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

Band: 5 (1872)

Artikel: La science chrétienne

Autor: Valeton, J.-J.P. / Chantepie de la Saussaye

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379131

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

LA SCIENCE CHRÉTIENNE

PAR

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE[1].

La thèse que la science doit être libre, qu'elle doit examiner sans préjugés et partir d'un principe désintéressé, indépendant de tout résultat désiré, cette thèse est si simple et si évidente que ceux qui la posent peuvent parfaitement s'abstenir de la prouver. C'est au nom de cette vérité qu'on condamne fréquemment la dénomination de *science chrétienne*. On objecte à cette science qu'elle est prévenue, asservie à un système, à un parti. Elle ne mérite pas le nom de science que nous lui donnons et n'est tout au plus qu'un assemblage de connaissances, un pêle-mêle de résultats et d'hypothèses, servant à défendre de bonnes et de mauvaises choses. Elle est apologétique, c'est une sorte de plaidoyer, tandis que la véritable science est critique, juge indépendant et représentant de la vérité et du droit. Nous ne voulons pas discuter ce dernier reproche, ni soulever la question de savoir si, en effet, la critique peut se passer de l'apologétique, si, dans le domaine de l'esprit, on peut attaquer sans défendre, trier sans conserver, si tout travail de critique et de démolition, pour ne pas être vain et frivole, ne doit pas avoir comme but immédiat ou lointain une construction positive. Nous admettons pleinement que la science

[1] *Christelyke Wetenschap,* étude insérée dans la revue hollandaise : *Protestantsche Bydragen.* 1. Jaargang, 4. stuk, par M. D. Chantepie de la Saussaye, docteur en théologie et pasteur de l'église réformée hollandaise à Rotterdam.

doit être libre et que, si elle ne l'est pas, elle ne saurait exister. Reste à savoir par quelle voie l'homme peut y parvenir. Or, à cet égard, nous affirmons que la foi chrétienne conduit seule à la véritable science, c'est-à-dire à la connaissance de la vérité.

Nous exposerons d'abord ce que nous entendons par cette thèse, et ensuite nous tâcherons d'en démontrer la vérité.

I

Et tout d'abord il faut dire quelques mots sur la dénomination de *science chrétienne,* que nous préférons de beaucoup à celle de *science croyante* (geloovige wetenschap, glæubige Wissenschaft), dont on se sert fréquemment. La science, chose abstraite, ne pouvant pas être croyante, cette dernière expression n'est pas juste ; de plus elle nous mène à la fausse notion d'une *science ecclésiastique*; car, pour signifier quelque chose, elle doit désigner la science des fidèles dans leur union organique, c'est-à-dire la science de l'église. C'est dans le même sens qu'on parle d'une théologie orthodoxe, libérale, catholique. Quant à l'épithète de chrétienne, nous pourrions parfaitement nous en passer. Elle ne se trouve pas dans les écrits du Nouveau Testament. Ceux-ci ne parlent pas d'une *foi chrétienne* mais de *la foi,* non d'une *vie chrétienne,* mais de *la vie,* de la vie éternelle, révélée en Christ ; de même ils ne parlent pas d'une science chrétienne, mais par opposition à une science faussement ainsi nommée (ψευδώνυμος γνῶσις), de la vraie gnose, de *la science* qui est un don de l'esprit. Cette science-là est pour nous la libre et véritable science; nous la nommons chrétienne par opposition à ceux qui parlent de la science comme d'une chose parfaitement étrangère à la foi et qui professent pour elle une véritable idolâtrie.

Regardons de plus près cette idole, la science ; examinons de quoi elle est faite. Nous tirerons de cet examen le droit de parler d'une science chrétienne.

