

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	17 (1884)
Artikel:	Du rôle de la métaphysique en théologie
Autor:	Astié, J.-F.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379347

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 14.01.2026

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

DU
ROLE DE LA MÉTAPHYSIQUE EN THÉOLOGIE
PAR
J.-F. ASTIÉ¹

On ne doit pas s'imaginer accomplir accessoirement la mission de la théologie, tout en s'acquittant de celle de la métaphysique, bien que celle-ci, dans la manière dont on la traite, ressemble encore beaucoup à plusieurs productions défectueuses de la théologie.

Dans le premier cahier des *Studien und Kritiken*, année 1828, se trouve un article de Wette sous ce titre : *Pensées sur l'esprit de la théologie protestante moderne*. L'auteur donne comme trait caractéristique de la théologie avancée de son temps d'avoir su reconnaître que la formule de l'intuition religieuse reste toujours de beaucoup en dessous du contenu religieux qu'elle ne réussit jamais à rendre dans toute sa richesse. C'est pourquoi la théologie moderne répudie la fausse méthode commune aux rationalistes et aux défenseurs de la théologie ecclésiastique qui les conduit, les uns et les autres, à attribuer une importance exagérée aux formules théologiques, sans tenir compte de la richesse du contenu que celles-ci étaient primitivement destinées à rendre. Faute d'avoir ce contenu constamment devant les yeux, on n'a pas tardé, dans le développement de la doctrine ecclésiastique, à consi-

¹ *Die Metaphysik in der Theologie*, von Lic. theol. W. Herrmann, Privat-docent an der Universität Halle (actuellement professeur à Marbourg).

dérer les symboles insuffisants d'un monde intérieur des plus riches comme le produit d'une connaissance métaphysique et à les transformer en conséquence. La stérile mission du rationalisme a justement consisté à entrer en lutte avec les contradictions provenues d'un pareil développement de la doctrine traditionnelle.

La théologie moderne procède tout autrement. Pleinement convaincue du caractère symbolique des représentations religieuses, elle s'efforce de découvrir le lien étroit, primitif, rattachant ces formules à la vie religieuse. Comme moyen pour atteindre ce but, elle dispose d'une étude psychologique de l'esprit religieux en général et d'un examen exégétoco-historique du christianisme primitif. Par le premier facteur, il ne faut pas tant entendre une science tirée des livres que cet œil intérieur pur qui permet de voir dans l'histoire les manifestations les plus diverses de l'esprit humain.

La haute valeur réformatrice que de Wette attribue à ces principes se trouve en partie justifiée par un coup d'œil jeté sur « les travaux théologiques du jour et spécialement ceux qui portent sur la philosophie des religions¹. » On y met à profit pour la théologie l'étude psychologique dans une mesure où de Wette ne s'en faisait pas la moindre idée. Au contraire, l'insuffisance du procédé de de Wette, qui consistait à donner à la théologie une forme exclusivement descriptive, est tellement mise à nu, qu'on y prophétise la ruine de la religion elle-même dans le cas où on ne réussirait pas à mettre le christianisme dans un rapport systématique avec une conception générale du monde. Tandis que la théologie du sentiment s'élève avec une profonde répulsion contre la forme métaphysique de certaines représentations théologiques, le besoin d'une conception une de l'univers, chez le théologien moderne, se manifeste justement en ceci, qu'il attribue au contenu même du christianisme bien compris la mission de la métaphysique, savoir de nous donner définitivement le secret de l'éénigme du monde. Voilà pourquoi le théologien moderne salue des collaborateurs dans

¹ Voir Holtzmann dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1875, premier cahier.

quelques naturalistes éminents qui, fatigués d'un travail exclusivement analytique, s'appuient sur des résultats empiriques acquis, pour s'élever jusqu'à une conception générale de l'univers, à une cause une des choses. Grâce à ce précieux concours, la spéculation théologique se flatte d'atteindre le terrain de la réalité et d'arriver à découvrir le mystère rattachant en un seul faisceau les gigantesques parties de notre univers.

La joie que font naître ces espérances est malheureusement troublée par la valeur que Holtzmann leur attribue. Nous répugnons à compromettre un élément important de notre certitude religieuse en le faisant dépendre du succès d'une entreprise tellement grandiose. Sans contredit, il y a dans la manière traditionnelle de concevoir les problèmes théologiques maintes provocations à chercher dans la conception chrétienne cette solution de lénigme de l'univers que la métaphysique a en vue. Mais limportance du sujet permet de poser la question préalable : quels doivent être les rapports entre la théologie et la métaphysique ? quels ont été les fruits de leur alliance dans le cours de l'histoire ?

I

Commençons par rappeler lattitude adoptée par les réformateurs en face de ce problème. Celui qui, dentre eux tous, a le plus recommandé létude de la philosophie, Mélanchton présente aussi les idées les plus claires et les plus impartiales sur les rapports des deux sciences. Dans la première section de son travail, *Initia doctrinæ physicæ*¹, il traite de Dieu comme la cause première du monde. Cette connaissance de lessence de Dieu inhérente à la raison comme principe fondamental de lexplication du monde constitue à ses yeux le contenu exact du paganisme aussi bien que des principes théologiques de la philosophie ancienne. Le réformateur croit devoir désigner ces principes comme *noticia legis*, mais il rappelle la différence entre la loi et lEvangile qu'il a du reste particulièrement accusée. La raison connaît Dieu comme le maître tout-

¹ Corp. Reff., XIII, 193 et suiv.

puissant et le législateur du monde, elle va même jusqu'à dire que les circonstances du monde lui tiennent à cœur.

Mais, par suite du péché, cette lumière de la raison s'est peu à peu tellement obscurcie que l'homme, serré de toutes parts par le mal et en face des iniquités criantes dont le monde est souvent le théâtre, en est venu à abandonner la croyance à un gouvernement du monde par Dieu et finalement jusqu'à la foi en son existence. Il est vrai, on peut s'élever contre ce doute et cela au nom de la raison : il est même très bon de le faire *ad hanc communem de providentia sententiam confirmandam*. Mais tandis que dans les mathématiques, par exemple, des notions évidentes nous imposent notre assentiment décidé, notre esprit, quand il s'agit de Dieu, a la déplorable faiblesse de se contenter d'un faible assentiment, même lorsqu'il aperçoit la certitude et la vérité des preuves.

