Dogmatique

Autor(en): **Du Bois, H.-F.-E. / Rothe, R.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **4 (1871)**

PDF erstellt am: **28.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379111

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DOGMATIQUE

PAR

R. ROTHE[1].

L'ouvrage dont nous donnons l'analyse n'était pas destiné, dans la pensée de son auteur, à voir le jour tel qu'il a été publié. C'est le cours que l'illustre professeur de Heidelberg donnait à

[1] *Dogmatik*, von Dr R. Rothe; aus dessen handschriftlichem Nachlasse herausgegeben von Dr D. Schenkel. I. Theil, Heidelberg, 1870. — La rigoureuse authenticité de cette exposition des vues dogmatiques de R. Rothe par M. Schenkel paraît avoir été en Allemagne l'objet de quelques attaques assez vives, si l'on en juge par un article du *Litterarisches Centralblatt* (16 avril 1870). L'auteur de cet article déclare avoir contrôlé le travail de M. Schenkel au moyen d'un cahier très complet et très exact (*eine wörtliche stenographische Nachschrift*) d'un auditeur de Rothe. Après avoir signalé les procédés arbitraires et maladroits de l'éditeur dans la manière dont le texte a été divisé en paragraphes et dans les indications de la table des matières, le critique blâme le droit que s'est arrogé M. Schenkel de retrancher du texte de son auteur les citations des anciens docteurs pour les mettre sous forme de notes; l'éditeur a même fait cela pour certaines parties du texte de Rothe où ces citations tiennent une grande place. Il en est résulté que le texte original est devenu parfois inintelligible. — A la fin de la Ire partie, un chapitre entier a été supprimé par l'éditeur, à savoir la critique scientifique du dogme du péché et l'exposition des vues propres de Rothe sur ce sujet. — Enfin, à un certain endroit (Ire partie, §§ 66-77) deux rédactions parallèles d'un seul et même chapitre, écrites à des époques différentes, ont été confondues et mélangées par l'éditeur : c'est ce que le critique du *Litterarisches Centralblatt* appelle le *non plus ultra* de la négligence. — La stricte impartialité que professe notre revue nous faisait un devoir de communiquer à nos lecteurs cette appréciation que nous sommes hors d'état de vérifier de tous points, mais qui, quoique exagérée peut-être, nous paraît ne pas manquer absolument de fondement.

ses étudiants ; or, quelques parties de ce cours seulement étaient complétement écrites, tandis que d'autres n'étaient rédigées qu'en abrégé et sous la forme de simples notes auxquelles l'éditeur, M. le prof. Schenkel, s'est interdit d'ajouter aucun développement. Malgré ces lacunes, ce livre permet d'apprécier dans ses traits essentiels le système profond et original d'un des plus grands penseurs des temps modernes, et il sert en particulier à caractériser nettement la position de Rothe à l'égard de la dogmatique traditionnelle d'une part, et de l'Ecriture sainte de l'autre. Pour lui, en effet, la dogmatique est avant tout une science historique. Aussi commence-t-il l'étude de chaque article par un exposé de la doctrine de l'église sur ce point, puis il compare cette doctrine avec les données bibliques, et enfin il la critique au point de vue scientifique en développant à cette occasion sa propre pensée. Il était utile, croyons-nous, pour une complète intelligence de l'ouvrage, de rendre le lecteur attentif à la méthode de l'auteur qui, sans cela, pourrait au premier abord exciter quelque surprise. Ainsi s'expliqueront aussi certaines répétitions que nous n'avons pu ni voulu supprimer, parce qu'elles tiennent au plan même du livre.

Disons encore que Rothe divise la dogmatique chrétienne en deux grandes parties : l'une qui a pour objet le sentiment du péché, l'autre le sentiment de la grâce. C'est la première de ces parties qui a été publiée d'abord et dont nous nous proposons de rendre compte.

Ire PARTIE.

LE SENTIMENT DU PÉCHÉ.

La conscience chrétienne, dont la dogmatique a pour tâche d'analyser le contenu afin de l'exprimer sous une forme scientifique, est la conscience de la communion de l'homme avec Dieu, communion réalisée par la foi en Jésus de Nazareth com-

me en celui qui nous délivre du péché. Ainsi elle comprend tout d'abord le sentiment du péché. Mais, pour nous rendre compte à nous-mêmes de notre état de péché, nous devons examiner successivement ce qu'est Dieu, puis ce qu'est l'homme, enfin ce qu'est le péché lui-même.

Ire SECTION.

Dieu.

1. DE L'EXISTENCE DE DIEU.

La dogmatique traditionnelle de l'église évangélique part du principe que l'idée de Dieu existe dans l'âme humaine par le fait d'une révélation soit naturelle, soit surnaturelle, et sans qu'il soit nécessaire d'en démontrer la réalité. Aussi envisage-t-elle les preuves de l'existence de Dieu[1] moins comme des preuves proprement dites que comme des développements scientifiques du sentiment immédiat de l'existence de Dieu.

Dans l' Ecriture sainte aussi, la notion de l'existence de Dieu est envisagée comme une notion primitive, produite par une révélation naturelle de Dieu lui-même (Rom. I, 19; Act. XIV, 7), et la Bible n'en donne nulle part une démonstration. Néanmoins elle appelle l'attention sur les faits et sur les considérations qui peuvent en réveiller en nous le sentiment, et elle contient ainsi, au moins en germe, les principaux arguments que la science a développés plus tard. Elle s'en sert même souvent pour combattre les erreurs du polythéisme. Mais elle insiste sur le fait que, par suite des désordres causés par le péché, nous ne pouvons connaître Dieu véritablement et d'une façon salutaire que par la révélation qui nous a été donnée dans sa plénitude en Jésus-Christ.

Si l'on considère la question au point de vue scientifique, on

[1] Ces preuves sont, comme on sait, au nombre de cinq : la preuve *ontologique*, tirée de la notion de l'être parfait, la preuve *cosmologique*, tirée de la contingence des êtres finis, la preuve *physico-théologique*, tirée du plan que l'on rencontre partout dans l'univers, la preuve *historique*, fondée sur le consentement unanime des peuples, la preuve *morale*, puisée dans la conscience.

doit reconnaître que la dogmatique ecclésiastique n'a pas tort d'envisager l'existence de Dieu comme un fait qu'il n'est pas nécessaire de démontrer. En effet, la conscience chrétienne n'a besoin ici d'aucune preuve : l'existence de Dieu est l'objet d'un sentiment inné dans l'homme, d'un sentiment qui fait partie de sa nature même et qui n'est pas le produit de la réflexion, mais bien plutôt celui d'une action de Dieu en nous. C'est là ce qui lui donne son évidence immédiate. Dieu a conscience de lui-même dans la personne humaine : le reflet de cet acte divin dans la conscience que nous avons de nous-mêmes est le sentiment que nous avons de la présence et de l'existence de Dieu. Mais ce n'est là encore qu'un sentiment plus ou moins vague qui doit être déterminé d'une manière plus précise et plus complète. Il importe d'ailleurs de montrer comment l'idée de Dieu peut seule rendre compte de toutes nos conceptions et expliquer pour nous l'univers. C'est en cela que consiste l'utilité, trop souvent niée par la science moderne, des preuves de l'existence de Dieu. Le besoin de ces preuves se fait d'autant plus sentir que, par suite du péché, le sentiment de Dieu est altéré dans l'homme et tend à dégénérer soit dans le sens du panthéisme, soit dans le sens de l'athéisme. Il est vrai que cette altération elle-même fait perdre à ces arguments leur force. Aussi ne la reprennent-ils réellement que là où la révélation a rétabli ce sentiment dans sa pureté. C'est ainsi qu'ils peuvent devenir pour le chrétien une arme précieuse contre les raisonnements d'une fausse science, et qu'en même temps ils ne sont pas sans valeur pour la dogmatique, parce qu'ils servent à donner une forme concrète et un contenu, si l'on peut ainsi dire, à l'idée purement abstraite de l'être absolu. — Si la dogmatique voulait présenter une preuve de l'existence de Dieu qui lui appartînt en propre, ce serait celle tirée de la révélation, c'est-à-dire de la présence au milieu de l'histoire du monde de faits surnaturels et divins dont la réalité est prouvée par l'existence du christianisme et de l'église.

La dogmatique traditionnelle ne se prononce par sur la question de savoir si l'on peut comprendre l'être de Dieu. Cependant elle suppose qu'il n'est pas absolument incompréhensible, puis-

qu'elle en donne des définitions, — définitions que les plus anciens théologiens envisagent toutefois moins comme des définitions proprement dites que comme des descriptions plus ou moins approximatives.

L'Ecriture, le sentiment chrétien et la science sont d'accord pour donner raison à cette manière d'envisager la question. Tous les trois sont unanimes à reconnaître que Dieu n'est pour nous ni absolument incompréhensible, ni absolument compréhensible. Il va sans dire que nous pouvons *connaître* Dieu : le nier serait nier toute religion et toute révélation et contredire directement l'Ecriture qui déclare que, par Jésus-Christ, nous pouvons connaître même les profondeurs de Dieu (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, 1 Cor. II, 10). Autre chose est de savoir si nous pouvons *comprendre* Dieu. L'Ecriture et la conscience chrétienne en contestent absolument la possibilité pour l'homme naturel, mais elles affirment que nous le pouvons, grâce à la révélation et surtout en la personne de Christ qui est à la fois la parfaite image de Dieu et la raison suprême (λόγος) et en qui, par conséquent, Dieu se manifeste à nous d'une manière adéquate à notre raison. Seulement elles affirment aussi que dans l'état d'imperfection qui est celui de la vie présente, nous ne pouvons comprendre parfaitement ce que Dieu est, car nous ne pouvons pas même connaître Christ pleinement, parce qu'il ne s'est pas encore révélé à nous dans toute sa gloire. Mais quand l'œuvre de la rédemption sera accomplie en nous et dans le monde, et que nous contemplerons Christ dans sa gloire, alors nous le comprendrons, pour autant du moins que le Créateur peut être compris par la créature, car il y aura toujours un côté par lequel Dieu échappera à notre pensée et la dépassera, et la théologie spéculative doit formuler l'idée de Dieu de telle manière que cet élément irréductible pour notre raison y trouve sa place. En effet, Dieu est l'être absolu, c'est là ce que nous ne pourrons jamais sonder jusqu'au fond. En outre, il est absolument élevé au-dessus du temps et de l'espace, et cela suffit déjà pour que nous ne puissions nous le représenter complétement. Nous pouvons donc bien concevoir une idée de Dieu, mais non pas le définir lui-

même, et cela d'autant moins que les catégories de genre et d'espèce, de substance et d'accident ne peuvent s'appliquer à son être.

Les noms que lui donne la Bible ne sont eux-mêmes pas des définitions, mais ils expriment fort bien l'état de la conscience religieuse aux différentes époques de la révélation. *Elohim* répond simplement au sentiment d'absolue dépendance de l'homme vis-à-vis de la divinité ; il désigne l'être que l'on adore, sans indiquer aucune de ses qualités. Le nom de *Jéhovah* (Jahve) renferme déjà une détermination de plus : c'est l'être qui, inaccessible à toute pensée humaine, subsiste absolument par soi-même, mais qui en même temps, parce qu'il est un être personnel, entre en relation avec les hommes. Enfin le sentiment religieux trouve son expression définitive et parfaite dans le nom de *Père*, qui se rencontre déjà dans l'Ancien-Testament et qui caractérise spécialement le Nouveau.

Malgré tout ce que nous venons de dire, il n'en reste pas moins vrai que les tentatives que l'on a faites pour définir Dieu proviennent d'un désir parfaitement légitime, celui de fixer et de réunir en un seul tout les caractères les plus généraux de la notion de Dieu prise dans son abstraction et indépendamment des diverses perfections divines. La détermination de ces caractères est indispensable pour que nous arrivions à nous faire une idée nette de Dieu.

Or, le sentiment religieux est en dernière analyse le sentiment de notre absolue dépendance. La notion de Dieu est donc avant tout celle de *l'absolu*. C'est ce qu'on exprime avec plus ou moins de bonheur en disant que Dieu est *infini*, qu'il est *nécessaire*, ou en parlant de l'*aséité* et de l'*éternité* de Dieu. Mais la notion de l'être absolu implique celle de l'*unité* de Dieu qui est nécessairement, comme tel, absolument seul de son espèce. Elle implique encore celle de la *distinction de Dieu d'avec le monde*, puisque le monde est l'ensemble de tout ce qui est contingent et conditionné. Ainsi la conscience religieuse renferme la notion de la *personnalité* de Dieu. Cela est vrai de la conscience religieuse même sous sa forme la plus élémentaire, car elle suppose déjà des relations mutuelles entre Dieu

et l'homme, témoin le besoin de prier. Cela est plus vrai encore pour le chrétien qui sait qu'il est en communion avec Dieu par le moyen d'un médiateur personnel, Jésus-Christ. On objecte sans doute qu'il y a contradiction entre la notion de l'absolu et celle de la personnalité. Mais cette objection provient de ce qu'on identifie à tort l'idée de personnalité avec celle d'une personnalité finie. Dieu n'est assurément pas une personne finie, un individu opposé à d'autres individus de la même espèce, mais il n'en est pas moins une personne. On dit encore qu'un être ne peut être personnel qu'à la condition de se distinguer d'autres êtres de la même nature. Mais la notion d'un être personnel suppose seulement qu'il se distingue de lui-même, qu'il se connaît et se possède lui-même, sans que pour cela il ait besoin d'autres êtres. Nous-mêmes nous n'avons pas besoin du non-moi pour avoir conscience de nous-mêmes; c'est bien plutôt le contraire qui a lieu, c'est parce que nous avons déjà saisi et reconnu notre moi que nous reconnaissons les objets extérieurs comme un non-moi. Le moi précède le non-moi et il en est la condition, non l'inverse. D'un autre côté, un être peut se distinguer d'autres êtres et n'être cependant pas une personne, n'avoir pas conscience de soi-même. C'est ce que nous voyons dans l'animal.

