

Ernst TROELSTCH [1865-1923]  
PHILOSOPHE, THÉOLOGIEEN PROTESTANT ET SOCIOLOGUE ALLEMAND  
(1902)

# “ Leibniz et les débuts du piétisme.”

Traduction du texte allemand “*Leibniz und die Anfänge des Pietismus*”  
par Lucien Pelletier, professeur de philosophie  
à l'Université de Sudbury (Ontario).

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi  
[Page web](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca). Courriel: [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)  
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## **Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques**

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.  
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Ernst TROELSTCH

### **“LEIBNIZ ET LES DÉBUTS DU PIÉTISME.”**

Ce texte d’Ernst Troeltsch, qui a pour titre allemand « Leibniz und die Anfänge des Pietismus », a paru initialement au tome 1 de *Der Protestantismus am Ende des XIX. Jahrhunderts in Wort und Bild* [Le protestantisme à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en textes et en images], sous la direction de C. Werckshagen, Berlin, Wartburg, 1902, p. 353-376. Il fut à nouveau publié au volume quatre des *Gesammelte Schriften* [Oeuvres complètes] d’Ernst Troeltsch, édité par Hans Baron sous le titre particulier *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* [Écrits sur l’histoire intellectuelle et la sociologie de la religion] (Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, p. 488-531). Traduit de l’allemand par Lucien Pelletier (Université de Sudbury, Ontario, Canada). Traduction achevée le 22 mai 2017.

Le traducteur, le professeur Lucien Pelletier, nous a accordé le 22 mai 2017 son autorisation de diffuser en accès libre à tous cette traduction française dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Lucien Pelletier : [lpelletier@usudbury.ca](mailto:lpelletier@usudbury.ca)

Page Facebook : <https://www.facebook.com/lucien.pelletier.3>

Université de Sudbury, Ontario : <https://usudbury.academia.edu/LucienPelletier>

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

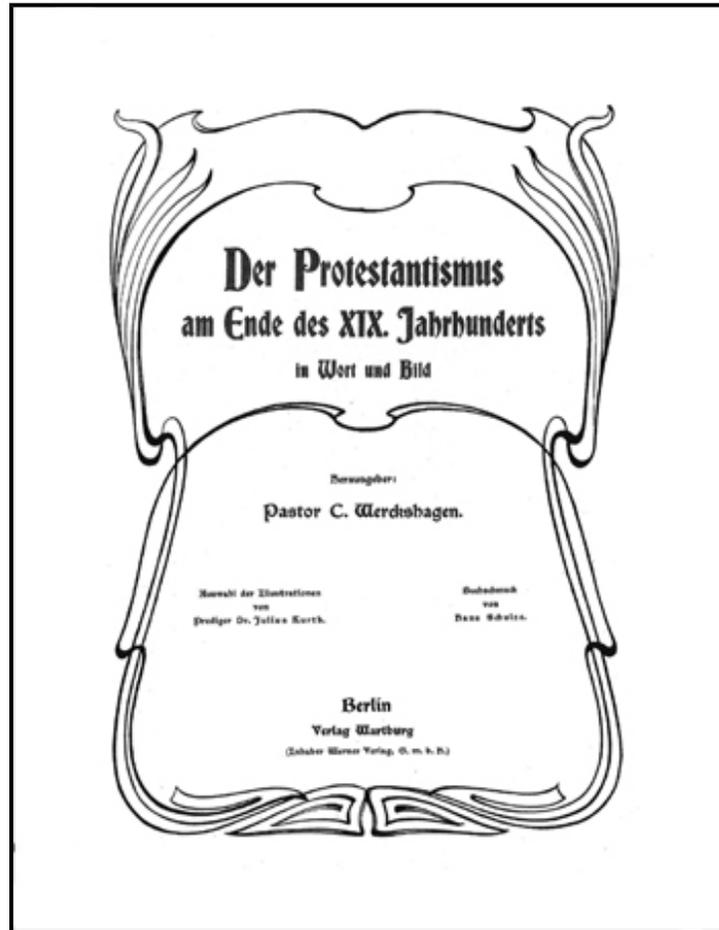
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

Édition numérique réalisée le 28 août 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Ernst TROELSTCH

“LEIBNIZ ET LES DÉBUTS DU PIÉTISME.”



Ce texte d’Ernst Troeltsch, qui a pour titre allemand « Leibniz und die Anfänge des Pietismus », a paru initialement au tome 1 de *Der Protestantismus am Ende des XIX. Jahrhunderts in Wort und Bild* [Le protestantisme à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en textes et en images], sous la direction de C. Werckshagen, Berlin, Wartburg, 1902, p. 353-376. Il fut à nouveau publié au volume quatre des *Gesammelte Schriften* [Oeuvres complètes] d’Ernst Troeltsch, édité par Hans Baron sous le titre particulier *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* [Écrits sur l’histoire intellectuelle et la sociologie de la religion] (Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, p. 488-531). Traduit de l’allemand par Lucien Pelle-tier (Université de Sudbury, Ontario, Canada). Traduction achevée le 22 mai 2017.

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

**[353]**

GS IV = [488]

Ernst TROELSTCH

“LEIBNIZ ET LES DÉBUTS DU PIÉTISME.”

*Note du traducteur :*

Ce texte d’Ernst Troeltsch, qui a pour titre allemand « Leibniz und die Anfänge des Pietismus », a paru initialement au tome 1 de *Der Protestantismus am Ende des XIX. Jahrhunderts in Wort und Bild* [Le protestantisme à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en textes et en images], sous la direction de C. Werckshagen, Berlin, Wartburg, 1902, p. 353-376. Il fut à nouveau publié au volume quatre des *Gesammelte Schriften* [Oeuvres complètes] d’Ernst Troeltsch, édité par Hans Baron sous le titre particulier *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* [Écrits sur l’histoire intellectuelle et la sociologie de la religion] (Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, p. 488-531). Traduit de l’allemand par Lucien Pelletier (Université de Sudbury, Ontario, Canada). Traduction achevée le 22 mai 2017.

Notre traduction tient compte de ces deux éditions. La pagination de la première édition est insérée dans le texte en caractères gras; celle de la deuxième est elle aussi insérée dans le texte, en caractères italiques.

---

[353]

GS IV = [488]

## LEIBNIZ ET LES DÉBUTS DU PIÉTISME

Au XVIII<sup>e</sup> siècle prend fin la première période du protestantisme allemand, période bien délimitée, marquée par le régime des Églises d'État ; une nouvelle période s'ouvre alors pour lui, dont les résultats sur le plan ecclésial ou sur le plan théologique n'ont toujours pas été exposés avec la clarté souhaitable. Le protestantisme allemand avait pris forme jusque-là en lien étroit avec le développement des principautés territoriales et des universités confessionnelles. Lui-même cause de l'éclatement du [Saint] Empire romain et de l'accession des États territoriaux à la souveraineté, il avait été en retour assimilé par les territoires, intégré à l'ensemble de leurs dispositifs juridiques et culturels. L'interprétation de la Bible était déterminée par certains symboles reconnus par l'État et qui imposaient à la théologie une ligne de conduite toujours plus contraignante. Un appareil policier assujettissait l'ensemble des fonctionnaires et tous les sujets à l'orthodoxie de croyance, grâce au serment professionnel et à la censure. Les sujets partageant d'autres croyances n'étaient tolérés sur le territoire qu'à certaines conditions. Les universités devaient s'en tenir scrupuleusement aux limites fixées par la théologie à ce qu'il était permis d'enseigner ; les sciences non théologiques étaient tenues d'observer une stricte tradition scolastique qui, sur le terrain scientifique, rapportait toute la pensée et toute la recherche à Aristote, de même que la théologie, sur son terrain propre, ramenait tout à la Bible et aux symboles ; pareille scolastique permettait ainsi de coordonner durablement ces deux groupes parfaitement bien établis du savoir. Le zèle des théologiens, la dévastation de la science ainsi asservie de

deux côtés, le déclin général d'une Allemagne divisée en des centaines d'États territoriaux concurrents et à courte vue, tout cela entraînait une confusion et une obscurité extrêmes, un philistinisme étroit et un pédantisme querelleur. La France, la Hollande et [354] l'Angleterre, qui avaient été aux prises elles aussi avec des contraintes théologiques et scolastiques mais [489] enfin avaient accédé victorieusement à une civilisation neuve et moderne, connaissaient un essor politique, commercial et spirituel qui contrastait avec l'Allemagne et qui troublait profondément les patriotes allemands.

C'est de la civilisation moderne de ces pays que vint l'impulsion qui ébranla puis finit par anéantir ce monde petit et étroit des petits États allemands et de leurs mœurs régies confessionnellement. C'est de là que vinrent l'*esprit mondain*<sup>1</sup>, les mœurs et la culture mondaines, avec leur ouverture sur le monde et leurs intérêts pratiques, un nouvel esprit social et une éducation et une culture nouvelles. De là vint aussi, depuis que la Hollande et surtout l'Angleterre de 1689 en avaient donné le modèle, l'idée de l'État tolérant, capable d'admettre en son sein plusieurs partis religieux, un État qui laisse ses sujets libres en matière ecclésiastique et ne compte sur eux qu'en ce qui concerne ses propres intérêts pratiques, en tant que seuls intérêts véritablement politiques. De là, enfin, vint la science nouvelle, fondée sur l'expérience sensible, l'observation et l'expérimentation, une science qui révéla la nature sous un jour nouveau et qui, instruite d'histoire, enseigna à comprendre à nouveaux frais l'État et le droit. Ces impulsions se firent de décennie en décennie toujours plus fortes et insufflèrent une vie spirituelle et politique à la masse allemande moribonde, jusqu'à ce qu'enfin le choc de la révolution française et de l'État napoléonien enterre définitivement le Moyen Âge allemand. Tout cela, cependant, privait peu à peu le protestantisme qui avait eu cours jusque-là de ses présupposés et sciait la branche sur laquelle il était assis. Il fut bientôt plongé dans un monde étranger, se vit miné de l'intérieur et transformé à tous points de vue. Il résista longtemps à cette situation, il ferma les yeux sur les changements, mais les forces vitales qui l'avaient animé jusque-là étaient épuisées, la voie sûre sur laquelle il avait progressé jusqu'alors s'était effondrée et, inopinément, des forces étrangères commençaient à se lever dans ses propres rangs. Il s'enfouissait dans un enseignement vétuste et il répondait

<sup>1</sup> En français dans le texte (ndt).

aux nouveautés par de simples plaintes et accusations mais, pendant ce temps, les mœurs et la vie, la politique et le droit ecclésiastiques, la philosophie et la science, la poésie et la société liquidaient l'ancien protestantisme et n'en laissaient qu'une écorce toute rapiécée.

Dans ces circonstances, le protestantisme devait se réorganiser. Il lui fallait ordonner différemment ses rapports avec l'État, puis raviver [490] son organisme ecclésial et le rendre autonome ; il avait besoin aussi d'une force religieuse nouvelle et d'une nouvelle théologie, qui tienne compte des problèmes scientifiques modernes. Tout cela est advenu, même si les deux premières réformes ont été les plus longues à se réaliser et sont encore aujourd'hui les moins achevées. Pour ce qui est des deux dernières exigences, toutefois, un profond renouveau se produisit, et il est à porter au crédit du pays qui fut le berceau de la Réforme d'avoir été le premier à engendrer ce renouveau, tandis qu'à l'Ouest, dans les pays qui avaient donné naissance à la civilisation moderne, les intérêts politiques et culturels entravaient dans l'immédiat tout réveil important des forces religieuses et ecclésiales. Grâce à la Réforme, l'Allemagne maintenait le cap sur les problèmes religieux, nulle tâche séculière importante ne l'en détournait et, pendant qu'en Angleterre les guerres de religion exténuaient la vie religieuse et la rendaient superficielle, l'Allemagne, elle, aux prises avec la misère effroyable de ses guerres de religion, trouvait son salut dans une récollection et un approfondissement intérieurs et reconqu Coast la substance spirituelle de sa vie propre, substance qui est indépendante du Moyen Âge des États confessionnels. L'Allemagne protestante en vint ainsi à donner une forme nouvelle aux idées philosophiques, scientifiques et historiques avancées par les Lumières, en les mettant au service des grandes notions religieuses et morales du christianisme ; elle en vint, par ailleurs, à un authentique mouvement religieux, à une nouvelle Réforme qui, à l'encontre de la sclérose doctrinaire d'alors, du paternalisme clérical et des symboles contraignants, donna libre cours aux sentiments religieux originaires, entreprenant dès lors un approfondissement subjectif et une revivification du protestantisme qui durent encore aujourd'hui. Le renouveau des Lumières fut l'œuvre de la philosophie de l'*idéalisme allemand* classique, de cette philosophie qui, de plain-pied avec les sciences nouvelles, enseigna pourtant à subordonner la nature aux biens éternels et aux tâches de l'esprit. Quant à la Réforme nouvelle, elle fut l'œuvre du *piétisme*, qui réveilla le senti-

ment religieux sclérosé, l'inséra dans une vie subjective intense et, par là, donna une formulation nouvelle, tempérée d'affectivité, aux vécus religieux fondamentaux du protestantisme.

Le père du premier mouvement est Leibniz ; le père du second, Spener. Ce sont là deux grandes figures du protestantisme allemand ; [491] à eux deux, ils inaugurent le protestantisme moderne, lui qui, même lorsqu'il semble se rapprocher de l'ancien, s'en sépare pourtant profondément par l'influence qu'il a reçue de l'image moderne du monde et du subjectivisme piétiste.

