

La vérité de la religion Chrétienne : un cours de M. le professeur W. Herrmann

Autor(en): **Rivier, Théodore**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **21 (1888)**

PDF erstellt am: **25.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379429>

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.

LA VÉRITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE

UN COURS

DE M. LE PROFESSEUR W. HERRMANN

PAR

THÉODORE RIVIER

Les pages qui vont suivre sont une traduction plus encore qu'un compte rendu. Nous avons cherché à adapter au public de langue française un cours que nous avons eu le privilège d'entendre à Marbourg pendant le semestre d'été 1887. Ce cours n'a pas été publié. M. Herrmann a eu l'amabilité de nous autoriser à en donner une analyse à la *Revue de théologie et de philosophie*. Nous lui en témoignons ici toute notre reconnaissance, et nous prions le lecteur, au cas où quelques développements présenteraient encore certaines obscurités, de ne point en rendre responsable le professeur, mais bien le traducteur.

Le but de ce travail n'est pas long à exposer. M. Herrmann l'a indiqué lui-même dans le premier paragraphe de son cours. Nos efforts seraient pleinement récompensés si ces pages aidaient nos lecteurs à la solution de diverses questions, dont l'importance et l'actualité nous paraissent évidentes.

§ 1. Notre tâche.

Lessing dit quelque part : « Si Dieu m'offrait la vérité dans sa main droite, et dans sa main gauche la recherche de la vérité, je m'écrierais humblement, dût cette recherche m'égarer

sans cesse : Père, ouvre-moi ta main gauche ; la pure vérité n'appartient qu'à toi. » On a beaucoup admiré cette parole, et l'on a qualifié d'humilité chrétienne une disposition qui trouverait assez de joie dans la recherche de la vérité pour ne point en désirer la possession. Mais, en fait, le mot de Lessing veut dire : J'ai cherché la vérité sans l'atteindre et je renonce à la posséder. S'il était juste et chrétien de parler de la sorte, nous n'aurions aucune raison de rechercher la vérité de la religion chrétienne. Quel sens aurait, en effet, pareille entreprise, si au lieu d'attacher le plus grand prix à la possession de la vérité sur les questions capitales de la vie, nous nous contentions de chercher des yeux quelque lumière indécise, au milieu de l'obscurité du temps présent ?

Mais le mot de Lessing n'est ni juste, ni chrétien. Il n'est pas juste : une recherche sérieuse de la vérité est inséparable du désir de la posséder. Qui la poursuivrait tout en renonçant à l'atteindre, agirait comme un amant auquel il serait indifférent de récolter la haine en retour de sa passion. Il y a sans doute tels domaines de la connaissance humaine, dans lesquels la recherche cause au savant de plus grandes joies que les résultats isolés auxquels cette recherche le conduit. L'historien ou le naturaliste établissent souvent la réalité de tel ou tel fait, sans éprouver pour cela la moindre satisfaction personnelle, tandis que le travail auquel ils se livrent au cours de leurs investigations leur procure des jouissances beaucoup plus vives. La raison en est simple. Les résultats obtenus en ces occasions ne forment qu'une partie insignifiante d'un organisme scientifique plus étendu. C'est à la connaissance de ce domaine plus vaste que le chercheur attache une réelle importance. Et si son activité le satisfait plus en elle-même que quelques résultats isolés, c'est parce qu'il croit contribuer par ses recherches à la formation d'une science, dont la possession serait à ses yeux d'une grande valeur. Sans cette conviction il ne travaillerait pas. Il n'y a donc pas de recherche sérieuse de la vérité sans désir de la posséder.

Le mot de Lessing n'est pas chrétien. Le chrétien croit à la parole de Jésus : « Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous

affranchira¹, » c'est-à-dire : vous sauvera. Or Jésus ne désigne certainement point par là une vérité inaccessible ou confinée dans un livre quelconque. En parlant d'une vérité que nous pouvons saisir nous-mêmes, il veut parler d'une vérité à la possession de laquelle nous puissions parvenir. Aussi le disciple de Christ a-t-il non seulement le droit, mais le devoir de chercher la vérité du christianisme, pour s'en rendre clairement compte.

Comment le christianisme de nos jours se comporte-t-il vis-à-vis de cette obligation ? Toutes les églises quelque peu vivantes prétendent posséder la vérité. Elles proclament avec raison que tout homme doit se l'approprier pour être sauvé. Mais leur énergie sur ce point est malheureusement bien inférieure à celle des communautés chrétiennes primitives. En effet, posséder la vérité signifie, dans tous les domaines, la comprendre. Nous pouvons bien admettre telles vérités qui nous ont été transmises, et nous y soumettre d'une manière extérieure sans les avoir pénétrées. Mais en rester là n'est point encore les avoir acquises. Des vérités admises de cette façon sont bien plutôt pour nous des préjugés, dont nous ne sommes pas en état de contrôler la valeur. Nous ne possédons la vérité qu'après l'avoir conquise par nous-mêmes. Aucun individu ne peut jamais s'affranchir des jugements d'autrui que d'une façon restreinte. Mais l'homme s'efforcera toujours, dans la mesure où l'amour du vrai et le zèle scientifique se développeront en lui, d'agrandir le domaine de ses connaissances, c'est-à-dire de la vérité qu'il a conscience de posséder pour l'avoir faite sienne.

Sous quelle forme devons-nous donc chercher à nous approprier le christianisme ? Sous la forme d'un préjugé, ou sous celle d'une vérité ? L'enfant le reçoit nécessairement comme préjugé. Incapable de distinguer encore le bien du mal, il l'est aussi de comprendre le christianisme dans sa vérité. A côté peut-être de la crainte de ses parents, la religion de l'enfant consiste essentiellement en une somme de préjugés, éclairée tout au plus ici et là de quelque soupçon de

¹ Jean VIII, 32.

la vérité. L'Eglise donne pourtant avec raison une éducation chrétienne à l'enfant ; elle doit l'amener à un état de maturité et d'indépendance spirituelles. Parvenu à l'âge d'homme fait, le chrétien doit pouvoir dire avec l'apôtre : « Lorsque j'étais enfant, je pensais, je parlais, je raisonnais comme un enfant ; lorsque je suis devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant¹. » L'adulte doit vivre d'une vie individuelle, et, s'il est chrétien, son christianisme doit être la base même de son individualité. Or ce ne peut être le cas que si le nuage des préjugés a fait place chez lui à une connaissance claire de la vérité de sa religion. Aussi l'Eglise lui demande-t-elle sa confession de foi. Celle-ci n'est point la répétition servile d'une formule, mais la profession publique de la foi qui est devenue la sienne.

« L'Evangile, a dit Luther, ne souffre point d'être défendu ; quand les hommes s'efforcent de le défendre, ils le tuent. » La tâche du grand réformateur était, en effet, de présenter l'Evangile dans sa pureté méconnue plutôt que d'en prouver la vérité. Mais il avait aussi fait l'expérience intime de sa force subjuguante, et il avait la ferme confiance que l'Evangile pouvait vaincre les autres comme il l'avait vaincu lui-même. Cette même assurance nous guidera dans les pages qui vont suivre. Nous n'avons pas à défendre le christianisme, comme on l'a trop souvent tenté dans l'Eglise et dans l'école, trahissant ainsi un manque de foi en la puissance de sa cause. Loin de contester à la science la souveraineté dans son domaine, nous formulerons nous-même les prétentions qu'elle peut élever à bon droit. Nous exposerons d'abord ce qu'est à ses yeux la vérité.

§ 2. La vérité objective.

