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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 8 (1875)

Artikel: Le libre arbitre : étude critique [suite]

Autor: Goens, F. C. J. van / Scholten, J.-H.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379190

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: 08.08.2025

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

LE LIBRE ARBITRE

ÉTUDE CRITIQUE

PAR

J.-H. SCHOLTEN

CHAPITRE VI

Le libre arbitre et la religion.

La religion consiste dans la direction de l'esprit humain vers un pouvoir supérieur dont il dépend avec tous les êtres finis qui l'entourent. La variété des formes sous lesquelles elle se manifeste résulte des différents degrés du développement humain. Peu développé, l'homme fait dériver tout immédiatement de Dieu, faute de connaître la nature et de se connaître lui-même. Les phénomènes physiques sont, à ses yeux, des manifestations directes de l'action divine, et ce qui se passe en lui-même est pris pour l'inspiration immédiate d'un pouvoir supérieur. Ici la religion se révèle sous la forme d'une dépendance passive. A mesure qu'il se développe, l'homme commence à comprendre les phénomènes de la nature dans leurs rapports mutuels et à acquérir la conscience de sa propre indépendance vis-à-vis d'elle. C'est alors que le sentiment de dépendance passive diminue et se borne toujours davantage aux phénomènes que l'homme ne peut faire dériver ni de la nature ni de ses propres forces. La religion qui est passivité chez les Orientaux, devient pour les Grecs adoration polythéiste, surtout adoration des héros et des bienfaiteurs, qu'ils divinisent. Si le sentiment de dépendance religieuse dégénère chez les Orientaux en une confiance, une quiétude passives, il se transforme

[1] Voy. livraison de juillet 1875, pag. 321.

chez les Grecs, grâce à l'éveil de leurs propres forces, en une adoration du génie humain, lequel s'imagine pouvoir disputer la couronne à la divinité et exciter la jalousie des dieux. La religion parfaite veut que la conscience de la plus entière dépendance s'allie à celle d'une forte individualité. Cette religion n'existait pas en Israël où le point de vue de la loi faisait envisager l'homme comme l'auteur de sa justice ; mais elle fut préparée par le prophétisme et réalisée par Jésus-Christ. Chez lui la religion se montre comme l'union de l'homme avec Dieu. Jésus unit la conscience de sa propre force qui peut aller jusqu'à endurer la croix, à la conviction que Dieu opère en lui ce qu'il accomplit. S'il dit : Je veux (Jean XVII, 24), il n'en dit pas moins : Je ne fais pas ma volonté mais celle du Père (Jean VI, 38) ; moi en toi, et toi en moi. (Jean X, 38 ; XVII, 22, 23.) Paul aussi affirme que Dieu, dont la vertu se réalise dans l'infirmité humaine, n'opère pas seulement τὸ θέλειν mais encore τὸ ἐνεργεῖν. (Philip. II, 13.) Dieu n'est pas pour lui un législateur ou un juge, en face duquel il comparaît en qualité de créature indépendante : s'il a plus travaillé que les autres, s'il peut toutes choses, c'est à la grâce de Dieu qu'il s'en déclare redevable. (1 Cor. XV, 10.)

Il n'en est pas ainsi au point de vue du libre arbitre. Ici l'homme est un serviteur qui attend la récompense ou la punition, selon qu'il veut ou non obéir aux commandements de Dieu. Il se réserve quelque chose dont il puisse dire : je n'en suis pas redevable à Dieu ! A ce point de vue on peut parler d'une influence que Dieu *tente* d'exercer sur l'homme, mais non de cette action divine dans l'homme qui faisait dire à Paul : οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ. Là tout ce que l'homme pense, veut et opère émane d'un moi, indépendant de Dieu, qui peut ou non consentir aux efforts que Dieu fait pour son bien. Là le Saint-Esprit n'est et ne peut être qu'un *sollicitant* extérieur ; il ne saurait être un *agent* intérieur qui fait prisonnière toute intelligence pour l'amener à l'obéissance de Christ. (2 Cor. X, 5.) Nous concluons que le libre arbitre appartient au point de vue légal mais ne convient pas à la conscience religieuse sous sa forme la plus élevée, sous la forme chrétienne.

Mais il importe d'entrer dans les détails de la vie religieuse

pour bien apprécier la prétendue valeur du libre arbitre.

Et d'abord la *prière*. Nous demandons aux partisans du libre arbitre : Pourquoi priez-vous que Dieu vous ouvre le cœur, vous dessille les yeux, réveille la foi, fléchisse votre volonté, si tout cela est l'œuvre non de Dieu, mais du libre arbitre des hommes? Qui est-ce qui ira demander à un autre ce qu'il a la conscience de pouvoir s'administrer lui-même? Au lieu de répondre à ces questions, l'indéterministe déclare qu'il n'y a pas de place pour la prière dans le système de son adversaire. Celui-ci, dit-il, ferait mieux de ne pas parler de prières exaucées. Qui est-ce qui demandera sérieusement quoi que ce soit, s'il est sûr que tout est déjà invariablement fixé? — Nous sommes les premiers à dire : personne! Mais nous nous hâtons en même temps de refuser à la prière véritable le but d'exercer une influence quelconque sur la volonté de Dieu. En effet, supposez que de deux peuples belligérants, l'un demande à Dieu pour lui-même la victoire et l'autre la déroute de son ennemi. Dans ce cas, évidemment, l'un des deux ne sera pas exaucé. Il en résulte qu'il existe un autre rapport entre la prière et son effet. On répond : si Dieu n'exauce pas notre prière, c'est que l'accomplissement de nos vœux nous serait funeste ; c'est pourquoi sa sagesse et son amour nous dispensent le contraire. Mais c'est avouer que Dieu dans ses dispensations ne se laisse diriger ni par nos vœux, ni par nos prières, mais uniquement par sa sagesse et son amour ; en d'autres termes, c'est avouer que notre prière n'exerce pas d'influence sur Dieu. Cette notion de la prière est donc irrationnelle et il faut l'ajouter, irréligieuse. En effet, en priant dans l'intention que nous venons de condamner, l'homme ne se soucie pas de Dieu, mais de lui-même, de ses propres désirs. Il cherche Dieu pour conjurer un danger, recouvrer la santé, être tiré de peine, ramener des portes du tombeau un être chéri, échapper à la perdition ; bref, il ne cherche pas Dieu, ni le bonheur de sa communion, mais en vrai égoïste, il ne cherche que lui-même. Supprimez le danger, la maladie, le deuil, la punition, cet homme ne priera pas. Cela ne sert à rien, dira-t-il ; et il aura raison de parler ainsi, car si Dieu a tout réglé selon le plan

immuable et éternel de sa sagesse et de son amour, la prière qui n'a pour objet qu'un vœu égoïste est parfaitement inutile, et le déterministe fait bien en rendant impossible un acte aussi intéressé et aussi irréligieux. Tous les déterministes prient-ils donc? non, sans doute. Mais plusieurs indéterministes ne le font pas davantage. Ce n'est pas la question. Il s'agit seulement ici de savoir ce que leurs théories respectives comportent. Or, si l'indéterministe peut prier dans l'intention d'obtenir quelque chose, pluie, récolte abondante, longue vie, puisqu'il n'admet pas de plan invariable de Dieu et laisse une porte ouverte au hasard, il ne prie pas, il ne peut pas prier, s'il est conséquent, pour la seule chose nécessaire, un cœur pur, une volonté sainte. Tout cela, selon lui, n'est pas l'œuvre de Dieu, mais la sienne et Dieu ne peut pas exercer d'influence sur une volonté censée indépendante. Dieu ne peut être pour l'indéterministe qu'un moyen de satisfaire ses vœux égoïstes.

Le vrai chrétien ne peut pas prier ainsi. En élevant son âme à Dieu, il ne songe pas à obtenir quelque chose pour lui-même mais il prie parce qu'il est bon pour lui d'être près de Dieu, parce que son âme a soif du Dieu vivant, comme le cerf brâme après le courant des eaux. Il prie parce que Dieu est l'objet de son amour suprême, son unique bien. S'il a des vœux particuliers, il les expose à Dieu dans la prière, sachant que c'est Dieu seul qui lui dispense ce qui lui est bon et profitable, mais il ajoute comme son maître : Non ce que je veux, mais ce que tu veux, et prouve ainsi qu'il ne prétend pas exercer quelque influence sur le gouvernement de Dieu. Ce qu'il recherche, ce ne sont pas les biens que Dieu, dispense mais Dieu lui-même. Il dit avec Augustin : *Da te*. Cette prière là est efficace. Dans la souffrance elle donne au cœur la force d'une tranquille résignation et le préserve du désespoir par la conviction que ce que Dieu fait est bien fait et que l'issue sera toujours bonne. Dans l'accomplissement du devoir, cette prière prête de l'énergie par la conviction qu'en faisant le bien, l'homme travaille dans la force de Dieu et que la vertu de Dieu se réalise dans la faiblesse humaine. Dira-t-on encore d'une pareille prière : à quoi sert-elle?

L'indéterministe est doublement déçu de son espoir. D'abord souvent, très souvent, il n'obtient pas ce qu'il avait demandé et s'expose à suivre le conseil de la femme de Job : Laisse-là Dieu et meurs ! Ensuite il n'obtient pas non plus ce qu'il n'avait pas demandé à Dieu, ce qu'à son point de vue il ne pouvait pas lui demander : une volonté dirigée vers le bien, parce qu'il cherche une justice qui n'émane pas de Dieu et attend de sa propre volonté ce que Dieu seul peut donner. En priant à l'instar de Jésus, le déterministe n'est jamais frustré dans sa confiance. En se conformant à la prière que Jésus lui a laissée, il n'approche pas de Dieu pour le fléchir; en disant : Notre Père ! il a la conviction que Dieu est en effet son Père. S'il prie que le nom de Dieu soit sanctifié, que son règne vienne, que sa volonté soit faite, il sait qu'en priant ainsi, il désire ce que Dieu veut. Il implore le pardon de ses péchés et la force dans la tentation, non pour engager Dieu à les lui accorder, mais dans la conviction qu'il possède le pardon et que la vertu de Dieu s'accomplira dans sa faiblesse. Même en demandant le pain quotidien, il ne fait qu'exprimer la confiance que le pain ne manquera pas à celui qui cherche premièrement le royaume de Dieu et sa justice et que Dieu pourvoira aux besoins de celui qui lui consacre toutes ses forces. C'est à une pareille prière que s'applique l'*Amen*, parce qu'elle est assurée de son efficace ; c'est là prier sans cesse, parce qu'une pareille prière est le souffle de la vie du chrétien. Prier ainsi, c'est puiser la force dans la communion de Dieu par la conviction que Dieu règle toutes choses selon sa sagesse et son amour, et que même nos péchés et nos folies ne sauraient nous en séparer, puisque la conscience vive de nos péchés est la preuve convaincante de notre passage de la chair à l'esprit, de notre entrée dans la liberté morale des enfants de Dieu.

Qui dit religion, dit aussi *révélation*. La connaissance religieuse suppose deux choses. La manifestation de la vérité *de la part de Dieu* dans la nature et l'histoire [1], la φανέρωσις, n'impli-

[1] C'est dans l'histoire que rentre l'apparition de Jésus-Christ et de son église.

que pas encore comme telle la connaissance de la vérité *de la part de l'homme*. Mais lorsque, entré en possession de cette vérité, l'homme reconnaît que Dieu est l'auteur non-seulement de cette vérité, mais aussi de la foi qui se l'est appliquée en vertu de la constitution de la nature humaine qui, parvenue à un état suffisant de développement, *doit* saisir la vérité, l'Evangile parle de ἀποκάλυψις. Ici l'homme a la conscience qu'en reconnaissant la vérité, il subit l'influence de Dieu qui ouvre les yeux à la vérité; qu'il ne parle pas de lui-même, mais que Dieu parle par lui. Sa connaissance porte le caractère d'une révélation ou d'un témoignage de Dieu ou du Saint-Esprit en lui.

C'est ce qui se voit chez les prophètes. (Jér. XX, 7. Amos. III, 3.) Au moment où la vérité les saisit, ils reconnaissent que Dieu s'empare d'eux. Mais cela se voit plus clairement encore chez Jésus, lorsqu'il est dit que sa doctrine, sa parole ne sont pas les siennes, mais celles de Dieu. (Jean III, 34; VII, 16.) Ici l'activité divine et l'activité humaine se confondent. De même la confession de Pierre : tu es le Fils de Dieu ! est appelée une *révélation de Dieu* (Math. XVI, 17), c'est-à-dire un acte de Dieu en vertu duquel Jésus lui attribue non-seulement la communication objective de la vérité par la parole et la personne du Christ, mais encore l'appropriation subjective de cette vérité par son disciple. Si l'homme parvient à reconnaître la vérité, cette reconnaissance est à la fois une révélation intime de Dieu. Le chrétien qui a appris la vérité de cette manière, s'appelle διδακτός θεοῦ. (Jean VI, 45.) Il est prophète et plus que prophète. (Math. XI, 11.) Il profère les λόγια θεοῦ. (1 Pier. IV, 11.) Sa connaissance est un témoignage intérieur du saint-Esprit. (1 Jean V. 6.) Sa décision est appelée une décision du Saint-Esprit. (Art. XV, 28.)

Cette notion de la révélation rapporte donc tout à Dieu, vérité objective, vérité subjective, et on est fondé à le faire. Pour voir un objet il faut un objet visible, un œil bien organisé et enfin la lumière. Là où ces conditions se réunissent, on ne peut pas ne pas voir. Il en est de même de la vérité. Là où s'unissent la vérité objectivement manifestée, l'œil de l'âme ou la faculté morale dûment développée et enfin la lumière

qui se répand par l'enseignement, l'homme ne peut pas ne pas voir la vérité et il s'écrie : Dieu m'a ouvert les yeux et le cœur pour voir et entendre !

Or, que devient la révélation ainsi entendue entre les mains du libre arbitre ? Il ne peut admettre que la φανέρωσις et la seule possibilité de reconnaître la vérité. La reconnaissance humaine, envisagée subjectivement, devient l'œuvre de l'homme sans Dieu. Ce n'est pas Dieu qui ouvre les yeux, et il n'y a plus de témoignage du Saint-Esprit. L'ἀποκάλυψις suppose un monde moral où la vérité qui, à un degré inférieur de développement, ne *peut* pas être saisie (Math. XI, 25 ; 1 Cor. II, 14), *doit* l'être par un développement suffisant de l'esprit. (Act. IV 19, 20.) Si cette nécessité est l'effet de l'ordre moral qui a Dieu pour auteur, il ne saurait être question ici de vouloir ou de ne pas vouloir, c'est-à-dire d'arbitraire, et la connaissance religieuse devient une révélation de Dieu, c'est-à-dire une nécessité morale de reconnaître la vérité, nécessité fondée dans l'ordre moral, par conséquent en Dieu.

La *prophétie*, corollaire de la révélation, ne s'oppose pas moins que celle-ci au libre arbitre. En effet, la prophétie suppose que certaines choses doivent nécessairement arriver. Le prophète, observant les signes des temps, prévoit la nécessité de l'avenir en vertu de la combinaison de celui-ci avec le passé et le présent ; et sa connaissance est due à une révélation divine en ce sens que Dieu est la base subjective et objective de cette connaissance. Les prophètes en Israël annoncent comme certain le triomphe de la vraie religion, parce que Dieu leur a fait entrevoir que la vraie religion émanée de ce peuple deviendra un jour la propriété du genre humain. Jésus prophétise la chute de l'état juif parce qu'il entrevoit les causes qui doivent amener un jour cette tragique catastrophe. Or la possibilité de la prophétie comme prédiction tombe du moment qu'on admet qu'un événement dépend du libre arbitre. Ce qui est contingent, c'est-à-dire ce qui *peut* arriver, mais ne *doit* pas arriver, ne se prédit pas. Si le triomphe de la vérité dépend du libre arbitre, la possibilité de la prédiction de ce triomphe est privée de toute base morale.

Nous abordons la question de la *rédemption*. Celle-ci suppose la coulpe ; la coulpe à son tour suppose le libre arbitre. En conséquence, dit-on, point de rédemption pour le déterminisme.

S'il y a coulpe dans le sens objectif, c'est-à-dire dans le sens d'une obligation qu'on aurait *pu* remplir dans un moment donné, mais à laquelle on n'a pas *voulu* satisfaire, il faut dire : la coulpe ne peut pas être ôtée : *facta infecta reddi nequeunt*. Elle ne peut l'être ni par la satisfaction d'Anselme, ni par la suppression arbitraire admise par les Sociniens [1]. Il en résulte que pour le libre arbitre, qui est à la base de l'idée de coulpe objective, il ne saurait être question de rédemption.

Mais, comme nous l'avons vu [1], si *la coulpe* n'appartient qu'au point de vue légal et doit être considérée comme dénuée de toute objectivité , s'il ne peut être question que du *sentiment de la coulpe* qui s'empare de l'homme vis-à-vis de Dieu en qualité de juge et qui le sépare de lui (1 Jean III, 20), nous disons que ce sentiment s'évanouit devant la conviction que le point de vue légal n'est qu'un état transitoire et que l'homme ne comparaît pas devant Dieu comme un débiteur devant son juge, mais comme un enfant devant son père. Le fait est que la rédemption, impossible au point de vue indéterministe, ne devient une réalité qu'au point de vue opposé.

Remarquons encore que l'idée de rédemption ne se borne pas à celle d'une délivrance du sentiment de la coulpe, mais embrasse aussi celle de l'anéantissement du péché. (Rom. VII, 24, 25.) On connaît les termes de σώζειν (Tite III. 5) et de λυτροῦν (1 Pier. I, 18). Au point de vue du libre arbitre, Dieu peut être appelé ὁ σωτὴρ, en tant qu'il rend la rédemption *possible* par toutes sortes de moyens, spécialement par la prédication de l'Evangile. Mais il dépend du libre arbitre de l'homme qu'elle

[1] *F. Socinus*. Bibl. fr. Pol. I. 566. Deus potuit peccata ignoscere, nullâ pro ipsis verâ satisfactione acceptâ. Neque in Deo ulla justitia est, quæ peccata omnino puniri jubeat, *cui ipse renuntiare non possit*. Justitia et misericordia Dei qualitas non est propria, sed effectus tantum ipsius voluntatis.

[1] Plus haut, pag. 350-354.

soit *réelle*. Dieu ici désire, tente d'être sauveur, il ne l'est pas. C'est ce qui faisait dire aux réformés qu'au point de vue des remontrants qui étaient indéterministes, il était possible que le Christ fût rédempteur sans avoir un seul racheté. Or, voilà ce qui est évidemment contraire à l'évangile. Si nous sommes sauvés par grâce au moyen de la foi, ce n'est pas ἐξ ἡμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον. (Eph. II, 8.) Dieu n'invite pas seulement l'homme à la foi, mais il éveille celle-ci en lui par une vocation intérieure, (Rom. VIII, 30) de telle sorte que l'homme est l'ouvrage de Dieu (Eph. II, 10) qui opère en lui le vouloir et le faire. (Philip. II, 13.) Ici l'on comprend le langage de Paul, lorsqu'à la question : Qui me délivrera ? il répond : Je rends grâces à Dieu par Jésus-Christ. (Rom. VII, 24, 25.)