Au moyen âge la science, sous le nom de scolastique, était entièrement dépendante de l'église. Celle-ci avait établi autour

de l'école une barrière au-dedans de laquelle la science pouvait se mouvoir librement et qu'il ne lui était permis de franchir qu'à la condition d'y rentrer immédiatement. Ainsi circonscrite, la science a rendu de grands services à l'église et à l'humanité, mais cette position ne pouvait être durable. Le peu de pas faits au delà de la limite révélèrent des terrains inconnus. Ce fut la renaissance, l'humanisme, la réformation, la philosophie et enfin la critique historique, qui rompirent complétement et pour toujours l'entrave imposée. L'effort du catholicisme pour fonder une université catholique est une velléité non moins romantique que celle de reconstruire des châteaux en style moyen âge, ou de ramener la littérature à une simplicité idéale et primitive selon le goût des idéalistes allemands et des naturalistes français du siècle dernier. Il est impossible que la science soit de nouveau soumise à l'église.

Mais où donc alors en trouver le point de départ ? On connaît les efforts de la philosophie spéculative depuis Descartes jusqu'à Hegel. Certes il ne faut pas les dédaigner, ni même les considérer simplement comme de grandes œuvres vénérables à cause de leur hardiesse et de leur élévation. Ils ont été comme les croisades dans la vie sociale, de fécondes entreprises, des voyages de découverte, amenant et laissant tous quelque chose qui sera exploité plus tard.

Cependant la loi qui dominait ces entreprises hardies n'était pas découverte, leur nécessité morale et leur solidarité avec l'histoire de la civilisation demeuraient cachées. On commença à douter de la fécondité du fait lui-même. On chercha une base ferme, et, en rejetant les constructions colossales des systèmes spéculatifs comme autant de fantaisies romantiques qui, tout en témoignant du génie humain, ne donnaient pas la certitude et ne devaient, par conséquent, pas prétendre au nom de science, on présuma que la certitude ne pouvait être trouvée que dans les sciences naturelles. On n'avait eu jusqu'alors que d'incertaines hypothèses, on allait avoir, à ce qu'on croyait, des résultats irréfragables ; et, sans examiner sérieusement si le fait était vrai, on demanda quelle pouvait en être la cause. Celle-ci ne pouvait se trouver que dans la méthode. C'est leur

méthode qui donne aux sciences naturelles la certitude de leurs affirmations. Le mot *empirisme* devint le mot d'ordre. On ne demanda pas dans quelles présuppositions la méthode empirique, jusque dans les sciences naturelles, prend son point de départ, ni si ces présuppositions ne nous ramènent pas directement sur le domaine de la spéculation, ni enfin si l'esprit peut être observé de la même manière que la nature ; on se borna à recommander avec enthousiasme la méthode empirique comme la seule vraie et bonne.

On peut dire que cette période approche de sa fin. Les adeptes mêmes des sciences naturelles sont divisés en deux camps. D'un côté les matérialistes, qui, du fait incontestable que les phénomènes, nommés jusqu'ici spirituels, sont accompagnés de faits de l'ordre matériel, concluent, sans ombre de preuve, qu'il n'y a aucune différence entre les uns et les autres. Par un *salto mortale* inouï, on prétend annexer simplement le domaine de l'esprit à celui de la nature. Cependant la contradiction de tant de naturalistes, et surtout l'arrêt qui s'est fait dans le développement de l'école matérialiste, prouvent suffisamment que cette doctrine ne jouit pas d'une approbation générale. On n'a rien expliqué par les termes : atomes, forces, lois, compositions chimiques ; et le résultat définitif est qu'on s'arrête devant la richesse de la vie organique et inorganique comme devant une énigme inexpliquée [1]. On a donné aux représentants de cette école le nom de *maraudeurs de la science* [2], et la passion avec laquelle les matérialistes cherchent à bannir de la science les noms de Dieu, d'esprit, et de tout ce qui s'y rapporte, fait voir que ce sobriquet n'est que trop mérité.

