

Du rôle de la métaphysique en théologie [suite]

Autor(en): **Astié, J.-F.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **17 (1884)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379350>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DU
ROLE DE LA MÉTAPHYSIQUE EN THÉOLOGIE ¹

II
LA LIBERTÉ

Après avoir formulé les deux exigences que la théologie chrétienne doit poser à la métaphysique, il nous reste à signaler, dans quelques points importants, la position que la première prend presque constamment.

La théologie a pour mission de prouver que les problèmes de l'esprit moral reçoivent leur solution lorsque celui-ci, en s'appropriant les grâces du christianisme, partage la conception religieuse que le christianisme donne du monde. Lorsque l'on compare à cet idéal que le théologien doit avoir en vue les problèmes dont de fait elle se préoccupe en détail, on en trouve une série qui ne peuvent être compris du point de vue général de notre science. L'intrusion de ces problèmes pseudo-théologiques s'explique sans peine. Elle tient à l'illusion qui fait considérer l'état d'esprit dans lequel naissent les vrais problèmes théologiques comme l'espèce particulière d'un genre plus étendu. Les apologistes grecs ont déjà connu cette méthode qui consiste à s'assimiler ce que le christianisme a de plus spécial, par les procédés de la généralisation. Cette erreur n'éclate nulle part d'une façon plus fâcheuse que dans la méthode de traiter la question de la liberté en théologie. Mais ici aussi on peut voir clairement que l'ancienneté de cette méthode ne saurait nous empêcher de la repousser comme la

¹ Voir la livraison de septembre.

racine de nombreuses erreurs. On le sait, cette notion de la liberté commence à devenir gênante en théologie lorsqu'il s'agit de la mettre d'accord avec l'activité de Dieu constamment dirigée vers son but éternel. L'auteur du remarquable compte rendu de l'ouvrage de Ritschl dans les *Studien und Kritiken*, 1876, a par conséquent parfaitement raison de son point de vue, quand il reproche à l'auteur de ne pas lui avoir donné la solution de sa principale difficulté, avec le volume III, § 36. Voyons donc la place que la notion de la liberté occupe dans la conception religieuse du monde ; ce sera le moyen d'apprécier le caractère de ce problème dogmatique et de voir s'il rentre, oui ou non, dans la théologie systématique.

Nous n'aboutissons à une notion de la liberté s'opposant irrésistiblement à la loi de causalité qu'en jugeant l'homme au point de vue de l'idée du bien. Dès que nous faisons abstraction de ce fait, rien ne nous empêche de considérer la volonté, dans les actions qui paraissent libres, comme un anneau dans une série de causes. En effet, comme notre conscience, dans chaque cas spécial, n'éclaire que l'anneau de la série qui est formé par notre volonté personnelle, nous croyons aussi être libres dans le cas où le fait psychique d'une volonté déterminée surgit d'un milieu, d'une connexion que nous n'avons pourtant pas nous-même établie. Mais lorsque nous avons éprouvé cette impression produite par le bien qui dépasse de beaucoup toutes les autres en valeur, et quand nous présupposons que les autres hommes ont fait la même expérience, alors nous nous tenons pour libres, nous et les autres, en un sens qui ne saurait être modifié par le fait que notre volonté est engagée dans la série des causes et des effets qui constitue le monde. Pourquoi dans ce cas particulier ne cédon-nous pas aux illusions de l'entendement ? C'est que l'expérience particulière que nous faisons, nous contraint à nous distinguer du monde entier et nous interdit de laisser prendre notre volonté dans l'engrenage infini d'autres êtres finis. Dans d'autres cas, chaque direction de la volonté n'aspire à la prééminence que par rapport à une forme déterminée d'une grandeur finie. Ici l'idée de tout rapport de ce genre disparaît : on proclame qu'une forme de la

volonté est immédiatement supérieure à tout autre qu'on pourrait imaginer. Mais que faut-il pour être en droit de tenir ce langage ? Il faut qu'on ait la claire représentation d'un but à la réalisation duquel la volonté attache un prix incomparable, parce qu'en lui notre conscience trouve sa complète satisfaction, indépendamment de tout ce que nous pouvons souffrir dans le cours de notre existence empirique. Aussitôt que l'homme reconnaît comme principe déterminant de sa volonté un pareil but réclamant une obéissance illimitée, il se tient pour libre. Car alors les motifs ne paraissent plus être semblables, on s'engage dans un combat dont l'issue favorable ne dépend plus de certaines inclinations portant sur des cas particuliers, mais d'une intensité de la volonté, qui ne saurait en aucune façon être expliquée empiriquement. Voilà pourquoi, quand il a soustrait sa volonté au service de ce but suprême, l'homme ne va pas demander une excuse aux circonstances, il s'en rend au contraire lui-même responsable.

