

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 5 (1872)

Artikel: Histoire de la doctrine de la liberté : dans ses rapports avec celle de la grace

Autor: Astié, J.-F.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379134>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 08.02.2026

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

HISTOIRE

DE LA DOCTRINE DE LA LIBERTÉ

DANS SES RAPPORTS AVEC CELLE DE LA GRACE ¹

La dogmatique entière est soumise à un travail de rénovation. Schleiermacher et son école ont brisé les formes traditionnelles de la doctrine ecclésiastique pour arriver à une systématisation nouvelle, répondant aux besoins de la conscience chrétienne et aux exigences de la pensée moderne. Dans le sein de l'église luthérienne elle-même, après avoir examiné d'abord quelques points spéciaux, on a, avec une extrême rapidité, étendu le travail de révision au système tout entier. Il serait aussi inutile qu'injuste de prétendre arrêter ce mouvement d'une manière violente, sous prétexte d'arriver promptement à une entente. L'esprit chrétien qui jamais ne cesse de travailler à la formation de nouveaux dogmes, est appelé à faire une place aux abondants matériaux dogmatiques qui dernièrement sont venus s'ajouter aux anciens. Il n'est certes pas agréable d'avoir à vivre dans ces époques de transition qu'accompagne toujours un sentiment d'incertitude, tandis que la vie pratique réclame un terrain ferme, des formes dogmatiques bien accusées. Il convient de traverser ces périodes, plein de foi en

¹ *Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniss zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt von Chr.-Ernst Luthardt, der Philosophie und Theologie Doctor, der letzteren ord. Professor zu Leipzig. Leipzig, Dörfling und Franke.*

l'esprit qui conduit en toute vérité, en se livrant avec patience à l'élaboration scientifique.

Ce n'est pas dans des causes personnelles qu'il faut chercher les principes ou les remèdes de cet état de choses : il a sa nécessité intérieure ; le reconnaître c'est découvrir du même coup le chemin qui conduit au but. Le réveil de la vie religieuse a provoqué la formation d'une théologie nouvelle et ecclésiastique. Il était naturel que dès le début on se remit promptement en possession des anciennes vérités conservées dans la tradition ecclésiastique. Mais, si le plus pressant était de restaurer, il est clair qu'on ne pouvait en rester là. Tout le monde en convient : on n'a rien fait quand on croit avoir remis sur pied l'ancienne dogmatique ; il s'agit de la renouveler au sens propre du mot : c'est là ce qu'exigent l'histoire des dogmes de la théologie, non moins que les besoins présents de l'église.

Dans des époques comme la nôtre, ce n'est pas seulement l'ensemble de la dogmatique qu'il faut songer à renouveler ; il convient également, pour assurer le résultat général, de porter son attention sur des questions spéciales. Parmi ces dernières celle des rapports de la grâce et de la liberté est une des principales. Elle a surgi à toutes les époques décisives de l'histoire. Débat-tue du temps d'Augustin, elle a imprimé son caractère particulier au besoin de certitude du salut, qui se réveilla à la réformation ; de nos jours elle a donné lieu à la grande antithèse du rationalisme et du supranaturalisme. La question ne porte pas sur les facultés de connaître, mais plutôt sur les facultés morales ; le problème n'est pas théorique mais éminemment pratique et moral.

L'église luthérienne se pique de posséder dans ses symboles un riche trésor qui lui permet de résoudre le problème mieux que ne peuvent le faire les catholiques et les réformés. Malgré cela cette doctrine est de nos jours devenue incertaine. Le dogmaticien Thomasius et le moraliste Harless ont été accusés d'avoir abandonné la doctrine de la *Formule de concorde* pour se rapprocher du point de vue de Mélanchthon. Tout le monde accorde cependant que le procès doit être révisé et que le point

de vue de la *Formule de concorde* a besoin d'être complété. Voilà qui suffit amplement pour justifier notre entreprise.

I

Histoire de la doctrine avant le XVI^e siècle.

Le problème des rapports de la volonté humaine et de la grâce divine nous introduit dans le domaine de la vie personnelle et par conséquent morale. Or la sphère morale est celle de la liberté. Dans le domaine de la contrainte toute différence morale disparaît; toute valeur morale est exclue. Mais nous nous tenons pour responsables de notre conduite, de nos péchés. Les impressions, les inclinations, les motifs ont beau nous influencer, nous n'en reconnaissons pas moins le fait comme nôtre, c'est-à-dire comme libre. Ce fait est mis en rapport avec la loi morale, ce qui veut dire que nous en avons moralement conscience. Le fait se trouve-t-il en désaccord avec la loi morale? Aussitôt nous voyons en lui non pas un fruit de la contrainte, mais comme le résultat d'un acte de volonté; nous n'avons pas été passifs mais actifs dans sa production: nous ne nous en plaignons pas comme d'un malheur, nous nous l'imputons comme une faute. La moralité et la liberté sont des notions corrélatives. Nier l'une, c'est nier l'autre. Reconnaître la conscience morale comme un fait psychologique, c'est reconnaître la liberté. La chose est pour nous intimement certaine, que nous réussissions ou non à nous rendre intellectuellement compte de la notion et des faits.

Dans la vie impersonnelle de la nature il ne peut être question de moralité ou d'immoralité parce que toute liberté fait défaut. Le domaine personnel est celui de la liberté et de la moralité. L'homme parce qu'il est une personne, est bon ou mauvais, c'est-à-dire un être moral et par conséquent libre.

L'homme est mixte: un être appartenant à la nature, un être personnel et moral. Profondément distinctes l'une de l'autre ces deux faces de l'homme n'en forment pas moins une mystérieuse unité. C'est là ce qui fait de l'homme le trait d'union entre Dieu et le monde.

A certains égards l'homme est le couronnement du monde : c'est en lui que l'univers se résume. Cela est vrai de l'homme en tant qu'être appartenant à la nature. Le monde n'est pas quelque chose d'exclusivement corporel, il y a en lui une vie qui chez les animaux s'élève jusqu'aux facultés et aux qualités psychiques. L'homme est ainsi un être de la nature à la fois spirituel et corporel. A ce titre il appartient tout à fait à l'univers. La nature spirituelle et corporelle de l'homme se reproduit d'une façon particulière chez chaque membre de la race, de façon à constituer son individualité. Ce domaine de la nature est à tous égards déterminé; il ne saurait ici être question de liberté : chacun de nous, quand il arrive à la conscience de lui-même, se trouve doué d'une certaine nature déterminée, au moyen de laquelle il a été introduit dans l'organisme de l'humanité et a pris place dans son histoire. Cette individualité, l'homme ne se la donne pas; elle lui est imposée; elle lui vient d'ailleurs. En tout ceci il ne saurait être question de liberté. Si l'homme n'était donc qu'un être appartenant à la nature, pour si richement doué qu'il fût, le déterminisme serait le vrai. Ce que nous appelons volonté ne serait plus qu'une forme particulière de l'activité naturelle; ce que nous prenons pour la libre détermination ne serait plus que le jeu nécessaire d'une détermination absolue se déployant avec une nécessité inflexible. Il ne pourrait plus être question de moralité; le péché ne serait plus qu'une simple manifestation de notre nature sensible ou bien la limite de notre nature finie: le mal aurait cessé d'être quelque chose de personnel et de moral pour devenir un fait simplement naturel.

Mais nous ne possédons pas encore l'homme tout entier : nous n'en avons que la base naturelle, ce qui lui sert d'appui et le limite en tant que personnalité. Il est bien vrai que nous avons conscience de posséder une certaine nature particulière, mais nous nous retrouvons nous-mêmes dans cette nature; nous ne sommes pas placés exclusivement en face d'elle. Par ce moyen nous nous distinguons de cette nature; nous acquérons conscience de nous-mêmes : nous nous saisissons nous-mêmes en nous-mêmes. Ce n'est pas là un phénomène naturel.

En effet, dans tout le cercle de la vie de la nature, on chercherait en vain un point ferme où elle s'affirmerait, se concentrerait pour se poser comme son propre moi. Le point mathématique du moi est un principe nouveau dans le cercle de la nature; il brise ses limites et les dépasse. Il est bien vrai qu'on arrive à la conscience de soi-même en se distinguant des autres; mais ce n'est pas cet acte de se distinguer des autres qui constitue l'homme; son essence consiste dans le fait de se saisir, de s'affirmer lui-même, acte dans lequel il se pose comme identique à lui-même. Par ce moyen l'homme obtient en lui-même un centre, un foyer dans lequel il est chez lui et non dans les limites de la nature, libre de ses influences, reposant sur lui-même et non sur elle. Les déterminations venant de la nature ne sauraient pénétrer jusque dans ce sanctuaire du moi; après s'être ainsi recueilli, concentré en lui-même, l'homme s'affirme comme voulant, agissant de lui-même. En effet, quand il veut, quand il agit, c'est bien de lui-même: il est lui-même l'unique principe de ses volontés et de ses actions. En un mot: l'homme est son moi. En cela il est semblable à Dieu. Ce qu'on peut dire de plus relevé de Dieu, c'est qu'il existe de lui-même, en lui-même, qu'il dispose de lui-même. De l'homme aussi, en tant que la chose peut être vraie d'une créature, on doit dire qu'il dispose de lui-même alors qu'il s'agit de vouloir et d'agir.

A la fois être naturel et personnel, l'homme est l'unité des deux. Distincts spécifiquement, les deux éléments sont toutefois indissolublement unis. Le facteur naturel apparaît le premier, puis le moi dans le sein de la nature qui lui sert de base, de limite, de piédestal. La nature constitue la circonférence du cercle dont le moi lui-même est le centre. La nature est le possédé, le moi le possesseur; celle-là constitue l'individualité et l'organisme, celui-ci est le maître qui en dispose; la première est moyen, le second, conscient de lui-même, se détermine et s'affirme. Voilà pourquoi les deux se pénètrent de la manière la plus intime et agissent l'un sur l'autre. Ils ne sauraient aller l'un sans l'autre. La nature est créée non pour elle-même, mais pour être un organisme du moi. Le moi, de son côté, possède en elle sa détermination concrète, son contenu, et devient

ainsi personnalité. La nature agit sur la détermination propre du moi; elle l'influence, le met en mouvement, mais non pas au point de lui enlever sa propre détermination. Elle ne pourrait aller jusque-là sans détruire le moi lui-même. Celui-ci agit à son tour sur la nature, il la bride, la limite, la développe, mais sans qu'il lui soit donné de pouvoir la changer, ce qui serait la nier.

La liberté de l'homme est donc impliquée dans le fait qu'il est un être personnel. Cette *libertas naturæ* est par conséquent inaliénable; c'est par son moyen que l'homme est un être moral. Mais jusqu'où s'étend-t-elle? On distingue ici entre une liberté formelle et une liberté réelle ou substantielle, entre la liberté de choisir et celle de réaliser ce qu'on a choisi.

La liberté formelle est donnée avec la personnalité de l'homme, elle est identique à la conscience qu'il possède de lui-même. Elle ne consiste pas seulement dans la liberté de toute contrainte extérieure, car celle-ci peut coexister avec une nécessité intérieure qui exclut la liberté. Pour être libre, je dois être à l'abri de toute nécessité intérieure résidant dans ma nature qui voudrait et ferait et non pas moi. Chaque âge, chaque sexe possède ses dons particuliers, et une manière spéciale de se manifester. Tout ici s'accomplit conformément à des lois naturelles. Il n'y a lieu à liberté que lorsque tout cela est affirmé avec conscience, volonté. La volonté est en effet son propre maître et non le serviteur de la nature individuelle dont elle dispose à son gré. La liberté implique qu'on est soi-même dans ses volontés et dans ses actions et non sous le joug d'un autre, de sa propre nature, des penchants et des lois de celle-ci : on doit s'affranchir de toutes ces choses pour se décider de soi-même. Dès qu'un individu se décide par lui-même, bien qu'il y ait été provoqué par quelque cause extérieure, il a la faculté de se déterminer dans les directions les plus opposées. La liberté est par conséquent la faculté de pouvoir faire autrement. La faculté de choisir est par conséquent impliquée dans la liberté : je puis cesser de faire ce que je fais, me décider pour quelque chose d'autre. Si on n'a pas cette possibilité objective de pouvoir faire des choses opposées, si on n'en possède la conscience de façon à pouvoir dire : ce que je veux je le

veux et je le fais parce que je le veux, il n'y a pas de liberté. La liberté n'est pas l'arbitraire, car elle ne consiste pas en un vouloir sans cause, mais la volonté est fondée parce que le moi possède une base de lui-même dans la nature dans laquelle il est, dans les circonstances au milieu desquelles il se trouve placé et finalement en Dieu sur lequel elle repose. C'est aussi là-dessus que se fonde sa détermination propre dans chaque cas concret. Toutefois ce n'est que parce que la volonté y consent elle-même : c'est la volonté elle-même qui pose, affirme la cause de sa propre détermination. On ne peut être contraint à vouloir. Et l'arbitraire, qui n'est que l'acte pur de la volonté ne tenant compte d'aucun mobile, d'aucune cause, est une des preuves de la liberté. L'arbitraire, en effet, serait impossible si dans chaque cas concret notre volonté n'était pas pleinement libre à l'égard de sa cause.

Du moment où la liberté est en général la faculté de choisir, il en est de même dans le domaine moral. La faculté de choisir étant impliquée dans l'idée de liberté, les objets qui ne lui donnent pas cette qualité ne sauraient non plus la lui enlever.

Il est bien vrai que l'homme est aussi déterminé moralement, car il est un être moral. Il ne peut être ici absolument indifférent à l'endroit de l'antithèse du bien et du mal, ni être privé de tout élément moral. Sous le rapport moral, l'homme n'est pas table rase, un tableau noir sur lequel, par un acte de volonté isolé, il fixerait un certain contenu moral, qui serait à tel point l'expression de cet acte, que l'acte suivant pût fixer un autre contenu tout opposé. Dans ce cas il ne pourrait plus être question ni d'une vie morale continue, ni de dispositions morales, ni d'un caractère : la vie morale ne serait plus que la somme de certaines volitions morales isolées.

Cet atomisme moral est la conception pélagienne : *non pleni nascimur*. Pour ne pas parler d'autre chose, ce point de vue est contredit par l'expérience et par la conscience morale. Rien de plus certain au monde que le fait d'une tendance, d'une disposition morale, d'un caractère. Il est bien vrai que tel acte particulier peut être en opposition avec cette disposition fondamentale ; on peut se tromper en comptant sur la disposition

morale d'un individu. Mais bien loin d'infirmar le fait en question, tout cela ne sert qu'à le confirmer. L'homme est déterminé moralement dans une certaine direction. Mais ce fait n'exclut pas la liberté de la détermination propre, la faculté de choisir entre le bien et le mal. Il est bien vrai, par une simple décision de ma volonté, je ne puis me faire moralement autre que je suis; dans chaque volonté, dans chaque acte concret, ma détermination morale spéciale m'accompagne comme mon ombre; mais la liberté de choisir n'en existe pas moins; qu'il soit ou non possible de se rendre compte intellectuellement de ces deux faits, — détermination, liberté de choix, — la vérité de l'un et de l'autre est fortement accusée par la conscience. Du moment où je suis foncièrement déterminé dans le sens de l'immoralité, il n'est que logique que mes volitions et mes actes particuliers portent le même caractère. Et cependant c'est bien toujours moi qui veux et qui fais ce que je veux, bien que tout cela soit conforme à ma disposition morale fondamentale; que celle-ci soit ou non mon fait, je m'en sens responsable. C'est bien en effet moi qui ai fait le mal que j'ai fait et non ma disposition morale. Je sais à merveille que j'aurais pu m'abstenir de faire ce que j'ai fait. J'ai bien voulu faire ce que j'ai fait; je n'y ai nullement été contraint. J'aurais pu faire autrement; j'aurais pu agir en opposition à mes dispositions morales fondamentales. Je demeure toujours le même homme moralement déterminé d'une certaine façon; mais ma volonté et mes actes, dans tel cas concret, pouvaient être bons ou mauvais, en opposition avec ma disposition morale fondamentale. La tendance mauvaise de la volonté n'exclut pas la liberté de choix par rapport à la différence entre le bien et le mal, lorsqu'il s'agit de quelque volonté actuelle concrète.

Mais en tout cas l'homme n'est libre qu'en tant qu'il se lie lui-même. Il est libre dans certains cas concrets, en tant qu'il dirige sa tendance fondamentale et l'oblige à se manifester d'une certaine façon. En d'autres termes il n'est libre qu'à condition de ne pas l'être. La liberté se manifeste et s'accuse par cet esclavage; l'homme montre ici qu'il est lui-même, en faisant voir qu'il n'est pas lui-même.

Cette faculté de se contraindre soi-même, cette liberté de s'asservir ne saurait être la vraie. La liberté formelle n'est pas la liberté vraie, suprême. C'est en triomphant dans l'homme pécheur qu'elle manifeste ses limites.

Etre libre c'est être soi-même. Que faut-il entendre par là? C'est d'abord être vraiment soi-même, non pas seulement dans sa volonté, comme pour la liberté formelle, mais réellement comme on est soi-même. Il doit y avoir coïncidence, parfait accord entre la réalité et l'effet voulu. Ainsi l'homme pécheur est réellement lui-même, lorsque sa volonté n'est pas contraire mais conforme à son état moral. Reste à savoir s'il est lui-même dans sa réalité? S'il ne l'est pas, il ne saurait non plus l'être réellement dans sa volonté, bien qu'il le soit en apparence. Que faut-il entendre par être soi-même en réalité? Si, en tout état de cause, la réalité d'une chose était la réalisation de son essence, il ne serait pas nécessaire de poser la question. Or il se peut que le côté idéal et le côté réel ne coïncident pas; ils peuvent être en opposition. Mais l'idée de l'homme, son essence voulue de Dieu, n'est pas une pure pensée avec laquelle l'individu n'aurait rien à faire; elle est la loi fondamentale de son être qui en demeure la norme, même quand elle a cessé de l'être. Cette loi est imprimée en lui d'une manière ineffaçable; elle constitue l'aiguillon de sa vie et ne lui laisse aucun repos jusqu'à ce qu'il ait satisfait à ses exigences; jusqu'à ce que l'essence soit devenue réalité. Aussi longtemps que ce terme n'est pas atteint, l'homme est en contradiction avec lui-même; il n'est pas vraiment lui-même: la réalité chez lui n'est pas conforme à l'essence; il n'est pas libre.