De l'autre côté, on reconnaît pleinement la vérité qui est au fond du matérialisme, et qui ne devient fausse que par une application exclusive et des hypothèses sans base. Mais, tout en se détournant des spéculations aprioristiques qui, surtout dans les écoles de Schelling et de Hegel, prétendent dicter aux

[1] Ce fait est démontré clairement dans le travail érudit du professeur Dr Ulrici : *Gott und die Natur*. Voir sur le matérialisme en particulier l'excellent ouvrage de Dr F. Fabri : *Briefe gegen den Materialismus*.

[2] Julien Schmidt : *Bilder aus dem geistigen Leben unserer Zeit*.

sciences naturelles leur méthode et leurs résultats, on avoue que celles-ci se heurtent partout contre des mystères qui n'appartiennent plus au domaine de l'empirisme, et qui indiquent l'existence de forces et de causes qui ne sauraient être expliquées par les phénomènes mêmes. On reconnaît ainsi l'existence d'un monde spirituel qu'on se garde de faire rentrer dans le domaine des sciences naturelles.

Il est d'une grande importance de constater ce fait que les sciences naturelles comme telles n'ont rien à dire contre le théisme, et qu'elles laissent entièrement intact le domaine des sciences spirituelles. Si jusqu'ici elles ne peuvent rien alléguer pour fortifier les hypothèses d'où part la philosophie spéculative aussi bien que la théologie, si les adeptes de ces dernières sciences, qui veulent encore se servir, en faveur du théisme, d'arguments empruntés aux sciences naturelles (les arguments cosmologique et physico-théologique), doivent les modifier d'après les résultats nouveaux, cette circonstance, loin d'affaiblir les sciences spirituelles, en augmente la force en les contraignant de se replier sur elles-mêmes.

En même temps, la philosophie spéculative commence à se remettre des coups graves qu'elle a reçus, et à se réveiller de l'étourdissement dans lequel elle se trouve depuis que son doux rêve de concevoir à priori les combinaisons de la nature a été dissipé. L'héritage de Kant n'étant pas utilisé par la science naturaliste, on commence à construire avec l'édifice délabré un nouveau bâtiment plus solide. Longtemps on avait dédaigné le côté pratique de la philosophie kantienne. En y revenant aujourd'hui de plus en plus, on ne se contente pas de reprendre l'argument moral tel qu'il a été présenté par Kant; mais on commence à défricher cet immense terrain que le penseur de Kœnigsberg avait nommé déjà l'ordre moral de l'univers, et que ses successeurs, Hegel surtout, ont reconnu dans sa vaste étendue. Le théisme moderne [1] n'est plus, comme

[1] En parlant du théisme moderne immanent, opposé au théisme transcendant de Kant, M. Ch. de la Saussaye n'entend pas tant la philosophie de Baader et de son école, ou celle de Schelling dans sa dernière période, que les tendances de MM. Fichte fils, Weisse, Ulrici et des autres rédacteurs du journal de philoso-

celui de Kant, simplement un postulat de la raison pratique, mais la clef de l'histoire. Ayant découvert dans l'histoire une raison suprême, le Verbe (*Logos*), comme c'est là le cas déjà chez Fichte et surtout chez Hegel, on ne veut plus d'un théisme transcendant comme celui de Kant, qui au fond n'est qu'un déisme, un supranaturalisme en dehors et au-dessus de la réalité. On cherche un théisme immanent, dont le caractère consiste à considérer les réalités de la vie spirituelle comme des faits donnés, à les examiner et à les décrire, sans vouloir les concevoir d'une manière aprioristique.