Mais nous avons le droit d'admettre des degrés divers de liberté. En effet il y a divers principes suprêmes et déterminants de la volonté qui ont, à des degrés divers, le droit d'être envisagés comme tout à fait généraux. Ensuite le vrai but suprême produit des impressions plus ou moins vives sur l'homme qui l'adopte, et celui-ci se rend plus ou moins compte de la domination que ce but doit exercer sur les faits particuliers. Pour être complètement libre, il faut s'être assimilé subjectivement le vrai but suprême d'une manière complète.

La théologie est donc appelée à montrer que ce principe suprême, appelé à déterminer la volonté, nous est offert dans le christianisme et que l'assimilation subjective en est rendue possible. La théologie montre par cela même que la complète liberté de choisir entre le bien et le mal ne se trouve que dans l'Eglise chrétienne et que les membres du royaume de Dieu sont chargés de la plus grande responsabilité morale.

Mais si la pensée fondamentale et essentiellement morale du christianisme éveille chez l'homme le sentiment de la complète liberté, la solution des questions qui s'y rattachent, montre la perfection de la religion chrétienne. Le problème du mal, dans

lequel l'homme moral voit un obstacle mis par la nature à la réalisation de ses fins, est rendu plus difficile par un plus vif sentiment de la liberté, comme aussi le sentiment de la culpabilité. La solution de la première difficulté est promise dans le christianisme au moyen d'une idée de Dieu qui permet de considérer tout le cours de la nature comme servant, à titre de moyen, à réaliser la destinée éternelle de l'homme. Mais la délivrance n'a de valeur pratique que quand le second problème a reçu sa solution : c'est lui, en effet, qui empêche que l'idée de but, au moyen de laquelle l'amour de Dieu se rapporte à l'homme, ne soit appliquée d'une manière concrète. L'obstacle disparaît dans la foi à la grâce particulière de Dieu, qui s'est manifestée dans l'œuvre de la vie, c'est-à-dire dans la personne de l'homme Jésus. La contradiction de fait que nous impose la liberté en s'éveillant est levée au moyen de l'appréciation du monde et de nous-mêmes devenue possible dans l'Eglise chrétienne, par l'angle sous lequel l'Évangile nous permet de considérer et nous-mêmes et le monde. Du moment donc où la conviction que par Christ nous sommes objet de l'amour de Dieu, dissipe le sentiment de la culpabilité, il pourrait sembler que c'est là porter atteinte au sentiment de la liberté qui, la première, a provoqué les besoins auxquels le christianisme donne satisfaction. En accentuant la liberté produite par Christ on n'échappe pas à la dernière difficulté, puisque, par le fait même on présente l'indépendance morale de l'homme comme le nerf même du désir qui a reçu satisfaction dans le christianisme. En effet, la faculté que possède l'homme de décider par lui-même son attitude à l'égard du bien et par cela même son sort, cette faculté semble être mise en question lorsque le sentiment religieux nous amène ensuite à reconnaître que c'est à l'amour de Dieu que nous sommes redevables d'avoir pu nous tourner vers le bien. Et que cet aveu soit arraché au fidèle qui, dans la foi au Rédempteur, se voit compris dans le décret de l'amour divin, c'est là ce que proclame l'expérience unanime de tous les chrétiens et ce que la théologie établit comme nécessaire. C'est parce que sa vie propre la plus intense, lui apparaît comme une œuvre de Dieu, que le

fidèle se sent heureux et libre dans cette dépendance. Le supralapsarisme des réformateurs se charge de montrer comment la théorie peut être aisément conduite à nier la liberté humaine en général, par les conséquences de cette appréciation même à laquelle le chrétien doit nécessairement aboutir. En même temps il est certain qu'on n'a pu aboutir à ce supralapsarisme qu'en méconnaissant ce qu'a de tout particulier cette appréciation que l'homme religieux fait de lui-même. Au lieu de rester dans le milieu délimité et concret dans lequel elle se fait jour dans la vie, on a voulu faire une théorie de cette appréciation et l'élever à la hauteur d'un principe, chargé d'expliquer des phénomènes qui ne peuvent être expliqués par ce moyen-là. Le trait propre de cette appréciation qui a été méconnu, consiste en ceci : Nous ne sommes amenés à reconnaître notre dépendance de la grâce que par un acte de notre volonté, acte que, au moment même où nous obéissons à l'appel divin, nous sentons être seulement une décision pour Dieu, prise d'une manière indépendante par notre liberté. Or, comment cette conquête religieuse est-elle conservée ? Non pas par le fait qu'on fixe dans la représentation ce rapport entre Dieu et les fidèles dont elle est l'expression, mais par le fait que cette conquête de la disposition au bien, favorisée par le christianisme, se reproduit sans cesse à nouveau ; il n'y a donc qu'un moyen d'en garantir la durée : il faut que notre liberté se déploie en accomplissant la mission morale par laquelle elle doit devenir plus étendue, plus profonde. Quand donc on croit devoir sacrifier la liberté dans l'intérêt de la grâce, on ne se tient pas dans la ligne de cette dépendance de Dieu que le christianisme a en vue, et dont nous n'arrivons à avoir conscience qu'en mettant en œuvre notre indépendance. S'il en est ainsi, il est évident que le jugement religieux que le fidèle porte sur lui-même dans le christianisme, ne contient absolument rien autorisant à résoudre cette question capitale de la théologie : Comment faut-il considérer le rapport entre Dieu et la liberté de la créature, en dehors de cette série, abstraction faite de cette série d'expériences subjectives ? Dans la certitude d'être devenu ce qu'il est par la grâce de Dieu, le

