

Quelques mots sur le déterminisme vis-à-vis de la morale et de la religion

Autor(en): **Bridel, P.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **10 (1877)**

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379224>

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.

QUELQUES MOTS SUR LE DÉTERMINISME

VIS-A-VIS

DE LA MORALE ET DE LA RELIGION

A PROPOS DE L'OUVRAGE DE M. SCHOLTEN SUR LE LIBRE ARBITRE

Plusieurs d'entre nous¹ sans doute ont lu dans le *Compte-rendu de théologie et de philosophie* (voir avril, juillet et octobre 1875) l'intéressante analyse que M. *van Goëns* a donnée du livre de M. *Scholten* sur le libre arbitre. Il faut que j'avoue dès le début que, sauf quelques pages dogmatiques qui terminent son *Manuel d'histoire de la religion et de la philosophie*², traduit en allemand, je ne connais le système du célèbre théologien hollandais que par l'analyse en question, analyse d'ailleurs très détaillée et tout à fait claire. Au reste il ne peut être question, dans le nombre de pages forcément très limité qui peuvent être lues ici, de procéder à l'examen suivi et détaillé d'un livre aussi considérable et aussi riche en idées que celui de M. *Scholten*. Nous nous bornerons donc à toucher à propos de cet ouvrage quelques-unes des questions les plus importantes qui se rapportent au libre arbitre. J'ajoute que je n'ai aucunement la prétention d'épuiser, ni même de traiter d'une façon neuve un

¹ Cet article est, sauf quelques changements, la reproduction d'un travail lu à la *Société vaudoise de théologie*, dans sa séance du 26 avril 1877.

² *Scholten. Geschichte der Religion und Philosophie, übersetzt von Redepenning. Elberfeld, 1868.*

sujet si ardu et si controversé¹. Mon seul désir serait de rappeler les principaux éléments du problème d'une manière qui puisse servir de base à une discussion nourrie.

La question du libre arbitre a été sans cesse débattue, soit au point de vue de la philosophie en général, soit à celui plus spécial de la dogmatique chrétienne. On sait le rôle qu'elle a joué dans les luttes de l'augustinisme et du pélagianisme, puis à l'époque de la réforme entre Erasme et Luther, entre Calvin d'un côté, Bolsec et Castalion de l'autre, et plus tard encore entre les Arminiens et les Contreremontrants. Bien que l'attention des théologiens modernes se soit sensiblement détournée des questions spéculatives pour se concentrer sur les recherches historiques, et en particulier sur celles relatives à la personne de Jésus, la question du libre arbitre ne pouvait être absolument passée sous silence. C'est en vain que Schleiermacher prétendit la reléguer en dehors de la dogmatique comme étant sans importance pour celle-ci ; lui-même ne put s'empêcher de manifester sa foi au déterminisme. On s'aperçut de plus en plus, et par son exemple et par celui de la spéculation pseudo-chrétienne de l'école de Hegel, que, non-seulement la question du surnaturel, mais celles bien plus fondamentales encore de la nature du péché et par conséquent de la rédemption, dépendent d'une façon étroite de l'affirmation ou de la négation de la liberté humaine.

L'importance capitale de cette notion ressort très vivement aussi de l'ouvrage de M. Scholten, qui se voit amené à propos du libre arbitre à toucher aux questions les plus variées non-seulement de la théologie, mais encore de la morale, du droit et même de la logique. Le principe au moyen duquel M. Scholten tente de résoudre également toutes ces questions est le *déterminisme éthique* ou *théologique*. Il prétend y arriver par une méthode expérimentale ; mais son système nous semble être essentiel-

¹ On se rappelle les articles de MM. Scherer, Durand, Chavannes et Colani, parus dans la *Revue de Strasbourg* en 1853 et 1854, et reproduits dans l'appendice des *Recherches de la méthode*, par M. Ch. Secrétan. Le point de vue soutenu alors par M. Scherer et attaqué par les trois autres articles est tout semblable à celui de M. Scholten.