\* \* \*

*Leibniz* (1647-1715) est un des hommes les plus extraordinaires de l'histoire allemande récente. Sa personne est à elle seule tout un programme en faveur du renouveau et d'un ressaisissement complets du peuple allemand, de l'État allemand, du christianisme allemand. Il fut l'adversaire le plus acharné et infatigable des grands ennemis du peuple allemand, déployant contre eux tous les moyens du journalisme et de ses relations mondaines et scientifiques ; il fut le promoteur le plus prudent et [355] le plus inventif d'une élévation intérieure ; il s'efforça par tous les moyens de susciter les progrès matériels et spirituels ; il fut le prophète d'un avenir politique et culturel nouveau pour le peuple allemand et pour le système des États européens. Prodige par la variété et la profondeur de ses connaissances, maître dans toutes les sciences modernes, à la fois juriste et mathématicien, philosophe et historien, politicien et philologue, physicien et géologue, il réunit audacieusement ces connaissances afin de procurer les bases d'une culture allemande entièrement moderne. – Il est en tout cela un homme moderne, le premier moderne de grand style que connaisse l'histoire allemande. Familier de l'histoire allemande, il peut certes troubler plusieurs d'entre nous aujourd'hui pour avoir payé son tribut au Moyen Âge que perpétuaient les petits États allemands et le Saint Empire romain, en partie par accommodation nécessaire, en partie à cause d'une piété qui, même chez lui, n'était pas extirpée ; pourtant, il reconnut en toute conscience l'incomparable supériorité des États de l'Ouest et il s'efforça de transposer en Allemagne le monde moderne que ceux-ci avaient produit. Il souscrivit à leur

idée d'un État séculier et d'un équilibre européen, il reconnut l'importance des guerres commerciales, des missions et des colonies en des contrées éloignées, et il chercha à détourner le système des États européens de ses luttes intestines en promouvant une politique coloniale qui aurait réparti toute la terre. Lui-même représentant de l'esprit séculier, il souhaitait que les affaires importantes soient confiées à des juristes et à des hommes expérimentés plutôt qu'à des théologiens myopes et querelleurs. [492] Bien qu'étroitement lié aux cercles érudits des cours et de la scène internationale, il méprisait l'atmosphère étouffante des universités allemandes. Il reconnaissait certes que l'empereur romain avait une importance ecclésiastique particulière pour l'Allemagne et l'Europe, et il croyait le pape essentiel à l'équilibre européen ; mais ces idées sont chez lui rigoureusement distinctes des questions purement politiques et ne servaient qu'à maintenir la différence entre le pouvoir des clercs et le pouvoir séculier. L'Allemagne en particulier, pensait-il, devait être restructurée en ce sens. La restructuration politique en un État fédéral devait permettre une élévation intérieure et une réorganisation de toute la vie nationale. Il souhaitait, en ce sens, une réforme de l'armée : appuyée sur un système financier stable, celle-ci devait allier tous les avantages de la technique des armes, d'une mobilisation facile, de la médecine militaire et de l'approvisionnement. Il voulait une refonte complète de l'économie, des banques et des assurances, une politique douanière et tarifaire, des compagnies commerciales, des barrières tarifaires pour protéger la production, des débouchés commerciaux assurés contractuellement et, comme fondement de tout cela, il promouvait une statistique solide qui, avec les questions militaires, aurait dû constituer l'objet principal des études des princes. Il réclamait des réformes profondes de l'appareil judiciaire, animées d'humanisme et libres de préjugés théologiques, avec une politique moderne en matière criminelle, des tribunaux ponctuels, l'abolition de la torture et des procès de sorcières ; il souhaitait non moins une réforme complète de l'éducation, aussi bien au niveau des écoles supérieures qu'élémentaires, ainsi que l'élimination des arguties scolastiques et de l'humanisme creux, la mise en œuvre d'un enseignement favorable aux sciences concrètes, au commerce et à l'industrie, au droit et à la morale, la liberté scientifique, la modération de la censure, des pratiques de concision et d'impartialité en matière d'édition (il recommandait sur ce point [de s'inspirer] des revues et recensions publiées à l'Ouest) et, surtout, une

langue allemande pure, qui se purgerait des épouvantails terminologiques scolastiques et du faste d'une érudition humaniste qui ne nourrit pas son homme. Toutes ces aspirations se concentraient dans son projet de doter l'Allemagne de plusieurs sociétés semblables à la *Royal Society* de Londres et à l'*Académie*<sup>2</sup> parisienne. Ces sociétés, qui devaient conseiller les princes, auraient surveillé, stimulé et gouverné l'ensemble de la vie allemande, [493] à l'image des sages gouvernants de l'État de Platon. Elles devaient faire de l'Allemagne un État moderne, comme c'était le cas depuis longtemps à l'Ouest, et même présenter sur ces derniers instituts l'avantage de servir en même temps, dans un esprit chrétien, la morale, le droit et la religion, toutes choses qu'il considérait comme les principaux appuis de l'État et qu'il croyait déjà dangereusement ébranlées à l'Ouest.

[356] Bien que tout à fait moderne, cet homme fut pourtant aussi foncièrement religieux, et ce, dès sa jeunesse, sans connaître sur ce point d'hésitation significative. « On est, disait-il, responsable de ses talents devant Dieu et l'État. » C'était un homme d'une moralité et d'une religiosité résolues. On a entaché son imposante figure de certains reproches, vanité pédante ou arrivisme de courtisan ; ces reproches, une connaissance plus exacte de ce que Leibniz fut vraiment, et que lui-même n'osait révéler ouvertement que rarement, ou sinon, par des affirmations complètement dispersées à travers sa correspondance, a permis ces derniers temps de les réfuter ou, du moins, de les imputer à une faiblesse humaine qui n'est que trop compréhensible dans le cas de cet esprit flamboyant mais contraint de toutes parts, et compte tenu de l'indigence des circonstances dans lesquelles il s'est trouvé. Que le christianisme ait été de la sorte pour lui le fondement évident de l'esprit européen, cela vient assurément de la religiosité allemande, qui dominait encore toutes choses ; et il fut déterminant, pour la suite du développement allemand, que son père et fondateur eût aussi, par complexion naturelle et par choix réfléchi, un caractère énergiquement religieux. Un petit texte à usage privé dans lequel il exprime ses résolutions dresse la liste des divers devoirs, en premier lieu les devoirs envers Dieu : « Respect absolu en parlant des choses divines, tout rapporter à Dieu et à la piété, ne travailler le dimanche que des problèmes ayant trait à l'Église et à la moralité. » Son premier traité commence par une prière à Dieu : « cause de toutes choses,

<sup>2</sup> En français dans le texte (ndt).

qu'Il daigne éveiller en nous la connaissance de ce qu'Il est bien cela, afin que nous ne nous sentions redevables à nul autre que Lui de ce qu'il y a de bien ». Bacon avait écrit que goûter un peu de science éloigne de Dieu, mais que s'y engager à fond conduit à lui ; cette devise, Leibniz la fit sienne et il aimait la citer, avec plus de sérieux que son propre auteur. Jeune lecteur, Leibniz dévorait tout, y compris les écrits libres penseurs de l'époque, [494] sans pour autant que sa foi en fût atteinte, et il prétendait même l'avoir par là renforcée. Dans son écrit sur la théorie du mouvement abstrait, qu'il dédiait à l'âge de vingt-quatre ans à l'Académie française, il déclare : « Nul plus que moi n'a appliqué son esprit à confirmer les grands mystères de la foi, soumettant à mon examen tout ce que d'autres avaient déjà découvert et ne laissant inexplorée aucune des voies à m'être apparues ». Dans un autre écrit, il confesse : « Toute œuvre de la nature que nous découvrons par l'expérimentation ou la démonstration est un hymne véritable et réel à Dieu, qui augmente notre admiration. » À trente et un ans, il projetait de fonder une « Société des amis de Dieu ou de l'amour de Dieu » qui se serait consacrée à la réfutation des athées et qui, à cette fin, devait mettre à profit la science moderne de la nature. Ses écrits politiques et juridiques sont traversés d'exhortations et de démonstrations religieuses ; ce n'est pas seulement le politicien en lui qui les prononce, c'est aussi sa plus intime conviction, et la doctrine de l'État de Pufendorf lui semblait couper trop radicalement le lien entre l'État et l'ordre divin. La poésie, qu'en Allemagne il voyait Opitz et Canitz éveiller à une vie nouvelle, plus raffinée, et qu'il a lui-même pratiquée – on lui doit notamment un hymne du vendredi saint –, lui semblait être, conformément à l'esprit d'une époque avide avant tout d'éducation, le moyen par excellence de l'élévation religieuse et morale. Il projetait lui-même un grand poème cosmique, une « Urania » qui aurait chanté toute l'œuvre de la création, de la rédemption et de l'achèvement et qui aurait célébré l'État de Dieu, c'est-à-dire la communauté des esprits bons et la vie éternelle. Quant aux mathématiques, il se défend d'en avoir fait à des fins autres que théologiques, afin, plus précisément, d'aiguiser son esprit pour la recherche des vérités divines, et le meilleur usage que l'on puisse faire de la physique, dit-il en 1697, « consiste à alimenter la piété et à nous élever à Dieu ». Il résume le sens de tout son travail par cette phrase : « Le plus haut bénéfice que l'on puisse retirer de nos études et même de toute notre vie, c'est de connaître et d'honorer la suprême sagesse. Car nous

sommes créés pour aimer et honorer la vérité divine » ; et à quel point tout cela repose, selon lui, sur la pratique de notre propre vie et de notre propre sentiment, c'est ce que montre cette belle [495] parole : « On ne peut avoir une représentation supportable de la bonté si l'on n'est pas soi-même d'une bonté au moins supportable ». Chez un homme tel que Leibniz, il est difficile de trouver des énoncés où la piété soit entièrement naïve, irréfléchie, et ne se rapporte pas en même temps à quelque chose d'autre. Elle s'exprime chez lui plutôt comme présupposé et fondement de toute son activité, et dans certains éclaircissements occasionnels. Elle semble cependant se faire jour plus directement et vivement dans deux œuvres qui encadrent tout son parcours en aval et en amont : le premier plan d'une académie, esquissé dans l'enthousiasme de la jeunesse vers 1670, et la *Théodicée*, qui prend sa source dans les entretiens du vieillard avec la reine de Prusse et qui, quel qu'en soit le caractère théologique, laisse transparaître une religiosité personnelle sereine et assurée. Dans l'introduction du premier texte, Leibniz recommande la fondation de l'académie en tant qu'acte d'amour pour Dieu, susceptible de promouvoir ses fins dans le monde, et il écrit à ce propos, manifestement animé davantage par son sentiment que par un raisonnement : « L'espérance est une foi en l'avenir, de même que la foi est, pour ainsi dire, une espérance du passé. L'une et l'autre cependant ne sont pas que discours ou que pensée, elles consistent à penser *practice*, c'est-à-dire à agir comme si tout cela était vrai, et donc à aimer Dieu et à entretenir avec lui une indissoluble amitié. L'espérance et la foi sont donc fondées sur l'amour, et tous trois sur la connaissance de Dieu. (...) Ainsi la foi, l'amour et [357] l'espérance sont singulièrement fortifiés par la connaissance et par la certitude de la toute-puissance et de l'omniscience de Dieu. En effet, Dieu étant la sagesse suprême, Il est assurément juste et bon et nous a aimés, nous ses créatures, et Il a fait tout ce qui dépendait de lui pour que nous L'aimions nous aussi, et c'est sur cela que repose la foi. Mais comme Il est en même temps la puissance suprême, Il a assurément assez de force pour faire en sorte que ceux qui L'aiment en retour jouissent de son amour, c'est-à-dire aient le bonheur éternel. Voilà la base de l'espérance, et, lorsqu'elle a bien pénétré le cœur, elle suffit à rendre l'homme heureux et à lui faire tenir pour rien, voire même à lui rendre doux le malheur, la pauvreté, la persécution, le mépris, la maladie, le martyre et la mort. (...) La réalité de l'amour divin consiste de notre part à faire ce qui plaît à l'Aimé, [496] ce qui, en re-

tour, nous Le fera connaître, autant que nous le puissions. (...) Il s'en-suit nécessairement que l'amour de Dieu par-dessus toute chose, et la juste disposition du cœur, dont dépend la félicité, ne consistent en rien d'autre qu'en l'amour du bien général et de l'harmonie universelle, ou encore, ce qui est la même chose, en la connaissance de la gloire de Dieu et en son accroissement, autant que cela nous est possible. (...) Car Dieu n'a créé les créatures rationnelles que pour être un miroir dans lequel son harmonie infinie se trouve infiniment répercutée. Les miroirs ardents ou verres ardents sont de cela un exemple <sup>3</sup>. » De la *Théodicée*, il suffira de dire qu'elle a servi d'ouvrage édifiant pour les gens cultivés et qu'à ce titre elle a déterminé dans la première moitié du siècle le sentiment de piété des cercles amis de la culture moderne.

Leibniz était très éloigné de l'idéal d'un savoir pour le seul amour du savoir. Pour lui, tout savoir était un moyen de connaître Dieu et de mettre en œuvre ses fins dans le monde ; et ultimement, son idéal si puissant et résolu d'une personnalité autonome et durable visait tout entier l'élaboration d'une communauté avec Dieu à partir du matériau confus offert par la vie active. Cette lumière transissait toute sa pensée et l'orientait vers l'accomplissement ultime de la connaissance et de l'action, par-delà le monde des sens. Sur ce point, il se sentait profondément différent de l'esprit davantage séculier de la culture de l'Ouest, pour laquelle il prévoyait de cruels bouleversements si rien n'y changeait. Quant à son patriotisme, il visait simplement à redonner à l'Allemagne la place qui lui revenait en tant que membre de la famille des États chrétiens, et à ce qu'elle participe, à ce titre, à la grande tâche d'une politique mondiale chrétienne. Le patriotisme, chez lui, était tout aussi peu que la science la fin ultime. Mais son cosmopolitisme était chrétien. La mission universelle du christianisme était de conquérir le monde, aidé de la culture et de la science européennes ; et la nation allemande, assez bien dotée de ce point de vue, devait s'armer pour contribuer à cette œuvre. Si fort que l'internationalité de la diplomatie et du monde savant ait agi sur lui, son cosmopolitisme, pourtant, s'enracine dans des idées foncièrement chrétiennes et accorde au peuple allemand la place qui lui revient au sein de la famille des peuples en vertu de la sainte couronne impériale et

<sup>3</sup> Nous nous inspirons de la traduction de Foucher de Careil, qui édite un texte allemand souvent différent de celui cité par Troeltsch (*Leibniz, Œuvres*, VII, p. 29-35) (ndt).

