

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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 21 (1888)

Artikel: La théologie d'Albert Ritschl : exposée dans son enchainement logique [suite]

Autor: Emery, Louis

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379424>

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: 13.01.2026

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

LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL EXPOSÉE DANS SON ENCHAÎNEMENT LOGIQUE

PAR

LOUIS EMERY¹

La doctrine de Dieu.

VI

Nous avons vu que les religions s'efforcent de résoudre l'opposition dans laquelle se trouve l'homme, en étant, d'un côté, partie du monde naturel et astreint à ses lois, de l'autre côté, personne spirituelle aspirant à s'élever au-dessus du monde et à s'en rendre indépendant. Cette opposition, les religions la résolvent par la foi à l'existence de puissances supérieures, douées de volonté, et capables de secourir l'homme, de le mettre en état de résister à l'oppression de la nature et de la dominer. Dans la religion chrétienne, ces puissances supérieures, douées de volonté et capables de secourir l'homme, sont au nombre d'une seule ; en d'autres termes, la foi chrétienne n'admet l'existence que d'un seul Dieu, elle est monothéiste.

Cette affirmation chrétienne, biblique, de l'existence d'un Dieu unique peut-elle être démontrée vraie par voie scientifique ou philosophique ? — Ritschl le croit, bien que sa méthode de démonstration diffère de la méthode usuelle, et qu'il repousse absolument l'emploi des preuves traditionnelles de

¹ Voir les livraisons de juillet et de septembre 1887.

l'existence de Dieu. Celles-ci, on le sait, sont au nombre de trois, connues sous le nom de preuves *cosmologique*, *téléologique* et *ontologique*. L'argument cosmologique conclut de la série des causes et des effets, dans laquelle les choses se présentent à nous, à l'existence d'une cause première, qui elle-même n'est pas effet, et qui est par conséquent Dieu. L'argument téléologique conclut que la série des moyens et des buts, dans laquelle sont ordonnées les choses, aboutit à un but dernier, qui lui-même n'est plus moyen, qui est par conséquent Dieu. Ritschl admet parfaitement que la conception chrétienne de Dieu, comme notre Père en Jésus-Christ, implique les notions de cause première et de but dernier de tout ce qui est. Mais, considérées en elles-mêmes et indépendamment de l'idée chrétienne de Dieu, ces deux notions de la cause première et du but dernier ne nous conduisent pas au delà du monde, n'aboutissent par conséquent pas à la conception chrétienne, religieuse de Dieu¹. En effet, l'idée d'une *causa sui* qui est en même temps une *causa omnium*, est identique à l'idée d'une substance du monde ; ce n'est pas autre chose que la pluralité des choses considérées dans leur unité. Or c'est là une notion qui n'est pas la notion religieuse de Dieu ; car si, pour nous expliquer les relations réciproques des choses, nous sommes obligés de considérer le monde comme une unité, par conséquent comme une substance, celle-ci se conçoit plus clairement sous la forme d'une loi générale, présidant à la coexistence des choses diverses, que sous la forme d'une cause première.

L'argument téléologique présente des défauts analogues. A supposer même que l'expérience nous montre toutes choses concourant à un même but, — démonstration difficile à faire, si elle est possible, — l'idée d'un but dernier de toutes les choses existantes n'est pas identique à l'idée chrétienne de Dieu. La notion métaphysique d'un but du monde, qui clôt la

¹ Le Dieu qu'il faut démontrer comme réel ou possible, c'est le Dieu que réclame la foi religieuse, c'est le Dieu conçu comme garantissant ici-bas aux croyants une position qui leur permette de se poser comme des personnalités spirituelles indépendantes de la nature.

série des moyens, ne dépasse pas l'idée du monde, dont elle ne fait qu'exprimer l'unité. Du reste, même en admettant provisoirement que l'argument cosmologique et l'argument théologique aboutissent à la notion chrétienne de Dieu, ils n'en auraient pas moins besoin d'un complément pour *prouver*, au sens complet du mot, l'existence de Dieu. Ils n'exprimeraient, en effet, que cette pensée, à savoir que si l'on veut connaître le monde comme un *tout*, il faut *nécessairement* concevoir Dieu comme la cause première et le but dernier de ce tout. Mais rien ne nous garantit que quelque chose de réel corresponde à cette pensée.