C'est le péché qui a mis en opposition la réalité et l'essence, c'est-à-dire la vérité chez l'homme. Le péché constitue par conséquent l'esclavage de l'homme. Il l'asservit à tel point que quand l'homme se détermine d'après sa réalité, il ne le fait pas conformément à ce qu'il est véritablement. De sorte que quand il se détermine lui-même, l'homme pécheur ne le fait pas librement. Il ne possède pas la liberté réelle qui consiste à se déterminer conformément à ce qu'il est en vérité. Il n'y a de vraiment libre que celui qui, tout en se déterminant lui-même, le fait

conformément à ce qu'il est en vérité. Celui-là au contraire est esclave qui tout en se déterminant lui-même, le fait conformément à une réalité contraire à ce qu'il est en vérité. Alors, en effet, l'homme ne se détermine que formellement et non pas réellement par lui-même. Quand il agit, il n'est pas véritablement lui-même. La liberté réelle est la seule liberté vraie ; seule elle lui permet d'être complètement lui-même.

Dieu est lui-même au sens le plus relevé du mot. C'est dire qu'il est libre, formellement et réellement. Il veut et agit de lui-même ; il se détermine lui-même. C'est là ce que l'homme doit reconnaître avant tout ; c'est là ce qui doit lui fermer la bouche quand il s'avise de vouloir contester avec Dieu. C'est aussi là le point de vue que saint Paul fait prévaloir. Qu'il s'agisse d'endurcir ou de faire grâce, Dieu agit librement, de lui-même. Mais cette volonté libre ne doit pas être prise au sens fataliste pour un fait arbitraire qui n'aurait d'autre cause que le caprice du Créateur. Nous n'en sommes pas non plus réduits à couper court à toutes les difficultés, comme Calvin par un *sec parce* qu'il l'a voulu, *quia voluit*. Il ne nous serait pas possible d'aimer un Dieu dont on ne pourrait pas dire autre chose que : il l'a voulu ; car il n'aurait pas lui-même de cœur ; la simple volonté formelle est sans entrailles. Aussi saint Paul ne se borne-t-il pas à prononcer le simple *quia voluit*. Il montre comment la volonté d'un amour miséricordieux se réalise au moyen de la liberté de la volonté absolue. La volonté libre de Dieu est conforme à son essence. Quand il s'agit de vouloir et de faire, il se détermine de lui-même, conformément à son essence. On peut affirmer deux choses de Dieu : il est semblable à lui-même et seulement à lui-même ; il existe pour nous ; la sainteté et l'amour sont son essence. C'est d'après ces deux caractères, conformément à cette réalisation de son idée, si on peut ainsi dire, d'après la vérité par conséquent qu'il se détermine. Sa liberté est éminemment réelle. On voit tout de suite ce que sera sa liberté formelle. Chez Dieu aussi c'est la liberté de pouvoir faire autrement, la liberté de choix. Mais elle ne peut se prononcer pour quelque chose de contraire à Dieu ; elle ne peut vouloir une chose contraire à l'essence divine, opposée à

sa sainteté, à son amour. S'il en était ainsi, la liberté formelle serait la négation de la liberté réelle.

Eh bien ! l'homme, lui, s'est servi de sa liberté formelle pour détruire sa liberté réelle. Il fut créé avec l'une et l'autre, en communion avec Dieu. La première (la formelle) devait servir à confirmer la seconde. Cette première communion avec Dieu du tout commencement n'était pas encore une attitude active, — puisque la liberté formelle n'avait pas encore fonctionné, — mais c'était un rapport actif. La vie personnelle intérieure de l'homme était avec Dieu dans un commerce intime qui formait le contenu de son existence personnelle. Il aspirait, en faisant usage de sa volonté, à réaliser sa liberté réelle, à l'affirmer.

Mais il pouvait également la nier. Il pouvait se déterminer lui-même, soit dans le sens de la communion avec Dieu, soit dans une direction opposée. Dès notre naissance nous le savons, nous sommes attirés non pas vers Dieu, mais vers le monde. Ce fait d'expérience confirme que dès le début l'homme décida de se soustraire à cette communion avec Dieu qui lui était innée, au lieu de faire de sa vraie nature le contenu même de sa volonté active. Il conserva ainsi la faculté de se déterminer lui-même, la liberté formelle, mais il perdit la liberté réelle. Il n'aura reconquis sa liberté réelle que lorsque la volonté de Dieu formera de nouveau le contenu de sa volonté. Le chrétien est la volonté divine réalisée : chez lui les deux libertés sont en jeu.

Mais le chrétien sait que ce n'est pas par lui-même qu'il a recouvré la vraie liberté. En tant qu'homme nouveau il est une œuvre de Dieu. Il n'a pas mérité ce changement qui s'est accompli, il n'y a pas concouru, car toute force pour cela lui faisait défaut. Même lorsqu'il se révoltait contre l'esclavage du péché il aimait ses chaînes. Aujourd'hui encore le fidèle sent le besoin journalier de la grâce de Dieu, pour triompher de la résistance du vieil homme qui s'oppose à la volonté de Dieu.

Ce sont là des faits d'expérience. Aucune tentative de les expliquer scientifiquement ne doit aboutir à les méconnaître. Il faut toutefois se rendre compte de ces faits et les mettre d'accord avec la connaissance chrétienne générale. C'est ainsi que

se pose le problème : dans quel rapport se trouve l'esclavage de l'homme provenant du péché avec la grâce divine travaillant à le rendre libre ? La raison humaine s'est livrée aux travaux les plus ardues pour résoudre le problème.

Chez les Pères de l'église grecque, l'équilibre est rompu en faveur de l'homme. Ils voient en tout premier lieu dans le christianisme la raison absolue ; bien loin d'être en opposition avec les vérités antérieures, il en est la pleine et entière réalisation. Ne statuant pas une différence spécifique entre le christianisme et les religions antérieures pour ce qui est de la sphère de la connaissance, on ne le fit pas non plus pour celle de la volonté. On accusa fortement la notion de liberté, comme la faculté de choisir entre le bien et le mal.

La généralité et la naissance du péché sont bien reconnues comme des faits incontestables, mais on voit surtout en lui un royaume extérieur du diable, ayant eu sa réalisation dans le paganisme et non pas une domination intérieure sur l'individu. Le péché apparaît surtout aux Pères grecs comme une grande puissance extérieure et mondaine et non pas tant comme une puissance morale avec laquelle l'individu doit personnellement entrer en lutte. Tout en reconnaissant dans le péché un pouvoir objectif extérieur, ils n'en font pas un état originel exerçant une puissance intérieure sur l'âme. Tous les théologiens grecs admettent sans doute une faiblesse morale, mais ils la dérivent de la nature sensible et finie de l'homme, sans remonter jusqu'à une corruption originelle de cette nature se transmettant par héritage. En lieu et place d'une culpabilité héréditaire, ils mettent le déchaînement de la sensibilité toute puissante.

On comprend que les Pères grecs aient donc fortement accusé la liberté morale. Ils voient en elle la faculté de choisir entre le bien et le mal et la force d'accomplir le bien. Il faut bien dire qu'ils ont en vue de résister au déterminisme des gnostiques qui ne voient dans la foi et dans l'incrédulité qu'un fait de nature, sans prétendre nullement s'élever contre la nécessité de la grâce. Mais bien qu'ils ne soient pas pélagiens, les grecs sont loin de faire à la grâce la place qui lui revient ; ils sont à tout le moins semi-pélagiens. La grâce se borne à ve-

nir en aide à l'activité libre de l'individu. Le secours de la grâce vient comme récompense proportionnée aux efforts déjà faits. La libre détermination de l'homme n'implique pas simplement la liberté formelle, mais aussi la liberté réelle. Celle-ci n'étant qu'affaiblie par la nature sensible et finie prête le flanc aux attaques des puissances démoniaques. L'opposition entre la chair et l'esprit est primitive chez l'homme. S'il se décide pour le bien, la grâce viendra à son aide pour lui faire accomplir le bien.

Il est bien certain que la lutte entre le bien et le mal ne commence pas seulement avec l'activité du Saint-Esprit. Mais ils ont le tort de placer dans cette première phase de lutte une vraie volonté pour le bien et le commencement de la foi. Ils sont encore sur le terrain de la morale païenne ; aussi méconnaissent-ils la corruption humaine. L'expérience est là pour établir que la versatilité inévitable de notre nature ne saurait suffire, comme ils le prétendent, pour amener l'homme au bien. Le plaisir qu'on prend au péché l'emporte toujours sur l'amertume des fruits qu'il porte. Les Grecs accusent donc l'accord entre la vie antérieure et la vie postérieure au christianisme, aux dépens de ce qu'il y a de spécifiquement nouveau dans celle-ci.

Les Pères latins insisteront sur cette originalité du christianisme : Augustin ira même jusqu'à méconnaître ce qu'il y a de commun entre les deux états. Tertullien semble bien maintenir l'harmonie de la nature lors qu'il parle de l'*anima naturaliter christiana*. Mais la culture philosophique est venue, selon lui, détruire chez l'homme le sens primitif pour la vérité. Aussi ce qu'il relève principalement dans le christianisme, ce n'est pas son côté humain qui doit le rendre acceptable, mais sa folie, son côté paradoxal : *credo quia absurdum*.

Si le christianisme est par son côté intellectuel en opposition avec la réalité, sinon avec la disposition primitive, ce sera beaucoup plus le cas par son côté moral. Tertullien le premier enseigne un *vitium originis*, une *corruptio naturæ quæ alia natura est*. Mais il maintient encore contre Marcion et Hermogène l'indépendance, la liberté humaine, présupposition de l'action

de la grâce divine. La grâce est une puissance qui transforme intérieurement, mais la liberté est la réceptivité pour cette grâce ; c'est par elle que nous devons mériter la grâce ; nous devenons enfants de Dieu, *si meruerimus*.

Cyprien accuse encore plus la théorie du mérite des œuvres aux dépens de la grâce ; Hilaire impute à la volonté libre le commencement de la vie du salut ; Ambroise toutefois se prononce dans le sens d'une grâce prévenante, mais il maintient fermement le concours humain, ce qu'on appellera plus tard le point de vue des synergistes. Jérôme fait la part égale entre l'action divine et l'action humaine, en se rapprochant toutefois plus du semi-pélagianisme que des synergistes. La grâce prévenante est proportionnelle à l'intensité du désir du salut de la part de la volonté libre. Aussi la prédestination a-t-elle lieu en conséquence de la prévision de la conduite morale.

Les occidentaux n'accusent donc pas comme les Grecs le dualisme entre la doctrine du salut objectif et celle de l'appropriation personnelle. Ils parlent d'une grâce interne, prévenante, que les orientaux ne connaissaient pas. Mais pour les Latins comme pour les Grecs, c'est de la décision libre de l'individu que doit partir le commencement de la conversion et de l'appropriation du salut. Quelques-uns toutefois (Hilaire) insistent davantage sur le commencement de cette décision libre ; d'autres (Ambroise) relèvent la grâce qui appelle et qui seule peut rendre la foi possible.

Augustin débuta par être moins prononcé qu'Ambroise lui-même dans le sens de la grâce. Ce n'est qu'en 396, lorsqu'il entra dans ses fonctions épiscopales, qu'il arriva à une pleine et entière connaissance de la vérité. Insistant à partir de ce moment sur une parole de l'Écriture : *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu et si tu l'as reçu comment t'en glorifierais-tu, comme si tu ne l'avais point reçu ?* (1 Cor. IV, 7), il releva une vérité destinée à trouver de l'écho dans tout cœur chrétien. Qui n'accorderait que toute la gloire doit revenir à Dieu dans l'œuvre du salut ? Mais dans quel sens la grâce divine est-elle en nous *effec-trix bonæ voluntatis* ? Produit-elle en nous la faculté *de vouloir* le bien comme le soutient le luthéranisme ; ou bien produit-

elle en nous la *volonté du bien* comme le maintient Augustin ? Dans ce dernier cas, il faut aboutir à la prédestination particulière, personnelle, tandis que dans l'autre on maintient la généralité de la grâce.

Sa manière de concevoir l'action divine et son opposition au pélagianisme conduisent Augustin à concevoir d'une façon défectueuse la vérité qu'il lui fut donné de mettre en lumière.

Pélage distingue trois choses : la faculté pour l'homme, la possibilité d'être ce qu'il doit être, c'est-à-dire juste : la volonté ou la décision de l'être ; l'action, le fait d'être en réalité ce qu'il doit être, c'est-à-dire juste. La première faculté vient seule de Dieu, les deux autres dépendent de l'homme. L'homme naît table rase, en possession d'une simple faculté formelle à laquelle il est appelé à donner librement un certain contenu moral : l'homme est par conséquent absolument indéterminé au point de vue moral : *non pleni nascimur* ; ce n'est que postérieurement, à la suite d'une certaine somme d'actes de liberté, qu'il acquiert une signification morale.

Cette simple liberté formelle, originelle, Pélage l'appelle grâce ; il y ajoute la grâce particulière, *gratiæ auxilium* qui ne consiste, il est vrai, qu'en un secours intellectuel, didactique (loi et instruction). A cela Augustin répond que la loi, bien loin d'être une grâce donnant la vie, est une lettre qui tue. Quant à la grâce, elle ne se borne pas à instruire, elle agit. Mais comment faut-il se représenter cette activité de la grâce ?

Augustin admet la division en trois proposée par Pélage ; mais il rappelle que l'apôtre attribue à Dieu le vouloir et le faire (Philip. II, 13) ; que c'est en ces deux faits qu'il fait consister l'œuvre de la grâce et non en cette pure et nue possibilité comme le prétend Pélage. Augustin conçoit donc la faculté première comme exclusivement formelle, et il lui oppose la réelle volonté du bien, la pensée bonne, l'action effectivement juste, mais en attribuant ces dernières seules à l'action divine. Augustin ne s'aperçoit pas qu'il existe encore une faculté autre que cette simple *possibilitas* pélagienne, une faculté de faire le bien donnée par Dieu et qui n'implique pas chez l'homme nécessairement et sans autre la réelle volonté du bien.

Selon Augustin pouvoir, vouloir, réaliser le bien sont une seule et même chose. Ceux-là seulement que le Père attire viennent au Fils ; et ceux chez lesquels la grâce produit cet effet viennent réellement à Christ. Appuyé sur Jean VI, 45, il raisonne comme suit : Celui qui ne vient pas au Fils n'a pas appris du Père ; quant à celui qui a appris du Père il ne peut pas seulement venir au Fils, il y vient réellement.

Il était évident que la simple liberté formelle des pélagiens ne pouvait être la cause de l'attitude morale que l'homme prendrait ; il fallait qu'il y eût en l'homme un principe moral matériel. Ce pouvait être l'amour d'une part ou les convoitises de l'autre. Mais celles-ci ayant leur cause en l'homme, il en résultait que le premier seul procédait de Dieu et était donné avec l'action divine de la nouvelle naissance. Ces deux tendances fondamentales (amour, convoitises) peuvent former le contenu de cette possibilité purement formelle des pélagiens. Voilà comment Augustin est conduit à voir un effet de l'activité divine, non-seulement dans la faculté matérielle de pouvoir vouloir le bien, mais encore dans la réalisation concrète de cette faculté matérielle de vouloir le bien. Pourquoi en effet la grâce est-elle d'un si haut prix ? C'est qu'elle ne se contente pas de la simple possibilité, mais qu'elle nous donne la volonté du bien réalisée, les bonnes œuvres ; c'est Dieu qui produit en nous le vouloir et le faire. Telle est la pensée à laquelle Augustin revient sans cesse ; et cela se conçoit, il ne connaît que la nue possibilité des pélagiens et la bonne volonté réelle effectuée : il ne soupçonne pas l'existence de la faculté intermédiaire de faire le bien de nouveau créée par Dieu. Aussi fut-il nécessairement conduit à l'erreur de la prédestination.

Du moment où Dieu ne crée pas seulement en l'homme la faculté, la possibilité réelle de vouloir le bien, mais aussi sa réalisation, la foi elle-même, pourquoi ne produit-il pas chez tous les hommes le même résultat ? A cette grave question Augustin ne peut trouver d'autre réponse, comme Calvin, que le bon plaisir de Dieu, le mystère de la volonté divine.

Augustin, dans plusieurs de ses écrits, se plaît à insister sur l'idée de la grâce irrésistible qui produit tout : non pas la simple

faculté réelle et effective de vouloir le bien, mais la réalisation même de cette possibilité. L'attitude, la conduite du fidèle ne lui appartient donc plus à lui-même ; elle est l'œuvre exclusive de Dieu : la volonté de l'homme n'est plus qu'une forme concrète de l'activité divine.

Ceci nous conduit à la seconde cause qui *à priori* devait empêcher Augustin de rencontrer juste dans sa controverse avec Pélage ; sa manière de concevoir l'activité divine. La volonté et l'activité de Dieu ne peuvent jamais manquer d'atteindre leur but : notre volonté, il est vrai, ne peut rien sans Dieu, mais celle de Dieu peut tout sans nous. Le fait que les uns sont appelés efficacement, les autres sans résultat ne saurait provenir de la volonté humaine, car c'est Dieu lui-même qui produit cette volonté, cette attitude dans l'individu, qui ne saurait rendre la volonté divine inefficace. Il y a deux genres d'appel, l'un efficace, l'autre qui ne l'est pas et le tout par suite de la volonté de Dieu : *Illi electi qui congruenter vocati. Etiam si multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur.*

C'est donc la volonté toute puissante de Dieu qui décide de tout. Mais pour parler ainsi, il faut concevoir la libre détermination de la volonté humaine d'une façon qui implique sa négation et qui aboutit à la prédestination. Du moment où sur le terrain moral Dieu produit tout au moyen de sa toute puissance, il n'y a plus de liberté humaine, plus de détermination propre, au fait plus de vie personnelle. Tout n'est plus qu'un mode de l'activité divine qui se manifeste d'une façon aussi irrésistible dans la sphère morale que dans le monde de la nature, seulement sous la forme de la volonté humaine dans le premier cas, et sous celle de la loi naturelle dans le second. Il faut alors aboutir à la prédestination. Mais il importe de remarquer qu'Augustin y est conduit non par sa doctrine du péché, mais par sa façon de concevoir l'activité divine, par son déterminisme théologique.

