

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 38 (1905)
Heft: 3-4

Artikel: Études sur la doctrine chrétienne de Dieu
Autor: Lobstein, P.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379778>

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: 11.01.2026

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

ÉTUDES SUR LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

PAR

P. LOBSTEIN

I. — L'ÉTERNITÉ DE DIEU

Stérilité religieuse et insuffisance dogmatique de la doctrine traditionnelle de Dieu. — Nécessité de sérier les questions. — Le problème de l'éternité de Dieu.

I. — *La notion métaphysique de l'éternité divine.* — Analyse critique des solutions proposées par la scolastique ancienne ou moderne. — Prétention commune à toutes ces solutions : valeur objective du jugement porté sur la nature et l'action de Dieu. — Examen de cette prétention. — Relation de Dieu avec le temps. — Théorie kantienne du temps. — Conséquences de cette théorie relativement à la notion métaphysique de l'éternité de Dieu. — Impossibilité d'établir théoriquement la nature objective de l'éternité de Dieu.

II. — *La notion religieuse de l'éternité divine.* — Genèse psychologique et caractère pratique de cette notion. — Le témoignage biblique : riche variété et symbolisme pittoresque de la forme, fécondité religieuse et valeur expérimentale du fond. — Élément essentiel de la piété, la foi en l'éternité de Dieu est une victoire remportée sur le monde temporel et périssable.

III. — *Rapport de la notion métaphysique et de la notion religieuse.* — Ces notions ne représentent pas des ordres distincts de connaissance. — Les théories spéculatives sur l'éternité de Dieu ne constituent pas une preuve propre à fonder la foi, elles sont un symbole destiné à la traduire. — Leur valeur hypothétique et leur caractère critique et négatif. — Vice radical du dogmatisme

scolastique : confusion du phénomène psychologique et de la réalité transcendante. — Accord du présent essai de solution avec le programme du symbolo-fidéisme.

Il n'y a aucune présomption à affirmer que la doctrine traditionnelle de Dieu n'a pas encore réussi à abandonner les errements de la théologie scolastique. L'empire permanent d'une méthode condamnée par l'expérience chrétienne et par le principe protestant explique la stérilité religieuse et l'insuffisance dogmatique des solutions proposées par les anciennes écoles. Tout essai de réforme tenté sur ce point, toute contribution au renouvellement de la doctrine de Dieu est d'une utilité immédiate et pressante. Les pages suivantes sont inspirées par le désir d'indiquer la voie à suivre pour arriver à un résultat plus fécond et plus conforme aux intérêts de la piété et de la science; peut-être répandront-elles quelque clarté sur une matière obscure et souvent épineuse.

Qu'il nous soit permis de sérier les questions, et de commencer par un point spécial, discuté récemment par deux de nos théologiens les plus éminents¹. Abstrait et ingrat à première vue, cet essai sur l'éternité de Dieu nous permettra de montrer comment il nous semble qu'il faut poser la question et dans quel sens il importe de marcher pour espérer d'en trouver la solution.

I

Fixons d'abord les traits caractéristiques de la notion qui a cours dans la dogmatique traditionnelle.

Les voies suivies par la réflexion théorique pour s'élever à l'idée de l'éternité divine se confondent avec les procédés par lesquels la théologie rationnelle essaye d'établir les attributs de Dieu. Remontant des effets à la cause, on part de la contemplation du monde contingent et éphémère pour aboutir à la conception de l'être suprême, principe à la fois immuable

¹ M. H. BOIS, *L'éternité de Dieu*, dans la *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1898, cahier VI, p. 714-734. — M. MÉNÉGOZ, dans les *Annales de bibliographie théologique*, 7^e année, 1899, p. 1-10.

et toujours agissant de l'univers. Ou bien encore on élève à la plus haute puissance et l'on transporte dans la sphère de la perfection et de l'absolu la réalité qu'on découvre en soi et autour de soi. Ou bien enfin on cherche à définir l'attribut divin en effaçant les limites imposées à la pensée humaine et en procédant par opposition et par contraste.

Ces trois raisonnements que la scolastique appelle *via causalitatis*, *via eminentiæ*, *via negationis*, se rencontrent souvent chez le même théologien et dans le même système sans qu'on se demande toujours s'ils se complètent et se soutiennent ou s'ils se neutralisent et s'excluent. Quoi qu'il en soit, les procédés mis en usage dans chacun de ces trois cas trahissent des préoccupations théoriques et sont dominés par un intérêt spéculatif. Toujours on recherche « la notion qui s'impose, » on se demande comment l'éternité divine « doit être conçue¹; » on opère avec des concepts purement formels, on se renferme dans les limites de la réflexion abstraite, appliquée à l'Absolu, à l'Infini, au substratum transcendantal de la nature et de l'histoire.

Examinons de plus près les théories élaborées par nos vieux théologiens.

« Dieu est sans commencement, ni fin : donc il est éternel. » Telle est la définition la plus élémentaire de l'éternité divine. On la rencontre chez quelques Pères de l'Eglise et chez plusieurs de nos anciens docteurs². — Les penseurs plus vigoureux n'ont pas eu de peine à montrer à quel point cette formule est insuffisante. Nier simplement le commencement et la fin de Dieu, réduire l'éternité à une durée interminable, c'est précisément la définir à l'aide d'expressions tirées des relations temporelles, c'est encore l'enfermer dans les limites

¹ M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, Paris 1892, I, 138.

² JUSTIN, *Dialog. cum Tryph.* 5 : *μόνος... ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος ὁ Θεός*. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 18 : (Palam est) parentem omnium Deum nec principium habere, nec finem. HOLLATIUS, *Examen theologicum acroamaticum*, éd. Teller, 1750, p. 248 : Interminabilis et permanens essentiæ divinæ duratio. — REINHARD, *Dogm.* p. 100 : *Æternitas Dei est illud attributum, quo esse nec cœpit, nec unquam desinet.*

du temps, ce n'est pas l'affranchir des lois et des conditions de l'existence finie.

La même critique tombe d'aplomb sur la formule de quelques scolastiques du moyen âge. Ils divisent la succession des siècles en deux périodes séparées par le point mobile que représente le moment actuel : l'une, le passé, ils l'appellent l'éternité *a parte ante* ; la seconde, l'avenir, ils la nomment l'éternité *a parte post* ; les élus ne peuvent aspirer qu'à la seconde, mais l'une et l'autre sont le partage de Dieu¹. A ce compte, l'éternité divine n'est que la juxtaposition des siècles, la somme formée par l'addition du passé, du présent et de l'avenir, l'ensemble de la durée successive, c'est-à-dire qu'elle reste toujours emprisonnée dans la catégorie du temps².