Mélanchton ne s'explique pas davantage sur l'origine de ces faiblesses. Mais tout en reconnaissant que l'idée de Dieu comme principe de l'explication du monde, susceptible d'être prouvé, ne rend pas entièrement compte du problème du mal et du péché, il attire l'attention sur la *noticia evangelii*. Appuyée sur elle, non seulement l'église peut rendre grâces pour certains biens de la Providence et supporter le pire en silence, mais encore invoquer Dieu dans toutes ses nécessités et le louer comme le constant protecteur des siens. La *definitio Dei* à laquelle arrive la raison humaine est incomplète. C'est dans l'Eglise qu'il faut aller chercher la définition complète, afin d'arriver non seulement à une foi certaine en la Providence, mais encore pour apprendre à connaître pourquoi et comment nous sommes exaucés. Nous obtenons des lumières là-dessus dans la révélation, *in qua Deus patefecit tres personas et arcanam voluntatem de colligenda ecclesia externa et de remissione peccatorum*. La doctrine ecclésiastique a seule à s'occuper de ce contenu et non la physique, car on ne peut s'en servir comme formule de l'explication du monde accessible à la preuve.

Les défauts de cette exposition sont manifestes. Mélanchton maintient d'une part que la raison, pour arriver à une conscience complète du monde, tient ferme la foi en une Provi-

dence ; il se contredit lui-même en ajoutant, d'autre part, que la révélation seule nous apprend pourquoi et comment Dieu s'occupe de nous et nous exauce. En effet, ce n'est que quand on a acquis cette dernière connaissance qu'on a obtenu la base sur laquelle la foi en la Providence peut se développer d'une manière constante. Sans elle, nous ne saurions avoir confiance en la direction une du monde pour notre bien : car les faits de l'histoire de la nature ou des hommes favorisant cette confiance sont constamment renversés par les expériences contraires résultant du mal et du péché.

Abstraction faite de ces idées vagues concernant la foi en la Providence, Mélanchton a admirablement tracé les limites entre la théologie et la physique. Ce que la physique, nous dirions aujourd'hui la métaphysique, ne saurait atteindre, c'est l'idée du Dieu dont la volonté éternelle a en vue le rassemblement de l'Eglise, qui est disposé à pardonner les péchés et à éléver les fidèles se confiant au lui, au dessus des conflits d'heur et de malheur dont le monde est le théâtre. Pourachever de faire connaître la position du réformateur, il faut compléter son idée par une conséquence qui en découle nécessairement : la notion de Dieu, pour le cas où il est permis d'en faire usage en métaphysique, signifie ici tout autre chose qu'en théologie.

La possibilité d'un point de contact entre une explication scientifique du monde et la théologie se conçoit lorsque la première avoue que la marche suivie sur son propre terrain ne la conduit pas à une conclusion donnant satisfaction aux exigences du point de départ. Il est hors de doute que la théologie parle de connaissances qui, sans être provenues d'une conception scientifique de l'univers, n'en sont pas moins de nature à débarrasser l'homme du poids écrasant de l'énigme de l'univers. Les connaissances que fournit la théologie semblent donc se présenter comme une continuation fort bien venue de ce que l'étude indépendante est hors d'état d'atteindre par elle-même. Il n'est pas difficile d'obtenir un pareil aveu d'impuissance, même de cette science qui prend par excellence le titre d'explication scientifique de l'univers, je veux dire de la science

de la nature. La méthode des sciences naturelles du jour, qui consiste à ramener toutes les qualités à des relations mathématiques, a sans doute permis à l'homme de se rendre compte des phénomènes, et ce résultat paraît certes assez beau quand on se rappelle comment la nature était comprise dans les âges antérieurs. Aussi lorsque quelques naturalistes paraissent oublier les limites de leur science la chose ne s'explique que trop aisément. Fier des résultats obtenus on s'imagine aisément avoir mis le doigt sur l'explication de l'éénigme de la nature, tandis que l'accord des expériences et de la théorie n'autorise en réalité qu'à placer les fins humaines dans la série des événements immuables. Mais le besoin de savoir, dans ce domaine, est soumis à une discipline trop énergique pour que de pareilles aberrations puissent compter sur une longue durée. Tout porte à croire qu'une théorie de la connaissance exacte ne fera que confirmer à tout ce qui apparaît dans l'espace l'application illimitée de l'explication mécanique de l'univers. Mais au contraire, un besoin de savoir qui ne se laisse pas endormir par les résultats pratiques auxquels aboutit la domination de la nature, ne renoncera jamais à signaler les contradictions inhérentes à une explication exclusivement mécanique des choses et les limites infranchissables qui lui sont imposées. On a beau être arrivé à des résultats importants en voyant dans les atomes les derniers éléments des choses, on ne saurait méconnaître les contradictions manifestes inhérentes à cette hypothèse d'une conception mécanique de l'univers. Sans contester à une étude exclusivement physiologique le droit de s'appeler la seule psychologie exacte, il est évident que les manifestations les plus élémentaires de la conscience sont pour elle une énigme tout à fait inexplicable. On se laisse aller à contester ce droit de la physiologie en ne s'apercevant pas que la limitation arbitraire que la philosophie de la nature met à ses propres procédés avec la notion des atomes, est à l'abri de toute contradiction aussi longtemps qu'il ne s'agit que d'une explication naturelle, visant à rendre compte de tout mécaniquement. Mais avec cela, on ne décide rien sur un point différent: la notion des atomes est-elle propre à désigner les éléments du monde se suffisant

réellement à eux-mêmes ? Quand on conteste la seconde idée, savoir que l'explication mécanique du monde doit s'arrêter devant la vie de l'esprit, différente de celle qui apparaît dans l'espace, on méconnaît que l'étude des phénomènes physiologiques, qui accompagnent les phénomènes spirituels, ne donne pas encore l'explication de ces derniers ni de celle des relations qui existent entre eux et les autres. On serait en droit d'attendre que chacun reconnût ces contradictions et ces limites. La question de savoir si on se croira appelé à résoudre ces problèmes abandonnés par suite de cet aveu, ne dépendra pas uniquement du développement du sens scientifique : il s'agira aussi de savoir si les circonstances et le temps le permettent. Chacun peut s'approprier une conception une de l'univers, condition normale du caractère moral, sinon par l'étude des sciences naturelles, en tout cas sans être obligé de se plonger dans l'étude de ces difficiles problèmes. Mais celui qui, frappé par ce qu'ont d'insuffisant les notions fournies par les sciences naturelles, est conduit à réfléchir méthodiquement en s'élevant plus haut, celui-là met le pied sur le terrain de la métaphysique. Quant à nous, sans adopter une méthode métaphysique comme la seule bonne, nous devons chercher à nous représenter les fins les plus générales que chacune se pose.