2. DE L'ESSENCE DE DIEU OU DE LA TRINITÉ.

La conscience chrétienne a cherché de bonne heure à se rendre compte de l'essence de Dieu telle qu'elle s'est révélée à nous en Jésus-Christ. C'est ce qui a donné naissance à la doctrine de la trinité que l'église évangélique a reçue de l'ancienne église et développée encore, non sans subtilité. L'idée fondamentale de cette doctrine, c'est que Dieu est un Dieu unique en trois personnes (*trinus*); toutefois le mot de *personne* est employé ici plutôt par analogie que dans le sens propre, car on n'entend point parler de trois personnes matériellement différentes. Cela étant, la dogmatique ecclésiastique caractérise les rapports des personnes divines l'une avec l'autre par les trois déterminations suivantes:

a) Elles sont *de même essence*, par où il doit être bien entendu que l'essence divine est une réalité et non pas seulement une idée d'espèce commune à trois individus.

b) Elles sont *distinctes l'une de l'autre*, et possèdent chacune des caractères spéciaux. On divise ces caractères en caractères *internes*, qui se rapportent soit au rang des personnes divines, soit à leur mode d'existence, le Père engendrant le Fils, tandis que le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre, — et en caractères *externes*, se rapportant aux œuvres accomplies par les trois personnes. Ainsi la création est attribuée plus spécialement au Père, la rédemption au Fils et la sanctification au Saint-Esprit, quoique dans un sens ils n'agissent jamais séparément.

c) Elles sont *immanentes l'une à l'autre*, c'est-à-dire que chacune d'elles existe dans les autres en vertu de leur unité d'essence.

On peut dire que cette doctrine est biblique en ce sens que les éléments de ce dogme se retrouvent dans la Bible. Mais si les termes dont se sert l'Ecriture sont les mêmes, elle les emploie souvent dans un autre sens que celui qu'on leur a donné. On a voulu trouver déjà des traces de la doctrine de la trinité dans l'Ancien Testament. Mais la plupart des passages cités doivent ou du moins peuvent s'expliquer autrement. La notion du Saint-Esprit dans le sens spécial y apparaît à peine; celle du Fils de Dieu s'y trouve indiquée bien rarement et d'une manière très peu précise : ainsi les passages mêmes où le Messie est appelé Dieu peuvent s'entendre de sa dignité plutôt que de sa nature. Toutefois il est possible qu'il y ait là les premiers linéaments de la doctrine du λόγος et l'idée d'un Dieu révélé distinct d'un Dieu caché. Il faut remarquer sous ce rapport les passages qui parlent de la *face du Seigneur*, de l'*ange de la face*, ceux qui identifient l'*ange de l'Eternel* avec l'Eternel lui-même, et en particulier la description de la *sagesse* dans le livre des Proverbes. Cette description semble renfermer déjà l'idée d'une hypostase divine, idée qu'ont développée plus tard le livre de la Sapience et l'Ecclésiastique.

La doctrine de la trinité, dans sa forme traditionnelle, est

également étrangère au Nouveau Testament. Elle ne se trouve pas même dans la formule du baptême (Math. XXVIII, 18-20), car les expressions employées ne prouvent ni la personnalité des trois êtres mentionnés, ni même leur divinité, puisqu'on pouvait aussi baptiser au nom d'un homme. (Voy. 1 Cor. X, 2.) L'idée de trois personnes divines ou d'un Dieu en trois personnes n'existe donc pas dans la Bible, qui relève au contraire expressément l'unité de Dieu. On trouve bien dans le Nouveau Testament quelques traces d'une distinction entre plusieurs hypostases divines ; mais cette distinction ne coïncide pas avec celle de la dogmatique traditionnelle. Ainsi, dans le langage du Nouveau Testament, le nom de *Père* désigne toujours Dieu en général, en sa qualité de père de Jésus-Christ ou des hommes, et non pas seulement une des personnes de la trinité. De même l'expression de *Fils de Dieu*, appliquée à Jésus-Christ, marque assurément sa divinité, mais elle ne veut point dire qu'il soit l'incarnation de la seconde personne de la trinité. St. Paul et l'auteur de l'épître aux Hébreux parlent, il est vrai, du Fils de Dieu comme d'un être céleste, préexistant à Jésus de Nazareth en qui il s'est fait homme, mais ils l'envisagent comme étant subordonné au Père, ce qui n'est de nouveau point conforme aux déterminations de la théologie ecclésiastique. St. Jean affirme nettement l'existence de plusieurs hypostases divines, mais il n'en distingue que deux : le Père et le λόγος, le Dieu caché et le Dieu révélé. Quant au Saint-Esprit, ce que le Nouveau Testament appelle de ce nom ne correspond pas davantage à la troisième personne de la trinité. Il parle sans doute de lui parfois comme d'un être personnel, et cela est tout naturel puisque le Saint-Esprit est en tout cas l'agent d'un être personnel, mais il n'entend point affirmer par là sa personnalité, car il le désigne souvent aussi comme un don de Dieu, comme une *force*, et il ne dit nulle part qu'il procède du Père et du Fils, mais qu'il est *envoyé* par le Père. Au surplus, d'après la doctrine biblique, particulièrement développée sur ce point par St. Jean, le Saint-Esprit n'existait point encore pendant la vie terrestre du Sauveur ; il est le résultat de la glorification de l'homme-Dieu. Aussi est-il dans plusieurs passages

appelé l'*Esprit de Christ* et identifié avec Jésus-Christ lui-même. La place de la doctrine du Saint-Esprit est dès lors dans la christologie et non point ici.

Il est certain que la doctrine de la trinité doit son origine à un besoin de la conscience chrétienne. Celle-ci, en effet, sait que Dieu est en Christ, et elle réclame dès lors de la science une idée de Dieu qui, tout en maintenant le monothéisme, sauvegarde la divinité du Sauveur. Reste à savoir si cette doctrine, quoiqu'elle réponde à un sentiment fort juste, est la véritable solution du problème. Or, il faut reconnaître que la doctrine ecclésiastique de la trinité n'est point satisfaisante au point de vue scientifique. Et d'abord elle ne contient guère que des déterminations négatives; elle présente cet article comme un mystère qui ne peut être expliqué et qui doit être l'objet de la foi, tandis qu'il ne fait au contraire, en réalité, pas partie des révélations divines, et qu'il est un produit de la réflexion scientifique. En outre, la dogmatique ecclésiastique ne parvient pas à concilier l'unité de Dieu et la triplicité des personnes divines, quoiqu'elle cherche à le faire. Elle oscille entre le modalisme et le trithéisme. En effet, si les trois personnes divines sont vraiment égales, elles ne peuvent être que des modes de la divinité; si l'on affirme qu'il y a entre elles un rapport de subordination, comme on paraît y incliner, on nie par le fait la divinité de deux d'entre elles, parce qu'elles ne peuvent plus, à ce compte, posséder le caractère d'un être absolu. Mais dès lors la première personne elle-même perdrait la qualité d'un être absolu, puisque toutes les trois sont de même nature. D'ailleurs, si l'on admet trois personnalités distinctes, aucune d'elles ne saurait être une personnalité absolue. Le grand tort de la dogmatique ecclésiastique, c'est de parler de trois *personnes :* une telle expression ne peut se concilier avec le monothéisme. Au reste, la doctrine de la trinité n'est pas conséquente avec la doctrine de l'église protestante, qui insiste fortement sur la *simplicité* de Dieu. Cette inconséquence se trahit dans le plan adopté par toutes nos dogmatiques qui traitent d'abord de Dieu en général, puis de la trinité, sans établir de lien organique entre ces deux articles.

Pour que la doctrine de Dieu réponde véritablement à ce que réclame la conscience chrétienne, elle doit être formulée de telle sorte qu'elle établisse nettement :

1° Que Dieu est absolument indépendant du monde et se détermine absolument par lui-même.

2° Que Dieu est absolument immatériel.

3° Que Dieu est absolument vivant, et peut dès lors entrer en communion avec la créature et devenir homme.

4° Que Dieu est vraiment personnel.

5° Que Dieu est tout à la fois compréhensible et incompréhensible.

C'est ce que nous allons tenter

La notion de Dieu nous est donnée dans la conscience religieuse qui la possède par le fait d'une aperception immédiate. Mais ce n'est encore qu'une *notion*, de laquelle nous devons tirer *l'idée* de Dieu en la dégageant de tout élément étranger. Or, nous nous représentons Dieu à la fois comme l'être absolu et comme un être déterminé, en tant que nous lui attribuons diverses perfections. Il y a là, aussi longtemps que nous n'envisageons pas ces déterminations de l'être divin comme provenant de Dieu lui-même, une contradiction que nous devons chercher à résoudre, et cela même nous indique la voie que nous avons à suivre. Nous devrons donc commencer par écarter de l'idée de Dieu toute détermination qui ne saurait s'accorder avec l'idée de l'être absolu. Nous arrivons ainsi à l'idée de l'être absolument indéterminé, de l'être absolu dont on ne peut dire qu'une chose, c'est qu'*il est ;* c'est la première idée de Dieu, celle de l'*essence* divine. Envisagé comme tel, Dieu nous est absolument caché.

Cependant il n'y a là encore qu'une conception toute négative et nous ne saurions nous y arrêter. L'idée de l'être absolument indéterminé n'implique point la négation de l'être ; au contraire, elle suppose bien plutôt la possibilité réelle de toute détermination. C'est l'être comme puissance absolue. Or nous ne pouvons nous représenter la puissance que comme agissante, comme s'actualisant elle-même, c'est-à-dire comme une vie, et ici, comme la vie absolue. Mais en quoi consiste cette vie de

Dieu, ce mouvement par lequel il passe éternellement de la puissance à l'acte sans toutefois cesser jamais de se posséder soi-même? Dieu réalise, avons-nous vu, les possibilités renfermées en lui, il leur donne une existence réelle en se distinguant de lui-même, en se pensant lui-même. Dieu se détermine ainsi à la fois comme existence absolue et comme pensée absolue, c'est-à-dire comme l'*esprit absolu*, car la notion de l'esprit est précisément celle de l'unité de l'idée et de la réalité.

Toutefois cela demande à être plus nettement précisé encore. Dieu, tout en déployant toutes les richesses de son être spirituel, en se développant ainsi lui-même, mais en dehors du temps, se connaît et se possède lui-même, il ramène par là à l'unité l'infinie diversité de toutes ces déterminations différentes qui forment dès lors un tout, un ensemble. Cet ensemble organique de toutes les forces divines, produit de l'activité de Dieu, constitue la *nature* divine. La seconde idée de Dieu à laquelle nous sommes conduits est donc celle-ci : Dieu se détermine lui-même comme *nature absolue*, comme organisme spirituel.

Cependant la conséquence des prémisses que nous avons posées nous pousse à aller plus loin encore. En se déterminant comme nature, Dieu se pense et se veut lui-même, il se reconnaît dans cet objet identique à lui-même et a conscience de soi. Or la pensée qui se pense elle-même est la raison, et la volonté qui se veut elle-même est la liberté, et l'unité de la volonté et de la pensée, de la raison et de la liberté, constitue la personnalité. Ainsi Dieu, en tant qu'il est l'esprit absolu, ne se détermine pas seulement comme nature, mais aussi comme *personnalité :* c'est la troisième idée de Dieu.

D'après tout ce que nous venons de voir, la personnalité divine est en un sens une détermination de la nature divine, mais en même temps elle la dépasse, elle est une forme nouvelle de l'être divin, un nouveau mode de l'existence de Dieu, elle est la détermination suprême qui renferme toutes les autres. Il y a, du reste, entre la nature et la personnalité en Dieu le même rapport que celui qui existe entre la nature extérieure et l'homme, et dans l'homme lui-même, entre l'orga-

nisme matériel et l'âme. D'une part, l'homme est le produit suprême de la nature et il en renferme en lui tous les éléments ; de l'autre, il en est séparé par un abîme et il appartient à une tout autre sphère. De même, l'âme est essentiellement le résultat des fonctions de l'organisme matériel, et cependant elle est d'une tout autre nature. L'idée de la personnalité divine ne supprime donc point celle de la nature divine : au contraire, ces deux modes de l'être divin se supposent nécessairement l'un l'autre. La nature n'a d'existence réelle qu'en tant qu'elle produit la personnalité, et la personnalité à son tour a dans la nature sa raison d'être. Dieu existe sous une double forme : il est à la fois l'infinie variété de toutes les forces vivantes de l'esprit absolu, et l'unité dans laquelle elles se réunissent et se concentrent, ἕν καὶ πᾶν. La nature en Dieu est en quelque sorte le corps spirituel de Dieu.