[497] en vertu de sa vocation religieuse. Il est encore éloigné du cosmopolitisme ultérieur de Rousseau, de Kant et de la poésie classique.

Mais ce christianisme a des traits particuliers. Il est moderne de part en part et s'inspire largement, jusqu'en son sentiment religieux le plus intime, des nouvelles découvertes scientifiques, en dépit du caractère fortement moyenâgeux et scolastique de ses expressions. Le caractère moderne [358] de ce christianisme apparaît avec toute la clarté souhaitable dans sa revendication d'autonomie et de liberté subjective pour toute connaissance religieuse, ainsi que dans son insistance sur un christianisme laïque mondain, indépendant des théologiens et des Églises officielles. Ces revendications ne sont pas, pour Leibniz, des réflexions d'ordre scientifique et théologique : ce sont des évidences instinctives, dénuées d'arbitraire, qui montrent bien que nous avons affaire ici à une sensibilité religieuse d'un genre nouveau. Il émet ces exigences au nom de la religion elle-même, en tant qu'inscrites dans son essence. Infatigablement, il dépeint l'avantage procuré par les convictions personnelles en matière de religion. Et cela ne lui vient pas de son protestantisme : jamais il ne reprend le concept luthérien de la foi, qui bien plutôt disparaît complètement chez lui. Il faut voir là plutôt la méthode et l'atmosphère de la connaissance scientifique, qui déteint sur le sentiment religieux. L'expérience mille fois répétée selon laquelle on ne doit pas adopter d'affirmations sans examen, le bénéfice mille fois confirmé que procure un tel examen en termes d'une connaissance plus claire, plus utile et plus cohérente des choses, tout cela se transpose à la connaissance religieuse. Elle aussi n'accepte tout simplement rien sans examen et retire de pareil examen le salaire d'une connaissance plus claire, plus distincte et plus satisfaisante. Son profond dégoût pour le christianisme des théologiens, c'est de là précisément qu'il vient, et non pas de la liberté reconnue par Luther aux laïcs par opposition aux privilèges accordés au clergé. Les théologiens sont pour Leibniz le préjugé fait chair, incapables qu'ils sont de voir le monde réel, tout juste bons à entraver les considérations sérieuses et bien informées d'avocasseries sans fin et d'un formalisme terminologique ronflant dont ils ont la bouche pleine. Mesquins, étroits et myopes, ils ne saisissent jamais les enjeux et, sur ce point, les papes luthériens qui occupent les chaires sont pire encore que les [498] membres d'ordres religieux qui, du moins, ont devant les yeux un horizon large comme le monde. Leibniz éprouvait pour

eux un sentiment semblable à celui répandu aujourd'hui chez les laïcs modernes, y compris ceux ayant une religiosité personnelle, sentiment auquel Richard Rothe a donné une vive expression. Il veut une piété totalement libre de préjugés, libre d'examiner ce qu'on lui propose, et qui souscrit sans réserve aux résultats inattaquables que déjà livre la science concrète, telle qu'elle se constitue, avec un courage nouveau et de manière autonome, sur le sol nouveau. Tout cela fait aussi de Leibniz un pionnier plein de zèle pour la tolérance. Elle ne sert pas, chez lui, d'alibi pour les convoitises des libres penseurs, comme cela arrive, déplore-t-il, dans la culture à l'Ouest : elle est plutôt le présupposé d'une saine piété et d'une solution féconde aux questions ecclésiastiques. C'est pourquoi il n'admettait pas de lutte ouverte contre les vérités chrétiennes fondamentales et les mœurs chrétiennes ; mais il défendait avec d'autant moins de réserve la liberté dans le traitement des questions religieuses susceptibles de surgir dans un tel cadre. Il souhaitait, ici, que l'on ait les coudées franches, que l'on puisse formuler des jugements indépendants, en laissant place à l'erreur sans laquelle il n'y a pas d'accès à la vérité. À cette fin, il fallait soustraire la censure principalement aux théologiens et la confier à des hommes du monde formés aux sciences concrètes et, si possible, à l'Académie. Il fallait en finir avec l'exclusivisme des religions territoriales ; puisque les confessions ne varient que sur des points particuliers, elles devaient se tolérer et se féconder mutuellement. De l'Église véritable, nul ne peut être excommunié : elle est une communauté purement spirituelle qui honore Dieu par la raison ; une Église organisée ne peut que renforcer l'Église véritable, non pas la créer. La tolérance ainsi comprise comportait un autre trait propre à une religiosité moderne : son indifférence envers l'élément dogmatique, sa réduction des représentations religieuses constituées jusque-là en dogmes à de simples tentatives plus ou moins réussies d'énoncer l'insaisissable, et, par suite, son insistance sur l'élément pratique et moral comme pierre de touche unique de cette religiosité. Il établissait une distinction expresse entre les représentations religieuses des gens cultivés, qui doivent viser la plus grande vérité possible, et celles du peuple moyen, qui ne peuvent se maintenir que si l'on traite avec ménagement la [499] tradition dogmatique présente dans la foi et dans la morale pratique. La virtuosité que déploie Leibniz dans ses démonstrations et ses constructions dogmatiques ne doit pas ici nous leurrer. Cette propension à prouver les dogmes les plus paradoxaux à des fins de poli-

tique ecclésiastique ou par simple jeu de l'intelligence [359] montre précisément combien peu lui importaient ces dogmes sur le plan intérieur. Ils sont pour lui de simples occasions de virtuosité dialectique et d'ingéniosité en politique ecclésiastique. Lorsque vient le temps de passer des vérités philosophiques aux mystères, dont toujours Leibniz reconnaît l'existence, sa pensée intérieure est dégagée de toute dogmatique. Sur ce plan, tout ce qui est transitoire n'est pour lui qu'image, et toute image est transitoire. On trouve certes chez Melancthon et Calixte des affirmations semblables, mais Leibniz se distingue d'eux par une disposition intérieure différente : il ne sent pas le besoin, lui, d'émousser prudemment la pointe du dogme afin de le modérer ; au contraire, le dogme le laisse indifférent jusqu'en sa racine ou encore il éprouve du dédain pour lui, pour le principe du caractère surnaturel des enseignements divins, attesté à l'aide du miracle et de la prophétie, de l'inspiration ou de l'autorité ecclésiastique. Ce dédain s'explique lui-même par la disposition fondamentale de la science nouvelle, méfiante envers le miracle pour des raisons métaphysiques et historiques, et s'appuyant sur une image du monde devenue évidente, une image séparée par un véritable abîme de celles de l'Église antique et des réformateurs. Cette disposition porte en germe l'hostilité au dogme que, plus tard, Lessing et Kant exprimeront avec beaucoup plus de force ; là prend aussi sa source la dissolution encore plus radicale du surnaturel chez Herder, Goethe, Schleiermacher et Hegel, qui ont réclamé que l'on considère les dogmes et représentations comme une expression purement imaginaire de ce qu'il y a d'affectif et d'intellectuel dans la religion.

C'est dire aussi que la modernité de la piété leibnizienne ne se réduit pas seulement à son autonomie et au refus de l'inféoder à une Église. Jusque dans son contenu, elle est transie et enrichie d'idées modernes. Les impressions laissées par le message chrétien traditionnel, et auxquelles Leibniz adhérait fortement tant par sa piété personnelle résolue que par sa vive imagination, s'alliaient en lui au puissant effet religieux produit par la considération d'un univers à la fois gigantesque et pourtant absolument un, d'une vitalité incommensurable [500] et pourtant harmonieusement ordonné. Spinoza avait concentré dans sa mystique intérieure et dans sa résignation stoïque l'impression religieuse laissée par la nouvelle image de la nature ; quant à Locke, il avait été conduit, par les éléments singuliers de la nature sensible, in-

finis et pourtant conjoints en une finalité, à l'adoration d'une volonté infiniment compréhensible et tendue vers une fin, ainsi qu'à l'obéissance zélée à cette volonté qui récompense et punit par le moyen des suites naturelles des actions ; de même, l'imagination de Leibniz tira de l'harmonie entre l'unité infinie et l'infinie multiplicité, telle que son image de la nature la lui donnait à voir, un ravissement et un enthousiasme religieux qui parfois s'expriment avec passion au beau milieu des considérations les plus arides. C'est là une sensibilité religieuse d'un genre nouveau, où fusionnent indissolublement des impulsions chrétiennes et d'autres provenant d'une image déterminée et nouvelle du monde. Leibniz est le premier en Allemagne à tirer toutes les conséquences religieuses du système copernicien et, comme lui-même le dit de façon prégnante, à tourner l'« œil vers le soleil ». De là viennent tous les traits de cette nouvelle sensibilité religieuse. La croyance en la providence, la foi en une action et une création divine au sein de l'humanité changent du tout au tout, se rapportent non plus simplement à la petite histoire humaine et encore moins au bien personnel étroit, mais désormais au monde entier, au monde incommensurable, dont on ne peut que pressentir la profusion. L'individu humain et son destin prennent moins d'importance. Le but ultime du bonheur lui demeure certes réservé, mais toujours en tenant compte du but général, qui est celui de tous les esprits dans leur profusion. Cela donne, chez Leibniz aussi, un optimisme religieux illimité, qui cependant vaut seulement pour la totalité du monde, et une soumission ou une résignation tout aussi inconditionnelle, valable toutefois seulement pour les êtres singuliers et les situations particulières. Dieu conduit ce monde infini tout entier vers le but ultime de la félicité ; autrement il ne serait pas Dieu. Mais la félicité de chaque être singulier n'est possible qu'en tenant compte de celle de tous les autres ; il faut donc renoncer infiniment au bonheur individuel et se soumettre avec confiance aux voies insondables de Dieu. L'optimisme leibnizien repose sans le dire sur un jugement purement religieux ; il est très éloigné des tentatives ultérieures pour faire dériver logiquement la perfection [501] du développement nécessaire de l'idée. Pour des raisons religieuses, [360] il ne veut présumer rien d'autre de Dieu ; quant aux jugements particuliers sur la réalité elle-même, il ne les fait dépendre en rien de ce jugement. Cette confiance en Dieu, cependant, s'inspire elle aussi, à la différence de ce qui s'était produit jusque-là dans le protestantisme, de l'esprit qui dominait l'époque des Lumières

et des Réformes. En effet, la nécessité et l'unité des lois de la nature, que Leibniz fait découler de l'agir divin, résonnent pour lui comme une harmonie des sphères. Cette harmonie fait percevoir à son oreille la même nécessité et la même unité agissant dans le devenir spirituel et psychique. C'est pourquoi il sent partout à l'œuvre la nécessité divine, qui inclut en elle-même les actes humains et ne permet à la faible créature qu'une plus ou moins grande élaboration de la détermination essentielle qui lui est immanente, sans toutefois l'autoriser à se mettre en travers des voies divines. La liberté est la vraie nécessité, elle est la grâce, et lorsque l'Évangile suscite et raffermi en nous le désir d'une vie supérieure, il parfait simplement le désir le plus intime de la nature. La création divine ne connaît ni catastrophes ni ruptures, ni tragédies ni séries sans fin : elle ne connaît qu'une approche infinie de la source ultime de toute réalité et de tout bien. Inéluctablement orientée vers le but et pourtant sans cesse astreinte à la soumission et à la patience, l'âme peut attendre la vie future comme on attend un jour à venir ; en un agir inépuisable, il lui faut chercher son bonheur en tirant profit de chaque moment, puisque tout ce qui arrivera n'est que la conséquence du présent et du passé. Cela n'est ni de la philosophie, ni de la théologie : il s'agit là d'une disposition religieuse purement personnelle, qui s'engendre dès son origine en un contact mystérieux avec une image déterminée de la réalité, et qui doit autant à l'Évangile de Jésus qu'à la nouvelle image du monde. Le caractère personnel d'une sagesse et d'un amour divin insondables, cette personnalité en tant que but ultime de l'âme humaine : telles sont les idées dont l'abreuve l'Évangile et qui sont pour lui des puissances fondatrices ; la grandeur du cosmos, le caractère continu du mouvement, l'unité et l'harmonie du devenir : telles sont les nouvelles idées religieuses, et elles se conjuguent directement avec les précédentes. Par contre, certaines parties importantes de l'ancienne disposition religieuse disparaissent d'elles-mêmes : [502] le péché originel et la rédemption réalisée une fois pour toutes par le Christ venu effacer le péché ; le regard toujours tourné vers l'arrière, qui déplore que les voies divines aient été contrariées et qui exprime sa gratitude pour leur restauration miraculeuse ; la croyance étroite en la providence, qui considère toutes choses comme assignées au bien personnel de l'individu et qui veut voir partout le doigt de Dieu ; l'exclusivisme chrétien, qui ne reconnaît une part au salut qu'à ceux que le Christ a sauvés, et qui laisse tranquillement périr des milliards d'êtres humains ; l'apocalyptique et

l'eschatologie violentes, où une Jérusalem céleste entièrement différente succède à la vallée de larmes terrestre. Bien plutôt, la rédemption semble à Leibniz partout présente, sans cesse à l'œuvre ; si elle se manifeste en Jésus, c'est simplement qu'en lui elle concentre ses forces les plus élevées. Il considère la religion dans le contexte de l'univers tout entier, dans toute l'ampleur de sa réalité présente et dans toute l'extension de sa gradation historique. Il se voit porté par un développement qui, quels qu'en soient les méandres, le mène à la rencontre de Dieu ; dans l'aujourd'hui de l'action terrestre, il voit déjà poindre le demain de la vie éternelle.