C'est précisément cette lacune que la scolastique a cherché à combler au moyen de l'argument ontologique. On connaît cet argument. Dieu est l'être en comparaison duquel on n'en peut concevoir un plus parfait ; or l'existence est un élément de la perfection ; donc Dieu existe. Inutile de s'arrêter à démontrer que cette conclusion n'a de valeur que pour notre pensée, qui a posé comme vérité nécessaire la mineure du syllogisme : l'existence est un élément de la perfection. Or, une idée peut être parfaite sans que l'objet auquel s'applique cette idée soit parfait, tout comme nous pouvons avoir une idée imparfaite d'un objet ou d'un être parfait. L'argument ontologique, sous la forme indiquée par Anselme, ne prouve donc rien. Il ne prouve pas davantage sous la forme que lui a donnée Descartes, forme qu'on peut ramener au syllogisme suivant : nous avons l'idée d'un être infini : cette idée ne peut être le produit d'un être fini, puisqu'elle ne renferme en elle aucune négation, aucune détermination ; donc elle ne peut avoir été produite en nous que par l'être infini. Ainsi l'idée d'un être infini prouve la réalité de celui-ci. Kant a fait de cet argument une critique aussi spirituelle que probante, en observant que l'idée de cent écus n'a pas plus de réalité que celle d'un écu. La preuve de Descartes n'en est pas moins encore fréquemment employée de nos jours, comme si elle était un produit de la raison théorique, tandis qu'elle n'est qu'un produit de la foi religieuse cherchant à s'expliquer elle-même.

Le tort commun des arguments précédents est, aux yeux de

Ritschl, de n'aboutir — et encore — qu'à la nécessité de considérer le monde comme un tout régi par une loi suprême. Or cette loi suprême n'est point identique à l'idée religieuse de Dieu. La connaissance ou la foi religieuse rattache l'idée de Dieu au fait que l'homme se distingue de la nature et qu'il peut se rendre indépendant de celle-ci avec le secours de Dieu. Par conséquent tout essai de démontrer l'existence du Dieu réclamé par la foi religieuse devra prendre pour point de départ cette distinction personnelle de l'homme d'avec la nature, cette aspiration du premier à maintenir son indépendance et sa valeur propre en regard de la seconde. C'est là ce qu'a fait Kant, et de là la qualification de *morale* donnée à sa preuve de l'existence de Dieu. En voici, en deux mots, le résumé :

Il existe ici-bas des êtres raisonnables, soumis à des lois morales, et considérant leur activité propre, conforme à ces lois, non seulement comme leur but particulier mais comme le but final du monde. Si l'activité morale est le but final du monde, le bonheur doit être le résultat de cette activité, doit être impliqué dans cette activité. Le souverain bien doit donc consister dans l'union de la vertu et du bonheur, du bien moral et du bien physique. Le souverain bien — ce but de l'être raisonnable — embrasse donc les deux sphères de l'existence, le monde moral et le monde physique, lesquels sont régis par des lois différentes. Dans ces conditions, l'obtention du souverain bien ne peut dépendre ni de l'usage de notre liberté, ni du jeu des causes naturelles. Nous sommes ainsi obligés d'admettre l'existence d'un auteur moral du monde physique, auteur qui nous prescrive la recherche du souverain bien conformément à la loi morale, et nous donne la possibilité de l'obtenir. En d'autres termes, il est nécessaire de concevoir Dieu comme la garantie de l'obligation morale où nous sommes de chercher le souverain bien dans l'union du bonheur avec la vertu, c'est-à-dire dans la domination sur le monde de la nature.

L'idée de Dieu, à laquelle aboutit la preuve kantienne, correspond bien à la notion religieuse, chrétienne de Dieu.

Le Dieu de Kant est bien la puissance morale qui garantit à l'homme une position supérieure, convenant à sa valeur morale et formant le but final du monde. Remarquons, en second lieu, que la preuve kantienne n'est pas le simple résultat de la réflexion de la connaissance religieuse sur l'enchaînement de ses éléments. Son point de départ, c'est l'appréciation de la conduite morale libre, c'est l'espoir de l'union de la vertu et du bonheur, appréciation et espoir qui sont posés et conçus par l'esprit humain indépendamment de toute idée de Dieu. Notons enfin qu'aux yeux de Kant la preuve de l'existence de Dieu et la notion de Dieu elle-même n'ont de valeur que pour la raison pratique, tout comme la notion d'un but final n'existe que pour une volonté libre se déterminant d'après des règles morales, et n'est nullement la résultante de l'observation des lois de la nature. Ainsi, la notion de Dieu, à laquelle aboutit la preuve morale, n'a pour la raison théorique aucune valeur, pas même celle d'une hypothèse destinée à expliquer un groupe donné de phénomènes. Elle n'est qu'une conviction de la raison pratique, c'est-à-dire une nécessité de pensée pour qui admet la réalité de la liberté morale et l'idée connexe d'un but final du monde. Elle est donc, en dernière analyse, une affaire de foi. Vraie pour la raison pratique, l'existence de Dieu n'est ni rejetée, ni admise par la raison théorique; elle est simplement ignorée.