Dieu, en tant qu'il est l'unité de la nature et de la personnalité divines, est une personne, et, comme tel, il est le Dieu qui se révèle, le λόγος. L'idée de la personnalité est le dernier élément de l'idée de Dieu. Avec elle nous sommes revenus à notre point de départ : seulement, l'être absolument indéterminé est devenu une personne vivante. En même temps nous retrouvons dans l'idée de Dieu, telle que nous venons de la formuler, tout ce qui existe déjà sous forme d'intuition dans la notion de Dieu, telle que la fournit la conscience religieuse, savoir la notion de la simplicité et de l'absoluité de l'être divin, et celle, en apparence contradictoire avec celle-là, de diverses perfections divines; mais maintenant la contradiction est résolue, puisque nous avons appris à reconnaître dans les perfections de Dieu les déterminations qu'il s'est données à lui-même.

Il faut donc distinguer trois modes de l'être divin : l'*essence* divine, la *nature* divine, la *personnalité* divine. Ce ne sont pas de simples abstractions, mais des réalités; seulement Dieu n'existe que par la réunion de ces trois modes. Ainsi nous avons une véritable triplicité et une unité réelle, mais non pas, comme dans la dogmatique traditionnelle, trois personnes ou trois sujets. De tout ce qui précède il ressort, au reste, que ces trois modes de l'être divin sont également éternels : la priorité

que l'un d'entre eux semble posséder sur les deux autres n'est qu'une priorité logique et non pas réelle, parce qu'il s'agit ici d'une causalité absolue et que l'acte par lequel Dieu se veut lui-même n'a point lieu dans le temps. C'est un devenir qui est toujours égal à l'être ; c'est la vie absolue.

3. DES PERFECTIONS DE DIEU.

La dogmatique ecclésiastique ne s'en tient pas aux déterminations générales que nous avons indiquées. Elle y a ajouté la doctrine des perfections divines, doctrine qu'elle ne met d'ailleurs nullement en relation avec celle de la trinité, puisque les perfections divines sont envisagées comme étant communes aux trois personnes et qu'elles ne doivent point être confondues avec les caractères qui distinguent celles-ci l'une de l'autre. La dogmatique désigne les perfections de Dieu sous le nom d'*attributs*, et s'efforce, non sans peine, d'en concilier l'idée avec celle de la simplicité absolue de l'être divin. Elle affirme que, en soi, ces attributs ne diffèrent pas de l'essence divine, ni les uns des autres, et que c'est par suite des limites de notre esprit borné que nous devons les distinguer pour les comprendre. Toutefois elle soutient en même temps qu'ils ne sont pas de simples conceptions de notre esprit, et qu'ils ont une certaine raison d'être en Dieu lui-même. Malgré son désir de ne pas dépasser les données bibliques, la dogmatique ecclésiastique a dû aller au delà quand il s'est agi de grouper les diverses perfections divines d'après un ordre méthodique, car la Bible n'en parle qu'occasionnellement et nullement d'après un plan systématique. Depuis une haute antiquité, les théologiens se servent, pour établir la notion de chacune d'elles, de la triple méthode connue sous les noms de *via negationis*, qui consiste à nier en Dieu toute imperfection, — *via eminentiae*, d'après laquelle on attribue à Dieu dans le sens le plus élevé les qualités de la créature, — et *via causalitatis*, par laquelle on conclut des qualités du monde à celles de Dieu qui en est l'auteur. Quant à la classification des attributs divins, les mêmes théologiens ne peuvent l'établir d'après un principe objectif, parce

qu'ils insistent d'une manière trop exclusive sur la simplicité de l'être de Dieu; dès lors, ils doivent recourir à des divisions plus ou moins arbitraires parmi lesquelles nous citerons, comme celles qui répondent le mieux à leur objet, la division en perfections *absolues* et *relatives*, ou celle en perfections de la *nature* divine, de l'*intelligence* divine et de la *volonté* divine, ou encore celle en perfections *métaphysiques*, *physiques* et *morales*.

Cependant, au point de vue scientifique, toutes ces déterminations ne peuvent être envisagées comme satisfaisantes. L'idée de perfection qui est à la base de cette doctrine n'est elle-même pas clairement définie. De là l'obscurité qui règne dans l'exposition de tout ce qui a trait au rapport des perfections divines avec l'essence divine. La contradiction qui existe entre l'idée de la simplicité de Dieu et celle d'une pluralité de perfections n'est pas résolue : elle ne pourrait l'être que si l'on avait pour point de départ une idée de Dieu plus complète et plus nettement formulée. C'est de là qu'il faudrait partir pour établir les différents attributs de l'être divin, et ce n'est qu'à ce compte qu'on pourrait les présenter comme formant réellement un tout, un organisme. Le moyen dont on se sert pour arriver à la notion des diverses perfections divines ne compense pas cette absence d'un principe unique, car il est choisi arbitrairement, et, par conséquent, il est peu scientifique. D'ailleurs la *via negationis* et la *via eminentiae* ne constituent point deux méthodes distinctes; ce ne sont que deux formes différentes du même procédé. La *via causalitatis* ne diffère pas non plus bien réellement des deux autres. Ce serait, il est vrai, la méthode la plus rigoureuse, mais pour qu'elle pût conduire à un résultat certain, il faudrait que l'on connût le monde parfaitement et dans tous ses détails, afin de remonter de là à Dieu et à ses perfections; or c'est impossible. C'est bien plutôt la connaissance que nous avons de Dieu qui nous explique et nous fait comprendre le monde. Il résulte nécessairement encore des lacunes que nous venons de signaler que l'on n'a en réalité aucune base pour la classification des perfections divines : la distinction qu'on établit entre perfections relatives et immanentes ne peut s'accorder avec l'idée qu'on se fait de la simpli-

cité de Dieu, et celle que l'on fonde sur l'analogie qu'on suppose exister entre Dieu et l'âme humaine repose sur un principe qui n'est pas démontré.

Aussi la définition que la dogmatique ecclésiastique donne de chaque perfection prise en particulier est-elle également insuffisante. Ou bien les caractères qu'elle indique sont trop vagues ou ils sont contradictoires. Cela est frappant surtout dans la manière dont elle traite la toute-science divine ; aucune des perfections divines n'a été définie aussi nettement, mais elle l'a été précisément de telle sorte qu'elle ne peut plus se concilier avec la notion de la liberté humaine, à mesure qu'on affirme que Dieu connaît de toute éternité les actions des créatures libres. Ici les sociniens, qui ne voulaient pas admettre cet article, avaient vu plus juste que les théologiens orthodoxes. En effet, l'idée de la liberté des créatures humaines telles qu'elles sont actuellement et dans leur état d'imperfection implique nécessairement celle d'un certain arbitraire, ce qui exclut la possibilité de la prescience. Si cette prescience existe, les actions des créatures ne sont plus vraiment libres. Il ne faut pas se flatter qu'on échappe à la difficulté en disant que Dieu connaît d'avance les actes libres comme devant s'accomplir librement, car cette formule renferme une contradiction : ce qui est libre ne peut être prévu d'avance comme devant certainement arriver. Dieu, d'ailleurs, ne cesse pas d'être l'être absolu, parce qu'il ne prévoit pas avec certitude les actions libres des créatures, car la connaissance est toujours en rapport avec la nature de son objet, et il appartient à la nature des actes libres de ne pouvoir pas être prévus. Dieu sait ce qu'il est possible de savoir, comme il peut ce qui est réellement possible. Au surplus, si l'on veut sauvegarder la liberté humaine en maintenant sur ce point la doctrine ecclésiastique, on porte atteinte à l'indépendance de Dieu, puisque, dans ce cas, la connaissance que Dieu a des choses devrait dépendre des déterminations des créatures et que Dieu serait ainsi réduit à jouer le triste rôle d'un spectateur oisif de l'univers.

Pour traiter d'une manière vraiment scientifique la doctrine

des perfections divines, il faut donc, avant tout, définir nettement l'idée de perfection ou de qualité en général. Or, les qualités ne sont pas seulement de simples manières d'être; elles ne sont pas non plus des déterminations essentielles de l'être lui-même, abstraction faite de ses relations avec d'autres objets; elles sont la manifestation des caractères essentiels d'un être dans ses rapports avec d'autres. Ainsi elles ont leur raison d'être, d'une part, dans la nature intime de l'être auquel elles appartiennent, et, de l'autre, dans les relations de cet être avec les autres. D'après cela, il ne peut être question de perfections divines qu'autant que Dieu soutient des relations avec d'autres êtres, et au premier abord il semble que Dieu ne puisse avoir des relations qu'avec le monde et qu'ainsi il n'y ait que des perfections relatives ou transitives. Ce sont bien, en effet, celles qui se présentent en premiére ligne à notre pensée. Mais Dieu soutient aussi des relations avec lui-même, parce que, comme tout être personnel, il se distingue de lui-même. Il reconnaît dès lors en lui certaines qualités qui sont des perfections immanentes ou absolues. Elles constituent la connaissance que Dieu a de lui-même et nous ne pouvons les déduire, comme les précédentes, de notre propre expérience. Les perfections divines se partagent ainsi en deux classes bien distinctes: les perfections *absolues* ou *immanentes*, et les perfections *relatives* ou *transitives*. Les premières se subdivisent suivant les diverses relations qui existent en Dieu lui-même. Les secondes se subdivisent suivant les diverses relations que Dieu soutient avec le monde, relations déterminées par la nature de Dieu, d'une part, et par celle du monde, de l'autre.

I. *Perfections immanentes.*

Dieu se connaît lui-même comme essence divine, comme nature divine et comme personnalité divine. De là trois perfections différentes:

1° Dieu se suffit à lui-même, en tant qu'il est *causa sui;*

2° Dieu est parfaitement heureux, en tant qu'il a conscience de lui-même comme de la vie parfaite;

3° Dieu possède une gloire souveraine, en tant qu'il a conscience de lui-même comme de l'être absolument libre.

A ces trois perfections divines vient s'en ajouter une quatrième qui répond à une autre relation de l'être divin et qui forme la transition entre les perfections immanentes et les perfections relatives. L'idée de Dieu et spécialement celle de la personnalité divine implique, en effet, la nécessité d'une activité créatrice en Dieu, du don de soi-même à d'autres êtres; c'est là l'idée de l'amour : Dieu est charité.

II. *Perfections relatives ou transitives.*

A les prendre d'une manière générale, elles expriment toutes ce fait que Dieu, dans ses rapports avec le monde, est, en vertu même de sa nature, absolument actif, ce qui exclut toute passivité, mais non pas, il est vrai, toute réceptivité de sa part. Nous les distinguons en perfections *essentielles* qui sont des attributs de l'être divin en général, et perfections *hypostatiques*, c'est-à-dire appartenant à l'un des modes seulement de l'être divin.

1° *Perfections essentielles.* Celles-ci sont *positives* ou *négatives.* Les premières expriment les diverses manifestations de l'amour divin à l'égard du monde déjà existant. Ce sont: *a*) abstraction faite du péché et de la rédemption, la *bonté* de Dieu, en vertu de laquelle il se communique aux créatures suivant le degré de réceptivité de chacune d'elles; *b*) eu égard au péché des hommes, la *colère* et la *miséricorde* qui ne sont que les deux faces différentes d'une même perfection ; *c*) en rapport avec la rédemption, la *grâce.* — Les secondes (perfections négatives) se résument toutes en un mot: Dieu est infini, c'est-à-dire qu'il n'est nullement limité par ses rapports avec les êtres finis et bornés. De là découlent: *a*) l'*incommensurabilité* et *b*) l'*immutabilité* de Dieu, qui veulent dire que Dieu, tout en entrant en relation avec le monde qui existe dans le temps et dans l'espace, n'est cependant point soumis aux lois de l'espace et du temps. L'immutabilité, bien comprise, n'a point pour conséquence, comme on l'entend affirmer parfois, que Dieu ne

saurait recevoir aucune impression de la part du monde ; elle suppose seulement que les impressions qu'il reçoit ne produisent en lui aucun changement d'état, parce qu'il tient constamment le monde en sa puissance et qu'il a la pleine certitude de l'amener au but qu'il lui a marqué. D'ailleurs Dieu contemple le monde dans son ensemble et chaque créature dans ses rapports avec toutes les autres. Or, pris dans son ensemble, le monde répond à chaque moment de son existence aux desseins de Dieu envers lui.