lement le fruit d'un intellectualisme sans contrepoids, décidé à tout embrasser dans les catégories logiques, et à arriver coûte que coûte à l'unité, au monisme, en réduisant toutes les dualités. Ce n'est pas seulement le dualisme de la matière et de l'esprit que veut effacer M. Scholten, mais aussi celui du monde et de Dieu, du bien et du mal. M. Scholten n'est pourtant point athée, ni même panthéiste, du moins en un sens, car il admet l'existence du Dieu amour, personnel et conscient ; mais il ne peut accepter avec le déisme la séparation de Dieu et du monde. Dieu étant cause suprême ne peut selon lui se concevoir indépendamment de l'ensemble de ses effets, c'est-à-dire du monde, où il se manifeste et vit dans la multiplicité des êtres finis. Il est, comme le nomme l'épître aux Ephésiens, IV, 6 : *ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν*. Toutes choses sont donc conséquences nécessaires de sa causalité suprême et se déroulent suivant une ligne absolument déterminée, marchant dans le sens de la réalisation finale du bien moral. Le libre arbitre n'a aucune place dans ce système : l'homme ne possède comme toute autre créature que la spontanéité, c'est-à-dire la faculté de se développer suivant sa nature propre, en réagissant sur les impressions extérieures et cela d'une manière nécessairement déterminée par le concours de son propre état et de l'ensemble des motifs qui s'offrent à lui à un moment donné. Ce qui distingue la spontanéité de l'homme de celle des autres êtres c'est que l'homme est doué de la raison, faculté de distinguer entre le bien et le mal, et qu'il est susceptible d'être déterminé par le motif rationnel du bien moral. Cependant il n'est pas déterminé par ce motif-là dès le principe : l'homme naît avec une raison faible et des appétits sensibles forts ; ce n'est que peu à peu que la raison arrive à faire entendre sa voix, d'abord comme une loi réclamant la soumission, puis enfin à dominer l'être humain tout entier. Cet état où l'individu est sous la domination absolue de la raison, où il fait le bien nécessairement, est précisément la liberté dans le sens vrai du mot ; car ce n'est qu'une fois parvenu à cet état que l'homme est arrivé à la réalisation de sa véritable nature : nécessité morale et liberté se confondent. Ce qu'on appelle mal ou péché est la condition naturelle de

l'homme avant d'être arrivé à sa destination, l'état de l'être moral encore enveloppé dans les liens de la nature physique ; le mal n'est donc que non-être, limitation ; il est un bien relatif, une phase transitoire conduisant au bien. On ne peut pas dire que Dieu veuille le péché, puisqu'au contraire il veut que le péché soit aboli, que cette phase transitoire soit dépassée ; mais on peut accorder en un sens que Dieu en est l'auteur ; et, une fois le mal conçu comme le fait M. Scholten, il n'y a rien là, pense-t-il, de contraire à la notion de la sainteté divine. Si nous ne trouvons pas indigne du Dieu saint d'avoir créé des êtres tels que les animaux, entièrement soumis aux sens, n'obéissant qu'à la loi de la conservation égoïste, pourquoi dirions-nous qu'il est contraire à la sainteté du Créateur d'avoir formé des êtres destinés à la liberté morale, mais qui ne peuvent y atteindre sans passer préalablement par une phase où leur raison est en partie, au moins, soumise aux instincts sensibles ?

Telles sont en quelques mots les grandes lignes du déterminisme de M. Scholten. Nous n'essayerons pas de dissimuler l'attrait qu'une conception logique et bien liée comme l'est celle-ci exerce naturellement sur la raison. Le déterminisme rencontre forcément de la sympathie chez cette dernière qu'il débarrasse d'un domaine pour elle insondable, celui du libre choix. Du moment que la catégorie de la possibilité s'évanouirait devant celle de la nécessité, le philosophe pourrait espérer d'embrasser la totalité des choses passées, présentes et futures dans une formule unique et rationnelle. Devant une telle perspective la tête lui tourne facilement, et il lui faut bien du calme et de la résignation pour ne pas se laisser entraîner à négliger ou à défigurer les quelques faits désagréablement réfractaires à une conception du monde si attrayante pour son instinct logique. Nous ne nous étonnons donc pas que, à les prendre un peu profond, et si l'on écarte quelques nuages oratoires destinés à voiler ce point délicat, la plupart des systèmes philosophiques se montrent pénétrés de déterminisme. Mais, plus il est dans les tendances mêmes de la raison d'aspirer au déterminisme, plus nous devons nous tenir en garde contre toute

surprise de la part de ce système, et ne lui accorder notre adhésion qu'après nous être assurés qu'il ne supprime ni ne défigure les faits sous prétexte de les expliquer.