Après cela, nous n'aurons pas à insister longtemps sur le *pardon des péchés*. Au point de vue vulgaire et légal, il y a une coulpe objective ; en conséquence le pardon des péchés consistera dans l'absolution de la coulpe et l'abolition des peines qui résultent de la loi. Après tout ce que nous avons dit, il est inutile de démontrer que cette notion du pardon tombe avec celle de la coulpe[1]. La religion en souffre-t-elle ? En nous apprenant à dire : pardonne-nous nos fautes ! Jésus n'aurait-il voulu dire que ceci : efface notre coulpe et délivre-nous de la punition ! Lorsqu'un enfant bien né implore, après avoir désobéi, le pardon de son père, ne demande-t-il autre chose que ceci : dispense-moi de la punition ? Ne demandera-t-il pas plutôt de recevoir l'assurance que, malgré son péché, il n'a pas perdu l'amour de son père ? (Luc XV, 18, 19) Jésus aurait-il voulu apprendre aux hommes à demander d'être dispensés de la punition, comme si la religion n'était qu'un effort égoïste pour échapper à un mal menaçant ? Le chrétien ne devra-t-il pas se préoccuper davantage de l'amour de son père et de la conscience d'y avoir toujours part malgré son péché ? Sans doute et Jésus a exprimé ici sous la forme de la prière ce que

[1] Si Jésus s'est servi selon Matth. VI, 12, du terme légal de ὀφειλήματα, dettes, on ne saurait insister sur cette forme légale en voyant que dans le texte parallèle de Luc XI, 4, il est question de ἁμαρτίαι.

Paul a affirmé : Rien (pas même le péché) ne peut nous séparer de l'amour que Dieu nous porte. (Rom. VIII, 36.) Que dis-je ? considérant la punition comme un moyen d'éducation, le chrétien peut même s'écrier : Punis-moi, s'il le faut, mais pardonne et reste toujours mon père ! La grande idée du pardon consiste donc en ceci : l'amour éternel ne se sépare pas du pécheur ; au contraire, il aspire à pénétrer toujours davantage dans son cœur. Si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur ; il connaît tout. Cette notion du pardon des péchés, ne saurait être celle du libre arbitre qui se place au point de vue légal de la coulpe.

Sera-t-il plus heureux dans la question de la *régénération ?* Il le prétend en disant que la régénération suppose un commencement de vie morale, issu d'un principe nouveau ; or, commencer est un acte du libre arbitre. Il en résulte que le déterminisme, qui ne connaît qu'une ligne continue de la vie morale, ne saurait admettre la régénération.

Il me semble que déjà la forme passive des termes n'est pas favorable au libre arbitre : ἀναγεννηθῆναι, ἄνωθεν γεννηθῆναι. Mais, sans insister sur ces termes, souvenons-nous que dans le Nouveau Testament Dieu, auteur de la vie spirituelle de l'homme, est appelé ὁ γεννήσας et les hommes οἱ γεγεννημένοι ἐκ θεοῦ. (1 Jean V, 1 ; I, 13 ; III, 5.) Le πνεῦμα est l'auteur de la naissance morale. Il est le σπέρμα τοῦ θεοῦ. (1 Jean III, 9.) Il résulte delà que, si la régénération était un commencement sans rapport avec une condition antérieure, il faudrait, puisque la régénération est une œuvre de Dieu dans l'homme, recourir avec les mystiques à une intervention immédiate dans la nature humaine, non à un acte de libre arbitre humain. Mais ce n'est pas dans cette acception mécanique que Paul entend la καινὴ κτίσις [1]. Ce qui le prouve, c'est qu'il est question tantôt de *se convertir* et tantôt d'*être converti*, c'est-à-dire tantôt de l'homme qui se relève d'entre les morts (Eph. V, 14), et tantôt de Dieu qui les réveille et les vivifie. (Jean V, 21.)

La régénération est donc une nouvelle phase de la vie qui s'opère tant du côté de Dieu que de celui de l'homme, mais

[1] Comparez ici le *renouvellement* de la face de la terre. (Ps. CIV, 30.)

sans solution de continuité. C'est dire qu'elle s'explique, comme tous les phénomènes, pourvu qu'on possède les données requises. Paul et Pierre l'appellent ἀναγεννᾶσθαί, seconde naissance, expression destinée à marquer dans la théologie juive la restauration de la nature et de l'humanité déchues. Cette expression peut donner lieu à des erreurs : en assimilant l'entrée dans la foi à une répétition de la naissance dans toute l'étendue du terme, on est sujet à faire de cette entrée un commencement absolu de la vie religieuse commandé par une prétendue chute totale ; ce qui n'aboutirait à rien moins qu'à l'idée de l'avortement du plan primitif de la création qui serait à refaire. Aussi le quatrième évangile a-t-il écarté ce terme comme bien d'autres empruntés au vocabulaire de la théologie judaïque. Il a substitué au terme de ἀναγεννᾶσθαι (naître de nouveau) celui de γεννηθῆναι ἄνωθεν, ἐκ πνεύματος, ἐκ τοῦ θεοῦ. La différence n'est pas sans importance. L'homme quittant la condition animale (σάρξ, ἄνθρωπος ψυχικὸς) ou la période légale (δικαιοσύνη τοῦ νόμου) pour s'élever à une vie spirituelle, à la liberté morale (ἐλευθερία), entre dans une vie dont le principe n'est pas chair, mais esprit ; c'est une naissance spirituelle. Il commence à vivre moralement et spirituellement et entre ainsi dans une phase *nouvelle* de sa vie. A ce point de vue, la vie de l'homme, telle qu'il l'apporte au monde, n'est pas corrompue, mais insuffisante. La naissance selon la chair ne suffit pas ; il faut une naissance supérieure de l'homme comme être moral ; elle n'émane pas de la chair, mais d'un principe de vie divine. C'est celle de l'homme moral qui quitte la condition des instincts et des appétits pour commencer à vivre selon l'Esprit conformément à sa destination divine. Cette naissance est *nouvelle,* non dans le sens absolu, mais par opposition à un état antérieur, comme le christianisme est appelé une *nouvelle* alliance, quoiqu'il soit une πλήρωσις (Math. V, 17), c'est-à-dire le développement émané d'un état de choses qui lui-même a passé, τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα. (2 Cor. V, 18.) Ainsi la nouvelle naissance dans le chrétien gêne le développement psychologique aussi peu que l'apparition du christianisme rompt le fil de l'histoire.

Signalons encore un dernier point que nous avons à débattre avec les partisans du libre arbitre : *c'est le triomphe final de la religion dans les individus et dans l'humanité.*

On connaît la question de la *perseverantia sanctorum*, débattue au XVIIe siècle au sein de l'église réformée. Il s'agissait de savoir si *finalement* les fidèles peuvent déchoir et perdre la foi sans retour. Les réformés répondaient hardiment: non, ils ne le peuvent pas. Cette thèse repose sur l'idée que l'image de Dieu dans l'homme, si obscurcie qu'elle soit par le péché, est inextirpable et ne saurait se perdre dans le vrai fidèle grâce à l'accroissement de la vie religieuse. Le chrétien qui a appris à connaître la religion par expérience ne pourra pas l'abandonner entièrement, mais, quelles que soient ses chutes, il y retournera avec une sincère repentance, comme Pierre. C'est ce qui faisait dire à Jésus : la volonté de Dieu est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés.(Jean VI, 39.) Personne ne peut les ravir de la main de mon Père. (Jean X, 29.) S'ils eussent été des nôtres, dit Jean (1 Ep. II. 19), ils seraient demeurés avec nous. C'est la puissance de Dieu qui nous garde par la foi, dit Pierre. (I Pier. I, 5.) Rejetez cette grande doctrine, et voyez ce qui en résulte. Dans la théologie, plus de providence, ni de toute puissance de Dieu, car il est possible que tout le plan divin échoue; dans l'anthropologie, plus d'espoir fondé sur le triomphe du bon principe dans l'homme; dans la christologie, nécessité d'accorder que le Christ lui-même eût pu déchoir ; dans la sotériologie, la possibilité d'un Rédempteur sans rachetés; dans la doctrine de l'église, réduction de la promesse du triomphe du Royaume de Dieu à un vœu pieux; dans l'eschatologie, la sainteté durable des rachetés dans le ciel rendue problématique. Le libre arbitre, s'il est conséquent, doit admettre toutes ces conclusions.

Et, niée dans les individus, que peut devenir la certitude du triomphe final de la religion dans l'humanité ?

L'homme religieux répugne à l'idée de la durée éternelle du péché dans un monde sorti des mains de Dieu. En effet, l'existence d'êtres en lutte éternelle avec leur destination est voulue de Dieu ou ne l'est pas. Si elle l'est, il faut admettre le *decre-*

tum horribile de Calvin [1]; si elle ne l'est pas, tandis que le péché durera éternellement, le plan primitif de la création ne se réalise point, Dieu est déçu. La conscience religieuse repousse l'un autant que l'autre. Aussi Jésus s'attendait-il à attirer un jour *tous* les hommes à lui (Jean XII, 32), quel que fût le nombre de ceux qui se détourneraient temporairement de lui. A ses yeux, le péché, personnifié dans le prince de ce monde, était déjà jugé. (XVI, 11.) Il voyait Satan tomber du ciel comme un éclair (Luc X, 18) et saluait le jour où l'humanité ne fera qu'un seul troupeau sous un seul berger. (Jean X, 18.) Si, selon Paul, qui ramène tout dans son système à Dieu, Dieu a enveloppé tous les hommes dans la désobéissance, c'est afin de faire miséricorde à tous (Rom. XI, 32), en sorte qu'un jour, dans la création consommée, tout genou fléchisse devant Dieu (Philip. II, 10) et que Dieu soit tout en tous. (1 Cor. XV, 28.)

Il y a des indéterministes qui [1] déclarent : le péché enfante le sentiment de la misère, mais cette misère ne peut pas durer toujours, parce que l'essence de la nature humaine ne se laisse pas extirper ; c'est pourquoi la conversion est *nécessairement* au terme du chemin terrible du péché et la misère éternelle *doit* enfanter la régénération. D'accord. Mais de quel droit peut-on soutenir ces thèses au point de vue indéterministe ? Le libre arbitre admet que le pécheur, si endurci qu'il soit, *peut* se convertir ; mais on ne saurait admettre qu'il *devra* se convertir que dans l'hypothèse de causes déterminantes qui rendront finalement la conversion nécessaire. Ici, évidemment, nous avons affaire à une volonté déterminée, et la cause du libre arbitre est abandonnée. S'il y a un libre arbitre, il faut que l'homme reste *toujours* maître de sa conversion ; *si voluntas resistere h. e. nolle potest* aliquamdiu, *potest etiam* semper *resistere*, disaient les Remontrants indéterministes avec raison [2]. Ajoutons encore une remarque : Si le pécheur se convertit *finalement*, c'est par l'effet d'une cause déterminante, comme on vient de l'avouer,

[1] Il l'appelle lui-même ainsi. (*Inst.* III, 23, 17.)

[1] B. Hoekstra. *Vrijheid enz.*, pag. 383.

[2] *Acta et scripta Dordracena ministrorum Remonstrantium in Belgio fœderato. Defensio sent. Rem. circa* art. IV, pag. 57.

et si cette cause est là, il *faut* qu'il se convertisse. Mais pourquoi ne s'est-il pas converti plus tôt? Naturellement parce que la cause qui peut le conduire à la conversion n'existait pas encore, puisqu'il n'avait pas encore parcouru toutes les phases de la misère. Il en résulte qu'il ne pouvait pas se convertir plus tôt, lorsque la cause déterminante n'existait pas encore, en d'autres termes, qu'il n'était pas libre dans son état inconverti, pas plus que dans sa conversion finale.

Au reste, que parlons-nous d'une conversion déterminée par le sentiment d'une misère éternelle? Elle n'est pas digne de ce nom. Là où le *oderunt peccare mali formidine pœnæ* est le dernier mot, ce n'est pas la religion qui triomphe, c'est la crainte. Or, la vraie conversion part de l'influence irrésistible que la vérité et l'amour du bien exercent sur l'âme.

Voici donc le dilemme inévitable devant lequel nous sommes placés : ou *le libre arbitre*, et avec lui, je ne dis pas la probabilité, mais la possibilité de la conversion de tous, car qui admettra la probabilité que cent dés jetés sur la table tombent sur le même chiffre? ou bien *la certitude de la conversion de tous*, mais alors, au lieu du libre arbitre, une volonté qui, sous l'influence déterminante de la vérité, se dégage graduellement de l'empire d'un égoïsme sensuel et s'incline de plus en plus vers le bien pour finir par ne plus pouvoir ne pas le vouloir et par réaliser ainsi la véritable liberté morale.

CHAPITRE VII

Le libre arbitre et l'ordre moral, physique et social.

Dès qu'on admet le libre arbitre, on statue l'incertitude de ce qu'il plaira à l'individu de vouloir, le bien ou le mal; d'où il suit que le résultat de l'histoire sera le produit incertain de millions de volontés indépendantes. C'est dire qu'il ne peut pas être question d'un *ordre moral*, supérieur aux individus [1].

[1] C'est ce que sentait l'ami et successeur de Zwingli (Bullinger) lorsqu'il dit : *Si providentia est, liberum arbitrium non est. Dici non potest*

Et pourtant, les indéterministes déclarent l'admettre. L'ensemble du développement moral du monde, dit l'un d'entr'eux[1], ne saurait être quelque chose de contingent, le jouet de l'arbitraire, mais il *doit* être au contraire une manifestation *nécessaire* de l'ordre moral. La somme de toutes les contingences peut être une nécessité. Cette logique a lieu de nous étonner. Ce serait comme qui dirait : $1+3+9=13$, mais 1 peut être 2, 3 peut être 4 et 9 peut être 7 ; la somme totale reste la même : $2+4+7=13$. On croit pouvoir expliquer le phénomène en faisant remarquer que chaque tendance morale qui se dirige dans un sens[2] provoque nécessairement, lorsqu'elle est parvenue à un puissant développement, une tendance morale opposée, en sorte que l'équilibre se maintient dans l'ensemble moral. Ce qui revient à dire que si cent individus suivent une direction mauvaise, cent autres doivent *nécessairement* obéir à une meilleure. Mais qu'en résulte-t-il ? puisque ces derniers cent individus, provoqués par la tendance des cent premiers, voudront nécessairement, les premiers seront la cause nécessaire des autres. Il n'y a donc plus ici de volonté indéterminée. Peu importe qu'on parle de réaction : la réaction suppose un agent, une cause efficiente. L'essai de solution tenté par l'indéterminisme a donc échoué, et on ne comprend pas comment la somme de toutes les *contingences* puisse fournir un produit *nécessaire* : l'incompatibilité du libre arbitre avec un ordre moral subsiste. On recourt à un exemple. Le jésuitisme, dit-on, est une tendance funeste ; son empire doit nécessairement finir un jour. Cependant, chaque circonstance, qui a précipité ou précipitera sa perte, est contingente. Supposons que le marquis de Pombal ne fût pas devenu ministre et que les confesseurs jésuites de Mme de Pompadour ne l'eussent pas indisposée contre eux, le jésuitisme n'en tombera pas moins, avec ou sans ces personnages. D'accord. Mais par quelles causes tombera-t-il ? Ce ne sera pas apparemment sans causes ; si ce

quantum divinæ providentiæ ac energiæ detrahat impium de libero arbitrio sentimentum. Cf. Schweizer. Centrald, I, 139.

[1] *Hoekstra*, pag. 346.

[2] *Einseitig*, uni-latérale.

n'est pas par Pombal ou par Mme de Pompadour, ce sera par d'autres. Or la volonté de ceux-ci est tout aussi contingente que la volonté de ceux-là. On peut en conséquence se représenter que toutes les causes qui ont eu ou auront pour effet de ruiner le jésuitisme ne se présentent point et que pourtant le résultat final soit la chute du jésuitisme, c'est-à-dire on peut se représenter un résultat *nécessaire*, où tout ce qui doit l'amener soit contingent, incertain. En vérité, le partisan du libre arbitre n'a pas le droit de prédire la chute du jésuitisme. Ce n'est qu'au point de vue opposé qu'il est permis de s'y attendre, grâce au développement de la raison et de la puissance de l'esprit, qui finira nécessairement par briser un jour tout esclavage. Du moment qu'on parle de l'irrésistibilité de l'idée morale, on a quitté le domaine du libre arbitre pour entrer dans celui du déterminisme [1].

Nous passons à l'*ordre physique*. Personne ne nie l'intime rapport qui existe entre le développement de la nature et celui de l'esprit humain. L'esprit humain transforme la nature, dessèche des lacs, déboise des montagnes, extermine des espèces animales et exerce de différentes manières une influence sensible sur l'atmosphère. Or, si tous ces changements physiques en rapport avec la volonté humaine sont contingents, si le laboureur peut également vouloir ou ne pas vouloir semer, vouloir ou ne pas vouloir extirper des insectes, si l'état peut également percer ou ne pas percer un isthme, si l'industrie peut tout aussi bien dessécher un lac et ne pas le dessécher, il en résultera que la face de la terre, pour autant que l'esprit humain l'a transformée, est due au hasard. On répond : l'harmonie de la création est constituée de manière

[1] *Edm. Schérer*, Mél. de critique religieuse, pag. 87. La providence, la grâce, l'histoire, la théodicée, sont un livre fermé pour la notion abstraite de la liberté (indéterminisme). Au point de vue d'une volonté déterminée par une personnalité que détermine elle-même, soit l'individualité naturelle, soit le milieu dans lequel elle se développe, à ce point de vue (déterminisme), disons-nous, l'action de Dieu sur l'homme cesse d'être magique, la prédestination perd son caractère arbitraire, les annales des peuples deviennent le récit de l'éducation de l'humanité et la spiritualité apparaît comme la loi générale de l'histoire. V. G.

qu'il reste assez d'espace pour les contingences que le libre arbitre suppose. Je ne saurais l'accorder. Voilà un lac desséché par l'industrie humaine. Il aurait pu, dit-on, également ne pas l'être, si le hasard avait voulu que les hommes ne s'en fussent pas souciés. Mais cette volonté de dessécher le lac était-elle vraiment accidentelle? N'y avait-il pas de raisons déterminantes qui ont rendu cette volonté nécessaire? La considération des profits et des pertes, de la possibilité et de l'importance de cette entreprise n'entrait-elle pour rien dans son exécution ? Peut-on dire qu'il y avait ici un parfait équilibre entre le vouloir et le non-vouloir ? qu'aucune cause n'ait déterminé l'événement mais que tout ait dépendu du hasard? Depuis quand le caprice enfante-t-il des œuvres gigantesques ? Ici pas plus qu'ailleurs, il n'y a de place pour le hasard.

Mais c'est surtout l'*ordre social* qui appelle notre attention. Si le péché est nécessaire dans ce sens qu'il se trouve en rapport causal avec l'état moral de l'homme, dit le partisan du libre arbitre, il n'est pas permis de punir le criminel; car dans ce cas, le criminel n'est pas coupable. Le droit pénal s'oppose donc au libre arbitre. Nous devons entrer ici dans quelques développements.

Nous entendons par *peine* ou *punition* un mal à subir que la loi a rattaché à la violation de ses prescriptions. Jusqu'ici tous sont d'accord ; mais si l'on demande par quels *motifs* le législateur inflige ce mal, les opinions sont fort partagées.

1. Une première théorie identifie le droit pénal et le droit du *talion*. C'est ainsi que l'entendaient plusieurs peuples antiques et notamment la nation israélite. Œil pour œil, dit Moïse, dent pour dent, main pour main, pied pour pied. (Ex. XXI, 24, 25.) Cette théorie, quoique modifiée dans sa forme, a trouvé des défenseurs parmi des légistes plus récents. Nous pensons que ce prétendu droit n'en est pas un pour la société. La morale s'oppose au droit de représailles entre individus : on connaît la pensée de Jésus à cet égard. (Math. V, 38, 39.) Or, ce qui n'est pas permis aux individus, comment pourrait-il l'être à une collection d'individus, à la société? Au point de vue de la moralité, il n'est pas permis à la société d'user de

représailles à l'égard d'une offense qui lui est faite, uniquement dans le but de se venger. Or, comme le droit ne saurait être en contradiction avec la moralité, il en résulte que le prétendu droit du talion n'est qu'une injustice.