2° *Perfections hypostatiques.* Celles-ci se divisent également en deux groupes selon qu'elles appartiennent à la nature ou à la personnalité divines, car nous ne pouvons attribuer à l'essence divine de perfections déterminées. Les premières se réduisent à une seule, la *toute-présence*, en vertu de laquelle la nature divine est toujours et partout agissante dans le monde. Pour déterminer exactement les secondes, il faut considérer que la personnalité est à la fois intelligence et volonté, et tenir compte en même temps de l'état moral du monde. Or, les perfections de l'intelligence et de la volonté divines sont : *a*) abstraction faite du péché et de la rédemption, la *toute-science*, en vertu de laquelle le monde, dans toutes ses parties, est constamment l'objet de la connaissance de Dieu, et qui implique la sagesse divine, car Dieu considère le monde dans son rapport avec le but qu'il lui a assigné, — et la *toute-puissance*, en vertu de laquelle le monde est, dans toutes ses parties et dans tous les moments, soumis à la volonté de Dieu ; *b*) en rapport avec le péché, la *sainteté*, par où l'on entend que Dieu connaît le péché du monde et le connaît tel qu'il est, c'est-à-dire, qu'il en a horreur, — et la *justice*, par où l'on entend que la toute puissance de Dieu nie et détruit le péché en le punissant ; *c*) en rapport avec la rédemption, la *véracité* de Dieu, en vertu de laquelle il se révèle à la conscience humaine comme le Dieu saint qui détruit le péché, et la *fidélité* de Dieu, en vertu de laquelle il agit dans le monde pour le délivrer du péché.

4. DES ŒUVRES DE DIEU.

La dogmatique ecclésiastique exprime encore l'état de dépendance où le monde se trouve vis-à-vis de Dieu par la doctrine des œuvres de Dieu, œuvres qui comprennent la *création* et la *providence*.

1. *La création.*

La dogmatique ecclésiastique définit la création : « l'acte de la trinité divine par lequel le Père, en vertu de sa toute puissance, a tiré de rien tout ce qui existe par le moyen du Fils dans le saint-Esprit. » En affirmant que le monde a été créé de rien, on veut dire que Dieu en est la seule cause. Mais on distingue, en se rattachant au récit de la création dans la Genèse, une première création (Gen. I, 1), celle du chaos, qui est seule, à proprement parler, une création de rien, et une seconde création comprenant les œuvres des six jours (Gen. I, 3 et suiv.), l'âme de l'homme exceptée. Cette seconde création en tout cas a eu lieu dans le temps; la première coïncide avec le commencement du temps. Ainsi la dogmatique ecclésiastique ne rejette pas absolument l'idée d'une création éternelle, quoique le plus grand nombre des théologiens orthodoxes enseignent le contraire. Au reste, ils envisagent tous comme une circonstance essentielle le terme de *six jours* assigné à la seconde création, en prenant le mot de jours au sens propre, et ils insistent avec l'Ecriture sur le fait que tout ce que Dieu créa était bon.

L'Ecriture confirme généralement la doctrine de la création telle que l'a formulée la dogmatique ecclésiastique. Elle n'enseigne pas directement, il est vrai, une création de rien, mais elle la suppose nécessairement, puisqu'elle déclare que Dieu a créé toutes choses par sa seule volonté. Elle n'exprime pas d'une manière positive l'idée de deux actes de création successifs, car Gen. I, 1 peut fort bien n'être qu'une mention sommaire des faits racontés en détail dans les versets suivants. Elle semble repousser l'idée de l'éternité de la création, cependant

les expressions qui paraissent y être le plus directement contraires peuvent n'être qu'une façon populaire d'exprimer les choses, d'autant plus qu'il est fort difficile de parler autrement. Enfin, elle affirme que le but de la création est la manifestation de la gloire de Dieu. Mais la dogmatique traditionnelle ne tient pas suffisamment compte du rapport que le Nouveau Testament établit entre la création et la rédemption. Christ est le but de la création (Eph. I, 4; III, 9; 1 Pier. I, 20) comme celle-ci est déjà, d'après St. Jean et St. Paul, l'œuvre du Logos ou de Christ, et la rédemption, à son tour, est appelée une nouvelle création. (1 Cor. XV, 45 et suiv., etc.)

L'idée de la création a aussi sa place et une place nécessaire dans une dogmatique scientifique. Le sentiment que nous avons de l'absolue dépendance où le monde se trouve vis-à-vis de Dieu suppose nécessairement que l'origine du monde doit être rapportée à Dieu seul: ainsi se justifie la formule que Dieu a créé toutes choses de rien. La principale difficulté gît dans la question de savoir si l'on doit admettre que la création a eu lieu dans le temps, ou qu'elle est éternelle. En se décidant pour la première alternative, on affirme qu'il y a eu une époque où Dieu n'était pas créateur, ce qui paraît être cependant un de ses caractères essentiels; puis on attaque la notion de l'immutabilité de Dieu. D'autre part, en admettant une création éternelle, il semble que l'on détruise ou que l'on affaiblisse au moins le rapport de dépendance qui doit exister entre le monde et Dieu et que l'on se mette ainsi en contradiction avec le sentiment religieux. Toutefois, ce n'est là qu'une apparence. Ce qui importe au sentiment religieux, en effet, ce n'est pas que le monde ait eu ou n'ait pas eu un commencement, c'est que Dieu soit reconnu comme étant le seul auteur du monde. Or, pour cela, il n'est point nécessaire d'admettre qu'il y a eu un temps où le monde n'existait pas, cette formule renfermerait d'ailleurs une contradiction, puisque le temps lui-même n'existe que par la création. Sans doute, nous ne pouvons pas nous *représenter* une création éternelle, mais nous pouvons conclure qu'il en doit être ainsi, et l'idée de la vie divine nous y conduit nécessairement.

On peut bien dire, avec la dogmatique traditionnelle, que la création a eu lieu en vertu d'un *libre décret* de Dieu, pour autant qu'on n'envisage la liberté que comme l'absence de toute contrainte et qu'on n'entend point dire que la création soit le fruit d'une décision arbitraire de Dieu. L'idée de création, en effet, découle nécessairement de l'idée de Dieu. Dieu, en ayant conscience de son moi, pense nécessairement aussi son non-moi. Ce non-moi, il peut le réaliser ou ne pas le réaliser. S'il le réalise, il en résultera l'existence d'un être qui sera le contraire de Dieu, et l'œuvre de Dieu à l'égard de cet être sera de le ramener à l'unité avec lui. Or, en présence de cette double possibilité, Dieu doit se décider d'une manière conforme à la perfection absolue, et celle-ci veut évidemment qu'il crée, car créer est un plus haut degré de perfection que de rester seul et de se renfermer en soi-même. Ainsi Dieu crée, non point en vertu d'une nécessité physique, mais par une nécessité morale, par amour.

Penser et agir sont en Dieu un seul et même acte; il doit donc nécessairement réaliser son non-moi dès qu'il le pense en ayant conscience de soi-même[1]. Ce non-moi est d'abord une négation, une limitation de Dieu; mais Dieu ne peut le laisser subsister comme tel. Il doit s'affirmer comme l'être absolu en agissant dans cet être qui n'est pas lui aussi longtemps qu'il y rencontre quelque opposition et jusqu'à ce qu'il l'ait rendu vraiment adéquat à lui-même. Il ne crée donc pas immédiatement et par un acte absolu le monde tel qu'il doit être; il faut pour cela un développement, un travail qui a son analogie dans le développement moral de l'homme. De même que, pour l'homme, cette œuvre consiste à s'assimiler la nature, elle consiste pour Dieu à s'assimiler, à transformer la matière en la pénétrant. Cette loi de la personnalité divine en vertu de laquelle Dieu doit appeler à l'existence un être autre que lui, mais pour le transformer et le pénétrer, c'est la notion de l'amour divin. — La création est donc un acte nécessaire. Dieu

[1] Il y a une évidente contradiction entre ce paragraphe et le précédent : nous avons cru cependant devoir les conserver l'un et l'autre tels qu'ils se trouvent dans le texte donné par M. Schenkel.

doit créer parce qu'il est Dieu. C'est une nécessité personnelle, improprement appelée morale, qui n'est pas moins stricte qu'une nécessité mathématique. Cependant cette nécessité ne contredit point la liberté de l'acte créateur ; elle la confirme plutôt parce qu'elle en écarte toute idée d'arbitraire et de hasard. Dieu crée en vertu d'une nécessité intérieure en se déterminant uniquement par lui-même : c'est là précisément la liberté absolue, et, en réalité, rien n'est à la fois plus libre et plus nécessaire que l'amour.

Notre manière d'envisager la création est, malgré certaines apparences, tout à fait contraire aux thèses du panthéisme. Pour celui-ci, en effet, la création est nécessaire au développement, à l'achèvement, si nous pouvons ainsi dire, de Dieu lui-même ; pour nous, elle est au contraire le produit de la volonté de Dieu et comme le reflet de la conscience qu'il a de lui-même.

L'idée de la création est, nous venons de le voir, que Dieu réalise son non-moi, mais pour le rendre adéquat à lui-même. De là résulte que le monde est fini et limité, soumis aux lois du devenir et d'un changement incessant, parce qu'il est le contraire de Dieu, l'être sous la forme du non-être. Mais en même temps le monde est infini, c'est-à-dire qu'il se compose d'une quantité infinie d'êtres finis, parce qu'il est, considéré à un autre point de vue, l'image de Dieu. Pris dans son ensemble, il est dans la catégorie du fini ce que Dieu est dans celle de l'absolu. Dieu, en créant, veut que le monde devienne ce qu'il est lui-même, c'est-à-dire, qu'il devienne esprit. Or, l'esprit consiste dans l'union de la nature et de la personnalité. Ainsi Dieu existe dans le monde comme nature dans la nature créée et spécialement dans celle de l'homme, et comme personnalité dans la personnalité créée, spécialement dans celle de l'homme. La création est donc en réalité l'acte par lequel Dieu se donne l'existence dans le monde et, pour nous en tenir à la sphère terrestre, l'acte de l'incarnation de Dieu dans l'humanité.

Ici encore nous sommes bien éloignés du panthéisme. Celui-ci confond Dieu et le monde, tandis que nous statuons entre eux

une différence essentielle. Or cette différence n'exclut point la possibilité d'une union, au contraire, car deux êtres ne peuvent s'unir qu'à la condition d'être distincts l'un de l'autre, mais elle exclut absolument l'identité de l'un et de l'autre. Le but de l'œuvre créatrice est, d'après ce que nous venons de voir, l'habitation de Dieu dans le monde, ce qui n'implique nullement la négation de la transcendance de Dieu. En effet, l'essence divine est, par sa nature même, absolument transcendante, et quant aux deux modes de l'être divin qui, par leur nature, doivent entrer en contact avec le monde et s'unir à lui, savoir la nature et la personnalité divines, leur immanence n'est que relative aussi longtemps que l'œuvre créatrice n'est pas complètement achevée. Or cette œuvre doit se prolonger indéfiniment, par conséquent la nature et la personnalité divines demeurent aussi toujours en quelque manière séparées du monde et élevées au-dessus de lui. Au reste cette habitation de Dieu dans le monde n'a lieu que dans les créatures spirituelles qui seules peuvent entrer en relation avec lui. Enfin, il ne faut point perdre de vue que, dans toute l'œuvre de la création, ce n'est pas Dieu qui change et se développe, mais que le changement et le développement ont lieu uniquement dans la créature.

Cette transformation, cette pénétration du monde par la nature et la personnalité divines a-t-elle jamais lieu d'une manière complète? D'un côté il semble que l'on doive répondre affirmativement, car, Dieu étant l'être absolu, son œuvre ne saurait demeurer imparfaite ou inachevée. D'un autre côté on doit, ce semble, en nier la possibilité, et cela parce que, en vertu du même principe, il n'existe pas de commune mesure entre Dieu et le monde. De cette apparente contradiction il résulte que l'œuvre créatrice doit durer indéfiniment, ce qui ne veut point dire qu'elle ne parvienne jamais à une complète réalisation. Nous devons, en effet, nous représenter la création toute entière comme formant une multitude de sphères concentriques; or, dans chacune de ces sphères, l'union de Dieu et de la créature se réalise aussi complétement que les conditions de cette sphère le comportent. Mais cette union ne s'accomplit nulle part d'une

manière absolue : ce n'est jamais, si l'on prend l'ensemble des choses, qu'une approximation toujours croissante.

L'acte primitif de la création est, nous l'avons vu, la création du non-moi de Dieu. Or, si Dieu est esprit, ce non-moi sera la matière pure, sans organisation et sans activité. Et si l'esprit est l'unité de la pensée et de l'existence, de l'idée et de la réalité, la matière doit être la négation de l'une et de l'autre, la négation de toute forme déterminée, c'est-à-dire, l'espace sans contenu, et la négation de toute existence déterminée, le temps. Le temps et l'espace, en effet, sont inséparables l'un de l'autre et, dans leur unité, ils constituent la matière. La matière est ainsi le lieu où Dieu accomplit l'œuvre créatrice, le sein maternel duquel naît toute créature. Cette matière, Dieu la transforme par la pensée et la volonté en esprit, mais toutes les créatures demeurent à jamais soumises aux lois du temps et de l'espace : c'est là la marque indélébile de leur origine et leur caractère essentiel ; c'est ce qui constitue l'individu. Seulement il faut remarquer que, pour l'esprit, l'espace et le temps, tout en demeurant les formes de son existence, ne sont plus une barrière, une limite infranchissable. Le temps et l'espace sont dès lors aussi les formes de l'activité créatrice de Dieu.