fidèle possède, sans contredit, la preuve subjective suffisante, que la liberté et la dépendance ne se contredisent pas dans la forme qu'elles revêtent dans la conception religieuse du monde. Mais pour que cette preuve nous conférât le droit de nous enquerir de la cause produisant l'accord de la liberté et de la dépendance, il y aurait une condition indispensable à remplir. Il faudrait que le jugement religieux, que le fidèle porte sur lui-même, n'eût pas pour antécédent l'expérience vivante d'une liberté qui, au moment même où elle s'affirme, n'entend en aucune façon le faire, comme étant produite, mais seulement comme produisant.

Ce n'est qu'après avoir répudié ce caractère tout spécial de la religion chrétienne, appelé par Schleiermacher le caractère téléologique, que la théologie pourra descendre dans les profondeurs de cette synthèse de la liberté et de la dépendance, en vue d'arriver à construire et la liberté humaine, et l'activité de la grâce divine. Si la théologie veut rester dans les limites de sa mission, elle doit se contenter de prouver que c'est la liberté qui ouvre la voie pour arriver à faire l'expérience de la grâce, et qu'en demeurant dans la dépendance de la grâce de Dieu manifestée en Christ, bien loin de perdre sa liberté, on la confirme.

Mais qu'est-ce donc qui peut nous pousser à franchir ces limites ? Il n'est guère possible de signaler un mobile qui soit exactement de la même espèce dans tous les cas. Quand les réformateurs, partant de l'expérience religieuse, affirmant que c'est à Dieu que nous sommes redevables du fait de nous être prononcés pour le bien, arrivèrent à la conséquence rationnelle que l'origine du péché et la persévérance dans le mal, doivent également être attribuées au facteur divin, ils estimaient évidemment rendre justice à la conception chrétienne de la grâce de Dieu. C'est exactement le cas contraire qui a lieu chez des théologiens plus modernes, qui font également remonter la cause du mal jusqu'à Dieu, bien que, comme Pflleiderer ¹, par exemple, ils en appellent à l'autorité de leurs grands prédécesseurs. On l'avoue, on se lance dans cette témérité, non

¹ *Wesen der Religion*, 1869, pag. 320.

pas pour augmenter l'impression que produit la grâce de Dieu, mais pour rendre compréhensible l'origine de la liberté humaine. D'ailleurs, quels que puissent être les motifs, il est manifeste que dans les deux cas le procédé scientifique est défectueux et qu'on change le sens d'idées qui ont été primitivement religieuses.

Bien que dans l'exposition des réformateurs on reconnaisse le mobile religieux, il est manifeste, d'un autre côté, qu'on ne pouvait arriver à un pareil résultat qu'au moyen d'une méthode scientifique défectueuse. Pour avoir le droit d'affirmer, dans l'intérêt de la certitude de la grâce divine, que Dieu est auteur du mal, il faudrait qu'il pût être venu à l'esprit de penser que l'abandon définitif des uns au mal est indispensable, comme moyen, pour expliquer la félicité des autres. Or comme la chose est impossible, il est manifeste que cette manière de concevoir le péché se rattache non pas à la certitude de la grâce elle-même, mais à une manière particulière de l'établir. Nous ne nous proposons pas de rechercher ici la tradition scientifique qui a influencé les réformateurs sur ce point, mais la manière dont ils repoussent le témoignage le plus précis de la liberté humaine, qu'ils admettent pourtant de nouveau, quand il s'agit de la culpabilité, montre de la façon la plus claire, le but qu'ils ont cru devoir atteindre. Ils se virent contraints par ces faits, d'essayer de mettre d'accord la notion d'une dépendance de Dieu en général, avec la notion générale de la liberté. Ils crurent ne pouvoir mettre à l'abri de toute contradiction la dépendance de Dieu, dont le fidèle fait l'expérience, qu'en sacrifiant en général la liberté de l'homme à la dépendance de Dieu. Or comme les notions dans cette conception générale sont opposées d'une façon formelle, le résultat était inévitable: dès qu'on voulait constater théoriquement l'accord qui était caché dans le sentiment religieux, on ne pouvait y arriver qu'en affirmant un déterminisme absolu pour tout être créé. La méthode dont les réformateurs firent usage relève de la métaphysique: c'est à celle-ci qu'il appartient de lever les contradictions se rattachant à nos notions les plus générales, appliquées aussi bien aux choses qu'aux esprits. Considéré