2. Une seconde théorie est celle de la *satisfaction*. Selon elle, la peine doit être considérée comme l'équivalent du droit lésé. Elle est, ce que son nom indique [1], une rétribution ou l'acquittement d'une dette, contractée par une injustice ou un délit qu'on a commis. Delà *pœnam luere, solvere*. Le droit, dit-on, réclame, en faveur de la loi, satisfaction par l'obéissance; mais ce même droit réclame satisfaction par la punition là où la loi est transgressée, le droit lésé, l'ordre moral attaqué. Cette théorie, qui repose sur une abstraction, n'est pas admissible, selon nous. Il faut satisfaire aux exigences de la loi, sans doute ; mais on ne saurait prouver que le transgresseur doive donner cette satisfaction par telle ou telle souffrance qu'il subit. On en appelle à la justice de Dieu. Mais cette justice se manifeste non par une certaine combinaison arbitraire qu'elle établit entre telle mesure de souffrance et telle mesure d'immoralité, mais par le rapport naturel qu'elle fixe entre le péché et la misère, comme l'exprime si bien la doctrine de la κρίσις dans le quatrième évangile. On prétend rétablir le droit lésé ; mais le fera-t-on par la punition du transgresseur? Supprime-t-on ainsi le fait de la transgression, celui de la perturbation de l'ordre? La théorie de la satisfaction est donc une fiction. Elle n'est pas plus admissible, lorsqu'on l'emprunte au prétendu *droit divin* de satisfaction. Au point de vue de ce droit, il a été satisfait, une fois pour toutes, à la justice divine par la croix. Il en résulte qu'une théorie de droit criminel qui demande toujours satisfaction à nouveau, pèche contre la règle *ne bis in idem* et est en contradiction avec le droit divin. Au reste, cette théorie n'est qu'un talion déguisé. La rétribution, il est vrai, n'est pas ici à la base du droit, mais elle est le moyen d'expier le crime; la punition reste rétribution par l'application d'une certaine mesure de

[1] Ποίνη, (chez Homère, *Iliade* 1, 13, ἄποινα), *pœna*, c'est-à-dire *rançon*.

souffrance, ou comme s'exprime Grotius, *malum passionis quod infligitur ob malum actionis* [1]. Le transgresseur est censé devoir souffrir pour avoir causé de la souffrance.

La théorie de la satisfaction, défendue par Kant, fut modifiée de nos jours par le jurisconsulte Stahl, dans sa philosophie du droit. La société, dit-il, est une institution divine, la loi une émanation de la justice divine. Celui qui trouble l'ordre social se révolte contre l'ordre de Dieu et érige un empire à lui, opposé à celui que Dieu a établi. Cette puissance ennemie doit être brisée; serviteur de Dieu, l'état doit maintenir son pouvoir contre le transgresseur. C'est pourquoi le transgresseur doit être ou anéanti ou, selon la mesure de son forfait, être restreint dans le déploiement de sa force et de sa liberté. La base du droit ne consiste pas ici à délivrer la société de ses perturbateurs, mais uniquement à maintenir la justice comme telle, *ut justitiæ satisfiat:* rétablissement de l'ordre divin troublé par le crime.

On le voit, c'est le point de vue *théocratique :* le droit humain est une image, une imitation du droit divin. Supposé que ce point de vue pût se justifier théologiquement, c'est-à-dire envisagé du côté de Dieu, — ce que nous nions d'ailleurs — il est évident que ce droit n'appartient qu'à Dieu et n'est pas applicable au droit criminel humain. Pour pouvoir punir le mal dans l'intérêt du maintien du droit (*ut fiat justitia*), il faudrait frapper non-seulement les actions mauvaises, mais encore les principes, les racines d'où elles sortent. Or, voilà ce dont le juge humain est incapable. A supposer qu'il fallût satisfaire au droit par l'extermination ou la neutralisation du transgresseur, l'application de ce moyen dépasserait la portée du juge humain; celui-ci ne répondrait pas à sa vocation en punissant le coupable à cause de l'action qu'il a commise, et non à cause de l'intention qui l'a dictée; il ne maintiendrait la justice que très imparfaitement, parce que, tout en punissant le transgresseur, il laisserait échapper tel criminel beaucoup plus coupable qui sait se renfermer dans les limites légales. Enfin, l'homme ne peut pas dans ce sens se poser en juge devant

[1] *De jure belli et pacis*, II, c. 20.

son frère. Comment peut-il s'estimer autorisé à faire expier à son prochain son crime, tandis qu'il trouble lui-même chaque jour l'ordre moral et mériterait ainsi d'être exterminé ou neutralisé, afin de satisfaire à la justice divine? Si le but de la peine est le maintien de la justice divine dans l'état, de quel droit un pécheur s'érigera-t-il en juge d'un pécheur comme lui, tandis que le saint par excellence s'en remettait à celui qui juge justement? (1 Pier., II, 23.) Le patriarche Joseph fit mieux que Stahl. Au lieu d'aller occuper le tribunal suprême, il demanda à ses frères coupables : Suis-je à la place de Dieu? (Gen. L, 19.) Nous concluons donc qu'inapplicable en pratique, la théorie du savant jurisconsulte repose sur une prétention que la saine morale doit repousser.

3. Une troisième théorie veut punir le coupable afin d'*inspirer* aux autres l'*effroi du mal*. On confond ici l'essence et le but de la peine avec une des suites qu'elle peut avoir. C'est punir dans l'intérêt d'un tiers. Il en résulte que, si la punition n'avait d'autre but, le transgresseur serait sacrifié dans l'intérêt des autres et on consacrerait un utilitarisme qui sanctifie le but par les moyens. Il résulte encore de cette théorie que les peines les plus barbares seraient les plus convenables, ce que l'humanité rejette énergiquement. Que si la peine s'applique afin de détourner à l'avenir le transgresseur lui-même de la voie du mal, il faut remarquer que, tout louable qu'il est en lui-même, ce but ne fournit pas encore une base au droit et qu'on se demande de quel droit la société s'arme de la peine pour réaliser ce but.

4. Une quatrième théorie veut appliquer la peine au malfaiteur afin de l'*améliorer*. Ici encore nous devons remarquer que le juge, ne pouvant frapper que les *actes* mauvais, pourra appliquer les moyens de correction aux voleurs, aux meurtriers, mais non à tant d'autres criminels non moins coupables qui lui échappent. D'ailleurs, cette théorie méconnaît la notion de punition. La punition est un mal à subir; d'après la théorie qui nous occupe elle se transforme en bien et la consommation d'un crime devient la condition de la jouissance d'un bienfait. Il règne ici une confusion de deux idées très distinctes : celle

de κόλασις, κρίσις, *pœna* et celle de παιδεία, *castigatio*, *ut castus h. e. bonus fiat maleficus*. La première appartient au juge, à Dieu conçu au point de vue légal; l'autre revient au père, à Dieu conçu au point de vue évangélique. (Hébr. XII, 5, 11 [1].) Veut-on sentir toute la différence de ces deux notions? Qu'on les applique à Jésus-Christ. Y avait-il là κόλασις de la part de Dieu dans l'acception juridique? Non, mais παιδεία, afin que Jésus apprît l'obéissance par la souffrance. (Hébr. V. 8.)

5. Aussi d'autres criminalistes ont-ils banni toutes ces théories du domaine de la science. La société, disent-ils, n'a pas le droit de se venger; elle n'est pas autorisée, en punissant le coupable pour satisfaire à la justice, à se mettre à la place de Dieu, à supposer que cette idée fût admissible au point de vue moral et théologique; *mais elle a le droit de défendre l'ordre qu'elle a reconnu et qu'elle a gravé dans la loi contre quiconque vient à le troubler*. La répression doit être considérée comme un acte de *préservation sociale*. Chaque individu a le droit de défense personnelle par la simple raison que chacun a le droit d'exister comme membre de la famille humaine. C'est un droit que la nature lui a concédé. Or, la société possède le même droit. Les lois qu'elle édicte n'émanent pas seulement d'un contrat social mais sont l'expression de l'ordre moral, tel qu'elle a appris à le connaître. Le droit écrit est l'expression de ce que la raison, dans une période donnée de développement national, a appris à connaître comme droit objectif. C'est pourquoi les lois doivent être modifiées du moment que la conviction d'une meilleure législation a pénétré dans la société. Si la société, pour exister, a le droit de fixer l'ordre qu'elle a reconnu, elle a également celui de le maintenir et de le défendre contre un acte attentatoire. C'est ainsi que les membres de la société se garantis-

[1] Dans le Nouveau Testament, ni κόλασις, ni κρίσις ne sont employés dans le sens de *moyens de correction*, quoique la correction puisse être l'effet de l'une et de l'autre. Cela est vrai même de l'acception éthique de la κρίσις johannique. On le voit par Jean XVI, 11, où il est dit que le Prince de ce monde κέκριται, ce qui est éclairci ailleurs (XII, 31.) par le terme : ἐκβληθήσεται ἔξω.

sent mutuellement les droits de la vie, de la propriété, de la sûreté, de l'honneur, lesquels découlent immédiatement de celui que possède l'individu à l'existence.

La société a ordonné les moyens nécessaires pour exercer ce droit de défense. Comme elle fait à l'aide de la police disparaître de la voie publique les chiens enragés, les aliénés, les mendiants, les ivrognes qui menacent la sûreté publique, elle a aussi le droit de se garantir des attentats faits à la vie, à la propriété, à l'honneur. Et ici rien n'est abandonné à l'arbitraire individuel : c'est encore la loi qui désigne les organes chargés du maintien de l'ordre, fixe les moyens à appliquer et statue sur les peines selon la nature du délit, la grandeur du danger qui menace la tranquillité publique, les circonstances aggravantes ou atténuantes, la récidive, etc.

Il est possible que parmi ceux qui ne commirent jamais un forfait auquel la société, en vertu de ses lois, peut appliquer ses mesures, il y ait des individus plus méchants et plus dangereux que ceux qui tombent entre les mains du juge ; il faut convenir que la société ne peut pas en connaître. Elle ne le peut que du moment que le caractère dangereux de ces individus est constaté. D'ailleurs la défense n'est nécessaire que contre ceux qui ont montré par leur conduite qu'ils méprisent les droits d'autrui. Les actes immoraux commis de consentement mutuel et à l'insu de la société, par exemple l'impudicité, ne sont pas de la compétence du juge.

On a dit : La société en présence du criminel ne doit pas se borner à se défendre, elle doit aussi s'intéresser à l'amélioration morale du coupable. Sans doute il faut applaudir aux efforts qu'on fait en faveur des prisonniers par l'enseignement et l'exhortation ; mais cela n'empêche pas que le but et la base du droit criminel soient non l'amélioration du criminel mais sa répression, et par elle la sûreté de l'état. L'amélioration morale appartient au domaine de la philanthropie et non à celui du droit, quoique l'état puisse s'y intéresser et qu'il soit désirable qu'il s'entende à ce sujet avec la philanthropie.

Il est temps de conclure. S'il est vrai que ce qu'on appelle droit criminel est le droit que possède la société de maintenir

l'ordre et de se défendre contre ses agresseurs, nous nous demandons si, au point de vue déterministe, il est permis d'exercer le droit criminel dans le sens indiqué. Eh quoi! nous refusera-t-on le droit de nous défendre contre les bêtes féroces ou les insectes venimeux parce qu'ils mordent et piquent conformément à leur nature ou à la condition où ils se trouvent en nous attaquant? Ou soutiendra-t-on que la société ne puisse pas prendre des mesures contre les aliénés parce que, comme on dit, ce n'est pas leur faute s'ils se trouvent dans cet état? Admettons un instant, avec le déterminisme, que chaque péché est en rapport nécessaire avec l'état moral de celui qui le commet; qu'il est l'effet de l'ignorance morale, d'une prédisposition plus ou moins grande au péché, d'une éducation négligée, etc.; que toutes ces raisons, combinées avec l'occasion du péché dans un moment donné, ont rendu la mauvaise action nécessaire dans ce moment-là; ne serait-il pas permis à la société de se défendre contre l'homme dont la méchante nature est la cause de son crime, tout autant qu'il nous est permis de nous défendre contre la guêpe qui nous poursuit ou contre le loup qui nous attaque? D'ailleurs, n'oublions pas que les moyens par lesquels la société garantit la sécurité de ses membres sont de nature, sinon à améliorer moralement le malfaiteur, du moins à réprimer ses passions. Qu'on ne dise pas que, si le coupable ne fait que ce qu'il doit faire en vertu de son état moral, cette répression attaque son droit personnel; car personne n'a le droit de faire tout ce que sa nature lui inspire, puisque le droit de l'un est limité par celui de l'autre. Le brigand qui me menace aurait-il le droit de de suivre librement sa mauvaise nature sans que j'eusse celui de défendre ma vie?

Nous nous plaçons enfin au point de vue indéterministe et nous nous demandons, comment il faut juger le droit criminel? Pourquoi la société s'armera-t-elle de moyens de défense contre le malfaiteur, si son crime ne prouve pas la perversité de sa nature, mais uniquement le bon plaisir de son libre arbitre? Il n'y a pas alors la moindre raison de redouter plus la main qui commet aujourd'hui un meurtre que celle qui ne s'en souilla

jamais ; le premier n'a qu'à vouloir ne plus tuer, le second, honnête homme jusqu'ici, pourra peut-être demain commettre un meurtre tout autant que le meurtrier ; l'un et l'autre agissent en vertu d'une volonté que rien ne détermine et non en vertu de leur état moral ; l'un est aussi dangereux ou l'est aussi peu que l'autre. D'ailleurs la considération des circonstances atténuantes sera superflue dans un système qui n'attribue aucune influence déterminante aux circonstances sur la volonté. On en peut dire autant de l'effroi, comme effet de la peine. En fait de droit criminel, il ne reste à l'indéterministe qu'à recourir au principe de la satisfaction, *ut fiat justitia*. L'homme qui pèche uniquement parce qu'il le veut, qui, capable de faire le bien, fait pourtant le mal, ne saurait être puni ni dans l'intention de lui inspirer un salutaire effroi, ce qui serait sans objet ; ni pour la sûreté de la société — nous venons de le démontrer ; il ne peut l'être qu'afin que *justitiæ satisfiat*. C'est dire que les partisans du libre arbitre ne sauraient accepter les principes modernes du droit criminel et sont forcés d'adopter la théorie de la satisfaction fondée sur l'hypothèse du libre arbitre. Nous ne sommes donc pas étonnés d'entendre les mêmes organes défendre la satisfaction juridique et la satisfaction ecclésiastique. Et nous concluons qu'il faudra abandonner l'indéterminisme du moment qu'on se sépare de la théorie de la satisfaction.

CHAPITRE VII

Le libre arbitre et l'existence de Dieu.

I. On admet généralement que l'existence de Dieu comme être infini et absolu est inconciliable avec le libre arbitre. Aussi les réformateurs et ceux d'entre les théologiens réformés qu'on appelle surpralapsaires, comme Théodore de Bèze, qui prenaient au sérieux les perfections absolues de Dieu, ont-ils rejeté tout d'une voix le libre arbitre. Leur erreur consistait à partir dogmatiquemeut de l'idée de Dieu, au lieu de commencer expérimentalement par l'homme. Dieu, disaient-ils, est infini, donc il n'y a pas de libre arbitre. *Libertatem homini ade-*

mit divina providentia, disait Mélanchthon, au lieu de rechercher au moyen de l'expérience s'il y a ou non un libre arbitre, pour répondre ensuite à la question : qui est Dieu? Les réformateurs ne se souciaient pas non plus de savoir si la notion vulgaire de la coulpe, qu'ils admettaient, était conciliable avec le rejet du libre arbitre. Et tandis qu'ils considéraient le péché comme inséparable du plan divin [1], ils commettaient l'inconséquence de mettre le péché sur le compte de l'homme. *Cadit homo, providentia Dei sic ordinante, sed suo vitio cadit,* dit Calvin [2], tout en expliquant la chute d'Adam par un décret de Dieu.

Frappés de la contradiction, les théologiens qui lui succédèrent dans l'église réformée, les infralapsaires, cherchèrent à sauver l'idée de coulpe en rejetant la faute sur le premier homme. Adam, disaient-ils, possédait le libre arbitre et tomba par sa propre faute. Si, par sa libre chute, le libre arbitre se perdit pour sa postérité, et si, par conséquent, le péché était devenu nécessaire pour les individus, la faute n'en resta pas moins pour le compte de l'espèce. On se flatta de sauver la notion de coulpe par l'idée d'une coulpe héréditaire [3]. Mais on oublia que dans le domaine moral l'un ne peut pas contracter une dette pour l'autre et qu'il n'est pas permis d'immoler l'individualité à l'unité de l'espèce. On ne s'explique pas d'ailleurs, à ce point de vue, la *conscience* de la coulpe qui ne peut dériver que de la conscience d'un libre arbitre individuel. Ajoutons qu'avec cette notion de la coulpe on ne supprimait pas moins l'absoluité de Dieu que les Pélagiens qu'on combattait. Si Adam était tombé par son libre arbitre et non en vertu de la prédestination divine ; si Dieu avait disposé non de l'homme qui n'était pas encore tombé, mais de l'homme qui tomberait par sa propre faute, le premier homme avait brisé le plan

[1] *Zwingli.* Opp. IV. 108. « Lapsum operatus Deus est. » 101. « Lapsus est homo, suo bono, quo scilicet in justitiæ cognitionem veniret. »

[2] *Instit.* III, 23, 8.

[3] Confession des églises réformées de France, art. 11. « Nous croyons que ce vice (le péché originel) est vrayement péché qui suffit à condamner tout le genre humain, jusques aux petits enfants dès le ventre de la mère. »

primitif de Dieu. Grâce au libre arbitre d'Adam, la réalité ne correspondait pas à l'idée de Dieu. La notion de la coulpe était sauvée, quoique imparfaitement, mais aux dépens de l'idée de Dieu.

Les théologiens luthériens reconnurent, comme les réformés infralapsaires, que la dette avait été contractée par Adam. Cependant, à la différence des réformés, ils admirent encore, même après la chute, un faible résidu de libre arbitre, assez grand pour expliquer dans l'individu la coulpe et le sentiment de la coulpe. Mais cette coulpe et ce libre arbitre étaient inconciliables avec leur dogme sur l'homme dont ils faisaient un cadavre ou un tronc, dénué de toute étincelle de vie spirituelle. D'ailleurs, pas plus que les réformés infralapsaires, ils ne firent droit à l'idée du Dieu infini, et encore ici le plan de Dieu a échoué.

Les sociniens considéraient le libre arbitre comme la propriété intacte non-seulement d'Adam avant la chute, mais encore de chaque individu. Ils niaient le péché originel sous toutes ses formes. Chacun tombe, comme Adam, en vertu de son libre arbitre et par sa faute individuelle. Ainsi le libre arbitre fut sauvé, mais que devint le Dieu absolu? Ils enseignèrent en conséquence : Dieu n'est pas partout présent, car il n'est pas là où se déploie le libre arbitre. Dieu n'est pas tout puissant, car il ne peut pas empêcher le mal à moins d'attenter au libre arbitre de l'homme. Dieu n'est pas omniscient, car il ne peut pas savoir d'avance les choses qui n'arrivent pas nécessairement; par conséquent ce que le libre arbitre fera lui échappe [1]. Dieu n'est pas élevé au-dessus de la forme finie du temps, mais obéissant à la marche du temps, il obtient connaissance de ce que le libre arbitre produit successivement. Sa justice et son amour ne sont pas des perfections absolues. Il punit le péché parce qu'il le veut et quand il le veut, mais rien ne l'empêche de ne pas punir l'homme et de lui ac-

[1] *Crellius*, de Deo ejusque attributis, cap. XXIV, pag. 69. « Si omnia futura Deo ab omni œternitate cognita fuisse contendas, necesse est statuere omnia necessario fieri, unde sequetur, nullam esse aut fuisse unquam humanæ voluntatis libertatem ac porro nec religionem. »

corder le pardon, en sorte qu'il ne saurait être question d'un sacrifice expiatoire pour effacer les fautes. On voit à quel prix le libre arbitre triomphe ici.