L'esprit humain peut-il se contenter d'une preuve de l'existence de Dieu qui n'ait de valeur que pour le seul emploi pratique de sa raison? L'idée la plus essentielle à l'homme religieux, celle qui détermine toute sa vie, peut-elle être ignorée de sa raison théorique? Les vérités morales et les vérités scientifiques doivent-elles et peuvent-elles rester dans son esprit absolument sans relation les unes avec les autres et incapables de se résoudre dans une unité supérieure? Ritschl et le commun des mortels ne le pensent pas. Aussi bien le premier, tout en s'inspirant de la pensée kantienne, a-t-il cherché à franchir l'abîme statué par le philosophe de Koenigsberg entre les deux modes de la raison. Il l'a franchi, croit-il, de la manière suivante:

Si l'activité morale est bien une réalité, il faut admettre que la connaissance de ce mode particulier d'activité constitue une branche spéciale de la connaissance théorique, au même titre que les autres modes d'activité de l'être humain. La connaissance théorique doit reconnaître comme données primordiales et la réalité de la nature et la réalité de la vie spirituelle, et par suite le caractère obligatoire des lois propres à chacun des deux domaines. Elle doit admettre que la vie spirituelle, dans la mesure où elle est engagée dans la vie de la nature, est soumise aux lois du mécanisme, mais que son caractère spécifique vis-à-vis de la nature se manifeste dans des lois également spécifiques. La connaissance des lois qui régissent la vie spirituelle dans ce qu'elle a de particulier est elle-même une connaissance théorique. En d'autres termes, la connaissance des lois de la raison pratique et théorique a droit au titre de science théorique ou scientifique. Il n'est donc pas juste de séparer absolument la raison pratique de la raison théorique et de les opposer l'une à l'autre.

Quelle est maintenant la loi essentielle, caractéristique de la vie spirituelle, le trait dominant au sein des diverses tendances et impulsions du sentiment, de l'intelligence et de la volonté? C'est, d'après Ritschl, l'instinct religieux, mais l'instinct religieux entendu dans son sens le plus général, à savoir comme l'aspiration à devenir une personnalité indépendante de la nature, à se poser, en tant qu'esprit, comme but et à ne considérer la nature que comme un moyen. C'est là la loi fondamentale de la vie spirituelle, loi dont la connaissance scientifique doit reconnaître la vérité et maintenir la valeur, sous peine de méconnaître le caractère spécifique de cette sphère particulière de l'existence. Tant que la vie spirituelle n'est considérée qu'en elle-même, cette loi n'a qu'une portée subjective et pratique. Mais la connaissance théorique a aussi pour tâche de chercher une loi supérieure, présidant à la coexistence de la nature et de l'esprit. Cette tâche s'impose déjà par le fait que toute connaissance de la nature part de la supposition pratique, consciente ou inconsciente, que la nature existe en vue de l'esprit. Comment cette tâche sera-t-elle résolue?

A cette question Ritschl répond, sans hésiter, par l'admission de la réalité de l'idée chrétienne de Dieu et pas autrement. Pour qu'en effet la loi fondamentale de la vie spirituelle, conformément à laquelle l'esprit se pose comme but permanent et final en face de la nature, ne soit pas une illusion de notre esprit, mais une vérité, il faut que la nature soit réellement un moyen créé en vue d'un but spirituel. Pour qu'il en soit ainsi, il faut admettre l'existence d'un Dieu-esprit, ayant créé la nature en vue d'un but réalisable seulement par des esprits, et dirigeant toutes choses en vue de la réalisation de ce but. Il faut que le Dieu des chrétiens existe. Qu'est-ce en effet que le Dieu révélé par Jésus-Christ? — C'est le Dieu personnel, c'est le Dieu-amour qui a posé comme but final du monde le royaume des cieux, c'est-à-dire une société d'êtres spirituels obéissant à des lois morales. Ou bien la raison théorique doit renoncer à comprendre la cause et la loi de la coexistence de la nature et de la vie spirituelle, et rejeter comme une illusion le trait distinctif de cette dernière, ou bien elle doit reconnaître la réalité de l'existence de Dieu comme un postulat scientifiquement nécessaire. Tel est le dilemme que Ritschl envisage comme inéluctable et qu'il propose comme preuve de la réalité du Dieu postulé par la foi religieuse.