Aussi essaye-t-on le plus souvent, pour exprimer l'attribut de l'éternité divine, non seulement de supprimer le terme initial et le terme final de la vie divine, mais d'en éliminer toute idée de changement, de succession, de développement : il n'y a pas en Dieu un « ne plus être, » et un « ne pas être encore ; » Dieu n'est ni ancien, ni nouveau ; appliqué à lui, le mot *devenir* a aussi peu de sens que les vocables de commencement, de fin, de durée. Saint Augustin et Boèce représentent ce point de vue ; il se trouve indiqué chez Anselme et Thomas d'Aquin ; il a été repris par une série de dogmaticiens postérieurs³. Suivant cette conception, l'éternité divine, négation de toute succession en Dieu, est un présent absolu, une simultanéité parfaite, l'identité indécomposable en laquelle se résolvent et s'absorbent le passé, le

¹ Cf. M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, Paris 1892, I, 137-138.

² FÉNELON, *De l'existence de Dieu*, II, 3 : « Il n'y a en vous, ô vérité infinie, qu'une existence indivisible et permanente. Ce qu'on appelle éternité *a parte post* et éternité *a parte ante*, n'est qu'une illusion grossière : il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement et de fin. »

³ AUGUSTIN, *Confessions*, IX, 10 ; XI, 16. — BOËCE, *De consol. philos.*, V, 6. — ANSELME, *Monolog.*, 19. — THOMAS D'AQUIN, *Summa*, I, 10, 4. — Dans son *Traité de l'existence de Dieu*, FÉNELON développe cette idée en un magnifique langage : « En lui rien ne dure, parce que rien ne passe ; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile. En Dieu rien n'a été, rien ne sera, mais tout est. Supprimons donc

présent et l'avenir¹. Pour rendre sensible cette notion qui se dérobe à la pensée, on a recours quelquefois à des images empruntées au monde matériel : l'éternité divine, c'est l'arbre planté au bord du fleuve qui coule toujours, c'est l'étoile polaire d'après laquelle s'oriente le navire, c'est l'océan sans fond et sans rivage qui roule à sa surface les vagues fugitives et les gouttes imperceptibles².

Dépouillée de ces symboles, l'idée de l'éternité, ainsi conçue, est purement négative. Des penseurs nombreux essaient de lui donner une signification positive, soit en faisant de Dieu l'auteur souverain du temps, soit en déclarant que Dieu, dont l'essence infinie n'est pas soumise aux relations temporelles, s'accommode, dans ses révélations, aux conditions et aux lois du temps. Augustin s'exprime à plusieurs reprises dans ce sens. Au dix-neuvième siècle, Schleiermacher, en partant de prémisses bien différentes, aboutit à un résultat semblable³. Un grand nombre de théologiens s'efforcent de faire la synthèse du terme négatif et du terme positif du problème : affranchi de la limite du temps, Dieu n'en est pas moins l'auteur du temps, et son action, pour s'exercer et se révéler, se réalise sous la forme temporelle, seule accessible aux hommes⁴.

pour lui toutes les questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenterait de faire.... Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. »

¹ Comp. BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, Paris 1903, I, 143 : « Toute la succession des temps apparaît à l'œil de Dieu dans une simultanéité transcendante. » — M. MATTER, *ouv. cité*, I, 138 : « La différence qui distingue l'existence divine de celle des créatures n'est pas quantitative, comme si Dieu avait simplement une durée plus considérable que les créatures ; la différence est qualitative, c'est un autre mode d'existence. »

² Voy. GRETILLAT, *Dogmatique*, I (1888), p. 224-225.

³ *Der christliche Glaube*, § 52. — Cf. ROMANG, *System der natürlichen Religionslehre*, p. 260. — BRUCH, *Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften*, 1842, p. 177.

⁴ Voy. par exemple, A. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protestan-*

La plupart des dogmaticiens qui énoncent ces propositions ne les considèrent pas comme des définitions purement verbales, ils estiment qu'elles désignent une réalité en Dieu, qu'elles portent un jugement sur sa nature et son action, sur la modalité de sa vie et de son être; leur formule, pensent-ils, a une valeur objective et traduit une vérité métaphysique. Que faut-il penser de cette prétention?

Toute tentative de définir objectivement l'éternité de Dieu implique et suppose la réponse préalable à une question souvent débattue: Qu'est-ce que le temps? Déterminer l'attribut de l'éternité divine, c'est déterminer la relation de Dieu avec le temps. Les théologiens qui datent d'avant Kant ou ceux qui l'ignorent, raisonnent sur l'éternité de Dieu en partant de la notion vulgaire du temps, réalité accessible à nos sens et à notre entendement selon les philosophes dogmatiques, inconnaissable et incompréhensible suivant les philosophes pyrrhoniens.

Depuis Kant, et, grâce à lui, il n'est plus possible de donner dans l'illusion du dogmatisme ou du pyrrhonisme. L'analyse critique des notions du temps et de l'espace est, on le sait, l'un des plus grands titres de gloire du philosophe de Königsberg. Nous tenons pour établie la doctrine kantienne du temps, qu'aucun de ses successeurs ne nous semble avoir ébranlée. Intuition à priori de la raison, antérieure à toute expérience, inhérente à notre constitution mentale, le temps est la forme de la perception interne¹, le cadre dans lequel

tischen Grundsätzen, I (1863), 225-226; NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1896², p. 352; LUTHARDT, *Die christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt*, 1898, 147-148; GRETILLAT, *op. cit.*, I, 226: « Notre définition de l'éternité divine tend à soustraire l'existence divine aux conditions du temps, mais sans exclure les libres interventions de Dieu dans le temps. »

¹ Nous rappelons que si, d'après l'auteur de la *Critique de la raison pure*, le temps est la forme de la sensibilité ou de la perception interne, l'espace est la forme de la sensibilité ou de la perception externe. Les philosophes néocriticistes de l'école de Renouvier et de Pilon repoussent le parallélisme kantien entre l'espace et le temps, considèrent le temps comme la forme nécessaire de toute conscience et de tout esprit, et veulent soumettre Dieu, en son être et en son activité, à la loi du temps sans le soumettre à la loi de l'espace.

cette perception se réalise et sans lequel elle serait impossible. Nous pensons toutes choses dans le temps, mais nous ne saurions percevoir la durée indépendamment de son contenu ; le temps n'est pas l'objet de notre perception : il est une manière de percevoir les objets.

