doit maintenant valoir pour l'humanité entière, et donc aussi pour chaque être humain : Strauß recourt au concept de genre pour promouvoir la liberté individuelle. La constitution de l'autonomie qu'il a en vue, Strauß la réalise au gré d'un transfert, en soi-même dédoublé, des prédicats divins : dans la mesure où les prédicats de l'Absolu sont rapportés au genre humain, l'individu peut, de manière médiate, s'en réclamer aussi. En se référant au progrès civilisateur et à la domination grandissante sur la nature, Strauß montre la valeur programmatique qu'il accorde au progrès de l'émancipation dans la réalisation de la liberté. Dans ce cadre, il comprend l'intensification de la domination sur la nature comme un accroissement de la liberté.

La *Vie de Jésus* et les violentes discussions politiques autour de ce livre empêchèrent Strauß de faire une carrière académique dans les universités allemandes. À la suite de violentes protestations de la part des conservateurs, tant politiques qu'ecclésiastiques, et de la chute consécutive du gouvernement, il ne pourra pas non plus exercer les fonctions de professeur de dogmatique à l'Université de Zurich, où l'avait appelé le gouvernement libéral de ce canton. Pourtant, l'affaire de la nomination zurichoise aura une grande importance pour la suite de la biographie théologique de Strauß. Espérant pouvoir bientôt donner des cours de dogmatique dans une Faculté de théologie, Strauß avait repris son vieux plan de faire suivre sa *Vie de Jésus* d'une dogmatique critico-spéculative. Malgré la profonde déception que lui causa la tournure prise par la nomination zurichoise, Strauß poursuivit la réalisation de son plan, même si son expulsion définitive hors de la théologie universitaire peut avoir contribué à agrandir la distance intérieure qui le sépare du christianisme ecclésial et, en comparaison à la *Vie de Jésus*, à durcir encore une fois le ton de sa critique.

2. *«La doctrine chrétienne de la foi exposée dans son évolution historique et en lutte avec la science moderne»*

En 1840/41, Strauß publie son œuvre systématique essentielle, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*. Toutes les sections de cette dogmatique critico-spéculative sont déterminées par une compréhension précise de ce qu'est la critique historique : il n'existe rien qui ne serait pas historique, raison pour laquelle tous les contenus de représentation dogmatiques sont placés sous la condition de l'évolution, quintessence de la déterminité historique. Alors que pour une compréhension orthodoxe de la théologie, l'ancien

inventaire doctrinal de la dogmatique est donné sur le mode d'une objectivité normative, Strauß l'interprète de manière strictement historique, c'est-à-dire qu'il le fluidifie en le rapportant à l'homme, compris comme le sujet de sa production. Strauß écrit la dogmatique comme une «histoire de l'évolution du christianisme, spécialement de l'histoire du dogme» [7]. Pour chaque section, il propose un «exposé génétique» [8] de sa naissance, de sa fixation ecclésiale, de ses contestations hérétiques et finalement de sa destruction critique à la suite du changement de paradigme opéré par les Lumières. «La vraie critique du dogme est son histoire» [9].

C'est pourquoi Strauß peut déployer la destruction de la métaphysique théiste traditionnelle – c'est là ce qu'il a en vue – sous les traits d'un procès dont le résultat, par une sorte de nécessité historique inéluctable, est l'autonomie du sujet. Il applique des catégories tirées de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel à l'histoire dans sa totalité, si bien qu'elles prennent la forme de degrés d'un développement unidimensionnel, orienté dans une unique direction. Il introduit de cette manière dans l'histoire du dogme une logique de l'évolution de la raison. Aussi est-ce la raison elle-même qui finalement parvient à soi au gré de l'exposé d'images du monde, de degrés de la conscience qui se succèdent les uns aux autres. L'histoire du dogme et de la théologie suit elle aussi la «loi fondamentale de l'évolution historique» [10], la loi du progrès. Strauß décrit le principe interne de cette loi du progrès comme un accroissement de la liberté au gré d'actes, pratiques aussi bien que théoriques, qui suppriment la dépendance donnée positivement. Cette ample remise en mémoire de l'histoire de l'évolution de la conscience théologique doit conduire à une nouvelle détermination de la réalité dont rend compte la théologie, et ce en vue d'une auto-détermination du présent. La théologie parle d'une réalité qui détermine, et donc dépasse tout étant fini. La théologie essaie de saisir tout ce qui est fini à partir de son rapport à l'Absolu. Son champ thématique est dès lors la forme radicale d'une détermination du sujet : la dépendance absolue de l'homme par rapport à Dieu. Si la liberté humaine doit pouvoir exister, il faut soit, au gré de la critique, pouvoir transformer en liberté cette dépendance religieuse, soit pouvoir penser cette dépendance religieuse comme une forme

[7] David Friedrich STRAUß, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, 2 vol., Tübingen/Stuttgart, Osiander/Köhler, 1840-1841 = Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973 (abrégée par la suite GL), ici : t. I, p. 71.

[8] GL I, p. IX.

[9] GL I, p. 71.

[10] GL I, p. 714. La thèse de Schelling «en ce qui concerne l'évolution historique de l'humanité» : «que son premier état a dû être celui d'une haute culture», et donc que ce n'est pas le progrès, mais la décadence qui détermine la marche de l'histoire, cette thèse ne contredit pas seulement «toute information historique», mais «contredit frontalement la loi fondamentale de l'évolution historique» (cf. aussi GL I, p. 180 : «la [...] loi de la relative imperfection de tous les débuts»).

spécifique de la conscience de liberté. Strauß se consacre à la dogmatique pour opérer cette transformation de la dépendance en liberté : par le biais de l'histoire de la dogmatique, la conscience moderne est dérivée génétiquement, pour ainsi se libérer du poids d'un passé qui est maintenant devenu explicitement son propre passé.

Pour Strauß, la quintessence de la dépendance humaine est la représentation qui régit l'ancienne métaphysique chrétienne, de frappe aristotélicienne : la représentation de la transcendance de Dieu en tant que sujet d'une domination absolue. Lorsque l'homme représente l'Absolu sous la forme d'un Dieu créateur personnel, il n'a pas encore une conscience adéquate de sa propre liberté. Plus Dieu est pensé comme un Au-delà, une réalité transcendante, plus l'homme est aliéné à sa vraie détermination. Dans l'intérêt de la liberté humaine, Strauß veut donc faire valoir un nouveau concept de l'Absolu : le rapport traditionnel de transcendance entre Dieu et l'homme doit être transposé en un rapport d'immanence. C'est au nom de la liberté humaine que Strauß prend congé de la forme traditionnelle de la différence entre Dieu et l'homme.