La vérité est, sans doute, une qualité de jugements : nous parlons souvent de jugements vrais. Nous reconnaissons la vérité de ceux-ci à la réalité de leur contenu. Tout jugement, pour être vrai, doit être l'expression d'une réalité susceptible d'être prouvée. C'est dire que la vérité d'un jugement, de

¹ 1 Corinthiens XIII, 11.

même que la norme de sa vérité, résident dans la connaissance de sa réalité. La vérité n'est par conséquent autre chose que la connaissance de la réalité.

S'il en est ainsi, il n'existera de vérité certaine que là où aura pu s'édifier une connaissance certaine de la réalité. Nous arrivons donc d'emblée à la question de la possibilité de la connaissance. Cette question fondamentale de la métaphysique et de la philosophie se réduit à la suivante : Comment nous est-il possible de distinguer avec certitude la réalité de la seule apparence ou de l'illusion ?

Nous ne songeons point à résoudre ici le problème dans toute son étendue. Il nous suffira, pour le but que nous nous proposons, d'examiner la méthode de la recherche scientifique. Car la science n'est elle-même que la connaissance de la réalité, sûrement conduite par une méthode. Nous aurons donc dans les règles fondamentales du travail scientifique le critère de la connaissance du réel.

La seule méthode scientifique digne de ce nom consiste à chercher l'ordre des phénomènes et les lois qui régissent leurs relations. Elle ne se contente pas d'amasser des observations isolées ; mais elle les classe, elle étudie leurs rapports, et ne prétend être parvenue à la connaissance du réel que là où elle a découvert un ordre et des lois. Personne ne conteste la justesse de ce procédé ; tous les hommes croient à l'existence d'un monde réel, qui, loin d'être un chaos, est un organisme. Mais plusieurs s'imaginent que nous expérimentons d'abord les phénomènes isolément et n'arrivons qu'après les avoir classés à la conception d'un ordre qui règle leurs relations constantes. A les en croire, ce serait l'observation seule qui nous conduirait à la notion de loi, et la loi serait toujours déduite à posteriori d'un plus ou moins grand nombre de cas d'observation.

C'est là une erreur, et une source d'erreurs sans nombre, tant dans la recherche scientifique que dans la vie. Si l'on examine de plus près la question, on verra que la recherche scientifique a son terme dans la connaissance des lois parce qu'elle a son point de départ dans l'idée que les phénomènes

sont toujours entre eux dans des relations constantes, que l'ensemble du réel est soumis à des lois qui fixent et ordonnent ces rapports. Le procédé méthodique de la science n'est point une invention de quelque homme de génie. Il est suivi d'une façon naturelle et nécessaire par toute intelligence humaine qui cherche à se représenter la réalité du non-moi. Nous ne pouvons nous représenter la réalité d'un événement ou d'un objet quelconque, sans penser en même temps aux relations dans lesquelles il se trouve avec d'autres réalités qui l'entourent. Il nous apparaît toujours d'une part comme effet d'une cause et comme cause produisant elle-même des effets ; d'autre part, comme qualité d'une réalité plus compréhensive ou substance, et comme substance liant entre elles une multiplicité de qualités. Ces deux notions de causalité et de substantialité constituent en fait la norme d'après laquelle notre entendement juge la réalité des choses. Nous ne saisissons la réalité du phénomène que dans la mesure où ses relations avec son entourage sont conformes à ces deux lois. Nous ne fondons par conséquent notre connaissance du réel que sur l'expérience des rapports constants des phénomènes. C'est là le seul critère possible de la certitude scientifique.

La réalité des choses réside uniquement dans les relations constantes qu'elles soutiennent entre elles. S'il en est ainsi, la *vérité objective* n'est autre que la connaissance de ces relations, ou, si l'on veut, la connaissance de la *loi de continuité* qui les régit. Etendre cette connaissance constitue la tâche de la science. La science étudie soit les lois qui ordonnent les rapports constants des choses, soit la réalité dont ces lois sont les conditions. Son devoir comme son honneur lui défendent de s'en laisser détourner par aucune considération étrangère, quand même l'intérêt de la moralité ou celui de la foi chrétienne sembleraient en souffrir.

§ 3. La vérité objective et le christianisme.

La méthode scientifique, que nous venons d'exposer, ne connaît pas de limites ou d'exceptions à ses lois. Il est impossible

de remonter à la cause première d'un phénomène ; car toute cause est toujours elle-même un effet, une transformation au sujet de laquelle la question de cause s'éveille à nouveau. Nous ne pouvons pas davantage constater les derniers effets d'un événement ; car chaque événement, même d'entre les moindres, agit dans une latitude infinie. On désigne tout le domaine de connaissance de la vérité objective par le terme de nature. La nature nous apparaît nécessairement illimitée et incommensurable. De quelque côté que nous cherchions à la pénétrer, notre pensée plonge dans un abîme sans fond. « Toute tâche qu'un homme entreprend avec sérieux, disait Goethe, devient pour lui quelque chose d'infini. » On pourrait dire plus exactement encore : Tout objet, une fois connu, nous ouvre la tâche infinie d'un travail infini. L'étude de la nature dans ses détails ne peut nous conduire à un résultat dernier, car chaque résultat pose de nouveaux problèmes. Aucun savant ne peut jamais atteindre la perfection totale de la science. Il doit toujours se souvenir que ses connaissances présentes peuvent être dans l'avenir non seulement complétées, mais modifiées par des connaissances nouvelles et plus étendues.

S'il en est ainsi, nous dira-t-on, il est impossible de trouver dans la science aucune certitude, et la vérité est tout au plus pour elle un idéal inaccessible. En tout cas, répondrons-nous, il existe dans la science une vérité inébranlablement établie : la réalité des choses est conditionnée par les lois de la cause et de la substance. C'est la loi naturelle, dont la vérité est tout aussi indubitable que celle des lois de la logique et des mathématiques, qui en dérivent. La loi naturelle n'est pas réelle au même titre que toute autre réalité ; elle est la condition de la réalité de tout ce qui existe dans le temps. Nous devons donc la distinguer de toute réalité temporelle comme des lois qui sont uniquement valables dans le temps. C'est dire que la loi naturelle, universelle, est éternelle.

Il est dès lors impossible de démontrer la réalité d'un objet ou d'un événement indépendant de la loi naturelle. Si quelqu'un le tentait, il devrait commencer par changer la constitution même de l'esprit humain. Pareille entreprise serait un

acte de folie. On ne peut sans égarement se mouvoir dans un cercle de représentations contradictoires aux lois mêmes de notre entendement.

Les résultats auxquels nous venons d'aboutir sont-ils compatibles avec les postulats de la foi chrétienne? Cette question ne peut manquer de se poser au croyant. Il n'est pas rare alors que l'inflexibilité de la loi naturelle le remplisse d'effroi. Les conclusions que nous avons données paraîtront à plusieurs entachées de naturalisme et antichrétiennes. Quoi qu'il en soit, cette idée de la loi naturelle est une vérité inébranlable; or le chrétien ne saurait trembler devant la vérité. Au reste, il ne servirait à rien de vouloir nous y tromper: si, pour sauvegarder notre foi religieuse, nous mettions en doute la valeur de la loi naturelle, celle-ci n'en déterminerait pas moins, nécessairement, dans l'ensemble de notre vie, notre pensée et notre activité. D'autre part, cette conception de la vérité objective est un résultat de l'influence même du christianisme sur le développement de l'esprit humain. Nulle autre religion ne lui permettait la liberté nécessaire pour la saisir. La foi chrétienne est seule assez forte pour subsister dans le cœur des hommes malgré l'évidence de la loi naturelle. Jésus seul nous a montré la voûte du ciel assez élevée au-dessus de ce monde pour que le chrétien puisse laisser la science y parcourir librement la route infinie que lui ouvre l'idée de la loi naturelle. Cette dernière, enfin, est sur deux points en corrélation étroite avec la pensée chrétienne. Tout d'abord la conviction que la nature est soumise à des lois immuables, qui nous en garantissent l'ordre et règlent les relations des choses, cette conviction est la condition nécessaire de toute activité humaine. Celle-ci serait inconcevable en face d'un chaos livré aux jeux du hasard. Or le christianisme n'existe pas sans le travail de l'individu; c'est seulement en travaillant que l'homme arrive à la domination de l'esprit sur la nature. La pensée de la continuité du réel a donc droit de cité dans le sein du christianisme. Il en est à peu près de même au sujet de la vérité scientifique de l'infinitude de la nature. Les croyants de toutes les époques ont vu dans l'immensité de l'univers un témoignage de la toute-

puissance de leur Dieu. Plus un chrétien se pénétrera de l'incommensurabilité des œuvres de son Père, mieux il comprendra la profondeur de la parole du psalmiste : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'étendue donne à connaître l'ouvrage de ses mains¹. »