Nous pouvons donc relever ces deux faits : d'abord, que les sciences naturelles inclinent à reconnaître l'existence d'un monde supérieur à celui qu'on peut expérimenter, et secondement, que la philosophie a pris conscience de sa force, en découvrant que le surnaturel qu'elle cherche trouve sa base et son appui dans l'esprit même de l'homme, en d'autres termes, en constatant l'immanence de Dieu. Ils montrent qu'il y a encore un moyen de parvenir à la certitude autre que l'observation empirique. Et même si l'on n'avait pas trouvé ce moyen, les sciences naturelles n'auraient pas le droit d'imposer leur méthode aux sciences spirituelles. Les phénomènes qui ont lieu en dehors de l'homme, et dont l'objectivité ne peut être constatée que par la répétition des expériences et la comparaison avec d'autres phénomènes semblables, peuvent être étudiés au moyen des sens. Ceux-ci sont les véhicules qui mènent à la raison, laquelle conclut, par l'analyse et la synthèse, si ces phénomènes confirment ou contredisent l'hypothèse des lois de la nature, et admet les lois comme telles jusqu'à ce que de nouveaux phénomènes mettent en doute leur valeur. Par le fait de cette hypothèse [1], l'empirisme entre sur le terrain métaphy-

phie et de théologie spéculative (*Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie*). Ces tendances, qu'on ne saurait nommer des systèmes, continuent la ligne qui semblait terminée après Hegel. La philosophie de Baader se détourne tant soit peu de ce développement, et l'importance de Schelling consiste surtout en ce qu'il a de nouveau introduit la nature dans la philosophie théiste et spécifiquement chrétienne.

[1] En parlant de l'hypothèse des lois de la nature, nous n'entendons pas nier l'existence de ces lois, mais seulement affirmer le caractère hypothétique de

sique. L'homme intérieur, au contraire, ce qui agite le cœur (*Gemüth*) de l'homme, ce qui est spécifiquement humain en lui, reste étranger à ces expériences et indifférent à ces résultats. Par là, sans doute, on ne découvre pas Dieu dans la nature, ni l'élément spirituel dans une de ses parties, et, au point de vue des sciences naturelles et purement empiriques on n'a pas le droit de parler ni de différents règnes de la nature, ni de diverses espèces et familles des êtres organisés, ni d'une diversité de races dans l'humanité, ni même d'une différence spécifique entre l'homme et l'animal. On ne peut voir en tout cela que des compositions chimiques différentes, les expressions diverses d'une même et impénétrable force vitale, les manifestations de la nature une, inconnue, hypothétique, qui se montre par des nuances et des transitions innombrables, mais qui en même temps cache toujours son essence. Et pourtant l'homme sent le besoin de connaître ces arrangements réfléchis de la nature. Il classifie presque à son insu, il admet involontairement mais inévitablement qu'il y a une raison dans les choses; mais en le faisant il voit clairement que l'empirisme ne lui montre pas cette raison, et qu'il n'y trouve pas ce que la science cherche véritablement. Son résultat n'est pas le cri de triomphe : εὕρηκα, mais la plainte du poëte :

« Ins Innere der Natur dringt kein geschaffener Geist. »

Cette science ne reçoit donc les louanges d'impartialité, de désintéressement, de pureté et de certitude, qu'à la condition de ne pas toucher l'homme intérieur, de laisser inexpliqué le secret que nous examinons. S'il y a un domaine de l'esprit, même dans la nature, il serait absurde de supposer qu'on puisse l'observer de la même manière que le monde extérieur. Ce qu'on nomme l'empirisme intérieur est quelque chose de

celles qui sont acceptées, et par conséquent la possibilité de changement, non pas de la nature elle-même, mais de ce que la science en dit. Avant que les phénomènes de l'électricité et du magnétisme fussent étudiés, il eût été absurde de parler d'une opération faite à distance. Aujourd'hui il n'y a pas un seul naturaliste qui non-seulement ne reconnaisse l'existence d'une telle opération, mais qui ne la considère comme un des principaux facteurs pour l'explication des phénomènes.

tout différent de l'empirisme dans l'ordre matériel et, ce nom n'est qu'une concession à une méthode favorite. L'esprit se fait sentir, il ne se laisse pas observer; et l'œuvre de l'intelligence est ici un travail de réflexion sur ce qu'on a éprouvé intérieurement. Cette manifestation immédiate[1] de l'esprit est subjective et objective, elle se fait dans l'homme et dans l'humanité; l'une ne saurait être séparée de l'autre. L'histoire, dans le sens le plus vaste de ce terme, ne devient intelligible que par la sympathie, par la réflexion de la vie intime dans le miroir de l'humanité. Toute véritable historiographie est prophétique, et ce coup d'œil prophétique est la plus haute révélation de l'esprit humain.