Y voir une destruction principielle de toute métaphysique serait se méprendre sur la nature de cette critique. Strauß reste persuadé qu'une métaphysique est nécessaire même dans les conditions de la modernité. Car la liberté serait une fiction, la simple illusion d'un sujet transcendantal vide tournant en rond dans une folie aveugle d'autonomie, si l'être humain qui prétend être capable d'auto-détermination ne pouvait pas s'assurer d'un accord avec le monde réellement différent de lui. Quand on réclame la réalisation de la liberté dans la pratique de l'existence, on ne peut fonder l'autonomie que dans la pure intuition de soi du sujet. Il est au contraire nécessaire de la fonder en déployant une adéquation entre le sujet et la réalité du monde, qui seule rend possible l'effectuation de la liberté. En d'autres termes : il faut une théorie qui transgresse les limites d'une simple théorie du sujet en direction d'une appréhension des rapports qui régissent universellement la réalité – donc une métaphysique. Dans sa *Glaubenslehre* de 1840/41, Strauß introduit cette métaphysique de la liberté comme «une vision du monde *[Weltanschauung]* nouvelle ou moderne» [11].

[11] Strauß considère que son propre présent est marqué par une alternative fondamentale portant sur la question de savoir si c'est «l'autonomie ou l'hétéronomie de l'esprit» qui, comme telle, doit être «le principe» de l'auto-explication du sujet et de la transformation du monde qui lui correspond. C'est pourquoi il doit «apparaître bien inutile de se disputer sur des déterminations de détail des doctrines du péché originel, de la justification, du sacrement, etc.», car, en devenant autonome, la raison «ne met pas en question» seulement des éléments, mais «la totalité de ces doctrines, y compris la vision du monde sur laquelle elle repose» (GL I, p. VI sq.). Ainsi, ce sont «l'ancienne foi» (GL I, p. VIII) et la «nouvelle vision du monde» (GL I, p. 66), c'est-à-dire «la vision du monde moderne» (GL I, p. 671 et 673 ; II, p. 97 sq.), qui s'opposent et marquent «l'alternative principale» du présent (GL I, p. VII), dans la mesure où, «dans notre vision du monde actuelle [...], c'est le principe de l'immanence» qui domine (GL II, p. 17 ; cf. II, p. 97). On comparera aussi la caractérisation du dogme comme «vision du monde de la conscience idiote» (GL II, p. 625).

Strauß utilise le concept de vision du monde pour déterminer la contribution spécifique de la religion. Tout comme celle des sujets collectifs, l'identité des individus réclame une vision du monde homogène. Ce n'est que lorsque le savoir concernant la structure du monde et la perception de soi de l'individu auront été intégrés dans une vision du monde cohérente que le monde pourra être organisé et dominé avec succès. Strauß comprend donc la religion comme un cas exemplaire de vision du monde. C'est pourquoi Strauß interprète le christianisme comme une vision du monde [12], et ce avec un esprit de conséquence qui restera d'abord sans exemple dans la théologie de son temps, mais deviendra rapidement, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la théologie universitaire, le standard obligé de l'honnêteté intellectuelle s'agissant de religion [13].

Remontant à Dieu comme fondement créateur de toute réalité, la conscience religieuse chrétienne produit une totalité, en soi homogène, du savoir portant sur la réalité du monde ; ce savoir totalisant englobe tous les savoirs particuliers portant sur le monde, l'homme et le rapport qui les unit. Strauß utilise le concept de vision du monde d'abord pour décrire le problème qui forme le point de départ de sa théologie : dans les conditions créées par le changement de paradigme mis en œuvre par les Lumières et l'idéalisme et aboutissant à l'idée moderne de subjectivité, la tradition chrétienne est-elle capable de rendre justice à sa fonction de vision du monde créatrice de cette unité nécessaire à la constitution de l'identité personnelle? Ce changement de paradigme n'a-t-il pas conduit à un déficit de plausibilité de la métaphysique chrétienne traditionnelle, puisque celle-ci contredit des thèses élémentaires des sciences modernes?

Mais ce concept de vision du monde désigne aussi le but positif et constructif de son travail théorique. Car, indépendamment de la manière dont on pense devoir déterminer la contribution actuelle que fournit la tradition chrétienne en matière de vision du monde, l'individu tout comme la société exigent une vision du monde homogène, dans l'intérêt même d'un accroissement de la domination sur le monde. C'est pourquoi Strauß entend exposer une vision du monde qui prenne en considération les connaissances acquises par les sciences modernes. Dans le cadre de la *Glaubenslehre*, il cherche à développer cette «vision du monde nouvelle ou moderne» sur la base de l'exposé génétique

[12] GL I, p. 671 et 673 ; II, p. 97 sq.

[13] Ce n'est donc pas seulement Ritschl, mais aussi nombre d'autres dogmaticiens importants (Alexander Schweizer, Alois Emanuel Biedermann, Otto Pfleiderer, par exemple) qui, à la même époque et pour partie en discussion critique avec la *Glaubenslehre* de Strauß, ont cherché à faire valoir la vérité et la normativité du christianisme en l'exposant comme l'exemple réussi d'une vision du monde impliquant la liberté morale du sujet. Cf. les nombreuses références à la théologie contemporaine chez August Baur, «Ueber Begriff und Grundriss der Weltanschauung überhaupt und der christlichen Weltanschauung insbesondere», *Jahrbücher für protestantische Theologie* 3 (1877), p. 84-147, ainsi que *Die Weltanschauung des Christentums*, Blaubeuren, Mangold, 1881.

de la métaphysique théiste de la vieille Europe, et grâce au recours à la critique et à la critique de la critique. La question qui guide sa dogmatique est donc de savoir si, par delà leur relation purement négative, il est encore possible de penser un rapport positif essentiel entre l'ancienne et la nouvelle métaphysique. La vision du monde moderne est-elle encore originairement chrétienne?

Pour montrer de quelle manière Strauß répond à cette question, tournons-nous vers une section dogmatique qui a valeur exemplaire : la doctrine de la création [14]. Comment Strauß décrit-il la «critique génétique» de cette doctrine? Peut-il encore lui trouver une signification constructive?

Déjà J.G. Fichte avait vu dans le concept de création «l'erreur fondamentale de toute fausse métaphysique» [15]. Car le concept même de création implique une distinction entre le sujet et l'objet de la création. Du coup, on relativise l'Absolu. En outre, dans l'espace constitué par le concept de création, on ne peut penser ni un concept adéquat de l'indépendance du monde (créé), ni surtout un concept suffisant de la liberté humaine. Dans cette situation, Strauß fait sienne la stratégie argumentative développée par Schelling contre la critique fichtéenne de la doctrine théiste de la création du monde ; elle consiste à identifier la *natura naturans* et la *natura naturata*. Au sens de cette identification, il parle de la «vie absolue». Le concept de «vie absolue» occupe la place de Dieu.