Puisant de la sorte son inspiration essentielle également à l'image scientifique nouvelle du monde, la piété leibnizienne acquiert des traits bien particuliers, typiquement modernes, et elle outrepassa les piétés antérieures puisant elles aussi à la science, celles d'Origène et de Thomas par exemple, en ce que la science moderne est dénuée de toute contrainte, entièrement mobile, et qu'en même temps elle ignore tout du concept de révélation surnaturelle. Cette piété nouvelle fait interagir le christianisme de manière inventive avec une conception scientifique vivante et croissante de l'univers. Jamais elle ne se contente de considérer les seuls motifs chrétiens, jamais elle n'omet tout le reste de la réalité. Le regard, ici, est toujours inquiet, il va d'un objet à l'autre et s'efforce de produire une image fidèle et ordonnée. Leibniz est donc fort éloigné de ces puissantes natures religieuses qui ne considèrent qu'un aspect des choses : il éprouve envers elles une antipathie tolérante et tient que la religion pure doit s'efforcer de parvenir au tout. L'aspect chrétien ne constitue qu'une des grandes forces et des grandes orientations [503] de sa vie intérieure, et il exige qu'il s'harmonise prudemment et patiemment avec toutes les autres. La religion n'est qu'une des composantes de la vie de l'esprit et elle ne reçoit valeur et signification qu'à partir d'un regard d'ensemble porté sur le tout, sur son unité et sur sa cohésion. Il s'agit donc là d'une religiosité astreinte par essence à une réflexion englobante, calme et patiente, à l'autonomie du jugement personnel, à l'indépendance à l'égard de tout présupposé dogmatique, à la maturité et à la culture ; bien que privée de la force de la passion et de l'énergie concentrée, du zèle propagandiste et de la certitude, de l'absence de tout doute quant à elle-même, cette religiosité n'en a pas moins l'avantage du calme, de la clarté, de la prudence, et elle tient compte,

sur le plan pratique, des autres fins qui orientent la vie. Ce type de christianisme est *celui-là même* qui, désormais, va caractériser durablement et de plus en plus les personnalités religieuses de la littérature et de la science modernes et qui, partant de là, va s'étendre à une communauté toujours plus vaste.

On ne saurait mettre directement au compte du protestantisme ces traits propres à la piété leibnizienne. Mais par ailleurs, Leibniz avait parfaitement conscience que tout cela [361] n'était rendu possible que par le protestantisme et que, eu égard à la connaissance, seul le protestantisme pouvait fonder durablement le christianisme. Il était un protestant conscient et convaincu, qui qualifiait Luther de « libérateur de la moitié du genre humain » et de fondateur de toutes les espérances et libertés modernes ; il considérait d'un œil favorable la division des races et de la politique en une sphère latine catholique et une sphère germanique protestante et il y voyait le fondement des développements politiques et culturels ultérieurs. La doctrine luthérienne de la justification le laissait plutôt indifférent, mais il avait le plus grand respect pour l'éthique de Luther, avec sa doctrine de la vocation et de la foi agissant dans le monde. Deux fois il refusa des postes prestigieux en France et il renonça à un poste à Vienne, auquel le conduisait pourtant toute son ambition politique, parce qu'il ne voulait pas quitter le protestantisme. Toutefois, il n'était protestant que d'une manière bien particulière et tout à fait moderne, qui n'avait rien à voir avec le vieil exclusivisme confessionnel. Une des conséquences des guerres de religion était à ses yeux que [504] les prétentions rivales à la vérité absolue étaient devenues indifférentes et que s'imposaient une renaissance et une unification des Églises, seules capables de procurer un avenir meilleur. Il fallait, ce faisant, conserver et même étendre la liberté doctrinale relative du protestantisme, en acceptant par ailleurs tous les compromis possibles avec l'adversaire en ce qui a trait aux usages et aux statuts extérieurs de l'Église. C'est ainsi qu'il en vint à sa politique ecclésiastique, à laquelle il a voué un travail colossal mais qui, dès le départ, était anachronique parce que, comme pour l'ensemble de sa politique, il y mêlait très bizarrement les idées les plus modernes avec des réminiscences moyenâgeuses. À la manière d'un théologien du compromis dans les dialogues religieux de naguère, il s'efforçait d'en arriver à un accommodement entre les dogmatiques catholique et protestante, mais il n'est parvenu à ces résul-

tats que moyennant une indifférence tout à fait moderne à l'égard de tout ce qu'il y a de surnaturel dans la dogmatique. À la différence de l'école calixtine ou des nombreux renégats de l'époque qui, face aux effroyables guerres de religion, en revenaient à une norme dogmatique datant d'avant la séparation des Églises et qui, donc, voulaient s'en tenir aux dogmes d'une Église passée considérée comme pure, Leibniz n'éprouvait qu'indifférence pour les questions dogmatiques : seuls lui importaient qu'on parvienne à un compromis, peu importe comment, et les conséquences politiques de ce compromis. Il croyait même pouvoir contribuer à cela, en particulier en insistant sur la théologie naturelle sur laquelle les savants et les gens éclairés pourraient facilement s'entendre, pendant que, pour les détails de la dogmatique, on pourrait faire de nombreuses concessions au peuple incapable de jugement. Le principal levier permettant de réaliser la réunion résidait selon lui dans les lumières de la science et dans le zèle patriotique en faveur du renouveau de l'Allemagne. Le secret véritable de sa politique ecclésiastique est son scepticisme et son relativisme à l'égard de toutes les vérités ecclésiastiques se présentant comme exclusives. D'où, aussi, son traitement surtout juridique de ces questions et l'attention accordée aux méthodes et aux projets des négociateurs catholiques, habitués à une telle approche diplomatique et juridique ; il n'y avait rien à faire du zèle à courte vue des théologiens protestants, et les naïvetés dogmatiques des gens de Helmstedt lui étaient souvent importunes. Il réfléchissait à la [505] possibilité d'une Église allemande fermée, à l'image de l'Église anglicane fermée que venait de créer le clergé français ; que cet idéal ne lui ait paru réalisable qu'en passant [362] par Vienne et Rome ne s'explique que trop bien par le contexte de l'Allemagne tout à fait moyenâgeuse d'avant Frédéric. Toutes les réformes visant l'ensemble de l'Allemagne devaient être opérées en même temps à Vienne, et donc aussi à Rome. Mais par ailleurs, il pensait aussi à une Église allemande complètement fermée, où les deux partis ecclésiastiques reconnaîtraient mutuellement leurs statuts et leurs usages et où le protestantisme agirait sur la doctrine catholique comme un sel vivifiant, jusqu'au jour où la science aurait apporté assez de lumière pour qu'on reconnaisse dans les grandes vérités universelles de la religion rationnelle le noyau authentique et stable de l'Église. Les nouvelles sciences de la nature étaient censées achever de cimenter la réunification, et c'est pourquoi il enjoignait sans cesse les Jésuites et les professeurs protestants à pratiquer ces sciences.

Comme tant d'autres de ses projets, Leibniz vit échouer aussi celui-ci. Il se replia sur l'espoir qu'un jour la chose se réaliserait d'elle-même, c'est-à-dire que le développement de la science, qu'il ne pouvait se représenter autrement que chrétienne, entraînerait l'unification de l'intérieur. Mais s'il renonça, ce fut pour se jeter aussitôt dans un autre projet politique censé permettre au moins l'union des deux Églises protestantes. L'entreprise lui paraissait nécessaire et réalisable pour les mêmes raisons qu'auparavant. Là encore, il s'adressait non pas au *pathos* protestant mais à l'évaluation rationnelle de la situation. Là encore, cette œuvre difficile devait être mise en branle non pas par des théologiens, mais par des juristes et des diplomates. Là encore, la connaissance scientifique commune devait procurer la base, et les particularités de la religion populaire devaient être épargnées. Mais une fois de plus ce projet était voué à l'échec, bien que Leibniz eût vu avec davantage de justesse dans la Prusse montante le pouvoir qui allait guider et réconcilier le protestantisme, et bien qu'il eût perçu dans la conversion de la maison de Saxe la fin de l'ancien protestantisme. De tous ces projets, il ne lui restait plus à la fin que la promotion de la science, et son travail ultime alla à l'organisation de la science en une académie, conformément à ses plans ; c'est de cette académie qu'en définitive il [506] attendait la réalisation de son souhait le plus cher, le dépassement de la division religieuse allemande, avec ses conséquences paralysantes et déchirantes, au profit d'une religiosité libre, unie à la science. Ces espoirs se sont concrétisés, jusqu'à un certain point du moins, dans la seconde moitié du xviii<sup>e</sup> siècle, sans toutefois que prenne forme l'Église allemande unie désirée par Leibniz. Ici comme ailleurs, les éléments ecclésiastiques et moyenâgeux de la pensée leibnizienne sont devenus caducs dans le développement ultérieur.

Les circonstances qui viennent d'être exposées permettent de comprendre l'esprit de la philosophie leibnizienne. Pas plus que Locke et Hume ou que Voltaire et Diderot, Leibniz n'était un spécialiste de la philosophie ou un professeur. Simplement, la philosophie lui servait à rassembler les innombrables matériaux de son esprit incroyablement riche en une théorie organique censée servir au bien religieux ou moral, au progrès culturel et à un façonnement bénéfique du système des États européens. Et s'il occupe au sein de la philosophie une place importante et tout à fait particulière, c'est pour avoir voulu refondre les composantes de la science des pays de l'Ouest, la nouvelle science

de la nature et l'histoire critique, en une totalité nouvelle, qui se voulait conforme à l'esprit allemand et [363] à l'esprit chrétien. Il voulait montrer par le moyen de la philosophie comment les Allemands pouvaient reprendre la place de choix qu'ils avaient occupée naguère en science et comment parer aux dangers de la culture de l'Ouest, l'athéisme et le matérialisme. Il avait sous les yeux le sensualisme lockéen, qui donnait les moyens de développer l'atomisme en un matérialisme, et le monisme spinoziste qui, partant de l'unité de la loi de la nature, en arrivait à éliminer tous les éléments personnels de la conception du monde et de la vie. Partant à chaque fois des mêmes présupposés, Leibniz s'opposa à l'un et à l'autre et entreprit une interprétation nouvelle et étonnamment audacieuse des fondements scientifiques qu'eux aussi admettaient. Il remplaça les atomes par des monades, ces centres de force psychique ayant tous les degrés d'intensité et qui constituent les éléments fondamentaux du réel ; il remplaça la théorie mécanique du mouvement par la théorie de la force vivante, qui explique les effets par l'activité plus ou moins intense des monades ; il remplaça [507] la loi de la nature par l'harmonie préétablie qui, prédéterminée par Dieu, maintient le flux des représentations et des activités internes des monades en accord avec le cours du réel, et qui explique par la volonté créatrice divine la coexistence et la correspondance des monades. Il pouvait ainsi affirmer la primauté du spirituel sur la nature, puisque le cours des choses ne se manifeste qu'à notre faculté de connaissance, et la primauté des fins et des valeurs divines, qui permet de reconnaître dans la vie personnelle et dans ses valeurs dispensatrices de bonheur le fondement ultime des choses et de la vie humaine. Mais surtout, il pouvait intégrer à ce système idéaliste téléologique l'histoire humaine, puisque le monde existant n'est lui-même qu'un royaume de centres spirituels agissants, dans lequel le monde humain ne constitue qu'une composante de même nature au sein de la réalité totale. À cette fin, il mettait à contribution à la fois une théorie de la nouvelle science naturelle, sa propre découverte du principe mathématique de l'infiniment petit, ainsi que les récentes recherches biologiques de Leuwenhoek et de Swammerdam, qui avaient montré la nature organique des semences végétales et animales et établi des analogies biologiques entre le règne végétal et le règne animal. Le royaume des monades s'élevait ainsi à ses yeux par degrés continus infinitésimaux ; en son sein, la vie humaine émergeait des stades préhumains et, de là, se développait peu à peu jusqu'à l'éclatement du

monde sensible, dans la mort, et à la constitution d'un royaume d'esprits supraterrrestre qui, lui-même, n'était qu'un parmi d'innombrables autres royaumes d'esprits. Leibniz parvenait ainsi à quelque chose que, étant donné ses présupposés, la science de l'Ouest ne pouvait atteindre et auquel elle n'accéda qu'avec Comte et avec l'exploitation philosophique du darwinisme : il put insérer l'histoire humaine dans une conception globale et systématique du monde et il put porter un jugement tolérant et serein sur cette histoire, sur une histoire qu'on ne peut concevoir que dans son rapprochement relatif mais néanmoins graduel du but idéal. Cette manière qu'a la pensée leibnizienne de réinterpréter, grâce à sa puissante imagination, la science nouvelle en un sens idéaliste et téléologique, et, en particulier, de permettre une compréhension toujours meilleure du riche matériau historique, [508] a déterminé tout le développement ultérieur de la pensée allemande pour les cent années suivantes, que ce soit en philosophie, en littérature ou en science, et a défini sa position particulière face à la science anglaise ou française. Il s'agit là d'un poème logique grandiose, dont sont issus les poèmes ultérieurs de l'idéalisme allemand. Mais tous les grands systèmes philosophiques comportent une part de poésie ; or la poésie leibnizienne avait l'avantage, malgré toutes ses étroitesse et ses hardiesses, de maintenir vif le sens des valeurs idéales de l'esprit personnel. La philosophie de Leibniz chatoie certes à l'occasion de couleurs médiévales, elle recourt certes à des démonstrations théologiques et scolastiques. Une virtuosité toute en fioritures, un zèle impétueux, un art capable de démontrer les énoncés même les plus paradoxaux, des précautions omniprésentes de diplomate et de courtisan, tout cela montre à quel point l'on ne se trouve encore ici qu'au seuil de la pensée moderne. L'optimisme illimité de son idée de progrès, son explication de toute la vie psychique [364] en termes de pensée et de représentation, sa confiance d'accéder aux vérités ultimes par le moyen d'une pensée claire et distincte et en partant de présupposés fondamentaux, tout cela manifeste [déjà] les limites [qui seront celles] de l'Aufklärung. Pourtant, tous les acquis de l'idéalisme allemand prennent appui sur le système leibnizien ; c'est à lui, en particulier, que ce courant doit d'avoir mis l'accent sur les présupposés idéalistes de toute connaissance et d'avoir accordé une importance décisive aux valeurs idéales de la vie personnelle. Tout ce courant se raccorde cependant, par Leibniz, au fondement sur lequel ce dernier a lui-même pris appui, la piété protestante du peuple allemand. – Par inclination et