Est-ce à dire que l'effroi que ressent le fidèle en présence de la loi naturelle n'ait pas sa raison d'être ? Au contraire. On ne peut, en effet, se contenter ici d'analogies. La loi naturelle est la norme inflexible de la réalité. Il faut donc se demander comment les pensées fondamentales de la foi chrétienne se comportent vis-à-vis de cette norme ; il faut savoir si elles font partie de cette réalité ou n'ont avec elle qu'un rapport lointain.

Lorsqu'au dix-huitième siècle, la tempête de l'*Aufklärung* ébranlait l'édifice de la société politique et religieuse, les meilleurs esprits défendaient encore trois pensées chrétiennes fondamentales. Ceux-là même qui avaient vu s'effondrer leur foi croyaient encore d'ordinaire à l'existence de Dieu, à la liberté de la volonté et à l'immortalité de l'âme. C'étaient pour eux des vérités à l'abri de toute critique, des évidences acquises à la raison humaine. Ce préjugé fut certainement alors une source de grandes bénédictions pour beaucoup de gens. Mais si l'on essayait aujourd'hui d'en défendre la valeur, on rendrait un mauvais service à l'Eglise. Ce point de vue ne soutient pas l'examen de la science moderne. Celle-ci, forte des progrès accomplis depuis un siècle, conteste la vérité objective de ces trois affirmations.

Notre Dieu n'appartient pas au domaine de la réalité scientifique et ne peut par conséquent y être trouvé. Il faut se l'avouer, malgré ce que cet aveu peut avoir de pénible à certains esprits. La réalité des choses est dans les rapports constants de cause et d'effet qu'elles soutiennent entre elles. Or, il nous est impossible de démontrer les effets de notre Dieu dans la nature, de manière à satisfaire aux critères scientifiques. « Notre Dieu est tout-puissant, disait Luther, mais il est à ce point tout-puissant que les hommes peuvent le traiter de néant. » Luther avait raison. Si le chrétien affirme qu'il perçoit

¹ Ps. XIX, 1.

dans ce monde les effets de la sagesse ou de la puissance divines, il ne peut contraindre personne à les y reconnaître avec lui. D'autre part, nous ne supportons pas qu'on parle de cause de notre Dieu ; car il est pour nous indépendant et libre de toute détermination. Il est donc impossible de prouver l'existence du Dieu du christianisme à l'aide des seuls critères de la réalité objective.

Ceux-ci sont également impuissants à démontrer la liberté de la volonté. Affirmer cette liberté, c'est prétendre que les actes de la volonté n'ont d'autre cause qu'elle-même ; au point de vue scientifique, c'est dire qu'ils n'en ont point. Impossible d'avouer plus clairement que l'acte libre n'est pas constatable comme tel dans la nature. Si donc l'homme peut ne faire aucun cas de Dieu, il peut tout aussi bien traiter sa liberté de pure illusion. Cependant les actes que nous attribuons à la volonté libre sont constatables dans la réalité. Il n'en est point ainsi des activités de l'âme après la mort physique. La foi chrétienne n'affirme pas même à propos de l'âme immortelle, comme à propos de Dieu, qu'elle voit ses manifestations dans le monde. Elle avoue l'absence de toute relation naturelle entre l'âme et la nature après la destruction du corps ; elle voit même dans leur séparation la délivrance d'un fardeau, sous le poids duquel l'âme soupirait ici-bas. Aucune donc de ces trois vérités chrétiennes fondamentales : existence de Dieu, liberté de la volonté et immortalité de l'âme, n'appartient au domaine de la réalité susceptible d'être prouvée. C'est dire qu'aucun des objets de la foi chrétienne n'a part à la vérité objective.

Ces résultats justifient-ils la méfiance que la piété de nos jours éprouve si souvent à l'égard des sciences ? Non. La loi naturelle, avons-nous vu, n'est point leur invention, mais bien la loi éternelle de tout entendement. Ces conclusions doivent beaucoup plutôt satisfaire notre sentiment intime de disciples du Christ. Elle détruisent en effet pour toujours les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, qui rétablissaient dans le christianisme une sorte d'aristocratie intellectuelle. Elles nous rappellent que l'assurance de la foi évangélique ne se

fonde pas sur la conscience de pouvoir prouver son objet par la logique, auquel cas l'Évangile ne serait pas la bonne nouvelle annoncée aux humbles, mais le privilège des hommes cultivés, seuls capables de fournir de pareilles démonstrations. Loin donc de déplorer que la science nous conduise à ces résultats, ou de chercher à entraver sa marche en réclamant d'elle des arguments à l'appui du christianisme, nous proclamons que les objets de la foi chrétienne n'ont aucune part à la vérité objective.

§ 4. La vérité subjective.

Il y a quelque six cents ans les grands scolastiques avaient proclamé l'harmonie parfaite de la science et de la foi ; ils les avaient étroitement unies sous la domination souveraine de l'autorité ecclésiastique. Pendant des siècles, l'influence de leurs travaux favorisa l'idée que l'ignorance seule peut être incrédule, tandis que le savoir véritable conduit nécessairement l'homme à Dieu. Mais le génie de ces quelques hommes, malgré sa grandeur imposante, n'a point arrêté la marche de l'esprit humain. La science, prenant peu à peu conscience d'elle-même, a fini par se donner une base éternelle que nul effort de la subtilité humaine ne saurait désormais ébranler. En mettant tout l'ensemble de la réalité démontrable sous la dépendance absolue de la loi naturelle, elle a brisé pour toujours l'union que les scolastiques avaient construite entre la science et la foi.

Pour toujours, disons-nous. En effet, tant que la science s'occupait de spéculations sans intérêt pour la vie pratique, elle restait la propriété privée de quelques-uns. Mais dès que ses résultats ont transformé la vie de la société, ses idées directrices ont gagné sur les esprits une influence à laquelle personne ne saurait se soustraire. Guidée depuis un siècle environ par la loi naturelle, la science a conduit l'homme à une domination sur la nature, dont les progrès sont d'une importance capitale pour la vie de l'humanité. Nos conditions d'existence en sont chaque jour transformées. Nous profitons

tous de ce nouvel état de choses. En participant aux bienfaits que cette culture nouvelle enfante, nous nous soumettons involontairement à la pensée qui l'a produite. Ce doit être aussi le cas pour le chrétien.