Or nous trouvons un fait capital auquel le déterminisme d'aucune espèce ne saurait faire place et un problème également de toute gravité qu'il ne saurait résoudre. Ce fait c'est celui de l'obligation, ce problème c'est celui du mal ; celui-ci est à la base de toute religion, celui-là à la base de toute morale. Commençons par cette dernière.

I

M. Scholten n'entend point supprimer la *morale*, au contraire il s'efforce de montrer que le déterminisme est seul en mesure de lui fournir une base solide. Voyons donc avec lui jusqu'à quel point les notions morales s'accommodent du déterminisme.

La distinction du bien et du mal demeure dans ce système, et la notion de vertu garde tout son prix : pour n'être plus considérée comme l'œuvre arbitraire de la volonté, mais comme le résultat de la nécessité morale, la vertu n'en sera pas moins toujours objet d'amour et d'admiration comme l'est le beau, bien que nous le sachions être l'effet naturel de l'harmonie esthétique des éléments. L'état de péché, bien que reconnu pour inévitablement lié au développement moral de l'homme, ne nous devient point pour cela indifférent : notre nature rationnelle en souffre et tend à s'en dégager, comme nous tendons à nous débarrasser d'une souffrance physique bien qu'elle nous ait atteint en vertu d'une causalité nécessaire. Le repentir n'est point supprimé non plus, car il implique simplement douleur à la pensée de l'état moral où nous nous trouvons, ce qui n'est point incompatible avec la nécessité actuelle de cet état, et ce qui suffit pour que le repentir serve de base à la régénération. Y mêler l'idée que le mal a été fait par nous sans qu'il fût nécessaire, ce serait transformer notre repentir en remords, sentiment immoral et funeste qui conduit au désespoir. Le déter-

minisme ne nous empêche point non plus de reprocher au méchant son acte criminel, comme nous reprochons à quelqu'un une maladresse, bien qu'elle soit la suite naturelle de sa gaucherie ; mais il nous interdit d'accuser notre prochain, et se trouve ainsi d'accord avec Jésus, qui ne condamnait point ses bourreaux, mais disait d'eux : « ils ne savent ce qu'ils font. » Le déterminisme nous laisse haïr le péché mais non le pécheur, il nous rend charitables envers ce dernier en nous montrant qu'il a péché par nécessité ; il nous dispose à la tolérance en nous empêchant de voir dans les erreurs du prochain les suites d'une obstination volontaire ; il nous préserve de l'orgueil en nous persuadant que le bien qui est en nous n'est pas notre œuvre et en nous ôtant ainsi tout mérite. On ne peut l'accuser de nourrir en nous une funeste sécurité ; ce serait le cas sans doute d'un prédestinatianisme qui représenterait l'homme comme passif, mais non pas du déterminisme éthique qui admet le rôle de la conscience personnelle ; c'est au contraire la théorie du libre arbitre, déclare M. Scholten, qui conduit à la fausse sécurité en nous berçant de l'idée que sur le lit de mort nous serons aussi libres encore que maintenant de nous convertir. Ce qui disparaît avec le déterminisme c'est l'idée de culpabilité ; or cette idée est précisément, selon M. Scholten, une idée fautive et judaïque que le christianisme est venu abolir : parler de culpabilité c'est transporter dans le domaine moral l'idée juridique d'une loi extérieure à l'homme et ayant pour sanction la peine. Avec cette notion de culpabilité la théologie a été logiquement amenée à se représenter le salut comme le produit d'une expiation par substitution. Or c'est là une notion profondément immorale, et on a l'avantage de l'éviter si l'on comprend que la culpabilité n'a jamais existé d'une façon objective, mais seulement dans le sentiment du pécheur qui se représentait Dieu comme un créancier, tandis qu'il est un père ainsi que l'enseigne Jésus et que le sent l'homme spirituel. Dieu n'a jamais imputé, ni n'imputera jamais le péché, parce qu'il nous connaît à fond et que tout connaître et tout comprendre c'est tout pardonner ; tel est selon M. Scholten le sens de ce passage de la première épître de Jean : « Si notre cœur nous condamne

certes Dieu est plus grand que notre cœur et il connaît toutes choses. » (1 Jean III, 20.)