VII

La conception chrétienne de Dieu comme auteur spirituel, moral du monde implique la notion de personnalité. Par conséquent, pour établir d'une manière incontestable le caractère scientifique de l'idée chrétienne de Dieu, il faut encore prouver que l'attribut de la personnalité peut être appliqué à Dieu sans contradiction. De tout temps, mais surtout depuis Spinoza et son fameux axiome: *omnis determinatio est negatio*, on a opposé l'une à l'autre les deux notions de personnalité et d'absoluité. Il n'en pouvait guère être autrement, si l'on considère le sens que le langage philosophique attache ordinairement à ces deux mots. Sous le nom d'absolu on entend

généralement une substance sans limite ni détermination d'aucune sorte, idée qui revient en réalité à celle de l'espace illimité. Par le terme de personnalité, d'être personnel, on désigne, au contraire, l'être se saisissant comme unité vis-à-vis d'un autre être. Selon Ritschl, cette seconde définition est incomplète. Sans doute un homme ne peut avoir le sentiment de sa personnalité sans se distinguer par là même d'autrui. Mais si la personnalité suppose cette distinction, elle est davantage que cette simple distinction : le langage ordinaire le prouve. Qui entend-on désigner, en effet, dans le public, par ce mot de personnalité?... l'individu dont l'horizon intellectuel et le cercle d'action sont restreints autant que possible à sa seule personne?.... pas le moins du monde. L'individu passe pour avoir une personnalité d'autant plus forte que son intelligence est plus vaste, que sa faculté de sentir est accessible à des impressions plus hétérogènes, que sa volonté est plus apte à transformer les choses, à diriger les personnes et les événements. Plus l'individu se distingue de ce qui l'entoure et le domine, plus sa personnalité est développée, plus elle possède d'originalité. Ce n'est pas l'impersonnalité, mais la personnalité ou l'originalité de l'esprit qui est la forme dans laquelle se présentent et le plus haut degré de réceptivité et le plus haut degré d'influence sur les hommes et sur les choses. Plus une personnalité est intense, plus elle devient maîtresse de la nature et capable de la faire servir à ses fins. Pour se convaincre de la vérité de ces affirmations, il suffit de considérer l'échelle des créatures ; cette échelle nous montre que le développement de la personnalité est la mesure même du développement général des êtres, que l'homme n'est devenu le roi de la création que parce qu'il est parvenu seul à la personnalité, en prenant pleinement conscience de lui-même. Si le but de l'homme est d'arriver à ne plus se laisser dominer par les impressions de son milieu, mais à les faire concourir à son propre développement spirituel, il n'y arrive que dans la mesure où sa personnalité est plus forte, ou plutôt, sa personnalité est accentuée dans la mesure même où il y arrive.

C'est la personnalité, ce caractère de l'être spirituel, qui permet à l'homme de faire jusqu'à un certain point l'expérience de l'éternité. Qu'est-ce en effet que l'éternité? — La définir comme l'absence du temps (*die Zeitlosigkeit*), ou comme le temps sans commencement ni fin, c'est la définir par des termes incompréhensibles pour notre esprit, car nous ne pouvons penser en faisant abstraction du temps. Il nous faut donc une autre définition du temps. L'idée du temps nous est fournie par le fait que nous distinguons nos sensations et nos représentations les unes des autres, que nous les classons d'après leur rapport de causalité. D'autre part, nous suspendons, pour ainsi dire, l'action du temps, lorsque nous réduisons des paroles prononcées ou entendues successivement à l'unité du jugement, un certain nombre de jugements à l'unité du concept, un certain nombre de concepts à l'unité d'une conception du monde. Cette suppression du temps, ou, pour parler plus justement, cette élévation de l'esprit au-dessus de la succession, est déjà un exemple de ce qu'on peut appeler l'éternité de l'esprit. Cette éternité apparaît avec encore plus d'évidence dans le pouvoir propre à la volonté de déterminer toute une série d'actes d'après le but final qu'elle s'est proposé. Ces expériences de la vie spirituelle nous amènent à définir l'éternité comme *la puissance de l'esprit sur le temps*.