Mais, pendant qu'il se rend à la vérité de la loi naturelle, le chrétien ne peut trouver les objets de sa foi dans le domaine de la vérité objective. Lui sera-t-il donc impossible de ramener à l'unité ce qu'il sait et ce qu'il croit ? La religion et la science constituent-elles donc un dualisme insoluble ? Telle est la question redoutable que se pose la société moderne. Bien des gens déplorent que la foi chancelle dans le monde contemporain. Ils voudraient être chrétiens et déclarent pourtant que cela leur est impossible. Demandez-leur pourquoi ; ils vous en donneront ordinairement la raison suivante. La théologie et l'Eglise leur paraissent affirmer la vérité de bien des choses dont la science doit contester la réalité, car elles sont contredites par la loi naturelle. La religion ne pourrait donc subsister, leur semble-t-il, qu'à une condition : il faudrait que la science lui concédât la réalité de ces choses que la loi naturelle lui interdit d'envisager comme réelles. Or ce serait là, disent-ils, un compromis auquel leur conscience leur défend de se soumettre.

Un pareil compromis est évidemment défendu. Mais cette offense à la conscience est inévitable aussi longtemps que la théologie et l'Eglise maintiendront de près ou de loin la fiction d'un lien entre la science et la foi. Cette fiction cadrerait avec la conception ecclésiastique du moyen âge. Rome était alors assez puissante pour étouffer dans le feu des bûchers les tentatives d'émancipation de la science. L'idée mère de la scolastique doit être irrévocablement abandonnée par l'Eglise du dix-neuvième siècle, qui a renoncé à la domination universelle sur l'esprit humain. Nous ne voulons donc point que la science prête à notre foi le secours de ses faiblesses. De semblables compromis causent un juste tort à la religion. Nous réclamons de la science la déclaration claire et nette qu'elle ne trouve dans son champ d'observations aucune trace des objets de notre foi.

En résulte-t-il que ceux-ci n'appartiennent point au domaine de la réalité ? Et, puisque la vérité n'est autre chose que la connaissance de la réalité susceptible d'être prouvée, la foi chrétienne n'a-t-elle point de part à la vérité ? C'est bien la conclusion qui semble au premier abord s'imposer ; on a vu certaines âmes pieuses la tirer avec une satisfaction malade. Cependant le chrétien ne peut se satisfaire ainsi. Il ne cherche point dans sa foi l'illusion d'un beau rêve éphémère, mais une pleine et entière certitude. Il doit donc s'efforcer de saisir le christianisme dans sa vérité, et ne point être satisfait qu'il n'y soit parvenu. C'est aussi ce que nous allons entreprendre par une voie très différente de celle qu'on a trop suivie jusqu'ici. Il pourra même sembler au premier abord qu'elle doive absolument éloigner du but. Nous voulons en effet prouver la vérité du christianisme, quoiqu'il n'ait rien à faire avec la vérité objective. Et nous procéderons en examinant un obstacle qui entrave la recherche scientifique au cours de ses investigations. Nous serons ainsi conduits à la conception de la vérité à laquelle participent les religions, et le christianisme avant elles toutes.

Un des buts évidents de toute méthode scientifique est de garantir le travail du chercheur, par des règles sagement établies, des perturbations qui pourraient en diminuer ou en détruire la valeur. Ces perturbations proviennent de diverses causes. Elles peuvent résulter d'un désordre interne de tel ou tel organe de l'observateur. Chacun est par exemple sujet à voir des choses qu'il n'est pas possible de faire rentrer dans le domaine de la réalité ; tout homme a des illusions d'optique. Et si c'est le cas de l'œil à l'état sain, c'est à plus forte raison celui de l'œil malade. Les obstacles de ce genre ont des causes pathologiques. D'autres résultent de faits se passant dans l'être intime du chercheur ; ces derniers vont plus particulièrement nous occuper. Tout homme, en effet, croit facilement ce qu'il désire, c'est-à-dire est enclin à trouver dans le domaine de la réalité ce qu'il voudrait y voir. Tout observateur sait avec quel soin il doit continuellement veiller à ne point trouver au terme de ses efforts les seuls résultats qu'il souhaite. Nos

désirs individuels troublent donc souvent notre connaissance de la réalité objective. La vertu spécifique du savant est d'y renoncer par amour pour la vérité.

Cependant ces désirs en eux-mêmes ne sont pas dénués de toute vérité. Leur contenu n'est en aucune relation logique avec la réalité objective ; mais il la dépasse. Ces désirs ont leur vérité particulière : expressions de l'espérance d'un être vivant, ils sont pleine vérité pour l'individu qui les porte en lui. Personne ne peut, sans être victime d'une illusion, chercher à se persuader qu'il n'a point de désirs et qu'il est absolument satisfait de ce qu'il possède. L'homme, parce qu'il a des besoins, ne vit que pour autant qu'il s'élève au-dessus de la réalité présente par la puissance vitale de son être. Il se construit nécessairement une image de l'avenir, qu'il voudrait voir réalisée. Cette image, qui est toujours une espérance, a son entière vérité pour l'individu qui l'a formée ; il voit en elle l'expression d'une juste aspiration vers la vie et vers l'épanouissement de son être. Nous venons d'obtenir par là une nouvelle notion de la vérité. La vérité, avons-nous dit précédemment, est la connaissance de la réalité. Nous disons maintenant avec tout autant de raison : la vérité est l'expression de l'aspiration de l'être vivant vers la vie (*Wahr ist die Lebenshoffnung des Lebendigen.*) Nous avons défini la vérité objective ; nous venons de définir la *vérité subjective*.

En face de la vérité objective, tous les hommes prennent une position pareille. Doués d'une raison identique en ses lois, ils connaissent tous la réalité des choses dans les relations constantes qu'elles soutiennent entre elles. Dans l'intuition de la vérité subjective, au contraire, chaque individu est isolé. Je puis seul, en effet, savoir comment mes désirs et mes espérances résultent de ma force vitale et de mes besoins particuliers. Je connais seul le droit à la réalité de ces désirs et de ces espérances, et par conséquent la vérité des pensées dans lesquelles je les exprime. La science donc, connaissance méthodique de la réalité objective, a une valeur universelle et inébranlable. Sa méthode a pour but de la protéger contre les perturbations que peut lui causer la vie subjective de l'indi-

vidu. La vérité subjective au contraire est accessible à celui-là seul qui la saisit en lui-même, comme issue de sa propre vitalité.

Mais alors, nous dira-t-on, la vérité subjective mérite-t-elle le nom de vérité ? N'est-elle pas plutôt une imagination sans contenu, entravant la connaissance du réel ? Il est néanmoins une idée à laquelle l'homme attribue une inébranlable vérité, et qui n'a cependant qu'une vérité subjective. Chaque individu croit à sa propre existence d'être vivant et à l'identité de son moi. Or cette certitude ne résulte chez personne d'un examen par lequel on rechercherait les relations constantes de son existence propre avec son entourage, c'est-à-dire avec d'autres phénomènes. Nous sommes bien plutôt persuadés que nous resterions encore nous-mêmes, quand tout notre entourage, et par conséquent toutes nos conditions d'existence seraient transformées. Cette conviction remarquable que nous avons de notre vie propre, individuelle, contredit aux lois de la vérité objective. Tout homme cependant la maintient fermement. Et il a raison. En effet l'homme ne se sent pas plus étranger dans le domaine de la vérité subjective que dans celui de la vérité objective. S'il découvre cette dernière dans la nature, il trouve celle-là dans la vie historique de l'humanité. Lui enlever la vérité subjective serait lui enlever la vie spécifiquement humaine ; car la puissance active dans l'histoire n'est point ce que l'homme est d'après une observation objective, mais ce qu'il pense ou veut être. Déclarer la vérité subjective une imagination sans contenu, c'est donc prétendre que l'histoire de l'humanité n'est qu'un jeu sans réalité. Il est insensé, nous l'avons vu, de vouloir découvrir dans la nature quelque chose d'indépendant de la loi naturelle. Ce n'est pas un moindre signe de folie que de contester la vérité de la persuasion subjective de l'individu. Nier l'histoire n'est certes pas moins insensé que nier la nature.