À la place d'une création transcendante, on trouve maintenant le procès d'une auto-conservation créatrice de la nature. La doctrine dogmatique traditionnelle de la *creatio continua*, ainsi que la doctrine de la conservation et du gouvernement divins du monde créé, Strauß les transforme en l'idée d'une auto-régulation de la nature, comprenant la nature au sens de la spéculation idéaliste, c'est-à-dire comme une extériorisation de la raison absolue. «Le gouvernement du monde [...] ne doit pas être considéré comme la détermination du cours du monde par un entendement extra-mondain, mais comme la raison immanente aux forces cosmiques et à leurs relations elles-mêmes» [16]. Sous l'influence du concept romantico-idéaliste de l'unité de tout ce qui est naturel, Strauß détermine alors cette auto-conservation universelle de la nature comme l'évolution naturelle de tous «les êtres [...] organiques à partir de l'inorganique» [17]. À l'aide du concept d'évolution *(Entwicklung)*, il cherche aussi à exprimer l'unité interne de la nature et de l'esprit : «Il y a d'abord la matière, en tant que première extériorisation, ou plus exactement en tant qu'existence immédiate de l'idée, à partir de quoi il est tout à fait normal que celle-ci, par degrés ascendants, parvienne toujours plus complètement à soi, d'abord comme vie dans la nature, puis comme esprit en l'homme, et enfin en celui-ci au cours de son évolution historique» [18]. Cette unité de la nature

[14] GL I, p. 617-717.
[15] GL I, p. 659.
[16] GL II, p. 383 sq.
[17] GL I, p. 681.
[18] GL I, p. 716 sq.

et de l'histoire amène par conséquent Strauß à remplacer la représentation traditionnelle d'une «apparition [de l'homme] par suite d'une création divine immédiate» [19] par une explication de la «première formation de l'homme comme un procès naturel, comme le résultat de la convergence de certaines conditions physiques» [20].

Dans quelle mesure cette reformulation critico-spéculative de l'ancienne doctrine de la création peut-elle prétendre suffire à l'exigence de correspondre aux «tendances fondamentales de l'époque moderne [...], telles qu'elles se sont formées sur la base des progrès de la connaissance de la nature» [21]? Bien qu'approuvant expressément la tendance critique fondamentale de la *Glaubenslehre*, un important représentant des sciences de la nature de cette époque, Alexander von Humboldt, constatait en 1842 une certaine «légèreté en matière d'histoire naturelle» de la part de Strauß [22]. En 1840, Strauß avait certes exigé que la dogmatique spéculative intègre l'état actuel de la «science de la nature», ou encore «notre connaissance élargie de la nature» ; au cours des années 1840, après la parution de la *Glaubenslehre*, Strauß intensifie donc son étude des nouvelles publications en matière d'histoire naturelle ; il prend conscience, bien davantage qu'auparavant, des difficultés auxquelles une tentative globale d'interprétation spéculative de l'histoire de la nature se trouve confrontée en raison du caractère ouvert des connaissances en ces matières. Il reste pourtant fidèle à la détermination centrale de la nature issue de la philosophie idéaliste de la nature : la nature comprise comme un procès vital éternel se reproduisant lui-même dans des formes toujours plus élevées. Cette théo-logie de la vie absolue est orientée de manière décisive sur l'idée de progrès et d'évolution au sein de la nature. C'est cette conception qui rendra en particulier possible à Strauß la réception des publications de Charles Darwin. L'intérêt intense qu'il portera à la théorie de l'évolution de Darwin

[19] GL I, p. 686.
[20] GL I, p. 685.
[21] GL I, p. 674.
[22] Alexander von HUMBOLDT avait emprunté à Varnhagen von Ense son exemplaire de la *Glaubenslehre*, qu'il avait lu avec approbation : «Je conserve encore votre "Doctrine de la foi chrétienne", avec laquelle je m'étais à Potsdam tant amusé du sauveur straussien : on y apprend non seulement ce qu'il ne croit pas – cela ne m'est guère nouveau –, mais surtout tout ce que les hommes en noir ont cru et enseigné, ceux-là qui s'y entendent si bien à passer maintenant à l'humanité de nouveaux liens, qui vont même lui passer l'armure de leurs anciens ennemis» (lettre à Varnhagen du 21 mars 1842, in Ludmilla ASSING [éd.], *Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858. Nebst Auszügen aus Varnhagen's Tagebüchern, und Briefen von Varnhagen und Andern an Humboldt*, Leipzig, Brockhaus, 1860, p. 111). Quand, sous l'impression du «jugement inquisitorial si présomptueux publié par Bruno Bauer», il renvoie la *Glaubenslehre* le 6 avril 1842, von Humboldt écrit : «Ce qui ne m'a vraiment pas plu chez Strauß, c'est cette légèreté en matière d'histoire naturelle, avec laquelle il ne trouve aucune difficulté à faire émerger l'organique de l'inorganique, ou à accepter que l'homme se forme à partir du limon primordial de Chaldée» (*ibid.*, p. 117).

ne fera que renforcer encore la distance intérieure qui le sépare de la métaphysique chrétienne traditionnelle.

3. L'ancienne et la nouvelle foi

En 1869, Strauß rapporte à son ancien camarade d'études Christian Käferle que les lectures théologiques ne l'intéressent plus : «Plutôt les sciences naturelles ; ce qui me paraît important et m'attire, c'est tout particulièrement la théorie de Darwin et ce qui s'y rapporte. Darwin est le premier qui nous libère du concept de création ; nous autres philosophes voulions toujours en sortir, mais c'est seulement Darwin qui nous a montré où le charpentier a fait le trou vers l'extérieur» [23]. Strauß interprète la reconstruction darwinienne de l'évolution naturelle en fonction de son propre programme théorique. Telle que la fournissait Darwin, la détermination matérielle de la manière dont fonctionne l'évolution s'intègre en effet parfaitement dans le cadre d'une théo-logie de la vie absolue. Par delà la simple assertion d'une «histoire de l'évolution de la nature», c'est maintenant la manière dont s'accomplit une telle évolution qui est expliquée, sans recourir au présupposé théiste d'un sujet régulateur transcendant. En se référant à Darwin, Strauß peut dès lors formuler de façon tout à la fois plus radicale et plus plausible sa critique de la transcendance, négatrice de liberté, d'un créateur. En même temps s'ouvrent de nouvelles possibilités constructives pour thématiser avec plus de détermination qu'auparavant l'Absolu de la vision du monde moderne dans sa cohésion interne. L'intégration moniste de la nature et de l'esprit dans la vie absolue peut, en partant de la nature, être développée de façon plus consistante qu'auparavant.

Certains interprètes de Strauß y ont vu le changement de position radical d'un idéalisme tardif passant au matérialisme [24]. Ce qui est faux, dans la mesure où le schéma catégoriel fondamental de l'argumentation de Strauß demeure

[23] Strauß à son ami d'école Christian Käferle, lettre du 16 janvier 1869, in Eduard ZELLER (éd.), *Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß*, Bonn, Emil Strauß, 1895, p. 506.