Celui-ci à son tour résulte des rapports substantiels établis entre Dieu et le monde : Dieu est l'unique réalité. Pour triompher du dualisme des Manichéens, Augustin avait montré que

Dieu seul est vraiment réel, tandis que le mal n'est qu'un manque, la négation de l'être vrai. Ici l'évêque d'Hippone ne s'inspire pas de la conception morale du christianisme, mais d'une spéculation étrangère. Il a concilié cette assertion plus ou moins panthéistique avec le christianisme, en distinguant entre le temps avant et le temps après la chute. Avant cet événement Dieu produisait la faculté de vouloir, l'homme de son côté se trouvait en possession d'une réalité divine qu'il a perdue depuis ; de sorte que Dieu lui-même doit redonner le vouloir à ce vase vide de sa volonté. Voilà pourquoi Dieu a dû en venir à produire tout bien d'une manière absolue. Grâce à ce correctif moral qu'il apporte à sa conception métaphysique fondamentale, Augustin demeure infralapsaire.

L'erreur et la vérité se tiennent étroitement chez Augustin. Il a raison quand il insiste sur la nécessité absolue de la grâce pour provoquer une attitude nouvelle de l'homme à l'égard de Dieu ; mais il se trompe quand il transporte dans le monde moral l'idée de la toute puissance divine produisant tout, qui n'est de mise que dans celui de la nature. Tout cela le conduit à nier l'universalité de la grâce et à enseigner une volonté de Dieu cachée et un double décret.

Du reste cette conception ne résulte pas seulement de sa manière de présenter l'incapacité morale de l'homme mais de sa notion particulière de Dieu, de la fausse idée de son absoluité, et de l'activité absolue et inconditionnelle qu'il lui prête, dans la sphère morale comme dans la sphère naturelle. En poursuivant ce point de vue jusqu'aux dernières conséquences, il aurait abouti à enlever aux idées religieuses leur caractère moral et à nier la moralité au sens strict du mot. Augustin maintient sans doute fermement que l'état psychologique produit par l'action divine est celui de la vraie liberté. Mais l'effet que produit l'activité divine aurait-il pour résultat de changer le mode de cette activité ? Il va bien sans dire que ce ne saurait être le cas. Alors l'action de Dieu sur le cœur du régénéré demeure toujours irrésistible, elle est nécessairement suivie de ses conséquences, comme on le voit par la doctrine sur le don de la persévérance. En d'autres termes, la volonté du fidèle devenu

libre n'est à son tour qu'une forme de l'activité divine ; la liberté réelle de l'homme fidèle ne consiste pas tant à s'approprier pour contenu celle de Dieu qu'à lui servir de simple forme. Encore ici nous ne quittons pas le terrain de la toute-puissance pour nous élever jusqu'à celui de la morale, et cela se conçoit puisque le nouvel état des fidèles est obtenu, non par des moyens moraux, mais uniquement par la puissance.

Ce principe se rattache à un autre défaut du système d'Augustin : ce docteur ne distingue pas suffisamment la justification et la nouvelle naissance ; la justification est confondue avec la sanctification : il dit de l'homme *in tantum justus, in quantum salvus* ; être justifié signifie chez lui : *ex impio justum fieri* : le fait consiste non pas à pardonner mais à effacer le péché.

Tout cela est en accord avec le développement personnel de l'évêque d'Hippone ; en digne fils de l'église romaine il cherche avant tout pour lui, non le pardon des péchés, mais la grâce sanctifiante. Or, dès que la notion de justification fait défaut, l'élément moral manque aussi ; la volonté nouvelle surgit dans l'individu on ne sait d'où ni comment ; il ne reste plus qu'à recourir à un acte de la toute-puissance divine. Par crainte de reconnaître une valeur méritoire aux aspirations de l'homme naturel vers le bien, il va jusqu'à nier l'existence de divers degrés de moralité parmi les hommes et à ne voir que des *vitia splendida* dans les vertus des païens.

Augustin effectue donc un progrès marqué dans la conception du christianisme, quand il insiste fortement sur la nécessité de la grâce pour l'appropriation individuelle du salut. Mais il s'égare en partant d'une fausse théorie sur Dieu et sur sa manière d'agir. L'universalité de la grâce est niée, le caractère moral de la nouvelle naissance est méconnu ; tout s'accomplit dans l'homme nécessairement et physiquement, par suite d'un déploiement de la seule puissance divine.

L'Écriture, la conscience chrétienne, le sentiment moral naturel s'accordent pour protester contre ces graves erreurs. Tout n'est pas réduit avant la conversion à une pure affaire de plus ou moins de péché ; il n'y a pas solution de continuité

entre l'homme naturel et le régénéré. La pratique chez Augustin contredit la théorie. Car enfin le premier paragraphe de ses *Confessions* ne se termine-t-il pas par ce mot profond et bien senti dont tant de personnes ont reconnu la vérité : « C'est pour vous que vous nous avez faits, le cœur de l'homme ne trouve aucun repos jusqu'au moment où il parvient à se reposer en vous ? » Il y a naturellement chez l'homme un certain attrait pour Dieu qui est éveillé et fortifié en dehors de l'Évangile par divers agents moraux. La position de l'homme à l'égard de la grâce est déterminée par l'attitude qu'il prend à l'égard de cet attrait naturel. Il faut sans doute reconnaître déjà là une action de l'activité divine, mais dans le domaine de la simple moralité naturelle ; et l'essence de celle-ci consiste non pas en des vices éclatants, mais dans la faim et dans la soif de Dieu. C'est ce qu'Augustin éprouva lui-même lorsque la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron commença à changer son cœur, et apporta une grande modification dans ses vœux et dans ses prières : « Combien dans ce moment, ô mon Dieu, combien mon âme brûlait de quitter les choses de la terre pour revoler vers vous ! » *Conf.* Liv. III, ch. 4. A partir de ce moment, il sentit en lui comme un aiguillon qui ne lui laissa de repos que quand il fut venu à Christ. Cet état psychologique n'est pas encore la liberté, la capacité de faire le bien, mais l'aspiration à la liberté, cette moralité naturelle qui sert de point d'attache, d'arrhes à cette liberté vraie qui ne se trouve qu'en Christ.

Cette portion de vérité dont Augustin a méconnu les droits, bien qu'il en eût fait personnellement l'expérience, est remise en honneur par le semi-pélagianisme. Celui-ci tempère la doctrine d'Augustin sur la grâce en déclarant cette dernière universelle ; il est dans le vrai quant à l'idée, bien que la forme laisse à désirer. Le semi-pélagianisme est moins heureux dans la question de l'état moral de l'homme, lorsque tout en maintenant avec raison que la faculté de faire le bien est malade mais non détruite, il va jusqu'à faire dépendre la décision, dans la question de l'acceptation du salut, de la volonté de l'homme naturel. Si l'homme accepte l'appel divin ce n'est point par une consé-

quence, un fruit de cet appel même, mais par suite de sa capacité naturelle d'obéir à l'appel. Par cela il se rend digne d'être reçu en grâce. La moralité de l'homme naturel le prépare déjà à la grâce ; c'est incontestable. Toutefois il faut encore que Dieu vienne répandre dans cette terre une semence nouvelle qui ne saurait y être contenue, pour si bien préparé que soit le champ. La grâce ne remplit pas seulement les fonctions du soleil appelé à faire lever la semence ; il faut qu'elle répande encore des germes nouveaux.

Cette dernière vérité fut maintenue par Prosper, disciple d'Augustin, en opposition au semi-pélagiens. L'auteur d'un important traité *de Vocatione gentium* prend plus de liberté à l'endroit de l'augustinisme. Il maintient à la fois la volonté générale de faire grâce à tous, tout en disant que le salut individuel dépend de la grâce seule. Il ne s'inquiète du reste pas d'accorder ces deux faits également admis par la conscience chrétienne. La grâce cesse d'être particulière et irrésistible pour devenir très diverse, *multiformis*. L'auteur admet une espèce de grâce spermatique consistant dans les traditions de la révélation primitive, dans le témoignage de la nature, et dans l'action générale de l'esprit de Dieu. Tout en maintenant le caractère spécifique de la grâce évangélique il s'efforce de le concilier avec la révélation générale de Dieu au genre humain tout entier.

Cet écrit agit sur les semi-pélagiens en même temps qu'il contribua à tempérer l'augustinisme. On se rapprocha sans réussir à résoudre le problème. C'est ainsi que s'expliquent les décrets du concile d'Orange (529) qui exposent un augustinisme modéré. Toutefois on n'y fait pas droit à la part de vérité que représente le semi-pélagianisme, aussi longtemps que du point de vue d'Augustin on n'a pas résolu les graves problèmes qui se posent. Mais les disciples d'Augustin n'étaient pas de force à répondre à ces difficultés ; le pélagianisme qui avait jeté de profondes racines devait d'ailleurs être favorisé par la tendance au monachisme, au mérite des œuvres et par tout l'esprit de l'église romaine.

C'est ainsi que pendant le moyen-âge, tout en prétendant conserver la doctrine d'Augustin, on ne cesse de la modifier, de la

transformer et cela à la faveur de l'erreur fondamentale qu'il avait lui-même mêlée à la vérité. On présente d'abord l'idée de grâce et celle de mérite comme compatibles; ce qui conduit à reconnaître à l'homme naturel la capacité de faire le bien, un libre arbitre, *etsi miserum tamen integrum* : l'effet de la grâce dépend entièrement de l'attitude prise par la volonté personnelle. Tandis que le pélagianisme gagne toujours plus de terrain, ceux qui réagissent en s'appuyant sur Augustin ne savent plus défendre que la moins heureuse de ses doctrines, celle de la prédestination, et cela en se plaçant au point de vue du déterminisme. Le concile de Trente subissant l'influence de la réformation, tempère, il est vrai, la doctrine des scolastiques, mais sans revenir à celle de saint Paul et de l'Écriture.

I

La réformation.

Ce fut le sentiment profond du péché et le besoin de salut qui donnèrent naissance à la réformation; mais les réformateurs sentirent tellement leur faiblesse qu'ils ne crurent pouvoir trouver le repos de leur conscience que dans la doctrine de la grâce accomplissant tout ce qui concerne le salut. Mais à son tour, la doctrine de la grâce ne paraît fermement établie que si on part de l'hypothèse que tout en général a sa cause dans la volonté absolue de Dieu. La théorie générale une fois admise, la question spéciale du salut, se trouve par là même résolue; il dépend de Dieu seul qui en est le garant; nous en sommes par conséquent pleinement certains. Augustin déjà s'était placé à ce point de vue; Luther et Mélanchthon firent de même au début de leur carrière; Calvin le systématisa avec une logique irréprochable.

Mais c'est là confondre deux questions qu'il importe infiniment de distinguer; celle de la puissance divine et celle de la grâce: le problème sur la cause de tout ce qui arrive et celui plus restreint de la cause du renouvellement moral de l'homme. On confond ainsi deux domaines: celui de la vie de la nature et celui de la détermination libre et morale; deux conceptions

de l'univers se trouvent confondues, le déterminisme et la doctrine de la grâce; deux points de vue se trouvent identifiés, celui de la métaphysique et celui de la religion et de la morale; l'intérêt spéculatif et l'intérêt théologique se combinent.

On se fit une grande illusion en croyant assurer la doctrine de la grâce au moyen du déterminisme qui, lui, peut très bien s'accommoder du pélagianisme. On part au fond d'une conception imparfaite, éminemment physique, de la volonté de Dieu; on suppose que la volonté de Dieu doit être nécessairement suivie d'effet. Mais ce n'est là que la volonté de la puissance et non celle de l'amour qui limite sa propre puissance pour permettre à la libre détermination de la créature de se développer et qui se règle d'après les décisions de celle-ci. On prétend glorifier l'amour de Dieu sous le nom de grâce et on ne s'aperçoit pas qu'on lui fait tort en accentuant outre mesure la puissance.

Luther partit bien du problème moral; mais il ne tarda pas à le confondre avec la grande question métaphysique des rapports de la volonté humaine en général avec la volonté et l'action divine d'une part et avec l'activité humaine d'autre part. Grâce à cet élément métaphysique, Luther alla plus loin qu'Augustin lui-même. Il a dit son dernier mot à cet égard dans son célèbre écrit de *De servo arbitrio*, 1525. A partir de ce moment il modifia ses vues sans les abandonner jamais entièrement, il est vrai, mais en leur accordant moins d'importance. Le déterminisme continua bien à faire partie de sa conception générale de l'univers, mais sans constituer comme par le passé une partie essentielle de sa doctrine théologique. Du reste, le réformateur ne s'inquiéta jamais de mettre d'accord les deux points de vue. Il sentait très bien qu'il y avait dans le déterminisme une portion de vérité compatible avec sa doctrine théologique, mais il ne se rendit jamais bien compte de l'usage qu'il en fallait faire.

Ayant eu le même développement religieux que saint Paul et l'évêque d'Hippone, Luther fut tout naturellement conduit à mettre ses écrits d'accord avec ceux de l'Écriture. L'influence de la mystique qu'il subit de bonne heure le poussa aussi dans la même direction. Il en est encore à comprendre la justifica-

tion, comme Augustin et les mystiques, dans le sens de rendre juste. Dans des thèses de 1516, *De viribus humanis sine gratiâ*, le réformateur part de l'idée fondamentale que l'homme n'est en lui-même que vanité, néant, et qu'il ne devient quelque chose de positif que par la communion avec Dieu. Le seul correctif à son déterminisme à cette époque, c'est qu'il voit l'organe de la révélation, non pas dans les sacrements et dans leur action magique, mais dans l'effet moral de la Parole de Dieu. Il est ainsi conduit à placer la base de la vie nouvelle, non pas dans l'amour, mais dans une foi repentante. C'était déjà rompre virtuellement avec l'idée d'une action magique de Dieu pour se placer sur le terrain moral. La Parole fait en effet appel à la conscience et à la détermination personnelle. L'action du Saint-Esprit aurait aussi pu le confirmer dans son déterminisme s'il l'avait conçue immédiate, tandis qu'il la rattache toujours à celle de la Parole de Dieu. Luther parle bien de la nécessité de *passive se habere*, mais il veut seulement dire par cette expression peu heureuse que Dieu seul pose en l'homme les bases de la rénovation religieuse.

Malgré les deux courants, le déterminisme finit bien par l'emporter sans réserve dans le traité *De servo arbitrio* contre Erasme, 1525. Quoi qu'en pensent les luthériens modernes, il est manifeste, les anciens l'ont reconnu, que Luther professe ici les idées réformées sur la prédestination.

Le réformateur ne traite pas en tout premier lieu de l'essence, de la puissance de la volonté en elle-même, il se demande si la volonté humaine abandonnée à ses propres forces peut faire le bien ; sa préoccupation n'est nullement philosophique mais éminemment religieuse. Nous devons reconnaître que notre salut dépend exclusivement de Dieu ; cela nous conduit à cette humilité salutaire à laquelle la grâce est promise. Dieu produisant à lui seul le salut, il en résulte qu'avant qu'il ait commencé son œuvre en nous, nous ne pouvons rien faire de bon ; nous ne pouvons que pécher. Les vertus des païens ne sont donc plus aux yeux de Dieu que des péchés. Le péché nous a enlevé la liberté de la volonté, nous sommes esclaves du mal ; nous ne pouvons prendre plaisir qu'au mal sans jamais aimer le bien.

Luther présente sans cesse cette pensée fondamentale pendant le cours de l'ouvrage et elle forme également ses conclusions.

Mais il ne s'en tient pas là. Il appuie ces vérités de considérations plus générales qui lui sont fournies par sa conception de Dieu et de l'homme.

C'est en Dieu seul, dans sa volonté, qu'il faut chercher la cause de la conduite et de la destinée diverse des hommes. Rien ne saurait empêcher l'activité de cette volonté, car elle n'est autre que la toute-puissance de Dieu. La conception, on le voit, est exclusivement physique. Cette volonté absorbe tout. Dieu veut tout en tout ; il est seul libre, absolument libre ; sa volonté est la seule norme de tout, et non pas une loi morale qui ne peut être, au contraire, qu'un fruit de sa volonté. L'essence même de Dieu ne peut rien pour déterminer sa volonté, celle-ci est absolue ; on ne peut comprendre sa justice ; il faut y croire.

Mais la science chez Dieu est inséparable de la volonté. Ce qu'il prévoit doit nécessairement arriver, il ne reste aucune place pour la liberté humaine. Ce n'est qu'à ces conditions-là que Dieu peut être vraiment Dieu. Il ne serait qu'une idole si l'effet n'accompagnait pas nécessairement sa prescience et sa volonté. Mais tout étant ainsi ramené à Dieu, il faudra donc qu'il fasse aussi le mal ? Pas précisément. Mais il n'en déploie pas moins son activité dans la sphère du mal que dans celle du bien ; il pousse la volonté mauvaise des méchants à des manifestations correspondantes. Il ne fait rien de mal, mais il fait des choses mauvaises ; car il se sert des méchants comme d'instruments ; il s'en sert au moyen de sa puissance au service de laquelle tout doit être. Tel est le langage que le vif sentiment de la toute-présence active de Dieu inspire à Luther. On ne rendrait nullement sa pensée en interprétant ses paroles dans le sens d'une simple *permission*. Dieu ne rend pas les hommes méchants, mais il s'en sert pour de méchantes choses. S'ils sont méchants, cela tient à ce que l'homme n'est pas seulement pécheur mais, en tant que créature, ne peut vouloir que le mal. Celui-ci a donc sa source dans la nature finie de l'homme. Dieu a voulu qu'il péchât pour qu'il comprît bien

ce qu'il peut par lui-même et combien il a besoin de Dieu.