Si telle est la définition du temps, si le temps est une propriété originelle et inaliénable du sujet, si la pensée humaine ne saurait faire abstraction du temps, sommes-nous autorisés à affirmer qu'il en est de même en Dieu ? Oserons-nous soutenir que le processus de la connaissance s'effectue de la même façon en lui ? Aurons-nous la prétention de déterminer comment les phénomènes de la nature et les événements de l'histoire se réfléchissent dans la conscience de Dieu ?

A toutes ces questions, on a eu le courage de répondre affirmativement ; et, pour justifier ce passage téméraire de l'homme à l'Être suprême, on a dit que, l'homme ayant été créé à l'image de Dieu, il est permis de conclure de la personne et de la nature humaine à la nature et à la personne de Dieu. Mais c'est là se méprendre singulièrement sur le sens et la portée des anthropomorphismes en philosophie et en théologie¹. Sans doute, pour se représenter Dieu, l'homme est obligé d'emprunter des images à la sphère des choses humaines ; mais ces emprunts, ces analogies, qui sont une nécessité psychologique, n'ont pas une valeur métaphysique : ils ne donnent pas une définition de l'être.

Il faut avoir le courage de le confesser : nous sommes incapables de réaliser par la pensée le rapport qui existe entre Dieu et le temps.

Il s'ensuit que la notion de l'éternité se dérobe également à notre conception. Impuissants à porter un jugement sur la vie de Dieu en lui-même, nous ne saurions atteindre la forme et la modalité de son essence ni décider si elle est temporelle, intemporelle, supratemporelle. Si l'on se maintient sur le terrain de la spéculation pure, si on cherche

¹ A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 1897, p. 397-398. — CH. WAGNER, *Libre-Pensée et Protestantisme libéral*, 1903, p. 140 et suiv.

à établir l'attribut métaphysique de l'éternité divine par la réflexion théorique, on outrepassa les limites imposées à l'entendement humain¹.

II

Une autre voie s'ouvre à nous, qui mène plus sûrement et plus directement au but : c'est la voie religieuse. Elle nous introduit dans le monde de la piété, c'est-à-dire dans la sphère des dispositions subjectives, des émotions du cœur, des déterminations de la conscience, des décisions de la volonté. Non que l'élément de la croyance soit absent et que l'intelligence ne s'exerce pas dans le sanctuaire intime de la religion, mais la pensée y est inspirée et dominée par des intérêts pratiques, par les besoins et les aspirations infinies de la vie intérieure, de la vie de l'âme dans sa riche complexité et ses mystérieuses profondeurs.

Aussi quelle différence entre la genèse de la notion religieuse de l'éternité et les opérations spéculatives ou dialectiques par lesquelles la philosophie ou la théologie rationnelle cherche à s'élever jusqu'à cet attribut de Dieu !

La conception religieuse de l'éternité divine procède d'un instinct spirituel, à la fois réveillé et satisfait par une révélation qui est une délivrance. Jeté sur cette planète, perdu dans un petit canton de l'univers, témoin et trop souvent victime de l'incessante variation des choses, de la fuite inépuisable du temps, de la mort qui le menace en lui-même ou dans ceux qui lui sont chers, l'homme a besoin de s'affirmer au milieu du flux universel des êtres et des phénomènes ; il cherche à attacher sa vie éphémère à une vie qui demeure ; ballotté par les flots d'un océan sur lequel il est près de sombrer, il s'efforce de jeter l'ancre pour sauver sa nacelle de la tourmente. « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque

¹ BOVON, *Dogmatique chrétienne*, tome I (1895), 258 : « Saisi sous l'angle de l'infini (éternité et immensité), Dieu est inintelligible. » — M. TRIAL, *Essai d'éducation chrétienne*, 1902, p. 38. — M. MÉNÉGOZ, *ouv. cité*, p. 9-10.

terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte; et, si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme et une dernière base constante, pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini. Mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes¹. »

Du fond de ces abîmes, l'âme religieuse jette un cri de détresse, qui est aussi un cri d'espérance et de foi. Dans le sentiment douloureux et tragique de sa condition fragile et éphémère, l'homme cherche un refuge contre l'instabilité des choses et la fragilité de sa propre nature. La contradiction intime, qui fait son tourment et sa gloire, n'est pas une antinomie purement théorique, dont l'intelligence cherche la solution dans une synthèse plus compréhensive; c'est un conflit éclatant dans la vie de l'âme qui ne peut échapper à l'étreinte du temps et triompher des angoisses de la mort qu'en trouvant la paix et la délivrance dans celui qui demeure alors que tout passe. Ce qui pousse l'âme religieuse vers « l'Eternel, » ce qui la jette à ses pieds, ce n'est pas un besoin de curiosité spéculative, c'est l'aiguillon d'une nécessité plus impérieuse, c'est une préoccupation vitale, un instinct de conservation et de salut suprême.

Cet instinct n'est pas une illusion, un besoin qui se perd dans le vide; le croyant y reconnaît une manifestation positive de Dieu : l'aspiration de l'âme humaine vers l'Eternel est une inspiration de l'Eternel à l'âme humaine². Les expressions de la foi et les formes de la révélation sont multiples et variées, tantôt naïves et grossières, tantôt profondes et sublimes; mais ce qui, sous ces formes et ces expressions, se retrouve partout, c'est le besoin de l'être d'un jour qui,

¹ PASCAL, *Pensées*, éd. Havet, tome I (1866²), p. 6.

² M. A. RÉVILLE, *Essais de critique religieuse*, Paris 1860, Introduction, p. 16. — BOUVIER, *Dogmatique*, I, p. 106. — SABATIER, *Esquisse*, p. 32 et suiv., 51 et suiv. — M. CH. WAGNER, *Libre-Pensée et Protestantisme libéral*, p. 178-179.

du sein de ce monde fugitif et périssable, s'élance vers une puissance qui le préserve et le sauve du néant. Les « dieux immortels » qui règnent dans les chants homériques, le « rocher des siècles » (Esaïe XXVI, 4) vers lequel les prophètes d'Israël élèvent leurs regards et leurs cœurs, le « Père dans les cieux » auquel s'adresse la prière de Jésus, sont les noms divers, toujours plus élevés et plus purs, que la conscience religieuse de l'humanité a donnés à l'Eternel.