[24] Cf. en particulier : PAPE, «Die Ausgänge des neueren Idealismus in Strauß und Hartmann», *Evangelische Kirchenzeitung* 104 (1879), col. 161-174, 185-196, 206-209 ; Konstantin SCHLOTTMANN, *David Strauss als Romantiker des Heidenthums*, Halle, Hendel, 1878, p. 49 sq. ; August WANDT, *David Friedrich Strauß' philosophischer Entwickelungsgang und Stellung zum Materialismus*, Münster, Regensberg, 1902, p. 37 sq. ; Adolph KOHUT, *David Friedrich Strauß als Denker und Erzieher*, Leipzig, Kröner, 1908, p. 88 sq. Là où n'est pas unilatéralement soulignée la rupture entre le jeune Strauß «idéaliste» et le vieux Strauß «matérialiste» domine le plus souvent l'intérêt à montrer que la vision du monde de *L'ancienne et la nouvelle foi* est une conséquence inévitable du programme critique de la *Vie de Jésus* et de la *Glaubens-lehre* : «Ce n'est que nécessité logique si, dans la religion, le rationalisme conséquent conduit à une vision du monde purement matérialiste. De cela, personne n'a livré exemple plus convaincant que David Friedrich Strauß, un homme auquel on n'a certainement pas le droit de dénier

identique. Malgré la «dispute du matérialisme» qu'il suivit avec attention, Strauß prétend en effet que, d'un point de vue philosophique, l'antithèse matérialisme/idéalisme ne représente qu'une «querelle de mots» [25]. Car les deux positions s'accordent pour universaliser un principe d'explication global de la réalité, de façon à ce qu'il soit capable de saisir tous les concepts contraires pensables. Savoir si la totalité du réel est développée à partir de l'esprit absolu ou d'une matière posée absolument ne fait aucune différence quant à la logique interne de l'argumentation qui, dans les deux cas, prétend aboutir à une déduction universelle de la réalité. Les deux points de vue «ont leur adversaire commun dans le dualisme : c'est la vue du monde qui a dominé toute l'époque chrétienne, divisant l'homme en corps et âme, séparant son existence en temps et éternité, opposant au monde créé et périssable un Dieu-Créateur éternel. Par rapport à cette vision du monde dualiste, matérialisme et idéalisme sont des monismes, c'est-à-dire qu'ils cherchent à expliquer la totalité des phénomènes à partir d'un seul principe, à donner forme d'une pièce au monde et à la vie. Pour ce faire, une théorie part d'en haut, l'autre d'en bas ; l'une compose l'univers d'atomes et de forces atomiques, l'autre de représentations et de forces de représentations. Mais, si elles entendent suffire à leur tâche, l'une devra nous conduire depuis ses cimes jusque dans les cercles les plus inférieurs de la nature, et à la fin être contrôlée par des observations exactes ; quant à l'autre, il lui faudra prendre en considération et résoudre les plus hauts problèmes spirituels et moraux» [26].

Cette description de l'équivalence structurelle de l'idéalisme et du matérialisme montre bien pourquoi Strauß privilégie le «point de départ d'en bas» dans le développement de son propre programme moniste : la version matérialiste du monisme doit aller de pair avec un nouveau gain en concrétions empiriques du fondement de la liberté humaine. Des sciences de la nature orientées empiriquement émane la possibilité fascinante d'accroître la liberté, comprise comme domination sur la nature, au-delà du stade actuel du développement historique et social. «Les hommes qui lancèrent la locomotive sur les voies ferrées, qui firent voler la pensée le long des fils métalliques – toutes œuvres du démon, d'après la logique de nos dévots –», Strauß en fait les héros d'une nouvelle religion, les «collaborateurs du Royaume de Dieu» [27]. Pourtant,

profondeur d'esprit ou recherche sérieuse de la vérité» (Max SCHASLER, *Ueber materialistische und idealistische Weltanschauung*, Berlin, Habel, 1879, p. 15).

[25] ANG[1], p. 207 = GS 6, p. 140 = franç. p. 191.

[26] *Ibid.* = franç. p. 191 sq. (trad. revue).

[27] ANG[1], p. 242 = GS 6, p. 163 = franç. p. 223 (trad. revue). La soixante-quinzième section du catéchisme de STRAUSS thématise la «position de l'homme dans la nature» expressément dans la perspective du rapport interne entre «connaissance de la nature et domination sur la nature» (cf. ANG[1], p. 372 = GS 6, p. XVII = franç. p. VII, trad. revue). Dans ce contexte, Strauß refuse au christianisme ce qu'aujourd'hui on lui reproche : de promouvoir la «technique et l'industrie» modernes, et donc la culture du «luxe» qu'elles provoquent. «L'homme peut et doit non seulement connaître la nature,

même dans les conditions de la modernité, le chemin pour accéder à sa félicité céleste reste relativement long...

L'ancienne et la nouvelle foi de 1872, le texte fondamental pour la théologie tardive de Strauß, montre une radicalisation manifeste de sa critique du christianisme. Il la formule maintenant avant tout en termes de critique culturelle fondée sociologiquement. Strauß insiste sur l'ampleur de la distance historique qui sépare les débuts du christianisme de l'univers de vie bourgeois contemporain, particulièrement en ce qui concerne la christologie. Contrairement à ses énoncés sur Jésus de Nazareth dans les années 1830 et à son ouvrage très répandu *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* paru en 1864 [28], Strauß trace maintenant un portrait grossièrement réaliste de Jésus. Comme on sait, les nombreuses «vies de Jésus» des théologiens libéraux avaient fait de Jésus le sujet exclusif ou extraordinaire de la perfection morale. D'une manière directe tout à fait calculée, Strauß tire pour sa part Jésus dans la saleté de sa Palestine natale. Pour le vieux Strauß, Jésus est un exalté qu'un bourgeois conscient des conquêtes du progrès culturel et civilisateur ne saurait vénérer qu'au prix d'une schizophrénie certaine. Le bourgeois qui vénère Jésus trahit la recherche bourgeoise du succès et la mentalité de rendement qui régit la rationalité économique : «Nous ne saurions nous représenter la vie dans les villages et petites villes de Galilée de cette époque en des couleurs suffisamment sales et minables» [29]. Et un bourgeois n'invite pas volontiers un prédicateur itinérant palestinien aux pieds nus noircis par la crasse villageoise à entrer dans son salon bien rangé où, à côté du piano, se dresse la bibliothèque avec «nos grands classiques», dont la lecture lui procure ce sentiment de supériorité qui naît du progrès culturel. En outre, on ne saurait faire des affaires en ce monde tout en nouant des liens religieux avec un exalté eschatologique renonçant à ce monde et qui voulait convaincre les gens de l'imminent surgissement du Royaume de Dieu – ce en quoi il se trompait, comme on sait. À l'encontre du «culte de la pauvreté et de la mendicité» que le christianisme partage avec le bouddhisme, donc à l'encontre de son attitude fondamentalement eschatologique, c'est la «pulsion au profit» qu'il faut prêcher, cette

mais la dominer. Et tout autant la nature hors de lui, autant que ses forces le lui permettent, que le naturel en lui-même. Ici, un domaine de l'activité humaine, riche et de la plus haute importance, trouve la reconnaissance que le christianisme lui refusait» (ANG[1], p. 242 = GS 6, p. 163 = franç. p. 222 sq., trad. revue). Mais il affirme par ailleurs : «L'homme doit dominer la nature autour de lui, non comme un exploiteur ou un tyran, mais comme un homme. Une partie de la nature dont il met les forces à son service, consiste en êtres doués de sensations» (*ibid.* = franç. p. 223, trad. revue). En ce qui concerne la «chaude sympathie pour la nature douée de sensation [...], le bouddhisme a fait plus que le christianisme» (ANG[1], p. 243 = GS 6, p. 164 = franç. p. 224, trad. revue).