Cette puissance de l'esprit sur le temps n'est que relative chez l'homme, d'abord parce que son esprit reste toujours à quelque degré conditionné par la nature de son milieu, ensuite parce qu'il lui est impossible d'arriver à une connaissance complète de ce qui l'entoure et de lui-même. L'homme *devient* une personnalité, il *n'est pas* une personnalité. L'absolue indépendance ne pouvant être reconnue qu'au Créateur de toutes choses, à Celui qui sait tout et de qui tout dépend, il s'ensuit que la notion de personnalité, bien loin de ne pas pouvoir s'appliquer à Dieu, ne peut s'appliquer complètement et véritablement qu'à lui. Dieu ne devient pas une personnalité, il est la personnalité par excellence, il est la personnalité absolue, en ce sens qu'il domine tout et qu'il n'est

dominé par personne, qu'il peut, s'il le veut, tout conditionner et n'être conditionné par rien.

C'est parce qu'il *est la* personnalité que Dieu est éternel dans un sens qui ne peut appartenir qu'à lui. Il est éternel, parce qu'il saisit tout dans l'unité de son jugement et l'unité de son intention. Il est éternel, parce qu'il connaît également bien le passé, le présent et l'avenir, mais non, comme l'enseigne la théologie traditionnelle, parce qu'il est hors du temps, que le passé, le présent et l'avenir se présentent à lui sur un même plan. Dieu ne peut être hors du temps, puisque son but final, le royaume de Dieu, ne peut se réaliser que dans le temps. Seulement, le temps n'a pas pour lui la signification qu'il a pour nous. Sûr qu'il est de la réalisation de son but final, Dieu voit continuellement cette réalisation dans la réalisation des moyens intermédiaires. L'homme est impatient d'atteindre le but qu'il se propose parce qu'il n'est pas sûr d'atteindre ce but, parce qu'il ne peut voir dans les moyens employés par lui en vue de ce but des gages assurés de réussite : Dieu peut être patient, parce qu'il est éternel, parce que dans la réalisation des parties il perçoit la réalisation du tout.

Pour être sûr de la réalisation de ce tout, pour pouvoir conditionner le monde sans être nécessairement conditionné par lui, il faut que le monde soit dépendant de Dieu, ce que Ritschl a cherché à démontrer par sa preuve de l'existence de Dieu. Mais dire que le monde est dépendant de Dieu, c'est dire que le monde ne peut pas être éternel au même sens que Dieu, que le monde a été créé dans le temps. Le terme d'éternité a donc, appliqué à Dieu, encore un second sens : celui d'existence sans commencement ni fin. On peut dire par conséquent que Dieu est éternel dans deux sens : dans un sens absolu, en ce que son existence n'a ni commencement ni fin ; dans un sens relatif, en ce que son esprit, dominant l'enchaînement des causes et des effets, n'est pas soumis aux limites du temps. Ainsi, en tant que le monde devient dans les choses particulières, Dieu ne peut se représenter son cours que sous la forme du temps, et il y a aussi pour lui un passé

et un avenir. D'autre part, en tant que les choses particulières sont des parties enchaînées entre elles par l'unité du but (*Theile der Zweckverbindung der Welt*), elles sont toutes également réelles et présentes aux yeux de Dieu, qui voit l'enchaînement complet des causes et des effets. Il n'y aura donc rien de contradictoire dans cette double proposition, qui sera affirmée dans le paragraphe suivant : le royaume de Dieu est compris dans le but de Dieu comme le terme corrélatif de sa volonté-amour ; d'après notre expérience historique, ce royaume ne se réalise que successivement. Si Dieu a élu l'Eglise avant la fondation du monde, c'est que le but est conçu avant les moyens.

VIII

Nous venons de voir que la notion du Dieu personnel, que réclame la foi religieuse et auquel aboutit la preuve ritschienne de l'existence de Dieu, ne renferme aucun élément contradictoire, capable d'infirmer cette preuve. L'affirmation de la personnalité de Dieu, peut donc, selon Ritschl, être considérée comme une affirmation théorique et scientifique, suffisante pour donner à la théologie le titre de science. La foi religieuse ne saurait cependant se contenter d'affirmer purement et simplement la personnalité de Dieu, vu que la personnalité n'est qu'un mode de l'existence, sans valeur réelle tant qu'elle n'a pas un contenu déterminé. Or, qui dit foi religieuse, religion, statue par là même un rapport, une communauté quelconque de l'homme avec Dieu, de Dieu avec l'homme. Ce qui détermine la nature d'une communauté quelconque, c'est la nature du but poursuivi en commun par les membres de la communauté, car la loi de la conduite des membres de la communauté dépend de la nature du but poursuivi. Si la destination du genre humain comprend son union spirituelle avec Dieu (ainsi que le montre le caractère universel et caractéristique pour l'esprit humain de l'instinct religieux), cette destination ne saurait être sans relation avec le but de Dieu, le contenu de la volonté divine. Par consé-

quent, la foi religieuse réclame la connaissance du contenu de la volonté de Dieu, de ses intentions à l'égard du genre humain¹.