Recueillons, dans les documents de l'ancienne alliance, dans les discours des prophètes et les hymnes sacrés d'Israël, les témoignages émouvants rendus par la foi à l'éternité de Jahveh, dont le nom lui-même est une révélation (Ex. VI, 2-3; III, 14. Comp. Gen. XXI, 33.) Ce témoignage est vraiment l'écho fidèle d'un sentiment religieux aussi spontané que profond : « Seigneur, tu es pour nous un refuge de génération en génération. Avant que les montagnes fussent nées et que tu eusses créé la terre et le monde, d'éternité en éternité tu es Dieu. Tu fais rentrer l'homme dans la poussière, et tu dis : Fils de l'homme, retournez ! Car mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier quand il n'est plus, et comme une veille de la nuit. Tu les emportes, semblables à un songe qui, le matin, passe comme l'herbe : elle fleurit le matin, et elle passe ; on la coupe le soir, et elle sèche. » (Psaume XC, 1-6.) — La certitude de l'éternité divine, contrastant avec l'instabilité des choses terrestres et la fragilité humaine, rencontre dans d'autres passages de l'Ancien Testament, dans les psaumes, chez le grand prophète inconnu de l'exil, une expression saisissante par sa simplicité et sa grandeur. « Mes jours sont comme l'ombre à son déclin, et je me dessèche comme l'herbe ; mais toi, Eternel, tu règnes à perpétuité, et ta mémoire dure de génération en génération.... Je dis : Mon Dieu, ne m'enlève pas au milieu de mes jours, toi dont les années durent éternellement ! Tu as anciennement fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains. Ils périront, mais tu subsisteras ; ils s'useront tous comme un vêtement ; tu les changeras comme un vêtement, et ils seront changés, mais toi, tu restes le même, et tes an-

nées ne finiront point. » (Ps. XXII, 12-13 ; CII, 25-28.). « Ne le sais-tu pas ? ne l'as-tu pas appris ? C'est le Dieu d'éternité, l'Eternel, qui a créé les extrémités de la terre ; il ne se fatigue point, il ne se lasse point ; on ne peut sonder son intelligence.... Qui a fait et exécuté ces choses ? C'est celui qui a appelé les générations dès le commencement, moi, l'Eternel, le premier, et le même jusqu'aux derniers âges.... Vous êtes mes témoins, dit l'Eternel, vous, et mon serviteur que j'ai choisi, afin que vous le sachiez, que vous me croyiez, et que vous compreniez que c'est moi : avant moi, il n'a point été formé de Dieu, et après moi, il n'y en aura point. Ainsi parle l'Eternel, roi d'Israël et son rédempteur, l'Eternel des armées : Je suis le premier et je suis le dernier, et hors de moi il n'y a point de Dieu. » (Esaïe XL, 28 ; XLI, 4 ; XLIII, 10 ; XLIV, 6.)

Dans l'esprit des prophètes d'Israël, l'attribut de l'éternité de Dieu n'est pas une forme vide, une abstraction vague et stérile, un concept de l'intelligence essayant d'êtreindre et de définir l'Absolu, c'est une notion essentiellement pratique qui, inspirée par la conception téléologique du prophétisme, prend un contenu positif et gagne singulièrement en richesse et en profondeur. La conscience prophétique, arrivée à sa complète et glorieuse maturité, contemple sous l'angle de l'éternité divine les destinées historiques d'Israël, œuvre d'éducation réalisant un dessein constant et progressant vers un but déterminé. Dès lors l'éternité de Jahveh se révèle dans la volonté permanente du Dieu qui préside à la marche de la nation à travers les âges : Dieu, qui a conçu le plan du drame, qui en a formé le nœud, qui en a ménagé les péripéties et qui, dès le début, en a marqué le dénouement, Dieu est éternel en ce sens qu'il reste d'accord avec lui-même, qu'au milieu de toutes les vicissitudes et à travers toutes les catastrophes, il poursuit invariablement l'accomplissement de ses fins suprêmes. « Je suis l'Eternel, je ne change point.... Dieu n'est point un homme pour mentir, ni fils d'un homme pour se repentir. Ce qu'il a dit, ne le fera-t-il pas ? ce qu'il a déclaré, ne l'exécutera-t-il pas ? » (Mal. III, 6 ; Nomb. XXIII,

19; comp. 1 Sam. XV, 29.) Qu'on remonte ou qu'on redescende le cours des événements, partout et toujours c'est la même cause souveraine dont on retrouve la présence et l'action : l'éternité de Dieu ne se révèle dans toute sa plénitude que sous la forme de l'inaltérable fidélité du Seigneur. « Confiez-vous en l'Eternel à perpétuité, car l'Eternel est le rocher des siècles.... Sache que c'est l'Eternel ton Dieu qui est Dieu. Ce Dieu fidèle garde son alliance et sa miséricorde jusqu'à la millième génération envers ceux qui l'aiment et qui observent ses commandements.... Quand les montagnes s'éloigneraient, quand les collines chancelleraient, mon amour ne s'éloignera point de toi, et mon alliance de paix ne chancellera point, dit l'Eternel qui a compassion de toi. » (Esaïe XXVI, 4; Deut. VII, 9; Esaïe LIV, 10.)

Cette notion si vivante et si féconde de l'éternité va s'atténuant et s'affaiblissant quelque peu dans les siècles suivants; sans perdre sa couleur religieuse, elle prend parfois une teinte plus abstraite. Cela tient sans doute au fait souvent relevé que l'idée de la transcendance divine s'affirme avec plus d'énergie et enlève, dans la même mesure, au sentiment religieux quelque chose de sa chaleur et de sa naïveté. Cependant on trouve dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament des paroles qui semblent un écho à peine affaibli de la voix des prophètes. (Ecclésiastique XVIII, 1; XLII, 19-21; 2 Macch. I, 24-25; Tobie XIII, 6.)