[28] Traduit en français sous le titre : *Nouvelle vie de Jésus*, 2 vol., Paris, Hetzel et Lacroix, 1864.

[29] ANG[1], p. 65 sq. = GS 6, p. 43 = franç. p. 58 (trad. revue).

pulsion que l'enseignement de Jésus «d'emblée ne reconnaît pas»[30]. «Si les théologiens réussissaient à extirper [l'amour de l'argent], nous retomberions comparativement dans la barbarie» ; Strauß cite ici, approbateur, la célèbre *Histoire de la civilisation en Angleterre* de Henry Thomas Buckle[31].

La critique du théisme chrétien développée par Strauß a gagné ainsi une concrétude sociologique dans laquelle on peut clairement identifier les traces de l'histoire économique de l'émancipation de la bourgeoisie. En tant que «principe hostile à la culture»[32], c'est le christianisme qu'il faut congédier, parce qu'il enseigne une différence entre l'ici-bas et l'au-delà et que, par le biais de son institutionnalisation ecclésiale, il établit ce dualisme de la transcendance également dans la dimension pratique de la culture. Qui élève son regard vers la force normative de la facticité doit «confesser [... que] la vie et l'aspiration tout entières des peuples cultivés de notre temps sont bâties sur une vision du monde diamétralement opposée à celle de Jésus. D'un côté à l'autre, le rapport entre l'ici-bas et l'au-delà est exactement inversé». Ce n'est pas «seulement la recherche du plaisir, ce qu'on appelle l'orientation matérielle de notre époque, ni ses progrès dignes d'admiration en matière de technique et d'industrie, mais également les découvertes de la science naturelle, de l'astronomie, de la chimie et de la physiologie, de même que les tendances politiques et les formations nationales, oui : même les produits de la poésie et des autres arts de l'époque récente, donc le meilleur et le plus réjouissant que nous ayons produit», tout cela ne pouvait «être atteint que sur le terrain d'une vision du monde où l'ici-bas, loin d'être méprisable, apparaissait bien comme le véritable champ de travail de l'homme, comme la quintessence des buts auxquels il aspire»[33]. Dans une société qui s'industrialise de plus en plus, «en cette époque d'intérêt matériel et d'égoïsme déchaîné»[34], les contemporains conscients ne peuvent donner à la «question de Gretchen» de la conscience moderne d'après les Lumières : «Sommes-nous encore chrétiens?» qu'une réponse clairement négative, pour autant qu'ils «veuillent parler en hommes francs et honnêtes»[35]. «L'humanité actuelle, joyeuse de vivre et d'agir», ne peut plus accepter comme une «expression de sa conscience re-

[30] ANG[1], p. 63 = GS 6, p. 41 sq. = franç. p. 56 (trad. revue).

[31] ANG[1], p. 63 = GS 6, p. 41 = franç. p. 56 (trad. revue). Cf. la caractérisation du livre dans une lettre à son ami Ernst Rapp, du 6 février 1869 : «L'auteur cherche à faire de l'histoire l'histoire des idées réformatrices, des puissances de l'esprit en général, alors que jusqu'à présent, on n'a guère écrit que des histoires des guerres, des dynasties ou de la littérature ; mais l'auteur organise son œuvre d'une manière tout à fait étrange» (Eduard ZELLER [éd.], *Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß*, p. 506).

[32] ANG[1], p. 64 = GS 6, p. 42 = franç. p. 56 (trad. revue).

[33] ANG[1], p. 74 sq. = GS 6, p. 49 = franç. p. 65 sq. (trad. revue).

[34] ANG[1], p. 85 = GS 6, p. 56 = franç. p. 74 (trad. revue).

[35] ANG[1], p. 90 = GS 6, p. 61 = franç. p. 81 (trad. revue).

ligieuse» la parole de la croix du Vendredi saint, ce symbole de la «déification de la douleur» [36].

Par contre, la réponse à la question qui préside à la seconde partie : «Avons-nous encore de la religion?» est nettement plus positive. Strauß définit certes la religion comme une production de la «raison», par laquelle, en fonction de «son instinct très intéressé au bien-être» [37], l'homme cherche à relativiser l'hégémonie de la nature qu'implique sa constitution biophysique. Selon Strauß, le progrès historique dans la domination sur la nature conduit nécessairement à un recul du besoin de fournir une compensation religieuse à la dépendance par rapport à la nature. Parallèlement, Strauß combine – de manière d'ailleurs peu convaincante – la célèbre définition schleiermacherienne de la religion comme sentiment de dépendance absolue avec la thèse feuerbachienne selon laquelle c'est «le souhait qui est la véritable essence de la religion» [38]. Sous les conditions de la modernité, la religion doit pourtant conserver une fonction : car, malgré la domination sociale sur la nature, l'individu demeure constitutivement dépendant de la nature. Même si le Dieu de l'Église est remplacé par l'idée de l'Univers vivant, nous faisons l'expérience de «notre force comme d'un néant au vu de la toute-puissance de la nature». Au sein de l'éternelle alternance du devenir et de l'anéantissement de la vie, nous sommes pourtant en état de percevoir «une constance, un ordre et une loi», de même qu'une «gradation, une émergence du supérieur à partir de l'inférieur». «Penser le Cosmos ou l'Univers», non au sens de «la somme des phénomènes», mais comme la «quintessence une des forces qui s'expriment et des lois qui s'accomplissent», contempler toute vie dans la perspective de «l'ordre, de la loi, de la raison» et se «consacrer» à cet ordre du monde «avec une confiance aimante» – voilà la nouvelle religion! [39]

La nouvelle religion réflète avant tout la dépendance de l'homme par rapport au cours éternel de la nature, transcendant le sujet individuel. Par delà cette dépendance de l'individu par rapport au tout, la religion doit également faire valoir la liberté humaine. Comme dans la *Glaubenslehre*, Strauß transpose la détermination de la transcendance de la totalité de la nature dans l'explication d'un rapport d'immanence entre la nature comme tout et l'homme

[36] GS 6, p. 61 = franç. p. 80 (trad. revue). Le passage, qui commence à la page précédente, sur «l'image du Christ crucifié, qu'on appelle crucifix», «l'incarnation la plus unilatérale et la plus cassante de la fuite hors du monde et de la passivité chrétiennes», ne figure pas encore dans ANG[1].

[37] ANG[1], p. 93 = GS 6, p. 62 sq. = franç. p. 83 sq. (trad. revue).

[38] ANG[1], p. 133 = GS 6, p. 90 = franç. p. 120 (trad. revue).