Nous affirmons maintenant que la vérité du christianisme fait partie, non point de la vérité objective, mais de la vérité subjective. C'est, semble-t-il, placer la religion du Christ sur un terrain des plus incertains. Car si la vérité subjective n'a

pas de rapport avec la réalité démontrable, il paraît en résulter que le christianisme ne peut être communiqué. Or un tel christianisme ne serait en tout cas point le christianisme primitif, historiquement réel et actif dans l'humanité.

§ 5. Comment la vérité subjective peut être communiquée.

Si la vérité du christianisme est subjective, les pensées chrétiennes ne sont point vraies pour être soumises à la loi naturelle, mais pour être d'accord, chez des individus particuliers, avec les buts que ceux-ci se posent dans leur vie subjective. On nous répondra peut-être qu'il en est dans ce cas de la vérité chrétienne comme des préjugés auxquels l'homme est soumis dans telles et telles conditions données. Ces préjugés n'ont de valeur et ne sont compréhensibles que pour ceux qui, placés dans les mêmes conditions, se proposent les mêmes buts. Votre christianisme, nous dira-t-on, ne peut être compris que des chrétiens. De fait il en est bien ainsi. Mais d'autre part, le christianisme se propage par la persuasion. Il prétend s'imposer aux hommes comme une vérité susceptible d'être communiquée à tous. Si l'art exige pour être compris un sens esthétique qui n'est jamais que le privilège de quelques-uns, le christianisme ne s'adresse pas au sens religieux d'une minorité. Il veut être un message de vérité et de salut universel. Le premier problème qu'il pose à ses disciples est donc celui-ci : Comment la vérité subjective peut-elle être communiquée ? Ce problème, la théologie doit le résoudre.

Lorsque nous voulons faire part à quelqu'un d'une vérité objective, lui prouver par exemple la réalité d'un événement, nous cherchons à lui montrer dans quels rapports constants de cause et d'effet cet objet se trouve vis-à-vis de son entourage. Nous avons la confiance de persuader autrui par ce moyen ; car nous sommes certains que la loi naturelle est la condition de la réalité, et qu'elle a sa valeur universelle pour tout entendement. Il est donc possible de communiquer la vérité objective, parce qu'elle repose sur une loi éternelle, également valable pour toute intelligence. On ne peut pro-

céder de la même manière pour faire part d'une vérité subjective. Une conviction personnelle, en effet, n'a point sa raison d'être dans une loi éternelle, mais dans la force vitale d'un individu particulier. Or cette force n'est point éternelle, mais passagère comme lui. Si nous entreprenons de nous conquérir une place dans la société, notre confiance dans le succès a pour nous-mêmes une vérité subjective. Nous savons la force de nos résolutions, les moyens dont nous disposons pour les mener à bonne fin. Mais cette force peut diminuer chaque jour, les circonstances peuvent s'opposer à nos efforts, et nous jeter en fin de compte dans un irrémédiable découragement. Qu'en sera-t-il alors de notre ambition précédente? Nous n'y verrons plus, et personne n'y verra plus avec nous, qu'une illusion détruite par les faits. S'il ne pouvait en être autrement de la vérité subjective, elle ne serait jamais que le privilège de quelques favoris. Il serait impossible d'en faire part, car elle risquerait à tout instant de se heurter aux lois universelles de la réalité objective.

Pour que la vérité subjective eût une valeur universelle et pour qu'elle fût susceptible d'être communiquée, elle devrait remplir deux conditions. Elle devrait être l'expression de la persuasion personnelle, non point d'un être passager, mais d'un être éternel. Elle devrait en second lieu posséder un contenu que la vérité objective, soit la science du réel, serait incapable de contredire. Admettons que nous ayons tous part à une vie éternelle : nous pourrions avoir des buts personnels communs en accord avec elle. Les espérances d'un homme mortel ne peuvent être universellement valables, parce que la mort de cet individu annule leur vérité subjective. Il en serait autrement de la persuasion personnelle d'un être éternel ; elle aurait une vérité éternelle comme la vie de cet être aurait une durée éternelle.

Pour remplir la seconde condition, la conviction personnelle devrait avoir pour objets des réalités étrangères au domaine de la vérité naturelle. Elle ne risquerait point alors d'être à tout moment contredite par celle-ci ; la vérité subjective court toujours ce danger lorsque la persuasion de l'individu a pour

objet le domaine de la réalité objective, ou lorsqu'il se contente de la simple croyance là où le savoir est possible. Il est vrai que nous nous mouvons toujours dans des espérances subjectives se rapportant aux réalités de ce monde. Mais l'expérience nous montre que ces espérances ne peuvent, dans la plupart des cas, être satisfaites dans ce monde. Qui vit dans les rêves est bientôt victime des circonstances.

Les résultats auxquels nous sommes parvenus terminent les considérations théoriques qui nous étaient nécessaires. Résumons-les brièvement. La vérité objective repose sur la loi naturelle. Les conceptions chrétiennes ne peuvent et ne veulent avoir aucune part à cette vérité objective. Le christianisme ne prétend qu'à la vérité subjective ; il ne veut exister que sous la forme de conviction personnelle. Nous venons enfin d'exposer les deux conditions nécessaires à la valeur universelle de la vérité subjective. Pour être universellement valable, celle-ci devrait être issue de la force vitale d'un être éternel ; elle devrait en second lieu être la connaissance de réalités situées hors du domaine de la réalité objective ¹. Ces deux con-

¹ On a accusé M. Herrmann de dualisme. M. Henry Appia (*La théologie naturelle et le neokantisme théologique*, 1886) a dit de sa théorie : « C'est renouveler en définitive la théorie d'Occam sur les deux vérités, et imposer à la pensée une contradiction principielle. » (P. 106.) Cette accusation est fautive ; les développements ci-dessus l'auront, croyons-nous, suffisamment montré. M. Herrmann rend attentif à la dualité de nos principes de connaissance et à la différence des deux réalités qu'ils perçoivent. Mais il ne défend point, comme le dit M. Appia, « de chercher à comprendre ce qu'il appelle la « réalité susceptible d'être vécue, » et à la mettre en rapport avec l'ensemble de nos autres connaissances. » (P. 106.) Il y a une conception qui donne à l'esprit humain l'unité du savoir et de la foi. M. Appia l'a très bien dit lui-même en exposant les idées de M. Herrmann : « Dans la conception chrétienne, c'est *ce qui doit être* (das Seinsollende), le royaume de Dieu, ou l'organisme des esprits moraux, qui est la suprême réalité, et la nature y est entièrement subordonnée : C'est dans cette subordination complète que se résout pour la foi l'opposition des deux termes. » (P. 54.) M. Herrmann ne prétend donc point que l'opposition de ces deux réalités soit insoluble en soi ; mais il affirme que le chrétien seul est capable de la résoudre. La science de la nature ne peut trouver la solution du dilemme, par la bonne raison que celui-ci n'existe pas pour elle. C'est ainsi qu'il faut comprendre certaines expres-

ditions sont étranges, la première surtout. Le christianisme, en tant que fait historique, prétend pourtant les remplir.

Il l'a prétendu dès le début de son apparition au milieu des pauvres et des humbles de cette terre. Selon la parole de Jésus¹, on doit naître de nouveau, recevoir une vie toute différente de la vie naturelle, pour voir le royaume de Dieu, c'est-à-dire pour être en état de saisir la vérité de la foi chrétienne. D'après le langage du Nouveau Testament, ceux qui ont acquis cette foi possèdent déjà présentement la vie éternelle². Dieu leur révèle des choses qu'aucun œil n'a vues, qu'aucune oreille n'a entendues, et qui ne sont venues à la pensée d'aucun homme³. C'est dire à la fois que le chrétien ne peut comprendre la vérité des pensées de la foi que par la force d'une vie nouvelle, et que le monde auquel elles se rapportent est situé bien au delà de toute réalité susceptible d'être démontrée à l'homme naturel.