C'est aussi à l'école des prophètes qu'a grandi la pensée de Jésus. Mais ce Dieu, auquel rendent témoignage les David et les Esaïe, le Fils en trouve la révélation la plus intime et la plus directe dans son propre cœur. Le Seigneur du ciel et de la terre (Mat. XI, 25), le Dieu dont le royaume est préparé à ses élus avant la création du monde (Mat. XXV, 34), le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, aux yeux duquel tous les morts sont vivants (Luc XX, 38), est l'Eternel, dont l'inaltérable bonté fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber sa pluie sur les justes et les injustes (Mat. V, 45); sa miséricorde infinie accueille l'enfant égaré et repentant (Luc XV, 20); quiconque perdra sa vie pour l'amour

de celui qu'il a envoyé, la retrouvera pour toujours, parce qu'il est lui-même l'auteur et le dispensateur d'une vie sur laquelle le monde et le temps n'ont pas de prise. (Mat. XVI, 25-26.) Pour Jésus, l'Eternel n'est pas l'Absolu, l'Indéterminé, pâle entité métaphysique ; c'est le Père céleste dont l'éternité n'est autre chose que l'invariable fidélité et l'amour qui ne se dément jamais. Les attributs divins ne restent pas emprisonnés dans les froides régions de la spéculation pure, ils sont élevés dans la sphère morale et comme baignés de la chaude lumière de la vie religieuse.

Ce caractère essentiellement pratique et vivant se retrouve dans tous les écrits du Nouveau Testament et persiste jusque dans le document le plus récent du recueil canonique. Si la seconde épître de Pierre redit la parole d'un psaume qui affirme l'éternité de Dieu, c'est pour y trouver la preuve de son inlassable patience. « Mes bien-aimés, il est une chose qui ne doit pas vous échapper, c'est que, pour le Seigneur, un jour est comme mille ans, et mille ans sont comme un jour. Le Seigneur ne tarde pas dans l'exécution de sa promesse, comme le pensent certaines personnes ; il use de patience envers nous, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous viennent à la repentance. » Si l'Apocalypse répète à trois reprises l'hommage rendu par le prophète (Esaïe XLIV, 6) au Tout-Puissant, qui est le premier et le dernier, à Celui qui était, qui est et qui sera. (I, 4-8 ; IV, 8), c'est qu'elle trouve dans l'histoire dont elle cherche à déchiffrer l'énigme, le témoignage de l'éternité divine : en affirmant l'harmonie préétablie entre l'événement prédit et l'événement réalisé, l'auteur biblique proclame que l'anneau final de la chaîne de l'histoire correspond à l'anneau initial, qu'il y a liaison organique entre chacun des nœuds de la trame, dont Dieu tient les extrémités et dont il domine tout le développement. Aussi l'éternité de Dieu s'affirme-t-elle dans la conception du plan de la rédemption qui, fixé « avant la création du monde », a été manifesté en Jésus-Christ « à la fin des temps. » Le mystère enfin dévoilé de l'économie du salut ouvre à la foi religieuse des perspectives infinies et fait participer les fidèles

eux-mêmes à la vie éternelle, dont le Père est la source intarissable et dont Jésus-Christ est l'organe et le garant. « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, de ce qu'il nous a comblés en Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles dans les cieux. C'est en Christ qu'il nous a élus avant la fondation du monde, pour être saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant, dans son amour, désignés d'avance pour ses fils adoptifs par Jésus-Christ, d'après le bon plaisir de sa volonté, à la louange de la grâce magnifique qu'il nous a faite dans son Bien-Aimé. » (Eph. I, 3-6; 1 Pierre I, 20; Tite I, 2-3; 2 Tim. I, 9¹.)

Ainsi se révèle, dans toute sa richesse, le contenu de l'éternité divine qui se confond avec l'immuable fidélité de Dieu et n'est, à vrai dire, qu'un attribut essentiel de son amour². Le roi des siècles, le Seigneur des Seigneurs, qui seul possède l'immortalité (1 Tim. I, 17; VI, 16; comp. Rom. I, 20; XVI, 25-26), le Père des lumières, en qui il n'y a ni changement, ni ombre de variation (Jacq. I, 17), a de toute éternité préparé le salut de ceux qu'il a destinés à être conformés à l'image de son Fils (Rom. VIII, 29-30.) Dans la réalisation de ce dessein d'amour il reste d'accord avec lui-même : sa vocation et ses dons sont irrévocables; si nous sommes infidèles, il demeure fidèle, car il ne peut se renier lui-même. (Rom. XI, 29; 2 Tim. II, 13.) Parmi les puissances qui se liguent pour nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ, l'apôtre mentionne la vie et la mort, le présent et l'avenir (Rom. VIII, 38), mais il ne les nomme que pour nous les montrer désarmées et vaincues : le temps n'a point de prises sur ceux qui sont en communion de vie avec le Seigneur. « Aucun de nous ne vit pour soi-même et aucun de nous ne meurt pour soi-même; car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur; soit donc que nous vivions, soit que nous

¹ Voy. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III (1888³), p. 285. — H. CREMER, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, 1897, p. 104-105.

² RITSCHL, *Unterricht in der christlichen Religion*, 1890⁴, p. 12.

mourions, nous sommes au Seigneur. » (Rom. XIV, 7-8.)

Les écrits johanniques célèbrent à l'envi cette victoire remportée sur le monde par la foi qui ne vit plus dans le temps, mais qui dès maintenant possède l'immortalité et jouit de la vie éternelle. « De même que le Père a la vie en lui-même, de même il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort. Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort... le monde passe, et avec lui sa convoitise, mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement. » (Jean V, 26; VIII, 51; XI, 25; 1 Jean II, 17. Comp. 1 Jean V, 4, 11-13.) Dans toutes ces paroles, auxquelles il nous serait facile d'en ajouter d'autres, le point de vue de la transcendance métaphysique se trouve remplacé par celui de l'immanence religieuse : l'éternité divine enveloppe et pénètre le temps, elle se révèle à l'âme des croyants, elle s'y réalise dans la mesure de leur communion avec le Père et le Fils. (Jean XVII, 3, 21-26.)