A cette doctrine sur la volonté de Dieu correspond celle sur la volonté de l'homme. Avec la liberté réelle, Luther sacrifie la liberté formelle qui n'est qu'une abstraction, une fiction dialectique. Il n'y a pas de milieu : la volonté humaine est déterminée par Dieu ou par Satan. Il n'y a pas de liberté formelle, moralement indéterminée. C'est la nécessité qui règne dans l'univers et non la liberté.

Mais que deviennent alors la justice et la grâce de Dieu ? Sans doute tout cela doit paraître inique à la raison ; aussi la justice divine est-elle un article de foi et non pas une connaissance de l'intelligence. La vraie foi consiste à croire en la justice cachée de Dieu. On doit dire de même de la grâce. Si Dieu distribue différemment son amour et sa haine, la cause doit en être cherchée non pas dans les individus, mais dans la volonté éternelle de Dieu. Il y a en Dieu deux volontés, l'une révélée par laquelle l'appel au salut est adressé à tous, l'autre cachée, en vertu de laquelle il n'est efficace que pour quelques-uns.

Luther a sans contredit raison lorsqu'il défend contre Erasme la doctrine de la grâce, mais ses arguments sont loin d'être toujours satisfaisants. Il affirme d'une manière heureuse la toute-présence du Dieu vivant dont l'activité ne cesse jamais ; mais c'est aux dépens de la conception morale de Dieu et de l'homme et de façon à entraîner les plus fâcheuses conséquences. La notion de l'amour de Dieu pour les créatures manque entièrement dans ce livre ; la toute-puissance de Dieu se déploie sans limite ; il n'y a plus place pour un rapport personnel entre Dieu et l'homme amené par des moyens moraux. Luther ne se rend pas compte de la nature morale de la volonté et de la personnalité humaine ; il statue ainsi une toute-puissance absolue de Dieu en face de la créature et une absence absolue de liberté chez la créature en face du Créateur. Après avoir altéré la doctrine de la grâce, détruit la responsabilité, il manque finalement le but qu'il se proposait. Que voulait-il prouver en effet ? Le manque de liberté pour le bien. En réalité, il cherche à établir que l'homme n'a pas de volonté, qu'il ne peut se déterminer moralement, il nie au fond la volonté morale.

Comment se fait-il que Luther n'ait jamais désavoué cet écrit et que *la Formule de concorde* l'ait sanctionné, bien qu'il se trouve en contradiction avec plusieurs doctrines des livres symboliques ? On conserva la thèse principale de Luther sur l'impuissance de la nature humaine pour le bien, sans s'inquiéter des théories déterministes qu'il invoque à l'appui. En second lieu, en renvoyant même, dans cet écrit, à Jésus et à la Parole révélée de Dieu, Luther fournit lui-même les moyens de réfuter le déterminisme. A quoi bon s'inquiéter encore d'une volonté cachée dans le ciel alors qu'il insiste tant sur la volonté manifestée et révélée sur la terre ? Enfin toutes les déclarations subséquentes du réformateur confirment bien la pensée que le déterminisme n'était pour lui qu'un simple moyen, fort distinct de la vérité importante qu'il s'agissait d'établir.

Toutefois on ne peut ni soutenir qu'il y a dans les deux périodes du développement de Luther une simple différence dans la manière de présenter la prédestination (Lützens), ni prétendre (Philippi) que le réformateur a fini par devenir un anti-prédestinien décidé. Pour que la foi naisse chez un homme, il faut d'abord que celui-ci y concoure et qu'elle ne soit pas exclusivement l'œuvre de Dieu ; en second lieu, que la prédestination ne porte pas, sans autre, sur les individus d'une façon immédiate. Dès que ces deux intérêts ne sont pas sauvegardés on est exposé à aboutir dans le premier cas au déterminisme, dans le second à la prédestination. La distinction entre une volonté de Dieu cachée et une volonté révélée se justifie comme marquant la différence entre une volonté de puissance et une volonté ayant le salut en vue. La première règle tout ce qui concerne le cours général des choses de ce monde dont nous faisons partie comme êtres naturels et détermine notre destinée terrestre. La seconde se rapporte à la sphère de la détermination morale et de l'appropriation du salut qui a lieu dans notre vie personnelle et qui décide de notre sort à venir. De même que notre vie naturelle n'existe qu'en vue de notre personnalité, la volonté de puissance chez Dieu n'existe qu'en vue de sa volonté de sauver ; il l'a placée au service de l'amour. Mais empiriquement il nous est impossible de prouver la chose,

de montrer l'unité des deux volontés et partant de prouver la généralité de la grâce. Les deux semblent être au contraire dans une contradiction absolue. C'est en cela que Luther a raison. Seulement il attribue le même domaine aux deux volontés, et même plus tard il n'a pas suffisamment séparé les deux sphères dans lesquelles elles se déploient. Voilà en quoi a consisté son erreur.

Après avoir, comme Luther, professé la doctrine de la prédestination absolue, Mélanchthon en vint à un augustinisme plus pur pour arriver finalement au synergisme.

Il fut conduit à nier la liberté par des motifs exclusivement pratiques; par le besoin de protester contre toute tractation philosophique de la théologie. Admettre la liberté de la volonté c'est faire une concession à la raison et à la philosophie. C'est ainsi que Mélanchthon qui devait consacrer sa vie entière à adoucir les angles, débute par une vive opposition qui n'était pas dans son caractère, mais qui résultait du fait qu'il n'avait pas lui-même conçu ces doctrines qui lui venaient du dehors, et qu'il accentuait avec tant de rigueur. Ce qui le pousse surtout à nier la liberté, c'est qu'il voit dans cette négation le meilleur moyen de favoriser la crainte de Dieu, la confiance en lui. Ce qui le décide surtout, c'est la notion qu'il se fait de l'homme. Il lui refuse toute connaissance des choses spirituelles ou religieuses, à la volonté humaine tout amour du bien. L'expérience, l'Écriture, la rédemption par Christ, s'accordent pour établir que notre volonté est, à tous égards, esclave du péché. L'essence du péché n'est autre que l'amour de soi; il est la source d'où proviennent les vertus païennes qui sont privées de toute valeur réelle. Son but est de combattre la doctrine scolastique sur les *opera moralia*, sur le *meritum congrui* et l'idée que l'homme commencerait lui-même le travail de la repentance dans l'attrition. Dieu ne permet pas seulement les choses; il règle tout, les destinant les uns à la vie, les autres à la condamnation. En tout cela, le Créateur ne consulte que les intérêts de sa gloire. L'œuvre de l'appropriation subjective du salut relève de Dieu seul. Grâce à l'absence d'élément spéculatif, par suite de la prédominance de l'élément exclusivement

logique, cette négation de la liberté paraît encore plus choquante dans la bouche de Mélanchthon que dans celle de Luther.

Mélanchthon méconnaît la différence entre le gouvernement du monde, la sphère de la nature, et celle de la grâce ; il oublie aussi que l'homme a le pouvoir de se déterminer contre ses inclinations et ses penchants. Malgré cela il a raison en maintenant l'impuissance de l'homme pour le bien et en glorifiant la doctrine de la grâce. Il insiste surtout sur l'idée que le péché et le bien résident non pas dans des actes isolés, mais dans la disposition permanente du cœur. De là résulte l'incapacité pour le bien puisque nous ne pouvons vaincre nos inclinations. La grâce doit donc tout faire et créer un homme nouveau. Mais du fait que nous sommes foncièrement dominés par le péché, résulte-t-il qu'il n'y ait en nous que du mal ? et que tout chez nous doive être regardé comme une manifestation du péché ? La prière du païen peut bien être affectée par le péché qui se trouve en lui et qui détruit aux yeux de Dieu la valeur de cet acte ; mais ce n'est pas le péché qui l'inspire. Le fait que la grâce accomplit tout n'exclut pas le concours de l'homme.

Mélanchthon ne tarda pas à sentir lui-même la force de ces considérations. C'est alors qu'il purifia sa doctrine du péché et de la grâce de tout élément déterministe et de l'erreur de la prédestination. Cette évolution paraît avoir coïncidé avec la controverse de Luther et d'Erasme sur le libre arbitre. L'étude de l'Écriture et des Pères grecs, qui font grand cas de la liberté, paraît avoir provoqué ce changement. Ce qui le détermina ce fut le besoin de proclamer la sainteté absolue de Dieu, en ne faisant en rien intervenir Dieu comme cause du péché ; le désir de sauvegarder sa véracité quand il offre le salut à tous, et la nécessité de prévenir les fâcheuses conséquences pratiques résultant de la doctrine de la prédestination. Une connaissance plus approfondie de la nature humaine, favorisée par les études classiques, paraît aussi avoir exercé sa part d'influence. C'est alors que Mélanchthon rédigea la *Confession d'Augsbourg*. On a voulu trouver dans ce symbole des échos de son ancien point de vue déterministe et des pierres d'attente du synergisme auquel il devait fina-

lement aboutir. Il ne paraît pas qu'il en soit ainsi : la confession s'inspire d'un augustinisme modéré. On reconnaît que l'homme peut faire le bien dans la sphère de la justice civile. Mais on ne se demande pas s'il ne faut pas aller plus loin encore, reconnaître chez l'homme naturel un certain degré de moralité vraie qui ménagerait la transition entre la vie ancienne et la vie nouvelle.

Entre la justice civile que la confession d'Augsbourg accorde à l'homme, et la faculté de se délivrer de la puissance du péché et du diable qu'elle lui refuse, sans lui reconnaître même le droit d'y concourir, se trouve le désir, l'aspiration plus ou moins vivante et consciente vers cette délivrance qui sera un jour l'œuvre du Saint-Esprit. Cette aspiration, compatible d'ailleurs avec la résistance naturelle à l'œuvre de la grâce, est quelque chose de beaucoup plus intérieur et profond que cette simple justice extérieure puisqu'il s'agit alors d'un rapport non plus avec le monde, mais avec Dieu.

C'est dans cette direction-là qu'eut lieu la seconde évolution de Mélanchthon. Il revient à l'idée qu'il est certaines choses que Dieu se borne à permettre ; il reconnaît qu'on peut tomber dans le quiétisme en maintenant que la conversion est exclusivement l'œuvre de Dieu ; il réclame un concours de la volonté humaine non-seulement pour continuer mais pour commencer l'œuvre de la grâce ; la nature morale de l'homme implique qu'il doit prendre une attitude active à l'égard de la parole de Dieu. L'élection ne vient ni du courant, ni du voulant, mais de la miséricorde de Dieu ; et toutefois cette œuvre de Dieu ne s'accomplit que dans la volonté et par la volonté qui fait des efforts et ne résiste pas. Reste à savoir si ces mouvements de la volonté sont simplement provoqués ou produits par le Saint-Esprit.

Après la mort de Luther, Mélanchthon devient plus précis et garde moins de ménagements. Il s'élève fortement contre ceux qui nient le concours de la volonté humaine dans l'œuvre de la conversion ; il définit la volonté libre *facultas applicandi se ad gratiam*. Le fait que l'un reçoit la grâce tandis que l'autre la répudie, dépend de la position individuelle d'un chacun. Il

existe, il sommeille dans l'homme une certaine capacité de prendre une attitude positive à l'égard de la grâce ; cette virtualité n'a besoin que d'être éveillée ; c'est en cela que l'homme se distingue du diable.

On voit donc reparaître là, dans la première édition des *Loci* qui suit la mort de Luther, cette définition du libre arbitre, comme *facultas applicandi se ad gratiam* que le réformateur avait refusée à Erasme. Reste à savoir si l'attitude différente des hommes en face de la grâce, n'est pas elle-même le fruit d'une action de la grâce qui rend la réception de celle-ci possible ? Dans ce cas on pourrait sauvegarder le caractère universel de la grâce sans recourir au synergisme comme le fait ici Mélanchthon.

Sans doute, empiriquement parlant, il est manifeste que nous ne devons ni être inactifs, ni résister, si nous voulons avoir le Saint-Esprit. Mais c'est une erreur, déjà au simple point de vue logique, que de se hâter de conclure que l'appropriation du salut s'effectue par le concours égal de ces deux facteurs, la non-résistance, le désir de la part de l'homme et l'action de l'Esprit de Dieu. Tout cela présuppose au contraire une possession, une réception antérieure de la grâce. La cause de la confusion chez Mélanchthon vient de ce qu'il ne distingue pas suffisamment entre le commencement et le développement subséquent de la vie nouvelle.

L'homme est un agent libre avant sa conversion ; il ne prend donc pas dans celle-ci une attitude exclusivement passive. Mais ce n'est que par la conversion et par le Saint-Esprit qu'il reçoit la vraie liberté spirituelle. De sorte que la liberté qui précède et celle qui suit la conversion sont exactement dans le même rapport que la liberté formelle et la liberté réelle. Mais la possession de la simple liberté formelle chez l'homme naturel ne détermine pas seulement l'activité du Saint-Esprit, elle rend encore possible un concours réel de la part de l'homme. Comment une pareille attitude réelle, se traduisant par des combats spirituels, par l'approbation du bien, etc., peut-elle procéder de la simple liberté formelle ? C'est ici qu'intervient l'idée de l'attrait du Père, attirant, touchant le pécheur. Du moment où le

fait de ne pas résister, (de consentir au bien, de mener deuil, de prier, etc.) est non-seulement provoqué, occasionné, mais *produit* par Dieu, ce mouvement de notre volonté est quelque chose de spécifiquement *nouveau*. Et cependant Mélanchthon le dérive, ce mouvement de notre volonté, tant pour la forme que pour le fond, de cette liberté formelle que l'homme possède en qualité d'agent libre. C'est là l'erreur logique qui explique tout ce qu'il y a d'obscur dans la conception et dans l'exposition de Mélanchthon.

Trop exclusivement préoccupé du côté pratique de la question, il n'aborde jamais le problème dogmatique proprement dit. Voilà pourquoi il ne faut pas chercher chez lui le dernier mot du problème des rapports de la volonté libre et de la grâce. Il fait sans doute dépendre le nouvel état de liberté réelle de l'action de la grâce ; mais d'autre part il fait provenir de la simple liberté formelle de l'homme naturel l'attitude positive que celui-ci prend à l'égard de la grâce. C'est là confondre deux ordres d'idées fort distinctes. La liberté formelle de l'homme naturel ne peut, à elle seule, en soi, impliquer, produire que la simple capacité morale pour l'action de la grâce. Mélanchthon, lui, transforme cette simple liberté formelle de l'homme naturel en une *facultas applicandi se ad gratiam*, exactement comme s'il y avait chez l'homme inconverti un reste de liberté *réelle*. Pezel, disciple de Mélanchthon, a rectifié la doctrine du maître en ne reconnaissant la volonté que comme facteur subordonné qui ne concourt que dans la mesure où il est déjà guéri, régénéré par l'action du Saint-Esprit. Tout en faisant ce pas en arrière, Pezel en fait un autre en avant, lorsqu'il admet une certaine action de l'esprit divin déjà chez l'homme naturel. Il ne rechercherait pas l'honnêteté *sine divina frenatione animorum aut sine dono heroico pertinente ad generalem actionem Dei*. Il y a ici harmonie entre l'activité morale de Dieu en général et son activité spéciale en vue de la régénération.

C'est sur ces deux points que portera tout le développement subséquent de la doctrine. La controverse synergistique qui éclata d'abord après la mort de Luther, ne fit pas avancer la solution du problème en proportion de l'agitation qu'elle pro-

voqua dans l'église. Tandis que Flacius, dans les longues conférences de Weimar (1560), non content de revenir aux idées de Luther sur le libre arbitre, allait jusqu'à enseigner que le péché était devenu la substance de l'homme, non pas seulement au sens moral, mais au sens ontologique, le représentant du synergisme, Strigel finit par reconnaître qu'il ne reste plus en l'homme aucun élément de liberté réelle. La *Formule de concorde*, destinée à clore le débat, s'efforça de concilier ce point de vue avec la négation de la prédestination absolue et personnelle.

Dans la question du péché originel, ce symbole évite les deux extrêmes qui consistaient à concevoir ce fait d'une manière trop intérieure ou trop extérieure. En opposition à Flacius, on voit encore dans le pécheur l'œuvre de Dieu ; d'autre part le péché originel n'est pas présenté comme un simple obstacle extérieur empêchant le rayonnement des forces spirituelles encore présentes, semblable à un mastic empêchant l'aimant d'attirer le fer. Le péché originel est avec l'homme dans un rapport non pas mécanique mais organique. Il résulte de ce fait que rien chez l'homme n'échappe à la corruption : *nihil sanum*. On lui refuse en conséquence toute *capacitas*, *aptitudo*, *habilitas* dans les choses spirituelles. Le contexte indique toutefois qu'on lui refuse la *capacitas activa* et non la *passiva*.

Pour ce qui est de la question anthropologique, de l'appropriation du salut, Dieu ne doit pas seulement le vouloir ; il faut encore que l'homme puisse être sauvé : il ne doit pas être uniquement *subjectum convertendum*, mais encore *convertibile*. A la question de la cause efficiente, s'ajoute celle de savoir comment l'homme corrompu et incapable de se sauver peut cependant recevoir le salut.

Voici d'abord le côté négatif du problème. Rien n'étant chez l'homme à l'abri de la corruption, il ne reste plus en lui la moindre possibilité de bien ; *ne scintillula quidem spiritualium virium*. Et comme le vouloir et le faire chez lui ne peuvent pas être indéterminés, n'étant pas conformes à Dieu, ils doivent nécessairement lui être hostiles : *ad ea quæ Deo displacent et adversantur activum et efficax est*.

On va jusqu'à dire que l'homme naturel ne peut pas même

soupirer après la grâce et l'Évangile. C'est la grâce qui doit lui donner la capacité de saisir la grâce. On coupe court à tout synergisme au point d'avoir l'air de nier tout organe pour la grâce.