à cause des circonstances, Leibniz dut aussi se faire théologien. Tout comme sa religiosité s'était modifiée au contact de l'image moderne du monde et s'était condensée en un système philosophique élaboré et fondé de manière dialectique, il dut la clarifier pour lui-même en la confrontant à la tradition ecclésiale et en rectifiant celle-ci. Par ailleurs, ses projets patriotiques de politique ecclésiastique l'obligèrent à des études théologiques approfondies et à l'élaboration d'une théologie réformatrice qui pourrait faire se rejoindre les partis. Non seulement s'attira-t-il par là la vive hostilité des théologiens, mais encore [509] il dut plier toute sa pensée à de fortes contraintes théologiques, contraires à sa foncière liberté. Sur ce plan aussi, il s'est fait le pionnier d'un monde nouveau ; et comme, plus tard, la situation générale força la théologie à adopter les positions leibniziennes, on peut dire qu'il est le père de la théologie allemande moderne. Lui-même, cependant, donnait à sa théologie un caractère très particulier, déterminé par son double point de départ. Pour une part, il s'agit d'une théologie de l'union, d'une théologie interconfessionnelle ou supraconfessionnelle, censée servir de base à l'Église allemande et donc, pour cette raison, conjuguant en un tout des éléments catholiques, luthériens et réformés, Bible, pères de l'Église et bulles, philosophie et auteurs de l'Antiquité. Pour une autre part, la théologie de Leibniz découle de son besoin personnel de clarté et de médiation entre ses idées religieuses modernes et l'Évangile chrétien. Du premier motif vient la forte insistance sur les dogmes des trois religions qu'il prend en considération ; ces dogmes le remplissaient personnellement de piété, mais c'est plus encore pour des raisons de politique ecclésiastique que, grâce à des démonstrations logiques, il voulait leur procurer un asile, montrer leur possibilité intellectuelle et, donc, les sauver théologiquement. Le second motif explique le caractère rationnel de cette théologie qui fusionne vérité rationnelle et Évangile et qui honore dans le Christ le maître divin de la connaissance véritablement rationnelle. Leibniz s'efforça de lier ces deux intérêts en montrant que l'union [des confessions] avait pour centre l'accord sur les vérités fondamentales accessibles aussi à la connaissance naturelle et que, dès lors, les principaux dogmes surnaturels n'apportaient que des connaissances complémentaires probables et logiquement pensables. Son besoin personnel d'harmonisation prédomine très clairement ici. Toutes les hésitations, toutes les concessions aux contenus surnaturels de la dogmatique ne peuvent dissimuler ce fait.

Il entrait par là en opposition radicale avec la théologie protestante d'alors, une théologie fortement dualiste, qui se contentait de donner un tour humaniste au nominalisme. Contre Bayle qui, en de brillantes railleries, poussait ce dualisme à ses ultimes conséquences et le présentait sous des traits caricaturaux à la conscience moderne émergente, Leibniz insistait infatigablement sur la nécessité de le dépasser. Ce faisant il semblait certes se rapprocher des principes fondamentaux [510] de la théologie des pères de l'Église ancienne et des grands théologiens du Moyen Âge. Et, en effet, un exposé détaillé de sa théologie donne l'impression que l'on se trouve en présence d'une tentative nouvelle et extrêmement originale pour poser à nouveaux frais les problèmes théologiques du christianisme antique, pour allier les vérités révélées à une métaphysique audacieuse, qui renchérit sur Platon et Aristote. Pourtant, sa théologie est tout à fait moderne. Son point de départ est différent de celui de la théologie de l'Église antique ou moderne. Celle-ci, une fois la théologie chrétienne constituée sous une première forme qui fut décisive, partait de deux théologies juxtaposées, l'une naturelle, menée à bien par les écoles, l'autre révélée, donnée par l'autorité ; or, elle se préoccupait simplement de la manière de raccorder ces deux théologies. Les deux présupposés demeuraient fermes, l'un procuré par la nature, l'autre par l'inspiration et l'autorité ecclésiastique. Pour Leibniz, cependant, [365] ces présupposés ne vont pas de soi. Il partage avec Locke et les déistes anglais et français un horizon moderne ; dans cet horizon, le théologien se fait demander quelle est, parmi les nombreuses religions et prétentions concurrentes à la révélation, celle qui détient la vérité et quel est le critère permettant d'en décider. Son point de départ est donc non pas la preuve du caractère inspiré de l'Écriture ou l'autorité surnaturelle de l'Église, mais l'histoire des religions et, par suite, l'exigence moderne de ne rien présupposer. Son critère est la connaissance purement philosophique de Dieu, et la vraie religion est celle qui concorde avec cette connaissance. Celle-ci est pour lui non pas un point de référence ou de comparaison donné d'emblée, mais un moyen pour surmonter le relativisme et le scepticisme engendrés par l'histoire des religions. C'est seulement une fois démontrée de la sorte la vérité de l'ensemble du christianisme, par sa correspondance avec la connaissance philosophique de Dieu, que peut naître un préjugé favorable pour les dogmes surnaturels associés au christianisme, dont il faut toutefois constamment vérifier la possibilité intellectuelle, l'absence de

contradiction tout au moins. D'un point de vue purement logique, ces dogmes n'ont pour eux que leur probabilité, et une tâche importante de la nouvelle théologie est ainsi la formulation de la preuve de probabilité. [511] Leibniz doit donc situer le christianisme dans le vaste contexte de l'histoire du monde et des religions, qui montre une lente ascension vers une connaissance religieuse de plus en plus parfaite, jusqu'à ce qu'apparaisse dans le christianisme la pleine connaissance, la confirmation et l'accomplissement divins de la connaissance rationnelle de Dieu, assortis de quelques dogmes mystérieux. Et la connaissance de cette identité du christianisme avec la vérité rationnelle est d'une telle importance qu'il faut lire et interpréter la Bible à cette lumière même si, par là, on va à l'encontre du sens littéral superficiel. On peut et on doit rationaliser la Bible ; de par son essence, en effet, il est extrêmement peu probable qu'elle puisse contenir de l'irrationnel. Voilà une méthode et une fondation entièrement nouvelles de la théologie. Même si le résultat paraît d'abord assez semblable à celui atteint jusque-là par la théologie, on sent pourtant qu'ici deux chemins se séparent et se mettent à diverger peu à peu et de plus en plus. La théologie leibnizienne est à cet égard en exact parallèle avec celle de l'autre grand ancêtre de la pensée moderne, Locke. Locke part lui aussi de l'histoire des religions et des coutumes, du besoin d'un critère permettant de surmonter le relativisme ; il trouve lui aussi ce critère dans la concordance de l'Évangile avec la connaissance philosophique naturelle de Dieu ou avec la loi naturelle – et Leibniz recourt lui aussi à ce concept favori des scolastiques catholique et protestante. Locke aussi ne peut invoquer en faveur des doctrines surnaturelles complémentaires que le préjugé favorable de la probabilité. Leibniz ne dépasse Locke que par sa conception du progrès continu, qui lui permet de donner aussi à l'histoire des religions des débuts infinitésimaux et de présenter le christianisme comme le point culminant d'un développement. Les présupposés sensualistes de Locke et des déistes ne leur permettaient pas encore de montrer cela ; seul Voltaire, parmi eux, avait montré tout au moins le premier point. Mais pour le reste, le parallèle est complet. Les deux penseurs, autant que nous sachions, étaient en ces choses parfaitement autonomes. À partir de présupposés concordants, ils ont tiré des conséquences concordantes. C'est ainsi que depuis lors, les théologies allemande et anglaise [512] ont elles aussi cheminé côte à côte sur de larges portions de route, jusqu'à ce que la conception historique plus riche engendrée par le classicisme

allemand hausse la théologie à des tâches encore plus libres [366] et plus élevées. – Le contenu de la théologie leibnizienne est non moins moderne que son point de départ tel qu’il vient d’être décrit ; seulement, on lui accorde généralement plus d’attention. La trinité, l’incarnation, la mort expiatrice, le miracle et la doctrine de la cène se maintiennent en tant que dogmes surnaturels, mais ils ne dominent plus intérieurement la conception globale et, en particulier, le nombre des miracles est autant que possible réduit. Du point de vue de Dieu, qui choisit le meilleur des mondes possibles et veut nécessairement toutes les conséquences liées à cette fin et à ses conditions de possibilité, ces vérités surnaturelles sont, par là précisément, des vérités nécessaires ; toutefois, elles se présentent à l’être humain, qui n’embrasse pas du regard toutes ces conditions de possibilité, comme de simples objets de foi ou, mieux, comme objets d’un jugement qui leur reconnaît une probabilité optimale. Mais il demeure possible de tergiverser et d’errer à leur sujet, ce qui n’est pas le cas avec les vérités religieuses de la raison, connaissables même sans égard aux conditions particulières du meilleur des mondes. On s’explique bien, de ce point de vue, les hésitations de Leibniz à reconnaître et à concevoir les vérités surnaturelles. De même, le fait qu’il ait entrepris ou recommandé toutes sortes d’accommodements dans ce difficile domaine ne doit pas être attribué à une faiblesse de caractère, compte tenu de la foncière incertitude qui affecte selon lui ces questions. Elles constituent le champ même de la diplomatie théologique. Cela vaut encore davantage des *vérités de fait*<sup>4</sup>, des faits historiques qui, en tant qu’histoires miraculeuses de la révélation dans l’Ancien et dans le Nouveau Testament, attestent bien leur caractère surnaturel. Elles aussi paraissent compréhensibles et nécessaires du point de vue du meilleur des mondes, mais, du point de vue humain, elles semblent de pures données factuelles, dont l’existence à titre de possibilités de pensée ne peut pas même être démontrée, comme c’est pourtant le cas des dogmes surnaturels, et que l’on doit simplement accepter comme s’étant produites. Après tout, les lois factuelles de la nature aussi sont, en tant que telles, des vérités de fait, et elles peuvent donc être suspendues au profit du meilleur des mondes, [513] quoique l’expérience enseigne que de telles suspensions sont très rares et que les êtres humains ont tendance à les multiplier inutilement. C’est pourquoi le jugement peut se mon-

<sup>4</sup> En français dans le texte (ndt).

trer très hésitant dans la reconnaissance ou dans la conception de ces faits miraculeux et, en tout cas, il faut s'en tenir à la règle selon laquelle la révélation apparaît certes nécessaire du point de vue du meilleur des mondes, mais dans la moindre mesure possible. Il convient donc d'expliquer l'histoire sainte de manière naturelle, autant que faire se peut, et de n'admettre un fait miraculeux que lorsque pareille explication n'est plus possible – ce qui ouvre la porte à l'explication naturelle déjà pratiquée par Hobbes, Locke, les déistes et Spinoza. L'aversion pour le surnaturel dogmatique introduite par l'image moderne de la nature est manifeste ici, et l'on sent qu'elle est appelée nécessairement à croître encore. Lessing, qui ne se sentait pas lié par le concept théologique et anthropomorphique du meilleur des mondes, a du même coup éliminé les vérités surnaturelles de Leibniz et ses vérités historiques. Leibniz, lui, bien qu'essentiellement moderne, appartenait à une période de la vie allemande plus ancienne et beaucoup plus liée à la théologie et au Moyen Âge, et c'est pourquoi il se sentait intérieurement astreint à ces vérités surnaturelles, bien qu'il n'ait pas clarifié la situation à leur égard et ait préféré, dans les cas difficiles, se replier sur la religion naturelle et sur l'accord auquel parvenaient les gens du monde à son égard. D'une part, donc, il ne peut les laisser tomber, mais d'autre part, il demeure incertain à leur égard, quelles que soient les ressources déployées pour en rendre compte, et, dans les faits, sa conception d'ensemble ne se laisse pas dominer par elles. Cette dernière est alors empreinte d'autant plus profondément de ses pensées modernes, de la fusion opérée entre l'Évangile et la foi leibnizienne en la providence, entre son optimisme et sa morale du perfectionnement. La rédemption est la consolidation de cette foi, la clarification définitive de l'amour et de la perfection de Dieu, l'embrasement total de l'amour que les hommes lui vouent en retour et de leur zèle à reproduire dans l'action finie la perfection divine, la manifestation certaine du pardon pour la sottise humaine, pour le péché et les faiblesses dont ces œuvres restent entachées, et l'ouverture sur l'avenir, [514] qui verra l'accomplissement transcendant découlant de l'activité terrestre. Christ est le couronnement et l'accomplissement de la raison humaine, avec lui est réprimée la prévalence de la chair et du péché, qui durait depuis les débuts marqués par la faiblesse et les sens. Par tout cela, donc, Leibniz ménage une place à son concept de Dieu et à sa propre disposition religieuse au sein des concepts traditionnels de la dogmatique. Celle-ci se trouve métamorphosée par les

concepts nouveaux, celui d'une action divine générale opérant en conformité avec des lois régulières, et celui d'un développement continu. Ainsi s'est inaugurée la grande révolution dans la manière de concevoir Dieu et son agir ; cette révolution, aujourd'hui encore, n'est pas arrivée à terme, mais du moins elle est à quelque degré partout en cours.