Pour examiner cette solidarité de l'esprit dans l'individu et de l'esprit dans l'humanité, il faut une autre méthode que celle qui est purement empirique. Qu'on la nomme intuition, synthèse, prophétie, le fond le plus intime en est toujours la foi, la foi à une puissance qui gouverne l'histoire, la foi à l'infaillibilité du jugement moral, la foi à Dieu, à Dieu dans l'histoire, à Dieu dans l'homme.

C'était la mission de la théologie non-seulement de se construire elle-même sur cette base, mais aussi d'éclairer les autres sciences dans cette œuvre. Elle doit être la reine; pour elle, renoncer à ce rang, c'est s'annihiler. Elle est cependant loin de répondre partout à cette sublime vocation. A côté d'une théologie qui, par son entière dépendance de l'église, la démolit au lieu de la soutenir, on voit une théologie qui, pour échapper à cette servitude, s'en laisse imposer d'autres, et continue à regarder les sciences naturelles comme les seules qui soient sûres, et à admettre pleinement leur méthode, quoique celles-ci cherchent pour elles-mêmes une base plus solide, et que la philosophie, l'historiographie même, déclarent cette méthode insuffisante. Considérant la religion comme un élément nécessaire de la nature humaine, cette théologie veut la décrire d'une manière purement empirique d'après les phénomènes par lesquels elle se manifeste. Elle change volontiers son nom

[1] Immédiate, en opposition à la nature qui est aussi une manifestation de l'esprit, mais pas une manifestation immédiate.

de théologie contre celui de science de la religion (*Godsdienstwetenschap*, *Religionswissenschaft*) et ne demande qu'une humble place dans le concert des sciences. Elle devient l'histoire des religions, de sorte que si l'on donne plus d'importance à la religion chrétienne et qu'on la traite avec prédilection [1], il n'y a là qu'une déviation de la pure théorie et une concession à l'intérêt social. Quand nous parlons de science chrétienne, nous nous opposons, en faveur non-seulement de la théologie mais de toute la science, à cette dégénération.

La science chrétienne n'est pas une science servante de l'église. Celle-ci, n'étant pas selon le protestantisme, une institution divine, absolue, munie d'une autorité infaillible et de lois invariables, ne peut prétendre, ni pour sa dogmatique ni pour sa théorie philosophique, au caractère saint et inviolable qui appartient à la base divine sur laquelle elle est fondée. Elle subit l'influence de la science, aussi bien qu'elle exerce une influence sur celle-ci. La science ne devient pas non plus chrétienne par le seul fait que celui qui la cultive est chrétien; car non-seulement il y a souvent un dualisme, faute de conséquence, entre la vie religieuse et la vie scientifique du chrétien ; mais il arrive aussi bien souvent, surtout chez les adeptes des sciences naturelles, que la foi chrétienne elle-même fait établir préalablement le principe de la séparation entre la foi et la science, comme étant actuellement nécessaire.