ainsi, le résultat atteint était insuffisant, parce qu'on se contentait de repousser une notion en donnant la préférence à l'autre. Il aurait fallu, au contraire, expliquer comment elle existait en fait, cette notion importune, dont on tenait tant à se débarrasser, et cela d'autant plus qu'on ne pouvait s'empêcher de se servir à nouveau de cette notion de la liberté lorsqu'il s'agissait d'arracher à l'homme l'aveu de la culpabilité. Mais c'est surtout au résultat qu'on vit bien que par cette méthode on ne résout aucun problème théologique. La notion d'une absolue détermination du fini par l'infini diffère autant que faire se peut de l'expérience que le fidèle fait dans le christianisme de sa dépendance à l'égard de Dieu. Tandis que le déterminisme porte également sur toute existence finie, la seconde n'est vraie que d'un être n'ayant de réalité qu'en se distinguant de tous les autres êtres finis, au moyen de sa volonté. Tandis que le déterminisme contredit l'expérience que fait intérieurement l'homme de son élévation au-dessus de la nature, le sentiment religieux de la dépendance fait naître et affermit chez le fidèle le sentiment de sa valeur infinie ; tandis que le premier n'est vrai que s'il n'y a point de liberté, le second suppose le choix libre de la volonté pour le bien. Cette expérience religieuse donne en effet au fidèle la certitude qu'en sentant la valeur du bien manifesté par Christ il est la propriété de Dieu ; elle lui présente en même temps une garantie de la liberté, garantie qu'il perd quand la force de cette impression s'affaiblit en lui. De sorte qu'en méconnaissant le caractère tout particulier sous lequel la dépendance de Dieu nous apparaît dans l'*expérience chrétienne*, pour établir une comparaison avec la notion de la dépendance en général au sens métaphysique et la notion générale de la liberté, on perdit entièrement de vue le problème théologique, car celui-ci consiste à mettre dans tout son jour le fait suivant : la plus complète liberté au moyen de l'appréciation religieuse que l'homme fait de lui-même dans le christianisme conduit au sentiment de la complète dépendance de Dieu, sans disparaître toutefois dans ce dernier. Quoique le sentiment de la liberté et celui de la dépendance se montrent séparés dans le cours de la vie du

chrétien, toutefois chacun d'eux est affecté d'une manière toute particulière par la conscience que l'un ne va pas sans l'autre. En traitant par les procédés intellectuels une situation si singulière et qui dépasse de beaucoup la portée de la métaphysique, on sacrifie justement ce qu'il importe le plus de maintenir. Il serait possible que le meilleur moyen d'échapper une fois pour toutes à la tentation de faire usage de la notion générale de dépendance à l'égard de Dieu, fût de renoncer absolument à faire usage de ce terme, pour le remplacer par l'idée d'appartenir à Dieu. (*Zugehörigkeit zu Gott.*) La certitude en effet que, en vertu de la volonté de Dieu, ayant son royaume pour objet, nous sommes la propriété de Dieu, quand nous soupignons après ce royaume, cette certitude implique qu'on reconnaît cette dépendance de Dieu visée dans le christianisme; et cette expression d'*appartenance* a le grand avantage de prévenir toute confusion avec la pure et simple détermination à laquelle les choses sont soumises comme moyens temporaires pour la réalisation du but éternel.

Il est vrai que pour résister avec succès aux erreurs accompagnant cette théorie, il faudrait prouver comment elle a précisément pour résultat de compromettre les intérêts religieux qu'elle croyait sauvegarder. En effet ce n'est qu'ainsi que peut être brisée la domination d'un principe dans lequel la conviction religieuse croyait s'exprimer avec fermeté et non en relevant des contradictions logiques qui ne font au contraire que fortifier la disposition à en appeler au mystère. Or nous venons d'indiquer en quoi les réformateurs, dans leur manière de traiter de la liberté, ont nui au déploiement de la foi chrétienne. En faisant procéder directement de Dieu la décision au mal, ils ont affaibli l'impression de ce fait : ce n'est que quand il s'agit de se donner librement au bien que l'homme est objet direct de la volonté divine; tandis que quand il s'agit de s'adonner au mal, l'homme n'est ni but de la pensée divine, ni un objet d'une valeur éternelle. Mais placé sous la dépendance directe du monde, d'après des lois terrestres, il disparaît dans la masse des moyens périssables. On n'a pas suffisamment relevé le souverain bien dans le sens du chris-