Voilà donc la plupart des principales notions morales accordées avec le système déterministe ; plus d'une sans doute a dû subir des transformations suspectes pour entrer dans ce cadre, mais ce qui nous frappe surtout c'est que la notion la plus caractéristique de la morale, celle de devoir, d'obligation, n'y a trouvé aucune place. En effet, ce n'est pas seulement la liberté de choix qui aux yeux de M. Scholten est une illusion, mais nous venons de le voir, la notion de culpabilité morale subit le même sort. L'idée de culpabilité, affirme ce théologien, est une notion purement juridique qui n'a pas de place en morale ; d'où il découle évidemment que l'idée de devoir est également une intruse ; car du moment qu'il y aurait un devoir à accomplir, il y aurait par le fait même culpabilité à le transgresser. Mais d'autre part la plus simple réflexion suffit pour nous convaincre que la morale tout entière repose sur l'idée du devoir. C'est sous la forme du devoir que le bien moral se présente à nous ; c'est là même ce qui lui donne son caractère *sui generis* de bien moral, c'est là ce qui la distingue par exemple du bien physique ou jouissance, du bien esthétique ou beau. La notion de devoir mise de côté, l'homme qui fait le bien ou le mal n'en serait pas autrement approuvable ou répréhensible que ne le sont le tigre ou le serpent qui en vertu de leur nature propre mordent et piquent, que ne l'est l'abeille qui en vertu de la sienne nous prépare du miel. La seule différence serait que ces animaux sont inconscients des instincts auxquels ils obéissent, tandis que l'homme a conscience de soi-même et de la loi qui le pousse ou plutôt de l'ensemble des lois dont le concours le dirige nécessairement. Or ceci ne suffit nullement à créer une responsabilité d'un ordre essentiellement différent. Supprimer la notion du devoir c'est donc enlever à la morale son existence spécifique.

C'est en même temps ôter au bien moral le seul mobile qu'il trouve en nous ; ce n'est en effet que pour autant qu'elle se présente à nous sous la forme de devoir, que la loi de la raison

agit sur nous comme motif d'action capable de contrebalancer ou même de vaincre les mobiles sensibles et inférieurs de notre nature. A elle seule la connaissance du bien laisse la volonté indifférente, preuve en soient tant d'hommes à la raison très développée, très versés dans la connaissance scientifique de la morale, et très peu moraux pourtant en pratique ; ce n'est que pour autant qu'il reçoit la sanction de la conscience morale et nous apparaît avec l'autorité du devoir, comme loi d'obligation, comme impératif catégorique, que l'idéal de la raison agit sur notre volonté. Une fois supprimée la notion de devoir, on pourra bien encore construire une science descriptive des biens et des maux humains, des vertus et des vices ; mais on ne pourrait pas, sans cesser par le fait même de vivre en être moral, accepter réellement et mettre en pratique la conviction que la conscience nous trompe en nous parlant de devoir. Schleiermacher avait compris cela. Bien que déterministe et n'admettant pas l'objectivité de la culpabilité, il pensait que Dieu avait mis en nous cette notion et celle d'obligation qui en est inséparable, comme le mobile nécessaire pour nous pousser à sortir de l'imperfection. Mais c'était là faire Dieu trompeur et ruiner par conséquent la base de toute confiance. D'ailleurs à quoi servirait-il que Dieu nous eût doté de cette bienfaisante et morale illusion, du moment qu'il a doué MM. les déterministes d'une raison assez perspicace pour nous en débarrasser ? Une fois une illusion reconnue pour telle, ne pût-on même pas en affranchir son sentiment, on en est affranchi quant à ses actes : l'astronome ne peut pas mieux qu'aucun d'entre nous échapper à l'illusion d'optique qui lui fait voir la lune plus grande à l'horizon qu'au zénith, mais il sait que c'est une illusion, et il fait ses calculs en conséquence. De même aussi celui qui se sera pénétré de la conviction que le sentiment du devoir et de la culpabilité n'est qu'une illusion, n'en sera plus dominé pratiquement dans sa vie, si du moins il veut rester conséquent à ses convictions. Sans doute il est rationnellement possible de mettre en suspicion l'idée d'obligation morale, mais cela est immoral. Nous arrivons ici vis-à-vis de la conscience morale au même point où l'on aboutit quant à la

raison lorsqu'on prétend lui demander les preuves de son autorité : elle ne peut les donner parce qu'elle ne peut se prouver elle-même, mais elle peut réclamer un acte primordial de foi en elle, sous peine pour nous de tomber dans un scepticisme incurable. La conscience morale aussi ne saurait prouver son droit à nous parler sous forme impérative ; mais elle réclame ce droit, et nous ne saurions le lui refuser sans aboutir au scepticisme moral. Nous concluons qu'il est possible de mettre en doute la valeur objective de l'idée de devoir, mais que c'est précisément un devoir de ne pas le faire et que ce devoir de croire au devoir est le premier de tous les devoirs, la base sur laquelle repose toute vie morale.