La création de la matière est la création au sens propre du mot. La matière une fois créée, nous n'avons plus qu'un développement de cette première création, développement qui consiste à faire passer successivement la créature d'un degré inférieur à un degré supérieur de l'existence, à l'élever à une puissance toujours plus haute. Or Dieu le fait en agissant sur la matière par la pensée et la volonté. Penser une chose, c'est la décomposer en ses éléments (analyse) pour saisir ensuite ceux-ci dans leur unité (synthèse). Or, comme pour Dieu penser et agir sont une seule et même chose, l'analyse est l'organisation de la matière, la synthèse est la réalisation d'un degré plus excellent de l'être dont les éléments existaient déjà, mais réunis confusément et non encore organisés, dans le degré inférieur. Aussi, si ce développement a lieu en vertu d'une puissance inhérente à la créature, il est en même temps une création parce que l'impulsion est toujours donnée de Dieu.

Nous nous élevons ainsi, par une série de transformations successives, de la matière pure, savoir de l'espace et du temps, à la matière cosmique, puis aux substances minérales, à la plante, à l'animal et enfin à l'homme, mais à l'homme naturel seulement, à l'homme animal, qui est l'union d'une personnalité avec la nature matérielle. Cependant nous n'avons encore parcouru ainsi que le premier cycle de la création, celui de la création matérielle. Ici commence une nouvelle époque et un cycle nouveau, celui de la création spirituelle ou de la transformation de la création matérielle en création spirituelle, dans lequel l'œuvre créatrice se présente sous la forme du développement moral.

II. *La Providence.*

La dogmatique ecclésiastique enseigne que Dieu n'a point abandonné le monde à lui-même, mais qu'il continue à en prendre soin : c'est ce qu'elle a exprimé par la doctrine de la providence. Celle-ci comprend, d'après elle, trois actes distincts :

1° La *conservation*, par laquelle Dieu maintient en vertu d'une influence constante de sa toute puissance les êtres qu'il a créés : elle n'est qu'une création prolongée.

2° La *coopération concursus*), dont l'idée n'est qu'un développement de celle de la conservation. Par la conservation, Dieu maintient les substances et les forces qu'il a créées ; par la coopération, il maintient leur activité. Le but de cette doctrine est de montrer que les créatures sont sous la dépendance absolue de Dieu, aussi bien dans leur activité que par leur origine, et qu'elles ne peuvent rien faire, de même qu'elles ne sont rien, sans lui. On n'entend point nier par là l'action des causes secondes, mais on veut dire que cette action ne peut se séparer de celle de Dieu. Dieu, en effet, concourt par son action à tout ce qui se passe, mais d'une manière différente suivant la nature différente des causes secondes. On cherche à résoudre la difficulté que présente le rapport de la coopération divine avec le péché en disant que Dieu concourt à l'effet produit, mais non au mal, au contenu non à la forme de l'action.

3° Le *gouvernement* divin, en vertu duquel Dieu conduit toutes choses à leur but qui est tout à la fois sa gloire et le bien général.

Considérée en Dieu lui-même, la providence renferme aussi trois actes distincts: la *prescience* divine (πρόγνωσις), le *décret* divin (πρόθεσις), et l'*exécution* ou la providence au sens spécial du mot (διοίκησις), qui comprend les trois œuvres que nous avons indiquées plus haut: conservation, coopération et gouvernement.

La doctrine de la providence telle que nous venons de l'exposer est en général conforme à l'Ecriture sainte. L'idée de la conservation et celle du gouvernement du monde sont fréquemment exprimées dans la Bible, mais la forme que leur a donnée la dogmatique se rapproche plutôt des expressions de l'Ancien Testament que de celles du Nouveau. La coopération n'est enseignée nulle part dans l'Ecriture d'une manière positive. A l'égard de la conservation, la Bible déclare que les créatures ne naissent et ne subsistent que par la puissance de Dieu et que les lois de la nature ne sont que les instruments de sa volonté souveraine. La raison pour laquelle Dieu conserve le monde, c'est qu'il prend plaisir en lui, mais la bienveillance de Dieu ne peut reposer sur ses créatures qu'autant qu'elles contribuent à sa gloire. Aussi à l'égard des créatures pécheresses, cette bienveillance n'est-elle plus que de la pitié qui les supporte jusqu'à ce qu'elles soient revenues au bien. C'est ce qui explique comment il se fait que, dans plusieurs passages, la conservation du monde est attribuée à Jésus-Christ (Col. I, 17; Hébr. I, 3). Quant à l'idée que la conservation n'est autre chose qu'une création prolongée, elle est étrangère à la Bible.

La Bible parle fréquemment aussi du gouvernement divin. Elle enseigne que Dieu règne souverainement sur le monde et sur les actions des hommes, tout en laissant agir leur liberté. Aussi l'idée que Dieu *permet* les actions mauvaises n'est-elle pas étrangère à l'Ecriture sainte, quoique le mot ne s'y trouve pas. Dieu cependant a absolument en son pouvoir les résultats de toutes les actions humaines, si bien que rien n'arrive sans sa volonté, pas même les moindres choses, pas même le mal.

L'Ecriture rapporte même le mal à Dieu comme à son auteur dans certains passages tels que Es. XLV, 7 ; Lament. III, 37-38 ; Prov. XVI, 4. Elle fait voir que ces deux points de vue en apparence contradictoires se concilient par la notion de la prescience divine, par laquelle il ne faut pas entendre la prévision de toutes les actions particulières et arbitraires des hommes, mais la vue parfaitement claire que Dieu a de tout temps du plan de l'univers et de sa réalisation jusque dans les détails (Act. XV, 18), une vue qui est en même temps un acte de volonté, un décret divin (πρόθεσις, Act. XVII, 26) et qui s'applique spécialement à l'œuvre de la rédemption par Jésus-Christ (Eph. I, 9-12). Aussi la Bible ne se sert-elle des expressions πρόγνωσις et προγινώσκειν que lorsqu'il s'agit de l'œuvre du salut par Christ, si bien qu'ici la doctrine de la providence se transforme en celle de la prédestination. Selon l'Ecriture, en effet, le gouvernement du monde par la providence divine n'est autre chose que la réalisation du décret de la rédemption dans l'histoire par l'action de Dieu (Phil. II, 9-11 ; Hébr. I, 8, 9, 13 ; II, 6-9 ; Ps. CX). C'est l'insondable mystère de la sagesse et de l'amour divins, un mystère qui donne en même temps la clef de toutes les voies de Dieu à l'égard de l'humanité.

L'Ecriture insiste très particulièrement sur le soin que Dieu prend de chaque créature ou ce qu'on appelle la providence spéciale. Ce que nous entendons sous le nom de providence se rapporte sans doute tout d'abord au monde pris dans son ensemble : c'est la manière dont Dieu dirige les destinées du monde pour l'amener toujours plus près du but qu'il lui a marqué. Mais le monde se compose d'une multitude d'êtres individuels, dont la plupart ont leur but en eux-mêmes. L'existence de ces êtres doit donc être ordonnée de Dieu de telle sorte qu'ils atteignent ce but, qui est leur fin propre et dont la réalisation est nécessaire pour la perfection de l'ensemble. De là découle nécessairement l'idée d'une providence spéciale, πρόνοια, par laquelle Dieu conduit le monde à ses fins et réalise le plan de l'univers de telle manière qu'il fournit en même temps à chaque individu les moyens de répondre toujours mieux à sa destination particulière, pour autant qu'il ne s'y

refuse pas volontairement. Cette providence est tout à la fois spéciale et générale, spéciale parce qu'elle s'applique aux individus, générale parce qu'elle a pour objet tous les êtres qui ont leur but en eux-mêmes, c'est-à-dire, tous les êtres vivants. La Bible, avons-nous dit, insiste sur ce point. Elle enseigne que la carrière de chaque être est l'objet d'un plan ou d'un décret divin (Ps. CXXXIX, 15-16; Jaq. IV, 13-15), que Dieu prend soin de toutes ses créatures, en particulier des hommes, que rien de ce qui leur arrive, même les choses les plus insignifiantes en apparence, ne lui est étranger (Ps. L, 10-12; Math. VI, 26, 28 etc.), et qu'ainsi nous sommes, sans préjudice de notre liberté toutefois, entièrement sous sa dépendance. Mais nous sommes sous la dépendance de l'amour de Dieu qui protége ses créatures et qui fait servir toutes choses, même les maux, à leur vrai bien, pour autant qu'elles ne s'opposent pas à ses desseins (Ps. XXV, 8-10; Rom. VIII, 28, etc.). Voilà pourquoi les souffrances sont présentées dans l'Ecriture comme venant de Dieu et même comme une marque de son amour. Au reste, Dieu ne conduit pas les hommes seulement par les circonstances extérieures, mais aussi par l'attrait intérieur de son esprit (Job. XXXIII, 14 et suiv.; 1 Tim. II, 4). Dieu dirigeant ainsi la vie de ses créatures, tout succès vient de lui, et les inquiétudes sont coupables aussi bien qu'inutiles (Math. VI, 25-27, etc.). Les enfants de Dieu, telle est encore la doctrine biblique, sont d'une façon spéciale l'objet de sa protection et de ses bénédictions, parce qu'ils ne s'opposent pas à ses vues et qu'ils se donnent à lui de bon cœur pour être les instruments de sa volonté. La providence divine n'existe pas moins pour les méchants, mais, comme ils s'opposent à ses desseins, elle leur paraît une puissance ennemie et ils font tourner à leur perte tout ce que Dieu fait pour leur bien (Ps. XVIII, 27; XXXIV, 17, etc.). Au reste, toute l'œuvre de la providence à l'égard de chaque homme pécheur comme à l'égard de l'humanité entière a pour but de l'amener au Sauveur; aussi n'est-ce que lorsque nous appartenons à Christ que nous pouvons la comprendre en plein. C'est ce qu'expriment le passage 1 Tim. IV, 10 et, sous une forme emblématiqne et frappante, Apoc. V.

Quoique la Bible rappelle avec tant d'insistance la dépendance où l'homme se trouve vis-à-vis de Dieu, elle est bien éloignée de cette conception déterministe du plan de l'univers que nous trouvons dans la dogmatique traditionnelle et d'après laquelle Dieu ne saurait modifier en aucune manière son action suivant les actes de ses créatures. La Bible ne parle point d'un plan divin dont tous les détails seraient tellement fixés d'avance que Dieu n'y pût plus rien changer: preuve en est la haute importance qu'elle donne à la prière et l'efficacité qu'elle lui reconnaît pour changer même les déterminations de Dieu (Gen. VI, 6; Jon. III, 10, etc.)

Passant maintenant à l'examen de la doctrine de la providence au point de vue scientifique, nous devrons commencer par distinguer soigneusement les trois éléments dont elle se compose, savoir la doctrine de la conservation, celle de la coopération et celle du gouvernement divin.

Quant à la première — la doctrine de la conservation, — nous ne pouvons donner raison aux propositions de la dogmatique ecclésiastique ; car, d'abord, cette doctrine se confond en réalité avec celle du gouvernement de Dieu, et, en second lieu, en présentant la conservation comme une création continuelle on réduit le monde à n'être plus qu'une simple apparence sans existence propre. Or, pour nous, au contraire, d'après l'idée de la création telle que nous l'avons formulée, le monde a une existence réelle; il subsiste par lui-même en tant qu'il est une nature organisée. Sans doute il doit périr, comme toute création matérielle, mais ce qui doit périr en lui, c'est ce qui n'est que matière pour faire place à la vie spirituelle qui, par sa nature même, est impérissable, et il doit durer jusqu'à ce que cette transformation soit parvenue à son terme, sans quoi l'œuvre de Dieu serait manquée. Ce n'est point à dire que Dieu n'agisse pas toujours dans le monde; seulement il y agit non pour le conserver, mais bien pour le gouverner et en diriger le développement. Toutefois le chrétien sait que son existence, et en particulier son existence matérielle, dépend dans tous les instants de la volonté de Dieu et ne subsiste que par elle. Et, en effet, si l'univers pris dans son ensemble subsiste et se déve-

loppe en vertu des forces qui lui sont inhérentes dès la création, il n'en est pas de même de la vie matérielle de chaque individu. Cette vie est absolument dans les mains de Dieu qui peut l'anéantir comme il lui plaît en en faisant rentrer les éléments dans la vie universelle, d'autant plus qu'aucun individu n'est indispensable à la réalisation du plan divin. C'est ici seulement que l'idée de la conservation trouve sa place, et c'est dans ce sens que la Bible la présente et que la conscience chrétienne la réclame; mais ici encore elle rentre dans la notion du gouvernement divin et ne peut faire l'objet d'une doctrine spéciale.

Quant à la coopération, elle n'est en réalité pas autre chose que la conservation puisqu'on ne saurait séparer les forces et l'activité d'un être de sa substance, mais aussi cette observation prouve qu'il est impossible de soutenir la doctrine de la conservation telle qu'on la présente habituellement. En effet, la coopération, comme l'entend la dogmatique traditionnelle, supprime nécessairement la liberté humaine et fait de Dieu l'auteur du mal, malgré toutes les formules qu'on a inventées pour échapper à cette conséquence.