Les remontrants reculèrent devant ces conséquences. Ils soutiennent, eux aussi, que la réalité dans le domaine moral, pour autant qu'elle est due au libre arbitre, n'émane pas du décret de Dieu. Dieu n'est donc pas la cause de tout, mais c'est ce qui ne l'empêche pas de *savoir* de toute éternité ce que l'homme parviendra un jour à vouloir. Mais comment ce qui n'arrive pas nécessairement peut-il être l'objet de la prescience ? Ils prétendaient encore que l'homme n'a pas la foi par le libre arbitre, tandis qu'ils en faisaient dériver l'incrédulité. L'inconséquence est palpable. La foi *opérée* de Dieu devait donc devenir peu à peu une foi simplement *prévue*.

On songea aussi à distinguer la volonté de Dieu d'avec sa *permission*. L'essai fut infructueux. Si Dieu permet le mal il peut l'empêcher ; or c'est une atteinte portée au libre arbitre. Si Dieu peut empêcher le mal et ne l'empêche pas, il est la cause du mal et cesse d'être saint. Si Dieu permet le mal parce qu'il ne peut pas l'empêcher, il n'est pas tout puissant. S'il n'est que spectateur de la volonté mauvaise, il l'est aussi de celle qui se tourne vers le bien et l'ordre moral lui échappe. La vertu comme le vice devient l'œuvre de l'homme sans Dieu ; on blesse la conscience religieuse, qui se sent redevable à Dieu de tout le bien qu'elle veut et qu'elle opère, et la justice propre est déclarée souveraine [1].

Les mêmes difficultés entourent le *synergisme*, qui veut que là où dans la conversion Dieu opère, l'homme soit passif, et que là où l'homme est actif Dieu soit témoin passif. Cette théorie est aussi peu applicable au domaine moral que le prétendu *concursus* au physique. L'homme est θεοῦ συνεργός. (Voy. 1 Cor. III, 9.) Mais comment ? l'édification de l'église, selon Paul, n'est pas partagée entre Dieu et l'homme, mais

[1] *Calv., Inst.* I, XVIII, 1, « liquet nugari eos et ineptire qui in locum providentiæ Dei nudam *permissionem* substituunt, ac si in specula sedens expectaret fortuitos eventus, atque ita ejus judicia penderent ab hominum arbitrio. »

Dieu accomplit son œuvre au moyen de l'activité humaine. C'est ce qui fait dire à Paul que celui qui plante et celui qui arrosent ne sont *rien*, mais que Dieu qui donne l'accroissement est *tout*. En conséquence il est insensé de se réclamer des noms de Paul, de Céphas, d'Apollos, comme si toute gloire ne revenait pas à Dieu. Paul et ses compagnons d'œuvre ne travaillent pas *à côté* de Dieu, mais c'est Dieu lui-même qui opère *dans* leur œuvre. Celui qui plante et celui qui arrose sont les organes, les instruments par lesquels Dieu donne l'accroissement [1].

D'autres ont distingué entre la *volition* et *l'action ;* la volonté est libre, disent-ils, mais l'action ne l'est pas. Nous ne pensons pas que cette distinction fasse disparaître la contradiction. En effet la volonté est un *agent*, une *action* intérieure : en l'excluant de l'influence divine, l'homme prépare à Dieu une déception toutes les fois qu'il ne veut pas ce que Dieu veut qu'il veuille. Toute cette théorie d'ailleurs repose sur une séparation factice que la psychologie expérimentale n'admet pas entre la la volition et l'action. Chaque action est causée par un effet de la volonté. Il est vrai que Dieu empêche souvent que l'action suive la volonté, lorsque, par exemple, le coup de revolver destiné à tuer l'ennemi ne le tue point. Cela prouve seulement que l'homme ne peut pas accomplir tout ce qu'il veut ; mais cela ne prouve pas que là où il accomplit quelque chose, il faille attribuer l'action à Dieu et la volonté à l'homme. Un fait qui n'est pas causé par la volonté, n'est pas une action. S'il fallait attribuer seulement l'action à Dieu, la volonté à l'homme, l'homme n'agirait pas ; d'où il suivrait que l'homme, qui veut seulement sans agir, n'effectuerait rien et que l'activité de la volonté humaine ne serait pour rien dans le développement du plan de Dieu. Ajoutons que d'après cette théorie il n'y aurait plus de droit criminel, puisqu'il serait absurde de punir un homme pour des actes qu'il a voulus mais qu'il n'a pas commis. On a dit : la volonté relevant de l'esprit est libre ; mais l'action appartenant au corps ne l'est pas. C'est ressus-

[1] *Calv. Inst.* III, XV, 3. « Bonorum operum laudem non inter Deum et hominem *partimur*, sed totam, integram et illibatam Domino servamus. »

citer le dualisme mécanique qui rompt les rapports organiques qui existent entre l'âme et le corps. Disons enfin qu'on soutient à tort que Dieu empêche seulement la réalisation du crime, non la volonté qui le prépare. Combien de fois les circonstances imprévues que Dieu fait éclore ne modifient-elles pas les desseins les plus funestes?

Lassés de tant d'essais infructueux de concilier le libre arbitre avec les perfections du Dieu absolu, plusieurs théologiens ont fini par dire qu'il faut laisser les deux termes intacts sans songer à les concilier : la conciliation est un *mystère* qui dépasse l'esprit humain [1]. Mais une solution pareille n'en est pas une et ne saurait satisfaire à la longue l'esprit humain. Aussi avons-nous vu dans les derniers temps éclore une théorie nouvelle [2] : c'est celle de la « restriction volontaire que Dieu se serait imposée à lui-même, » *Freiwillige Selbstbeschrœnkung Gottes*. Dieu, dit-on, n'a pas de limites dans sa toute science et dans son pouvoir absolu, mais en vertu de sa liberté, il s'en impose à lui-même [3].

Cette théorie part de l'impossible : ne pas vouloir savoir ce que l'on sait, ne pas vouloir posséder les pouvoirs qu'on a, en un mot, restreindre ainsi sa science et son pouvoir c'est absurde. Si l'on entend par là que Dieu les *retient,* nous n'avons pas ici une *limitation,* mais une puissance, et une science qui ne veulent pas se déployer et nous nous retrouvons en face de la *permission*, dont nous avons démontré l'inanité [4].

[1] Voyez par exemple *Schenkel,* Das Wesen des Protestantismus II, 164.

[2] Ici nous entrons dans les débats qui se sont ouverts surtout en Hollande et dont M. Scholten a donné le signal. Sans citer les livres et les brochures, dont les titres n'ont aucun intérêt pour nos lecteurs, nous nous contentons de citer les noms de MM. Pareau, Hofstede de Groot, Opzoomer, Pierson, Chantepie de la Saussaye et surtout celui de M. Hoekstra, qui, comme nous l'avons dit, a provoqué par son travail distingué l'ouvrage que nous reproduisons ici. V. G.

[3] Parmi les partisans de cette théorie il faut compter Martensen, *Chr. Dogm.*, § 42, et surtout Ch. Secrétan, *Phil. de la liberté,* II, 16. Dieu se limite lui-même pour donner place à l'existence, à la liberté finie, *en contredisant ainsi sa nature.* (!)

[4] Pag. 526.

Mais admettons la théorie ; elle ne résoudra pas le problème. En effet, si Dieu, en vertu de sa volonté, restreint sa connaissance à l'égard de ce qui est libre, on accorde que Dieu *peut* le connaître ; l'acte du libre arbitre devient un objet que Dieu *peut* prévoir, et ainsi la contingence n'existe plus. Si Dieu, en vertu de sa volonté, restreint sa toute puissance, on reconnaît pourtant qu'il *peut* opérer souverainement sur la volonté humaine ; c'est dire que celle-ci est déterminable et, encore une fois, le libre arbitre s'évanouit. Remarquez de plus que cette faculté de se restreindre reviendrait à celle de se rendre fini, c'est-à-dire de ne plus être absolu, c'est-à-dire de ne plus être Dieu. Quelques-uns des représentants de cette théorie acceptent cette conséquence et s'expliquent ainsi comment Dieu a pu quitter le ciel pour se faire petit enfant, c'est-à-dire l'incarnation[1]. Mais, en prétendant établir l'antique foi, ils sont condamnés par les confessions de foi qui repoussent en Jésus-Christ toute divinité *fantastique*[2], et par Calvin lui même, qui déclare la théorie absurde[3].

Frappés de l'absurdité de cette théorie, d'autres, d'accord avec quelques théologiens allemands[4], ont renouvelé la négation de la toute puissance et de la toute science divine. Ce qui est libre, disent-ils, ne peut être su d'avance ; il en résulte que la toute science de Dieu n'embrasse pas ce qu'accomplira le libre arbitre. Sa toute puissance ne saurait fléchir le libre arbitre. Dieu, c'est ainsi qu'ils continuent, n'est pas infini parce qu'il est esprit, lumière, amour. S'il est esprit il n'est pas matière ; il y a donc quelque chose qu'il n'est pas ; il est limité par la matière. S'il est lumière, il n'est pas ténèbres et en conséquence limité par elles, il y a quelque chose qu'il

[1] Cp. plus bas, pag. 538.

[2] Confession des églises réformées de France, art. 14.

[3] *Inst.* II, 13, 4. « Quod etiam pro absurdo nobis obtrudunt, si sermo Dei carnem induit, fuisse igitur angusto terreni corporis ergastulo inclusum, mera est procacitas, quia, etsi in unam personam coaluit immensa Verbi essentia cum naturâ hominis, nullam tamen inclusionem fingimus. »

[4] Weisse, *Die Idee der Gottheit*, pag. 341, 330. *Phil. Dogm.* I, 607. Rothe, *Ethik*, I, 120 ; Martensen, *Die Chr. Dogm.*, pag. 250.

n'est pas, il n'est pas infini. S'il est amour, il y a d'autres êtres hors de lui qu'il aime, donc il n'est pas ce qu'ils sont, encore une fois il n'est pas infini. C'est dire que le Dieu infini rentre dans la catégorie des êtres finis; c'est priver Dieu de sa divinité [1].

Nous ne sommes pas étonnés de voir surgir ici d'autres penseurs qui déclarent hardiment que le libre arbitre et l'existence de Dieu s'excluent devant le tribunal de la science. Sans libre arbitre point de moralité, et avec l'admission du libre arbitre point de Dieu. L'existence de Dieu et la moralité ne se concilient pas. Cependant, reconnaissant l'une et l'autre, ils en tirent la conclusion que la science ne peut rien décider dans cette question et que nous nous trouvons ici dans le domaine de la foi. *Il faut séparer ces deux domaines et admettre leurs droits respectifs.* Tout en étant et ne pouvant pas ne pas être matérialiste quant à la science, l'homme religieux, en vertu de son cœur, peut rester fidèle à Dieu et le prie. *Divorce complet de la science et de la foi,* voilà la devise.

J'ai de très graves objections à faire à cette tendance. Si la science ne conduit pas à Dieu, si elle est essentiellement matérialiste et mène à l'athéisme, je demande : de quel droit assignera-t-on au sentiment la compétence de parler de choses dont la raison déclare qu'elle ne peut pas les connaître, qu'elle doit même scientifiquement les nier? Ce ne sera pas au nom d'une révélation surnaturelle, car celle-ci suppose une idée de Dieu bien arrêtée et dépend des résultats incertains de la critique et de l'exégèse. La jeune école expérimentale, au reste, ne se soucie pas d'en appeler à cette autorité.

Si le sentiment, comme tel, ne peut rien savoir de l'existence de Dieu et si l'intelligence conduit dans le domaine de la connaissance au matérialisme, de quel droit l'homme se conduit-il comme s'il y avait un Dieu? Est-ce au nom d'une certaine impulsion subjective? Dans ce cas, après que la science s'est déclarée incompétente en matière de foi, la superstition sera maîtresse du terrain. Si le sentiment religieux postule la foi en Marie, la science répondra: cela m'est égal; je constate

[1] Voyez la réfutation détaillée de ces idées, plus bas, pag. 537.

que vous le croyez ; je ne l'admets, ni ne le rejette ; je suis incompétente. La science en fera autant si elle rencontre la foi aux sorciers, aux possédés et aux revenants. Il est même possible que l'homme de la science y croie ; il n'a du moins rien dans sa science qui l'empêche de se sentir intérieurement pressé de croire de telles choses. Il en résultera que le mysticisme et la superstition auront pleine liberté de se déployer et que le fanatisme, qui en appelle à la vérité garantie par le cœur, échappant au contrôle de la science, ne pourra être réprimé dans ses excès que par la force matérielle.

Mais il faut, dit-on, purifier la conscience religieuse. Et par quel moyen ? par une meilleure idée de Dieu ? mais cette idée de Dieu elle-même est un postulat de cette conscience. Par une meilleure conviction morale ? Mais dans ce domaine encore la raison n'a pas de voix. Prouver est impossible ici, dit l'indéterministe, car la vertu suppose le libre arbitre et celui-ci se prouve aussi peu que l'existence de Dieu et repose uniquement sur la conscience de notre liberté.

Il est évident que ce divorce de la science et de la foi enfantera la plus grande anarchie dans le domaine de la religion. L'un dira, sous l'inspiration de son sentiment, des choses excellentes, tandis que l'autre, guidé par le sien, deviendra un adorateur de Marie pour finir par être un incrédule, du moment que ce sentiment l'abandonnera. Quel prix peut-on attacher à ce sentiment qui, loin d'être un moyen de progrès, n'a été d'ordinaire que le bouclier de l'ignorance ? Que de fois ne fait-t-il pas une source de la vérité des caprices qui le dominent ? Et si la conscience religieuse, comme l'a fait encore Stier[1], vient déclarer que notre planète est le centre de l'univers, parce que le Saint-Esprit témoigne dans le cœur du fidèle que l'Ecriture est la Parole de Dieu, que répondra la science ? Qu'auront à attendre ses représentants si, comme autrefois, la majorité de ceux qui se disent religieux se déclare contre eux et finit par leur faire subir, à titre d'athées, le sort de Galilée ? Ou bien conclura-t-on la paix par la déclaration qu'on peut croire en homme

[1] *Andeutungen über gläubiges Schriftverständniss*, II, 6.

religieux ce que la science rejette et consacrera-t-on ainsi la double vérité du moyen âge, la vérité théologique et la vérité philosophique[1]? Que devient même l'étude des sciences naturelles, si on soustrait le domaine de l'esprit à l'empire de la science ?

Pour moi ,je ne saurais admettre un tel antagonisme entre l'intelligence et le cœur, entre la science et la foi. Je ne saurais me représenter avec un des partisans de ce dualisme moderne, un père qui, persuadé que son enfant doit mourir ou ne doit pas mourir d'une certaine maladie, ne peut pas prier pour son rétablissement en homme de science, mais peut bien le faire en vertu de son sentiment religieux. On ajoute que si l'esprit est trop faible pour supporter ce dualisme, il faut abandonner la recherche de la science au nom de la paix de l'âme. Cet ordre me paraît dur et irrationnel, et s'il était légitime il finirait par scinder la société en deux parts, dont l'une imposerait le silence à la science au nom de la religion, tandis que l'autre qualifierait d'insensés les postulats de la conscience religieuse.

Non, un pareil antagonisme ne saurait être la vérité. L'homme est un être organique, une unité et non un composé de deux facultés qui s'excluent, celle de la raison et celle de la conscience religieuse, dont l'une nie Dieu tandis que l'autre plaide pour son existence. Là où cet antagonisme règne, il faut de deux choses l'une : ou que cette science ne soit pas la vraie, ou que l'idée de Dieu, que la conscience religieuse est censée postuler, soit fausse.

II. Le matérialisme, dit-on, est irréfutable dans le domaine scientifique. On peut dire en effet que la science qui part de l'expérience est comme telle matérialiste ; elle ne saurait s'élever vers quelque chose de supérieur au monde des sens. Mais est-il vrai que l'expérience n'enseigne pas autre chose que l'existence de la matière ? Ne ramène-t-elle pas, dans la nature, à des lois stables, à l'unité, à l'ordre, à l'harmonie ? La nature que nous observons à l'aide de nos *sens* n'est-elle pas pour notre *raison* la révélation de lois et d'ordonnances

[1] « Quod theologice verum est, philosophice falsum esse potest. »

immuables, de force et de vie? Notre logique n'est-elle pas l'assimilation de la logique objective dont le monde qui nous entoure est la manifestation? Peut-il, dans le domaine des recherches expérimentales, être question encore d'une matière morte et informe, d'une ὕλη comme l'enseignait l'ancien dualisme de Platon? Sinon, comment la science de la nature bien entendue peut-elle être matérialiste? Ne conduit-elle pas plutôt vers la conclusion d'Oerstedt [1] que les lois de la nature sont les pensées de Dieu? Que si nous passons aux résultats de l'observation dans les domaines de l'histoire et de l'anthropologie, n'est-ce pas l'observation qui nous apprend, à la lumière de l'histoire, la puissance progressive de l'esprit et de la moralité et nous renvoie au moment où l'esprit secouera les fers de la sensualité pour régner souverainement sur la création? N'est-ce pas l'observation qui nous ramène à une force qui habite en nous, supérieure à ce que le dualisme appelle matière? Nous sommes d'accord avec la science lorsqu'au nom de l'observation, elle défend d'admettre l'existence de l'esprit *in abstracto*, comme elle ne reconnaît pas de vie physique ou de faculté organisatrice *in abstracto*, sans forme visible et sensible. Nous rejetons avec elle l'existence séparée de deux mondes, celui de la matière et de la réalité, κόσμος ὁρατὸς, et celui de l'esprit et de l'idée, κόσμος νοητὸς, qui juxtaposées s'excluent mutuellement. Nous condamnons avec elle et avec les nominalistes l'existence objective d'un monde de notions sans contenu concret, d'êtres de raison consacrés par le réalisme. Mais en résulte-t-il qu'il n'y ait ni vie physique, ni force active, ni idée, ni esprit? — Si la science qui part de l'observation n'ose pas conclure avec l'ancienne métaphysique à un Dieu séparé du monde; si elle défend de se représenter arbitrairement une pareille divinité; si elle ne permet pas d'expliquer à priori les phénomènes de la nature par des causes finales en dehors d'elle, en résultera-t-il que la science, ne trouvant un pareil Dieu ni dans le ciel étoilé, ni dans l'histoire, ne saurait reconnaître un Dieu quelconque, pas même l'esprit infini, dont l'essence éternelle se manifeste dans l'harmonie des phéno-

[1] *Der Geist in der Natur*, pag. 149.

mênes, afin de nous enseigner à nous aussi la sagesse et de nous transformer en des êtres raisonnables, qui se plaisent à le contempler dans ses œuvres, à le connaître, à coopérer avec lui, dans sa force, au maintien de l'ensemble et à le glorifier? Rien de plus naturel que d'entendre dire à l'indéterministe qui partage la conception atomistique du monde des épicuriens, qu'il est impossible de s'élever d'un monde qui n'est qu'un assemblage d'innombrables contingences, vers l'idée de l'unité, de l'ordre, du Dieu unique et qu'il ne reste qu'à rejeter Dieu ou bien, vu l'incompétence de la science, qu'à se jeter avec les vieux nominalistes dans les bras de l'église avec ses mystères, ou bien enfin qu'à s'écrier avec Jacobi : païen par l'intelligence, chrétien par le cœur. Mais il me paraît absurde que le partisan du déterminisme éthique, tout en reconnaissant un ordre suprême qui conduit nécessairement par la voie du développement vers la domination de l'esprit, déclare le matérialisme et l'athéisme pour le dernier mot de la science. Ce qui explique ce phénomène, c'est qu'en fait de théologie, *on n'a pas encore surmonté le déisme ;* qu'on confond une notion arbitraire de Dieu avec Dieu lui-même et qu'incapable d'accorder une pareille notion avec les résultats de la science, on nie tout à fait Dieu. Si la science interdit une prière qui prétend changer le cours naturel des choses, en résultera-t-il qu'elle interdise une prière quelconque ? N'en résultera-t-il pas plutôt qu'on ne doit pas prier ainsi en égoïste, mais dans le but de glorifier Dieu dans le maintien de l'ordre moral qu'il a établi ? C'est ainsi qu'a prié Jésus, et c'est dans cette prière commandée par la religion, que la science elle-même reconnaît le plus haut développement des forces morales de l'homme.