Or, avec l'idée de devoir revient nécessairement celle de libre arbitre : la notion d'obligation morale est indissolublement liée à celle de la possibilité de choisir le contraire de ce qui est réclamé. Ces deux notions sont même si inséparables qu'on ne saurait tirer l'une de l'autre par syllogisme. Il ne peut être question ici que d'un enthymème tout semblable à celui de Descartes : « je pense, donc je suis, » disait-il ; « nous devons, donc nous sommes libres, » disait Kant, et nous le répétons après lui. Nous sommes libres ; nous ne possédons pas seulement la spontanéité : — tout la possède aussi bien que nous, même les atomes matériels, car ils ne subissent aucune action du dehors sans réagir eux-même selon leur nature propre ; — nous ne possédons pas seulement, à la différence des autres êtres, une spontanéité consciente ; nous sommes en outre maîtres, en une mesure au moins, de cette spontanéité même, à un même moment donné, et toutes choses étant égales en nous et hors de nous, nous ne sommes point nécessairement portés à une seule et même décision, mais nous avons le choix libre entre plusieurs. Voilà ce que nous entendons par le libre arbitre : la faculté de choisir sans contrainte ni extérieure, ni intérieure ; on peut aussi le définir comme Kant : le pouvoir de produire un commencement nouveau.

Nous ne voulons pourtant pas dire que notre choix soit absolument arbitraire ; il y a des limites à notre faculté de choisir. Tout d'abord elle ne s'exerce qu'à propos de motifs ; sans que

ceux-ci soient contraignants, ils sont l'occasion pour la liberté de s'affirmer en un sens ou dans l'autre. Puis le libre arbitre n'est pas l'homme tout entier ; il ne constitue donc pas le seul agent de ses déterminations, il n'en est qu'un des facteurs. Les autres facteurs avec le concours desquels il produit la décision morale sont, outre les actions venant du dehors, les habitudes, les passions, le caractère acquis de l'individu : c'est dans ces limites, c'est sur ce fond donné que le libre arbitre agit, mais sur ce fond-là il agit d'une façon indépendante et de son propre chef : ce n'est pas ce fond qui le détermine. Supposons par exemple qu'une décision résulte du concours des éléments A, B, C, D, E, F et G. Lors même que tous ces éléments sauf un seraient déterminés, il suffit que ce seul élément, par exemple G, soit encore indéterminé et puisse devenir librement G' ou G'', pour que le résultat définitif lui-même soit indéterminé aussi et imputable à la forme que G prendra suivant son libre choix. C'est cet élément G, seul indéterminé, c'est le libre arbitre qui concourt avec d'autres éléments déterminés, savoir l'état acquis de l'individu et l'ensemble des sollicitations qui s'adressent à lui à un moment donné. Une pareille notion du libre arbitre suffit pleinement pour expliquer le phénomène de l'obligation et de la responsabilité morales, sans tomber pourtant dans l'indéterminisme absolu, parfaitement chimérique du reste, contre lequel portent la plupart des arguments de M. Scholten. A notre idée du libre arbitre on ne pourra pas objecter, par exemple, qu'avec elle il n'y aurait plus moyen de se confier au caractère de personne, le brave homme de hier pouvant agir aujourd'hui en coquin. Nous disons sans doute que le caractère n'enchaîne pas absolument le libre arbitre : preuve en soit que le coquin peut à un moment donné agir honnêtement, et le brave homme aussi s'oublier un instant ; nous soutenons même que le libre arbitre peut réussir à modifier le caractère : preuve en soit l'amélioration graduelle de tant de pécheurs, et, phénomène absolument inexplicable pour M. Scholten, la corruption graduelle d'hommes autrefois vertueux. Mais nous accordons aussi, et nous le pouvons sans nous contredire le moins du monde, que le caractère est bien

une chose relativement stable et qui ne se bouleverse pas d'un coup ; on peut donc compter sur lui aussi bien mais pas mieux qu'on ne compte sur la stabilité des choses dans ce monde où tout est en voie de transformations incessantes.