Il faut toutefois ajouter ici une restriction très importante que la *Formule de concorde* ne fait pas elle-même, sans toutefois l'exclure. On ne prétend pas que l'homme ne puisse exclusivement diriger sa volonté que sur des objets mauvais en eux-mêmes ; mais quel que soit l'objet en lui-même sur lequel sa volonté se porte, la volonté est entachée de péché. Le fait que la volonté est affectée de péché ne l'empêche pas de se porter sur un objet bon en lui-même, ainsi sur Dieu.

Mais comme la volonté naturelle, même alors qu'elle se porte sur un objet bon en soi, ne cesse pas d'être hostile à Dieu, il faut qu'elle ne recherche pas la vérité morale de cet objet bon en lui-même. La valeur objective de l'objet voulu n'est nullement affectée, mais bien le côté subjectif de cette volonté. Dieu lui-même peut être l'objet de la volonté du pécheur, mais c'est un Dieu voulu du pécheur, non tel qu'il est en réalité. Quand donc la *Formule de concorde* va jusqu'à refuser à l'homme même le désir de la grâce, de l'Évangile, il faut avoir bien soin de placer l'accent sur ces derniers mots. On ne peut accuser la corruption native au point de refuser à l'homme l'aspiration vers quelque chose de supérieur, de meilleur, de surnaturel ; seulement il désire tout cela comme peut le faire un pécheur. Ce n'est pas précisément le bien qu'il aime et recherche dans ces choses supérieures et bonnes en elles-mêmes. L'objet du désir se trouve affecté par la nature pécheresse de celui-ci.

Mais comment, cela étant, l'homme peut-il être encore sauvable, *convertibile* ? il ne suffit pas que Dieu puisse et veuille le sauver, il doit être susceptible de l'être. Il faut que ce soit Dieu, la grâce elle-même qui le rende *vite æternæ rursus capax particepsque*. Il ne possède en lui-même qu'une *capacitatem passivam* d'être rendu apte à recevoir le salut. Reste à savoir où résidera cette capacité, si tant est que l'homme naturel possède un organe intérieur pour la grâce.

Cette possibilité réside dans la nature rationnelle et morale

de l'homme ; il y a en lui une certaine capacité de se déterminer moralement. Mais encore pour que Dieu le saisisse faut-il qu'il y ait une anse ; l'homme doit être encore dans quelque rapport intérieur avec Dieu : l'organe pour l'action divine ne peut avoir échappé aux atteintes de la corruption ; mais celles-ci ne peuvent avoir été jusqu'à le détruire entièrement, sans cela Dieu n'y pourrait plus rien ; l'homme aurait cessé d'être *convertissable*.

Il y a plusieurs déclarations de la *Formule de concorde* impliquant cette pensée, qu'elle n'exprime toutefois jamais d'une façon positive et à laquelle elle ne fait pas la place légitime. Si ailleurs, alors qu'il s'agissait du côté négatif du problème, nous avons dû apporter une restriction, il n'est pas moins nécessaire de compléter ici le côté positif. Il va sans dire qu'il faut se borner à déclarer plus décidément, à accentuer ce qui est d'ailleurs déjà impliqué dans le symbole.

Ainsi la *Formule de concorde* constate la présence d'une obscure étincelle de la connaissance et de la volonté de Dieu, ce qui est maintenir encore entre la créature et le Créateur un reste de communion qui rend l'action de la grâce possible ; le renouvellement a son point d'attache en ce qui est déjà là en l'homme ; elle reconnaît au pécheur la faculté de méditer l'Evangile *aliquo modo*, ce qui implique un intérêt pour les choses religieuses, ce qui offre un organe pour l'action de la grâce.

Mais tout cela ne dépasse pas le point de vue d'une simple capacité passive pour aboutir à une faculté active, à la *facultas se applicandi ad gratiam* ; l'homme demeure toujours un être à convertir ; quant à son fondement et à ses premiers effets, la rénovation demeure l'acte de Dieu, bien que cette capacité passive ait son fondement dans un rapport de l'homme avec Dieu.

De cette restriction et de ce complément que nous avons apportés à la doctrine de la *Formule de concorde* résultent des conséquences que celle-ci ne tire pas. Il existe entre les hommes une certaine différence suivant que leurs volitions, si défectueuses qu'elles soient, portent sur ce qui est agréable ou désagréable à Dieu. De là des différences morales par suite des-

quelles les individus se trouvent plus ou moins éloignés du royaume des cieux. Sans être une préparation proprement dite à la grâce, puisque la disposition foncièrement mauvaise n'a pas disparu, c'est toutefois une présupposition différente pour l'action divine, bien que ce soit dans la sphère de l'hostilité contre Dieu. Il y a ici plus que simple légalité, *justitia civilis*, car il s'agit d'un rapport intérieur avec Dieu. Les vertus d'aucun homme ne sauraient lui ouvrir les portes du ciel ; mais les femmes de mauvaise vie et les péagers en sont plus rapprochés que les pharisiens.

Il faut aller plus loin encore. Le sentiment de la corruption humaine est tellement vivant qu'il ne nous permet pas de nous attribuer la possibilité de cette attitude morale intérieure ; il faut y voir l'effet d'une action générale de la grâce, même dans le domaine de la nature. C'est encore un point laissé dans l'ombre par la *Formule de concorde* ; toutefois elle ne l'exclut pas ; ce qu'elle dit le réclame même.

Reste le problème sotériologique portant sur le mode de la conversion et de la nouvelle naissance. L'homme doit être exclusivement passif : toutefois cela est dit au point de vue de la question de causalité et non de celle du temps. L'homme est sans contredit actif, mais à la suite de la causalité divine. On ne veut pas dire autre chose quand on compare l'homme naturel à une pierre ou à un tronc d'arbre. Il est sans doute une créature rationnelle, mais dans les choses spirituelles, il n'est qu'un tronc d'arbre ; il ne contribue pas plus à sa conversion que ne le ferait une pierre : il y contribue moins encore puisqu'il y résiste, ce que celle-ci ne ferait pas.

Quoiqu'inévitable, le milieu historique étant donné, l'expression est évidemment malheureuse. Elle est inexacte ; elle pouvait être mal comprise ; plusieurs raisons excellentes auraient dû empêcher le symbole de l'employer.

Après la question de la cause de la conversion qui ne peut être cherchée qu'en Dieu seul, vient celle des moyens : la Parole et les sacrements. En opposition au synergisme on maintient que l'homme ne peut donner son assentiment qu'à la suite de l'action de la grâce. Le commencement de la rénovation est par

conséquent l'œuvre exclusive de Dieu. Ce n'est pas à dire que la conversion puisse s'effectuer sans la coopération de l'homme ; mais celle-ci ne commence, ne doit commencer qu'à l'instant où il éprouve la première action libératrice de la grâce le mettant lui-même en mouvement.

Mais alors comment échapper à la prédestination dont on ne veut pas, et mettre d'accord l'article 2 et l'article 11 de la *Formule de concorde* ? — L'homme ne pouvant en rien concourir à son salut, les décisions sur le sort individuel d'un chacun doivent dépendre de Dieu seul. — L'efficace de la parole de la prédication est telle qu'elle produit toujours son effet ; Dieu rend à tous la conversion possible, en tant qu'il leur fait annoncer l'Evangile ; c'est ensuite à eux à se décider. — Mais pourquoi ne fait-il pas entendre la parole à tous ? C'est là une question qui ne concerne pas la prédestination, mais le gouvernement de Dieu. Si Dieu produisait lui-même la foi, la conversion, il n'y aurait pas moyen d'échapper à la prédestination. Mais il se borne à rendre possible la détermination de l'homme de se convertir. L'homme se décide donc, mais c'est l'action de la prédication qui produit en lui la capacité de se décider. Le moment décisif et critique, c'est l'attitude que l'individu prend à l'égard de l'action puissante de la prédication.

Il faut toutefois, ajoute le symbole, que l'homme écoute, lise l'Evangile ; qu'il ne méprise pas les moyens de grâce ; du moment où il les dédaigne, il ne saurait se plaindre si l'effet n'est pas produit. — Mais il faut donc que l'homme naturel s'intéresse aux choses religieuses ? Ce n'est sans doute pas encore la conversion ; il ne sort pas de sa condition naturelle ; mais il est bien près de briser le cercle et de franchir les limites, puisqu'enfin il cherche.

On le voit, la *Formule de concorde* se laisse aller à parler comme si, avant la prédication de la parole de Dieu, il pouvait y avoir chez l'homme un désir, une recherche du salut éternel, bien que cette attitude-là, rigoureusement parlant, ne puisse être qu'un résultat de la prédication ; tout cela n'est ni clair ni décisif. Aussi, bien qu'exacte et juste en elle-même, la distinction entre la vie extérieurement honnête de l'homme natu-

rel et la volonté spirituelle du régénéré ne suffit pas à elle seule pour résoudre le problème. Il y a dans ce domaine des degrés infinis de rapprochement : ils ne peuvent pas tous être rangés dans la catégorie de la simple honnêteté extérieure ; ils impliquent avec Dieu un rapport plus intime, plus profond, qui sans être ni l'état normal, ni même son commencement, en est comme un pressentiment, une prophétie.

Le plus grand reproche qu'on puisse faire à la *Formule de concorde* c'est, non pas d'avoir exclu, mais d'avoir laissé de côté cette portion de la vérité. Et qu'on ne dise pas qu'un symbole ne doit s'occuper que des vérités générales et laisser aux théologiens le soin d'accorder ce qui paraît en désaccord. Une confession de foi qui avait fait, sans le moindre scrupule, tant de théologie, aurait dû tenir compte des modifications que réclamaient ses thèses abstraites. Ce qu'il y a d'incomplet dans le symbole doit être mis sur le compte de la théologie de l'époque. Le plus pressant était de bien accentuer son opposition contre Rome. Cela fait, on pouvait, sans danger pour la vérité, en venir à accuser non-seulement l'opposition, mais aussi le rapprochement, le trait d'union entre l'homme naturel et le chrétien.

Les théologiens orthodoxes ne firent que de faibles tentatives dans cette direction. On retrouve sur ce point trois nuances correspondant aux trois écoles (Wittenberg, Iéna, Helmstedt), que forme l'orthodoxie luthérienne du XVII^e siècle. Hunnius chercha à statuer une période préparatoire à la conversion, mais on la restreignit tellement qu'il ne resta rien de sa tentative. Musæus prétend qu'il y a une attitude préparatoire de l'homme, et selon Hornejus, il faudrait voir dans ce fait une action préparatoire de la grâce. Ce sont là trois vérités qu'on veut réunir en les mettant d'accord avec la profonde séparation que les symboles, et après eux l'orthodoxie, établissent entre la vie de l'homme naturel et celle de l'homme régénéré. Les efforts des divers théologiens orthodoxes aboutirent à des résultats qui se trouvèrent en contradiction avec les exigences les plus impérieuses de la conscience morale et les faits les moins incontestables de l'expérience. La plus rigide orthodoxie

finir par nier dans le fait de la conversion toute décision humaine, même produite par la grâce, ainsi que toute attitude préparatoire, même exclusivement négative, et sous l'action de la grâce. Et toutefois, bien qu'elle ait nié ces faits, l'orthodoxie n'a pu s'empêcher de les confirmer indirectement en enseignant que la grâce est résistible et que Dieu appelle tous les hommes (*gratia resistibilis, vocatio generalis*).

Dans la période qui suivit on développa les idées renfermées dans la pensée d'une vocation indirecte ; mais ce fut aux dépens d'autres vérités qu'on sacrifia toujours plus.

Pendant le XVIII^e siècle on ne cessa de s'éloigner de la doctrine officielle. Ce furent d'abord les derniers représentants de l'orthodoxie qui la tempérèrent ; puis les rationalistes qui enseignèrent ouvertement le pélagianisme. Dans ce même temps une tendance biblique, représentée par l'école de Bengel, cherchait à combler l'abîme entre l'homme naturel et l'homme régénéré, en admettant une action générale de la grâce et une certaine préparation au salut. L'école supranaturaliste de Tübingue, au commencement de ce siècle (Storr, Steudel, Beck), marcha dans la même voie, en remettant en avant, à divers égards, le point de vue des synergistes. Cette tendance essaya plus ou moins heureusement de maintenir l'unité de développement de la vie morale, en jetant un pont entre l'état de nature et l'état de grâce que l'orthodoxie avait séparés par un profond abîme.

Le renouvellement de la vie morale fut un second facteur qui contribua à retirer l'époque des aberrations du pélagianisme. Il se rattache à tout le développement philosophique moderne pour obtenir sa formule théologique dans le supranaturalisme. Kant ouvre la marche avec sa doctrine du mal radical et de l'impératif catégorique. Mais il ne sait pas s'élever jusqu'à l'idée de la grâce réclamée par ses prémisses. Schiller cherche à ménager une transition en substituant l'enthousiasme esthétique au rigorisme légaliste de Kant. Mais les faits ont prouvé, à toutes les époques, que l'amour du beau ne conduit pas précisément à la sanctification. Jacobi, allant plus au fond des choses, renvoie l'homme à la voix divine qui lui parle dans le sentiment.

Mais elle se montre impuissante pour faire cesser les discordes dans le cœur de l'homme. Fichte renverse la morale kantienne en réclamant une vertu impliquant cet état de l'âme duquel doivent découler nécessairement les bonnes œuvres. Seulement il oublie d'indiquer le moyen efficace de se placer dans cet état d'âme. Schelling prend plus au sérieux encore le problème de la liberté. Mais il fait du mal quelque chose de nécessaire, d'inévitable; la morale se trouve transformée en physique. Tous ces essais eurent un résultat commun : la mission morale de l'homme ne fut plus comprise d'une manière extérieure et dans son isolement : on apprit à saisir l'individualité morale dans son intériorité et dans sa totalité. Seulement aucun philosophe ne sut indiquer comment l'homme peut mettre un terme à l'antithèse morale qui constitue son être. La logique de Hegel fut aussi impuissante que l'esthétique. Il faut une intervention de la grâce. C'est là le point de vue que maintient le supranaturalisme en opposition aux rationalistes. Mais Doederlein, Reinhard, Stæudlin ne remontent pas plus haut que le semipélagianisme et le synergisme.

La publication des thèses de Harms, à l'occasion du jubilé de la réformation, inaugura l'avènement d'un troisième facteur : la réaction ayant pour but de restaurer la doctrine officielle du XVI^e siècle. Déjà en 1821 trois écrits portèrent l'attention sur le problème de la liberté. Bockshammer, se plaçant sur le terrain philosophique et désirant sauvegarder la personnalité en Dieu, part de la notion formelle de la liberté, mais en lui donnant un contenu moral en vertu de la communion non interrompue qui existe encore entre Dieu et l'homme. Marheinecke fit une exposition et une apologie de l'augustinisme, sommant ses contemporains d'opter entre lui et le pélagianisme. Sartorius compléta le précédent en exposant la doctrine luthérienne sur le sujet. Il cherche à montrer que, en dépit de l'accusation de Schleiermacher dans son traité sur l'élection, le luthéranisme n'est pas inconséquent quand il repousse la prédestination.

Parmi les dogmaticiens modernes on remarque d'abord deux tendances : l'une a sa source dans l'école philosophique, l'autre dans le sentiment religieux ; elles sont représentées par Mar-

heinecke et par Schleiermacher. Puis viennent les docteurs orthodoxes, Sartorius, Thomasius, Philippi.

Marheinecke aussi longtemps qu'il est sous l'influence de Schelling, a bien l'air de représenter l'augustinisme et le luthéranisme, qu'il veut réconcilier avec les idées modernes ; mais, en réalité, par suite du souffle philosophique qui l'anime, il transforme entièrement ces systèmes. Le rôle du christianisme se réduit à donner conscience à l'homme de ce qui existait déjà avant la venue par suite de la communion indissoluble avec Dieu. Plus tard, quand Marheinecke subit l'influence de Hegel, l'élément moral fut ouvertement sacrifié à l'évolution dialectique. Hase, sans se rattacher à aucune école philosophique d'une manière exclusive, semble dire que la doctrine d'une action surnaturelle de la grâce est plus pieuse que vraie. Schleiermacher se rattache autant que possible aux formules ecclésiastiques ; il ne veut cependant pas qu'on attribue à l'homme une passivité inconvenante, en le comparant à une pierre ou à un tronc d'arbre. Mais il ne faut pas s'y tromper ; l'esprit est différent. Nous ne nous arrêterons pas à signaler son synergisme ; ce qu'il appelle péché et grâce est tout autre que ce qu'entend l'église. Le premier est un fait primitif, inséparable de notre sensibilité, une des conditions indispensables de notre existence actuelle ; ce n'est qu'artificiellement qu'on arrive à en faire quelque chose de coupable. La grâce, à son tour, a cessé d'être une action personnelle partant du cœur même de Dieu pour devenir une force agissant sans conscience : l'homme en éprouve les effets par la circonstance qu'il appartient aussi à la société humaine comme être religieux. Il n'y a ici rien de surnaturel au sens propre du mot ; il ne reste plus que la puissance de l'esprit religieux, partie intégrante de la vie religieuse de l'humanité, qui ne laisse exister entre les hommes que des différences graduelles et non spécifiques.

Ceux qui ont voulu compléter Schleiermacher en se rapprochant davantage de la Bible et de l'église ont toujours conservé de lui le synergisme. Chez Nitzsch la chose n'est guère qu'indiquée. Son idée fondamentale c'est que l'accomplissement de l'œuvre objective du salut et son appropriation subjective par

l'homme ne peuvent s'effectuer que par des moyens moraux, conformément à la nature de l'homme. C'était là une vérité représentée par Mélanchthon à laquelle la *Formule de concorde* n'a pas su faire la place qui lui revient. Ce symbole a méconnu une certaine réceptivité active, un *trahi velle*, et enfin la disposition *se applicare ad gratiam*. — Sans doute la *Formule de concorde* ne fait pas ce que Nitzsch réclame, mais elle n'interdit pas de le faire.