Non, la science n'est pas matérialiste par la simple raison que la nature et surtout l'humanité ne sont pas matière, puisque la matière est une abstraction, comme la force, la vie, l'esprit. La nature est un ensemble où il ne saurait être question ni d'esprit, ni de matière, isolés l'un de l'autre, mais où ils se résolvent en vie, mouvement, force, accessibles à notre observation sous des formes visibles et incessamment

variables. Nos sens les constatent et la raison, reconnaissant dans les phénomènes rapport, unité, loi invariable, harmonie, apprend à voir dans l'ensemble de ces phénomènes visibles l'essence invisible, la vie, la force, l'ordre, la sagesse, Dieu en un mot. Ce Dieu n'est pas un être qui autrefois oisif a passé dans le temps d'un état d'inaction à la création du monde, pour se reposer ensuite comme l'ouvrier après l'accomplissement de son œuvre. Ce Dieu n'est pas non plus une notion abstraite, produit d'un syllogisme d'ailleurs logiquement faux et contraire à la loi de la causalité bien entendue. Ce Dieu n'est pas caché derrière la nature comme l'artiste derrière son œuvre. Non, c'est un Dieu dont la face aimable nous sourit dans la nature; qui, lumière lui-même, fait briller sa lumière pour être ainsi celle des hommes; qui nous environne de toutes parts et nous parle de lui-même dans ses œuvres; un Dieu qui, tout en se manitestant dans la nature, vit en nous, comme nous avons en lui la vie, le mouvement et l'être. Voilà le Dieu que l'observation fait reconnaître à la raison et que la nature, l'histoire, notre propre vie nous prêchent tout d'une voix. Ce Dieu n'est pas une notion abstraite, vrai *Deus ex machinâ* par lequel on explique très peu scientifiquement les phénomènes du monde, mais un Dieu que la raison reconnaît dans toute sa gloire par les phénomènes que l'observation constate. Nous n'avons pas ici une notion aprioristique d'ordre ou de sagesse qui est imposée à la nature, comme dans la téléologie ancienne, mais un Etre vivant, qui, dans l'ensemble des opérations et des forces que nous appelons l'univers, révèle à l'homme sa puissance et sa sagesse infinies.

La science nie Dieu! Celui qui parle ainsi part, comme Kant et Jacobi, d'une idée arbitraire, déiste de Dieu que la raison humaine rejette.

Avant Kant la métaphysique enseignait trois voies pour s'élever à la connaissance de l'existence et des perfections de Dieu, la *via causalitatis*, la *via negationis,* et la *via eminentiæ.* Bien entendue aucune de ces voies ne saurait conduire au résultat de l'ancienne métaphysique.

La *via causalitatis* était destinée à conduire à l'existence de

Dieu comme cause première. Commençons ici par poser quelques principes. Une cause, en vertu de sa notion, ne peut pas être séparée de son effet, mais opère nécessairement. Une cause ne peut pas non plus être simplement *volonté*, puisque, selon l'analogie, la volonté nue, en soi, sans plus, ne saurait produire quoi que ce soit en dehors de l'être qui veut. D'ailleurs, la cause et l'effet ne sont pas séparés l'une de l'autre par la succession du temps, mais sont présents à la fois, puisqu'une cause ne saurait se concevoir, comme telle, dénuée d'effets, ne fût-ce que pour un seul instant. Enfin la cause et l'effet sont adéquats d'après la règle : *causæ respondet effectus*. Si cette logique est inattaquable, la voie de la causalité ne peut pas, comme le pensait autrefois la métaphysique, conduire à la connaissance d'un Dieu qui, en qualité de cause suprême, aurait pu ne pas créer le monde qu'il a créé, ni à celle d'un Dieu qui eût commencé son action créatrice à une certaine époque après avoir été inactif, seul, pendant une éternité. Non, la voie de la causalité conduit, en vertu de l'idée même de cause, à un Dieu qui, grâce à son essence, est nécessairement causant, ne se conçoit pas sans une activité parfaitement conforme à son essence et verse en conséquence sa perfection infinie, la plénitude de sa divinité dans ce que le dualisme appelle le monde. Il importe peu quel nom on donne à cette activité : qu'on l'appelle, avec la science, nature, loi de la nature, vie de la nature, ou, avec la religion, la puissance efficace de Dieu, ou, avec Oerstedt, les pensées de Dieu. Sont-ce là des idées étrangères au christianisme? Zwingli ne parlait pas autrement en disant [1] : *Naturam Plinius accipere videtur pro eâ virtute quæ universa impellit, sociat atque disjungit. Id autem quid aliud quam Deus est?* Calvin déclarait : *pie hoc posse dici : naturam esse Deum* [2]. Ainsi la voie de la causalité en conduisant vers un Dieu qui, loin d'être séparé du monde, est présent dans tous les phénomènes de la nature et de l'histoire, ruine l'ancienne notion déiste de Dieu.

La *via negationis* consiste à écarter de Dieu tout ce qui est

[1] *De Providentia.* Opp. IV, 91.

[2] *Instit,* I, V, 5.

fini pour établir les perfections incommunicables de Dieu : son infinité, son éternité, sa toute présence, son immutabilité. Cette voie-là est-elle meilleure? nous ne le pensons pas par la raison qu'on ne conçoit pas de négation dans l'Etre suprême et que la négation du fini, de la succession, de la mutabilité dans le temps, de la délimitation dans l'espace, est une négation du négatif et par conséquent la plus haute affirmation. La qualité de négatif ne convient pas à Dieu, mais aux phénomènes finis du monde, conçus isolément, qui se succèdent, changent et sont limités. Les expressions : infini, immuable, ont beau être négatives dans la forme de l'expression, elles n'en renferment pas moins le rejet de l'idée qu'on puisse concevoir quelque chose de négatif en Dieu et que Dieu en conséquence puisse ne pas être quelque chose qui existe réellement. On objectera peut-être que l'idée de Dieu *esprit* renferme la négation que Dieu soit *matière ;* mais ce raisonnement est dû à une abstraction arbitraire d'esprit et de matière qui n'existe pas dans la réalité. Dieu n'est pas plus esprit abstrait ou pensée abstraite que matière ; il est esprit *actif,* pensée *créatrice* qui se manifeste entre autres sous des formes visibles. L'idée de Dieu comme *lumière*, c'est-à-dire sainteté, renferme sans doute la négation du péché. Mais cette négation en est encore une, non de quelque chose de positif, mais de quelque chose de négatif, puisque le péché, comme les ténèbres, la maladie, n'est pas un *esse,* mais un *non-esse* de ce que l'homme doit être selon sa destination. C'est à tort qu'on prétend que l'*amour* de Dieu renferme une négation ; l'idée d'amour, dit-on, suppose en dehors de Dieu des objets qui limitent son essence ; ils sont quelque chose que Dieu n'est pas, comme dans la série des êtres finis l'existence de l'un limite celle de l'autre. Il suffit de remarquer que les objets de l'amour de Dieu, êtres raisonnables, sont issus de Dieu et de race divine ; leur vie spirituelle est vie de la vie de Dieu, esprit de l'esprit de Dieu ; il en résulte que l'amour divin étant la manifestation de Dieu dans la vie des hommes, ne saurait lui imposer des limites.

Nous arrivons enfin à la *via eminentiæ.* Elle consiste à attribuer à Dieu éminemment la perfection humaine, afin

d'établir ainsi les perfections communicables ou morales de Dieu, sainteté, justice, amour. Cette voie est la plus déplorable de toutes. Essayez, en effet, de vous représenter la sainteté divine, par exemple, sous la forme de la vertu humaine. Qu'obtiendrez-vous? Un Dieu qui est parfaitement honnête, qui ne prive personne de ses biens, qui n'attente à la vie de personne, qui aime le prochain comme lui-même, un Dieu qui est pieux, qui renonce à lui-même et se sacrifie dans l'intérêt des hommes. Tout cela me paraît aussi absurde que si quelqu'un disait — nous demandons pardon des expressions dans l'intérêt de la démonstration — que Dieu mange ou marche éminemment. Le Dieu que nous révèle l'observation réfléchie offre précisément le contraire de ce qui fait le caractère de la sainteté humaine. Il n'est pas permis à l'homme de dérober : Dieu dépouille chaque jour les hommes de leur propriété, parce qu'elle lui appartient; il appauvrit et enrichit, selon son bon plaisir, et la religion s'écrie en présence du naufrage des biens terrestres : l'Eternel a ôté ! Il n'est pas permis à l'homme de tuer et Dieu ôte chaque jour la vie aux humains parce qu'il dispose en maître de la vie et de la mort. L'homme pèche, lorsque dans sa conduite il ne songe qu'à lui-même, et Dieu vise en tout, même dans le salut des hommes, à la gloire de son nom : toutes choses ne sont pas seulement de lui et par lui, mais aussi *pour* lui; il opère ce qu'il fait pour l'amour de son nom. On le voit, la *via eminentiæ* conduit droit à une idée absurde de Dieu. En appellera-t-on à la déclaration de Jésus : Celui qui m'a vu, a vu le père? (Jean XIV, 9.) Sans doute, Dieu qui se manifeste dans l'univers, se manifeste surtout dans l'homme et dans le plus grand des hommes. Mais il n'en résulte pas qu'il soit permis de se représenter Dieu humainement à la ressemblance de l'homme Jésus. La vérité que Dieu s'est manifesté en Jésus demandera toujours cette restriction : *pour autant que l'infini peut se manifester dans les limites de l'humanité finie.* Celui qui observe une fleur contemple Dieu, mais qui en conclura qu'il faille se le représenter sous cette forme? L'amour de Jésus s'est montré dans l'abnégation, dans le renoncement volontaire aux jouissances de

la terre : en résulte-t-il qu'il faille se représenter la grandeur de l'amour de Dieu en Jésus-Christ sous la forme d'une *privation* temporaire qu'il s'est imposée dans le don de son Fils ? Evidemment c'est de l'anthropomorphisme. On a pu dire avec raison qu'en créant l'homme, Dieu a *théomorphisé*, mais il n'est pas permis d'en conclure, en sens inverse avec Jacobi, que l'homme en se représentant Dieu doive nécessairement *anthropomorphiser*[1]. C'est ici qu'il convient de dire : tu ne te feras non-seulement aucune image taillée, mais encore aucune *ressemblance* ni des choses qui sont aux cieux, ni de celles qui sont sur la terre. Dieu manifeste sa vertu divine dans l'arbre qui croît et fructifie. Mais il serait absurde de dire que croître et fructifier appartiennent *eminentissimo sensu* aux perfections de Dieu. Dieu se manifeste dans la force qui nous fait marcher, manger et boire ; qui en inférera que Dieu fasse la même chose éminemment ? Dieu manifeste sa vie dans la puissance morale qui permet à l'homme de se sacrifier, mais qui en conclura au sacrifice de l'amour de Dieu ? Autant vaudrait dire avec la même rigueur scientifique, que Dieu se repent ou se souvient. Ce sont des représentations anthropomorphiques de Dieu qui ne se laissent pas accorder avec la science par la simple raison qu'elles n'expriment pas l'idée de Dieu. L'antagonisme n'existe pas entre l'idée de Dieu et la science, mais entre la science et la fausse représentation de Dieu suggérée non par la raison, mais par l'imagination.

III. Il s'agit maintenant, après avoir rejeté le Dieu du déisme, d'examiner comment il faut se représenter les perfections divines sans déroger d'une part à la cosmologie et à l'anthropologie expérimentales et de l'autre, sans tomber dans l'anthropomorphisme.

Nous commençons par la *création* et la *providence*.

Si l'on se représente le *esse* absolu comme l'activité absolue, les phénomènes du monde dans le domaine de la nature et dans celui de l'histoire ont leur base commune dans l'être absolu, en Dieu. Dieu est ici la *causa sufficiens* de tout ce qui

[1] Jacobi, *Von den göttlichen Dingen*, W. W. III. Comp. *Aus Schleiermachers Leben*. In Briefen, II, 341, 344.

existe. Combinée avec l'idée de personnalité, dont nous parlerons plus tard, cette cause première s'appelle, dans le langage populaire, Créateur et Providence. Ces deux qualités, qui se distinguent dans notre représentation liée au fini, n'en font qu'une seule en Dieu pour notre pensée. Ces deux formules n'expriment pas une différence métaphysique dans l'activité de Dieu, mais elles signifient que l'ensemble des phénomènes que nous appelons monde a sa base immuable dans une cause suprême c'est-à-dire en Dieu. Il est superflu de démontrer que l'indéterminisme qui admet le jeu des volontés indépendantes, ne reconnaît pas cette cause suprême de qui *tout* émane.

L'idée de cause première entraîne celle de *toute puissance*. Si la cause première produit tout ce qui existe *réellement*, il n'y a pas de puissance soit au-dessus, soit en-dehors d'elle. Le déterminisme ne peut pas ne pas le reconnaître. Partant de l'observation du domaine physique et du domaine moral, il s'élève à l'idée d'un univers où tout est manifestation d'une puissance souveraine, la vie de toute vie, la force de toute force, qui n'opère pas seulement tout dans la création inanimée, mais qui déploie encore une activité sans bornes dans celle des êtres qui pensent et qui veulent. L'indéterminisme au contraire ne peut pas reconnaître la toute puissance divine. Il considère les volontés des êtres raisonnables comme autant de puissances qui, indéterminables et indépendantes de toute influence, peuvent troubler incessamment l'harmonie du plan divin. Ici la toute puissance est ou bornée ou s'imposant volontairement des bornes : ce que Dieu veut n'arrive pas si les hommes ne le veulent pas. Si l'indéterminisme applique le libre arbitre à Dieu, nous obtenons l'idée de toute puissance sous la forme de l'arbitraire. On dit alors : Dieu, étant tout puissant, aurait pu créer ou ne pas créer le monde, ou l'arranger autrement. Rompant les lois de la nature, il peut, par exemple, arrêter la révolution de la terre autour du soleil en faveur de Josué. Il peut, pour parler avec les nominalistes du moyen âge, anéantir la vérité que les

angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits. Il peut même abolir la loi morale [1].

Le déterminisme se garde bien de prêcher de pareilles absurdités. Si Dieu est la cause absolue de tout ce qui existe *réellement*, il n'est pas permis de faire dé la toute-puissance divine la faculté de réaliser tout, même les fantaisies que l'imagination se crée en dehors de la réalité, c'est-à-dire l'absurde, car une cause ne peut produire que ce dont la source réside en elle-même; d'où il suit que Dieu ne peut produire que ce qui trouve sa base dans la nature divine.

Nous passons à la perfection divine en vertu de laquelle notre pensée ne saurait concevoir Dieu comme n'existant pas, c'est-à-dire son *éternité*. Elle exprime la nécessité de l'existence divine. Les catégories du commencement, du développement, de la fin, et en conséquence la forme du temps, ne sont pas applicables à l'être absolu. Quoi? a-t-on dit, la forme du temps ne s'applique pas à Dieu? Nous avouons ne pas pouvoir le *comprendre!* Il faut distinguer entre la *représentation* qui est inséparable du fini et par conséquent des formes du temps et de l'espace, et la *pensée* qui s'élève des phénomènes à l'idée de l'infini; celle-ci ne permet pas de se représenter Dieu sous la forme du temps. Le temps est *objectivement* la forme du changement et de la succession des conditions inséparables de tout ce qui est fini; *subjectivement* il est la forme sous laquelle l'homme observe le fini. Or cette forme ne convient pas à l'être absolu. L'absolu n'a pas succédé à quelque autre chose; car alors cette chose devrait appartenir

[1] G. Voetius, une des plus solides colonnes de l'orthodoxie réformée au XVIIe siècle, disait (Sel. Disputt. I, pag. 372 et sq.) : « Dei potentiam faciunt (Sociniani) asylum contradictionum et absurdorum; sic metuendum, ne tandem quis inferat, Deum libere posse decernere, ut homo sit irrationalis, canis sit lapis, corpus sine quantitate, accidens sine subjecto, et ut idem Petrus Romæ moriatur et Coloniæ quiescat. Facile erit illis, qui portenta hœc parturiunt, prætexere, nullam necessitatem et immutabilem rationem se habere antecedenter ad voluntatem Dei, quandoquidem libera voluntas Dei sit sola prima suprema causa omnium ad extra. »

aussi à l'absolu. L'absolu ne peut pas avoir succédé à un temps sans contenu, car un temps vide est une abstraction qui n'a pas de réalité. Soutenir ainsi : il y avait un temps vide avant l'absolu! ce serait dire : avant l'absolu il n'y avait rien. Il n'est pas possible non plus qu'il y ait quelque chose après l'absolu dans le temps, puisque celui-ci appartient aussi à l'absolu. On ne peut pas plus concevoir l'être absolu borné par l'espace que par le temps. En effet l'espace est quelque chose ou n'est rien. S'il est quelque chose, je veux dire quelque chose de réel, ce quelque chose appartient à l'absolu; s'il n'est rien, une pure abstraction, il n'y a rien hors de l'absolu et l'absolu n'a point de limites. Si la forme du temps, le commencement et la fin, l'avant et l'après ne sont pas applicables à l'absolu, la forme de la succession du temps, ni celle du changement de condition ne le sont pas davantage, puisque l'absolu comme tel n'est pas soumis au changement.

L'indéterminisme ne saurait s'élever à cette notion de l'éternité. Il admet des choses contingentes qui n'ont pas, ou du moins n'ont plus leur dernière cause en Dieu. Dieu n'est que le spectateur oisif de cette série infinie de contingences. L'œuvre du libre arbitre dans le domaine de la nature et dans celui de l'histoire ne commence à exister pour la contemplation de Dieu qu'après que les volontés contingentes l'ont réalisée. L'éternité est ici, comme pour les sociniens, un temps qui n'a ni commencement, ni fin. Idée contradictoire : puisque qui dit temps, dit commencement et fin. Il y a ici une contradiction *in adjecto*. Pour l'indéterminisme Dieu n'est pas l'*être* immuable, mais, le *devenir* incessant, en conséquence un être fini qui marche avec le temps. Cela est sensible surtout dans la manière dont l'indéterministe se représente la science divine en face du libre arbitre : Dieu passe d'un non savoir à un savoir et ne prend connaissance du libre arbitre qu'après qu'il s'est réalisé. Nous tombons évidemment ici dans un grossier anthropomorphisme. La pensée, à la différence de la représentation, s'élève vers un Dieu qui, cause première de tout ce qui existe sous la forme du temps, est supérieur lui-même à la catégorie du temps.

La *toute présence* appelle aussi notre attention. Elle résulte de l'idée de cause : celle-ci est présente dans tout ce qu'elle opère ; elle n'est pas seulement transcendante, mais encore immanente. « Dieu est partout, dit F. Hemsterhuis[1], il est ici ; il n'y a dans cet arbuste, dans vous, ni dans moi, aucune partie, quelque indivisiblement petite que nous la concevions, qu'il ne penètre. Il est en vous aussi parfaitement présent que dans l'univers. » Il est évident que le déisme, que dans le domaine moral on appelle l'indéterminisme, ne saurait s'élever à cette conception. Selon lui, Dieu n'opère pas là où l'homme veut et opère. La toute puissance divine devient ainsi une *actio in distans*, non *dans* les créatures, mais *sur* elles ; idée logiquement inadmissible, puisque une force ne saurait opérer là où elle n'est pas. Mais quand même cette *actio in distans* serait admissible, elle est inutile là où la nature et l'espèce humaine, après avoir été créées, sont censées se soutenir d'après des lois éternelles par leurs propres forces, non en Dieu, mais à côté de lui. Finalement il ne reste ici qu'un Dieu oisif, ce qui revient à dire que l'idée de Dieu s'évanouit.