Nous devons, en revanche, maintenir d'autant plus fortement la doctrine du gouvernement divin. Pour répondre aux exigences de la conscience chrétienne et à une juste idée de Dieu, il faut montrer que le développement du monde, soit que l'on considère les forces qui agissent dans les créatures, soit que l'on ait égard aux rapports qui existent entre celles-ci, dépend absolument de Dieu. Le mouvement incessant de toutes choses est placé entièrement sous la direction de Dieu qui le conduit au but qu'il a fixé lui-même, et il n'est rien qui lui échappe. C'est ainsi qu'il dirige les libres actions des hommes et aussi les forces de la nature sur lesquelles il règne en souverain; c'est ainsi qu'il préside en particulier à la naissance de chaque être personnel. La rédemption elle-même n'est autre chose qu'une portion du gouvernement divin, ou, pour mieux dire, elle est la réalisation pleine et parfaite de ce gouvernement. La dogmatique ecclésiastique parle d'un plan que Dieu a formé de toute éternité (πρόθεσις) en vertu de sa prescience (πρόγνωσις). Or, sans

doute, le gouvernement que Dieu exerce sur le monde suppose un plan, mais ce plan ne saurait déterminer et fixer d'avance tous les détails; autrement il anéantirait la liberté humaine. Le plan de Dieu est l'idée du développement du monde prise dans son abstraction, l'idée *a priori* de l'histoire, comme aussi la prescience de Dieu est une science toute *a priori*. Dieu a fixé d'avance le terme et les degrés du développement, ainsi que les diverses époques qui doivent se succéder pour que ce terme puisse être atteint: c'est, si l'on peut ainsi dire, une formule dont les nombres sont encore indéterminés. Le reste c'est-à-dire, la réalisation concrète du plan divin, est du domaine de la liberté des créatures. Celles-ci toutefois ne sauraient empêcher ce plan de s'exécuter. Tout en laissant sa place au libre arbitre des hommes, Dieu les tient en son pouvoir et les conduit par sa puissance et sa sagesse tellement qu'il fait servir à ses fins toutes leurs actions. Nous voyons ainsi quel est le rapport entre la volonté divine et le mal qui existe dans le monde. Le mal provient sans doute du monde lui-même, mais il en provient par une conséquence nécessaire, car il tient à la nature matérielle des créatures. Ainsi, en un sens, le mal est voulu de Dieu, puisque Dieu ne pouvait créer d'abord qu'un monde matériel. Mais, d'autre part, Dieu veut détruire le mal, c'est là son œuvre au milieu du monde. Or, la victoire de Dieu sur le mal suppose deux choses: il faut d'abord que le mal se manifeste entièrement et dans sa vraie nature, et dans ce sens on peut dire que Dieu le permet ou plutôt qu'il veut qu'il se développe et qu'il vienne au jour afin qu'il puisse être détruit; il faut ensuite que Dieu détruise le mal. Dieu réagit contre le mal par le sentiment du péché dans la conscience de l'individu et par la souffrance dans la vie des créatures: la souffrance est la punition du péché mais elle est en même temps destinée à le détruire. Ainsi le péché et la souffrance sont certainement des imperfections de notre monde terrestre, mais des imperfections nécessaires jusqu'au moment où il sera parvenu à ce qu'il doit être, un monde entièrement spirituel.

III. *Les anges.*

On a coutume de traiter la doctrine des anges comme un appendice de celle de la création, mais elle se rattache plutôt à l'ensemble des œuvres de Dieu, car elle est pour la conscience chrétienne en rapport avec la doctrine de la providence autant au moins qu'avec celle de la création. D'après la dogmatique ecclésiastique, les anges sont des êtres finis et créés, purement spirituels, qui n'appartiennent pas au monde terrestre mais peuvent entrer en relations avec lui. Elle leur attribue une intelligence supérieure à celle des hommes et une volonté libre. Elle enseigne qu'ils ne sont pas enfermés dans les limites du monde sensible et que par conséquent ils sont immatériels, invisibles, élevés au-dessus de l'espace, c'est-à-dire que, quoiqu'ils ne soient pas présents partout, ils peuvent changer de lieu par le seul fait de leur volonté. Elle enseigne encore qu'ils sont immuables et ne changent ni ne vieillissent point, qu'ils peuvent communiquer les uns avec les autres par une sorte de langage, qu'ils se meuvent très rapidement et possèdent une grande puissance. Elle distingue en outre l'état primitif des anges de leur état actuel. Dans l'état primitif ils étaient tous bons, quoiqu'ils fussent capables de pécher, mais ce n'était qu'une possibilité éloignée, à côté de laquelle ils possédaient une justice parfaite bien qu'amissible. Dès lors ils se sont partagés en deux classes. Les uns — les anges élus — ont, en vertu d'un acte de liberté, persisté dans le bien, et la conséquence immédiate en a été pour eux la glorification, c'est-à-dire que, parvenus à la perfection, ils ne peuvent plus pécher, tout en demeurant libres, et qu'ils jouissent de la vue de Dieu. Ils travaillent à la gloire de Dieu et servent en particulier aux desseins de sa providence. L'existence d'anges gardiens est envisagée comme incertaine, mais comme probable cependant. Quant aux mauvais anges, ils sont tombés aussi par un acte de leur libre volonté, apparemment par orgueil. Le premier qui a péché est Satan. Dès le moment de leur chute ils ont été plongés dans un état de misère dont les caractères sont : l'en-

durcissement dans le péché, l'obscurcissement de leur intelligence devenue incapable d'une connaissance salutaire de la vérité, la perte de la grâce divine et le malheur éternel. Ils travaillent à contrecarrer les vues de Dieu dans le gouvernement du monde et forment un royaume des ténèbres dont la terre est le théâtre, dont Satan est le prince, et dont les hommes qui se sont donnés à lui sont les instruments. Tout le mal qui est dans le monde est envisagé comme étant l'œuvre du diable, dont l'influence apparaît en plein dans la possession. Cependant la puissance de Satan est retenue par celle de Dieu et a été brisée par Jésus-Christ.

On doit reconnaître que cette doctrine est, dans ses traits principaux du moins, conforme à l'Ecriture. On ne saurait voir dans ce que l'Ancien Testament dit des anges une simple figure poétique ou un emprunt fait à la mythologie persane puisqu'il en est question bien avant l'exil. On ne peut pas davantage envisager ce qu'en disent Jésus et les apôtres comme n'étant qu'une accommodation aux idées de leur temps. Cependant il faut observer que la Bible parle des anges occasionnellement plutôt qu'elle n'en fait l'objet d'un enseignement spécial. C'est le cas en particulier à l'égard des bons anges. Dans les quelques passages où elle fait mention d'eux, elle les dépeint comme des êtres sans fautes (Math. XXV, 31 ; Luc IX, 26, quoiqu'ils ne soient peut-être pas parfaits aux yeux de Dieu (Job IV, 18 ; XV, 15), supérieurs aux hommes en savoir et en puissance, spirituels, mais possédant un corps adapté à leur nature. Leur séjour est le ciel et leur nombre ne se peut compter. Ils forment une hiérarchie dans laquelle il y a plusieurs degrés et qui est soumise à un chef suprême, le Christ glorifié. (Eph. I, 21-22 ; Col. I, 16 ; etc.) Ils sont les envoyés de Dieu et accomplissent ses ordres dans le règne de la nature et en particulier dans celui de la grâce. Ils sont actifs à toutes les grandes époques du royaume de Dieu ; ils gardent les fidèles (Hebr. I, 14), spécialement les enfants et les êtres qui ont besoin de protection (Math. XVIII, 10); ils prennent part au culte que nous rendons à Dieu (Ps. CXXXVIII, 1 ; 1 Cor. XI, 10). Toutefois ils ne sont que de simples créatures et ne doivent point être adorés.

La Bible parle également de mauvais anges. L'Ancien Testament les mentionne déjà de fort bonne heure. Peut-être faut-il les voir indiqués dans Gen. VI, 1-4. Plus tard il est question de l'un d'entre eux, chef de tous les autres, Satan, qui dans le livre de Job, cependant, est nommé encore parmi les « fils de Dieu. » A une époque plus récente, on parle d'une foule de démons (Voyez p. ex. le livre de Tobie). Au temps de Jésus-Christ, cette croyance avait atteint son plus haut point de développement : les démons étaient envisagés comme les dieux des païens et comme pouvant prendre possession des hommes. D'après la Bible, les mauvais anges sont devenus mauvais et ne l'ont pas toujours été , mais elle ne parle point de leur chute. Satan, dit Jésus, péche dès le principe, ἀπ' ἀρχῆς (Jean VIII, 44; c. f. 1 Jean III, 8), et le Seigneur indique comme ses deux caractères distinctifs le meurtre et le mensonge. La Bible déclare que les mauvais esprits forment un royaume dont Satan est le chef (Math. XII, 24, 25, etc), et que l'humanité est entrée au commencement de son histoire en relation avec ce royaume du mal, si bien que Satan peut être appelé le prince ou le dieu de ce monde (Jean XII, 31 ; 2 Cor. IV, 4), et que celui qui s'adonne au péché devient esclave de Satan (Jean VIII ; 34, c. f. Act. XXVI, 18; Col. I, 13, 14, etc.) Cependant par Jésus-Christ, qui a fondé le royaume de la lumière, la puissance de Satan est brisée (1 Jean III, 8 ; Hébr. II, 14), ou tout au moins limitée, car il continue à agir contre le règne de Christ et il cherche à séduire ses disciples. Mais ceux-ci ne succombent que par leur faute, car la protection du Seigneur est pleinement suffisante pour les délivrer et nous ne sommes tentés par Satan que lorsque nous nous livrons nous-mêmes à la convoitise (Jaq. I, 14; 1 Cor. VII, 5). A la fin, cependant, il sera lié et puni ainsi que tous les siens (Apoc. XX, 10, 14), et, en attendant, il doit servir malgré lui à l'accomplissement des desseins de Dieu. Certains passages semblent même dire que Dieu se sert parfois des mauvais esprits comme de ses instruments (Ex. XII, 29; 2 Rois XIX, 35 ; 1 Cor. V, 3). Il ne faut donc pas dire avec Schleiermacher que la doctrine du diable n'est pas biblique et que, lorsque Jésus-Christ et les apôtres

en ont parlé, ils se sont bornés à faire usage des notions en cours de leur temps sans vouloir rien enseigner à cet égard.

La doctrine des anges doit-elle réellement avoir une place dans la dogmatique, ou, en d'autres termes, exprime-t-elle vraiment un des éléments de la conscience chrétienne? Il est certain qu'elle n'est pas sans valeur au point de vue pratique: la pensée de l'existence des anges élève notre âme vers les réalités célestes, celle de l'existence du royaume du mal est propre à nous donner l'horreur du péché en nous montrant jusqu'où il peut aller, et à nous porter à la reconnaissance envers Jésus-Christ et à la vigilance. Mais, avec tout cela, cette doctrine n'a de place dans le *système* de la doctrine chrétienne qu'en tant que les documents de la révélation établissent comme un fait historique l'existence du monde des esprits et son action sur le nôtre. Il est vrai que, cette existence une fois admise, la conscience chrétienne y trouve l'explication de certains faits dont elle a la certitude immédiate, tels que la puissance du mal et la présence de ces tentations subites et imprévues qui nous assaillent parfois avec une force presque irrésistible. Ainsi encore nous apprenons à reconnaître dans le mal un principe objectif, existant en dehors de nous, et non pas seulement quelque chose de purement subjectif. – D'après tout cela la valeur de cette doctrine dépendra donc essentiellement pour nous de la manière dont nous envisagerons au point de vue exégétique et critique les passages qui en font mention. Il faut convenir au surplus qu'elle n'est pas d'une importance décisive pour la foi chrétienne. Puisqu'il en est ainsi, nous devrons examiner avec d'autant plus de soin si la forme que la dogmatique ecclésiastique lui a donnée peut réellement se soutenir, et notre examen devra, croyons-nous, nous conduire à une réponse négative. En effet, les objections qu'on a élevées contre cette doctrine portent toutes ou peu s'en faut sur la manière dont on l'a formulée. Ainsi la plus forte raison que l'on oppose à l'existence des bons anges, c'est qu'ils ne sauraient avoir été *créés* tels qu'ils sont, saints et justes, mais qu'ils doivent l'être *devenus*. Or, l'Ecriture ne dit point qu'ils aient été créés dans l'état où ils sont maintenant ni qu'ils y soient arri-

vés par un seul acte de liberté, comme le veut la dogmatique ecclésiastique. Ils doivent bien plutôt avoir été créés comme êtres matériels et s'être élevés par un développement moral à l'état de personnes spirituelles. On conteste surtout l'existence du diable. Mais cela provient en bonne partie de ce qu'on se fait de lui une idée fausse et exagérée, en croyant qu'on doit l'envisager comme étant le principe absolu du mal tandis qu'il n'est qu'une créature absolument mauvaise, et qui doit l'être devenue aussi peu à peu en commençant par les premiers degrés du péché et non pas, comme l'enseigne la dogmatique traditionnelle, par l'orgueil qui en est la plus haute puissance. Or, la Bible ne parle point non plus du diable comme du principe du mal, mais comme de la plus dépravée et de la plus puissante des créatures mauvaises. On se demande, il est vrai, comment une créature peut persister dans le mal tout en sachant fort bien qu'elle lutte en vain contre Dieu et qu'elle se précipite elle-même dans le malheur. Cela ne peut se concevoir que si cette créature doit cesser d'exister et sacrifie sa vie à sa haine contre Dieu. Ainsi Satan ne désignerait pas toujours la même personne, mais plutôt une puissance qui, au bout d'un certain temps, doit passer en d'autres mains. Or une telle manière de voir est contraire sans doute aux propositions de la dogmatique ecclésiastique, mais non point aux données bibliques d'après lesquelles le nom de Satan semble désigner d'une façon abstraite le chef du royaume du mal plutôt qu'il ne s'applique toujours à un seul et même individu. On est en droit d'ailleurs de demander à ceux qui ne veulent point de l'existence de Satan et des démons ce que deviennent tous les méchants qui quittent ce monde.