Dès l'instant où nous sommes dans l'impossibilité de laisser subsister comme être véritable ce que les sciences naturelles donnent pour tel, nous devons être en possession d'un critère nous permettant d'apprécier tout ce qui élève des prétentions à l'être véritable. C'est à la métaphysique qu'il appartient de déterminer exactement ces présuppositions générales que nous sommes forcés de faire au sujet de l'être. Les méthodes pour arriver au résultat peuvent être fort différentes, mais la tâche de tous les métaphysiciens est exactement la même. Chacun d'eux est tenu de trouver une réponse à la question : comment devons-nous penser l'être, s'il y a un être par excellence ? Quand ce premier point est réglé, il ne reste plus qu'à se servir du résultat comme critère pour apprécier ce que jusqu'à présent l'expérience extérieure ou intérieure nous a donné comme méritant ce nom d'être. Cette recherche peut aboutir

à trois résultats différents : ce qui se meut dans l'espace répond seul à la notion de l'être, ou bien c'est la vie spirituelle qui est seule dans ce cas, ou enfin les deux sont sur le même pied.

Ici nous devons renoncer à prouver que ces déterminations générales, que l'ontologie présente comme autant de conditions à remplir par tout ce qui élève des prétentions à l'être, sont à leur tour grosses de contradictions et intenables. En effet, à titre de notions subordonnées se rapportant à l'expérience interne et externe, elles s'efforcent de réunir ce qui ne possède nullement l'homogénéité indispensable pour cela. On devrait ensuite faire voir que la métaphysique ne se perd pas nécessairement dans cette impasse. Elle peut prouver en effet que ce premier postulat de l'ontologie, *l'être doit être conçu comme actif et comme passif*, ne s'applique qu'aux esprits seuls et non aux choses, tandis que le second postulat, l'être doit être conçu comme le porteur immuable de relations explicables, ne peut s'appliquer à ce qui existe pour soi, mais simplement au dérivé, non à ce qui produit mais à ce qui est produit.

Quel que soit le résultat des recherches métaphysiques, en tout cas le profit en sera incontestable : on sera en mesure de dire plus exactement que par le passé ce qu'on entend par l'être et par les relations que le sens commun croit percevoir entre la multiplicité des êtres. Quant aux sciences naturelles elles ne sont pas directement affectées par les résultats de la métaphysique. Leur eût-on montré et prouvé les contradictions de leurs représentations, elle ne cesseraient d'en faire usage, comme de fictions d'une portée pratique incontestable. Dussent-elles renoncer à livrer à l'esprit le secret de l'essence des choses, elles se savent en possession des moyens pour lui assurer la domination mécanique sur les choses. Mais le naturaliste qui, en qualité de personne spirituelle, est supérieur à sa branche spéciale d'étude, est débarrassé du poids des énigmes qui entourent celle-ci, par le travail métaphysique. Ces efforts qui n'ont rien de commun avec la préoccupation ordinaire de sa vocation, lui sont inspirés par les limites mêmes de

celle-ci, quand il s'aperçoit que le plus étonnant développement d'une activité intellectuelle n'arrive cependant pas à satisfaire les besoins de l'esprit.

Maintenant quelle est à son tour la position de la théologie systématique ? La métaphysique se bornerait-elle à lui tracer les limites de ses propres recherches, ou bien la théologie pourrait-elle faire un usage direct des notions que lui fournit la métaphysique ?

La théologie systématique est appelée à exposer et à justifier scientifiquement une conception religieuse de l'univers. Dût-elle entrer avec la métaphysique dans un rapport plus étroit que les sciences naturelles, ce contact ne doit, en aucun cas, avoir pour résultat d'altérer le caractère de la conception religieuse qu'il s'agit d'exposer et de justifier. Quel que soit le rapport qui s'établit, l'exposition scientifique de la théologie doit être garantie, ce qui n'empêche pas que l'élaboration scientifique ne puisse avoir pour résultat de constater de nouveaux points de contact avec la métaphysique.

Or chaque conception religieuse est une réponse à la question suivante : Comment le monde doit-il être apprécié si le souverain bien existe réellement ? Avec ses espérances et ses efforts l'individu se trouve dans un conflit incessant avec la nature. Il se sent irrésistiblement dépendant de celle-ci, mais il est pleinement convaincu que cette dépendance n'est nullement favorable au développement normal de ce qu'il y a en lui de meilleur. La solution de cette antinomie, l'homme la cherche dans sa religion. En plaçant le monde de la nature dans la dépendance soit partielle, soit complète d'un Dieu qui nous est favorable, la religion enlève plus ou moins à la nature son caractère d'hostilité à notre égard. En face de l'apparence proclamant que tout ce qui est cher à son cœur périt dans le courant des choses naturelles, l'homme religieux affirme que le trésor de ces biens est caché dans la main de Dieu. Partout où il se trouve vraiment de la religion, elle ne désavoue jamais ce caractère fondamental ; mais c'est dans le christianisme qu'il éclate dans toute sa splendeur. Le christianisme résout entièrement l'antinomie entre l'individu et la nature, en unis-

sant l'idée de la transcendance absolue du souverain bien à celle du Dieu Père tout-puissant.

S'il en est ainsi, on voit avec la dernière évidence combien notre attitude en face du monde est différente, suivant que nous sommes engagés dans une étude métaphysique ou que nous considérons tout du point de vue d'une conception religieuse. Le métaphysicien se demande sous quelle forme faut-il concevoir tout ce qui est et qui arrive pour qu'il n'y ait pas contradiction? Il ne s'inquiète nullement de savoir dans quel rapport les choses se trouvent avec les fins de notre volonté, avec notre heur ou malheur. C'est au contraire de ces derniers points que se préoccupe la conception religieuse, tandis que ces problèmes métaphysiques lui sont indifférents. Le chrétien, qui aspire à une domination morale du monde, n'a nul besoin de la formule au moyen de laquelle le physicien arrive à établir la domination de l'univers par la mécanique; il a tout aussi peu besoin des formules générales au moyen desquelles le métaphysicien réussit à trouver son chemin à travers le fouillis des contradictions qui encombrent le monde des idées. C'est au métaphysicien qu'il appartient de dire le dernier mot sur le comment de ce qui est et de ce qui arrive. Quelles que soient les formules générales sous lesquelles le métaphysicien conçoive le contenu du monde, celui-ci fait acte de présence pour nous, en provoquant plaisir ou déplaisir, en nous favorisant ou en nous contrariant. C'est de ce contenu du monde exclusivement que le chrétien se préoccupe. Dans cette immense variété d'irrégularités, de désordre, il introduit l'harmonie, l'ordre, en retrouvant partout des traces du bien absolu qui doit nécessairement être; il a fait dans son cœur l'expérience de la valeur de ce souverain bien dont la réalité lui est garantie par sa confiance dans le Père qui est au ciel. Sans nul doute, le croyant n'est pas sans pressentir qu'il doit y avoir un lien caché entre la manière dont les choses sont, arrivent dans le monde et le souverain bien qui se réalise en elles. Mais le christianisme ne lui donne ni le droit ni l'occasion de rechercher ce lien étroit. Je dis le droit, car où le chrétien puise-t-il la certitude qu'il existe en général un lien

quelconque entre le royaume des moyens et celui des fins ? Nullement dans le fait qu'il a vu clair dans l'écheveau si enchevêtré des phénomènes dont le monde est le théâtre, mais dans la puissance que le souverain bien exerce chez lui sur la vie du cœur et de la conscience. Cette expérience ne lui apprend nullement comment Dieu vient à son aide, mais uniquement qu'il vient à son aide. Ou bien en serait-il peut-être autrement ? Nous verrons à quel état de rabougrissement il a fallu réduire le christianisme pour faire croire qu'il pouvait en être autrement.