Julius Müller renouvelle ces mêmes critiques contre la *Formule de concorde*. Il y a encore une aspiration vers le bien chez l'homme naturel ; il faut apporter des restrictions et des réserves à la doctrine officielle, en s'inspirant de l'esprit de Mélanchthon. — D'accord ; il faut admettre chez l'homme une réceptivité qui est plus qu'une *capacitas mere passiva*. Mais est-ce à dire que le triomphe de la grâce chez les individus résulte du fait que l'attrait pour les choses religieuses l'emporte sur l'hostilité ? Cette aspiration ne peut-elle pas demeurer toujours impuissante et inefficace, de sorte que la grâce seule provoque et crée chez l'homme un vouloir réel et effectif ? Müller se rattache, lui, à la première opinion. Il admet chez l'homme naturel en présence de la grâce, une attitude indépendante et active, de laquelle dépend en dernière analyse l'effet de l'action divine sur l'homme. D'après lui il n'est pas un seul moment dans lequel la grâce agisse et communique quoi que ce soit, sans qu'il y ait dans le pécheur une fonction assimilatrice correspondante. En un mot, Dieu ne peut pas un seul instant cesser de traiter l'homme comme un être personnel. Mais n'est-il pas des moments où l'homme n'est que saisi, ébranlé, sans qu'à l'instant même il y ait en jeu une activité assimilatrice correspondante ? Il y a des émotions qui sont provoquées en nous sans notre consentement ; toutefois elles sont de telle nature qu'elles mettent notre volonté en demeure d'y céder. Le fait que ces émotions surgissent dans un individu, sans qu'il puisse s'y soustraire, n'implique nullement, comme le veut Müller, qu'elles soient irrésistibles. Les anciens théologiens ont déjà insisté à satiété sur la distinction entre les « motus inevitabiles et irresistibiles. »

Toute la théologie moderne, dite de conciliation, s'est approprié sur ce point les idées de Müller. Martensen, qui n'appartient pas à cette école, accuse encore plus le synergisme, du moins dans l'expression, en faisant disparaître la distinction fondamentale entre l'état de nature et l'état de grâce. Sartorius a reproduit au contraire (dans son écrit *Soli Deo gloria!*) la doctrine luthérienne avec tous ses angles. Mais il est forcé, lui, d'aller plus loin, en reconnaissant chez l'homme naturel quelque chose qui dépasse la simple justice civile. Thomasius, au contraire, cherche positivement à élargir le point de vue des symboles. L'Evangile trouve des degrés divers de réceptivité chez les païens ; ce qui ne s'explique que par l'action que Dieu produit sur les hommes au moyen des dispensations générales de sa providence. Tout en prétendant que la distinction entre la justice civile et la moralité n'explique pas tout chez les païens, il se refuse à admettre encore (comme Müller et Martensen) un bon élément chez l'homme, ce qui serait revenir aux errements du pélagianisme. Il préfère séparer l'homme naturel, en lui-même abstrait, tel qu'il ne se présente jamais dans l'expérience, des manifestations de la grâce divine telles qu'elles se montrent même dans le paganisme. Mais les symboles peuvent-ils accorder que l'homme naturel ne soit qu'une abstraction ?

Ensuite que fera-t-on rentrer dans la seule nature et que rangera-t-on parmi les effets de la grâce ? Le problème est difficile, mais il ne peut être évité. D'une part, la différence des degrés de moralité est incontestable chez les païens et la *Formule de concorde* ne peut expliquer ce fait ; d'autre part, les vertus des gentils ne peuvent être regardées simplement comme des *splendida vitia* ; dans un certain sens il faut les classer parmi les œuvres de la loi. Ce sont là des faits qu'il ne faut pas s'aviser de vouloir nier à tout prix dans l'intérêt de la dogmatique ; car il s'agit de régler non pas les faits sur les dogmes, mais les dogmes sur les faits.

Afin de mettre les deux d'accord, Thomasius rappelle la conscience au moyen de laquelle il s'établit une communauté de vie entre Dieu et l'homme, et d'autre part les manifestations de la grâce qui se montrent partout dans le gouvernement du

monde. Le châtement même, auquel Dieu soumet les hommes, est une réaction de la grâce contre le péché ; et, en ayant l'air d'abandonner les peuples à eux-mêmes, Dieu poursuit son grand plan d'éducation. Cela nous explique les points de vue différents des peuples et des individus, suivant l'attitude qu'ils prennent en face des manifestations divines, soit dans la conscience, soit au moyen des dispensations générales de la Providence. Toutefois, nous ne pouvons voir en eux d'une part que des degrés divers, toujours dans la sphère de la vie naturelle, et d'autre part que des effets de la grâce qui imprime à l'homme l'impulsion pour le bien. Le passage des Actes XVII, 24 et suivants nous laisse entrevoir cette pédagogie divine : si elle ne réussit pas à provoquer une recherche consciente du bien, du moins éveille-t-elle une aspiration inconsciente vers le salut ; si la grande multitude demeure insensible, quelques individus, du moins, se laissent toucher. On peut admettre, pour ce domaine-là, une espèce de grâce prévenante qu'il faut distinguer soigneusement de la *gratia spiritus sancti applicatrix*, sans confondre pour cela le domaine de la nature et celui de la grâce.

L'histoire que nous venons de faire du dogme de la liberté, justifie amplement toutes ces prétentions de Thomasius. Mais cette simple provocation de la grâce prévenante ne suffit pas ; elle n'est pas en effet créatrice ; il faut donc qu'il y ait antérieurement à son action quelque chose qu'elle provoque. La pensée de Thomasius paraît donc impliquer le point de vue de J. Müller et de Martensen, admettant chez l'homme une nature supérieure qu'il s'agit d'exciter.

Mais il reste toujours une question importante : quel rôle cette disposition joue-t-elle soit à l'égard de la grâce travaillant à convertir l'homme, soit à l'égard de la résistance que celui-ci fait à l'œuvre divine ? Jusqu'à quel point cette disposition est-elle indispensable pour que la grâce puisse atteindre son but ? Thomasius ne s'explique pas sur ce point important, des rapports entre la *gratia præveniens* et la *gratia applicatrix*. Quand Müller, dit-il, reproche aux luthériens de ne pas aboutir à la prédestination, il oublie qu'il faut distinguer entre le fait d'être

saisi par la grâce et la décision proprement dite pour le salut. Le premier phénomène s'accomplit sans nul concours humain; le second n'est que l'attitude indépendante de l'homme qui n'est rendue possible, il est vrai, que par le premier. Il faut absolument être d'abord saisi par la grâce pour pouvoir ensuite se décider pour elle. Car le témoignage général en faveur de Dieu dans la conscience et dans l'histoire, dont tous les hommes font l'expérience, ne saurait en tenir lieu; il ne dépasse pas, en effet, les limites de l'humanité naturelle pour conduire jusqu'à l'unique médiateur. Et toutefois, nous ne sommes pas en mesure de prouver que cet appel à la conversion, dont nous devons maintenir le caractère universel, parvienne réellement à tous les hommes. Quant à l'appel à la conversion, il s'agit de montrer comment l'homme peut être mis en disposition de s'approprier la grâce, sans qu'on détruise sa libre détermination, jusqu'alors réglée, dominée par le péché. Il faut reconnaître ici que la Parole de Dieu exerce sur la pensée et sur la volonté de l'homme une influence à laquelle il ne peut se soustraire. Par ce moyen, la nue et pure faculté d'être déterminé devient une vraie réceptivité et la possibilité de se décider pour le salut se trouve rétablie. C'est ici le point, réplique Thomasius à J. Müller, où l'homme ne prend pas encore une attitude réceptive; celle-ci doit en tout premier lieu être produite en lui. Müller prétend à tort que les luthériens modernes se sont seuls efforcés de découvrir ce point décisif. Toute l'histoire que nous venons de faire montre clairement que telle est bien la préoccupation dominante dans toute la théologie luthérienne.

A cette exposition de Thomasius, jusqu'à présent la mieux équilibrée de toutes, se rattachent la plupart des opinions d'autres théologiens luthériens. Stahl n'attribue à l'homme avant la conversion, ni la connaissance, ni le désir du vrai salut; mais le sentiment d'être abandonné de Dieu et un besoin de la paix avec Dieu. D'après Harless l'homme ne peut arriver à la conversion sans que le mouvement partant de Dieu en ait provoqué un correspondant chez l'homme. Frank rappelle l'union intime entre la conscience de Dieu et la conscience morale: il admet une action préparatoire de Dieu sur l'huma-

nité en général; il reconnaît divers degrés de moralité parmi les hommes. Preger insiste particulièrement sur la manière dont Dieu se rend témoignage à lui-même auprès des hommes. L'idée de Dieu et la conscience, c'est-à-dire la révélation de l'existence de Dieu et de sa volonté, témoignent de ce que devraient être la base et le but de notre vie; il en résulte une contradiction entre l'homme déchu et ce témoignage que Dieu se rend à lui-même, au plus profond de l'être humain. De là le sentiment de la culpabilité et de l'approbation. Tout cela ne serait pas possible, si, pour les divers actes isolés, il n'y avait pas un certain élément de liberté de choix, par conséquent du moins la suspension de la domination du péché sur le moi. Au moyen de cette activité de la grâce prévenante, le moi est rendu plus réceptif pour la loi et l'Evangile qui éclairent, émeuvent l'entendement et la volonté, et mettent l'homme en demeure de se prononcer, avec liberté de choix entre la perdition et le salut.

C'est dans cette direction que Preger cherche le moyen de concilier les éléments contradictoires renfermés dans les symboles. Quant aux autres considérations, elles ne servent qu'à exposer d'une manière plus complète le cours du développement de la vie morale. Ici Preger se trouve d'accord avec l'opinion régnante, tout en accentuant plus que Frank le côté psychologique individuel, qu'il a le tort de trop isoler des dispensations historiques des peuples. Celles-ci, en effet, conservent seules un contenu historique déterminé à ces deux facteurs : le sentiment de Dieu et la conscience. Mais peut-on désigner par le mot de grâce ces facultés de notre nature morale qui sont un simple produit de la création? Il ne peut être question de grâce qu'après le péché. Hoffmann reconnaît également que l'homme naturel peut avoir une attitude morale, mais par suite d'une grâce générale antérieure à l'envoi de Christ. Delitzsch attribue le fait à une action générale du logos, sans admettre qu'il puisse jamais produire une complète libération du péché. Philippi ne voit au contraire dans tout cela qu'une confusion de l'état de nature et de l'état de grâce, du rationalisme. Il oublie que, bien loin d'être particulière à Hofmann, cette idée s'est

toujours plus imposée à la dogmatique luthérienne depuis le temps de l'orthodoxie. Son propre point de vue à lui n'est pas essentiellement différent de celui qui précède et, quand il l'est, on peut se demander s'il y a amélioration. L'homme, selon lui, aspire après la vérité et la justice, mais naturellement, sans aucune intervention de la grâce.

Avant de résumer les résultats de notre histoire, il est indispensable de consulter l'Écriture qui nous fournira la norme pour les apprécier. L'état normal de l'homme consistait d'après la Genèse dans une complète harmonie avec le monde, avec lui-même et avec Dieu. Celle-ci, de laquelle les deux autres dépendaient, ayant été troublée, la corruption de la nature en fut la conséquence. La honte et la crainte qui en résultent, témoignent de la persistance de la nature morale de l'homme et servent de point d'attache pour un témoignage nouveau que Dieu se rendra à lui-même. L'homme étant plus disposé à écouter la voix de la honte et de la crainte, il faut que Dieu vienne à son aide par les châtiments. C'est le commencement de l'œuvre de la grâce impliquant de la part de l'homme la possibilité d'une attitude correspondante qui, il est vrai, est un produit de l'œuvre divine.

Dans la nature physico-spirituelle de l'homme domine une puissance de corruption non-seulement physique, mais morale, qui a pour effet de déterminer toute l'activité personnelle dans le sens du péché et de la placer avec la volonté de Dieu dans cette opposition et contradiction, désignée par cette expression « la chair. » Dans sa pensée et dans sa volonté, l'homme est tombé sous la domination de sa nature pécheresse, et par conséquent il est devenu moralement esclave. Entre l'intelligence naturelle et la révélation se trouve une opposition empêchant l'homme d'arriver au salut, jusqu'à ce que la puissance réparatrice de la Parole ait levé cet obstacle au moyen de la foi, et ainsi rendu possible une connaissance du salut qui est justement une intelligence au moyen de la foi. L'épître de Paul met

entre l'intelligence humaine et la révélation une séparation telle qu'une rénovation intérieure par le Saint-Esprit peut seule la faire disparaître. Il faut qu'il y ait enfin une nouvelle naissance de l'intelligence. Ce qui est dit de l'intelligence s'applique également à la volonté.

Malgré cela, l'Écriture admet et réclame une certaine moralité relative. Il y a divers degrés de moralité parmi les hommes placés en dehors de la révélation, car bien qu'ils soient tous au pouvoir du péché et qu'il n'y en ait pas un seul de juste, il leur est possible de remplir quelques prescriptions de la loi écrite dans leur cœur et de se laisser guider par le témoignage de la conscience. Tout cela, il est vrai, ne suffit pas pour les justifier devant Dieu; ils sont encore accusés par leur propre jugement moral; mais il y a cependant lieu d'espérer qu'ils seront un jour au bénéfice de la grâce rédemptrice en Jésus-Christ.

Cette moralité relative implique la conscience dans son intime union avec le sentiment de Dieu, qui se maintient au moyen de la révélation naturelle. Il y a un témoignage de Dieu intérieur et extérieur, au moyen du lien qui rattache, par son Esprit, Dieu à chaque âme; il y a également un sentiment moral de l'homme, qui ne lui permet pas seulement de connaître Dieu, mais encore d'accomplir d'une manière relative sa volonté, par une conduite qui n'est pas simplement légale, mais un vrai rapport avec Dieu, impliquant l'aspiration vers lui, et un certain plaisir à faire ce qui lui est agréable. On croit ou on ne croit pas, suivant l'attitude que prend ce sentiment moral en présence de la vérité révélée en Christ. Cette moralité relative implique non pas communion mais rapport avec Dieu et implicitement avec Christ. Suivant les effets de cette moralité relative, il s'établit entre les hommes une certaine séparation préalable qui n'aboutit cependant pas à détruire l'inimitié contre Dieu pour les introduire dans sa communion. Ce dernier fait n'a lieu que par la Parole du salut et par l'action de la grâce salutaire agissant par son moyen.

Mais dans quel rapport se trouvent ici l'élément divin et l'élément humain? L'Écriture admet l'un et l'autre; elle constate en l'homme la présence d'une moralité relative impliquant un

rapport intérieur avec Dieu, mais elle ne détermine pas d'une manière précise les relations des deux facteurs. C'est à la dogmatique qu'il faut demander de résoudre cette dernière difficulté.

Il est impossible de formuler la doctrine sur les rapports de la liberté et de la grâce, avant de s'être entendu sur celle du péché. Quant à son côté formel, le péché appartient à la vie morale personnelle. Il est vrai qu'il a aussi son siège dans notre nature physique. Mais celle-ci ne peut être appelée pécheresse que parce qu'elle est la nature d'un être personnel. Le péché est quelque chose de personnel, un fait de la volonté et de la pensée. Il n'est pas exclusivement un fait de la volonté. Celle-ci a plutôt déjà le péché pour présupposition. Le péché est une volonté, qui est la présupposition de la volonté, c'est-à-dire une direction personnelle des sens, par conséquent une manière d'être mauvaise. Le péché se trouve dans l'homme comme manière d'être, avant d'y être possible comme acte, avant qu'aucun acte soit possible, avant que l'homme existe comme personnalité. En effet, bien qu'il soit avant tout un être personnel, ce n'est que peu à peu que l'homme le devient. Au début, sa vie personnelle est engagée dans la vie de la nature qui forme la base et l'organisme de la première, et de laquelle se dégage la volonté comme fait personnel. Le péché se trouve d'abord dans cette base naturelle de la vie personnelle comme vouloir naturel, pour devenir ensuite vouloir personnel qui se développe nécessairement comme entaché de péché.

Cela nous permet de répondre, du moins négativement, à l'autre question sur l'essence matérielle du péché. On ne peut chercher sa cause dans la sensibilité, ni son essence dans une prédominance de la sensibilité sur l'esprit. Ce qui paraît appuyer cette opinion, c'est que l'homme se développe en partant d'une existence sensible et que la sensibilité caractérise un vaste domaine du péché et même qu'on rencontre un élément de sensibilité dans des péchés qui ne sont pas de nature sensible, comme on le voit par l'alliance de la volupté et de la cruauté. Cette théorie est déjà fausse par le simple fait qu'elle se montre insuffisante. Comment l'esprit en serait-il venu à se laisser dé-

terminer par la sensibilité au lieu de céder à des motifs spirituels devant avoir plus d'action sur lui, puisqu'ils lui étaient homogènes? Il faut donc toujours supposer au début une corruption, ou du moins un affaiblissement de la volonté. Loin de résoudre le problème, cette théorie n'aboutit qu'à le faire ressortir. Pour être conséquente, elle devrait voir dans le péché une nécessité et nier la liberté; car elle devrait se représenter l'esprit dès le début si faible et enfoncé si profondément dans la nature qu'il ne pouvait faire autrement que tomber au pouvoir de la sensibilité. Dieu deviendrait du même coup l'auteur du mal et la conception générale de l'univers serait celle d'un sombre manichéisme. Avec cela la nature morale du péché est méconnue; on ne voit plus en lui qu'un fait tout physique. Ce n'est plus la volonté qui est le domaine de la moralité, mais bien l'esprit comme antithèse de la sensibilité. Car, quoique Schleiermacher et Rothe présentent le développement moral comme la pénétration de la sensibilité par l'esprit, ils confondent le développement intellectuel et le développement moral. Le péché devrait alors disparaître avec un haut degré de culture intellectuelle. Chacun sait qu'il n'en est pas ainsi. Enfin on ne peut expliquer ces formes non sensibles du péché qu'on appelle l'orgueil, le manque de cœur, l'égoïsme.