[39] GS 6, p. 93-95 = franç. p. 125-128 (trad. revue). Par rapport à ANG[1], p. 138-143, le texte est fortement retravaillé. Cf. déjà GL II, p. 389 : c'est la tâche de la théologie critique que de «purifier la prière», qui est l'acte fondamental de la religion, pour l'amener à être «toujours davantage liberté de la considération religieuse, c'est-à-dire imprégnée par l'idée de l'univers».

comme être vivant naturel, déterminé et particulier. En tant qu'il est doué de conscience, l'homme ne fait pas l'expérience de soi seulement comme d'un être dépendant de la vie, de la force primordiale de tout ce qui est vivant. Dans la religion, l'homme peut «faire l'expérience de lui-même comme [d'un être] libre même au sein de la dépendance», parce qu'il se sait, «en ce qu'il a de plus intime, parent» de cette force primordiale [40]. En fait, cette détermination de la liberté humaine n'exprime nulle réalité effective de l'autonomie de l'homme par rapport à la réalité naturelle du monde ; elle se contente une fois de plus de faire valoir que le sujet est déterminé par la nature, qu'il est intégré dans le tout de la nature. La nouvelle religion entend certes produire, dans la vie concrète, une gradation de la liberté. Mais Strauß ne réussit pas à développer un argument plausible pour expliquer comment, en tant qu'être vivant conscient d'être déterminé par la nature, l'homme est censé pouvoir faire l'expérience de soi comme d'un être libre malgré sa dépendance par rapport à la nature.

Bien qu'il s'efforce, en recourant au réservoir thématique de la religion et du christianisme, de légitimer l'émancipation de la bourgeoisie, dans sa théologie tardive Strauß reste en deçà des exigences que formule sa critique de la vieille métaphysique chrétienne «dualiste». Il rejette cette dernière parce que la liberté n'y est déterminée que sur un mode déficitaire. Mais sa construction ne parvient pas à rendre constructivement justice à l'intérêt qui a provoqué sa critique, largement justifiée, de l'ontologie traditionnelle de la substance : l'intérêt d'une promotion de l'autonomie individuelle. Nulle part, il ne parvient à mettre en évidence de façon concrète et déterminée la transition – qu'il prétend mettre en œuvre – de la dépendance religieuse à une expérience individuelle de la liberté médiatisée religieusement. Ici, c'est avec Strauß qu'il faut argumenter contre Strauß : appeler liberté la dépendance religieuse, c'est jouer avec le mot «liberté».

Si l'on considère le point de départ systématique de la théologie de Strauß, le résultat auquel il aboutit est, au sens littéral du mot, fatal. Depuis la *Vie de Jésus*, Strauß avait mis en scène une critique de plus en plus radicale de la tradition doctrinale de l'Église et essayé de transposer le dogme ancien dans une forme rationnelle, spécifiquement moderne, dans le but d'émanciper l'individu d'une fausse dépendance. Cette transposition d'une minorité fondée religieusement en une liberté cognitive et pratique de l'individu, Strauß a tenté depuis son premier livre de s'en acquitter grâce à des stratégies d'argumentation qu'on peut décrire de la manière suivante : on abolit la différence entre Dieu et l'homme pour pouvoir transposer sur le sujet fini certaines qualités de l'Absolu. C'est justement pour fonder et assurer la liberté individuelle qu'il avait en vue que Strauß a développé une nouvelle théorie de l'Absolu, ou une nouvelle métaphysique. Mais les moyens conceptuels dont il use pour expli-

[40] ANG[1], p. 140 = GS 6, p. 95 = franç. p. 128 (trad. revue).

quer ce nouveau concept de l'Absolu, qui devient de façon toujours plus affirmée post-chrétien, ne permettent pas de prendre en charge l'intérêt émancipateur qui provoqua ce travail conceptuel. Car dans l'espace de réflexion constitué par ces nouveaux concepts fondamentaux, on ne peut penser la liberté individuelle que sur un mode plus déficitaire encore que ce n'était le cas sous l'horizon de la vieille métaphysique européenne.

Convertir le Dieu de la doctrine ecclésiale en l'idée du Cosmos et de la totalité universelle de la vie, transposer la transcendance en immanence, transformer le dualisme en monisme, toutes ces opérations conceptuelles n'apportent nul gain, mais bien une perte quant à une justification consistante de la liberté individuelle. Car, dans les conditions de la totalité-unité et du monisme, on ne peut penser aucune différence réelle, ni aucune autonomie, du sujet fini par rapport à la réalité homogène qui englobe tout. La seule détermination de l'homme que l'on puisse encore obtenir par une argumentation concluante est la suivante : il est partie d'une partie d'un tout qui perdure dans l'anéantissement de ses éléments partiels infiniment nombreux et dont l'existence ne dépend d'aucune de ces parties en particulier. Mais la représentation de ce tout capable de donner forme à la conscience humaine ne saurait représenter un au-delà de cette totalité.

Le monisme, que Strauß proclame au nom d'un progrès de la conscience et de la réalité de la liberté, implique en fait justement la liquidation de la liberté du sujet, puisque celle-ci ne peut plus se réclamer d'une transcendance, justifiable rationnellement, s'opposant à la réalité du monde. La réduction moniste de la complexité factuelle du réel signifie toujours aussi le naufrage de l'individu. Confronté à la toute-puissance déprimante d'une réalité «naturelle» totalement close, il ne reste au sujet individuel qu'une seule possibilité : se conformer, résigné, au destin de son néant biologique au gré d'une (nouvelle) piété de la contemplation, avant tout esthétique, du monde, et contempler l'éternelle «harmonie de l'univers»[41] dans les œuvres d'art à la validité intemporelle. En fait, cette harmonie consiste en ce que chaque naissance est toujours déjà décès, que dans l'anéantissement de l'individu, c'est l'universalité du genre qui triomphe, et que dans l'infinie alternance du devenir et de l'anéantissement, une seule chose ne change pas : l'alternance elle-même.

Le 22 mars 1871, Strauß écrit de Darmstadt à un ami, l'historien de l'art Julius Meyer : «Avant-hier, j'étais à Heidelberg, près de la dépouille mortelle

[41] «L'art, dans toutes ses branches, a pour vocation de nous faire contempler ou tout au moins pressentir, dans un cadre restreint, l'harmonie de l'univers qui se maintient dans la confusion des phénomènes, qui renaît sans cesse de la lutte perpétuelle des forces, harmonie dont l'immensité se révèle à nous à travers le Tout infini. Telle est la cause de l'intime alliance que nous avons constatée de tout temps et chez tous les peuples entre l'art et la religion. En ce sens, les grandes productions de l'art plastique paraissent, elles aussi, religieuses ; cependant, la poésie et la musique pénètrent le plus immédiatement dans notre for intérieur en produisant un tel effet» (ANG[1], p. 296 sq. = GS 6, p. 200 = franç. p. 274, trad. revue).

de Gervinus [...]. La ville était pavoisée pour les troupes qui rentrent, le cadavre passa, ignoré, à côté. À quel point l'individu, même le plus célèbre, n'est rien en face du Tout, on en avait là un sentiment accablant» [42].