Le christianisme ne fournit pas non plus à l'homme l'occasion de rechercher ce lien étroit. En effet, lorsque le fidèle, plein de foi en Dieu qui est un père, est pleinement convaincu que sa dépendance mécanique du monde n'est qu'un moyen lui offrant l'occasion d'expérimenter cette liberté à l'égard du monde dont Dieu lui a fait don, pour fortifier cette certitude il se gardera d'aller se demander comment tout l'organisme de ce monde peut bien avoir été agencé ; comment les formes générales de ce qui est et de ce qui arrive peuvent être dérivées du souverain bien, comme autant de moyens appropriés pour atteindre le but. Obtint-il sur tous ces problèmes les lumières les plus satisfaisantes ; pour parler avec la spéculation théologique la plus récente, les formules mathématiques perdissent-elles de leur froideur en révélant leur portée christologique, le fidèle ne verrait pas fortifier, au moyen de cette science, sa foi qui trouve sa vie manifeste dans le sentiment de la valeur du royaume de Dieu. Dans un cas la subordination du monde au souverain bien résulterait du fait qu'on se serait rendu compte des moyens physiques pour y arriver, dans l'autre elle résulte du fait que la volonté est dominée par le sentiment de la valeur de ce souverain bien qui domine toutes choses. Je doute beaucoup que chez le fidèle le second sentiment pût être compatible avec le premier. Mais on méconnaîtrait entièrement la nature de la foi si l'on prétendait expliquer par des besoins religieux ces efforts pour se rendre compte des choses. Le sentiment religieux n'aboutira là, que lorsque l'idée religieuse la plus élevée aura été elle-même confondue avec le monde.

L'idée religieuse est-elle dépouillée de son caractère transcendental, a-t-elle cessé d'être un objet d'expérience exclusivement pour l'esprit moral, en devenant une grandeur sensible, alors, en qualité de puissance mondaine suprême revêtue d'autorité divine, elle prescrira aussi aux explications physiques et métaphysiques du monde ce qu'elles ont à faire. Dans cette domination extérieure du monde par l'idée religieuse, — qui est tout à fait du même genre que les hautes prétentions de l'Eglise romaine, — les sectateurs de ce point de vue verront un afferrissement de leur foi, qui sera au contraire ébranlée quand cette garantie fort peu spirituelle fera défaut. On doit croire que cette dernière calamité, d'ailleurs inévitable, ne pourrait guère nous affecter nous chrétiens évangéliques. Appuyés sur les évangiles, nous croyons fermement que l'idée religieuse suprême est extramondaine, que le souverain bien est surnaturel. Le fait de l'église catholique se réduisant elle-même à l'absurde est là pour montrer que le rabougrissement du spiritualisme dans les dogmes et dans la pratique ecclésiastique prépare dans les esprits la ruine du christianisme.

Aussi est-on d'autant plus surpris d'entendre Holtzmann s'exprimer comme suit dans l'article déjà cité: « Le christianisme doit être considéré comme le dernier produit du travail sur elle-même de l'humanité mue par Dieu et tournée vers lui, comme le dernier fruit de l'effort pour transformer la matière obscure en esprit lucide, éternel ; sans cela le christianisme ne peut être compris spéculativement, il est condamné à être déchiré et dissous sous la main d'une science accoutumée à ne compter qu'avec des grandeurs finies qui se laissent mesurer. La religion est donc vivement intéressée dans la question de savoir si la science spéculative est solide, et celle-ci elle-même est religieuse par nature en tant qu'elle se propose d'arracher l'individu à son isolement en vue de l'habituer à l'idée une du monde, dans laquelle disparaissent les variétés des sentiments et des désirs individuels comme s'évaporent des gouttes d'eau tombant sur des pierres incandescentes. »

Que l'honorable auteur, auquel je suis si redevable dans d'autres domaines, veuille bien me permettre d'opposer à son

dire l'assertion suivante : le christianisme doit, en en appelant à ses propres forces, repousser ce secours qu'on lui conseille d'aller demander à la spéculation, sous peine d'être annihilé dans ce qu'il a de plus essentiel. Il ne saurait être question de blâmer celui qui s'y sent porté, pour exercer ses facultés poétiques dans le domaine des créations spéculatives. Quand un esprit méthodique ne réussit pas à trouver une formule pour la mer sans rivage du monde qu'il s'agit d'expliquer scientifiquement, en rendant compte de l'unité de l'univers que l'esprit moral contemple dans sa religion, l'imagination est parfaitement en droit d'étaler sur l'abîme le voile de ses rêves. Aussi longtemps qu'une activité de ce genre est inspirée par le besoin immédiat d'une nature d'artiste habituée aux jouissances artistiques, il va de soi qu'elle n'a rien d'indigne d'un chrétien.

Il faut également concéder qu'il y a quelque chose de religieux dans une activité de ce genre. Mais il faut décidément repousser la prétention de ceux qui affirment que cette activité est sous cette forme-là propre au christianisme, ou qu'elle fait même partie constitutive de sa condition d'existence. Là où cette activité élève cette prétention-là, dans le domaine extérieur de l'Eglise chrétienne, son apparition est le signe certain d'un développement anormal qui conduit à confondre la jouissance artistique avec la paix en Christ. Grâce à notre foi en Dieu comme Père en Jésus-Christ, nous arrivons à concevoir le monde non plus en antagonisme avec notre personnalité morale, mais comme un moyen servant à nous faire réaliser notre mission morale, qui est le bien suprême. Le problème du mal, qui désigne notre état d'abandon sans Dieu, est résolu pour nous par la foi en la révélation de Dieu en Christ. Mais cette solution, aussi bien que l'intelligence du problème lui-même, n'existe que pour celui qui, par une heureuse transformation des sentiments, en est venu à s'attacher au royaume de Dieu comme à son bien suprême. Là où le sentiment de la valeur infinie du royaume de Christ et la foi en la révélation du Père par son moyen se vivifient mutuellement, on arrive à la foi en Christ. Ce qui constitue l'éénigme, c'est que pratiquement la

nature morale de l'homme est enchaînée par le péché ; la solution, c'est la libération pratique de l'homme par Dieu, en dépit du monde.