Pourquoi avons-nous recueilli et analysé, plus longuement qu'on ne le fait d'habitude, les témoignages bibliques qui se rapportent à l'éternité de Dieu ? Est-ce pour en faire une mosaïque de *dicta probantia*, un catalogue d'articles de loi qu'il s'agirait d'imposer à notre pensée, afin d'emporter notre assentiment et de gouverner notre croyance ? En aucune façon. Nous estimons qu'il faut rompre sans retour avec l'usage funeste de la preuve scripturaire transformée en oracle divin, dont l'autorité extérieure asservit la conscience et l'intelligence. Si nous avons reproduit les traits essentiels de la conception de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est parce que nous y trouvons l'expression classique de la notion religieuse de l'éternité divine.

Ce qui frappe d'abord, c'est la forme concrète, pittoresque, à la fois poétique et populaire que revêt la pensée des écrivains sacrés. Nulle prétention à une définition scientifique, nulle préoccupation doctrinale, pas la moindre velléité d'une connaissance purement théorique. Prophètes, psalmistes, apôtres ont le sentiment d'un au-delà qui dépasse leurs pa-

roles, d'un arrière-fond mystérieux et sublime que la pensée humaine ne fait qu'entrevoir et qu'il ne lui est pas donné de traduire d'une manière adéquate. « Dieu est grand, mais sa grandeur nous échappe, le nombre de ses années est impénétrable. » (Job XXXVI, 26.) Le vêtement naturel de l'idée religieuse de l'éternité divine, c'est l'image, le symbole.

L'âme inspiratrice des paroles bibliques, la puissance intime qui crée l'image et suscite le symbole, ce n'est pas la curiosité spéculative qui sonde les profondeurs de l'être divin saisi en lui-même, abstraction faite de ses manifestations et de sa volonté positive. Rien de moins désintéressé et de moins objectif que ces hymnes qui célèbrent l'éternité divine¹. Ce qui vibre dans chaque note de ces cantiques merveilleux, c'est l'émotion personnelle qui rapporte à elle-même ce qu'elle pressent des attributs de Dieu. L'âme religieuse ne s'abîme pas dans la contemplation calme et sereine de l'éternité divine. Si elle l'adore, c'est parce qu'elle y trouve un refuge, un asile inaccessible aux atteintes du temps, un roc sur lequel elle s'appuie au sein de l'écoulement universel. Nous ne saurions trop le répéter : la notion religieuse, la notion biblique de l'éternité divine exprime une vérité dont le chrétien fait l'expérience dans la mesure où il s'y livre et où il la laisse agir sur sa vie intérieure : la foi à l'éternité de Dieu est un élément essentiel de la piété.

C'est dire que cette foi engage notre personnalité tout entière, notre conscience, notre volonté, notre cœur. L'intelligence y a sa part et y joue son rôle, mais elle ne dicte pas ses arrêts à la foi, elle en reçoit et en traduit les inspirations. La foi à l'éternité de Dieu n'est pas une croyance qui a pour

¹ Dans les développements des philosophes, le caractère pratique et subjectif de la notion de l'éternité divine s'efface presque complètement. FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, II, 3 : « O Être ! ô Être ! votre éternité, qui n'est que votre être même, m'étonne, mais elle me console. Je me trouve devant vous, comme si je n'étais pas ; je m'abîme dans votre infini ; loin de mesurer votre permanence par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, et à ne voir en tout que ce qui est, je veux dire vous-même. » Ce passage est très intéressant : la velléité d'une conception pratique, qui perce au début, s'évanouit aussitôt dans la contemplation objective de l'Être en soi.

objet une perfection de l'être divin, conçue indépendamment des dispositions du sujet, c'est un acte moral qui se réalise par le don de tout notre être spirituel. Croire à l'éternité de Dieu, ce n'est pas spéculer sur l'essence de Dieu, définir la modalité de son action, se rendre compte de ses relations avec le temps, surprendre les secrets de sa vie transcendante. Croire à l'éternité de Dieu, c'est se confier à une volonté qui ne connaît ni défaillance, ni précipitation, ni recul, mais qui poursuit invariablement la réalisation d'une fin suprême, l'avènement d'un règne de justice, de paix et d'amour. Croire à l'éternité de Dieu, c'est entrer nous-mêmes en relation personnelle et vivante avec ce Dieu qui nous sauve de l'inconstance et de la caducité des choses périssables, en nous élevant au-dessus des souvenirs du passé, des agitations du présent, des inquiétudes de l'avenir : croire à l'éternité de Dieu, c'est avoir part dès ici-bas à la vie éternelle¹.

Une foi pareille est bien réellement une victoire remportée sur le monde (1 Jean V, 4) : elle triomphe de tout ce qui peut être saisi sous l'angle du temps. Mais cette victoire n'est pas remportée sans combat. Toujours l'empire de ce qui tombe sous les sens tend à éloigner la piété de son centre de gravité et à l'entraîner dans le courant des choses visibles et passagères. Toujours il faut que la foi se relève et se ressaisisse, rallumant sa flamme au foyer divin d'où elle émane, retrempant ses forces dans la communion avec celui qui, vivante image du Père, est lui-même un messenger d'éternité, puisqu'en lui toutes les promesses de Dieu sont oui et amen, et qu'il demeure le même, hier, aujourd'hui, à jamais (2 Cor. I, 20; Hébr. XIII, 8.) Si la foi à l'éternité divine était essentiellement une croyance, l'épreuve d'une lutte incessamment renouvelée lui serait épargnée; une fois acquise, elle n'aurait plus besoin que d'être établie plus solidement à l'aide d'arguments plus forts et d'une méthode plus rigoureuse; la démonstration faite, il n'y aurait plus lieu d'y revenir; exprimée par une formule correcte et précise, elle entrerait

¹ M. KAFTAN, *Dogmatik*, 1897, p. 175.

définitivement dans notre patrimoine intellectuel ; il suffirait d'avoir une raison saine et une mémoire sûre pour conserver pur et intact ce précieux dépôt. Mais telle n'est pas la nature de la foi chrétienne. La vérité religieuse qui en est l'objet n'est pas une possession de tout repos ; partie intégrante de notre vie spirituelle, elle essuie les atteintes, subit les éclipses, traverse les défaillances auxquelles est sujette notre piété. L'incrédulité, qui sans cesse nous guette et à laquelle trop souvent nous succombons, n'est pas une faiblesse de l'intelligence, elle est une infidélité du cœur. Doubter de l'éternité de Dieu ou la nier, c'est manquer de confiance en l'Eternel, car c'est s'attacher aux choses visibles qui ne sont que pour un temps, c'est adorer et servir la créature au lieu du Créateur béni éternellement. (2 Cor. IV, 18 ; Rom. I, 25¹.)