Selon la foi chrétienne, ce contenu de la volonté divine, ce but divin nous est révélé dans la personne de Jésus-Christ, et nulle part ailleurs. C'est donc Dieu révélé en Jésus-Christ qui est la source de connaissance (*der Erkenntnissgrund*) de la théologie chrétienne; c'est la vie et les enseignements de Jésus-Christ, tels qu'ils nous sont rapportés dans les Évangiles, c'est l'influence qu'il a exercée sur ses contemporains et, par leur intermédiaire, sur les générations subséquentes, qui nous révèlent l'intention de Dieu à l'égard du genre humain, sa volonté. Si c'est la volonté qui est l'essence de la personnalité, si ce sont les intentions, le but final d'un être qui en marque le mieux la nature — ce qu'on ne saurait mettre en doute — il s'ensuit que connaître la volonté de Dieu, c'est connaître Dieu lui-même, dans la mesure où il est connaissable à autrui. Or Jésus-Christ nous révèle la volonté de Dieu comme étant une volonté d'amour, Dieu comme étant, par conséquent, amour. D'après la conception chrétienne, l'amour est ainsi l'attribut essentiel de Dieu, l'attribut génératrice de tous les autres.

Il est parfaitement certain que pour la foi religieuse la particularité, la détermination, est un élément essentiel de sa conception de la divinité. Mais est-ce qu'un pareil concept de Dieu est soutenable scientifiquement ? C'est ce que nient

¹ Cette analyse de la foi religieuse fait très bien comprendre pourquoi *la religion naturelle* est la moins naturelle de toutes les religions, et cela parce qu'elle est un produit de l'intellect seul et non de l'instinct religieux. La religion naturelle va jusqu'à affirmer la personnalité de Dieu, mais elle ne donne point de contenu positif à cette personnalité. Les religions historiques, au contraire, attribuent à la divinité une volonté positive, déterminée dans une certaine direction ; de là leur nom de *religions positives*. Ce contenu positif de la volonté divine ne pouvant être déduit par voie rationnelle, ou conçoit que toutes les religions historiques en appellent à une révélation divine, et que celle-ci prenne un caractère d'autant plus déterminé que la religion occupe un degré supérieur dans l'histoire religieuse de l'humanité.

les partisans de l'adage *omnis determinatio est negatio*, en se servant des mêmes arguments avancés contre l'idée de la personnalité de Dieu. A ces arguments Ritschl objecte le raisonnement suivant : Déterminer une chose, la particulariser, c'est tout simplement la distinguer des autres choses. Si donc l'idée de la particularité ne peut s'appliquer à la personnalité de Dieu, Dieu ne peut être distinct des choses, ni les choses de Dieu. Nous arrivons alors à ce dilemme : ou bien tout est Dieu, ou bien tout est monde ; ou bien la différence des choses entre elles et leur différence d'avec la substance générale n'est qu'apparence, ou bien la croyance à un auteur intelligent d'un monde différent de lui et différent en soi n'est qu'illusion. Mais nous avons dû admettre cette dernière croyance comme nécessaire, pour expliquer le fait que dans un monde, se distinguant en nature et vie spirituelle, les hommes considèrent leur union morale comme le but final du monde. Par conséquent il serait illogique de repousser l'idée de la particularité en Dieu. Cette dernière idée s'impose encore par l'impossibilité logique de nous représenter une personnalité, c'est-à-dire une volonté, sans une direction déterminée vers un but quelconque. La volonté personnelle de Dieu, considérée comme cause d'effets, ne peut être conçue que dans une direction déterminée.

Ce n'est pas le tout que de démontrer que Dieu, en sa qualité d'être personnel, doit avoir une volonté dirigée vers un but quelconque ; il faut encore expliquer l'existence du monde tel qu'il est, il faut montrer que le monde fait partie intégrante du but même de Dieu. Seule, la conception chrétienne d'un Dieu-amour permet de résoudre ce problème.

Pour comprendre cet attribut de l'amour en Dieu, ou plus justement ce Dieu-amour, il nous faut préalablement une notion claire et distincte de l'amour en général. L'amour, dit Ritschl, est la volonté qui, sous l'empire du sentiment de la valeur d'un objet, cherche ou bien à s'approprier cet objet, ou bien à le faire progresser dans son genre particulier d'existence. Les objets de cet amour doivent être nécessairement de nature analogue à celle du sujet aimant, donc des per-

sonnes spirituelles. Cet amour est une volonté constante dans sa direction, car l'amour qui change d'objets est un caprice, non de l'amour véritable. L'amour a pour but la réalisation du but propre d'autrui. L'amour ne sera constant dans sa direction que si le sujet aimant comprend dans son but à lui le but particulier d'autrui.