Le monde réussirait-il peut-être aujourd'hui à obtenir cette paix qui d'après l'Evangile lui est inconnue, en regardant à travers le télescope de la pensée speculative ? L'Evangile qui a la prétention de vaincre le monde dépendrait ainsi d'une condition tout à fait terrestre : il faudrait arriver à comprendre comment en fait le royaume des moyens est subordonné à celui des fins ! Cette parole : *tout est à vous*, dont il faut faire l'expérience par la foi, est conçue comme s'il était possible, nécessaire de la compléter au moyen de la connaissance des faits ! Au fond, en méconnaissant à ce point la différence irréductible qui existe entre le sentiment de la valeur du bien et la connaissance des faits, on doit être conduit à abandonner le caractère transcendental de l'idée de Dieu. Que signifie, en effet, cette transcendance ? Que la sympathie pour le bien rend seule la foi en Dieu accessible à l'esprit moral de l'homme. Et en reconnaissant ce fait dans sa piété pratique, on sent s'accroître la différence entre le point de vue théologique et le point de vue métaphysique. Dans le cas actuel, jusqu'à preuve du contraire, je préfère m'expliquer cette triste confusion par une surprise de la préoccupation esthétique qui a conduit Holtzmann à mettre sur la même ligne la joie qu'on éprouve à constater la parfaite harmonie de l'agencement du monde, avec la joie que fait naître chez le chrétien l'ordre présidant au contenu du monde.

On ne doit pas non plus penser à attribuer à la conception religieuse et chrétienne de l'univers le soin de *poursuivre* une tâche semblable à celle qui est commencée par l'étude métaphysique. Dès que celle-ci est arrivée à expliquer scientifiquement le monde, dès qu'elle a cherché à exposer, à rendre de son mieux les formes les plus générales sous lesquelles elle comprend ces objets, elle a atteint les dernières limites de son empire. L'esprit moral demande sans doute encore que ces formes générales soient expliquées ainsi que le monde qu'elles impliquent ; il faut qu'on leur donne un sens et une portée en

assignant un but au monde. Toutefois ce n'est plus là la tâche de la science mais de la religion positive. Lors donc que celle-ci est arrivée dans le christianisme, comme le prouve la théologie systématique, à une unité du monde qui correspond à l'idée morale la plus relevée, il est de son intérêt d'établir une profonde ligne de démarcation entre son œuvre à elle et toute entreprise du même genre que s'attribue une prétendue science. Sans se préoccuper du *comment* du monde, le chrétien a expérimenté qu'un but transcendental a remporté la victoire sur le monde. Quel que soit d'ailleurs de fait l'état du monde, le fidèle est certain que son Dieu est le maître du ciel et de la terre. Lors donc que quelqu'un s'empare de cette harmonie établie par la volonté et le sentiment entre l'idée religieuse et l'univers pour en faire le principe de la connaissance de toutes choses, quand il entreprend de rendre compte du point de vue de Dieu de l'état de fait du monde, il exploite les résultats de a conception religieuse dans des vues terrestres. Il faut laisser au goût d'un chacun le soin de décider s'il lui convient ou non de tenter dans une telle confusion, *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Quant au chrétien, il ne doit pas perdre de vue qu'il compromet la transcendance de son idée de Dieu et de son souverain bien non seulement par des cérémonies judaïques, mais aussi lorsqu'il réclame, dans l'intérêt de la religion, que le monde se montre ainsi pour nous de bonne composition ou que l'idée de Dieu nous rende ainsi de petits services terrestres. Ne résultant pas des travaux terrestres de l'homme, la conception religieuse du christianisme ne saurait non plus servir de point de départ pour une étude terrestre.

Il suffit de nous rappeler les déclarations de Mélanchton pour voir que nous sommes pleinement d'accord avec le réformateur, en séparant à ce point la théologie de la métaphysique ; il admet que la science peut aussi arriver à certains attributs de l'idée de Dieu, ou ce qui revient au même, que l'idée de Dieu sous cette forme peut servir de principe pour expliquer scientifiquement le monde. Nous n'avons pas à décider si la métaphysique, pour arriver à statuer l'unité du cours du monde, en partant de l'hypothèse de plusieurs êtres

existant pour eux-mêmes (atomes), a besoin d'une notion qui par certains attributs subordonnés coïncide avec l'idée chrétienne de Dieu. Mais nous nions que par cette méthode on arrive à établir l'idée de Dieu dans sa plénitude comme le directeur plein d'amour de notre histoire, en un mot la certitude de la Providence. On ne nous explique pas d'une manière satisfaisante le problème du mal, ni comment le monde sert de moyen pour arriver à nos fins. Cette idée de Dieu, la solution qu'elle donne de ces énigmes surgissant à l'horizon de la conscience morale, sont au contraire les priviléges caractéristiques de la communauté religieuse, de l'église qui se sait élue en Christ.

Après avoir donné notre assentiment à Mélanchton sur ce point, nous ne croyons pas différer de lui sur le suivant, quand nous ne pouvons consentir à faire dépendre le bien surnaturel de l'église chrétienne, au point de vue religieux, de sa valeur spéculative, c'est-à-dire terrestre, qui n'a rien d'essentiel pour le royaume de Dieu. Sur un article toutefois nous allons plus loin que lui. Nous contestons à l'explication scientifique le droit et la capacité d'arriver à établir l'unité du monde subordonnée à un but suprême : ce point de vue ne peut exister que pour un esprit pénétré d'un souffle moral, concret. Du reste, nous nous bornons en cela, comme nous y avons déjà fait allusion, à accuser sa pensée plus fortement qu'il ne l'a fait lui-même. La conception religieuse du christianisme, cette façon de concevoir le monde d'après laquelle le chrétien se voit comme un membre du royaume de Dieu pour lequel le monde de la nature est un moyen, ne peut être accessible qu'à l'homme qui possède le sentiment de la valeur des priviléges chrétiens, par conséquent cette conception est de nature éminemment transcendante. Cette conception n'est possible, n'a de sens que pour une société morale dominée par un idéal moral. Au-dessous se trouve le domaine incommensurable de ces conceptions non morales de l'univers, champ de travail commun à cette portion de l'humanité qui veut avoir son mot à dire quand il s'agit de donner une explication scientifique du monde.