Si l'ensemble des phénomènes se conçoit comme un tout harmonique, la causalité absolue obtient le prédicat de l'*unité*. Le polythéisme repose sur une conception du monde qui n'a pas encore appris à connaître l'unité organique de l'univers. Le déterminisme admet cette unité, puisque, dirigé par l'observation, il constate en toutes choses la loi, dans le monde physique la loi de la nature et dans le monde rationnel et moral la manifestation de la loi logique et morale, un ordre moral. L'indéterminisme, au contraire, ne saurait s'élever jusqu'à l'unité de Dieu. Un monde où le hasard règne dans le domaine moral, est un assemblage atomistique du multiple, mais n'est pas un ensemble organique. Une volonté, qui indéterminable repose sur elle-même, est et reste une puissance qui, en dehors de Dieu et opposée à Dieu, trouble l'unité de l'ordre universel. Si cette volonté est une puissance qui peut vouloir ce que Dieu ne veut pas, le péché devient un *ens positivum*,

[1] *Œuvres philosophiques*, Paris, 1809, II, 104.

un objet *réel*. De là résulte un dualisme qui admet un double principe absolu, un bon et un mauvais, Ormudz et Ahriman, Dieu et le diable.

Nous appelons Dieu *Esprit* à la différence des phénomènes extérieurs qui s'observent à l'aide des sens. L'être absolu qui se manifeste sensiblement et visiblement dans la nature et dans l'histoire peut être reconnu par la raison ; il ne saurait être observé par les sens. Dieu est donc Esprit ; 1° parce qu'il est invisible. 2° Parce que la vie absolue dans la nature et l'histoire s'annonce comme une vie de pensée et, en conséquence, puisque la pensée absolue se pense aussi elle-même, comme une vie *personnelle*, qui a la conscience d'elle-même. *Dieu est esprit* ne marque pas, comme le soutenait l'ancienne métaphysique, la *substance* de Dieu opposée à la nature, mais la vie spirituelle et invisible de Dieu, se déployant dans les phénomènes visibles de la nature et dans les phénomènes invisibles de notre vie intime. Dieu est esprit, non pas esprit purement contemplatif, mais actif ; pensée qui est à la fois vie et force, toute puissance créatrice, Logos créateur ; ce n'est point le κόσμος νοητὸς (monde de la pensée) à côté du κόσμος ὁρατὸς (monde visible), mais la vie absolue se déployant, avec une conscience personnelle, dans une variété infinie et manifestant dans cette variété la plus haute unité, l'harmonie parfaite. Dieu n'est pas un esprit qui, pure abstraction, s'isole de la matière, autre pure abstraction, mais un esprit dont la vie spirituelle pénètre l'univers et qui vit et opère comme Saint-Esprit dans les créatures finies qui portent son image. « Dieu, disait Fénelon [1], est souverainement un et souverainement tout. Il est éminemment tout ce qu'il y a de positif dans les essences qui existent. Il s'en suit que l'être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce, Dieu, à proprement parler, ne doit pas plus être considéré sous l'idée restreinte *de ce que nous appelons esprit*, que sous quelque idée que ce soit d'une perfection particulière déterminée et exclusive de toute autre. » « Dieu, disait Malebranche [2], renferme en lui-même les perfec-

[1] *De l'existence de Dieu*, chap. 5.
[2] *Recherche de la vérité*, III, 2, 6.

tions de la matière sans être matériel; il comprend aussi les perfections des esprits créés, sans être esprit de la manière dont nous concevons les esprits. Son nom véritable est: Celui qui est, l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel. » Inutile de dire que l'indéterminisme est incapable de s'approprier ces conceptions.

Si la cause première est esprit, il en résulte l'idée de la *toute science* de Dieu. Comment en se manifestant dans tout ce qu'elle opère comme esprit, c'est-à-dire comme vie personnelle et pensante (*persœnliches Denkleben*), la cause première ne connaîtrait-elle pas tout? Dieu est le moi absolu dans ce sens que, cause de tout, il a la conscience de son existence et de son activité et connaît par conséquent toutes choses. Remarquons cependant que Dieu ne sait pas les choses du monde sous la forme de la connaissance humaine. Sa science n'est pas, comme la nôtre, assimilation de ce qui est hors de lui, mais toute-puissance intelligente et consciente d'elle-même. A entendre le déiste, Dieu contemple à distance ce qu'il a créé. Il en fait autant au point de vue supranaturaliste, dans l'intention expresse d'intervenir si cela est nécessaire et de corriger son œuvre, au point de vue indéterministe et pélagien, dans le but essentiel de punir ou de récompenser les hommes. Sa science n'est pas la *toute*-science; elle est bornée ou se borne volontairement elle-même; elle prend connaissance sous la forme du temps et de la succession; elle s'accroît. Mais, isolée de la causalité divine et de la toute-puissance, elle supprime l'infinité de Dieu, sa perfection, sa providence; c'est-à-dire elle supprime l'idée même de Dieu. L'indéterministe repousse la science absolue de Dieu. La prescience divine, dit-il, ne se conçoit qu'à la condition que le présent renferme nécessairement tous les événements de l'avenir. Or, en admettant ceci, la contingence de la volonté est exclue et le péché est nécessaire [1]. C'est ce qui faisait dire aux sociniens que Dieu ne connaît ce qui est du domaine de la liberté qu'au moment où

[1] Nous examinerons plus bas cette dernière assertion en étudiant la *sainteté* de Dieu, pag. 548.

celle-ci se déclare. Dieu ne savait donc pas hier ce qu'il sait aujourd'hui. Dieu n'est plus l'*être* absolu mais le *devenir* absolu. N'étant plus infini, il cesse d'être Dieu. D'autre part, il y a, dit l'indéterministe, de l'irréligion à douter de la toute-science divine. Celle-ci est donc, continue-t-il, un postulat du sentiment moral et religieux. Nous voilà de nouveau dans la pleine antinomie de la science qui nie ce que le sentiment religieux postule ; mais elle s'évanouit du moment que la science, appuyée de l'expérience, écarte toute contingence et par conséquent aussi le libre arbitre. L'indéterministe a beau nier que le présent, comme disait Leibnitz, est gros de l'avenir : l'expérience n'est pas pour lui. L'arbre se cache dans la graine, disait Jésus-Christ lorsqu'il voulait enseigner que la fondation du christianisme en contient les développements. Les fils de l'histoire ne se coupent nulle part et il est absurde de demander quelle serait la face de l'Europe, si la paix de Westphalie n'eût pas été conclue. La science historique n'est pas une casuistique ; elle ne demande pas ce qui *serait* arrivé, si tel ou tel événement n'eût pas eu lieu ; elle ne demande que ce qui *est* arrivé et cherche à comprendre les faits dans leurs causes et leurs rapports. L'expérience enseigne que, dans le domaine de l'histoire, rien n'arrive sans cause et qu'un événement engendre nécessairement le suivant. S'il n'en est pas ainsi, c'en est fait de l'étude pragmatique de l'histoire et l'historiographie doit être remplacée par la simple chronique. L'anthropomorphisme joue ici un rôle considérable : on se représente Dieu comme prenant connaissance de ce qui se passe en dehors de lui ; on parle d'un œil qui voit tout, et on s'expose à faire de Dieu un simple spectateur de la nature et de l'histoire. Dans le domaine moral surtout l'inconvénient est très sérieux. Ne mens pas, dit tel père à son enfant, car Dieu te voit. Ceci suppose que si Dieu ne le voyait pas, l'enfant mentirait et que s'il ne ment pas c'est par la crainte que Dieu, qui le voit, ne le punisse. Or, cette crainte est immorale ; elle appartient à l'économie de la loi. L'homme moral s'abstient du mal parce que c'est mal et s'écrie avec Joseph : Comment ferais-je un si grand péché et pécherais-je contre Dieu ?

La toute-science de Dieu s'appelle *sagesse* absolue, lorsque l'expérience nous révèle dans le domaine de la nature et de l'histoire un ordre marqué au coin de l'unité, de l'ensemble et du but. Au point de vue dualiste et déiste, ce plan divin existe en dehors du monde visible et le précède, comme le programme de l'artiste est antérieur à son ouvrage. Une pareille téléologie répugne avec raison aux amis des études expérimentales. Le but, comme l'a déjà remarqué Aristote, n'existe pas hors des objets, mais dans les objets mêmes. Cependant, si l'étude de la nature ne nous permet pas d'expliquer les phénomènes par des intentions en dehors de la nature, elle ne nous défend pas de constater dans les phénomènes la tendance vers un but, τὸ τέλος [1]. Chaque être organique réalisé manifeste un but final auquel les parties conspirent. C'est ainsi que les ailes de l'oiseau sont déjà préformées dans l'œuf, parce qu'ici l'évolution de la vie a pour but de provoquer un être qui vole. Nul doute que ce qu'on appelle *but* dans le monde des choses finies qui aspirent à se réaliser, n'existe pas pour l'être absolu ; l'aspiration à un but suppose une imperfection incompatible avec l'absolu. C'est ce qui ne peut pas cependant nous empêcher de constater l'ordre, l'harmonie, la corrélation dans l'ensemble des opérations qui émanent de l'être absolu, pour lui appliquer ensuite l'attribut de la sagesse. Une connaissance *scientifique* de la nature suppose dans la nature l'ordre et la régularité. Un monde livré au désordre et à l'arbitraire pourrait être l'objet de l'observation simple, non de la notion, de la science. Si nous ne découvrons pas cet ordre partout, la faute en est aux bornes de notre connaissance ; cependant partout où il est question de science de la nature, cette science suppose des rapports, de l'ordre, des lois. Dieu opère néanmoins de manière que l'esprit humain peut constater son activité en partie et toujours de plus en plus.

[1] « Si la recherche des causes finales doit être bannie des sciences d'observation en tant que méthode ou explication, la réalité de ces causes, une fois les faits recueillis et classés, s'impose à tout esprit que le parti pris n'égare pas. » A. Réville, *Revue des deux mondes*, 1874, tome V, pag. 534, V. G.

Si nous comprenons l'ami de l'ordre et de la régularité, le penseur logique, nous ne comprenons pas l'insensé inconséquent qui n'obéit qu'à ses caprices. Un Dieu que nous comprenons dans ses œuvres, pour autant qu'il se manifeste hors de nous et en nous, un Dieu dont l'activité petu être un objet de la science humaine, est un Dieu d'ordre, qui se fait connaître à l'homme comme la sagesse suprême. S'il est pieux, l'homme s'écriera devant la nature avec le Psalmiste : Tu as tout fait avec sagesse ! et en face de l'histoire avec Paul : O profondeur des richesses et de la sagesse et de la science de Dieu! Ce langage, l'indéterministe, s'il est conséquent, ne saurait le répéter. Le résultat final du développement du monde moral est incertain à ses yeux. Il n'y a pas ici de but à la réalisation duquel les êtres individuels concourent ou, s'il y en a un, les hommes peuvent le déjouer. Nous avons ici un Dieu qui veut le bien, mais qui s'est privé du moyen de le réaliser en accordant le libre arbitre à ses créatures.

La causalité absolue se manifeste aussi comme *sainteté* divine. Le Dieu que nous prêche l'expérience n'est pas saint sous la forme de la sainteté humaine, comme nous l'avons remarqué[1]. Mais l'ordre moral qui appelle et forme l'homme à la perfection morale et qui a la réalisation des idées morales pour objet, nous ramène vers Dieu qui en est l'auteur. La religion le qualifie de *saint*, parce qu'il opère le bien moral. L'indéterministe au contraire se représente Dieu comme le créateur d'un monde où la moralité est l'œuvre du hasard et où son triomphe n'est pas assuré. Il ne peut donc pas parler de la sainteté divine dans un sens absolu. Que Dieu se plaise au bien, sa sainteté, limitée par l'arbitraire des hommes, ne saurait en réaliser l'idée. On a beau invoquer ici la permission de Dieu. Nous disons avec Bayle : Une mère qui, témoin des piéges qu'un séducteur tend à son enfant, n'intervient pas, prouve qu'elle n'aime pas son enfant et n'est pas morale.

Mais est-il permis au déterministe de parler de la sainteté divine, lui qui est forcé de faire dériver de Dieu le mal moral? Cette objection provient d'une notion du péché repoussée,

[1] Voyez plus haut, pag. 538.

comme nous l'avons vu plus haut (pag. 339-344) par la psychologie autant que par l'histoire. En effet, que nous enseigne l'expérience? Le développement de l'homme commence exclusivement par la vie de la nature. A un degré plus élevé se dégage peu à peu une notion d'ordre et de loi; cet ordre, cette loi, s'imposent à la masse comme des puissances étrangères et la contraignent de se soumettre. Ni l'une ni l'autre de ces phases ne possèdent la conscience du péché. Objectivement il y a imperfection morale ; l'idée humaine n'est pas encore réalisée ; mais l'homme n'a la conscience ni de cette idée, ni de la disproportion qui existe entre elle et sa condition. Dans l'état de nature l'homme ne connaît point de loi morale et n'éprouve pas de douleur morale ; il se plaît, comme l'animal, à obtempérer à ses instincts égoïstes. Dans la période légale, chaque transgression lui inspire de la douleur non pas à cause du mal comme tel, mais par la crainte de la punition qui le menace. Il souffre d'obéir à une loi qui gêne sa liberté physique. Aussi la brise-t-il s'il le peut, comme l'animal rompt ses chaînes. Tout ceci est naturel et nécessaire. Ce n'est qu'avec le développement de la raison que naît la conviction que la loi est bonne et qu'il ne convient pas à l'homme de vivre égoïstement pour soi aux dépens des autres, en d'autres termes, que l'égoïsme est un mensonge et que l'amour est la vérité. C'est alors que s'éveille en lui, avec la connaissance morale, le sentiment moral et le vœu d'une vie supérieure; il prend plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur; mais il voit toujours en lui une autre loi, celle de la sensualité qui, comme dit Paul [1], lutte contre la loi de sa raison et fait de lui le captif du péché. C'est la période de la lutte entre la chair et l'esprit. C'est alors que la conscience du péché se fait jour et que le pécheur s'écrie : Malheureux que je suis ! Il voit le contraste entre l'idéal et la réalité. Il sent qu'il n'est pas ce qu'il doit être et ce qu'il peut devenir en vertu de sa nature morale, et il s'en afflige. Cependant l'esprit se fortifie. La délivrance si ardemment désirée des liens de la vie animale se réalise de plus en plus. L'esprit commence à régner ; le besoin du renoncement se

[1] Rom. VII, 23.

déclare, la lutte se poursuit et l'histoire signale au combattant l'Unique en qui l'Esprit a parfaitement triomphé. N'oublions pas toutefois que le développement que nous venons de tracer de l'état de nature par la période légale jusqu'à celle de la conscience du péché et de la lutte ne se fait pas partout de la même manière, ni avec la même promptitude, ni dans les mêmes proportions. Mais, si l'histoire nous apprend à connaître cette marche et nous montre le genre humain appelé comme tel à parcourir ces périodes, l'expérience ne nous enseigne pas moins que chaque individu est placé dans une des phases de développement que l'espèce franchit. La société, en effet, nous montre des esclaves de la sensualité qui, ignorant la loi morale, n'ont d'autre frein que la loi sociale ; des faibles qui, animés de la conscience de leur destination, veulent le bien mais tombent et se relèvent tour à tour ; des forts enfin qui, formés par la lutte, sont fermes et inébranlables tout en ayant à rougir encore de mainte imperfection. Dans toutes ces phases, le péché, transition de la vie animale à la domination de l'esprit, occupe une place nécessaire.

Au point de vue que nous venons de retracer, le péché cesse de jeter un élément de perturbation dans l'ordre établi de Dieu. A l'état de nature ou à l'état légal l'homme mène une vie animale et son péché est aussi conciliable avec la sainteté de Dieu que la manifestation des instincts de la brute, quoique en vertu de sa nature le plus grand pécheur occupe une place supérieure à celle de l'animal. S'il pèche avec conscience, avec la connaissance de la loi morale, cette conscience annonce l'éveil de la sympathie pour une condition plus élevée, distingue l'homme des autres créatures qui ne peuvent pas pécher et lui assigne déjà une place supérieure dans le rang des êtres. On le voit, le péché ne brise pas l'ordre établi ; il s'annonce comme une chose qui ne doit pas être, *subjectivement,* devant la conscience humaine, en ce sens que l'homme dont la nature morale s'est réveillée, ne peut pas acquiescer à l'état inférieur où il se trouve, mais apprend, saisi de tristesse, à aspirer, comme un affamé et un altéré, à la vie éternelle. En découvrant qu'il n'est pas ce qu'il peut et doit être, il est mécontent

de lui-même et ce mécontentement, grâce à l'impulsion de sa nature morale, l'entraîne vers ce qui est meilleur. Si le péché, là où il existe, est inévitable, il faut remarquer aussi que la connaissance du péché, connaissance par laquelle le péché commence seulement à être péché, constitue le premier pas dans le chemin de la perfection morale. La même conscience qui élève l'homme au-dessus de l'animal et de l'homme animal, l'accuse à la vue de l'idéal de sa destination et le pousse à laisser ce qui est derrière lui et à se porter vers ce qui est devant lui. C'est ainsi que le péché se comprend dans un ordre de choses où la vie de l'Esprit ne se dégage que graduellement de l'état primitif.

Un pareil ordre de choses serait-il contraire à l'idée de la sainteté divine? S'il n'est pas contraire à cette idée qu'il y ait des êtres, plantes et animaux, sans moralité, dont la nature exclut toute moralité et n'a pour principe de vie que l'égoïsme, comment serait-il contraire à la sainteté divine qu'il y ait des êtres qui, quoique destinés à la moralité, ne l'ont pas encore réalisée dans leur état de nature? S'il n'est pas contraire à la sainteté divine que la vie animale du lion et du tigre déploie sa férocité sanguinaire, comment serait-il contraire à cette sainteté qu'il y ait des êtres qui, quoique destinés à être un jour des hommes, ressemblent à plusieurs égards à l'animal, et encore d'autres êtres qui, dans la lutte avec l'égoïsme, ne sont *pas encore* parvenus à la domination de l'esprit? L'homme qui pèche, c'est-à-dire l'homme chez qui la conscience douloureuse du péché s'éveille avec la connaissance du bien, comme la douleur qui accompagne l'enfantement d'un état nouveau, n'est-il pas à sa place dans un monde qui ne connaît pas de solution de continuité? Serait-il irrationnel d'admettre que l'intervalle qui sépare l'homme de la nature de l'homme moral accompli soit comblé par une série d'êtres intermédiaires qui sont pécheurs à divers degrés?

Nous nous trouvons ici devant le dilemme : ou un monde où tous sont moralement accomplis, ou bien un monde où le Christ est entouré de millions dont les uns se rapprochent de lui, dont les autres sont séparés de lui par une grande distance,

mais qui tous sont destinés à aspirer par lui à une moralité toujours plus élevée. *Le péché est une condition où le bien ne s'est pas encore développé ;* en d'autres termes, le péché n'est pas un *ens positivum,* mais un *non-être.* Or, comment ce qui n'est pas ou n'est pas encore, une négation, pourrait-elle blesser la sainteté divine dans un ordre de choses où la conscience de cette négation est la transition nécessaire à son abolition, c'est-à-dire à une existence spirituelle positive [1] ?