III

Notre analyse de l'idée métaphysique et de la notion religieuse de l'éternité de Dieu pose à la réflexion un dernier problème. Quel rapport y a-t-il entre l'une et l'autre idée ? Sommes-nous en présence de deux ordres de connaissance ? Y a-t-il entre les deux notions dualisme irréductible ? Ou est-il possible de trouver une synthèse supérieure qui les embrasse et les concilie ?

Consultons l'expérience de l'homme religieux, la foi du chrétien. Cette expérience, cette foi, il ne la doit pas à une opération intellectuelle et il ne la fonde point sur une base théorique. Sous l'aiguillon d'une nécessité pratique, d'un intérêt vital, par un acte de confiance, élan instinctif de l'être près de périr², l'âme religieuse s'élance vers l'Eternel, dont elle saisit et embrasse la révélation libératrice et victorieuse.

Bien comprise, se renfermant dans les limites que lui trace

¹ Voy. outre les chap. de RITSCHL et de KAFTAN cités plus haut, H. SCHULTZ, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, 1881, p. 589-590 ; *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, 1897, § 10, p. 23. — M. REISCHLE, *Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen für eine akademische Vorlesung entwickelt*, 1903, p. 73 ; M. HACKENSCHMIDT, *Der christliche Glaube*, 1901, p. 69.

² SABATIER, *Esquisse*, p. 363.

son objet, la théologie a pour mission d'exprimer d'une manière complète et exacte les réalités religieuses dont la certitude intime lui est donnée par la foi. Les formules par lesquelles le dogmaticien essaie de définir les attributs de Dieu n'empruntent pas leur contenu à un système philosophique ou à une théologie rationnelle, elles le puisent au cœur même de la vérité évangélique assimilée par la conscience chrétienne. Il s'ensuit que notre conception dogmatique de l'éternité divine nous est imposée par la foi religieuse, qui a rencontré son expression classique dans les livres saints, et que nous avons analysée dans les pages précédentes. Si nous ne sommes pas arrivés à la conviction de l'éternité de Dieu par la voie discursive du raisonnement et de la démonstration théorique, si cette conviction est un fruit de la piété alimentée par la révélation, il est bien évident qu'il faut conserver à notre formule dogmatique le caractère subjectif, pratique, téléologique qui est la marque distinctive de toute foi religieuse.

Mais qu'est-ce à dire ? Condamnerons-nous l'effort tenté par nos philosophes ou nos théologiens pour s'élever à la notion de l'éternité divine ? Nullement, à condition qu'on ne se méprenne pas sur le sens et la portée de ce travail de l'intelligence. Les spéculations métaphysiques de nos scolastiques anciens ou modernes ne constituent pas un argument, une preuve ; toutes ces théories ne sont intéressantes que parce qu'elles sont la description d'un mouvement de l'âme, d'un acte de foi. « Ce qu'on appelle l'argument métaphysique, dit excellemment E. Schérer¹, est uniquement l'analyse d'une intuition. Et quel rapport y a-t-il, je vous prie, entre un calcul et une intuition ? Quel rapport entre un procédé de démonstration qui opère successivement, logiquement, et le mouvement spontané de la foi, c'est-à-dire précisément l'adhésion à ce qui n'est pas démontré ? Quel rapport entre l'élan de l'âme embrassant son Dieu et le syllogisme ? »

Soyons plus modestes, nous n'en serons que plus forts : le rôle de la dogmatique consiste à traduire fidèlement l'ex-

¹ *Mélanges de critique religieuse*, 1860, p. 393.

périence en vertu de laquelle nous affirmons l'éternité de Dieu, à analyser les éléments de la foi chrétienne au Dieu éternel. On ferait fausse route en s'imaginant que le résultat de cette analyse porte sur Dieu considéré en lui-même, sur son existence objective, sur les modalités de sa vie et de son action. La foi religieuse saisit le Dieu qui entre en communion avec elle, et la théologie chrétienne s'applique à exprimer ce rapport. Mais gardons-nous de confondre la description et la démonstration. Les théories élaborées pour définir l'éternité divine ne sont pas une preuve propre à établir la foi, elles sont un symbole destiné à la traduire. L'immense majorité des théologiens prennent le phénomène psychologique pour la réalité transcendantale ; ils se font illusion sur la valeur de leurs doctrines, en leur attribuant un contenu objectif et absolu, alors qu'elles n'ont qu'une valeur relative et formelle. Ramenées à leur vraie signification, ces théories sont essentiellement critiques et négatives ; le théologien, partant des réalités spirituelles que saisit la foi, élimine toute solution inconciliable avec la révélation dont il a acquis la certitude religieuse. Dans le cas présent, il affirmera que Dieu ne saurait être soumis aux lois et aux conditions de ce qu'est pour nous le temps ; il n'en soutiendra pas moins que, pour se manifester à l'homme, l'Eternel adapte ses révélations aux formes seules accessibles à l'esprit et à la conscience de la créature. Cette double thèse n'est pas pour lui un axiome de la raison théorique, elle est un corollaire de la foi religieuse, ou plutôt elle est la formule qui traduit dans le monde de la pensée une vérité d'expérience ; elle ne nous apprend absolument rien sur les mystères de la vie transcendante de l'être divin, elle ne fait que signaler les deux écueils que doit éviter la foi. C'est dans ce sens que cette double thèse a une portée critique : elle ne veut pas être une définition, elle est une simple limite.

Essayera-t-on de l'ébranler ou de la combattre en alléguant le principe de contradiction ? M. Bois l'a entrepris. « On aura beau dire et beau faire, dit-il, on aura beau, pour soutenir l'insoutenable, accumuler les subtilités et les logomachies,

on n'arrivera pas à faire tenir dans un seul et même Dieu en un seul et même instant un Dieu temporel et un Dieu intemporel¹. » — Cette objection serait irréfutable si les termes employés, les formules du Dieu temporel et intemporel, pouvaient exprimer un jugement objectif sur l'être et la nature de Dieu, sur la forme de son activité, sur son rapport avec le temps. Mais cette question est insoluble, et toute prétention à y répondre repose sur une conception de l'anthropomorphisme dont nous avons reconnu l'inanité.