On ne manquera pas d'élever une objection contre ce dua-

lisme. Si dans le christianisme l'esprit moral est l'élément vraiment réel, à la réalité duquel tout le reste ne participe que dans la mesure où il arrive à se légitimer en entrant avec lui en rapport positif de finalité, notre appréciation ne sera après tout favorable ou défavorable à la métaphysique, que suivant l'attitude prise par celle-ci à l'égard de ce qui est vraiment réel. — La conception servant de base à cette objection s'efforce d'établir entre la métaphysique et le christianisme un lien qui ne pourrait manquer d'étouffer toute vie indépendante chez l'un et chez l'autre. Sans nul doute il pourra arriver chez quelques individus que les fonctions religieuses proprement dites sommeillent quand se présentera le cas d'un accord de la métaphysique et de la religion, en apparence favorable à cette dernière, et qu'au contraire, quand il y aura hostilité, les convictions religieuses ne se maintiennent qu'avec peine. Mais tout cela n'est possible que sous de certaines conditions subjectives ; il faut entièrement méconnaître la mission de la métaphysique et se faire illusion sur ce qu'elle peut produire. Il ne peut être question de coordonner la religion et la métaphysique comme les ouvriers, les collaborateurs d'un travail commun qui consisterait à exposer ce qui est vraiment réel. La seule mission du métaphysicien consiste tout d'abord à établir la valeur, égale ou différente, des hypothèses ontologiques pour les deux grands champs de notre expérience. Est-il forcé, par le poids insupportable des contradictions, à arriver à la conviction que les choses ne sauraient être réelles dans le même sens que les esprits (ou mieux d'abord que l'esprit), il se trouve immédiatement amené à se demander quelle sera la réalité qui devra être admise pour que toutes ces difficultés trouvent en elle leur solution. Cette hypothèse finale de la métaphysique, quelle qu'elle soit, expliquera comment il peut y avoir un domaine empirique distinct et un cours régulier du monde.

Selon moi, la simple nécessité théorique ne conduira pas le penseur solitaire plus loin que l'hypothèse de l'idéalisme subjectif. Cette explication se présente la toute première parce qu'elle cherche le principe métaphysique servant à expliquer

les phénomènes au lieu même où ceux-ci prennent incontestablement naissance. Toute autre tentative de concevoir le monde à l'abri de contradictions doit commencer par régler ses comptes avec celle-là qui est de toutes la plus élémentaire, et, si elle le peut, justifier son droit scientifique de prévaloir. Mais il est de la dernière vraisemblance qu'on ne réussira jamais à justifier ce droit qu'aurait l'homme de sortir des étroites et pénibles limites qu'il se donne à lui-même dans sa subjectivité. Qu'on s'y essaie seulement, qu'on se demande comment peuvent être brisées les lourdes chaînes de cet idéalisme subjectif. Les lois logiques seront émuossées quand il s'agira d'échapper à ce nœud gordien, on ne réussira à le rompre que si l'on obéit à des expériences psychologiques, rompant heureusement la monotonie des phénomènes courants par suite de la valeur que l'esprit personnel leur attribue.

Nous admettrons toutefois que l'hypothèse matérialiste soit en mesure de dépasser scientifiquement les lignes de l'idéalisme subjectif. Qu'en résulterait-il pour un chrétien que les résultats de ses études, dans sa branche particulière, amèneraient à adopter le matérialisme ? Sans nul doute ceci : il posséderait le sentiment d'avoir abouti provisoirement, avec son explication scientifique du monde, à une conclusion logiquement satisfaisante. Il se sentira évidemment heureux d'avoir réussi, à la suite d'efforts infatigables, à rattacher sa branche particulière d'études à un organisme plus étendu. Le voilà enfin débarrassé du pénible sentiment qu'il éprouvait de se mouvoir dans un dédale d'hypothèses contradictoires ou obscures, qu'il a échangé contre la joie qu'on éprouve à posséder des idées s'accordant les unes avec les autres.

D'autre part il est arrivé, ce matérialiste chrétien, à une rupture complète entre ses résultats scientifiques et sa foi religieuse. Il n'est pas nécessaire d'établir ici que l'hypothèse du matérialisme est en contradiction avec les principes fondamentaux du christianisme. Il est même vraisemblable que ce matérialisme métaphysique ne sera pas provenu de raisons purement scientifiques, qu'il ne plongera plus ses racines dans une simple méconnaissance des raisons pratiques de

la conception religieuse du monde, comme l'idéalisme subjectif, mais dans une antipathie contre elles, secrète ou ouverte. Mais l'hypothèse matérialiste n'entrera en conflit mortel avec la foi chrétienne, par suite de l'origine de la première, que quand on s'en sera rendu compte dans une mesure quelconque. Si le cas ne se présente pas, il est fort possible qu'une même intelligence héberge les thèses les plus opposées du christianisme et les conclusions de la métaphysique matérialiste sur la vraie réalité. Celui qui a fait l'expérience en sa personne que le but de la conception religieuse est d'arriver à ce que l'esprit possède la domination morale, celui-là doit arriver à faire rentrer les derniers résultats de l'explication scientifique du monde dans la sphère des simples moyens, au dessus desquels il se sent intérieurement haut élevé par suite de sa dépendance de Dieu. Un tel homme ne verrait alors dans les résultats scientifiques, contestant qu'il puisse exister un monde des esprits indépendant de conditions matérielles, que le trait particulier des fonctions purement intellectuelles qui ne peuvent ni ne doivent rien trancher dans la question de savoir si l'esprit moral a le droit de prétendre à la vraie réalité. Le conflit ne deviendrait insoluble que dans le cas où la métaphysique aurait exactement la même fin à poursuivre. En tant que faisant partie des sciences se proposant d'expliquer le monde, et ne se subordonnant pas par conséquent à la morale, la métaphysique n'est plus que la dernière et la plus délicate fonction de l'explication mécanique du monde. L'ensemble des notions aux moyens desquelles nous arrivons en fait à saisir les choses trouve son complément dans la métaphysique qui met dans tout leur jour les hypothèses immanentes et nécessaires. En tant donc que la dernière hypothèse de la métaphysique fait partie d'une science indépendante du contenu de la volonté morale, elle rentre, comme l'ensemble de la conception mécanique de l'univers, dans le domaine des faits, domaine que le chrétien se sent pleinement libre de subordonner au but suprême de l'univers. Pour notre appréciation religieuse des choses, cette hypothèse n'est qu'un fait à côté de beaucoup d'autres dont l'ensemble constitue ce monde que Christ a