§ 6. La vie éternelle.

La vérité du christianisme reste donc incompréhensible à tout homme qui n'a point de part à la vie éternelle. Qu'est-ce que la vie éternelle ? Le Nouveau Testament ne nous en donne aucune définition. La signification doit donc pouvoir en être révélée à l'homme par les expériences que la vérité chrétienne produit en lui. Son sens ne peut d'ailleurs être difficile à saisir, puisque les simples et les ignorants doivent être capables de le faire.

sions de M. Herrmann, que M. Appia relève en passant et sans autres explications (Ibid. p. 68) : « Herrmann, écrit-il, prétend quelque part que l'on peut être à la fois matérialiste et chrétien. » M. H. Bois (*De la certitude chrétienne*, 1887, p. 326, note) s'en étonne avec raison, tout en citant les mêmes termes. Nous les prions l'un et l'autre de relire le passage duquel est tirée cette citation, peu fidèle en son isolement du contexte. (*Revue de théologie et de philosophie*, année 1884, article de M. Astié : *Du rôle de la métaphysique en théologie*, analyse de l'ouvrage de W. Herrmann, p. 434 seq.) Celui-ci explique suffisamment ce que le professeur de Marbourg a voulu dire.

¹ Jean III, 3.

² Jean V, 24 ; VI, 40 ; 1 Jean V, 11-13.

³ 1 Cor. II, 9.

La vie éternelle est sans doute immortelle. Le Nouveau Testament promet à celui qui en possède les éléments constitutifs qu'il ne verra jamais la mort ¹. Il l'oppose fréquemment à celle-ci et la nomme vie véritable. L'existence terrestre en effet, dont chaque pas est un pas vers la mort, ne mérite pas ce nom.

La vie éternelle, en second lieu, est promise à l'homme. On pourrait donc, semble-t-il, la définir : l'immortalité de l'homme. Mais cette conclusion serait précipitée. En effet, si l'immortalité est un caractère de la vie éternelle, elle ne la constitue point. L'homme porte en lui une foule d'éléments qui ne peuvent durer toujours, et qui meurent nécessairement, même chez l'individu dont la participation à la vie éternelle est assurée. Prenons un exemple. Un homme trouve une satisfaction complète dans les jouissances sensibles et la poursuite de buts terrestres : il ne pourra vivre immortellement dans cette situation intérieure. Ces jouissances, qui constituent sa vie, ne peuvent durer à jamais ; une occupation comme celle d'augmenter sa fortune a nécessairement des limites. Admettons même que les conditions extérieures qui sont indispensables à l'apaisement de ces désirs matériels, pussent être renouvelées après la mort pour l'éternité : la capacité de jouir ne pourrait pas l'être et durer toujours. Un tel homme ne peut donc être immortel, 1^o parce qu'il ne possède aucun contenu de vie susceptible d'immortalité, 2^o parce qu'il n'est pas dans un milieu capable de nourrir une vie immortelle. La nature, en effet, qui procure à l'homme les moyens d'alimenter son existence terrestre, lui donne la mort par ces mêmes facteurs. En nous nous nourrissant elle absorbe nos forces. Chaque moment de la vie de l'organisme est le résultat et la cause de transformations, qui préparent la décomposition finale. Affirmer l'immortalité de cet organisme ne serait qu'affirmer l'immortalité d'éléments nécessairement périssables. Aussi longtemps donc qu'on ne connaît à l'homme un milieu d'existence différent de celui d'ici-bas, il est absurde d'affirmer son immortalité.

La vie éternelle que promet le christianisme doit par consé-

¹ Jean VIII, 51.

quent posséder un contenu impérissable de vie. Il lui faut, en second lieu, un milieu capable de la nourrir sans cesse. La vie éternelle est donc bien vie immortelle ; mais l'immortalité en est beaucoup moins l'élément principal que la conséquence nécessaire de son contenu. Enfin le croyant ne doit pas en attendre le don dans un avenir lointain. Il n'a le droit de compter sur un au delà que s'il possède la vie éternelle déjà sur cette terre, tout au moins dans ses débuts. Luther est pleinement d'accord avec le Nouveau Testament quand il dit à ce sujet : « Si je ne reçois pas la vie éternelle ici-bas, je ne la recevrai jamais. »

Ces conclusions, loin de résoudre la question, la rendent encore plus pressante. Qu'est-ce en effet que ce contenu impérissable de vie ? Qu'est-ce que ce milieu capable de le nourrir ? Surtout : Comment pouvons-nous parvenir à l'un et à l'autre ? Existe-il une voie qui nous y conduise ? Le christianisme répond affirmativement. Le chemin qui mène à la vie est difficile ; la porte qui y donne accès est étroite.

§ 7. Le chemin de la vie éternelle.

Il doit nous conduire à la possession d'un contenu de vie duquel nous ne nous lassions jamais, mais dont la profondeur inépuisable puisse nous faire vivre éternellement. Nous n'y parvenons pas en nous abandonnant à ce qui nous est naturellement agréable et précieux. Nous l'obtenons à la seule condition de nous ployer sous un fardeau, que les hommes seuls entre toutes les créatures se voient imposer.

Il est un fardeau que nous portons en commun avec tous les êtres vivants dans ce monde. On le nomme généralement la destinée. Des lois immuables mesurent à chacun sa part de bonheur ou de malheur et jusqu'à la durée de sa vie. Celle-ci dépend de la loi naturelle, qui en détermine seule les conditions. La loi naturelle est éternelle. Tout ce qui vit ici-bas est par conséquent prisonnier dans l'organisme de la nature. Aucune force vitale, si vigoureuse qu'elle soit, ne peut en briser les limites. Désirer que l'ordre naturel n'existât pas équiva-

drait pour l'être vivant dans ce monde à souhaiter de ne point exister. Nous dépendons donc, avec tout ce qui nous entoure, d'une loi éternelle, et cela sans possibilité de révolte. Mais l'homme doit vouloir lui-même l'éternel, et en faire le contenu de sa vie, au lieu de le souffrir sous la forme d'une destinée. Il devient conscient de cette obligation dès qu'il perçoit la loi morale et en saisit la signification.

Pour qui veut être chrétien et avoir part à la vie éternelle, tout dépend de la compréhension de ce point. L'une des plus belles prophéties de l'évangile y trouve son accomplissement. Ce sont là les choses qui restent souvent cachées aux sages et aux intelligents, et que Dieu révèle aux petits et aux ignorants dans toute leur profondeur ¹. Les vérités morales, qui posent au penseur et au philosophe les problèmes les plus difficiles, peuvent être absolument claires aux cœurs simples. Aussi n'est-il point rare de voir le plus grand dérèglement du jugement moral se faire jour dans les cercles cultivés de la société, tandis qu'un homme ignorant conçoit le bien de la façon la plus nette, avec sa signification pour tous les hommes.

Que sont donc les obligations morales et quel est leur sens ? Telle est la question à laquelle nous avons maintenant à répondre.

Nous connaissons tous par une longue expérience une suite de préceptes qui nous deviennent fortement désagréables si nous les transgressons, et qui, si nous leur obéissons, nous procurent, au contraire, une satisfaction et une assurance remarquables. Nous devons tous nous avouer que nous avons manqué à la vérité dans tel ou tel cas ; que nous avons menti, sinon directement, du moins indirectement ; que nous nous sommes créé un avantage là où nous aurions dû avoir égard aux droits d'autrui ; que l'impulsion de la convoitise nous a fait parfois dépasser les limites de l'ordre et de la discipline morale. Ces aveux, et maints autres, brûlent notre conscience. Ces actes, nous le sentons bien, constituent en nous un amoindrissement de vie, un dépérissement.