La science chrétienne est la science qui pose comme principe la foi du chrétien. Cette foi, débarassée de toutes les formes qu'elle a empruntées à l'histoire et à la philosophie, est la foi de l'humanité en elle-même et en Dieu dans la personne de Jésus médiateur. En dehors du Christ, l'humanité se cherche elle-même et elle cherche Dieu ; en lui elle s'est trouvée elle-même dans l'unité avec Dieu. Les prémisses de cette foi sont

[1] C'est dans ce sens qu'on se sert ordinairement de ce mot: science de la religion. On pourrait cependant le prendre dans une meilleure acception, comme la science de ce qui est donné au cœur par la religion, par la foi. Elle aurait alors un côté métaphysique aussi bien que historique; elle serait non-seulement une histoire des religions, mais aussi une dogmatique.

la création de l'homme à l'image de Dieu, et la chute. L'essence en est la rédemption en celui qui, étant l'image de Dieu et l'expression de son être, opère la réconciliation du pécheur avec Dieu.

Par cette foi, l'homme est parvenu véritablement à la connaissance de soi-même et de Dieu[1]. Celui qui est pour l'homme pécheur mais croyant, justice, sanctification, rédemption, lui est aussi sagesse. Le chrétien est le vrai homme qui, parce qu'il a trouvé Dieu, reconnaît aussi ce qui est vraiment humain, et en présente toujours plus l'image dans sa vie. Or, il y a dans la nature humaine un besoin indestructible de science; c'est la connaissance qui a porté l'homme au péché, c'est la connaissance qui lui revient comme le fruit de l'obéissance de la foi. Il y a donc une double connaissance, celle des choses en dehors de Dieu, et celle des choses en Dieu, à laquelle répond une double science. L'une, la science pure, trouve son point de départ dans la pluralité des choses, et partant d'un point quelconque dans la circonférence du cercle, elle tâche de parvenir au centre, à l'être intérieur. L'autre que nous nommons la science chrétienne, part de Dieu pour expliquer ensuite le monde, et de ce centre même elle prolonge ses rayons vers la circonférence qui s'étend toujours plus loin.

Nous ne nions nullement que la première de ces sciences n'ait relativement une raison d'être. Elle est un contrôle indispensable pour la seconde, en la retenant dans les limites de la réalité, et en l'empêchant de tomber dans de vaines spéculations, en même temps qu'elle lui fournit la matière de son travail. Elle pose les problèmes, c'est l'œuvre de l'homme naturel. La seconde de ces sciences donne les solutions; c'est l'œuvre de la foi. Il y a donc ici la même différence que celle qui distingue les besoins religieux que manifestent les religions naturelles, et leur satisfaction par la religion révélée.

En maintenant ainsi la réalité de la science chrétienne, nous ne la regardons pourtant pas comme le savoir absolu, ainsi

[1] La doctrine de la justification par la foi signifie dans son acception ethico-religieuse, que l'homme a retrouvé en Christ l'image perdue de Dieu, l'idéal qu'il ne trouve pas en lui-même.

que le fait le panthéisme. Voici donc un petit résumé de la tâche qui lui est imposée.

Et d'abord elle doit expliquer son propre principe, la foi chrétienne ; elle commence ainsi la série des sciences par la théologie. Celle-ci n'est pas pour elle une description empirique des phénomènes dont l'ensemble forme la religion chrétienne, dans le but de parvenir ensuite avec l'aide d'autres phénomènes religieux à une théorie sur l'essence de la religion; elle est bien plutôt une critique de ces phénomènes d'après le principe chrétien, suivie d'une explication de ce principe dans la richesse de son application et de ses résultats. La dogmatique et l'éthique forment le faîte de la théologie, supposent les résultats de la théologie exégétique et historique, et quoique celles-ci, ayant leur caractère à elles, ne doivent pas être traitées simplement comme des branches de la théologie philosophique (dogmatique et éthique), elles ne doivent pas non plus être détachées du principe chrétien. Pour être bon exégète, il ne suffit pas d'analyser les différentes parties des saintes Ecritures, sans sympathie, et sans avoir un sens pour leur organisme; il faut savoir saisir et comprendre leur esprit, à force d'en être pénétré soi-même. Pour comprendre l'histoire de l'église chrétienne, il ne suffit pas de la considérer comme l'histoire du royaume de Dieu. L'expérience chrétienne (la *conscience* chrétienne, comme dit Schleiermacher) est le principe de la théologie, la base sans laquelle elle ne saurait exister [1].