vaincu pour nous. Il importe peu pour la mission religieuse de l'homme que la métaphysique dogmatique du chrétien soit matérialiste ou idéaliste. Si cette dernière forme paraît se rapprocher davantage du christianisme, par contre elle court le danger de troubler profondément l'essence de la foi chrétienne. Cette dernière conséquence, pleine de funestes résultats, est inévitable quand on considère la position métaphysique de l'esprit infini comme cause générale de ce qui est et de ce qui arrive en général, soit comme une portion, soit comme un complément naturel de l'idée chrétienne de Dieu. En effet, si naturelles et si innocentes que soient ces suppositions, on n'y aboutit qu'en se faisant une fausse idée de la religion. On n'arrive à l'idée chrétienne de Dieu que par le déploiement de l'activité de l'esprit moral cherchant à se rendre libre, et faisant l'expérience de sa liberté à l'égard de la culpabilité et du mal. Aussi, lorsqu'on arrache cette idée de Dieu à son milieu organique, le changement du cœur et la foi en la révélation en Jésus-Christ, on aboutit, sans s'en apercevoir, à un tout autre contenu de cette notion. On tombe dans cette confusion chaque fois qu'on place l'idée chrétienne de Dieu dans un rapport de continuité avec une notion métaphysique qui aspire à une valeur générale indépendamment de toute condition morale. Et comme une faute de ce genre montre qu'on néglige la différence qui règne entre la religion, dépendant essentiellement de la morale, et la connaissance scientifique, cette faute implique ou annonce un affaiblissement du sens religieux qui ne peut prouver et conserver sa vigueur, son intensité, qu'en relevant avec grand soin ce qui le caractérise. Si nous voulons conserver au sens religieux ce qu'il a de propre, de spécifique, nous sommes forcés de reconnaître que par le vraiment réel on entend tout autre chose, dans le christianisme, que dans la métaphysique. Dans cette dernière science on a en vue la réalité productrice, grâce à laquelle nous arrivons à nous expliquer tout ce qui est et arrive ; dans l'autre, cette réalité est en union très étroite avec l'expérience intransmissible que l'on a faite de la valeur des priviléges chrétiens. Pour essayer de confondre les deux

sphères, il faut avoir méconnu un point capital. Il faut avoir oublié que le fait moral dans lequel la conception religieuse de l'univers plonge ses racines, est de nature toute spéciale, indifférent pour les formes générales de tout ce qui est et arrive, nul et non avenu pour la métaphysique. La religion au contraire ne se préoccupe en rien de l'objet de la métaphysique, des faits physiques et des notions qui les dominent, mais uniquement des relations de toutes ces choses avec le sentiment que le sujet moral possède de lui-même. Aussi longtemps qu'on n'a pas encore découvert la recette pour fabriquer la bonne volonté et qu'on en est réduit, pour apprendre à la connaître, à la produire en soi-même, en renonçant à tout mécanisme, il faut avouer que ces notions métaphysiques sont séparées par un abîme infranchissable de celles qui constituent l'essence propre de la religion. Voici ce qui arrive quand on met la religion et la métaphysique en opposition, comme deux choses de la même espèce, ou qu'on prétend les compléter l'une par l'autre. Ou bien l'on n'a pas en vue la religion chrétienne exclusivement morale et indépendante de toute condition terrestre, ou bien, en passant d'un domaine à l'autre, on sacrifie la liberté de la recherche scientifique. La philosophie peut condamner ce procédé comme dépourvu de critique ; dans l'intérêt de la religion, la théologie doit protester contre la prétention à mettre sur le même pied, à coordonner le jugement fondamental de la moralité concrète et une hypothèse scientifique.

Il va sans dire que cette indépendance de la conception religieuse du christianisme à l'égard de la métaphysique n'est pas sans avoir une haute portée pour la théologie systématique. La théologie n'est sûre du caractère tout particulier de son objet que quand elle a reconnu que la religion est appelée, non pas à établir l'état de fait du monde, mais dans quelles relations de finalité il est avec nous. En outre, dans le christianisme du moins, il ne peut être question d'un rapport de finalité entre le monde et une nature humaine abstraite. Il ne s'agit que des rapports de finalité entre le monde et les hommes sous le point de vue de la destinée concrète révélée en Jésus-Christ. Il en

résulte que la théologie systématique ne doit s'occuper que des seuls problèmes qui surgissent pour l'esprit moral de sa destinée comme bien suprême et de son conflit avec sa situation empirique. Sous peine de renoncer à être l'expression d'une conception religieuse de l'univers, la théologie ne doit pas se laisser imposer la solution de problèmes qui ne rentrent nullement dans la mission qui vient d'être caractérisée. Il va sans dire que l'usage de la Sainte Ecriture pour la théologie systématique doit toujours être subordonné à la préoccupation pour un besoin concret de salut qui doit être le souffle vivant et dominant, sans cela on court le danger d'abuser des documents de la religion pour satisfaire son sens propre ou sa curiosité. Si on ne suit pas avant tout rigoureusement cette règle, on se trouvera dans un extrême embarras en face des idées bibliques. Ayant renoncé au principe d'unité fourni par la religion elle-même pour le groupement des matériaux dogmatiques, on se verra forcé de les classer d'après des considérations qui n'auront rien de religieux.

Le caractère tout particulier de la religion chrétienne doit donc empêcher la théologie de poursuivre les mêmes fins que la métaphysique. Ce n'est pas à dire toutefois que d'autres considérations ne provoquent un rapport étroit entre les deux sciences. Quand on voit, dans le cours de l'histoire des dogmes, comment la théologie a su mettre tour à tour à profit les notions métaphysiques les plus diverses pour exposer et expliquer son objet, on pourrait être porté à croire qu'elle est aussi indifférente que la religion elle-même à l'égard des déterminations métaphysiques. Ne voyons-nous pas la théologie faire usage de notions qui ne s'expliquent que comme parties intégrantes d'une métaphysique matérialiste, à côté d'autres qui laissent transpirer l'hypothèse que l'esprit est l'unique réalité ? Il suffit de penser à ce qui s'est passé dans une même période chez les défenseurs du symbole de Nicée. L'humanité, en tant qu'objet de la rédemption accomplie par Jésus-Christ, est conçue par eux comme une par nature, tandis que d'autre part leur idéalisme hardi s'élève à l'idée que les vertus de l'esprit sont les éléments du corps qui doit ressusciter. La prestesse avec

laquelle dans nos temps modernes la théologie a changé de forme pour suivre le rapide changement des systèmes philosophiques paraît favoriser pleinement l'idée que notre tâche comme théologiens nous laisse pleinement libres de nos sympathies philosophiques.