La théologie spéculative ne rejette donc point la doctrine des anges ; au contraire, cette doctrine découle naturellement de ses prémisses. En effet, les anges élus ne sont autres que les créatures personnelles parvenues à la perfection, devenues entièrement spirituelles, soit dans la sphère terrestre, soit dans d'autres sphères. Ils doivent ainsi former diverses classes suivant le rang des sphères auxquelles ils appartiennent. Ils ont un corps, mais un corps immatériel ; ce sont des êtres finis,

ils vivent donc dans le temps et dans l'espace mais sans être bornés par le temps et l'espace ni limités à la sphère de laquelle ils dépendent: l'univers est le théâtre de leur activité, et ils agissent dans le monde et sur nous comme des instruments de Dieu. Ils doivent former une communauté organisée dans laquelle tous se groupent autour d'une personnalité centrale en laquelle les chefs de toutes les sphères trouvent leur unité suprême: Christ lui-même est, d'après la Bible, le chef des anges. Il en est de même, dans un autre ordre, pour les démons. Les créatures personnelles, en persistant dans le mal après la vie présente, prennent un caractère diabolique. Elles ne deviennent pas de vrais esprits, mais des êtres qui se rapprochent des esprits et qui se forment aussi un corps analogue à celui des anges. Il y a entre eux comme entre les anges les mêmes différences de rang que celles qui existent entre les sphères auxquelles ils appartiennent. Mais comme ils ne sont pas des êtres entièrement spirituels, ils ne peuvent être impérissables, quelque longue que puisse être d'ailleurs la durée de leur vie. Ils ne peuvent également être dégagés des liens du temps et de l'espace qu'en une certaine mesure, mais ils le sont assez cependant pour agir sur notre monde encore matériel et même sur les hommes qui leur donnent occasion de s'emparer d'eux, car ils sont attirés vers la matière. Enfin ils doivent aussi former un royaume opposé au royaume de Dieu et qui doit avoir son chef. Seulement, tandis que le royaume persiste, le chef ne peut être toujours le même, car il doit périr, mais pour être remplacé, dès qu'il disparaît, par quelque autre démon. Ainsi c'est moins Satan lui-même qui produit le royaume des ténèbres que ce ne sont les membres de ce royaume qui mettent toujours de nouveau à leur tête le plus puissant d'entre eux.

IIe SECTION.

L'homme.

La dogmatique ecclésiastique a laissé de côté les études anthropologiques et elle se borne à donner de l'homme une dé-

finition empirique. D'après elle, le premier homme a été créé directement par Dieu, tandis que ses descendants le sont d'une manière indirecte[1]. Elle se préoccupe surtout de l'état de l'homme immédiatement après la création. Elle le dépeint comme un état d'innocence, qu'elle appelle aussi l'image de Dieu en opposition avec la distinction que font les théologiens catholiques entre les *pura naturalia* qui persistent après la chute et le *donum supernaturale*. Cette image de Dieu consiste d'après elle, pour l'âme, dans l'intelligence des choses de Dieu et des choses de la terre, dans une volonté pure et sainte et dans la conformité des appétits avec cette volonté ; — pour le corps, dans l'immortalité et dans la domination sur la nature. C'est ce qu'elle nomme la justice originelle et elle l'envisage comme une partie intégrante de la nature humaine (*donum naturale*) dont la perte compromet cette nature elle-même.

L'Ecriture sainte, de son côté, s'en tient aux traits les plus généraux. Elle fait voir dans l'homme le couronnement de la création matérielle et le point où elle entre en relation d'une façon spéciale avec Dieu. L'Ancien-Testament distingue dans l'homme deux éléments : בָּשָׂר, la chair, et נֶפֶשׁ ou רוּחַ, principe de vie dont le siége est dans le sang. Le Nouveau-Testament ne connait également que deux principes constitutifs de la nature humaine — σῶμα et ψυχή — et non trois comme Platon. Seulement, à côté de la distinction qu'il fait entre le corps et l'âme, il en établit une autre entre la chair (σάρξ, désignant la matière animale, vivante) et l'esprit (πνεῦμα), lesquels ne doivent point être confondus avec le corps et l'âme, car l'Ecriture parle d'un corps spirituel, comme aussi l'âme peut être charnelle. Or, d'après le Nouveau-Testament, le πνεῦμα n'est pas un élément primitif de la nature humaine, mais une qualité qu'elle doit revêtir. L'homme est d'abord matériel (ἐκ γῆς χοϊκὸς, 1 Cor. XV, 45-47), et il doit devenir spirituel, ce qui constitue un nouvel homme, que Paul appelle aussi l'homme intérieur (ὁ ἔσω ἄνθρωπος, Rom. VII, 22, etc.) Ce sont ces deux

[1] La dogmatique luthérienne incline vers le *traducianisme* sans exclure cependant d'autres hypothèses.

principes — et non pas le corps et l'âme — qui, d'après le Nouveau-Testament, sont en opposition et en lutte au dedans de nous. Cette opposition est résolue déjà virtuellement et en puissance par l'organisation de la matière qui forme le corps humain et elle doit l'être en fait et définitivement par le développement moral qui est l'œuvre de la liberté individuelle. — L'Ecriture indique aussi comme le caractère distinctif de l'homme l'image de Dieu qu'il porte en lui. Pour l'Ancien Testament cette image de Dieu consiste essentiellement dans la domination que l'homme exerce sur le reste de la création, mais il ne l'exerce qu'en vertu d'une analogie spéciale qui existe entre Dieu et lui, et qui lui permet d'entrer en relation et de vivre en communion avec Dieu. Le Nouveau Testament est d'accord avec l'Ancien, tout en relevant davantage le caractère moral de l'image de Dieu qu'il fait consister dans la connaissance de Dieu et dans la sainteté (Col. III, 10; Eph. IV, 24); mais cette image ne doit se réaliser pleiment que dans l'avenir, quoiqu'elle soit inhérente à la nature humaine (Gen. IX, 6; Ps. VIII, 6; 1 Cor. XI, 7; Jaq. III, 9). Aussi la Bible ne l'envisage-t-elle point comme détruite, mais seulement comme obscurcie par le péché. Elle nous la fait voir dans sa perfection en Christ qui est tout à la fois l'image parfaite de Dieu (2 Cor. IV, 4) et le second Adam (Rom. V, 14). Quant à la descendance du genre humain d'un seul couple, l'Ecriture ne la présente pas comme étant l'objet d'une révélation, mais plutôt comme une donnée traditionnelle. A l'égard de l'origine des individus, elle ne se prononce que dans le passage Hébr. VII, 5, 10, et là elle le fait en faveur du traducianisme qu'elle suppose d'ailleurs dans maint autre passage.

Jusque là la Bible est d'accord avec la dogmatique ecclésiastique. Il n'en est plus de même quand il s'agit de déterminer l'état primitif de l'homme. Les premiers chapitres de la Genèse, auxquels le Nouveau Testament n'ajoute rien de nouveau, ne font au reste qu'en indiquer quelques traits. Puis ce récit peut être interprété de plus d'une manière et ne saurait être envisagée comme historique au sens strict du mot d'autant moins que nous avons en réalité deux récits qui diffèrent

en quelques points l'un de l'autre. Quoi qu'il en soit, la Genèse ne dépeint point l'état de nos premiers parents sous des couleurs aussi brillantes que le fait la dogmatique ecclésiastique ; elle en parle comme d'un simple état d'innocence dans lequel la connaissance et la volonté n'étaient encore que peu développées. Adam et Eve peuvent devenir immortels et ils sont heureux ; c'est en cela seulement que consistent d'abord leurs priviléges. Il est difficile de dire avec certitude comment les auteurs du Nouveau Testament ont envisagé ce récit. Ils en font peu usage et on ne saurait affirmer qu'ils l'aient regardé comme purement historique ; ce qui semblerait plutôt prouver le contraire, c'est que, lorsqu'ils le rappellent, ils le font avec des traits qui en diffèrent ; ainsi, d'après 1 Cor. XV, 45-47, Paul ne peut guères avoir envisagé l'homme comme étant primitivement immortel

Au point de vue scientifique, la doctrine de l'homme telle que l'a formulée la dogmatique ecclésiastique repose sur une base bien fragile. Ce qui manque à cette théologie c'est une conception claire de ce qu'est l'esprit, qu'elle envisage à tort comme un élément primitif, inné, de la nature humaine et qu'elle confond avec l'âme, tandis qu'il devrait en être soigneusement distingué puisque les animaux, par exemple, ont une âme sans être de nature spirituelle. Grâce à ce manque de clarté et parce qu'elle ne veut pas reconnaître que l'esprit a besoin, pour prendre naissance, de conditions physiques et matérielles, elle est faible et embarrassée en présence des arguments du matérialisme et elle vient aboutir malgré elle à une sorte d'émanatisme bien rapproché du panthéisme, d'après lequel l'esprit de l'homme est une portion de l'esprit de Dieu (ainsi *Beck*, *Hofmann*, *Delitzsch*, etc.).

On en peut dire autant de la doctrine de l'état primitif de l'homme: elle est, dans son expression traditionnelle, aussi peu conforme aux exigences de la science qu'aux données de l'Ecriture. L'idée fondamentale de cette doctrine , en effet, est celle de la justice originelle de l'homme. Or il y a là une contradiction dans les termes, car la justice ne saurait être une qualité naturelle de la créature : elle doit s'acquérir par un dé-

veloppement moral. Ce que l'on représente comme l'état de nos premiers parents, c'est l'état auquel l'homme doit arriver au terme de son histoire et non pas celui duquel il est parti. Dans de telles conditions la chute eût été impossible.

Nous ne pouvons assurément nous rendre bien compte du sentiment du péché et de celui de la grâce qui sont les éléments essentiels de la conscience chrétienne, sans nous faire une juste idée de ce qu'est l'homme. Or, d'après ce que nous avons vu jusqu'ici, l'homme est la créature personnelle de la sphère terrestre. Il est, de nature, l'unité vivante d'un organisme matériel et d'un moi résultant des fonctions vitales de cet organisme mais qualitativement distinct de la matière. Le caractère distinctif du moi est la faculté de se déterminer par soi-même, la liberté : c'est ce qui fait de l'homme un être moral. L'homme est ainsi en relation, d'une part avec la nature matérielle, de l'autre avec Dieu. Quant à la nature matérielle, il doit, en vertu de sa liberté, la transformer sans se laisser dominer par elle, c'est là l'œuvre morale au sens propre du mot. La liberté apparaît d'abord sans doute sous la forme encore imparfaite de l'arbitraire. Cependant elle trouve déjà une norme dans la différence de nature qui existe entre la personnalité et la matière. Mais l'homme peut être infidèle à cette norme, de là la possibilité du péché. L'œuvre morale consiste pour l'homme à devenir esprit, c'est-à-dire à se créer à soi-même un organisme spirituel comme base et organe de son moi. Or l'esprit est de sa nature impérissable ; le développement moral de l'homme implique donc la destruction de ce qui n'est que matière en lui et la permanence du corps spirituel qui est l'organe de la personnalité. L'homme est ainsi, en vertu de son essence elle-même, un être immortel. Dans ses rapports avec Dieu, l'homme a pour devoir de se laisser déterminer par Dieu comme créature morale, en entrant en communion parfaite avec lui. C'est là la vie religieuse qui est rendue possible par le développement moral et qui, dans l'état normal, coïncide avec lui, tellement que l'un est la mesure exacte de l'autre. Le moi humain est donc le point où Dieu peut entrer en relation avec l'homme, le lieu où peut s'exercer l'action divine. A me-

sure et en tant que l'homme devient esprit, il s'unit avec Dieu, il devient un esprit où Dieu habite. Cependant le moi divin ne peut s'unir au moi humain que graduellement parce que celui-ci n'est pas encore un esprit parfait. Le moi divin doit donc commencer par agir du dehors seulement en quelque sorte sur le moi humain, sur la raison et la volonté de l'homme, afin de les déterminer comme sentiment religieux et comme conscience, et ainsi il prépare l'habitation réelle de Dieu dans l'homme, habitation qui a lieu d'une manière d'autant plus complète que nous devenons plus réellement esprit. Mais, notre développement spirituel consistant essentiellement en ce que nous créons pour notre moi un organisme spirituel qui lui serve d'instrument, l'habitation du moi divin dans l'homme suppose celle de la nature divine en nous; celle-ci est même la cause et la condition nécessaire de celle-là. Le développement moral considéré au point de vue religieux a donc pour résultat l'habitation de Dieu dans l'homme, c'est-à-dire l'habitation de la nature divine dans le corps spirituel de l'homme et celle du moi divin dans le moi humain, la nature et la personnalité divines demeurant ici dans les mêmes rapports qu'en Dieu lui-même. C'est ce que nous avait montré déjà la doctrine de la création.