La science chrétienne ne se borne cependant pas au domaine de la théologie proprement dite ; son principe s'étend sur toute l'encyclopédie des sciences.

Les efforts désespérés que fait l'école naturaliste pour élever l'historiographie à la hauteur d'une science, sans toutefois y faire intervenir l'élément moral, prouvent combien l'histoire est défigurée quand on n'y reconnaît pas Dieu.

La linguistique, en dehors du principe chrétien, ne peut que constater les particularités caractéristiques de la parole hu-

[1] Cette idée est développée plus largement dans une brochure de M. Ch. de la Saussaye : L'essence de la théologie (*Het wezen der Theologie*). 1867.

maine, mais ne comprend ni la signification spirituelle de la langue, ni les rapports des langues entre elles.

La philosophie tâche en vain d'échapper à la mort dont le matérialisme la menace, si elle ne trouve pas la base de ses hypothèses, Dieu et esprit, dans le théisme chrétien, dans la révélation personnelle de Dieu à l'esprit de l'homme [1].

Les sciences naturelles sont les plus éloignées du centre de la science chrétienne, et, quoique sous ce rapport l'école de Baader ait de grands mérites et possède des trésors qui ne sont pas encore exploités, et que celle de Herbart, surtout dans le travail intéressant de M. Lotze (*Microcosme*), mérite d'être nommée ici à cause de sa tendance théiste, on ne peut pas encore parler d'une science chrétienne de la nature. Il est une manière chrétienne d'envisager la nature, d'après laquelle le monde visible est considéré non-seulement comme le symbole du monde spirituel, mais comme enraciné dans celui-ci, d'après laquelle, par conséquent, les phénomènes qu'on nomme ordinairement des miracles, sont admis et même nécessairement postulés. Les sciences naturelles cependant, partant des phénomènes et marchant d'un pas excessivement lent, ne sont pas encore parvenues à la reconnaissance des lois ou plutôt de la raison des miracles, de sorte que pour indiquer ces phénomènes qu'on ne peut pas encore expliquer scientifiquement, l'expression de surnaturel doit être gardée. Mais de même qu'il est anti-scientifique de rejeter ce qui n'est pas encore expliqué, et de tenir les faits si peu nombreux qui le sont pour la mesure de ce qui est possible, de même aussi il est anti-scientifique de renoncer à cause de ce qui reste encore caché, au besoin de le ranger dans l'ensemble organique

[1] Pour prouver cette thèse il faut remarquer la différence du développement philosophique en France et en Allemagne. Dans ce dernier pays le théisme incline de plus en plus au christianisme, tandis qu'au contraire le théisme de l'école de Cousin, ayant accepté une forme purement déiste, indifférente à la révélation chrétienne, devient toujours plus impuissant contre le positivisme croissant. Voir sur Cousin l'étude de M. Ch. Sécrétan. L'impuissance de cette école à maintenir le théisme, se manifeste surtout par le ton abattu des écrits de son excellent disciple, Em. Saisset, principalement dans son *Essai de philosophie religieuse*.

et de faire ainsi de cette dénomination provisoire de miracle, l'expression d'un principe absolu. L'idéal du chrétien doit être de comprendre, c'est-à-dire de ramener dans l'ensemble harmonieux et un tout ce qui porte encore à ses yeux un caractère dualiste. C'est là l'exigence de la foi en un seul Dieu, qui est aussi bien le Dieu de la nature que celui de la grâce [1].