\* \* \*

C'est l'image opposée presque trait pour trait qui s'offre à nous lorsque nous tournons les yeux vers ce mouvement qui, à la même époque, était en ascension, le piétisme. Il s'agit là non pas, comme chez Leibniz, d'un ambitieux arrangement entre l'héritage du protestantisme allemand et le monde culturel et scientifique nouveau de l'Ouest, mais au contraire d'un mouvement dans lequel l'âme se ferme intérieurement au monde de la culture en général, qu'il [367] soit ancien ou nouveau ; il s'agit non pas d'un élargissement et d'un enrichissement de la religiosité par de nouveaux motifs, mais d'une simplification et d'une concentration, par le retour aux motifs les plus simples et les plus puissants qu'ait connus la piété jusque-là ; il s'agit non pas d'un optimisme qui se montre enthousiaste pour l'avenir et heureux d'adopter les progrès réalisés à l'Ouest, mais d'un pessimisme qui reprend à nouveaux frais l'eschatologie du christianisme antique et la sensibilité augustinienne et luthérienne pour le péché ; il y est question non pas d'un effort pour parvenir à une pensée claire, prudente et rigoureuse permettant d'échapper avec succès à une situation confuse et critique, mais de l'intensité et de la force d'un sentiment religieux se repliant sur lui-même et se dégageant de tout souci à l'égard de la situation générale ; il y est question non pas d'une personnalité individuelle occupant l'avant-scène de la politique, des questions culturelles et du monde des cours, mais d'un *mouvement religieux* englobant qui, certes, est dominé et conduit par une personnalité dirigeante, mais qui, à côté de cela, conjoint toute une quantité de petits cercles dotés d'une vie religieuse intense. [515] Et pourtant, les deux mouvements ont d'indéniables ressemblances. Tous les deux ont pleinement conscience d'introduire une nouveauté fondamentale dans le protestantisme d'alors et veulent mener leurs réformes indépendam-

ment du régime contraignant des Églises d'État, jusque-là tout-puissant ; ils ressentent, en effet, que ce régime a jusque-là totalement anémié ces formes fondamentales de vie. Tous deux s'intéressent aux vues personnelles de ceux qui reconnaissent que les choses anciennes ont encore de la pertinence, et ils cherchent à rassembler ces vues pour fonder de nouvelles formes de vie. Tous deux se détournent de la théologie, elle qui jusque-là avait véritablement porté le monde intellectuel, et mettent leur espoir dans les hommes d'action, les hommes d'État et le peuple. Tous deux apprennent à mépriser la science verbeuse et formaliste qui avait régné jusque-là et apprécient la culture des temps nouveaux, une culture sobre, réaliste, au service de l'action. Tous deux perçoivent avec frayeur le déclin grandissant de l'âme allemande et une transformation globale menaçant ce qui avait défini jusque-là le christianisme. Tous deux font pareillement front contre la culture et les lettres jusque-là latines : entre le peuple abruti et une noblesse tournée vers les cours, cette culture introduit une classe de lettrés, véritable corps étranger, occupé avec prédilection de certains problèmes qu'il est seul à comprendre. Tous deux s'opposent non moins aux mœurs françaises en train de conquérir la noblesse et la haute bourgeoisie, et qui menacent la tradition du sérieux allemand et la rigueur morale qui avait caractérisé jusque-là la conduite de la vie. Tous deux veulent raviver l'âme allemande, réclament que l'on écrive en allemand et en prennent eux-mêmes l'habitude. Tous deux, enfin, se sentent poussés vers la réalité vivante, de laquelle seule peut partir la réforme nécessaire de la tête et des membres, tous deux haïssent le verbiage conventionnel et les formules creuses, les autojustifications et la bonne conscience pédantes et mensongères des partisans de l'ordre établi, et [tous deux proclament] l'urgente nécessité d'une conversion et d'un renouveau pratiques.

La différence entre les deux mouvements s'explique par les régions du réel auxquelles est allée la préférence de chacun. Le piétisme s'intéresse aux profondeurs religieuses de la tradition chrétienne protestante. Il s'agit d'un mouvement unilatéral, presque exclusivement religieux, et c'est à cette source qu'il doit ses caractéristiques les plus essentielles. Il approfondit [516] et se concentre sur une grande idée qui [au préalable] a été vigoureusement extraite de l'univers religieux jusque-là existant et s'est incarnée dans une personnalité dirigeante ; cette idée occupe dès lors son imagination et son sentiment de ma-

nière telle qu'elle éclipse tous les autres intérêts et toutes les autres pensées. [368] C'est à ce *seul* point qu'il rapporte tout le pouvoir du religieux et tout son sens d'une communauté divine effective ; ce point acquiert de la force, il a des effets immédiats sur la vie, saisit les êtres humains au plus profond d'eux-mêmes ; un tel pouvoir, il ne pouvait jusque-là l'exercer, et il l'a exprimé avant tout en ôtant leur importance à toutes les doctrines qui n'y étaient pas directement associées, c'est-à-dire tout ce qu'on appelle la théologie. Dès lors, son effet est d'autant plus puissant sur la vie pratique, qui devient la seule pierre de touche de la religiosité véritable, et il exerce une emprise d'autant plus grande sur tous ses détails. L'indifférence dogmatique, qui est la caractéristique principale de tous les mouvements religieux fraîchement apparus, vaut éminemment pour le piétisme. Il ignore toute distinction entre les croyants et les théologiens, il arbore un christianisme laïque et n'attend rien d'autre des théologiens qu'une force religieuse particulière les habilitant à conduire les âmes. C'est là, du coup, s'opposer aux formes ecclésiales de la piété, que l'on reconnaît d'abord à leur unisson dogmatique, et qui doivent leur grande force à la protection que leur assure le pouvoir du clergé. Le piétisme, certes, conserve les particularités confessionnelles et les symboles propres à ses principaux dirigeants, mais dans les faits, il est indifférent aux confessions, il croit à la félicité des réformés, des catholiques et des arminiens et même, en certaines circonstances, il permet des exercices religieux communs. Il pratique donc une tolérance d'origine purement religieuse, qui reconnaît toutes les expressions de la piété, sans contrôle dogmatique détaillé, pourvu qu'on y sente ce qui les apparente toutes, à savoir une vive piété personnelle, et pourvu qu'elles puissent toutes être rapportées au seul point qui importe vraiment, la communauté de Dieu, victorieuse du péché. Ainsi, le piétisme redonne vie aux anciens mystiques allemands, il se sent attiré par Weigel, Schwenckfeld et Böhme, il permet à la littérature édifiante de France, des Pays-Bas et d'Angleterre [517] d'exercer une vaste influence sur un luthéranisme devenu rigide et moribond. En particulier, il se montre indifférent à ces gestes ecclésiaux par lesquels le clergé transmet aux membres de l'Église une action dont il a seul la responsabilité et qui ne s'attache qu'à son propre office, c'est-à-dire les sacrements. La simple exécution extérieure du baptême des enfants ne signifie rien pour lui, il exhorte à la conversion véritable des cœurs, que le Saint-Esprit imprime dans le sentiment et qui se mani-

feste par un changement de vie. Il tient la pénitence et l'absolution, opérées sans certitude qu'il y ait vraiment repentir et régénération, pour un simple jeu avec les mots, un jeu importun pour la conscience. Il ne célèbre la cène qu'avec ceux au cœur de qui il sent vraiment brûler l'amour pour le Sauveur. Il considère le clerc qui ne doit son état qu'à sa fonction et à la théologie comme le mensonge incarné. Au lieu de ces scories de l'ancienne religion qui gisent amoncelées devant lui et qui ont nom théologie abstruse, coutumes ecclésiastiques, dignité ministérielle et réputation civile, il ranime la flamme d'un sentiment du divin frais et vivant, qui ne se contente pas d'une religion par procuration mais veut lui-même sentir et goûter le commerce avec Dieu. Il exige que chacun vive dans sa personne l'effroi et l'angoisse qui nous saisissent devant l'insondable, ainsi que la grâce et la bonté de la révélation de Dieu. Il s'oppose à ceux qui pensent détenir une fois pour toutes la vérité (comme si cela était possible!) et veut que chacun passe par les sommets et les abîmes de la lutte pour un salut qu'il revient à chaque personne de se mériter. Plutôt qu'une « foi historique », qui repose sur les supputations d'autrui et tient de là sa si grande assurance, il requiert une « foi au salut » vivante, qui s'érige sur l'expérience propre du croyant et n'est jamais entièrement achevée. Pour le piétisme, Dieu est présent, il n'est pas enfermé dans une révélation depuis longtemps accomplie et dont l'Église aurait la gestion. C'est pourquoi disparaît chez lui tout ce qui est théologie proprement dite, en particulier la dogmatique et la théologie de controverse. Il veut simplement enseigner à lire la Bible en se tenant devant la face de Dieu et en demeurant ouvert à l'action divine qui se rend perceptible à travers cette lecture. Le piétiste apprend à observer et à décomposer son propre soi, ce qui conduit non pas à l'analyse de concepts théologiques, mais à celle de la vie intérieure. Le piétisme hausse tout à la sphère d'une présence divine immédiate et perceptible, et il en montre les effets sur la condition de l'âme et [518] sur la volonté. C'est pourquoi aussi il enjoint tous les éveillés et les croyants de se couper de l'agitation du monde, car on s'y distrait et dès lors cette *unique* pensée ne domine plus toutes choses. Il s'efforce donc de rassembler les personnes éveillées, les âmes partageant la même disposition, sans tenir aucun compte des divisions civiles que jusque-là le mélange de l'Église officielle avec l'État et les structures sociales a rendu si dérangeantes pour la vie de l'esprit. Il crée de nouvelles communautés fondées strictement sur la religion, surmontant

ainsi les rigides séparations de la vie civile. Il cultive les échanges oraux et épistolaires, un amour fraternel émouvant et l'hospitalité chrétienne, comme l'ont enseigné le christianisme primitif et le mouvement réformateur à ses débuts. Il accorde à la femme un droit et une place dans la communauté religieuse, car tous les individus y ont les mêmes droits. En ramenant tout à la régénération religieuse, il peut, comme tous les grands mouvements chrétiens, passer par-dessus les divisions qui affectent la vie dans le monde ; au lieu que des milliers de tâches séculières lui fassent oublier son but de perfection, l'âme se représente la fin et la victoire de Dieu. Le piétiste médite la fin des choses et se dépeint la gloire à venir ; par cette anticipation, il peut apaiser les luttes qui se livrent en son cœur et surmonter l'obstacle des intérêts séculiers. Cependant, tout cela [369] s'accompagne d'exaltation, dans le piétisme comme dans tout autre mouvement religieux, et, chez les natures imaginatives et d'un appétit plus prononcé, la constante concentration sur soi et la tension affective incessante donnent lieu à des visions, à des rêves et des prophéties. Tantôt avec une puérilité touchante et un sérieux plein de timidité, tantôt avec une délectation raffinée, le piétisme rumine et s'enivre d'images apocalyptiques, de visages du Sauveur et d'illuminations personnelles. Ses adeptes ont une connaissance réduite du monde et un horizon étroit, mais leur imagination est débordante et leur vie affective très animée ; ils perçoivent tout du point de vue de leur idée religieuse fondamentale et dans la perspective de la communauté des chrétiens véritables. Voilà ce qui explique ces transports étranges d'une illumination exaltée, où se glissent occasionnellement, il faut le reconnaître, de la confusion, des vertiges et des crimes, et ce, précisément au seuil du monde moderne. Et là où, [519] finalement, l'on rejette ou tout au moins observe une réserve prudente envers de telles extases, prophéties ou inspirations, l'imagination exacerbée n'en continue pas moins de se représenter la présence agissante de Dieu, sous des formes différentes mais néanmoins concrètes, et, à sa manière, à reprendre la croyance aux miracles propre à tous les mouvements religieux. La forme spécifiquement piétiste de la foi en la providence n'est qu'une variante de la croyance au miracle ; c'est parce qu'on voulait la distinguer de la croyance aux miracles propre à la communauté primitive qu'on en a changé l'appellation. Partout, le régénéré perçoit des signes et des instructions de Dieu. Il suffit qu'un événement tout à fait banal affecte en même temps plusieurs personnes indépendantes

les unes des autres pour qu'on voie là une instruction divine particulière. Des passages sur lesquels on ouvre une Bible par hasard, des émotions et des bouleversements inhabituels du cœur, des souffrances et des joies insolites, voilà autant de signes venant immédiatement de Dieu. L'œil éclairé comprend les « instructions » particulières, le « doigt de Dieu ». La mise sur pied de l'orphelinat de Halle avait été une œuvre de la foi, qui avait créé ce petit monde à partir de rien : on vit là un grand miracle, et l'on s'opposait farouchement aux adversaires qui voulaient expliquer cela de manière naturelle. Quiconque y voyait bel et bien un miracle se distinguait par le fait même du monde, incapable, lui, de comprendre ce qui était arrivé. Le rôle qu'avait joué la fondation de l'orphelinat pour l'ensemble du piétisme était assumé, sur le plan de la vie personnelle, par les exaucements miraculeux : scrupuleusement, on en tenait la liste, on en faisait la collection. Le miracle central consistait en la conversion, prélude et gage de tous les autres miracles. S'il y avait une communauté qui détenait des forces ou des connaissances particulières, sa tâche et sa mission était de les répandre ; on se sentait d'ailleurs de plus en plus poussé à cela par un contact retrouvé avec le sens originel du Nouveau Testament. Sensibles au fossé grandissant qui les séparait d'un monde changeant, les communautés piétistes se faisaient elles-mêmes missionnaires, elles devaient sauver des âmes en les arrachant au monde ; elles décidaient, ce faisant, de ne s'adresser qu'aux individus, comme dans les temps originels. Elles pratiquaient déjà ce qu'ultérieurement, avec une conscience encore plus claire du fossé, on appellera la mission intérieure ; les communautés piétistes sont le berceau de cette œuvre. Mais elles repensaient aussi [520] à la tâche de la mission universelle. Affranchi de l'Église d'État, le piétisme ne concevait plus la conversion et la confession de foi comme l'affaire des princes et des États : c'étaient bien plutôt des âmes individuelles qu'il s'agissait de sauver et de gagner. Le piétisme, donc, à l'opposé d'un luthéranisme vocationnel et étatique souffreteux, réorientait la mission vers le monde, un monde qui, dans le même temps, s'ouvrait de plus en plus ; et les témoignages missionnaires furent à nouveau remplis, comme dans le christianisme primitif, d'instructions et de signes providentiels, de mises à l'épreuve et de grâces merveilleuses.