tianisme, souverain bien qui demande à être considéré à la fois non seulement comme un don de Dieu, mais aussi comme une grandeur morale et un produit de la liberté. C'est ainsi que sur un point important on a compromis la distinction d'avec Rome si chèrement conquise. L'essence du catholicisme consiste en effet en ceci : méconnaissant ce caractère moral du souverain bien chrétien, il fait consister la certitude du salut dans une accumulation de garanties qui ne se trouvent dans aucune relation intime avec ce souverain bien. Il était donc indigne des réformateurs de s'engager dans la même voie en avançant un principe qui ne correspond qu'à la forme la plus abstraite de la certitude du salut et qui, bien loin d'en mettre en lumière le contenu chrétien, le renie plutôt. La période suivante aurait dû, en faisant valoir d'autres considérants, avancés d'ailleurs par les réformateurs, ramener la théorie dans une meilleure voie. Au fait nous trouvons bien, dans la *Formule de concorde*, ce principe correspondant pleinement aux besoins de la connaissance chrétienne que la prédestination porte exclusivement sur les enfants de Dieu. Il est vrai que cette déclaration est affaiblie par l'assertion que Dieu se borne à prévoir le mal, idée qui ne peut être poursuivie jusqu'au bout et qui n'a rien à faire avec l'affermissement du salut. Néanmoins cette adjonction montre une chose : on comprend que la décision du fidèle pour le bien est seule objet de la volonté divine dans laquelle nous mettons notre confiance, tandis que pour l'exception des méchants on reconnaît le rôle de la liberté. Tout cela montre que chez les auteurs de ce passage de la *Formule de concorde* l'esprit le plus sagace et les vues religieuses les plus profondes se sont admirablement pénétrés. C'est là ce que reconnaît Frank, l'interprète le plus profond et le défenseur de la *Formule de concorde* ; mais, chose regrettable, il ajoute qu'une théologie moderne remontant aux principes devra faire voler en éclats les limites étroites de la confession de foi sur ce point. En effet il ne serait possible, en faisant ressortir leur unité par une formule scientifique, d'arriver à la synthèse des antinomies laissées en présence avec un tact parfait, que si cette unité devenait jamais elle-même

un objet d'expérience et si elle ne se manifestait pas simplement par l'action réciproque de la liberté et de la dépendance dans le cours de la vie du chrétien. Un principe théologique qui prétend rendre compréhensible la formation de ces deux pôles opposés de la foi n'appartient nullement à la conception limitée du monde que donne le christianisme, — pour lequel cette unité est un fait admirable de la foi chrétienne, — mais bien à un point de vue supérieur qui doit se proposer, au moyen d'une connaissance plus étendue, de faire disparaître la différence qui a sa raison d'être dans l'essence de la religion. La théologie chrétienne connaît bien une notion qui concilie ces antinomies d'une manière formelle, la notion du souverain bien, mais à laquelle, par le fait même, une intuition déterminée ne correspond jamais d'une manière parfaite. Dans ce souverain bien se rencontrent, dans leur perfection idéale, les diverses fonctions de l'esprit, parce qu'il désigne à la fois l'objet de la volonté morale et la forme par laquelle Dieu nous rend heureux. La théologie est tenue d'exposer cette unité, en montrant le caractère tout particulier du souverain bien chrétien. Mais la théologie ne visera à obtenir une unité de principe rendant compréhensible la genèse des antinomies que quand elle subira le joug d'un rationalisme qui n'éprouve aucun scrupule à soumettre aux principes métaphysiques ces mystérieuses réalités de la religion. Et c'est là ce qui a eu amplement lieu dans le développement de la théologie luthérienne qui a fait suite à la *Formule de concorde*. Les limites étroites de notre pensée finie nous obligent à désigner les faits de la religion morale en rapport les uns avec les autres, au moyen de notions qui sont, au point de vue formel, opposées les unes aux autres. Comment reconnaître si, pour l'appréciation de ces notions, on a suffisamment tenu compte de l'unité incontestable, sur le terrain de la foi, rattachant les faits auxquels elles servent de symboles ? C'est en voyant si on maintient chacun d'eux à sa place, dans sa pleine intégrité. Dans la conception du monde inspirée par l'idée du royaume de Dieu, ce respect des faits dans leur intégrité réclame ensuite qu'on

passé immédiatement, sans intermédiaire aucun, d'une idée à celle qui lui sera le plus opposée.