Voici donc le fait : Dieu est saint, comme nous l'avons dit, parce qu'il opère non-seulement le bien physique dans la nature, mais encore le bien moral dans l'homme. Or, il ne cesse pas d'être saint, parce qu'il ne produit pas *partout* dans la création le bien moral. Sans cela toute la création inanimée et non morale serait une protestation contre la sainteté divine. Dieu n'opère nulle part le mal ; s'il n'opère le bien moral ni partout, ni partout dans la même mesure, il l'opère dans tous les êtres moraux, avec l'intention d'affranchir un jour totalement la vie de l'esprit des entraves de la chair.

On a exprimé la crainte que l'homme qui considère le mal comme une transition nécessaire au bien et une condition de développement supérieur, n'acquiesce à la condition où il se

[1] Edm. Schérer. *Du péché. Mélanges de critique religieuse.* (Pag. 94.) La vie de l'homme est un développement et le point de départ de ce développement est l'animalité. C'est du sein de la vie animale que l'esprit se dégage. Il se forme dans la lutte. Mais qui dit lutte dit imperfection, faiblesse relative des principes qui sont en lutte. Le péché provient de la faiblesse de l'esprit et l'esprit est faible parce qu'il ne se forme qu'au moyen d'un développement. (Pag. 97.) Au point de vue du développement qui est le point de vue historique, le point de vue de la réalité, ce qui existe en premier lieu, ce n'est pas le bien, la liberté, l'esprit, c'est au contraire la chair, l'appétit, la satisfaction. (Pag. 105.) Le péché n'est là que pour être nié ; en d'autres termes, il n'est qu'une condition du développement spirituel de l'humanité à travers l'éternité. (Pag. 96.) Le sentiment du péché est la conscience de la distance qui nous sépare de notre destination. Dieu est-il donc l'auteur du péché ? Dieu en créant un être moral a consenti aux conditions de la moralité. Demander à Dieu pourquoi l'homme est pécheur, c'est lui demander pourquoi il n'a pas créé l'enfant homme fait, l'homme dans la condition de l'ange, ou pourquoi il n'a pas racheté l'humanité par un seul acte de sa puissance. V. G.

trouve et ne s'afflige pas de son péché. C'est oublier la constitution de notre nature morale qui nous défend d'être contents de ce non-être après que nous avons acquis la conscience de ce que nous pouvons et devons être. Il se mêle à cette crainte un levain funeste, je veux dire le préjugé du libre arbitre. Mais il n'y a pas de libre arbitre qui puisse faire dire à l'homme en qui la conscience morale s'est éveillée : Il m'est indifférent d'être bon ou de ne pas l'être ! L'impulsion morale vers le bien est établie de Dieu dans l'ordre moral et il ne dépend pas de l'homme de l'anéantir. Le *ætas parentum* d'Horace peut s'appliquer à telle ou telle nation, mais l'histoire universelle lui donne un démenti formel. Chaque progrès dans le domaine moral et principalement l'apparition du Christ et ses conquêtes nous ramènent vers une puissance morale supérieure à celle de l'égoïsme et destinée à triompher dans le genre humain.

L'indéterministe se plaint de ce que nous supprimons la *justice* de Dieu, parce qu'il est déraisonnable de penser que Dieu punisse le péché qu'il a ordonné. Cette objection provient d'une notion surannée de la justice, empruntée au tribunal humain. La justice, *sensu forensi,* signifie rétribution pour la transgression de la loi, idée déjà dépassée, nous l'avons vu, même dans le droit pénal. Cette théorie de la satisfaction, condamnée par la science et la morale, est appliquée à Dieu, et puis on se plaint de ne pas trouver dans le monde l'idée arbitraire qu'on s'est faite de la justice divine ! Nous ne reviendrons pas sur tout ce que nous avons dit plus haut [1].

Une autre notion, également empruntée au tribunal terrestre, consiste à définir la justice divine : rendre à chacun ce qui lui est dû [2]. C'est cette notion qui a provoqué le murmure des ouvriers contre le chef de famille (Math. XX, 11), et qui a fait dire aux communistes qu'il est contraire à la justice que l'un possède plus que l'autre. Mais cette théorie est-elle applicable à un Etre qui, souverain de toutes choses, ne doit rien à personne, ne conclut de traités avec personne et est libre de faire

[1] A propos de la coulpe et de la culpabilité, pag. 350-354.

[2] *Suum cuique dare.*

ce qu'il veut de son bien? Sans doute, Dieu enrichit et appauvrit, il donne la santé à l'un et la maladie à l'autre; il choisit Israël et laisse les païens marcher dans leur ignorance; il accorde des dons éminents à l'un et les refuse à un autre; il dispense de bons parents à celui-ci et fait naître celui-là dans une caverne de brigands. Dirons-nous : Dieu est injuste! Il l'est, si on lui applique la mesure du droit conventionnel, mais cette mesure ne lui est pas applicable. Il ne doit rien à personne. Personne ne peut faire valoir de droit vis-à-vis de lui. Tout est faveur, et le plus déshérité qui, destiné à la même perfection morale, ne reçut d'abord que quelques miettes, tandis que d'autres nageaient dans l'abondance spirituelle, ne saurait se plaindre d'injustice, mais doit s'écrier plein de reconnaissance : Combien ai-je reçu!

N'y a-t-il donc pas de justice divine? Il n'y en a pas dans le sens de la rétribution ; il n'y en a pas non plus dans celui du droit conventionnel, mais il y en a une dans le sens *éthique* du terme : *Dieu maintient l'ordre moral.* C'est dans ce sens que le Nouveau Testament parle de la justice de Dieu. Dieu déclare l'homme juste en Jésus-Christ : voilà, selon Paul, ἡ ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (Rom. III, 25), ou, comme nous dirions, voilà le maintien, la protection de l'ordre moral! Cet ordre moral se maintient par tout ce qui tend à avancer la vie morale, à manifester la force morale, à anéantir ce qui est immoral. C'est dans cette catégorie que rentre la *connexion indestructible qui existe entre la vertu et le bonheur, le vice et la misère*, que l'expérience signale. Etre vertueux, c'est vivre, et là où il y a vie, il y a sentiment de bien-être. Que l'homme sensuel, le pécheur soit fort, que sa vie abonde en jouissances, que la vertu ait beaucoup à souffrir de ses luttes, au dedans ou au dehors, l'ordre moral est organisé de telle sorte que le sentiment de bien-être abandonne toujours davantage les serviteurs de la sensualité, tandis qu'arrivé au terme de la lutte l'homme de bien seul goûtera le bonheur qui doit résulter du déploiement de ses forces morales. L'ordre moral veut que l'homme moral soit en même temps heureux, mais ce but ne saurait s'atteindre sans une lutte souvent très douloureuse. L'ex-

périence nous permet même de constater que la justice divine tend à établir aussi une correspondance entre le bonheur et la vertu à l'égard de la destinée extérieure de l'homme comme résultat du développement moral. Si cette correspondance n'a pas encore existé pour Jésus, il ne laissait pas pourtant, au sein de ses souffrances, d'être plus heureux que ses persécuteurs, grâce à la conscience de la puissance morale dont il était pénétré. C'est par la souffrance qu'il a appris l'obéissance et qu'il a préparé à l'humanité un avenir où la vertu et la vérité finiront par triompher de la résistance du monde sans croix et sans persécution. En revanche, l'expérience permet de constater l'impuissance du péché en présence de la puissance croissante du bien. Et le jour viendra où l'homme de bien sera seul heureux et puissant tandis que le pécheur se sentira toujours plus impuissant et plus misérable. Il n'est question ici ni de rétribution ni de contrat; mais la vertu, c'est le bonheur même, comme le péché est la misère. L'auteur d'un pareil ordre de choses s'appelle le Dieu juste. Ce n'est pas celui de l'indéterministe, car selon celui-ci le triomphe de la vertu dépend du hasard du libre-arbitre et le maintien de l'ordre moral est une illusion.

Il nous reste à définir l'*amour* de Dieu. Ici l'on a cru devoir poser le dilemme suivant : ou Dieu est amour, mais alors cet amour doit avoir un objet éternel, d'où il résulte que le monde est éternel comme Dieu : le panthéisme est inévitable. Ou bien Dieu et le monde se succèdent, en sorte que pendant une éternité l'amour de Dieu a été seul, sans objet ; c'est dire que l'amour n'appartient pas à son essence. La science, ajoute-t-on, ne saurait résoudre ce problème ; il faut donc se réfugier encore ici dans les bras du sentiment religieux qui ne se soucie pas de ces contradictions.

Il y a longtemps qu'on a senti la difficulté que nous venons de signaler. Les pères d'Alexandrie ont tâché de la résoudre par l'idée d'une éternelle génération[1] du Fils, c'est-à-dire du

[1] La grande pensée que l'église a voulu exprimer par la *génération éternelle du Fils*, c'est qu'il appartient à l'essence de Dieu de ne pas exister seulement comme sujet, mais de se manifester. C'est ce qui faisait dire à

Logos : Dieu s'objective éternellement dans le Logos, conçu comme κόσμος νοητὸς, comme idéal accompli du monde. L'homme y est compris et devient ainsi l'objet éternel de l'amour divin, même avant qu'il y eût un κόσμος ὁρατὸς. Cette idée a été accueillie de plusieurs modernes[1]. Mais la difficulté n'est pas résolue. En effet, d'après le trinitarisme, Dieu se manifeste de toute éternité dans le Logos ; celui-ci est l'éternel objet de l'amour divin en Dieu (*ad intra*). Cependant avant la création de l'univers cet objet n'était que dans la pensée de Dieu, par conséquent d'une manière idéale, sans réalité. Il en résulte que pendant une éternité l'amour de Dieu n'a pas eu d'objet *réel* et n'a pas aimé *réellement ;* amour inactif qui ne correspond pas à la vraie idée de l'amour qui est celle d'une communication réelle de la vie divine. On ne peut échapper à cette difficulté qu'en admettant qu'en vertu de l'amour lui-même, l'idéal est conçu à la fois comme la base nécessaire du réel. C'est ainsi que la pensée et la création sont identiques et l'amour de Dieu devient la perfection divine en vertu de laquelle Dieu réalise l'idée humaine qui existait dans sa pensée de toute éternité, dans des êtres raisonnables qui ont la conscience de leurs rapports personnels avec lui et sont bienheureux dans la plénitude du sentiment de la vie divine qui les pénètre.

Admettons, dit-on, une activité éternelle en Dieu, mais n'oublions pas qu'avant qu'il y eût des hommes l'amour divin manquait d'objets réels, et qu'ainsi il n'a pas pu se déployer avant cette époque. Mais n'y avait-il donc nulle part d'êtres moraux avant l'apparition de l'homme sur la terre? Autant vaudrait dire qu'il n'y eut pas de nature développée ailleurs, tandis que la terre était encore à l'état chaotique.

L'idée de l'amour divin, a-t-on dit encore, fait de Dieu une *personne* opposée à d'autres personnes dont l'existence borne l'infinité de Dieu.

Cette objection vient de ce qu'on isole l'homme de Dieu.

Athanase (Contra Ar. IV, 12) : Γεννᾷν ἐστι λαλεῖν ; en conséquence Dieu οὐ σιωπᾷ ἀλλὰ λαλεῖ.

[1] Entre autres Tholuck, *Comment. zu Johannes ;* 6e Ausg., pag. 64.. Martensen, *Chr. Dogm.*, pag. 131.

L'indéterminisme se représente Dieu sous la forme d'une personnalité *humaine,* laquelle suppose l'existence d'une personne en dehors d'une autre et indépendamment d'elle. En appliquant cette notion de personnalité à Dieu, on oppose Dieu comme personne à d'autres personnes qui ne dépendent pas de lui. Et la forme la plus élevée, la forme absolue de l'amour, la vie de Dieu dans les êtres finis et rationnels s'évanouit. En effet, l'amour véritable, l'union de Dieu et de l'homme, ne consiste pas seulement dans l'unité de la volonté et du sentiment, comme il est dit d'Oreste et de Pylade, *mentibus unus erant,* mais dans une unité de vie spirituelle qui fait que Dieu est en nous et nous en Dieu [1], unité qui, comme tout ce qui est absolu, manque totalement d'analogie dans la vie humaine. En revanche, le Dieu du déisme qui, pendant une éternité, fut un *Deus otiosus,* sans se communiquer, n'est pas un Dieu dont l'essence est amour. Comme il ne créa pas parce que la manifestation de sa nature appartient à son essence, mais parce qu'il le voulut un jour, tout en pouvant vouloir le contraire, de même il n'aime pas parce qu'il est amour et ne peut pas ne pas aimer en vertu de son essence, mais parce qu'il le veut et quand il lui plaît. Et qu'est-ce qui donne le droit de mettre en contradiction l'amour de Dieu avec lui-même en partant d'une notion aussi aprioristique et aussi arbitraire de Dieu? Bannissez ce *Deus otiosus,* cause sans effet, vivant sans vie, puisqu'il n'opère pas, sage dont la sagesse ne se manifeste nulle part, volonté qui peut tout aussi bien ne pas vouloir ce qu'elle veut, et la difficulté s'évanouit : l'amour de Dieu n'est plus un amour inactif, un amour qui n'aime pas. J'en conviens, l'idée d'un amour qui, vivant dans les autres, est bienheureux et rend bien heureux, échappe à notre *représentation* qui, liée à l'analogie de ce qui est fini, est forcée de se retracer Dieu humainement. Mais notre *pensée,* notre raison, guidée par l'expérience, postule cette idée de Dieu, en nous apprenant à connaître l'univers, non comme un mécanisme mis en mouvement du dehors, mais comme la manifestation de la vie divine, surtout dans les êtres raisonnables destinés à porter l'image de Dieu.

[1] *Das Einsein, Einleben.*

Et la conscience religieuse pure confirme ce que le philosophe pense. Elle sent en elle la vertu de Dieu et emploie des expressions qui, pour échapper à l'analogie humaine, n'en rendent pas moins des vérités profondément senties dont la raison reconnaît la valeur. Nous connaissons ces expressions : Dieu en nous ; non pas moi mais Dieu ; avoir en Dieu la vie, le mouvement et l'être ; être poussé, être rempli du Saint-Esprit, etc.

Après cela, tout est-il expliqué ? Dieu est-il compris ? Nous serons les derniers à l'affirmer ! Dieu est grand et nous ne le comprenons pas. Mais gardons-nous de faire de l'*incompréhensibilité* de Dieu le bouclier de l'ignorance. Dieu est incompréhensible ! cela ne veut pas dire que nous ne puissions nous former aucune notion de Dieu. Rien, en effet, n'est plus certain que ceci, c'est que là où s'offrent à nous des phénomènes qui se tiennent par des rapports mutuels comme les chaînons d'une vaste chaîne, ces phénomènes ont une cause absolue, une *ratio sufficiens* de leur existence. S'il existe quelque chose, — or la conscience que nous avons de nous-mêmes nous l'apprend, — et si ce quelque chose n'est pas tout, de sorte qu'il existe encore hors de moi d'autres objets avec lesquels mon existence d'être fini se trouve en rapport, je puis affirmer que je forme avec toutes les choses finies qui m'entourent une partie organique de l'*être,* lequel en qualité de *tout-être* embrasse le particulier et le fini. S'il existe quelque chose, il existe aussi un tout et l'existence de Dieu comme le *tout-être* ne se comprend pas seulement, mais devient même une nécessité de ma pensée. Il en résulte de plus, que rien ne pouvant exister en dehors du tout-être [1], il est irrationnel de parler d'un monde qui existerait en dehors de Dieu ou que Dieu aurait établi hors de lui-même. Tout ce qui est existe donc en Dieu. En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être. Bien que ceci se comprenne parfaitement, il ne s'ensuit nullement que nous

[1] Zwingli, *De Providentia,* Opp. IV, pag. 89 : « Constat extra infinitum *Esse* nullum esse posse. Nam quodcunque dares, jam ubicunque *externum illud esse* vel esset vel consisteret, istic infinitum non esset et eam ob causam infinitum non esset. » Cf. *August.* Conf. XII, 11. « Hoc solum a Te non est quod non est. »

puissions pleinement comprendre les opérations qui émanent de l'Etre absolu, dans leurs causes et leurs rapports. Nous comprenons *que* Dieu *est* la cause suprême de toutes choses ; mais nous ne comprenons qu'en partie *comment* il les produit. Nous ne saurions nier l'ordre, la régularité, l'harmonie qui règnent dans l'ensemble des phénomènes ; mais il ne nous est pas donné d'entrevoir ces rapports partout. Les voies de Dieu sont supérieures aux nôtres. Nous devons nous contenter ici des résultats d'une science qui part de l'expérience et s'éclaire d'une spéculation qui se fonde sur elle.

Gardons-nous d'en conclure que le doute à l'égard de la sagesse et de l'amour absolus de Dieu, soit justifié. Il n'en résulte qu'un fait, c'est que le gouvernement de Dieu renferme des énigmes nombreuses et redoutables que nous ne saurions résoudre. La foi supplée ce qui manque à la science. Est-ce à dire que nous croyions sans fondement ? Certainement pas. Je crois à la sincérité et à la fidélité de mon ami, parce que sa conduite et son caractère, pour autant que je les connais, me forcent d'y croire encore là où je ne puis pas les constater, là même où ses procédés pourraient m'en faire douter. Supprimez cette foi, et l'amour, l'amitié, le crédit même dans la société deviennent impossibles. Lorsque l'astronome découvre des perturbations dans la marche des corps célestes, il ne prononce pas le mot de désordre, mais il croit en vertu de l'ordre qu'il a constaté, que cet ordre règne là où il ne l'entrevoit point. Fort de cette foi, il poursuit ses investigations et souvent avec un heureux succès, en sorte que la perturbation apparente se trouve être finalement de l'ordre et de la régularité. Il en est de même dans le domaine de l'histoire. Si nous y découvrons une foule de phénomènes que nous ne saurions faire concorder avec la sagesse et l'amour de Dieu, nous y opposons le fait que cette même histoire nous révèle un développement évident de civilisation et de moralité générales qui donnent un démenti à l'application universelle de l'*ætas parentum* d'Horace. En raison de cette marche historique nous croyons à un ordre moral et par conséquent à Dieu, quoique nous soyons hors d'état d'observer et de signaler cet ordre partout. Nous savons par expé-

rience que toutes choses concourent au bien de l'homme vertueux qui n'a d'autre objet que le bien moral. En conséquence, quand même nous ne distinguons pas partout dans la vie les traces de l'amour de Dieu, nous croyons pourtant que Dieu est amour là où nous serions tentés de nous écrier : Mon état est caché à l'Eternel ! Nous connaissons Dieu, mais nous ne le connaissons que d'une manière partielle et de cette connaissance partielle nous concluons à ce que Dieu est. Nous supposons par de bonnes raisons que Dieu gouverne le monde selon sa sagesse, sa sainteté et son amour, et cette hypothèse fournie par l'expérience, s'appelle la *foi*. A mesure que la science progresse, cette foi se transforme en vue, vue toujours imparfaite ici-bas. Convenons qu'entendue ainsi l'incompréhensibilité de Dieu est tout autre chose que l'asile des représentations fallacieuses et fantastiques d'une imagination éblouïe.

IV. Notre conception des rapports de Dieu et du monde est, comme on l'a vu, celle du monisme. En conclura-t-on que nous allions échouer contre l'écueil du *panthéisme ?* Cette conclusion est possible. Il s'agit donc de s'expliquer sur un terme dont on abuse beaucoup.

Si l'on qualifie de panthéisme la vie de Dieu dans le monde et dans l'homme, il faudra appliquer cette qualification à une foule d'affirmations de la vie religieuse la plus pure : ἐν θεῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν (Act. 17, 28) ; ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν (Eph. IV, 6.) Si on appelle panthéisme la négation de la personnalité divine, de la conscience que Dieu a de lui-même, je demande si cette négation résulte du rejet du déisme et de l'affirmation d'une activité éternelle et réelle de Dieu? Les opérations de l'Etre absolu ne sont-elles pas la manifestation de la vie et de la pensée ? Peut-il y avoir pensée, pensée réelle et efficace, sans un être qui pense ? Peut-il, enfin, exister un être qui pense sans connaître sa pensée, et dont la pensée a tout pour objet excepté lui-même? Si le panthéisme consiste dans le rejet de la personnalité de Dieu conformément aux systèmes de Spinosa, de Schelling, et même de Hegel qui ne font éclore la personnalité de Dieu que dans l'homme, comment peut-on qualifier ainsi la doctrine d'un Dieu dont l'amour person-

nel et conscient constitue l'essence éternelle ? A ce prix, toute guerre faite au déisme, toute sympathie pour l'immanence de Dieu seront autant de motifs d'accusation.