Nous reconnaissons encore très volontiers que le siècle où nous vivons, l'éducation que nous ont donnée nos maîtres, le sang que nous ont légué nos ancêtres, ont contribué à former notre être et entrent par conséquent aussi au nombre de ces facteurs déterminés qui concourent avec le libre arbitre. Nous échappons ainsi à l'accusation de conduire par l'admission de la liberté de choix à l'atomisme en histoire. L'historien et le biographe pourront fort bien, tout en croyant au rôle du libre arbitre, rechercher dans le passé le germe du présent, dans la jeunesse d'un homme la base de son âge mûr. L'idée de la liberté de choix suppose seulement qu'à un certain moment, un certain état d'un peuple ou d'un individu étant donné, deux ou plusieurs états subséquents en pourraient également résulter suivant un libre choix ; mais, quel que soit le résultat qu'aura amené la décision de la liberté, il se trouvera en tout cas relié par mille rapports intimes à l'état antérieur, à celui avec le concours duquel il a été formé.

Nous échappons par la même raison à l'accusation de favoriser la fausse sécurité, puisque nous ne contredisons point ce que prouve une expérience bien évidente, savoir que plus nous aurons avancé dans le péché, plus nous aurons de peine à nous en débarrasser : non pas que ni alors ni maintenant nous soyons privés de toute puissance pour lutter contre le mal ou du moins pour solliciter et recevoir de Dieu une force capable de nous en débarrasser ; mais, à mesure qu'on avance le fardeau augmente et devient plus lourd à soulever, le terrain se couvre de mauvaises herbes et devient plus difficile à déblayer. Chaque décision du libre arbitre en faveur du mal vient se ranger au nombre des éléments déterminés qui poussent la décision dans un sens funeste ; G est toujours là, mais il n'a plus à compter seulement avec A, B, C, D, E et F, mais avec un nombre plus grand de facteurs, auxquels lui-même a contribué à donner naissance, et qui diminuent d'autant sa part d'action.

En opposition avec cet endurcissement possible et, selon nous, coupable, nous admettons aussi une sanctification graduelle et progressive de la volonté, qui doit aboutir à une fixation définitive dans le bien, à une sorte de nécessité morale acquise. C'est bien là sans doute ce que nous appellerons avec M. Scholten la véritable liberté morale ; nous sommes d'accord avec lui sur ce point. Mais nous ne pouvons pas concevoir ce but réalisable autrement que par la voie d'une liberté de choix qui rende l'homme réellement moral et responsable de la route qu'il suit dans son développement, qui lui rende imputable la direction dans laquelle il se fixe. La liberté de choix n'est donc à nos yeux qu'un moyen, le moyen transitoire mais nécessaire pour aboutir au but dernier, qui est à la fois liberté suprême et suprême nécessité morale, cette « liberté des enfants de Dieu » dont parle l'apôtre Paul (Rom. VIII, 20 et 21), et après laquelle nous soupirons comme toute la création soupire après elle.

II

En abordant maintenant la *religion* et l'idée de Dieu, nous entrons dans un domaine où le déterminisme semble seul être de mise. Depuis Schleiermacher on définit généralement la religion comme le sentiment de dépendance absolue à l'égard de l'infini. Peut-on dès lors imaginer une doctrine plus religieuse, je veux dire une doctrine où l'homme se reconnaisse plus dépendant de Dieu, que celle du déterminisme ? M. Scholten définit cependant la religion d'une façon un peu différente : elle consiste, selon lui, dans « la direction de l'esprit humain vers un pouvoir supérieur dont il dépend avec tous les êtres finis qui l'entourent. » L'homme religieux aspire donc à l'union avec Dieu, et l'on ne peut, dit-il, concevoir une union plus intime du fini avec l'infini que celle enseignée par le déterminisme, d'après lequel la volonté de Dieu et celle de l'homme se confondent et où ce dernier doit dire comme Paul : οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ. (1 Cor. XV, 10.)