Mais dès qu'on perd de vue l'unité que la foi seule peut conférer, alors le désir d'arriver à une unité de la vie spirituelle fait miroiter l'intervention de la métaphysique qui se chargera, au moyen de formules rationnelles, de mettre un terme à la contradiction des idées. Mais lorsque, après avoir mis en présence les deux idées contraires, on se sent fasciné par leur contradiction, c'est une preuve certaine qu'on a déjà enlevé ces notions au cadre de la religion morale. On ne les possède plus dans la détermination concrète, dans le milieu dans lequel elles conservent toute leur valeur au sein du christianisme. Le travail métaphysique auquel on se livre alors à leur sujet sous cette forme générale ne saurait prétendre au titre de chrétien. Et les résultats obtenus par cette méthode, quand ils sont introduits dans la dogmatique, doivent nécessairement la corrompre, vu qu'ils ont été acquis d'une manière tout à fait indépendante des faits particuliers qu'il s'agit d'exposer en dogmatique. L'invasion de cette puissance étrangère dans la dogmatique luthérienne se reconnaît à ceci c'est que, en opposition avec la *Formule de concorde*, elle présente la libre détermination pour le bien, non comme le contenu de la volonté divine, mais comme objet de la prévision divine. Toutefois cela est loin de garantir suffisamment chez le fidèle la conscience du salut par Dieu. Il est donc tout naturel qu'une piété énergique se soit toujours sentie contrainte, au lieu de se contenter de voir les notions opposées s'affaiblir mutuellement, de pousser jusqu'au bout le point de vue métaphysique, et de renoncer définitivement à toute liberté, pour affirmer purement et simplement la dépendance physique du fini à l'égard de l'infini. Ce sacrifice de la liberté était d'autant plus facile à faire que, dans le système ecclésiastique, on n'avait su voir en elle qu'un fâcheux obstacle à la certitude religieuse à laquelle on aspirait.

On ne peut manquer de renverser la conception chrétienne de l'univers quand on pousse jusqu'au bout l'essai de dériver les divers éléments qui la constituent de la cause unique du

monde. Mais quelle est donc la légitimité scientifique d'un pareil procédé? Pour arriver à rendre compte de l'action réciproque et régulière des diverses parties du monde, la métaphysique a recours à l'idée d'une substance réelle, une, dans laquelle les diverses parties du monde possèdent la capacité d'agir les unes sur les autres. Mais je ne saurais voir sur quoi se fonde le droit de mettre cette notion en relation avec l'idée chrétienne de Dieu. Celle-ci présuppose qu'on admet la différence entre l'esprit moral et la nature, tandis que l'autre est formée sans avoir égard à cette distinction. Malgré cela, l'union des deux points de vue devrait être réclamée par le christianisme si, pour arriver à la connaissance de cette unité de l'univers qui nous garantit la subordination du monde à nos fins, il fallait pouvoir se rendre compte de ce qui arrive conformément à ses lois. Mais comme ce n'est pas plus le cas qu'il n'est vrai que nous nous servions de moyens mécaniques pour nous assujettir le monde, au sens religieux et moral, il en résulte qu'on n'a nul droit en théologie de charger l'idée chrétienne de Dieu d'une tâche que cette notion de l'unité de la substance doit accomplir en métaphysique. Il faudrait donc renoncer ici d'une manière générale à l'expression « attributs métaphysiques. » Les représentations qu'on a l'habitude de désigner ainsi peuvent, dans le christianisme, exprimer seulement la certitude que la volonté constante du souverain bien ne saurait trouver dans le monde aucun obstacle, mais bien le moyen pour la réalisation de ses fins. Par conséquent, ces représentations ne fournissent rien pour expliquer l'état de fait du monde, et la foi religieuse ne peut pas non plus voir en elles, comme dans une pure expression formelle de sa propre énergie, l'exposition de l'essence de son Dieu dont elle se nourrit. F. Nitzsch (*Jahrb. für deutsche Theol.*, 1875, pag. 350) remarque contre Ritschl que celui-ci laisse trop sur l'arrière-plan, d'une manière peu convenable, le côté métaphysique de l'idée de Dieu. L'aréopagite, ajoute-t-il, n'aurait pas pu risquer de combiner la notion de Dieu fournie par le Nouveau Testament avec celle du néoplatonisme s'il n'y avait pas entre les deux des points de contact. Naturellement il faut admettre cette remar-