Le piétisme n'est qu'un maillon dans une série de mouvements religieux qui, naguère, ont traversé le monde européen, s'opposant à la

sclérose ecclésiastique et théologique et anticipant les grands bouleversements spirituels à venir ; [370] face au terrible ébranlement provoqué par les guerres de religion, face aussi à la rigidité des religions étatiques, ces mouvements prirent un tour à la fois exalté, moralisateur et purement individualiste. Partout émergeait une conception nouvelle de la religion, en rupture avec le principe d'unité et d'homogénéité ecclésiastique qui était naturel au catholicisme et que les Églises de la Réforme avaient reconduit, en rupture aussi avec l'idée d'une mission religieuse de l'État, découlant du même principe. La révolution anglaise donna ainsi naissance aux baptistes, aux indépendants et aux quakers ; en France apparurent les jansénistes, les labadistes, Poiret et Bourignon ; aux Pays-Bas surgirent des conventicules observant une discipline particulièrement stricte et un recueillement mystique quiétiste, Teelinck, Brakel et Schürmann. En Allemagne, le courant mystique souterrain de Schwenckfeld, de Weigel et de Böhme était toujours demeuré puissant en arrière-plan du régime ecclésiastique officiel. Le piétisme entretenait avec toutes ces tendances des relations directes, ou encore il lisait et commentait leurs écrits célèbres, ou bien leurs noms hérétiques lui étaient accolés par les contemporains, bien au fait de leurs similitudes.

Le piétisme demeure cependant un mouvement essentiellement allemand et protestant, et son importance vient aussi de l'effet profond qu'il a exercé sur l'ensemble du protestantisme allemand. Pour commencer, l'idée fondamentale autour de laquelle [521] gravite toute sa pensée constitue le noyau même du luthéranisme : la justification par la foi, et la victoire sur le péché ainsi permise. Le piétisme est très sensible à la misère du péché et à l'impuissance de l'homme naturel, et il insiste sur la certitude intérieure d'être accepté par la grâce de Dieu, certitude que chacun doit acquérir, sans prêtre et sans la médiation d'une Église, par le contact avec sa propre vie. L'acceptation par la grâce est ressentie comme proximité immédiate et comme présence de Dieu en Christ ; Christ est immédiatement présent à l'âme croyante, avec sa souffrance qui expie le péché et révèle l'amour. Déjà, Luther avait parlé de l'union avec Christ, du monde en Christ et du monde hors du Christ, mais désormais la sentimentalité caractéristique de cette époque, qui fut celle de la « Société frugifère » et des « Bergers de la Pegnitz », ne pouvait plus dépeindre ces idées avec la force virile et la pudeur d'un Luther : il lui fallait toutes sortes d'images

vertigineuses. C'est en cela que réside l'essence de la piété piétiste, sa manière de se représenter le divin ; et les divers groupes piétistes se différencient par l'accent varié qu'ils mettent sur ce centre, ainsi que par leur élaboration plus ou moins poussée de ses conséquences. Sur-tout, le piétisme permet à la piété d'adopter des attitudes très diverses envers l'Église : il peut se contenter de féconder et de raviver la piété ecclésiale ; il peut distinguer entre une piété supérieure, vraiment vivante, et une piété imparfaite, destinée au grand nombre dans l'Église – et cette distinction entraîne la création de conventicules ; il peut favoriser un strict individualisme de la piété, avec un séparatisme de principe ; il peut se montrer indifférent envers l'Église, ou même lui être hostile, considérer l'érection de l'Église comme cause du déclin de l'amour des premiers chrétiens et voir dans sa relation à l'État instaurée par Constantin le règne de l'Antéchrist. Également, on retrouve ici les conceptions les plus diverses du salut : on peut adopter une attitude quiétiste, renoncer, une fois atteint le pardon des péchés, à toute volonté et à toute capacité propres ; on peut démontrer avec empressement sa condition de sauvé en se coupant du monde et en mettant sur pied des communautés réservées aux saints ; on peut s'embarasser de prescriptions, se demander avec angoisse si la grâce nous est octroyée ou non, ou encore on peut manifester une heureuse certitude, pouvant aller jusqu'à la présomption et au libertinage ; on peut être hésitant, incertain de [522] vraiment posséder la justification, ou avoir l'inébranlable conviction que la grâce a fait irruption une fois pour toutes. L'imagination, une fois pris son envol, s'engage elle aussi dans les voies les plus diverses : elle s'étourdit de représentations concrètes de la misère du péché ou de la consolation apportée par la grâce, ou encore elle s'en tient rigoureusement à la Bible et refuse de s'aventurer au-delà du seul point assuré, ou elle se plonge dans le passé et l'avenir de la chrétienté afin d'expliquer le déclin et le retour, ou elle se représente sous une forme concrète les idéaux de vie sainte des communautés éveillées, les âmes pieuses idéales, les derniers moments des agonisants marqués de félicité, les conversions agissantes ; elle applique à elle-même les souffrances du Christ, en tirant profit de toutes les considérations similaires produites par la littérature d'édification catholique et mystique, ou encore elle considère la force libératrice de Dieu dans le présent comme entièrement distincte du Jésus historique, et elle voit ce Jésus plutôt comme le pouvoir supraterrestre partout [371] présent de l'illumination et de la sanctification, pouvoir

qui fut à l'œuvre aussi chez les païens pieux. Mais quelle que soit la variété de ces conceptions, on retrouve toujours l'idée centrale de Luther, simplement dépouillée de sa confiance marquée en un renouveau complet de la vie, suite aux réalisations peu probantes de l'Église et à la divergence croissante entre la conversion et le monde ; en outre, on rejette, avec plus ou moins de clarté, le lien établi tardivement avec l'institution ecclésiale sacramentelle – c'est pourquoi les piétistes radicaux aimaient à opposer le jeune Luther et le Luther tardif et c'est aussi pourquoi même les plus prudents parlaient d'un renouveau de la Réforme.

Une autre idée fondamentale de la Réforme consiste dans son rapport à la Bible. Le piétisme est christianisme biblique au sens propre du terme : il expurge la théologie de ce qui lui vient d'Aristote, de la scolastique, de la logique des écoles et de l'art de controverse, limitant la raison naturelle aux seuls problèmes pratiques particuliers de la vie dans le monde. Il est le premier à vraiment se soucier de ne sustenter la vie et la pensée religieuses qu'avec la Bible, passant ainsi sous l'influence des idées bibliques originelles, mais il ne les lit plus exclusivement dans le sens du paulinisme des réformateurs, qui gardaient sauve la doctrine ecclésiale. Le rapport qu'il entretient avec la Bible en est un d'éveil : tel un être vivant, la Bible doit apporter réponse à toutes ses questions, et il la lit avec [523] l'ardeur du découvreur spirituel. Naturellement, l'imagination religieuse se trouve ainsi stimulée de multiples manières, et toute une série d'idées bibliques jusque-là tenues pour secondaires, ainsi que des interprétations anciennes non retenues par l'Église, passent maintenant à l'avant-plan. La conversion et la justification nous mettent en contact immédiat avec Dieu, sans passer par l'Église ; or précisément, ce contact est assuré par la Bible, qui est indépendante de l'Église car elle n'est rien d'autre que le divin lui-même, toujours présent. Par là sont procurés une certitude indépendante de toute science séculière et de toute sagesse théologique ainsi qu'un nouveau type de démonstration de la vérité. La conversion intérieure que produit la Bible suffit à montrer qu'elle est bien la parole de Dieu, et seul le sentiment, parce qu'il est lié à la conversion, est en mesure de saisir la vérité de chacun des énoncés religieux de la Bible ; c'est là une démonstration qui, certes, ouvrait la porte toute grande aux tourments personnels et au pharisaïsme, mais elle repose aussi sur l'idée authentiquement religieuse et réformatrice

selon laquelle seule a valeur l'expérience personnelle du salut. Le ressort principal de cette divinisation de la Bible est que le divin se trouve déplacé dans le présent. De là proviennent les diverses versions de ce biblicisme. Ou bien la Bible rend présents les événements passés du salut et permet de se les approprier, et, ce faisant, on peut se rapprocher à divers degrés de la lecture traditionnelle de la Bible faite par l'Église ; ou bien la Bible est le livre des mystères bienheureux, dissimulés jusque-là par le voile de la théologie traditionnelle et étatique, et qu'à présent il s'agit d'approfondir ; ou bien elle n'est qu'un symbole, un cas particulier de l'esprit divin partout présent et agissant et, dès lors, il s'agit de distinguer entre la lettre et l'esprit, celui-ci étant le principe général de toutes les révélations divines. En fin de compte, cependant, l'appréciation de la Bible demeure toujours protestante, toujours elle est séparée de l'Église et de la tradition et transformée en moyen de salut unique et suffisant. Ce faisant, certes, on perd le caractère souvent sobre et serein du jugement de Luther, [372] dans lequel la Bible était parfois considérée en son sens historique, en tant que création de l'Église, ce qui permettait d'accorder une valeur plus ou moins grande à ses diverses parties. Mais avec tout cela, le principe réformé du [524] christianisme biblique s'est trouvé entièrement déployé, les forces de la Bible passèrent dans la vie du peuple, d'une manière inaccessible à l'orthodoxie ; en outre, on donnait le branle à des études bibliques originales et indépendantes qui, bientôt, allaient aussi porter des fruits pour la compréhension historique du christianisme même si, pour un temps, elles servirent aux seules fins de l'édification et pour gagner le salut.

Ainsi comprise, la Bible semblait exiger une rupture plus stricte avec le monde et sa culture. Jusque-là l'orthodoxie avait vu dans l'[état présent du] monde une [simple] conséquence de l'ordre étatique et social et avait considéré ce monde [en tant que tel], en même temps que l'État lui-même, comme faisant partie de l'ordre créé par Dieu, ce qui permettait de tolérer ces choses en tant que « réalités intermédiaires ». Contre cela, le piétisme réclama une morale strictement chrétienne, précisément comme résultat de la doctrine luthérienne qui voit le monde prisonnier du péché originel et qui proclame à la fois le sérieux de la conversion et la vie nouvelle propre aux régénérés. Cette morale rompait avec les habitudes et les coutumes du monde ; bien que l'on pût faire dériver celles-ci de l'ordre instauré par

les autorités, la morale piétiste ne se laissait pas leurrer sur le caractère chrétien du monde ; et l'on avait beau signaler que le régénéré demeure imparfait ou que seule la justification [par la foi] donne le salut, cette morale ne se laissait pas ainsi apaiser et voulait plutôt mettre sur pied une vie purement chrétienne, ne serait-ce que dans le cercle restreint des chrétiens authentiques. En cela aussi, le piétisme ne fait que prolonger l'idée protestante fondamentale, qui ne se laisse pas prescrire de morale par une culture ecclésiale, et qui refuse de confier la responsabilité du caractère chrétien de la vie à une direction ecclésiale qui harmoniserait l'État et l'Église et qui fixerait les diverses modalités de la moralité ; la morale piétiste, au contraire, s'efforce de façonner la vie en partant du vécu personnel du croyant, de son expérience du pardon des péchés, ainsi que de l'expérience de n'être qu'un enfant devant Dieu. Mais de la sorte, à cause de l'étroitesse et de la médiocrité de la conjoncture allemande, le piétisme a perdu l'envergure qu'avaient Luther ou même les puritains, eux qui aspiraient à remodeler toute la vie à partir de ces principes. En une soumission typiquement allemande, le piétisme n'ose s'adresser qu'à la vie privée et aux individus. Il lui manque l'héroïsme et l'ambitieuse candeur de Luther, lui qui ne désespérait pas de produire un christianisme intérieur à partir de la vie vocationnelle telle que mise en œuvre par l'État et sa hiérarchie des rangs sociaux, avec toutes leurs limites. [525] Le piétisme est timoré et médiocre, il n'a pas le courage de transformer le monde, il évite l'humour cru du peuple et s'abstient des nouvelles modes sociales. Il lui manque la croyance en l'efficacité des institutions ecclésiales objectives ; Luther, pour sa part, voyait en celles-ci l'esprit divin toujours à l'œuvre, contre toute apparence, et espérait christianiser à partir d'elles toute la vie. Le piétisme ressent la cassure entre l'Église et l'État, il ressent que la religion s'est pétrifiée en des institutions ecclésiales ; c'est pourquoi il n'ose que rassembler de petits cercles d'éveillés, au sein de l'Église ou à côté d'elle. La réforme de l'Église qu'il promet ne vise pas à renouveler celle-ci en profondeur en tirant les conséquences de la nouvelle situation : elle veut simplement constituer des conventicules où l'on puisse vivre de manière sainte, contournant et s'élevant au-dessus de la misère de l'Église par des considérations relevant de l'eschatologie et de la philosophie de l'histoire. En tout cela, le piétisme représente assurément un rétrécissement de la moralité de la Réforme, explicable par l'étroitesse de la conjoncture allemande et par la médiocrité tout à fait manifeste de ses

dirigeants, quelque résolue que soit par ailleurs leur piété. Mais d'autre part, il radicalise les principes de la Réforme et les [373] clarifie, davantage que ne le pouvaient les réformateurs eux-mêmes parce qu'ils se trouvaient dans une situation toute différente, requérant beaucoup moins une telle clarté. Le rapport entre l'État et l'Église qu'avait légué le Moyen Âge commençait à s'étioler et l'on considèrerait donc de moins en moins l'État, avec sa structure corporative et hiérarchique, comme le présupposé donné d'emblée et instauré par Dieu pour toute action. Un nouvel État séculier apparaissait, création humaine dont, forcément, on se demandait souvent si elle était acceptable pour les chrétiens ; il ne s'agissait plus là d'un ordre instauré par Dieu, auquel il fallait se résigner comme on se résigne au vent et au soleil, et qu'il convenait de répudier au profit d'une condition monacale librement choisie. C'en était fini, dès lors, du présupposé fondamental de la morale de la Réforme ; à partir de ce tournant, de nouveaux systèmes séculiers de morale surgirent. Par opposition à cela, il convenait donc de conférer à la morale chrétienne une autonomie spécifique et de faire en sorte qu'elle soit observée par la communauté religieuse, sans l'aide de l'État. [526] Dès le départ, la morale de la Réforme n'avait pas été unitaire, elle avait eu deux sources, mais cette dualité s'était dissimulée derrière la reprise du concept catholique de loi naturelle morale et de son renouvellement par Moïse et le Christ. Mais à présent, il ne devait plus y avoir qu'une seule source. On ne pouvait plus se contenter de considérer l'État, la police, le droit romain et l'éthique aristotélicienne comme découlant de l'ordre du créé, puis de simplement insuffler une attitude croyante à cet ordre : il fallait plutôt prendre cette attitude croyante pour base d'une morale proprement chrétienne et la développer en conduite de vie. Ainsi, quelles que soient ses limites et sa médiocrité, le piétisme a posé à nouveaux frais le problème fondamental de la moralité chrétienne ; quelles que soient la timidité et la sentimentalité de sa solution pratique, on lui doit du moins les premières tentatives d'une moralité chrétienne nouvelle, autonome sur le plan pratique. Il a pris cette tâche pratique très au sérieux ; il pouvait, ce faisant, s'appuyer aussi bien sur Luther que sur le Nouveau Testament, puisque tous deux ignoraient le concept fondamental de la nouvelle éthique en train d'émerger au même moment, le concept selon lequel il existe des biens et des fins immanents au monde et lui insufflant d'eux-mêmes une finalité. Comparées à cela, les diverses questions particulières de sa morale – la loi vaut-elle

pour les convertis, ou ceux-ci peuvent-ils se prévaloir de la liberté évangélique, et dans quelle mesure? quand et comment les forces naturelles se séparent-elles des forces surnaturelles dans la conversion et la sanctification? doit-on envisager des degrés de sanctification ou même de perfection? y a-t-il un temps déjà assigné pour la conversion encore possible? etc. – ont très peu d'importance. À leur propos, divers partis se forment, des opinions particulières s'expriment, qui vont de l'adhésion la plus grande possible à la doctrine ecclésiastique jusqu'à des radicalismes variés, mais toujours on part du besoin de donner à la morale protestante une forme nouvelle, plus unifiée.