Ces préceptes nous ont été donnés par l'éducation. Nous

¹ Math. XI, 25.

avons toutefois acquis dès lors la maturité nécessaire pour en comprendre les droits. Ils s'expriment de façons fort diverses, mais ont tous au fond le même sens. Et ce sens caché de l'obligation morale, aucune tradition ne peut nous le révéler. Nous devons le découvrir nous-mêmes par l'activité morale, en expérimentant l'influence de ces obligations sur notre être intime.

Quand nous avons surmonté une tentation au prix de pénibles combats, nous nous sentons intérieurement fortifiés d'une façon toute particulière. Nous nous disons involontairement que nous venons de mettre le pied sur un terrain solide, que cette victoire nous a placés sur une base éternelle. Quand, engagés dans une contestation avec d'autres hommes, nous avons conscience de défendre contre eux les droits d'un principe moral, nous sommes portés par une assurance que nous n'éprouvons à ce point en aucune autre occasion. Nous savons en effet que notre cause, quelle que soit l'issue de la lutte actuelle, sera triomphante un jour, parce que ses droits [sont éternels. Quand enfin, placés dans des circonstances données, nous nous rendons clairement compte du devoir que cette situation nous crée, ce devoir a toujours pour nous la signification suivante : il ne nous apparaît pas seulement comme l'expression de notre pensée et de notre volonté, mais encore comme l'expression de ce que tous les hommes doivent penser et vouloir dans toutes les circonstances possibles. Or ce quelque chose d'indépendant de toutes les circonstances possibles est évidemment éternel. Nous découvrons par conséquent sur cette voie le sens caché de l'obligation morale. Elle nous dit : Tu dois vouloir l'éternel et en faire le contenu de ta vie.

De pareilles expériences sont à la portée de tout homme qui veut être en relations morales avec Dieu et avec ses semblables. Mais on peut encore arriver d'une autre manière à discerner la signification de l'obligation morale. Celle-ci produit chez ceux qui reconnaissent ses droits un résultat des plus étonnants : elle les force à statuer la liberté de leur volonté. Toute obligation morale, avons-nous dit, exige de nous l'accomplissement du devoir, comme de quelque chose de nécessaire pour

tous les hommes et dans toutes les circonstances. Il ne nous est donc pas possible d'en reconnaître les droits et la valeur pour nous-mêmes, sans en conclure inévitablement que nous sommes libres. Car ce qui doit être fait dans tous les cas possibles ne peut l'être que par une volonté indépendante du milieu qui l'entoure, c'est-à-dire par une volonté libre. Mais dans le domaine de la nature, la dépendance de l'objet de son milieu est la condition de sa réalité. En affirmant donc la réalité de notre liberté, nous affirmons la réalité de quelque chose d'étranger à la nature. La liberté n'appartient pas à la réalité objective, mais à la réalité de quelque chose d'éternellement vivant. Cette idée de la liberté n'est point le résultat d'une observation méthodique du monde. Elle est la conclusion d'un jugement que nous portons sur nous-mêmes en suite de notre reconnaissance de la loi morale. La loi morale, pour autant que nous la jugeons vraie, nous révèle donc le caractère surnaturel et éternel de notre propre être.

Partout où les hommes ont commencé à former une société organisée, ce qu'ils ne peuvent faire sans avoir saisi d'une manière ou d'une autre l'idée du bien, ils croient à la liberté de la volonté. Ce fait est d'une grande valeur. Il prouve en effet que, même en dehors du christianisme, tous les hommes qui ne sont pas moralement enfants ou dégradés affirment la réalité du surnaturel. Certains philosophes nient la liberté ; mais leurs négations tendent d'ordinaire uniquement à prouver qu'elle ne peut être démontrée. Dans la pratique les déterministes se savent libres. Toute vie dans la société repose sur l'idée de liberté. La loi morale, sans laquelle il n'y a ni histoire, ni nation, ni famille, contraint l'homme à la poser.

Ces considérations ne sont point encore la solution du problème. En effet, la loi morale nous révèle notre liberté et la nécessité de donner à notre vie un contenu éternel, indépendant des circonstances naturelles. Mais lorsque nous voulons nous mettre à l'œuvre, elle ne nous est d'aucun secours. Elle ne serait capable de nous aider que si nous ne la connaissions pas seulement dans son caractère inconditionnel, mais si nous pouvions trouver notre joie dans ses ordres et dans leur ac-

complissement. Pour que le christianisme nous apporte réellement la vie éternelle, il faut donc qu'il nous procure cette joie-là. Il nous la donne, et nous aurons à le prouver. Mais nous devons auparavant nous rendre compte du fait suivant : c'est la religion chrétienne, seule et la première, qui a convaincu les hommes de leur incapacité totale à trouver par eux-mêmes leur joie dans le bien. Le christianisme leur a, par conséquent, montré d'une manière évidente qu'ils sont exclus de la vie éternelle, si du moins il n'existe pas pour eux de salut.

§ 8. L'exclusion de la vie éternelle.

Rien ne produit une émotion profonde et salutaire chez les dépravés comme la charité d'un vrai chrétien, qui se met en relation avec eux. On en a souvent fait la remarque. Le contact d'une personnalité morale et sereine leur révèle le degré de leur propre misère. La distance qui sépare un homme moral d'un homme corrompu peut parfois nous paraître immense. Elle n'est pourtant jamais comparable à l'abîme que le chrétien constate entre ses propres forces et ses devoirs. Plus la pureté morale d'un homme est grande, plus il sent l'impuissance de sa volonté devant une pareille tâche. Plus nous aspirons au bien, plus celui-ci s'élève au-dessus de nous.

Notre société moderne refuse avec amertume d'admettre cette vérité ; elle conteste toujours l'affirmation que le chrétien seul puisse vouloir le bien. Elle voit, en effet, dans cette prétention une offense à ce qu'elle se connaît de plus noble, à l'admiration enthousiaste qu'elle professe pour la grandeur morale. Elle sait d'ailleurs que beaucoup de soi-disant chrétiens ne remplissent point leurs devoirs. Nous n'en maintenons pas moins notre affirmation : aucun homme ne peut faire le bien par les seules forces de sa volonté. Pour le prouver, il nous faut connaître la signification chrétienne de la loi morale, l'expression chrétienne du bien. Toutes les obligations morales, nous l'avons vu, ont un même sens ; elles commandent à l'homme de détourner sa pensée de ce monde passager pour

vouloir ce qui est éternel. Incompréhensible pour qui ne connaît aucune lutte sérieuse avec le devoir, cette affirmation est confirmée par l'expérience de tous ceux qui se sont réellement mesurés avec lui. Mais nous pouvons la présenter sous une forme plus concrète, à la portée de tous.

Jésus nous a découvert le sens caché de l'obligation morale, en nous disant : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ¹. » Disciples de Christ, nous sommes en état de le comprendre ; car nous savons mieux que toute autre chose à quel point nous nous aimons nous-mêmes. Nous connaissons tous l'impulsion irrésistible et insatiable qui nous pousse à fuir la douleur et à chercher le plaisir. Selon la parole de Jésus, le bonheur et le malheur de notre prochain doivent aussi puissamment nous impressionner que notre propre bonheur et notre propre malheur. Cet amour nous est ordonné à l'égard de tous ceux avec lesquels les circonstances nous mettent en rapport. Nous devons souffrir avec eux de leurs souffrances ; nous efforcer même de jouir de leurs joies, ce qui est beaucoup plus difficile. C'est alors seulement que nous accomplissons la loi de Christ et voulons réellement le bien.