Appliquons maintenant cette notion de l'amour à Dieu. D'après celle-là, l'objet de l'amour divin ne pourra être le monde de la nature, mais ce sera ou bien un être spirituel ou bien un ensemble d'êtres spirituels. Lequel des deux ? — La réponse à cette question ne pouvant être déduite de l'idée même de l'amour, il faut la chercher ailleurs, à savoir dans le monde. Or le monde nous donne à connaître non pas un être spirituel unique, mais une pluralité d'êtres spirituels membres d'une même espèce. Cette considération nous engage à voir l'objet de l'amour divin, non dans une personne unique, mais dans une pluralité d'esprits formant une même espèce (*eine zur Gattung verbundene Vielheit von Geistern*).

Ici surgit une objection. L'objet aimé doit être, avons-nous vu, de nature analogue à celle du sujet aimant. Or Dieu, en tant qu'auteur du monde, est au-dessus du monde ; dans ce sens, il est *surnaturel*. Ensuite, il est un. Il faut donc que l'objet de l'amour divin, pour être analogue à son sujet, constitue une unité, et que cette unité soit surnaturelle, au sens ritshlien du terme. Comment la pluralité des esprits pourra-t-elle arriver à former cette unité surnaturelle ? En tant que pluralité, le genre humain est soumis aux mêmes conditions d'existence que les espèces et genres divers de toutes les créatures organiques : il est, à ce point de vue, analogue à la nature, non à Dieu. Pour réduire cette pluralité à l'unité, il faut comprendre le genre humain dans une unité différente de son unité d'origine, donc dans une unité morale. L'histoire nous montre des exemples d'unités morales dans la famille, la classe, la nationalité, mais ces unités sont relatives, temporaires, limitées, reposant en dernière analyse sur des bases naturelles, et l'unité qu'il nous faut, c'est une unité pouvant

comprendre tout le genre humain, une unité indépendante des conditions de la vie naturelle.

L'idée d'une pareille unité n'est pas autre chose que l'idée chrétienne du royaume de Dieu, et ce n'est qu'avec l'apparition de Jésus-Christ, le révélateur et le fondateur du royaume de Dieu, que l'idée d'une unité morale du genre humaine a fait son apparition et a pris l'importance d'un facteur historique dans le développement du genre humain. Qu'est-ce en effet que le royaume de Dieu ? C'est l'union morale du genre humain, réalisée par une conduite inspirée par l'amour, c'est l'unité voulue de cette pluralité d'êtres spirituels que le monde nous fait connaître. Cette unité ne détruit pas la pluralité naturelle, car elle est unité surnaturelle en ce sens qu'elle ne trouve de limites ni dans la famille, ni dans la nationalité, ni dans aucune autre forme de société reposant sur des bases naturelles ; elle est aussi surnaturelle en ce sens que la sphère d'action de cette unité dépasse les limites de la terre que nous habitons.

Unité surnaturelle, l'union des hommes dans le royaume de Dieu peut être proposée comme objet de l'amour divin. Dieu est donc amour, en ce que son but personnel est l'union morale des hommes dans le royaume de Dieu.

Nous avons dit plus haut que l'amour a pour but la réalisation du but propre d'autrui, que l'amour n'est constant que si le sujet aimant comprend dans son but à lui le but particulier de l'objet aimé. L'amour de Dieu pour les hommes doit donc se manifester en ceci que le but de Dieu, le royaume de Dieu, implique la réalisation du but de l'homme. En d'autres termes il faut que le royaume de Dieu soit pour les hommes leur souverain bien, la satisfaction des aspirations caractéristiques de l'humanité. Or quelle est l'aspiration caractéristique, essentielle de l'homme, son désir instinctif ? c'est l'aspiration à être une personnalité libre, n'ayant d'autre loi que celle de son esprit. C'est le désir de la liberté, l'autonomie de la volonté. Il nous faut donc montrer comment le royaume de Dieu satisfait chez l'homme son aspiration à l'indépendance, à la liberté.