Le mouvement piétiste couvre une période commençant vers 1675, année où *Spener* imposa à l'attention son programme de réforme, et s'étendant jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Frédéric le Grand, puisque c'est à partir de là que s'imposa définitivement en Allemagne la culture de l'Ouest et que de nouvelles tâches et de nouveaux idéaux furent proposés à la nation. Il s'agit d'un mouvement de forme et d'intention foncièrement conservatrices, tant chez *Spener* lui-même et ses très nombreux partisans que chez [527] *Francke* et dans le cercle de l'*orphelinat de Halle* ; il se disait clairement en accord avec la dogmatique officielle et il reconnaissait les symboles et sacrements de l'Église, non sans laisser transparaître une profonde indifférence à l'égard de la dogmatique et de [374] l'usage que faisait l'Église des sacrements ; il ne se privait pas, par ailleurs, de laisser se déchaîner à chaque pas les conséquences d'une pareille concentration et intériorisation religieuse, les soutenant même jusqu'à la limite où une rupture explicite avec l'Église officielle deviendrait inévitable. Ce christianisme biblique de conversion et de sanctification constituait une force nouvelle, aux conséquences imprévisibles, comme en témoigne éloquentement la résistance acharnée que lui ont opposées les milieux de l'Église alors régnante, au moyen d'une vaste littérature polémique et par toutes sortes d'intrigues et de provocations personnelles ; de cette force témoigne aussi la vaste expansion du piétisme radical, qui tirait les conséquences d'une religiosité libérée de l'Église, et que les dirigeants conservateurs ont laissé tomber, mais peu à peu seulement. Issu de petits cercles d'éveillés, le piétisme s'efforça de maintenir unis aussi longtemps que possible tous ses membres, y compris les radicaux, visionnaires et chiliastes et, grâce à eux, d'accroître son influence et son pouvoir dans l'Église, l'État et la société. Il parvint

ainsi, par des relations personnelles qui, au début, se concentraient presque toutes dans les mains du patriarche Spener, à gagner à sa cause des théologiens et des magistrats bien en vue ; en particulier, il trouva chez une partie de la noblesse non impériale de chauds partisans. Cette noblesse mettait à sa disposition la souveraineté dont elle jouissait en matière ecclésiastique sur ses petits territoires – en partie aussi afin d’y accroître la population, ainsi que les impôts et l’activité économique –, dans la mesure où elle tolérait les communautés piétistes ou encore, justement, elle était en train de réorganiser ses Églises selon les principes du piétisme. C’est ainsi, en particulier, que l’arrière-pays de Francfort, la Wetterau, devint un centre de réformes et de communautés piétistes. Les comtes de Solms-Laubach, de Stolberg-Geudern, de Hessen-Darmstadt, de Berleburg, subissaient l’influence directe soit de Spener, soit du mouvement piétiste. À eux s’ajouta une partie de la noblesse de Saxe et de Prusse, les comtes de Promnitz à Sorau, les comtes de Reuss, d’autres encore. Mais surtout, on réussit à rallier les gouvernements de Prusse et du Danemark au piétisme ; le gouvernement prussien [528] plaça des hommes acquis au piétisme à la toute nouvelle université de Halle, ce qui permettait à terme la victoire du piétisme dans le monde académique. Le piétisme se répandit aussi d’une autre manière, en gagnant des sympathisants dans les cercles cléricaux et bourgeois qui, suivant le modèle francfortois, prirent l’habitude de se regrouper en conventicules et réalisèrent un travail de propagande personnelle et épistolaire. C’est ainsi qu’un écrit piétiste de 1695 célèbre le fait que çà et là des étrangers élus se soient joints à la joyeuse jubilation : la cause de Dieu, affirme-t-il, a trouvé des partisans à Wittenberg, Dresde, Lichtenburg, Leipzig, Iéna, Gotha, Cobourg, Saalfeld, Erfurt, Halle, Madgebourg, Lunebourg, Halberstadt, Quedlinburg, Brême, Stade, Dantzig, Mansfeld, dans le Holstein, le Waldeck, la Souabe, la Poméranie et le Mecklembourg. C’est de cette manière, en particulier, que fut conquis le clergé du Wurtemberg, où très tôt déjà Spener avait acquis de chauds partisans. Par la force des choses, cependant, le piétisme dut promouvoir son idéal par tous les moyens possibles et, donc, gagner à sa cause les gouvernements tout-puissants et des protecteurs nobles, en dépit de sa foncière aversion pour les Églises d’État et pour l’intervention étatique dans les affaires religieuses. Et dans la mesure où son influence se généralisait toujours plus, il succomba à la superficialité et à la trivialité, aux structures ecclésiastiques et aux mesures coercitives, et se sé-

para de plus en plus du radicalisme auquel, à ses débuts, il était lié. Mais il apparut également, dans la même mesure, que le piétisme conservateur et enclin aux compromis avec l'Église était plutôt l'affaire des théologiens et des gens instruits, des personnes en vue et ayant du pouvoir, tandis que le piétisme populaire, celui des paysans, artisans et petits-bourgeois, succombait au séparatisme et au sectarisme. Seules les circonstances propres au Wurtemberg permirent la formation d'un piétisme à la fois populaire et ecclésial. Vers le milieu du siècle, le piétisme était donc victorieux dans le monde théologique et, dès ce moment, l'orthodoxie établit avec lui une alliance durable contre les nouveaux mouvements religieux radicaux qui surgissaient et qui étaient marqués par la science moderne. Les cours des comtes et des princes s'éteignirent ; leurs descendants embrassèrent la carrière militaire, redevenue possible, [529] ou se retirèrent à la campagne, et il fallut attendre le début du xix<sup>e</sup> siècle pour que de leurs cercles ressurgisse le piétisme. Quant au piétisme exalté et séparatiste, pour peu qu'il eût résisté à ses propres catastrophes et à sa période d'apathie, il trouva un soutien dans la grande communauté issue du piétisme, celle des Frères moraves, qui refusait les compromis avec l'Église [375] et créa plutôt une organisation religieuse propre, qui s'appuyait sur les idées piétistes. C'est à cette communauté que tenta de se joindre ce qui restait de la noblesse pieuse. En elle, le piétisme se rajeunit et exerça à nouveau un effet significatif. Parallèlement, le piétisme ecclésial conservateur trouva des représentants dynamiques et honorables dans le clergé et les communautés du Wurtemberg, en particulier avec leurs grands instigateurs, les Souabes Bengel et Oetinger.

Mais cette branche du piétisme appartient déjà à la période suivante du protestantisme et ne relève pas du présent exposé.

Le piétisme est issu des courants souterrains depuis longtemps à l'œuvre dans le vieux protestantisme orthodoxe. Il était requis par son temps. Mais les personnalités religieuses significatives qui ont été assez puissantes pour l'amener à l'existence l'ont aussi marqué de leur individualité. Les pères du piétisme comptent parmi les grandes figures religieuses du protestantisme, au même titre que Luther, Brenz, Zwingli et Calvin. Mais en eux s'opérait le mélange très bizarre d'une piété ferme et véritablement grande et d'une médiocrité, d'une lourdeur, d'un mauvais goût qui étaient ceux des mœurs allemandes tout en fioritures de ce temps-là. De même que leur langue est tantôt

lourde, tantôt impure, indigente et fade, de même leur stature en général, si grande soit-elle, n'a pas eu l'effet à la fois simple et pur exercé par celle de Luther et de ses contemporains. Il se trouve là non pas quelque chose de naïf, de puissamment originel, qui emporte l'adhésion, mais plutôt un sérieux rempli de scrupules ou une passion mal réfléchie ; c'est seulement de temps à autre qu'on perçoit les accents d'une authentique et virile grandeur.

L'espace imparti à la présente esquisse empêche que l'on s'étende sur les personnalités dirigeantes du piétisme, sur la différence entre la première génération et la suivante, sur les divers groupes, sur les compromis variés [530] avec l'Église et la culture séculière ; on ne peut non plus considérer la masse infinie des écrits piétistes, textes d'édification, poésies religieuses, mémoires et biographies, et surtout les écrits si influents d'un Gottfried Arnold et d'un Conrad Dippel, qui explicitent les conséquences radicales du piétisme. De même, on ne peut que mentionner en passant la grande organisation religieuse issue de lui, la communauté de Zinzendorf. Il faut se contenter ici d'avoir présenté les grandes caractéristiques du piétisme et son impact général. Sur ce dernier point, on ne dira encore que ceci.

Bien que depuis le milieu du siècle on ait cessé de s'intéresser à lui, le piétisme a eu une influence extraordinaire. En des temps critiques, il a rendu son sérieux à la morale et jeté des bases nouvelles pour une bonne partie de la morale populaire. Il a contribué à faire de la morale pratique l'axe de la religion et, conjointement avec l'Aufklärung, il a renversé le régime juridique des Églises d'État, sur lequel s'étaient appuyés jusque-là tous les développements du christianisme. Il a contribué à colmater les brèches de la société et, de concert avec l'Aufklärung, il a créé la classe nouvelle de la bourgeoisie cultivée et des individualités autonomes qui, par la suite, a été au centre de la culture allemande. Il a conféré profondeur et autonomie à la vie affective et, conjointement avec le sentimentalisme de la littérature nouvelle, il a suscité une sensibilité qui fut à la base du raffinement affectif de notre grande poésie. Il s'est chargé de certaines œuvres d'utilité publique, le secours aux pauvres, le soin des orphelins, l'éducation populaire, ouvrant ainsi de nouvelles voies aussi bien à l'Église qu'à la société. Mais surtout, il a rassemblé la chrétienté protestante au temps de ses tribulations et il l'a renouvelée en lui donnant plus de profondeur sur les plans affectif et pratique ; de la sorte, il

a allumé le foyer d'un christianisme rigoureusement biblique et, en ce sens, fidèle à la tradition, duquel s'est nourrie peu à peu toute la théologie et qui, au début du xix<sup>e</sup> siècle, à cette époque de restructuration de toute l'Allemagne, a ravivé la flamme d'un christianisme biblique proche de l'affectivité.

\* \* \*

[376] [531] La philosophie leibnizienne et le piétisme sont les deux grands événements de la vie spirituelle allemande à l'époque de ses grands malheurs, époque où des vestiges du Moyen Âge et l'esprit nouveau de la culture moderne de l'Ouest formaient sur ce sol morcelé et sans force un mélange bigarré. L'une et l'autre sont des expressions vives de l'esprit religieux protestant, l'une étant en contact avec un monde nouveau, l'autre ravivant un bien ancien. C'est pourquoi l'une et l'autre se sont côtoyées de façon amicale et tolérante, mais également se sont livrées une chaude lutte. Leibniz appréciait la modération théologique de Spener, il étendait sa main protectrice sur Petersen, il expliquait les visions d'Assebourg avec beaucoup de délicatesse psychologique et il louait l'enseignement pratique dispensé par l'orphelinat de Halle. Spener, lui, ne critiqua pas la politique d'union de Leibniz même s'il ne l'approuvait pas, et Francke fit alliance avec Thomasius. Puis vint le grand conflit et Wolff fut expulsé de Halle. Mais par la suite, il y eut à Halle un Jakob Sigismund Baumgarten, qui fut le maître de Semler, et il y eut à Königsberg un August Schultz, maître de Kant, et tous deux surent concilier la nouvelle philosophie et le piétisme. Certes, les deux tendances ne se sont par la suite que d'autant plus radicalement séparées. De la pensée de Leibniz naquirent, à l'époque de Frédéric et de Goethe, l'idéalisme allemand ainsi que la grande littérature allemande, avec sa morale et sa religiosité philosophico-poétiques ; du piétisme naquit dans le silence des campagnes une piété fermée au monde et qui, avec le siècle nouveau, donna lieu à une nouvelle théologie conservatrice. Mais si divergentes que soient ces deux orientations, elles constituent à elles deux les fondements de la religiosité protestante.

Le protestantisme a accueilli en lui l'image du monde de la science nouvelle et a reçu du piétisme son sens de la religiosité personnelle.

Sa tâche principale est désormais d'harmoniser l'une et l'autre pour la pensée et pour l'action.

**Fin du texte**