Il est aisé de déduire de là le but moral suprême, l'idéal que l'obéissance à la loi morale doit réaliser parmi les hommes. Si ceux-ci arrivaient à se placer les uns vis-à-vis des autres dans les relations qu'ordonne cette parole du Seigneur, ils formeraient entre eux une communauté entièrement pénétrée d'amour réciproque. Ils vivraient dans des rapports de personne à personne, au sein desquels la crainte et la haine disparaîtraient devant la charité. Ce but final éternel de toutes choses, idéal constant de l'activité morale, nous montre en quoi consiste la bonté morale de la volonté ; il nous révèle l'essence du bien. Le bien moral est dans la joie que nous fait éprouver une pareille communion des hommes les uns avec les autres, et dans le désir de travailler à sa réalisation. Telle est la loi du Christ, la pensée essentielle de l'Évangile. On n'est pas chrétien si l'on n'est pas capable d'accomplir ce bien. On n'est à

¹ Math. XIX, 19 ; XXII, 39 ; Marc XII. 31.

plus forte raison pas chrétien, si l'on n'a pas saisi cette obligation comme le but final et l'expression parfaite de la loi morale éternelle s'adressant à notre volonté.

Jésus nous ordonne l'amour, ainsi compris, à l'égard de tout homme que les circonstances mettent en rapport avec nous. Nous devons chercher à nouer même avec le méchant des relations personnelles, dans lesquelles nous fassions sa joie et lui la nôtre. Nous ne savons pas si le péché ne recouvre pas en lui quelque bien, auquel notre charité pourra rendre la vie. Jésus nous commande cet amour même envers un ennemi. Nous devons savoir qu'il se rend plus malheureux qu'il ne nous rend malheureux nous-mêmes, qu'il a dès lors besoin de notre compassion et de notre secours.

L'homme, disions-nous, est incapable de vouloir le bien par ses propres forces. Après ce tableau de l'amour du prochain, cette affirmation paraîtra peut-être moins dénuée de vérité qu'on ne le dit généralement. Avant d'en donner la preuve, nous devons encore examiner une objection. D'où savez-vous, nous demandera-t-on sans doute, que le commandement de l'amour du prochain est l'expression parfaite et définitive du bien moral? A cette question les chrétiens répondent ordinairement qu'ils croient à la vérité de la parole de leur Maître, et que leur conscience leur en rend témoignage. Cette réponse est insuffisante. Ce n'est pas assez pour nous d'entrevoir la vérité du christianisme; il nous faut la connaître. Il nous faut être en état de comprendre et de prouver pourquoi le commandement du Christ est réellement l'expression pure du devoir dont la loi morale exige l'accomplissement en toutes circonstances.

Cette démonstration serait impossible, si nous connaissions seulement la loi morale comme les ordres d'une puissance supérieure, à laquelle nous devrions nous soumettre sans saisir ses droits. De pareils ordres, en effet, pourraient être innombrables. Ils ne se justifieraient pas devant notre conscience. Il nous serait donc impossible de les ramener à un commandement unique et déterminé, qui pût être envisagé comme la seule expression valable et nécessaire de l'obligation morale.

Mais la loi morale n'est point l'ordre incompréhensible d'un être tout-puissant. On ne lui obéit pas en se soumettant aveuglément à elle. Celui-là seul est capable de l'accomplir qui a conscience de ses droits éternels, ou qui tout au moins les entrevoit ; les individus libres, personnels, sont seuls en état de faire le bien. Quand un certain nombre d'individus libres reconnaissent leur obligation de vouloir ce qui est inconditionnellement nécessaire, ce devoir a toujours pour eux la signification suivante : ils conçoivent que leur volonté et leur activité doivent être dominées par un but universellement valable, par un but dont tous les hommes sont obligés comme eux de se proposer l'accomplissement dans toutes les circonstances possibles. On s'imagine sans peine qu'un être tout-puissant eût pu prescrire un but quelconque à l'activité de l'homme. Mais un tel but n'aurait jamais une valeur universelle que par la violence de celui qui l'aurait imposé, et non point de par la volonté autonome d'êtres personnels. Si donc nous ne voulons réellement le bien qu'après en avoir reconnu librement la nécessité, la loi morale exige aussi que nous concevions librement la valeur universelle de son but. Qu'un ensemble d'individus tentent de concevoir ce but moral universel, ils ne peuvent raisonnablement le concevoir que dans leur communauté morale. Celle-ci seule, en effet, peut être leur but commun ; car elle seule peut être le but proposé à l'activité libre de chacun d'eux, dans toutes les circonstances. En tant donc que nous avons conscience de devoir nous fixer à nous-mêmes le but partout valable de notre activité, et de devoir le poursuivre librement, nous concevons ce but dans la communion morale d'êtres personnels.

Mais s'il en est ainsi, nous avons prouvé que le commandement chrétien de l'amour du prochain est l'expression la plus simple de la loi morale. Il n'existe, en effet, de communion de personne à personne que par l'amour réciproque, par lequel l'individu trouve sa joie dans le bonheur d'autrui au même degré que dans le sien propre. C'est donc bien la perfection morale que Jésus a prêchée aux hommes.

Nous sentons immédiatement la valeur éternelle du précepte

chrétien de l'amour du prochain. Nous sentons aussi qu'une vie passée dans une communion parfaite de personnes posséderait quelque chose d'inépuisable, capable de la nourrir éternellement. Cependant un sentiment n'est pas une certitude. Celle-ci nous est maintenant acquise ; car, nous venons de le montrer, l'idée d'une obligation universellement valable nous conduit à nous proposer le but même dont le commandement de l'amour du prochain exige de nous l'accomplissement.

Mais cette certitude ne nous donne point la force d'accomplir la loi morale et chrétienne. Plus au contraire son contenu nous devient évident, plus nous sommes forcés de nous avouer notre impuissance à lui obéir. Nous sommes bien en état de faire quelque bien aux hommes que les circonstances mettent en rapport avec nous. Mais le commandement du Christ nous prescrit bien davantage. Il nous ordonne de trouver notre joie dans la vie personnelle de tout homme avec lequel nous sommes en relations extérieures. Notre devoir n'est pas seulement la bienfaisance, mais l'amour ; non seulement des intentions de paix et d'équité à l'égard de nos semblables, mais une communion personnelle avec eux, dans laquelle leur bonheur devienne notre propre bonheur. Or aucun effort de volonté ne peut nous donner cet amour. Lorsqu'un homme nous est antipathique, nous blesse par sa manière d'être ou son activité, nous obéissons naturellement au désir de nous éloigner de lui. Nos résolutions sont impuissantes à nous amener à trouver notre joie dans nos relations avec lui. Nous sommes donc incapables de l'aimer ; car l'amour est essentiellement joie dans la vie personnelle du prochain. Si tels sont nos sentiments à l'égard de notre ennemi, pouvons-nous avoir plus d'amour pour ceux vers lesquels nous pousse une inclination naturelle ? Nullement. Avoir de l'affection pour les siens n'est pas encore les aimer. Cette affection n'est trop souvent que le désir de posséder à tel moment donné ce qui nous est utile ou agréable. Et quand ce qui nous attirait vers autrui disparaît ou devient habitude, ce soi-disant amour disparaît aussi. Un pareil penchant, variant dans ses objets, n'a rien de commun avec l'amour du prochain qu'exige la loi morale. D'ailleurs l'amour,

comme l'estime, ne se commande pas ; il est toujours éveillé par l'impression de la personnalité d'autrui. Nous voyons à ce seul fait que le commandement de Jésus est au-dessus de nos forces.

C'est dire qu'il nous est absolument impossible de nous donner à nous-mêmes un contenu de vie qui soit susceptible de durer éternellement, capable de remplir une vie éternelle.

(A suivre.)