Une première question est à résoudre : qu'est-ce que la liberté ? La liberté désigne ce qui différencie l'esprit personnel de la nature, à laquelle il est uni par son organisation corporelle et dont il reçoit des impulsions motrices. La liberté n'est donc pas quelque chose d'absolument indéfinissable. Elle est bien plutôt quelque chose d'aussi défini que l'enchaînement naturel lui-même. La liberté consiste d'abord dans la détermination de soi-même par des pensées générales de finalité. Par ce genre de détermination, l'esprit met une limite à l'action des divers instincts et passions de l'être humain, et se manifeste comme une force opposée. L'esprit, qui se détermine constamment d'après le même but final, est libre parce qu'il domine ses instincts individuels. Cette liberté sera complète si le but final déterminant est d'un contenu assez vaste pour lui subordonner tous les instincts individuels et tous les buts moraux embrassant une sphère particulière (tels, par exemple, que la famille ou l'Etat). Un but final de telle nature nous est offert dans le royaume de Dieu, et comme le royaume de Dieu est le but final du monde, il s'ensuit que la conduite prenant pour but la réalisation du royaume de Dieu est une conduite libre au sens positif du mot. La volonté humaine qui, dans le christianisme, est dirigée sur le but final du royaume de Dieu, but qui domine tous les motifs naturels et particuliers de la conduite, fait ainsi l'expérience du plus haut degré concevable de liberté, et cela à deux points de vue : tout d'abord par son motif suprême d'action, elle est indépendante de l'enchaînement naturel de la vie individuelle et sociale ; en second lieu, elle est dirigée, dans toute sa conduite, par une libre connaissance de la loi morale, c'est-à-dire que les devoirs particuliers ne sont pas imposés extérieurement au chrétien comme les articles d'un code, mais déduits librement par lui du devoir général de l'amour¹.

Cette liberté positive du chrétien n'exclut point la dépendance de celui-ci vis-à-vis de Dieu, ce caractère spécifique de la foi religieuse. Le royaume de Dieu, dans lequel nous

¹ Vol. III, page 487.

expérimontons notre liberté, est en effet le terme corrélatif, l'objet de l'amour de Dieu, et, en cette qualité, compris dans le but personnel de Dieu. Le royaume de Dieu, comme tout, est donc dépendant de Dieu, et par conséquent aussi les individus dont il se compose. Le chrétien se sait dépendant de Dieu de deux manières : d'abord en tant que créature et partie du monde naturel, en second lieu, comme sujet de liberté morale, puisqu'il n'acquiert cette liberté qu'en prenant pour son but personnel le but même de Dieu. Ainsi, la liberté morale et la dépendance religieuse, loin de s'exclure, sont solidaires l'une de l'autre, vérité amplement démontrée par l'expérience religieuse de tous les siècles.

Si Dieu est amour, s'il manifeste cet amour en créant le monde en vue de la réalisation du royaume de Dieu, on peut dire que Dieu aime les hommes déjà en tant que son intention est de les faire entrer dans son royaume. Si les hommes sont pécheurs, Dieu peut cependant les aimer en vue de leur destination idéale. On ne voit pas pour quelle raison le péché serait un obstacle à cet amour, à moins que le péché ne fût toujours et partout une opposition voulue et consciente au but final de Dieu. Comme le péché n'atteint pas toujours ce degré-là, que par suite un changement dans la direction de la volonté est possible, l'amour de Dieu peut avoir pour objet des hommes pécheurs. Mais le péché, qui consiste toujours dans la poursuite d'un but autre que le but de Dieu, n'est pas seulement immoralité (ce mot étant pris dans son sens le plus vaste) il est aussi irréligiosité, car il implique le manque de respect et de confiance à l'égard de Dieu. Pour établir ce respect et cette confiance, dont l'absence est le fruit du péché, il faudra que l'homme se sente pardonné. Ce n'est qu'à cette condition que l'homme pourra donner comme but à sa volonté la recherche et la possession du royaume de Dieu. Le pardon des péchés sera donc une conséquence nécessaire de l'amour de Dieu, si celui-ci a pour objet des hommes pécheurs. Le pardon des péchés étant ainsi une condition nécessaire de la réalisation du royaume de Dieu, dans la supposition d'un état général de péché parmi les hommes, il n'est donc pas quelque

chose de contradictoire à l'attribut divin de la justice. Du moment, en effet, que Dieu est essentiellement amour, la justice ne saurait être quelque chose d'opposé à l'amour : elle n'est pas autre chose que la conduite normale et conséquente au moyen de laquelle Dieu accomplit son dessein d'amour pour le salut de l'humanité. De même que la justice n'est qu'une manifestation de l'amour, la colère de Dieu n'est qu'une manifestation de la justice : la colère divine désigne l'intention de Dieu d'anéantir (*vernichten*) les hommes qui s'opposent absolument à la réalisation du plan de Dieu.