Ces états dépressifs, la nouvelle foi tente d'y remédier par la jouissance de l'art. Dans «l'éther où nous élèvent nos grands poètes, dans les flots d'harmonie que déversent autour de nous nos grands compositeurs se dissipe et se dissout toute douleur terrestre ; nous voyons disparaître comme par enchantement toutes les taches qu'autrement, malgré tous nos efforts, nous ne parvenons pas à laver» [43]. Cette dimension esthétique de la réalité ne peut aider l'individu à transcender, par compensation, sa caducité factuelle «que pour de courts instants», et «seulement dans le royaume de l'imagination», ainsi que le souligne Strauß lui-même. L'individu est rapidement renvoyé «à la rude réalité et à l'étroitesse de la vie» [44] : «Dans cette immense machine qu'est le monde, avec ses engrenages de fer qui tournent en mugissant, ses lourds marteaux et pilons qui tombent avec un vacarme assourdissant, dans tout ce mécanisme terrifiant, l'homme se voit jeté sans aide ni défense ; pas un instant où il ne risquerait, au moindre mouvement imprudent, d'être happé et déchiqueté par une roue, d'être écrasé par un marteau. Ce sentiment d'abandon est d'abord véritablement effroyable. Mais à quoi bon se faire des illusions là-dessus? Notre souhait ne transforme pas le monde, et notre entendement nous montre que le monde est bien une telle machine» [45]. Le radicalisme de cette vue mécaniste du monde est encore renforcé par le fait que de «notre point de vue», qui est celui d'une modernité décidée, «toutes les consolations» du christianisme – en particulier la doctrine de la satisfaction vicariale, la foi en la Providence et la représentation d'un monde eschatologique opposé à ce monde – sont percées à jour pour ce qu'elles sont : des vœux illusoires [46].

Le sujet de la nouvelle foi ne doit pourtant pas rester sans consolation pieuse. Certes, le monde est de fait une «machine» qui menace l'individu. «Mais [il n'est] pas seulement cela. En son sein, outre les roues qui se meuvent sans pitié, s'écoule aussi une huile qui apaise», que produisent avant tout les grands poètes et compositeurs [47]. Strauß rapporte fonctionnellement le «succédané» esthétique «de la religion» [48] à un besoin diffus de stabilisation de l'individu.

[42] Eduard ZELLER (éd.), *Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß*, p. 527.

[43] ANG[1], p. 363 sq. = GS 6, p. 251 = franç. p. 345 (trad. revue).

[44] *Ibid.*

[45] ANG[1], p. 365 = GS 6, p. 252 = franç. p. 346 sq. (trad. revue).

[46] ANG[1], p. 364 = GS 6, p. 251 = franç. p. 346 (trad. revue).

[47] *Ibid.* = franç. p. 347 (trad. revue). Cf. ANG[1], p. 294 sq. = GS 6, p. 199 sq. = franç. p. 272-274.

[48] C'est en ces termes qu'Albrecht RITSCHL qualifia la «nouvelle foi» de Strauß in *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. III, Bonn, Marcus, 1874, p. 195 = Bonn, Marcus, 1895 [4], p. 218.

Cela fait apparaître comme tout à fait justifié le ton tranchant de la polémique contre *L'ancienne et la nouvelle foi* que – sur la base d'un mandat impératif de Richard Wagner qui, en 1868, avait été entravé dans sa carrière par Strauß – Friedrich Nietzsche, le professeur bâlois encore peu connu, publia comme «Première partie» de ses *Considérations inactuelles*. Nietzsche a essayé de démasquer la thèse de Strauß – par le biais de l'art s'ouvrirait un accès à une harmonie universelle qui transcende l'expérience individuelle de la négativité dans la confrontation avec la «machine du monde» – comme une idéologie correspondant spécifiquement au caractère borné «des couches moyennes cultivées» [49]. «L'univers, à supposer qu'il consentît à être loué par Strauss, ne devrait guère être reconnaissant à ce Magister féru de métaphores de ne pas avoir trouvé de meilleure comparaison pour son éloge. Quel nom porte donc cette huile qui dégouline le long des pistons et des bielles d'une machine? Et quelle consolation l'ouvrier trouverait-il à savoir que cette huile se répand sur lui, tandis que la machine lui broie les membres?» [50]

La critique nietzschéenne de Strauß repose sur une stratégie argumentative aussi simple qu'efficace, consistant à retourner la critique contre elle-même : Nietzsche fait sienne la prétention à l'*Aufklärung* critico-rationnelle que Strauß avait réclamée aux dépens des formes ecclésiales dans lesquelles s'explicitait la conscience religieuse chrétienne, mais il le fait de telle façon que l'idée et la construction straussiennes d'une religion post-chrétienne de l'art puissent à leur tour être soumises aux conditions mêmes de cette critique. Cette radicalisation de la critique conduit à congédier le principe même de la conscience religieuse.

Pour Nietzsche, la religion est non vraie, parce qu'au nom de l'harmonie universelle, elle prétend intégrer tout différend et prive ainsi de sa négativité spécifique l'antagonisme irréductible entre l'individu et le monde. Pourtant, avec «le profond et terrible instinct de négation [...] qui animai[t] le christianisme des premiers siècles» [51], c'est-à-dire dans la distance, motivée eschatologiquement, des premiers chrétiens par rapport au monde, certains moments de cette vérité ont fait leur apparition dans l'histoire des religions. Mais, au vu de l'ennoblissement religieux de la culture par la bourgeoisie, ces moments de vérité ne peuvent, selon Nietzsche, être maintenus présents qu'au gré d'une critique de la religion qui détruise toutes les fondations ultimes et toutes les constructions de sens universelles. La pointe de la critique nietzschéenne de

[49] Friedrich NIETZSCHE, «Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück : David Friedrich Strauß der Bekenner und der Schriftsteller» (1873), in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, t. I, München, DTV, 1980, p. 157-242, ici : p. 168 (trad. franç. : «Considérations inactuelles. Première partie : David Strauß, l'apôtre et l'écrivain», in *Œuvres philosophiques complètes* II/1, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Paris, Gallimard, 1990, p. 17-89, ici : p. 27, trad. revue).

[50] *Ibid.*, p. 188 sq. (franç. p. 44).

[51] *Ibid.*, p. 193 (franç. p. 48).

cette «doctrine de la complaisance» du «chef philistin» Strauß [52], c'est la nouvelle détermination des éléments du christianisme que Strauß rendait justement responsables du déficit pratico-culturel du dualisme de l'ancienne foi : les contenus eschatologico-ascétiques de la conscience chrétienne. Au gré de la critique de la religion dominante, avant tout de l'élévation religieuse des institutions culturelles existantes au statut d'objectivations de «valeurs» valables transhistoriquement, Nietzsche actualise le moment de transcendance par rapport au monde, présent dans l'ancienne religion, en référence à une autonomie principielle de l'individu face au monde. Mais, aussi longtemps que l'individu n'est conçu que comme contre-instance de la «machine du monde», son autonomie reste menacée par une négation abstraite. Dans la mesure où Nietzsche fait de l'individu un sujet d'action «fort», il cherche à concrétiser empiriquement la liberté individuelle dans une pratique historique définie – quant à son contenu – essentiellement par sa différence d'avec le monde, donc par sa critique de l'inventaire culturel. Mais, face à cette activité de la liberté, l'individu ne peut faire valoir nulle liberté. L'individu «fort» est soumis à la contrainte où l'étreint la pratique historique de la liberté, sans qu'il puisse encore disposer du contenu de son agir.