que historique, voulût-on même opposer au passage 1 Tim. VI, 16, sur lequel l'auteur insiste, la déclaration de 1 Cor. II, 9, 10. Mais lorsque l'aréopagite se complait dans l'absoluité et dans l'infinité de la forme de l'être divin, son point de contact à cet égard avec le Nouveau Testament se réduit évidemment à ceci : ce sont là des expressions purement formelles pour rendre l'énergie de la foi, comme elles se présentent naturellement toujours dans les manifestations religieuses, mais précisément pour cela elles n'offrent aucune espèce de garantie sur le genre particulier du contenu de la foi. Ces attributs étaient le produit du sentiment religieux dans sa plus grande intensité. Le fait qu'on leur ait attribué une grande importance, parce qu'on voyait en eux des expressions rendant toute la valeur de l'objet divin qui excitait le sentiment, tandis que pour celui-ci on se contentait de représentations subordonnées, ce fait n'a pas seulement des analogies dans l'histoire des dogmes, mais il constitue une illusion trop facile pour qu'il y ait lieu de s'en étonner. Je ne vois pas pourquoi un chrétien qui croit que l'amour de Dieu manifesté en Christ est la réalité insondable devrait s'abstenir de faire usage de ces expressions. Seulement la théologie doit bien faire comprendre qu'en agissant ainsi, on ne prétend rien expliquer, soit dans la conception religieuse de l'univers, soit dans la métaphysique. Tout ce qu'on prétend rendre par ces attributs, c'est uniquement la valeur absolue du contenu de la foi qu'on se propose d'établir ailleurs et autrement. Il faut ensuite veiller à ce que ces formules métaphysiques n'arrivent pas à se soustraire à la domination de l'objet de la foi, et à blesser ce qu'elles ont pour mission de glorifier par le bégayement de la langue humaine. N'est-on peut-être pas déjà exposé à ce danger quand on parle « d'une puissance physique de Dieu ? » Pour un chrétien, la puissance de son Dieu n'est devenue objet d'intuition que quand il l'a contemplée sous la forme que Jésus emploie pour vaincre spirituellement le monde, et qu'avec cela il a fait personnellement les expériences dont parle saint Paul, Rom. VIII, 37-39. Parler d'une puissance physique de Dieu c'est, me semble-t-il, être en contradiction avec un supranaturalisme sain.

Mais voici quand l'abus de ces représentations devient le plus grave. C'est lorsqu'on prétend en tirer des déterminations sur les relations de Dieu avec l'homme, pour arriver par ce moyen à influencer l'exposition de la conception chrétienne du monde dans le sens de la conséquence, de la rigueur des pensées. De cette manière, grâce à l'accord pour l'expression de ces termes religieux, la réalité de Dieu embrassant toutes choses, avec les notions les plus générales de la métaphysique, on aide celle-ci à devenir reine et maîtresse en théologie ; et lorsqu'en outre cette métaphysique, comme c'est le cas chez l'aréopagite, avec sa notion purement négative de Dieu, est obligée de désespérer d'arriver à une explication rationnelle du monde, elle se montre dans le contraste le plus cru avec la confiance en Dieu qui caractérise le chrétien. Il est impossible de découvrir dans le Nouveau Testament un souffle de ce genre. Dieu y est présent comme le principe de notre certitude religieuse, toujours comme révélé et nullement comme caché. Ce n'est que dans des passages comme celui cité par Nitzsch, lorsqu'il est question de relever la distance entre les espérances eschatologiques et l'état actuel des chrétiens, le caractère incompréhensible des voies de Dieu, des moyens qu'il emploie pour notre salut, ce n'est qu'alors que Dieu est présenté comme caché. Cette représentation toutefois, — et c'est là un trait distinguant le Nouveau Testament de l'Ancien, — est enveloppée de la certitude que ces desseins, que Dieu poursuit à notre égard d'une manière merveilleuse, sont complètement manifestés. Si donc on veut compléter l'explication déjà donnée plus haut de ce phénomène historique, la confusion de la métaphysique et de la théologie, on ne saurait le faire en signalant dans le Nouveau Testament des pensées analogues à celles de l'aréopagite. Mais voici comment on peut le faire. En remarquant que la confusion de la théologie et de la métaphysique, héritée des apologètes, dut rendre les esprits d'autant plus accessibles à l'idée de Dieu inférieure au christianisme, présentée par l'aréopagite, qu'on sentit plus douloureusement tout ce qu'a de peu satisfaisant l'explication métaphysique de l'univers au moyen de l'essence de Dieu.

Mais en théologie on est toujours de nouveau exposé au danger de chercher une conciliation métaphysique entre la liberté de la créature et la causalité divine produisant tout, quand, dans son zèle dogmatique, on méconnaît l'origine et la valeur de ces notions dans le christianisme. Dès que les assertions : Dieu a créé le monde et le conduit, l'homme possède une volonté libre, sont présentées comme le produit d'une connaissance scientifique, ou comme des vérités d'expérience générale parmi les hommes, la métaphysique se trouve chargée de montrer comment cette déclaration, au sujet d'une partie du monde, peut s'accorder avec celle qu'il faut faire au sujet du monde entier. Cette tentative a beau nous apparaître étrangère à nos préoccupations, elle paraît alors réclamée par la simple moralité de la pensée. Mais cette hypothèse ne se trouve pas juste pour nous. Le contenu de ces deux assertions nous est fermement garanti par son étroite union avec la certitude de la réalité du souverain bien. La qualité de ce dernier, la possibilité de le posséder tel que nous le connaissons dans le christianisme, tout cela risque de nous couler entre les doigts, dès que nous ne le considérons pas comme un produit de notre liberté. D'un autre côté nous ne possédons la certitude de l'insondable réalité du souverain bien que sous la forme de la foi dans le Dieu qui veut exclusivement la même chose. Or quel est le sujet de la religion chrétienne ? Ce n'est pas en général l'homme doué de liberté, mais l'homme qui, en se prononçant librement pour le bien, a fait l'expérience vivante de la réalité infinie du souverain bien. C'est à cet homme-là seulement que la religion chrétienne peut vouloir servir ; c'est aussi devant cet homme seul que la théologie est appelée à justifier la religion, quand elle expose des notions analogues, empruntées à la métaphysique. Or pour cet homme-là le sentiment de la liberté ne saurait immédiatement se trouver en conflit avec l'idée de Dieu, puisqu'il n'arrive à celle-ci qu'en mariant, en unissant dans les plus étroites étreintes sa libre décision d'une part et les impressions que lui produit le bien d'autre part, comme objet de la volonté divine. Du moment où il s'approprie librement le bien, il sait qu'il appartient à Dieu, dont l'essence est juste-