Toutefois cette indifférence n'est de mise que lorsqu'on se trouve en face de ce problème métaphysique fort incertain : comment faut-il concevoir l'unité des choses matérielles et des choses spirituelles ? En tout cas, le christianisme se meut dans la conception d'une différence établie par la moralité entre les choses et les esprits. De sorte qu'il nous importe peu de savoir à quelles conséquences nous arriverions en appliquant certaines notions aux expériences faites dans les deux domaines. Mais au contraire, dès qu'on se sert de la notion d'identité, obtenue par des méthodes métaphysiques, pour affaiblir en quelque manière la différence impérieusement réclamée par la moralité chrétienne entre les choses et les esprits, alors la théologie qui a conscience de sa tâche se sent atteinte au point le plus sensible. La théologie ne saurait plus être indifférente à l'égard de ses moyens d'exposer scientifiquement le christianisme dès que ceux-ci sont plus faits pour voiler que pour montrer leur objet. Tandis que la religion chrétienne manifeste son origine surnaturelle en déployant son efficace toujours la même au milieu des diverses notions philosophiques de chaque époque, la théologie systématique doit viser à montrer le plus grand accord possible entre ses notions et le caractère tout spécial des objets dont elle s'occupe. En effet l'exposition scientifique du christianisme doit éviter un grave danger. Il ne faut pas que de fausses conséquences résultent d'une manière inadéquate d'exposer les choses, ou que la longue habitude d'une semblable exposition rende peu à peu inefficace une portion importante de la conception religieuse du monde. Or voici quel est le noyau, le contenu général de la conception religieuse du christianisme : l'Eglise, réconciliée avec Dieu par Jésus-Christ, se trouve à l'égard de Dieu dans une dépendance telle qu'elle possède la certitude de la vie éternelle et de la domination sur le monde. Il s'agit donc ici de relations entre esprits et d'une différence

entre un royaume des esprits gouverné par la moralité qui demeure le but, tandis que le monde non réglé par la moralité ne lui sert que de moyen. Pour développer ces conceptions-là d'une manière convenable, la théologie est obligée de s'adresser à la psychologie et à la métaphysique. Nous devons exiger de la métaphysique qu'elle nous livre des notions pouvant rendre ces rapports. Ce n'est pas là imposer à la métaphysique une tâche qui lui soit étrangère, mais lui demander de s'acquitter de la mission qu'elle doit se donner à elle-même et qui une fois entrevue ne peut plus être abandonnée. L'idée du souverain bien dans le christianisme implique la subordination du monde de la nature comme moyen, au monde des esprits comme but. Il va sans dire que cette conception qui doit tout dominer ne peut trouver son expression complète que dans des notions formées en vue de la différence entre la vie spirituelle et les choses. Or il est manifeste qu'aucune métaphysique ne peut se dispenser d'avoir égard en tout premier lieu à cette différence, bien qu'ensuite elle puisse être amenée à traiter un des domaines de notre expérience comme un pur produit, l'autre comme la réalité productrice, ou aussi être conduite à découvrir, dans les directions les plus différentes, les lignes aboutissant à l'unité cachée des choses les plus différentes. La métaphysique est absolument tenue de signaler les changements divers que subissent nos idées suivant que nous les appliquons aux choses ou aux esprits. Le résultat de ce travail constitue l'arsenal de la théologie. Quand celle-ci néglige de faire usage des matériaux acquis de cette façon, ou bien elle demeure au point de vue métaphysique de la vie ordinaire et en s'y habituant elle court le danger de voiler, dans l'exposition scientifique, ce qu'il y a de tout particulièrement originel dans son objet. Ou bien encore, sous l'influence de la doctrine de l'identité régnant probablement en métaphysique, la théologie s'est laissée aller à méconnaître cette différence. Elle doit soigneusement se garder de faire confusion, parce que la différence est impliquée dans les idées dominantes du christianisme et que son objet, à elle théologie, git précisément dans cette différence. Quand la théologie veut exposer le christianisme avec une exactitude scien-

tifique, elle doit faire usage des moyens que la métaphysique lui fournit, peu lui importe que ces moyens soient de nouveau modifiés sur un autre point, dans le cours des recherches métaphysiques.

Sous un autre rapport encore, la métaphysique doit intéresser la théologie. C'est lorsqu'elle s'avise, sous prétexte d'être une science indépendante, de faire usage de notions qui n'ont de sens que comme fonctions de l'esprit moral concret. Dans ce cas, ce que la théologie a de plus pressant à faire c'est de démasquer cette pseudo-métaphysique comme une usurpatrice cherchant à se substituer à la religion, sous peine de faire dire que la métaphysique, au service impartial de la vérité, obtient ce qu'elle s'efforce elle-même d'obtenir au service de la religion positive.

Voici les deux exigences auxquelles la métaphysique doit répondre. Elle doit nous faire connaître les modifications que subissent nos idées, suivant qu'elles s'appliquent aux choses ou aux idées ; elle doit respecter les limites qui séparent le champ de la science indépendante du domaine où règne l'idéal moral, concret. En répondant à la première de ces exigences, la métaphysique nous fournit des instruments pour notre travail ; en se conformant à la seconde, elle reconnaît la mission spéciale de la théologie. Que la philosophie soit d'ailleurs déiste, panthéiste, théiste, ou quelque chose d'autre encore, tout cela nous est indifférent comme théologiens. Naturellement le chrétien simple dans la société d'un philosophe théiste se sentira plus en sûreté que dans celle d'un déiste ; le théologien, quand le premier remplit son devoir comme ouvrier de la science, peut attendre de lui quelques secours directs, tandis que le second ne peut lui rendre aucun service. Le fait qu'un métaphysicien réussirait à dériver les formes générales de l'être et du devenir de l'idée chrétienne de Dieu, n'aurait pour nous de l'importance que s'il s'agissait, dans notre religion, de connaître le monde comme tel, tandis qu'il nous importe au contraire, en tout et toujours, de l'apprécier comme un moyen pour notre félicité. Quant au théologien qui s'imagine pouvoir remplir ou même avancer sa mission par le

concours de cette philosophie théiste si désirée, ou bien, en faisant de la théologie, il se débarrasse de son christianisme, ou il favorise directement une autre religion. Voilà pourquoi je suis convaincu que le petit troupeau qui attend avec tant de persévérance l'apparition de ce puissant libérateur, une philosophie théiste, ne se rend pas parfaitement compte du contenu de ses espérances. C'est aussi là l'unique excuse pour cette tentative de maintenir la théologie dans un état constant de faiblesse.

(*A suivre.*)