Résumons-nous : il y a au-dessus de la science ecclésiastique, qui en identifiant la vérité absolue avec la connaissance de la vérité, asservit complétement la science, et au-dessus de la science naturaliste, qui part de la pluralité des choses pour parvenir à leur unité sans jamais atteindre son but, une troisième science, naissante encore, qui cherche à comprendre la réalité en partant de l'expérience du chrétien, c'est-à-dire de l'immanence de Dieu [2]. Nous la nommons science chrétienne ; son point de départ est l'expérience exprimée dans cette parole de Jean : « Nous savons que nous possédons la vie éternelle ; » sa méthode est l'intuition décrite dans cette parole

[1] On voit que l'existence d'un domaine inexplicable et impénétrable dans la nature, est reconnue par les adeptes des sciences naturelles, entre autres dans l'ouvrage très intéressant du professeur bernois Max Perly : *Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur.* En dehors de l'hypothèse fort générale, mais hasardée de l'auteur sur l'unité spirituelle de la terre (le *Gcodaemon*) et de sa théorie sur la création, qui ressemble beaucoup à la doctrine gnostique de l'émanation, l'ouvrage conserve toute sa valeur scientifique, par le fait qu'il constate la réalité d'une multitude de phénomènes qui ne cadrent pas avec ceux qu'on peut expliquer par l'empirisme.

[2] Pour éviter un malentendu, M. Ch. de la Saussaye ne se sert que très rarement du mot de révélation. Selon le sens populaire ce mot signifie ou bien certaines choses révélées par Dieu, surtout des doctrines imposées à l'intelligence avec une autorité divine, ou bien les saintes Ecritures. Cette acception n'est d'abord pas biblique, les deux termes φανέρωσις et ἀποκάλυψις signifiant l'un la révélation dans le macrocosme, l'autre celle dans le microcosme. Ensuite elle repose sur une notion de Dieu, déiste, abstraite, supranaturaliste, qui comme telle n'est pas chrétienne. M. Ch. de la Saussaye entend par le mot de révélation, le fait que Dieu se manifeste soi-même, dans le monde extérieur et intérieur, de sorte que l'homme qui peut le reconnaître, est coupable quand il ne le fait pas. C'est là l'immanence théiste, l'habitation de Dieu dans la création, qui forme un caractère essentiel de la notion de Dieu dans le christianisme, et qu'il faut bien distinguer de la soi-disante immanence panthéiste ou naturaliste qui compromet

du même apôtre : « C'est l'esprit qui reconnaît que l'esprit est la vérité. »

Nous voulons montrer maintenant que ce chemin est sûr, et que la foi chrétienne mène en effet à la science.

(A suivre.) Dr J.-J. P. VALETON fils.

---

la transcendance et qui n'aboutit pas à la personnalité de Dieu. Pour nous l'immanence de Dieu suppose toujours sa transcendance. En disant : Dieu est immanent, il est au-dessus, non au dehors du monde, il le porte par sa parole puissante et lui donne la vie par son esprit, nous posons qu'il est, non pas la somme et le produit, mais le principe et l'origine de tout, en d'autres termes, le créateur du ciel et de la terre. Par contre, sans son immanence on ne saurait parler de sa transcendance. Si Dieu ne vivait pas en nous et autour de nous dans la nature, nous ne saurions jamais poser sa transcendance, ni croire qu'il est. Toutes les preuves pour l'existence de Dieu sont empruntées à la conscience indestructible qui est en nous de son existence. Or, comment expliquer cette foi à Dieu, cette foi qui précède tout raisonnement et le domine, sinon par le fait que Dieu lui-même vit en nous? La thèse que l'homme, en réfléchissant sur les impressions qu'il subit et les effets qu'il voit, conclut que c'est un Dieu qui donne ces impressions et qui produit ces effets, revient à attribuer à l'intelligence le don d'inventer Dieu. Le déisme, c'est-à-dire la négation de l'immanence de Dieu, est un pur intellectualisme, et l'intellectualisme, qu'il possède ou non la foi à un Dieu qui est le produit d'un procès intellectuel, est l'idolâtrie, la déification de l'intelligence.