Jacobi se rapproche de la théorie précédente en dérivant le péché du fait que l'homme est une créature. La créature est nécessairement limitée dans son savoir et dans son pouvoir; de sorte qu'au lieu de demander d'où procède l'imperfection, le mal, il faudrait s'étonner qu'une créature finie puisse rechercher la vérité, se prescrire à elle-même le bien et élever des prétentions au bonheur. A ce compte-là, il ne devrait y avoir que des péchés de faiblesse et non des péchés de méchanceté qui sont néanmoins bien constatés. On n'explique ni d'où vient la mauvaise volonté proprement dite, ni l'opposition contre le bien. Si le péché n'était qu'une faiblesse, nous ne le condamnerions pas; nous le déplorerions seulement et cela d'autant plus qu'il serait plus grand; la colère morale et l'horreur ne seraient plus admissibles. Il faudrait même voir dans le péché un sujet de joie s'il était à tel point inhérent à l'humaine na-

ture en tant que finie, qu'il fallût y voir avec les hégéliens une phase nécessaire du développement. La réalité et notre conscience morale s'opposent à ces théories. Le mal n'est pas attaché au bien comme la limite nécessaire qui affecte celui-ci dans le cours de son développement. Le péché est le contraire du bien et non pas uniquement l'absence momentanée de celui-ci. Notre conscience morale proteste de la façon la plus énergique contre cette théorie qui nie le monde moral. Notre conscience nous déclare en effet que le monde du péché relève non pas de la loi de la nécessité logique, mais de la liberté morale.

En opposition à ces théories, l'église se plaît à voir l'essence du péché dans l'amour de soi, dans l'égoïsme. J. Müller a de nos jours présenté le péché comme une tendance, un fait éminemment personnel. L'homme faisant de son moi la loi suprême, se met en opposition avec Dieu. C'est-là l'essence la plus intime du péché. Mais ce n'est pas ainsi que le péché se montre à nous en tout premier lieu ; l'égoïsme n'est que sa forme la plus accusée. Puis cette conception du péché a quelque chose d'abstrait. Le fait que l'homme se recherche lui-même n'est cependant pas le contenu concret du péché. C'est le monde et non pas l'homme qui est l'objet du péché.

Aussi a-t-on proposé dernièrement un terme moyen entre la théorie qui explique tout par la sensibilité et celle qui a recours à l'égoïsme. Le péché serait la recherche du moindre bien, c'est-à-dire du monde (minus bonum), au lieu du souverain bien, Dieu (majus bonum). Mais c'est encore lui-même que l'homme recherche en préférant le monde à Dieu ; de sorte que l'égoïsme se trouve toujours constituer l'essence du péché. Celui-ci est toujours la tendance sensible, hostile à Dieu, d'un amour du monde égoïste. C'est là l'état moral que l'Écriture désigne par le mot chair.

Le péché est la faute de l'homme. Car, comme le péché n'est pas seulement un mal, une souffrance, mais une volonté, l'homme en est responsable. Qu'on réussisse ou non à résoudre la grande énigme qui consiste à savoir comment on peut être responsable de ce dont on a hérité, le fait n'en subsiste pas

moins. La tentative de J. Müller de tout expliquer par une décision individuelle, antérieure au temps, est vaine et antiscrituraire. Le fait de la solidarité se reflète dans la conscience individuelle qui se tient pour responsable. Alors la culpabilité implique la responsabilité. C'est sur ce fait que se fonde le jugement de Dieu. L'Écriture désigne par le mot *colère* la réaction de la sainteté de Dieu contre le pécheur qu'il s'agit de juger. Cette manifestation de la colère divine, c'est-à-dire le châtement du péché, c'est la mort, conséquence nécessaire et punition du péché. La mort corporelle ou spirituelle est en elle-même éternelle, l'abandon de Dieu. Le fait que l'homme vit pour être mis en demeure d'accepter le salut, est déjà un effet de la grâce de Dieu qui veut la rédemption de l'homme.

De là une différence fondamentale entre l'économie de la grâce et celle de la nature. Dieu est avec l'homme dans un rapport différent comme Créateur que comme Sauveur. Si l'humanité continue à subsister après le péché, c'est par un effet de la grâce de Dieu. Il s'est maintenu par ce fait un lien entre le pécheur et Dieu. Mais l'homme demeure simplement dans l'état où il a été placé par le péché. La venue de celui-ci change les rapports entre Dieu et l'humanité. Mais pour que cette relation nouvelle s'établisse chez les individus il faut une activité nouvelle du Saint-Esprit. La grâce de Dieu est ici en jeu. C'est une activité nouvelle de Dieu sur la créature ; elle ne découle pas de l'état de nature, c'est un fait miraculeux.

Ces deux domaines spécifiquement différents, celui de la nature et celui de la grâce, ne sont pas uniquement distincts et séparés : il y a un rapport entre eux. Quant à leur essence, ils sont spécifiquement séparés et distincts ; quant à la réalité, ils sont en rapport l'un avec l'autre et cela non pas accidentellement mais par un effet de la volonté créatrice. Dieu n'ayant voulu la continuation de l'humanité que parce qu'il entendait la sauver un jour, le lien naturel entre la créature et le Créateur n'existe qu'à cause du rapport de grâce devant exister en Christ. L'état de nature est là pour servir de théâtre, de réalisation à l'œuvre de la grâce. Voilà pourquoi aussi la grâce prend à son service l'état de nature comme un moyen naturel

de se réaliser elle-même. L'état de nature sert de base à la grâce et c'est pourtant à son tour la grâce qui en est la raison d'être et la base. Ce qu'on appelle l'état de nature peut donc à son tour être considéré du point de vue de la grâce.

Ce n'est que d'un point de vue tout à fait abstrait qu'on peut mettre les deux états en opposition absolue ; du point de vue concret on aperçoit aussi leur intime union. Mais on se tromperait fort si l'on s'autorisait de ce dernier fait pour renverser les barrières qui les séparent. Il était indispensable que le luthéranisme séparât rigoureusement les deux domaines en présence de Rome qui confondait la nature et la grâce, et de Zwingle qui parlait d'une élection au moyen de la Providence, même dans le domaine de la nature. Dans le domaine des rapports entre Dieu et l'homme provenant de la création, il ne s'effectue pas de salut. La perte des païens est d'une conséquence logique irréprochable, il est vrai, pour la seule pensée abstraite, dont les principes se modifient au point de vue concret, quand on considère les rapports de fait qui existent entre les deux domaines, psychologiquement et historiquement. Notre mission aujourd'hui est justement de montrer l'accord des deux manières de voir.

CONCLUSION.

Tout ce qui précède nous fournit les principes fondamentaux dont il n'y aura qu'à faire l'application pour obtenir la solution des questions spéciales qui nous occupent.

Constatons d'abord l'esclavage moral. Le péché commence par être une manière d'être morale de l'homme avant d'être une attitude, une conduite morale. Voilà pourquoi celle-ci est déterminée par la première. Alors qu'elle est en train de se former, la détermination de soi-même est déjà affectée de péché ; la vie de la volonté est déjà atteinte dans ses racines. A la vérité le péché attaché à la vie de la volonté ne se montre pas seulement sous des formes très diverses, mais encore avec une intensité très variable. L'observation nous enseigne que des formes très spéciales de péché se transmettent ou que, dans certains individus, il se ramasse en quelque sorte des ferments de péché avec

une intensité extraordinaire, sans qu'on puisse découvrir la cause prochaine du fait ; tandis que d'autres hommes, qui se trouvent placés dans le milieu le plus critique, sont extraordinairement bien disposés au point de vue moral. La forme et l'intensité du développement du péché dans la vie consciente, ne sont pas soumises à de moindres variations. Toutefois ce ne sont là que des modifications individuelles d'une même tendance de la volonté au péché, laquelle se trouve chez tous identique quant à son essence. Elle se manifeste d'abord sous la forme d'une puissance naturelle, ayant cependant une portée morale, parce qu'elle se trouve chez un être personnel et moral, pour devenir ensuite une puissance personnelle de la volonté.

La vie de la volonté étant ainsi corrompue dans ses premiers commencements, s'en ressent dans tout l'ensemble de son développement. Certaines volitions ne sont pas seules affectées de péché, mais l'ensemble de la tendance, toute l'attitude. Il est par conséquent impossible de découvrir un seul point de la vie intérieure qui ne soit pas affecté de péché. L'homme en effet n'est pas une combinaison de certaines parties isolées, mais un organisme dans lequel toutes les parties subissent l'influence de l'ensemble ; aussi ne peut-il y avoir aucune inclination ou tendance de son cœur et de sa volonté suffisamment soustraite à cette corruption pour qu'on puisse la dire bonne. Dans ce sens-là, l'homme est donc vendu au péché, esclave pour ce qui tient à la valeur morale de sa détermination.

En effet, la volonté est libre en tant que volonté, détermination par soi-même. Quand l'homme veut, c'est bien lui qui veut. Aucune volonté étrangère ne peut contraindre celle de l'homme avec une puissance irrésistible à vouloir quelque chose contre elle-même. Dieu, lui, ne le fait pas ; il ne s'est pas seulement interdit de le vouloir, mais encore de le pouvoir. Même quand les plus puissants motifs nous pressent d'agir, il dépend toujours de notre propre détermination libre et, partant, de nous, de décider si nous céderons à ces motifs ou si nous leur résisterons. A cet égard, l'homme est donc libre et cette liberté-là est inséparable de sa nature personnelle. Pour parler

avec l'école de Mélanchthon, l'homme est *liberum agens*; un *modus agendi* correspondant est bien sa propre affaire. Mais l'homme n'est pas libre, en ce qu'il se trouve par avance dans un état moral qui détermine sa volonté et par conséquent le lie. L'homme n'est pas en effet moralement table rase, au sens des pélagiens, de sorte à être appelé à se donner un contenu moral au moyen d'actes de sa volonté formelle; on a raison de dire *pleni nascimur*.

Cette manière d'être propre à l'homme et déterminant moralement la vie de sa volonté, est l'opposition à la volonté divine à son égard. L'homme ne peut échapper à cette contradiction pour se déterminer conformément à l'idée divine et à ce que Dieu veut de lui. La communion avec Dieu est la vraie essence, la destinée de l'homme, mais en réalité il est moralement séparé de Dieu. A cette réalité, l'homme ne peut substituer sa vérité selon Dieu qui serait une autre réalité. La tendance de sa volonté est en effet hostile à Dieu. Par suite de cette volonté il ne peut réaliser la communion avec Dieu, pas même pour ce qui est de son tout premier commencement. Il n'y a de vraiment bon que ce qui est d'accord avec Dieu. Il est par conséquent impossible à l'homme, tel qu'il est, de vouloir ou de faire ce qui est vraiment bon. Se tourner vers Dieu serait le commencement du bien, parce que ce serait le commencement de la communion avec Dieu. Il est par conséquent impossible à l'homme de faire les premiers pas vers Dieu ou de se rendre disposé et prêt à les accomplir, car autant que cela dépend de l'homme, sa volonté est hostile à celle de Dieu. Il faut qu'une puissance supérieure vienne en tout premier lieu le délivrer de lui-même, afin qu'il cesse de déterminer lui-même sa liberté. C'est ici l'expérience que le chrétien a faite. Quelqu'un de plus puissant que lui l'a vaincu; il s'est livré à lui, et par ce fait il a été délivré de l'esclavage moral antérieur auquel sa volonté était soumise. Il y a en chacun de nous une résistance à la grâce de Dieu qui devait être brisée et qui doit l'être tous les jours de nouveau, bien qu'elle l'ait déjà été au centre. Il est incontestable que, suivant les individus, la grâce produit des effets fort divers. Mais ce fait n'établit nullement qu'il y ait chez

l'homme une faculté de l'accepter volontiers : c'est au contraire Dieu lui-même qui produit en tout premier lieu la possibilité d'adhérer et par cela même la possibilité de se décider pour la grâce ; ce n'est pas seulement d'une façon médiate que Dieu produit la possibilité de cette nouvelle volonté, en faisant connaître la grâce ; il ne produit pas non plus la volonté elle-même ; il délivre la volonté enchaînée, de façon que celle-ci en reçoit une nouvelle faculté de vouloir. La différence des effets ne renverse donc pas l'assertion que l'homme est moralement esclave et en hostilité avec Dieu ; elle ne fait que la confirmer.

On peut dire la même chose de l'intelligence, en tant qu'elle a une portée morale. De sorte que l'homme en lui-même est aussi peu apte à vouloir qu'à penser ce qui est vraiment agréable à Dieu. Enlacé à ces deux égards dans les liens de son égoïsme, il ne saurait les rompre. C'est dans ce sens, mais uniquement dans ce sens, qu'on doit dire qu'il n'est pas libre. Il est en effet d'autres phénomènes moraux dont il faut tenir compte.

Le plus important de tous est la force de la volonté. Il est particulièrement important de la rappeler dans une époque comme la nôtre, forte en intelligence, mais faible en volonté. Le premier élément est la disposition à vouloir, qui se trouve chez tous. Puis il s'agit d'acquiescer conscience de son individualité et de l'affirmer. Vient ensuite la troisième phase qui consiste à vouloir la volonté de Dieu. Tandis que les deux premières sont naturelles, la troisième marque chez l'homme un développement nouveau, qui ne procède pas de l'activité de la volonté, mais auquel celle-ci peut ouvrir la voie. L'indépendance de la volonté implique en effet qu'elle peut s'opposer à ce qui lui est présenté pour la déterminer. Ce qui s'adresse à elle peut avoir son siège dans l'homme ou en dehors de lui. Chaque individu se trouve placé au milieu des tendances dominantes de son époque, mais il dépend de sa volonté d'y céder ou de leur résister. S'il se laisse dominer par elles, ce doit être du moins du fait de sa volonté. L'homme est revêtu du même pouvoir de résister en face des puissances dominantes de sa

propre nature. La volonté est la faculté de se dominer, de se vaincre soi-même, de faire certains actes concrets en opposition avec sa tendance générale et ordinaire.

Mais comment expliquer ce fait au moyen de la simple faculté formelle de vouloir ? Et puis, comment celle-ci peut-elle donner un contenu matériel à la volonté ? Il ne suffit pas de dire avec Mélanchthon qu'un effort est dominé par un autre plus fort. Dans ce cas, en effet, il n'y a pas domination de soi-même, mais domination exercée sur la volonté : l'homme souffre violence au lieu de se faire violence à lui-même. Lorsqu'au contraire, dans un cas concret, la volonté ne cède pas à l'inclination, cela implique qu'elle peut opposer victorieusement une autre loi à celle de ses désirs. Ce n'est pas encore un changement de l'homme lui-même ; ce n'est pas une tendance morale de la volonté, par conséquent, ce n'est pas de la moralité comme condition permanente de l'homme ; c'est simplement une violence que l'homme se fait à lui-même et qu'il ne serait pas obligé de se faire s'il y avait moralité habituelle, permanente. C'est une simple œuvre de la loi, dépourvue de toute valeur morale au sens le plus relevé du mot. Ce fait n'en établit pas moins qu'il y a pour l'homme des mobiles moraux pour des volitions et des actes concrets, par lesquels il se laisse déterminer au point de se mettre en contradiction avec lui-même.

Tout cela prouve que le péché ne constitue pas seul tout le contenu de l'homme ; il y a encore un autre élément opposé, si bien que l'homme est en opposition avec lui-même. La conscience est cet autre facteur. Elle n'est pas sans autre la voix de Dieu, mais l'homme entend la voix de Dieu par son moyen. La conscience fait partie de l'essence même de l'homme, mais elle a pour base la présence de Dieu se rendant témoignage à lui-même. La conscience est le point le plus intime de l'homme, la résultante du contact de l'esprit humain et de l'esprit divin. La conscience est un fait dont on ne peut se débarrasser. Elle est, à la vérité, un sentiment subjectif. Mais bien loin d'être un produit de la pensée et de la volonté de l'individu, elle prend à leur égard l'attitude d'un dominateur et d'un juge ; de sorte

que l'homme peut parfaitement bien la distinguer de tout ce qui procède de son propre fond. C'est là une puissance intérieure devant laquelle tous les hommes doivent s'incliner. Même lorsqu'ils veulent se soustraire à son autorité, ils sont obligés de la reconnaître, en faisant des efforts pour la réduire au silence. Mais l'autorité de la conscience s'impose à l'homme comme loi divine. Tout en étant une preuve du lien qui existe encore entre Dieu et l'homme, la conscience, par son activité, entretient entre eux des rapports. Elle est le sentiment moral dont la volonté de Dieu constitue le contenu, en tant que celle-ci est la loi de la volonté humaine. De sorte que derrière la conscience on aperçoit la volonté de Dieu présente à l'esprit dans lequel il se rend témoignage. La conscience est par conséquent le lien qui rattache la volonté de l'homme à la volonté divine comme à sa loi. Le lien conscient est la base, la cause de la conscience ; la loi de Dieu est son essence. L'application de cette loi divine aux cas particuliers, concrets, constitue les fonctions de la conscience. La vérité même dans son essence est, dans la réalité concrète, exposée à être faussée et obscurcie.

C'est de la création et non de la rédemption que l'homme tient la conscience. Car elle est le lien par lequel Dieu tient encore l'homme comme personnalité morale qu'il a créée, en vue de sa communion, bien que par le péché il se soit séparé de lui. C'est la volonté miséricordieuse et rédemptrice de Dieu qui a voulu que ce lien fût encore conservé entre lui et l'homme ; le fait et l'activité de la conscience sont au service de cette volonté divine miséricordieuse. Ce reste des rapports entre Dieu et la créature établis par la création, doit servir de point d'attache pour les rapports nouveaux résultant de la rédemption. C'est le point de contact entre la nature et la grâce. La conscience étant un pareil reste, ne saurait être quelque chose de nouveau qui aurait fait son apparition seulement avec le péché. La forme de son existence est seule nouvelle, en ce qu'elle est le sentiment moral des rapports avec Dieu, tels qu'ils sont devenus par le péché, un témoignage contre le péché.

La position que la conscience prend dans la vie personnelle de l'homme, c'est de faire opposition à la direction de sa volonté

qui le porte au péché. Etant le lien qui rattache Dieu à l'homme, elle s'oppose à tout ce qui l'en sépare, par conséquent, au péché. A cet égard elle est le bien dans l'homme ; c'est la moralité du pécheur. Elle ne suffit pas néanmoins à le rendre bon, car elle n'est pas le fait de l'homme mais l'action de Dieu. La conscience n'empêche pas l'homme de tomber dans le péché ; elle se borne à l'en détourner. Il est certes bon qu'il ait un pareil témoignage en lui-même ; mais la conscience qu'il possède du péché, bien loin de le faire disparaître, ne sert qu'à le confirmer. De plus elle lui rend le retour au bien possible par la réalisation en lui de la grâce de la rédemption.