Au vu des conséquences qu'entraîne, en matière de critique de la religion, la critique nietzschéenne de la «nouvelle foi», il apparaîtrait compréhensible que les théologiens aient plutôt pris parti pour Strauß que pour Nietzsche. Avec Strauß, la piété consisterait alors à conjurer une nature bonne malgré tout, quelles que soient par ailleurs les expériences négatives de l'individu. Mais une théologie qui se comprend comme l'explication de la vérité spécifique de la foi chrétienne devra contester que l'huile esthétique de Strauß puisse soigner avec succès les profondes blessures que la critique nietzschéenne porte à la conscience religieuse. Théologiquement, n'est-il pas plus plausible de suivre la critique nietzschéenne de Strauß et de protester contre une transfiguration religieuse de l'annihilation de tout ce qui est individuel, telle que l'implique la facticité naturelle de la vie finie?

Aucun des nombreux théologiens qui ont pris part à l'intense débat littéraire autour de *L'ancienne et la nouvelle foi* n'a succombé à la tentation de recourir à l'univers bon et rationnel de Strauß pour formuler une anticritique théologique à la critique nietzschéenne de la religion. Au contraire, nombre de critiques théologiques du vieux Strauß ont formulé leurs objections contre la «nouvelle foi» d'une manière étonnamment proche de celle de Nietzsche. Dans la discussion à propos de la «nouvelle foi», d'éminents représentants du protestantisme culturel *(Bildungsprotestantismus)* libéral, tels Willibald Beyschlag [53],

[52] *Ibid.*, p. 192 sq. (franç. p. 47 sq., trad. revue).

[53] Willibald Beyschlag, *Ein antiker Spiegel für den «neuen Glauben» von D. Fr. Strauß.* Vortrag, gehalten zu Erfurt und Halle im März 1873, Berlin, Ludwig Rauh, 1873.

Richard A. Lipsius [54], Heinrich Lang [55], Alexander Schweizer [56], Adolf Hilgenfeld [57], Alois Emanuel Biedermann [58] et bien d'autres encore, revendiquent des éléments de la tradition chrétienne pour faire valoir l'autonomie principielle de l'individu en face d'un monde objectif en voie de devenir trop puissant. En se concentrant sur la liberté principielle de l'individu – sur sa transcendance par rapport au monde – à laquelle ouvre la religion chrétienne, les critiques libéraux de Strauß tentent pour leur part de justifier théologiquement certaines revendications émancipatrices de la bourgeoisie.

Si le programme théologique de Strauß doit être interprété à partir du contexte des efforts d'émancipation politico-culturels de la bourgeoisie, il faut aussi contextualiser les réactions théologiques au programme de Strauß dans le cadre d'une histoire sociale du savoir. Sans exception, les critiques théologiques libéraux de Strauß font valoir contre la «nouvelle foi» que l'autonomie pratique de l'individu n'y est déterminée que sur un mode déficitaire et que, de ce fait, on passe à côté du contenu central de la tradition chrétienne (no-

[54] Rec. «Strauß, Dav. Friedr., Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig, 1872», *Literarisches Centralblatt für Deutschland* 24, n° 4, 25 janvier 1873, col. 97-102. L'article est signé «ψ.». C'est Friedrich NIPPOLD qui affirme que l'auteur en est Richard A. Lipsius, cf. «Die literarischen Ergebnisse der neuen Straußischen Controverse. Kritische Studie», in ID. et Lodewijk Willem Ernst RAUWENHOFF, *D. Fr. Strauß' Alter und neuer Glaube und seine literarischen Ergebnisse. Zwei kritische Abhandlungen*, Leipzig, Richter & Harrassowitz, 1873, p. 129-246, ici : p. 228.

[55] Sur les nombreuses interventions de Heinrich Lang contre ANG, cf. Alois Emanuel BIEDERMANN, *Heinrich Lang*, Zürich, Cäsar Schmidt, 1876, p. 96 sq.

[56] Alexander SCHWEIZER, «"Der alte und der neue Glaube". "Ein Bekenntniß" von David Friedrich Strauß 1872», in *Nach Rechts und nach Links. Besprechungen über Zeichen der Zeit aus den letzten drei Decennien*, Leipzig, Hirzel, 1876 ; ID., «Die Zukunft der Religion», *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 20 (1877), p. 433-486. Une version fortement augmentée du même texte a paru sous forme de brochure : *Die Zukunft der Religion*, Leipzig, Hirzel, 1878, en particulier p. IV, 10, 19-23, 32-39.

[57] Adolf HILGENFELD, «Der alte und der neue Glaube, nach den neuesten Schriften von D.F. Strauß und Lagarde geprüft», *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 16 (1873), p. 305-354.

[58] Alois Emanuel BIEDERMANN, «Strauß und seine Bedeutung für die Theologie. Rektoratsrede, gehalten an der Stiftungsfeier der Züricher Hochschule, den 29. April 1875», in *Ausgewählte Vorträge und Aufätze*, Berlin, Reimer, 1885, p. 211-230 (trad. franç. : *Strauß et la théologie contemporaine*, Lausanne, Bridel, 1882). La manière dont Biedermann se distancie de *L'ancienne et la nouvelle foi*, malgré la forte dépendance de sa dogmatique envers la *Glaubenslehre* de Strauß, doit aussi être comprise comme une conséquence des violentes attaques dont Biedermann et Lang firent l'objet sur le terrain de la politique ecclésiastique ; elles provenaient d'une néo-orthodoxie conservatrice, aussi sur le plan politique, alors que Biedermann et Lang défendaient une politique démocratique et libérale. Ulrich STUTZ fut l'un de ceux qui essayèrent de montrer que *L'ancienne et la nouvelle foi* était une conséquence nécessaire du programme de la théologie libérale, cf. *Der alte und der neue Glaube oder Christenthum und Naturalismus. An Strauß und den zürcherischen Reformern geprüft*, Zürich, Hanke, 1874, p. 232.

tamment protestante). Leur prétention à pouvoir dépasser les apories de Strauß repose sur la conviction que l'«ancienne foi» permet de symboliser avec bien plus de succès la transcendance principielle de l'individu par rapport au monde que ne le peut faire la nouvelle religion de l'art. Mais la détermination avec laquelle ils placèrent l'autonomie de l'individu au centre de leur interprétation du christianisme n'est pas seulement une réaction critique à Strauß. On y voit également à quel point Strauß influença la transformation de la théologie protestante au cours des procès de modernisation que traversa la société allemande au XIXe siècle. Son programme – légitimer l'émancipation de la bourgeoisie par le biais d'une théologie critique et de la critique de la théologie – a marqué de son sceau la théologie, même là où elle se distancia de Strauß. Dans les procès de modernisation de la réflexion théologique, une place centrale revient donc à David Friedrich Strauß : il est parvenu à ce que ses adversaires s'emparent à leur manière de sa thématique : justifier théologiquement les prétentions émancipatrices de la bourgeoisie.