On nous dit que le déterminisme conduit au panthéisme parce qu'il ne laisse point de place à la personnalité humaine. Assurément le déterminisme défend d'opposer à Dieu la volonté indépendante de l'homme et repousse un moi fini qui, séparé de l'absolu, prétendrait se mesurer avec lui. Mais faut-il lui en faire un reproche? Le caractère du péché ne consiste-t-il pas précisément, je ne dis pas à *être* quelque chose vis-à-vis de Dieu, — ce qui ne se conçoit pas même dans la plus puissante manifestation de l'égoïsme animal, — mais à *désirer* de l'être ? N'est-ce pas cette fausse qualité du moi que la morale flétrit du nom d'égoïsme ? N'est-ce pas le comble de la vie religieuse de ne pas vouloir être un moi vis-à-vis de Dieu, et de dire : non pas ce que je veux mais ce que tu veux ? la religion connaît-elle quelque chose de plus élevé qu'une vie dirigée non par notre moi, mais par le Saint-Esprit de Dieu qui habite en nous ? le résultat final de tout le développement moral ne consistera-t-il pas en ce que Dieu soit tout en tous ? qu'est-ce que le vrai renoncement, sinon l'extirpation d'un moi qui s'isole et qui refuse de se soumettre à Dieu? — D'autre part, en rejetant la prétention du moi à être quelque chose vis-à-vis de Dieu et en dehors de lui, le déterminisme ne nie nullement le fait irréfragable de notre personnalité. Au contraire, le grand mystère de la création consiste précisément en ce que l'universel se manifeste dans la variété infinie du multiple, l'unité absolue dans l'individuel, Dieu dans les créatures, la personnalité souveraine dans des êtres personnels dont le développement demande qu'ils veulent et agissent eux-mêmes par la puissance de Dieu. Selon le déterminisme, l'esclave de la sensibilité, tout en portant le nom d'égoïste, n'est pas au fond déterminé par son vrai moi mais par un facteur qui ne l'est pas ; tandis que l'homme qui a renoncé à lui-même et obéit à Dieu est autonome et peut dire : je veux ! *Potestas ipse nostra est*, disait Augustin [1], et Paul déclarait : C'est dans ma faiblesse que la

[1] *Solil.* II, 1.

force divine se déploie tout entière. Celui qui s'imagine devoir posséder une volonté à lui, indépendante de la vérité et de Dieu, est un *esclave* de ses passions, du monde, des circonstances et en conséquence impuissant vis-à-vis de Dieu que le plus énergique égoïsme combat en vain, impuissant vis-à-vis de la vie physique qui domine sur le serviteur de la sensualité, impuissant vis-à-vis du monde dont il se montre l'esclave. Un pareil égoïste n'a pas de moi. L'homme au contraire qui, dans une dépendance parfaite, veut ce que Dieu veut, est un héros puissant, un roi, un souverain en face du monde; il le surmonte et maintient contre tous la puissance de sa personnalité. Si le renoncement à soi dans l'acception que nous venons de retracer est du panthéisme, je ne demande pas mieux que d'être panthéiste, tout en protestant contre la légitimité de la qualification.

Si notre conception du monde n'est pas panthéiste, elle ne laisse pas que d'être *moniste,* c'est-à-dire *antidualiste.* C'est ce qui demande encore à être justifié.

L'ancienne métaphysique, qui faisait toujours abstraction de la réalité pour accorder ensuite à ses abstractions une existence concrète, était dualiste et voyait partout deux substances hétérogènes, s'excluant mutuellement. C'est ainsi que les Platoniciens séparaient l'idée ou la force organisatrice de la réalité visible. Après cette opération, il ne restait de la nature visible, dépouillée de la vie et de l'idée, qu'une matière morte, ὕλη, tandis que l'idée était censée avoir une existence isolée sous le nom de κόσμος νοητός. La matière était comme une cire marquée du dehors par le cachet, c'est-à-dire l'idée. Ce dualisme est contraire à l'expérience qui ne constate ni l'esprit abstrait ni la matière abstraite. C'est ce qui engagea la philosophie à supprimer tour à tour l'un des deux facteurs et à ramener tout tantôt à l'esprit, tantôt à la matière. Tout est esprit, disait l'idéalisme. Tout est matière, disait le matérialisme. La science spéculative qui part de l'expérience distingue sans doute l'être éternel et immuable, l'esprit infini des formes et des phénomènes incessamment variables dans lesquels il se manifeste; mais elle rejette le dualisme qui considère l'esprit et la matière,

Dieu et le monde comme autant de substances hétérogènes, exclusives l'une de l'autre.

L'œuvre d'abstraction dont nous venons de parler, eut pour effet de porter la philosophie d'autrefois non-seulement à *distinguer Dieu du monde, mais à l'en séparer*. Ainsi naquit le déisme et avec lui se perdit l'idée d'un Dieu vivant c'est-à-dire actif et se propagea l'erreur que la nature, comme telle, n'est pas divine (*ungœttlich*), ce qui entraîna le mépris de tout ce qui est cosmique. A ce point de vue, la nature, l'art, surtout l'homme détournent l'esprit religieux de Dieu. L'idée du miracle [1] n'a pas d'autre origine : Dieu étant opposé à la nature, sa *divinité* ne se manifeste jamais mieux que lorsqu'il agit *contrairement à la nature*. On connaît les arguments que l'ancien supranaturalisme a puisés dans cette notion du miracle en faveur de la vérité du christianisme.

L'antinomie qui régnait dans la cosmologie et la théologie, se montra aussi dans l'anthropologie : *on divisa l'âme et le corps*. Ce dualisme est encore le fruit d'une abstraction. On fit de l'intelligence, du sentiment, de la volonté, en un mot des facultés qui distinguent l'homme des animaux, un *ens* à part ; Kant l'appelait *Seelending*. Mais on ne se doutait pas d'être à côté de la réalité. L'homme ne se compose pas de deux substances mais constitue un seul être organique : ce qu'on appelle *âme* est l'essence de l'homme à la différence de sa forme d'existence terrestre. De cette abstraction naquit la superstition des revenants, la doctrine de la métempsycose, celle des morts comme âmes incorporelles jusqu'au dernier jour, celle de l'existence de l'âme avant le corps (*prœexistentianismus*) et celle de la création de l'âme au moment de l'engendrement du corps (*creatianismus*). La forme la plus conséquente de ce dualisme fut l'occasionalisme, qui admettait si peu les rapports organiques de l'âme avec les mouvements du corps, qu'il enseignait que le corps est mû par une autre puissance *à l'occasion* de la

[1] Non comme fait dont nous ne comprenons pas les rapports avec la nature, — dans ce sens nous l'admettons, — mais comme rupture, interversion de l'ordre physique. Nous entendons par miracle, non l'inexpliqué, mais une dérogation formelle aux lois connues.

pensée et de la volonté de l'âme. Ce dualisme fut corrigé plus tard, mais non surmonté par l'harmonie préétablie de Leibnitz. On a pensé que ce dualisme est indispensable à la foi à l'immortalité individuelle. Mais où en serait cette foi si elle devait s'appuyer sur la considération que l'âme est captive dans le corps, comme le prisonnier dans sa prison? Cette considération, en effet, n'est pas seulement irrationnelle; elle est encore préjudiciable à la moralité, parce qu'elle entraîne le mépris du corps et l'ascétisme qui en résulte. Non, il ne faut pas parler de l'immortalité de l'*âme*, ce qui n'est qu'une abstraction, mais de l'immortalité de l'*homme*. L'essence de l'homme ne dépend pas de la forme qu'elle revêt temporairement ici-bas. La forme peut changer comme on l'observe dans la transformation de la chenille en papillon, de la graine en plante, mais l'essence reste. La chenille ne se compose pas de deux parties, la forme de la chenille qui se dégage et le papillon qui en sort, mais *le même être*, qui vit d'abord sous la forme d'une chenille, vit ensuite sous celle d'un papillon. Il en est de même ici. La mort de l'homme est le dépouillement d'une forme au moyen duquel *l'essence* de l'homme entre dans une phase nouvelle; le corps de chair et de sang (σῶμα ψυχικὸν) est remplacé par une forme plus élevée (σῶμα πνευματικόν); mais il n'est pas question de la séparation mécanique de deux choses, autrefois mécaniquement réunies. Le dualisme est païen et choisit avec Platon l'image d'un captif qui s'enfuit de sa prison; le moniste anthropologique est chrétien et choisit avec Jésus (Jean XII, 24) et Paul (1 Cor. XV, 35 s.) l'image du grain de blé qui dépouille son enveloppe et d'où l'épi s'élance. Le paganisme peuple l'empire des morts d'ombres sans force et sans vie; le chrétien croit qu'en quittant cette vie, il ne sera pas nu et dépouillé, sans forme et sans corps, mais revêtu d'un organisme supérieur.

Le dualisme se signale encore par *l'opposition du divin et de l'humain dans l'homme*. Il estime que l'humain n'est pas divin et que le divin n'est pas humain. Il en résulte que l'abnégation consiste non à renoncer à la vie sensible mais à se dépouiller de la nature humaine. Le moine se rase la tête, il va nu-pieds et malproprement vêtu; l'homme spirituel jeûne, s'abs-

tient du mariage, se retire du monde et s'enferme dans un couvent. Vivre en homme est contraire au divin. La raison et la conscience elles-mêmes n'ont plus de valeur dans le domaine religieux comme qualités humaines. Ce que la raison comprend n'est qu'humain ; la vérité divine est un mystère, essentiellement inaccessible à la pensée humaine ; l'une est même en contradiction avec l'autre. Si le christianisme pouvait être compris, il cesserait d'être divin et quitterait son trône surnaturel pour revêtir un caractère humain et naturel. La vérité divine consiste en conséquence, en vertu de la nature du divin, dans ce qui contredit la raison humaine, par exemple en ce que Dieu est un et à la fois non un, mais trois ; que la même personne est à la fois Dieu et non Dieu mais homme, omniscient et ne sachant pas tout, partout présent et borné, infini et fini, inné et né ; que Dieu est juste en commettant l'injustice de punir le crime du coupable sur l'innocent ; que Dieu sait tout mais que l'homme a un libre arbitre qui anéantit la préscience de Dieu et pour ne pas multiplier les exemples, que dans la cène la substance du pain change sans que les accidents, couleur, forme, saveur, odeur, éprouvent le moindre changement. L'ancienne théologie appelait cela avec Paul (1 Cor. I. 25), mais dans une autre acception que lui, la folie de Dieu et adoptait la pensée de Tertullien qui faisait de ce qui est absurde aux yeux de la raison humaine le vrai caractère du Credo [1]. La conscience elle-même, étant humaine, n'a pas de voix, quand Dieu parle. Le même Dieu aux yeux duquel la logique humaine est une folie, supprime aussi, lorsque cela lui plaît, la morale humaine et peut, contrairement à la conscience, commander le régicide. C'est ainsi qu'à la plus grande gloire de Dieu l'homme est dépouillé de son humanité, depuis les cheveux de sa tête jusqu'à sa conscience, *perinde ac cadaver*. La raison surtout, la plus haute faculté divine, devait apprendre qu'elle n'est rien moins que divine. « Si l'on consulte dame raison (*Frau Vernunft*), disait Luther [2], personne ne croira plus à la résur-

[1] *Credo quia absurdum.*

[2] W. W. VIII. S. 989, 1421, 2043, I. Jamais ni Zwingli ni Calvin n'ont tenu un pareil langage. Calvin pensait que la lumière de la raison, si

rection de la chair. L'un est mangé par les bêtes féroces, un autre tombe sous le coup du glaive; celui-ci perd une jambe en Hongrie et celui-là est brûlé. L'un est consumé par les vers dans le sein de la terre, l'autre par les poissons dans l'eau, un troisième par les oiseaux sous le ciel. Dans tous ces cas il est difficile de croire que les membres d'un individu, qui sont tellement dispersés et consumés par le feu, l'eau et la terre, puissent jamais se retrouver. Pour la foi seule rien n'est absurde. La raison humaine qui s'oppose à la foi, est l'animal auquel la foi doit tordre le cou. » C'est ainsi que parlait un homme tel que Luther [1]. Tout ce que l'homme admet, dans le domaine religieux, comme naturel et rationnel, est dépourvu du caractère divin (*ungœttlich*). Gardons-nous cependant d'en vouloir à Rome et à Luther. Tant que le dualisme règne, il serait inconséquent de parler autrement. Le protestant qui parle, contrairement à la raison, de trois personnes dans une seule et même essence, n'a pas le droit de reprocher au catholique sa doctrine de la transsubstantiation comme irrationnelle. Le rationaliste qui se moque des mystères de l'Eglise mais nous ordonne d'accepter comme un mystère la contradiction qui règne entre le Dieu infini et le libre arbitre, le partisan de la doctrine du sentiment qui taxe l'intelligence de païenne et charge le tribunal de la science de déclarer que la foi est une folie, n'agissent pas mieux que Luther et tordent, à leur tour, le cou à la raison dans le domaine de la foi. A quoi sert-il de réduire le nombre des opinions absurdes? Aussi longtemps qu'on n'aura pas exterminé radicalement le dualisme, c'est-à-dire l'antagonisme du divin et de l'humain, de la nature et de la révélation, le retour du plus hérétique rationaliste vers Rome reste possible et même

faible qu'elle soit, émane du Saint-Esprit (*ad 1 Cor.* II, 14), et Zwingli déclare : « Qui verum loquitur, ex Deo loquitur ; audeo igitur et *divinum* appellare quod a gentilibus mutuatum est, si modo sanctum, religiosum ac irrefragabile sit; id enim a solo Deo esse oportet, undecunque et a quo tandem proxime adveniat. » Opp. IV, 95.

[1] Dans sa dernière période. Autrefois, par exemple en 1522, il disait : « Was der Vernunft entgegen ist, ist gewiss, dass es Gott vielmehr entgegen ist, u. s. w. » W. W. XIX s. 1940.

conséquent. Ce n'est qu'en professant franchement le monisme, c'est-à-dire l'homogénéité de Dieu et de la nature, de Dieu et de l'homme, qu'on comprendra qu'il n'y a pas de contradictions pour la foi et que la raison peut comprendre ce que Dieu révèle. Le christianisme n'enseigne pas cet antagonisme. Ce que Pierre saisit lui-même (Jean VI, 68-69) est à la fois révélation de Dieu. (Math. XVI, 17.) L'humain en Jésus est divin et le divin est révélé en lui d'une manière humaine. Le mystère n'existe pas pour la raison, mais pour l'homme naturel c'est-à-dire pour celui qui n'est pas encore rationnellement et moralement développé. (1 Cor. II, 14.) Si l'évangile est caché, ce n'est pas pour le chrétien mais pour les incrédules dont le Dieu de ce siècle a aveuglé l'esprit. (2 Cor. IV, 4.) Et si la science humaine s'accorde à dire avec Paul : Je connais d'une manière partielle (1 Cor. XIII, 12), cet aveu ne veut pas dire qu'on doive accepter à la fois le oui et le non et qu'on ait le droit d'énoncer ce qu'on ne sait pas comme si on le savait, en formules inintelligibles et contradictoires. Le christianisme reconnaît dans la raison et la conscience une faculté divine qui, purifiée dans la communion du Saint et affranchie de la domination de l'ἄνθρωπος ψυχικὸς devient révélation, inspiration du Saint-Esprit.

La désolante influence du dualisme se manifeste enfin dans le domaine moral par l'antagonisme qu'il y a introduit de deux principes, *le bien et le mal*. Ici encore l'erreur est due à l'abstraction. Le péché dans l'homme, nous l'avons vu, est une négation, une absence de ce que l'homme a acquis la conscience de devoir et de pouvoir être. Le goût de l'abstraction a fait de cette négation quelque chose de positif, *ens positivum ;* il a érigé l'impuissance en puissance ; il est allé même jusqu'à faire du péché une personne en dehors de l'homme qui d'ailleurs est le seul être où on puisse l'observer. C'est ainsi que naquirent l'Ahriman des Perses et le Diable des Juifs. Ah ! c'est bien ici surtout que l'expérience repousse le dualisme : elle connaît des hommes pécheurs, mais elle ne connaît pas de péché en personne. Si l'on se représente le mal comme absolu, on admet une négation parfaite et avec elle l'anéantissement de la vie morale, mais non la transformation d'un être en un

autre être, comme on l'affirme dans le prétendu changement de l'ange en démon. L'expérience ne connaît dans le domaine moral d'autre combat que celui de la chair et de l'esprit; ce combat d'ailleurs n'est pas celui d'un bon principe et d'un principe mauvais; il est le développement nécessaire de l'esprit qui se dégage de la vie de la nature. Le christianisme n'enseigne pas qu'en soi la chair et l'esprit soient opposés. Il a réfuté le dualisme qui, admis par le platonisme et Philon, a été poussé jusqu'au bout par le gnosticisme; il l'a réfuté non par des arguments philosophiques mais par le *fait* de l'apparition de Jésus-Christ, c'est-à-dire de la condamnation du péché et de la domination de l'esprit dans la *chair*. (Rom. VIII, 3.) La science qui s'appuie sur l'expérience ne connaît point d'Ahriman, ni le Diable à côté de Dieu; point de *principes* pécheurs dans l'homme, ni d'empire des ténèbres comme une puissance rivale de Dieu. Elle ne connaît d'autre puissance que celle de Dieu et celle-là est souveraine. Cette souveraineté n'est pas contraire à l'idée du Père céleste; c'est la souveraineté de l'amour tout puissant, parfait, sage et saint, la souveraineté de la lumière qui dissipe les ténèbres, de la vie qui anéantit la mort, de l'amour qui veut être tout en tous, non comme le Moloch du panthéisme en engloutissant ses propres enfants, mais en consacrant la plus riche variété des individus. Le Dieu que la science apprend à connaître et à adorer garantit la vraie liberté des êtres moraux. Il les destine à devenir, en vivant en lui, des personnes, comme il est personne, à régner avec lui en participants de sa vie, en organes de son esprit et à triompher même en mourant de la puissance de la mort, par la vertu de sa vie divine.

Pour adorer ce Dieu, le chrétien n'a pas besoin de préserver sa foi du naufrage, en reniant le droit de la science et en se jetant dans les bras d'un soi-disant sentiment religieux. Le christianisme prêche la *connaissance* de Dieu et par elle la vie éternelle. La science et la foi se confondent dans la connaissance de ce Dieu dont le saint amour embrasse tout l'univers et qui finira par amener tous les êtres moraux à une soumission volontaire par la puissance de la vérité. La con-

naissance de ce Dieu est le vrai *théisme*. Egalement éloigné du déisme qui sépare Dieu et le monde, Dieu et l'homme, et du panthéisme qui niant le Dieu personnel sacrifie les individus au tout inconscient, ce théisme prêche un Dieu qui vit et opère, avec la conscience de lui-même, dans l'infinie variété de toutes ses créatures et qui glorifie éminemment sa puissance et sa charité dans les êtres raisonnables qui, pénétrés de leurs rapports avec lui, sont appelés, en qualité de co-ouvriers, à être bienheureux dans la communion de la vie divine.

F. C. J. VAN GOENS,
docteur en théologie et ancien pasteur à Leide.

ERRATUM : Pag. 355, seconde ligne d'en bas. *Lisez :* d'apprendre la logique par la nature et par elle de Dieu.