ment de vouloir la réalisation du bien suprême. Aussi longtemps donc que la réalité du souverain bien est présupposée, la pensée de la liberté n'est pas exclue par la pensée de Dieu, elle est au contraire réclamée comme la forme indispensable pour s'approprier la félicité qui est garantie dans sa communion. Et cependant, malgré son unité, cette pensée que le souverain bien est autant le produit de notre libre activité que de celle de Dieu, provoque en nous deux séries de pensées qui s'excluent formellement les unes les autres. D'où vient ce fait étrange ? Il est la conséquence fort simple d'un fait très naturel lui-même. Nous avons beau croire en la réalité du souverain bien, il ne nous apparaît jamais dans la foi avec toute sa richesse intérieure ; pour nous la représenter, cette richesse, nous devons la contempler dans sa réalisation, dans son actualité. Or comment cela peut-il avoir lieu ? Nous ne pouvons le faire qu'en la mettant en rapport avec les moyens par lesquels elle se réalise, c'est-à-dire avec le monde. Mais dès que la chose a lieu voici ce qui arrive. Du fait que la position de Dieu à l'égard du monde est différente de la nôtre, il résulte une étrange scission. Le but identique dans lequel l'Eglise et Dieu s'accordent parfaitement se manifeste en deux séries distinctes : d'abord dans la foi religieuse, comme l'idée dominante du gouvernement paternel du monde par Dieu, et en second lieu comme mission morale pour l'Eglise engagée dans le train du monde. La théologie est appelée à prouver que le fait de ces deux séries ne saurait troubler l'unité de la conscience chrétienne. Elle y arrive en montrant que sous ces deux formes c'est le but unique de la domination du monde par l'Eglise chrétienne qui est poursuivi, mais que la domination morale du monde ne peut avoir lieu sans la domination religieuse et réciproquement. A mon sens le grand mérite de Ritschl, en fait de théologie systématique, consiste surtout en ceci : pour la première fois il a montré la tâche et il s'en est acquitté d'une manière admirable. Veut-on au contraire tenter de dériver le fait de la liberté de l'activité productrice de Dieu ? alors on place une partie inaliénable des convictions chrétiennes fondamentales sous la dépendance d'une idée dérivée. En effet l'idée que Dieu

crée et dirige le monde est en soi une formule vide ; elle n'acquiert un sens chrétien que par la pensée qu'en nous donnant librement au bien suprême nous devenons la propriété de Dieu. Cette pensée sert à exprimer à la fois l'essence de Dieu et le court résumé de notre foi. Dès l'instant au contraire où l'on a présente à l'esprit l'origine de cette antinomie de la liberté et de la dépendance, qu'on en voit l'unité idéale dans la notion du souverain bien et la solution pratique dans la domination du monde par l'Eglise chrétienne, en quoi faisant elle montre qu'elle appartient à Dieu, alors on repousse cet essai métaphysique non seulement comme peu critique mais aussi comme antichrétien. Ce procédé manque de critique parce qu'il traite la liberté comme faisant partie du monde, tandis que l'homme par le fait qu'il reconnaît la liberté sent qu'il a l'obligation de se distinguer du monde. Il est également antichrétien, ce procédé, parce qu'il rend le souverain bien du christianisme illusoire. Il cherche en effet la vraie réalité là où nous ne saurions la trouver, au delà de l'esprit moral, par conséquent, en dépit de tout déguisement, dans la nature. Lors donc qu'on nous objecte que la conséquence dans la pensée exige qu'on s'attaque à ce problème comme rentrant dans la mission de la métaphysique, voici ce que nous répondons. Il serait peut-être encore plus conséquent de réfléchir à l'origine du problème. On reconnaîtrait alors qu'il s'agit simplement d'une disparate entre les catégories données avec notre conception du monde et la détermination suprasensible des faits religieux et moraux du christianisme.

(A suivre.)