Le vice radical de la théologie scolastique consiste précisément dans la confusion perpétuelle du point de vue subjectif et psychologique et du point de vue objectif et métaphysique. Là réside aussi le *πρῶτον ψεῦδος*, la faute initiale de la subtile et spécieuse étude de M. Bois sur l'éternité de Dieu. Qu'il nous soit permis d'en relever un point essentiel qui fera saisir sur le vif le procédé du savant dialecticien.

« Au nom de la raison comme au nom du christianisme, il est souverainement important, indispensable de le proclamer : Dieu est dans le temps, Dieu est temporel. Un Dieu qui vit dans le temps, c'est un postulat essentiel de la morale et de la religion chrétiennes². » Il y a, dans ces affirmations, deux ordres d'idées qu'il importe de distinguer. Avec M. Bois nous soutenons que la piété ne saurait se passer d'un Dieu dont l'action s'exerce dans le temps. En effet, si, d'une part, il existe une Providence, si cette Providence intervient dans le cours des événements, si ses effets se réalisent et se révèlent dans la nature et dans l'histoire; si, d'autre part, Dieu a voulu que le temps fût la catégorie inhérente à notre constitution mentale, l'intuition primordiale de notre raison, la forme de notre sensibilité interne, il faut que toute communication effective de Dieu à l'humanité s'assujettisse aux contingences de la création finie, partant qu'elle revête le caractère d'une manifestation temporelle. Une révélation divine qui n'entrerait pas dans le cadre tracé par le Créateur à l'organisation intellectuelle et morale de l'humanité, serait inac-

¹ *Etude citée*, p. 719.

² *Etude citée*, p. 718.

cessible à notre pensée et à notre conscience; une action de la Providence qui n'aurait pas lieu dans le temps n'aurait pas de prise sur les hommes qui vivent dans le temps; elle serait comme si elle n'existait pas.

Mais c'est à cela que se réduit le postulat de la piété et de la morale; c'est là qu'il s'arrête. Ni la foi religieuse ni la conscience morale n'ont le droit ou le pouvoir de franchir ces limites. M. Bois ne veut pas se résigner; il transforme le postulat moral et religieux en une thèse objective et métaphysique sur la modalité interne de la vie divine. Nous pensons au contraire que nous ne sommes pas qualifiés pour nous prononcer sur le terme transcendantal du problème. Cette accommodation de l'Eternel aux concepts de notre nature finie a-t-elle un retentissement, un contre-coup au sein de la vie intradivine? L'action de la Providence se déployant dans le temps, afin de se rendre perceptible à la créature, emporte-t-elle une modification dans les insondables profondeurs de Dieu? Quelle est la nature de cette modification? M. Bois croit le savoir et a bien voulu nous le dire. Mais nous osons lui demander comment il l'a appris. Aurait-il réussi à s'affranchir de sa condition de créature bornée dans le temps? Aurait-il pris lui-même son point d'appui en-dehors et au-dessus de l'humanité? Autant vaudrait lui demander s'il a pu sauter hors de son ombre.

Mais il y a plus. En affirmant que Dieu est temporel, en tirant de cette proposition une série de conséquences qui ont donné le vertige à plus d'un lecteur, en attribuant à Dieu successivement deux éternités, l'éternité simultanée d'abord, puis l'éternité successive, M. Bois fait bon marché d'un autre postulat de la piété et de la morale, lequel n'est pas moins important que celui dont il se montre si justement préoccupé. Oui, disons-nous avec lui, il faut que l'action divine s'adapte aux conditions de la mentalité humaine, il faut que Dieu se révèle dans le temps pour se rendre sensible à notre âme; oui, la réalité de la religion et de la morale est à ce prix. Mais ce qui n'est pas moins essentiel à la piété et à la morale, c'est la conviction que les bornes tracées à l'esprit

humain, ne sont pas des limites imposées à la Providence divine. Si son action s'exerce et se révèle dans le temps, l'Eternel n'est pas soumis aux atteintes et aux vicissitudes du temps. Comment l'âme religieuse pourrait-elle avoir confiance en Dieu, si elle n'avait pas l'assurance qu'il n'y a en lui « ni changement, ni aucune ombre de variation? » N'est-ce pas là le nœud vital de la notion biblique de l'éternité de Dieu? Que deviennent ces vérités nécessaires, dans la théorie savamment échafaudée par la dialectique de M. Bois sur le principe de non contradiction? « L'éternité simultanée de Dieu a eu une fin, mais n'a pas eu de commencement. L'éternité successive de Dieu a eu un commencement, mais n'aura pas de fin¹. » En vérité, en présence de l'intrépidité de pareilles assertions, on se demande par quelles grâces d'état le hardi professeur a été initié aux mystères de Celui dont les pensées sont au-dessus de nos pensées, comme les cieux sont élevés au-dessus de la terre.

Une saine théorie de la connaissance religieuse met le dogmaticien à l'abri de ces tentations ambitieuses et funestes. Nous avons essayé de poser quelques jalons sur la voie que nous a indiquée une expérience théologique souvent renouvelée : c'est la route royale de la foi chrétienne et de la liberté dogmatique. Elle se rencontre avec celle que suivent les théologiens qui, partis de points différents de l'horizon scientifique, ont depuis lors marché la main dans la main et travaillé à la même œuvre de concentration religieuse et

¹ *Etude citée*, p. 733. Voy. FÉNELON, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, seconde partie, article 3 : « Il est faux que la création de votre ouvrage partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feroient pas plus qu'une seule ; une éternité partagée qui auroit une partie antérieure et une partie postérieure ne seroit plus une véritable éternité ; en voulant la multiplier on la détruiroit, parce qu'une partie seroit nécessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheroient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est, et rien au-delà ; car tout ce qu'on ajoute à cette infinie simplicité, l'anéantit : qui dit éternité ne souffre plus le langage du temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables : ils ne peuvent être comparés ; et on est séduit par sa propre faiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées. »

d'affranchissement spirituel. Conçu longtemps avant qu'on eût prononcé les noms de *symbolisme* ou de *fidéisme*, le présent essai n'en est pas moins une application conséquente du programme *symbolo-fidéiste*. Il nous sera permis de le constater : l'accord aussi involontaire que complet sur un point de cette importance, ne constitue pas, il est vrai, un argument ou une preuve, il n'en est pas moins une présomption favorable et un heureux augure.

(*A suivre.*)