Jusqu'ici nous avons supposé un développement normal de l'homme. Mais le développement peut se produire aussi d'une manière anormale et donner naissance à un esprit mauvais, ou plutôt ce n'est plus un esprit dans le vrai sens du mot qui se produit, mais quelque chose d'analogue à l'esprit et qui n'est pourtant pas vraiment spirituel. Car, dans ce cas, le moi n'est pas franchement dégagé de l'influence de la matière et ne peut dès lors la transformer ni se l'assimiler parfaitement. D'autre part, la nature matérielle, par suite du péché, résiste au moi et ne peut plus lui servir véritablement d'organe. Ainsi il se forme en l'homme, non pas un vrai corps spirituel, un organisme véritable, mais seulement un aggrégat plus ou moins confus des éléments qui auraient dû le constituer. De là résulte que, dans un pareil état, l'homme ne saurait être impérissable et immortel. Il peut vivre plus ou moins longtemps selon qu'il

s'est approché plus ou moins de la spiritualité, mais il ne peut subsister toujours : la mort est le terme nécessaire de son existence. De même il n'y a, dans ces conditions, plus de place pour l'habitation de Dieu dans l'homme : l'homme n'est plus saint et, dès lors, le développement de la vie religieuse est aussi faussé en lui. En vertu de sa liberté, l'homme peut donc ou obéir à l'influence du moi divin ou s'y opposer. Il ne peut sans doute s'y soustraire, mais il peut la combattre et, dans ce cas, Dieu de son côté n'agit plus sur l'homme pour s'unir à lui, mais pour le repousser loin de soi ; c'est la notion biblique de la colère divine, ὀργὴ θεοῦ.

Nous avons vu que l'homme, dans son état naturel, est l'unité brute, si l'on peut ainsi dire, et non encore organisée de la personnalité et de la nature matérielle. Ces deux facteurs, étant de nature contraire, agissent et réagissent constamment l'un sur l'autre. De là une quadruple distinction à faire dans les facultés humaines. La personnalité, en effet, est tout à la fois volonté et conscience de soi-même. La volonté déterminée par la nature matérielle est l'*instinct*, la nature matérielle déterminée par la volonté est la *force*. D'autre part, la conscience de soi-même déterminée par la nature matérielle est la *sensation*, et la nature matérielle déterminée par la conscience de soi, le *sens*. Ces quatre facultés fondamentales subissent certaines modifications et prennent une forme particulière par le fait du développement religieux de l'homme. L'instinct religieux est la *conscience* au sens propre du mot, la force est dans ce sens le *secours de Dieu*, la coopération divine, la sensation devient le *sentiment religieux* et le sens, le *sens religieux*.

IIIe SECTION.

Le péché.

La dogmatique ecclésiastique définit le péché : toute transgression, même involontaire, de la loi divine soit naturelle soit révélée. Dieu, ajoute-t-elle, n'est en aucune façon l'auteur du

péché, la cause en est uniquement dans la volonté des créatures libres ; le péché a pour conséquence la culpabilité qui entraîne la punition. Prenant à la lettre le récit Gen. III, elle envisage la chute d'Adam comme le premier péché, et elle enseigne que les suites de la chute ont été pour nos premiers parents la perte entière de l'image de Dieu dont il leur est demeuré à peine quelques vestiges, la corruption totale de la nature humaine, la souffrance et la mort spirituelle, corporelle et éternelle, et pour tous les hommes, le péché originel. L'état de corruption de nos premiers parents a, selon la théologie ecclésiastique, passé à leurs descendants en vertu d'une triple relation : 1° par l'imputation de la culpabilité légale, Adam et Eve étant les chefs de l'humanité et les droits qu'ils ont perdus étant perdus aussi pour tous ceux qui naissent d'eux ; 2° par la propagation de la corruption naturelle, des parents ne pouvant transmettre à leurs enfants que ce qu'ils possèdent eux-mêmes ; 3° par la participation au péché d'Adam, tous ses descendants étant déjà renfermés en lui. D'après cette doctrine le péché originel est réellement un péché et mérite déjà la condamnation ; il est inhérent à notre nature quoiqu'il ne la constitue pas, et c'est de là que proviennent tous les actes de péché que les théologiens classent de différentes manières et où ils distinguent plusieurs degrés tels que : état de servitude, de sécurité, d'hypocrisie, d'endurcissement, etc. Pour déterminer complétement quel est l'état de l'homme après la chute, ils recherchent encore s'il reste à l'homme pécheur quelque force pour accomplir le bien, c'est-à-dire s'il possède encore le libre arbitre, et ils déclarent que, si l'on entend par libre arbitre la faculté de se décider par soi-même et sans contrainte extérieure, on doit répondre affirmativement, mais que si l'on veut désigner par là la faculté d'agir bien ou mal, l'homme ne la possède plus et ne peut ni faire, ni vouloir le bien, ni même désirer le salut.

L'Ecriture sainte ne donne pas de définition proprement dite du péché, mais elle n'indique pas moins clairement ce qu'elle entend par là. Les expressions employées dans l'Ancien Testament le désignent comme une déviation de la vraie nature hu-

maine en même temps que comme une déviation de la loi de Dieu, et comme séparant ainsi l'homme d'avec Dieu. L'Ancien Testament déclare que le péché consiste déjà dans l'intention coupable et non pas seulement dans l'acte extérieur (Exode XX, 17; Lévit. XIX, 2, 17, 18; Deut. VI, 5; Ps. L, 7-23; LI, 18, 19; Prov. IV, 23; Es. I, 11-20, etc., etc.), et il affirme que Dieu n'en est point la cause et ne l'approuve nullement. (Ps. V, 5; Zach. VIII, 17.) Dans le Nouveau Testament, le Sauveur se sert d'expressions tout à fait analogues, ἁμαρτία et ἀνομία. Il insiste sur le fait que le mal a son siége daus le cœur (Math. XV, 18, 19), sans exclure toutefois la possibilité de tentations venant du dehors, de la part de Satan, par exemple. Comme il reconnaît que le péché a son siége dans les profondeurs mêmes de notre être, il relève aussi avec force sa redoutable puissance (Jean VIII, 34), et il enseigne que le péché a pour conséquence la culpabilité (ὀφείλημα, Math. VI, 12; XVIII, 21-35), et qu'il doit être suivi du châtiment divin, à moins qu'il ne soit pardonné. Jésus distingue cependant différents degrés de culpabilité suivant que l'on a reçu plus ou moins de grâces ou que l'on possède plus ou moins de connaissance (Luc. XII, 47, 48.) Il parle d'un seul péché comme ne pouvant point être pardonné, c'est le blasphème contre le Saint-Esprit. (Math. XII, 31-32.) Enfin, il semble qu'il voie la source première du péché dans la nature matérielle de l'organisme humain (Math. XXVI, 41; Jean III, 6.). Parmi les apôtres il en est deux entre autres qui ont reproduit et développé les mêmes pensées, ce sont St. Jean et surtout St. Paul. Celui-ci précise la notion du péché dans le sens d'une inimitié contre Dieu (Rom. V, 10; VIII, 7; Col. I, 21); il insiste surtout sur cette pensée que la source du péché doit être cherchée dans la nature matérielle et sensible de l'homme, dans la chair (σάρξ, qui désigne, non le corps seul, mais le corps avec l'âme animale), opposée au moi qu'elle tient en esclavage parce qu'elle est la plus forte, et qu'elle peut finir par subjuguer entièrement (φρόνημα τῆς σαρκὸς, Rom. VIII, 5-7.). St. Pierre et l'auteur de l'épître aux Hébreux en parlent de même, et tous les apôtres affirment également que Dieu n'est en aucune manière la cause du péché. La doctrine ecclésias-

tique de la chute est fondée sur Gen. III, que l'on a considéré comme le récit d'un fait historique. Mais l'auteur ne donne point ce récit comme une révélation, et il est douteux qu'il l'ait envisagé lui-même comme historique au sens propre du mot. C'est bien plutôt une tentative faite pour expliquer, sous une forme symbolique, l'existence de la souffrance et de la mort dans un monde que Dieu avait créé bon. Le récit de la Genèse trouve l'explication de ce fait, conformément à l'esprit général de l'Ancien Testament et suivant une vue très juste, dans un acte moral, le péché. Mais il ne dit pas d'où le péché provient ; il suppose plutôt qu'il existait dans l'homme un penchant égoïste et sensuel avant le premier acte de péché, et il ne parle ni d'un état antérieur d'innocence, ni d'une dépravation de la nature humaine par suite de cette première faute. Au reste, si les auteurs de l'Ancien Testament avaient considéré ce récit comme purement historique, on ne comprendrait pas qu'ils en aient fait si peu usage, car les rares passages où l'on a cru voir des allusions à Gen. III, sont eux-mêmes plus que douteux. Les apocryphes citent l'histoire de la chute, mais pour expliquer l'origine de la mort, non celle du péché. Il n'est pas certain que Jésus-Christ ait voulu y faire allusion ; cependant on peut être dans le doute à l'égard de la parole Jean VIII, 44. St. Paul et St. Jean, en revanche, rappellent positivement ce récit, mais il ne résulte pas nécessairement de ces citations qu'on doive lui attribuer un caractère historique. Cependant il est évident que Paul envisage la chute du premier homme comme un fait positif. D'après Gen. III les suites du péché ont été pour nos premiers parents la souffrance et la mort, et le Nouveau Testament comme l'Ancien déclare que la mort est la conséquence du péché. Mais l'idée que les suites du péché ont passé par voie d'hérédité des premiers hommes à leurs descendants est absolument étrangère à l'Ancien Testament, même au document jéhoviste qui insiste pourtant avec une grande force sur la corruption toujours croissante du genre humain. L'Ancien Testament tout entier enseigne la corruption totale de l'humanité ; les livres qui datent de l'époque de l'exil proclament surtout avec force cette pensée. (1 Rois VIII, 46 ; 2 Chron. VI, 36 ;

Eccl. VII, 20, et surtout Es. XL à LXVI.) Cette corruption est envisagée comme étant naturelle à la faiblesse humaine (remarq. à cet égard l'expression : « l'homme né de femme, » Job XV, 14; Ps. LI, 7), et en même temps comme devant exciter plutôt la compassion de Dieu que sa colère (Ps. CIII, 10-16), quoique cela ne légitime point le péché. Les apocryphes de l'Ancien Testament reconnaissent également la corruption générale des hommes, mais ils ne la considèrent pas comme tenant à la nature humaine ; ils voient plutôt dans chaque péché le résultat d'une tentation. Ni Jésus-Christ ni les apôtres n'ont enseigné la doctrine du péché originel. Jésus-Christ affirme aussi la corruption universelle du genre humain, et il reconnaît dans la mort la conséquence du péché, mais il n'explique pas l'universalité du mal par la chute d'Adam. Il en est de même des apôtres, Paul excepté ; ils ne rattachent pas la corruption de l'humanité à la chute, il en résulte qu'elle est pour eux plutôt le fait de la nature humaine que la conséquence d'un acte isolé. Quant à Paul, il semble qu'il en soit autrement. Cependant il considère aussi l'homme comme pécheur de nature (φύσει, Eph. II, 3), parce qu'il est esclave de la chair, et la comparaison de 1 Cor. XV avec Rom. V montre que s'il rattache l'origine du péché et de la mort à la chute d'Adam, ce n'est que parce que cette chute est la première manifestation du péché qui est inévitablement attaché à la nature humaine. En effet, d'après lui, l'homme est d'abord homme animal — ψυχικὸς, — et par conséquent la vie matérielle prédomine en lui, et il est de nature pécheur et mortel. Paul, au reste, ne parle nulle part d'une imputation du péché d'Adam ; il la nie plutôt d'une manière indirecte dans le passage Rom. V, 15. (Cf. Rom. IX, 11 ; 2 Cor. V, 10 ; Gal. VI, 5.) Ainsi, en résumé, l'Ecriture sainte enseigne bien une corruption générale héréditaire de la nature humaine, mais elle ne dit pas que cette corruption soit une suite de la chute des premiers hommes et que ceux-ci n'aient eu jusqu'alors aucun penchant au mal.

Si nous nous demandons maintenant quel est le fondement religieux d'une doctrine vraiment scientifique du péché, nous devrons reconnaître d'abord que la conscience chrétienne im-

plique le sentiment du péché comme d'un fait réel et positif. Il y a en nous, dès le commencement de notre existence, une puissance mauvaise qui nous domine, que nous pouvons combattre mais non pas vaincre avec nos propres forces. Cependant nous avons au moins le pouvoir d'accepter le secours d'une puissance plus haute. Quant à l'origine du péché, nous devons nous en rendre compte de manière à maintenir la réalité du péché sans fausser l'idée de Dieu, c'est-à-dire en sauvegardant à la fois la sainteté, la sagesse et la toute-puissance divines [1].

H-F-E. DuBois, pasteur.

[1] Le dernier paragraphe est évidemment incomplet; la rédaction même n'en est pas achevée dans le texte fourni par M. Schenkel. Néanmoins nous avons cru devoir le conserver et en rendre compte sans le modifier.