Mais, bien qu'elle soit l'opposition au péché, dans le fait, la conscience est également sous l'influence du péché : en se présentant, en s'accusant sous la forme de certains jugements isolés et concrets, elle subit l'influence du péché qui a corrompu la vie de l'intelligence et celle de la volonté. La conscience est ainsi affaiblie, troublée ; mais sur l'arrière-plan, derrière cette corruption, si l'on peut ainsi dire, se trouve la conscience dans toute sa vérité : en rendant témoignage contre les rapports faux qui règnent entre l'homme et Dieu, elle proclame les rapports vrais qui devraient exister réellement. Aussi, ces rapports vrais éclatent-ils dans toute leur réalité, comme dans la personne de Christ ? Ils se légitiment et se justifient auprès de cette vérité cachée dans la conscience qui rend témoignage en faveur de l'Evangile. Mais ce n'est que par un effet de l'Evangile que la vérité de la conscience éclate dans toute sa pureté et dans toute sa force. Sans lui, avant lui, elle ne se montre que comme troublée et affaiblie par le péché.

La fonction de la conscience est en effet double. Elle est le sentiment moral de l'homme ; toutefois elle n'est pas un simple fait théorique mais pratique. L'activité de la conscience se manifeste à la fois dans le jugement moral et dans les dispositions morales. Elle s'impose en effet avec force et autorité dans le domaine de la volonté comme dans celui de l'intelligence. Seulement le jugement est troublé et la disposition affaiblie.

L'égoïsme, en effet, ne peut admettre que l'homme ne s'appartienne pas à lui-même, mais à Dieu. En réalité, jamais la

conscience n'oblige l'homme à aimer Dieu de tout son cœur, bien qu'au fond elle rende témoignage à cette vérité ; ce n'est que de temps à autre qu'elle fait prévaloir la volonté de Dieu, et par conséquent ce n'est jamais dans toute sa vérité, parce que ce n'est pas exclusivement à la volonté de Dieu que la conscience sert d'organe. A cela viennent s'ajouter les erreurs et les sujets d'obscurcissement particulier, provenant des sophismes de l'entendement qui se met au service de la volonté égoïste.

Malgré tout cela, la conscience est l'opposition permanente au péché qui se trouve en l'homme. Celui-ci est donc en contradiction avec lui-même, en proie à un dualisme. Il est une unité en tant que chair, vu que l'égoïsme domine sa volonté et son intelligence ; mais il y a dualisme en ce qu'une autre loi intérieure s'impose à lui et proteste contre l'état actuel de l'homme. Cette protestation est malheureusement impuissante, car elle n'empêche pas l'homme de demeurer ce qu'il est. Cette contradiction interne est comme un problème que l'homme pose à Dieu, une énigme pour lui-même. L'essentiel c'est que tout cela passe dans la vie subjective ; qu'il pose à Dieu cette question ; qu'il ait le sentiment d'être à ses propres yeux une énigme. Dieu seul peut donner la réponse et le mot de l'énigme. C'est ainsi que la conscience maintient l'homme qui s'est séparé de Dieu en communion avec lui.

Tout cela vient de ce que la conscience est conscience de Dieu. L'homme est immédiatement certain que Dieu, qu'il ne peut s'empêcher de penser, existe réellement. Cette pensée de Dieu est le témoignage que Dieu lui-même se rend dans l'homme. Toutes les autres preuves de Dieu, dans la nature et dans l'histoire, ne servent qu'à développer et à confirmer cette certitude interne de l'existence de Dieu. La conscience du divin ne se borne pas à affirmer que Dieu existe : elle déclare qu'il y a un rapport entre le Créateur et la créature ; qu'ils ne peuvent pas être indifférents l'un à l'autre, mais que Dieu est le principe et le but de l'homme. Ici survient la conscience pour exiger qu'il en soit réellement ainsi dans la vie personnelle. Voilà comment la conscience s'approprie le sentiment du divin et en fait une affaire de conscience.

Le sentiment de Dieu s'impose nécessairement à l'homme. Il ne peut s'empêcher de se sentir dépendant de Dieu et attiré vers lui. La prière et le besoin d'expiation montrent que l'homme a naturellement besoin de Dieu. Mais comme encore ici le péché a tout gâté, l'homme se sent plus sous la dépendance d'une puissance que d'un amour personnel ; aussi recherche-t-il plutôt les biens que l'amour personnel de Dieu. La conscience du divin s'oppose toutefois à cette tendance égoïste et sensible ; elle maintient la conscience morale en rapport avec Dieu et elle prépare ainsi le rétablissement de la communion avec Dieu au moyen de la rédemption.

A cela viennent s'ajouter les institutions naturelles (famille, société, etc...) qui acquièrent, quoique naturelles, une portée morale, en ce que l'homme est appelé à y prendre part en tant que personnalité morale. En outre les règles qui gouvernent ces institutions se présentent comme autant de lois manifestant la volonté divine. Toutes ces règles sociales deviennent affaire de conscience : elles forment le contenu concret de la conscience.

Telle est également la haute portée de l'histoire. En permettant aux facultés de l'humanité de se déployer, l'histoire met au jour les bornes morales de l'homme ; elle l'oblige à faire l'expérience de ce que la conscience lui dit, alors qu'il ne le comprend peut-être pas ou ne veut pas comprendre. L'homme est aussi témoin de certains événements qui sont nécessairement en rapport avec son développement moral et qui acquièrent la portée de puissances morales. L'homme acquiert ainsi la conscience que Dieu règne dans l'histoire et se rend témoignage à lui-même. L'histoire est pleine de voix divines qui retentissent à l'oreille de l'homme comme autant de protestations contre le péché.

A côté de l'histoire générale se trouve celle de la rédemption, étroitement entrelacée avec la première. L'humanité, abandonnée à elle-même, n'est pas sans posséder certains éléments de vérité qu'elle n'a pas tirés de son sein, restes d'une révélation primitive, échos de révélations postérieures. Tout cela, quoique confus et troublé, n'en constitue pas moins une protes-

tation contre la vie exclusivement naturelle et dominée par le péché. De sorte que nulle part on ne peut trouver l'homme exclusivement naturel, laissé tout à fait à lui-même et n'ayant reçu aucun témoignage de Dieu.

Toutes ces voix diverses sont plus ou moins fortes ; elles ont une histoire. La captivité de Babylone, par exemple, a été entre les mains de Dieu un moyen de faire entendre sa voix aux gentils. Peu avant la Venue, il y avait dans le sein des nations une préparation à entendre la voix de la révélation. Le même phénomène se renouvelle de nos jours par suite de la facilité bien plus grande des communications et surtout dans le sein de la chrétienté. Notre civilisation est à tel point imprégnée de l'esprit chrétien qu'elle ne réussit pas à échapper à son influence, même quand elle se le propose.

En réalité l'homme n'échappe jamais entièrement à l'action et au témoignage de Dieu. Aussi, est-ce une question tout à fait abstraite que de demander ce que l'individu peut faire exclusivement par lui-même. Ce n'est pas à dire qu'il faille faire disparaître l'opposition entre la nature et la grâce. En effet, toutes ces interventions de Dieu se maintiennent dans la sphère des rapports qui naissent de la création ; elles ne provoquent pas la formation d'un domaine nouveau. Elles sont pourtant en rapport avec lui, puisque ce n'est qu'en vue de l'économie de la grâce qu'elles existent. Tout en ayant en elle leur raison d'être, elles lui servent d'introduction et la préparent.

Voilà pourquoi la dogmatique orthodoxe parle d'une *vocatio indirecta*, d'une *gratia indirecta* ou *generalis*, d'une grâce préalable, différente de la *gratia præveniens* proprement dite. L'Écriture n'emploie pas le mot grâce pour désigner ce témoignage général de Dieu. Mais nous pouvons employer ce terme si nous entendons par là tout témoignage de Dieu envers le pécheur, ayant pour cause et pour but l'amour de Dieu. Cette grâce donne à l'homme naturel son caractère concret. Lors donc que l'on demande ce que peut l'homme naturel, il faut se le représenter comme placé sous l'action de cette grâce ; de sorte qu'il faut voir dans ce qu'il peut faire un effet de ce témoignage divin.

Ce témoignage naturel de Dieu agit sur la connaissance et sur la volonté. En trouvant le mal dans ce monde auquel il demande le bonheur, l'homme est conduit à reconnaître tout ce que l'existence terrestre laisse à désirer. De là les plaintes sur les misères de cette vie ; de là les aspirations latentes vers une meilleure existence, vers un idéal moral supérieur. Car au sentiment du mal s'ajoute inmanquablement celui du péché qu'il implique. L'homme a conscience de ses faiblesses morales et de sa culpabilité. Ce n'est pas à dire pour cela que l'homme naturel reconnaisse son état de péché ; il avoue bien certains péchés particuliers, mais sans la révélation il ne sent jamais le péché dans toute sa profondeur.

La morale de l'homme naturel correspond à cet ordre d'idées ; elle ne connaît pas l'idée d'un renouvellement fondamental, d'une nouvelle naissance. Ne connaissant pas le péché, elle ne saurait connaître la vertu. Comment pourrait-il en être autrement, la sainteté et l'amour de Dieu étant inconnus aux païens ? La morale ne s'élève pas plus haut que la résignation ; elle n'a pas le sentiment du péché, mais seulement celui de la nature finie de l'homme. L'erreur fondamentale c'est que la moralité doit se baser sur la force morale de l'homme. Malgré cela il y a une grande différence suivant que les pensées de l'homme se portent vers les biens éternels ou qu'il se laisse absorber par les préoccupations terrestres.

La conscience ne peut pas plus amener la liberté de la volonté dans l'amour vrai que le bonheur dans la paix. La conscience en effet ne crée pas de nouveaux rapports entre l'homme et Dieu ; elle se borne à rendre témoignage à l'homme des anciens rapports existant déjà, afin que le salut trouve en lui un point de contact quand il lui sera présenté. Tous les effets du témoignage que Dieu se rend naturellement à lui-même n'amènent pas un changement de la volonté, mais ils exercent une action morale dans les limites de cette volonté. Cette action ne porte pas sur la manière d'être de cette volonté, mais sur son exercice. L'homme peut se laisser punir pour ne pas faire un mal qu'il serait tout disposé à faire. Cela implique non pas une libération de la loi du péché, mais une soumission à la loi de la

conscience, une violence qu'il se fait à lui-même ; bien loin d'impliquer la haine du péché dans toute l'étendue du mot, elle peut fort bien s'allier et s'allie souvent à une forte intensité de péché dans le cœur. Dans un cas pareil, de telles œuvres de la loi ont sans contredit une grande valeur aux yeux des hommes ; mais elles peuvent être un objet d'horreur aux yeux de Dieu. Elles n'ont pas toutefois nécessairement ce dernier caractère ; elles peuvent être plus que la justice civile, la simple légalité, qui n'est souvent qu'un autre nom pour la propre justice. Il faut ici considérer deux choses. Ces œuvres de la loi sont le produit d'une lutte : pour les accomplir l'homme doit triompher des dispositions de son cœur par l'énergie de sa volonté. Mais le fait que la lutte lui coûte montre l'état de son cœur. Reste à savoir si l'homme est content de lui pour avoir ainsi remporté la victoire dans certains cas particuliers (c'est là la propre justice ordinaire), ou si, remontant plus haut que l'acte, il déplore l'état de son cœur, pour autant qu'il peut le connaître, et souhaite, autant qu'il est en son pouvoir, de s'en rendre maître. Alors l'action de la conscience sur la volonté et celle qu'elle exerce sur la connaissance se réunissent. Celle-ci, abandonnée à elle-même, ne produit qu'un sentiment de tristesse sans valeur morale ; l'autre une propre justice qui n'a pas plus de prix. Mais unie à la première elle produit une justice légale qui implique un certain désir de liberté pour la volonté morale en général. C'est, il est vrai, une velléité plutôt qu'une volonté ; mais c'est cependant un mouvement de la volonté qui dépasse la simple œuvre isolée et extérieure, et quitte le domaine de la simple légalité pour pénétrer dans celui de la moralité. Ce qui manque à ce désir de liberté morale, c'est une ferme résolution de rompre avec le péché, car l'amour du péché persiste encore, et c'est toujours par la force de sa propre volonté que l'homme entend changer sa volonté, car il vise toujours à la propre justice. Toutefois c'est à la justice intérieure et non pas à la seule justice extérieure qu'il tend ; c'est la vie intérieure de la volonté qui est déterminée par la conscience, bien qu'elle ne puisse rompre avec sa propre tendance fondamentale. Il y a toujours une profonde différence entre les hommes, suivant que, sous l'action

du témoignage divin, ils vont même jusqu'à mettre en opposition non pas seulement les actes et la volonté, mais la volonté et la volonté, il est vrai une volonté impuissante et une volonté dominante.

Le second point à considérer c'est que le sentiment de Dieu et de sa volonté vient se joindre à tous ces efforts. C'est la volonté de Dieu que cherche à réaliser celui qui aspire à la moralité et parce que c'est la volonté de Dieu. Il peut donc être dit de lui qu'il recherche les choses qui sont de Dieu, dans la mesure où cela peut se dire d'une recherche toujours affectée de péché, parce qu'elle est entachée d'égoïsme. C'est là ce que notre ancienne dogmatique a nié d'une manière trop absolue. Malgré tout ce que cette recherche laisse encore à désirer, elle rapproche du royaume des cieux celui qui s'y livre. La recherche le place, sans qu'il s'en doute, en rapport avec la grâce de Dieu. Sans en jouir, il en a les arrhes. Il y a ainsi deux classes d'hommes dans l'état de nature; ceux qui sont entièrement abandonnés de Dieu; ceux qui ont en eux comme des pierres d'attente en vue de la grâce qui est en Jésus-Christ. Dieu les jugera d'après l'attitude qu'ils auront prise à l'égard de ce qui leur aura été confié. Quelques-uns seront jugés d'après le témoignage naturel que Dieu se rend à lui-même. Ce n'est pas à dire que leur attitude à l'égard de ce témoignage les rende aptes à entrer dans le royaume des cieux. Mais le pardon des péchés peut leur être promis à cause de Christ.

Il nous reste encore à signaler l'action de la grâce de la rédemption sur l'homme naturel. Dès qu'elle lui est présentée il se produit un effet qui ne procède pas d'elle, mais qui est un fruit de la condition de l'homme naturel. Il sommeille dans l'homme des questions, des désirs qu'il ignore, qu'il ne veut pas s'avouer, mais qui se réveillent et agitent le plus profond de son être, dès qu'il entre en contact avec la parole de la grâce. Sentant au fond de son être le désir d'une communion avec Dieu, il trouve dans la parole de la grâce ce qu'il cherche sans le connaître et il est ainsi introduit dans la chrétienté.

Mais l'activité spéciale de la grâce et la liberté qui en résulte se distinguent de ces phénomènes purement naturels. Il faut ici une

œuvre de Dieu qui n'est pas la simple continuation du développement naturel, mais un fait nouveau, surnaturel. Comme pour la réalisation objective du salut, Dieu doit faire le premier pas et l'homme prendre une attitude purement passive. Mais pour respecter l'homme comme être libre, l'appropriation de la grâce doit s'effectuer par des moyens moraux. Pour que le résultat soit une nouvelle réalité morale il doit être un produit de la liberté. Comment peut-il se faire que la liberté formelle ne soit pas seule en jeu, mais qu'il y ait un acte libre de la volonté, vu que l'homme ne peut avoir une volonté vraiment conforme à celle de Dieu? C'est la grâce qui rend possible à l'homme ce qui lui est impossible. Ainsi l'appropriation individuelle du salut ne peut s'effectuer sans être en même temps un fait de l'homme. Du reste empiriquement on ne peut distinguer entre l'action de la grâce et l'attitude intérieure de l'homme. La nature morale de l'activité divine réclame en effet qu'il n'y ait pas solution de continuité dans notre conscience; elle s'exerce en respectant les lois du développement psychologique. L'homme a le sentiment de la distinction, car il sait que l'élément nouveau ne peut procéder de lui; mais il est hors d'état de l'accuser. Un sang nouveau coule dans les anciennes veines; mais à l'impression de santé qui pénètre l'homme qui a recouvré la santé, il remarque fort bien que le sang est devenu nouveau.

La Parole de Dieu s'adressant à la personnalité est le moyen d'action qui produit d'abord l'appel et puis l'illumination. Quand l'activité de l'homme est enfin éveillée, la grâce coopère avec elle. Lorsque l'homme nouveau est encore en formation, le vieil homme forme la base, l'élément continu et permanent; l'élément nouveau ne se montre que dans certains actes isolés par lesquels il cherche à prendre possession du foyer et du centre de la personnalité. Quand la grâce a pris possession d'un individu l'élément nouveau est le permanent, tandis que l'élément ancien, relégué à la circonférence, se manifeste par des actes isolés et cherche à pénétrer de nouveau jusqu'au foyer de l'être.

Rome s'exagère l'importance du baptême, le protestantisme, entaché de méthodisme, la méconnaît. Le luthéranisme, tenant

le milieu, le présente comme une œuvre divine, dans laquelle le fidèle voit le fondement de sa vie nouvelle. Le fidèle y voit la base de sa foi et de sa vie, une source toujours nouvelle de paix et d'un amour plus vivant. La liberté consiste justement dans cette paix du sentiment et dans cet amour, parce qu'elle est le vrai rapport qui doit exister entre le chrétien et Dieu. Ses efforts moraux pour briser les chaînes qui retenaient la pensée et la volonté sous le joug du péché n'ont pu aboutir, mais la puissance de la grâce l'a rendu à la liberté. Sa vie chrétienne tout entière est la confirmation des rapports vrais qui existaient entre Dieu et lui.

J.-F. ASTIÉ.