D'ailleurs l'idée même de Dieu, comme infini et absolu, n'est-

elle pas incompatible avec le libre arbitre de l'homme ? Dieu est tout-puissant, cause suprême, et dès lors tout ce qui arrive, arrive selon sa volonté. On est conduit encore au même résultat en considérant sa toute-science, laquelle est incompatible avec le libre arbitre de l'homme. Ce n'est qu'au prix de la négation de ces deux perfections de Dieu qu'on pourrait, dit le déterminisme, affirmer le libre arbitre des créatures ; mais ce serait là réduire l'infini à être fini, et renoncer en outre à la providence, à la foi en un plan divin qui se poursuit sans entraves pour arriver certainement à son accomplissement. Du moment en effet qu'il y aurait un domaine impénétrable à la volonté divine, rien ne garantirait plus que le monde arrivât jamais au but pour lequel Dieu l'a créé. Toute certitude du salut s'évanouit aussi, dit-on, en dehors du déterminisme ; enfin ce système seul est capable de préserver l'homme de l'orgueil spirituel, en lui montrant qu'il n'est rien et que Dieu est tout, Dieu « qui opère en lui le vouloir et le faire. »

Malheureusement ceux qui raisonnent ainsi, ceux qui pensent avec le prince royal de Prusse écrivant à Voltaire ¹, que du moment qu'il « est certain que Dieu est, on ne saurait assez mettre de choses sur son compte, » aboutissent à lui imputer tout ce qu'il y a de mauvais dans le monde, aussi bien que tout ce qu'il y a de bon.

C'est à quoi Calvin ne parvient à échapper que par une inconséquence flagrante. Il déclare en propres termes « que Dieu non-seulement a préveu la cheute du premier homme, et en icelle la ruine de toute sa postérité, mais qu'il l'a ainsi voulu. » Et pour qu'on ne se trompe pas sur ce qu'il entend dire par là, Calvin remarque un peu plus loin qu'il n'y a pas de distinction à faire en Dieu entre permettre et vouloir : ce qu'il permet il le veut positivement : « le premier homme est cheu, dit-il, pource que Dieu auoit iugé cela estre expédient. » Voilà un supralapsarisme aussi net que possible. Mais dès lors c'est en vain que le grand réformateur affirme que si « l'homme trebusche selon qu'il auoit esté ordonné de Dieu, il trebusche [pourtant]

¹ Lettre du 26 décembre 1737.

par son vice¹. » L'homme n'en est pas pour cela plus responsable que la pierre lorsqu'elle écrase quelqu'un, en tombant en vertu d'un poids qui lui est propre sans doute, mais qui lui a été donné par la nature. L'homme pêche par son vice, mais ce vice lui a été donné de Dieu, car Dieu lui a donné sa nature et en a fixé d'avance toutes les déterminations ; s'il y a quelqu'un de coupable dans la chute de l'homme ce ne peut donc être que Dieu qui « l'a ainsi voulu, » qui « auoit iugé cela estre expédient. » Comme on ne peut pas admettre pareille chose, il ne reste pour maintenir le déterminisme sans accuser Dieu qu'à renoncer à l'idée de culpabilité et à supprimer l'idée même du mal moral. C'est ce que fait M. Scholten : pour lui le mal n'est qu'une phase d'imperfection dans le développement du bien, une condition nécessaire de celui-ci.

Or une pareille notion révolte la conscience morale, qui voit dans le péché non pas un bien relatif, mais le contraire du bien, non pas seulement un état destiné à céder la place à une forme supérieure d'existence, non pas seulement quelque chose qui devra ne plus être à l'avenir, mais quelque chose qui ne devrait pas être maintenant, qui n'aurait jamais dû être. A moins de renier absolument l'idée du devoir et le témoignage de la conscience morale, ce qui serait se plonger dans le scepticisme pratique, on ne parviendra pas à ramener l'idée de péché à la simple notion d'imperfection. Nous ne nous faisons aucun reproche à vingt ans de n'être pas des hommes d'âge mûr, nous ne sentons pas notre devoir de le devenir ; nous savons que si Dieu nous prête vie nous y arriverons en vertu de notre développement naturel ; mais nous nous faisons des reproches d'être pécheurs, et nous sentons notre devoir de « travailler à notre salut avec crainte et tremblement. »

D'ailleurs, en faisant de Dieu l'auteur direct de l'état actuel du monde, on n'offense pas moins le sentiment religieux que la conscience morale. Supposons accordé que le mal ne soit qu'une imperfection sans culpabilité, ne suffit-il pas de l'existence de cette imperfection même, comme de celle de toutes les autres

¹ *Institution de la religion chrestienne*, III, xxiii, 7 et 8. (Edit. de Lion, 1565.) — Le mot entre crochets [] est ajouté par nous.

imperfections et en particulier de la souffrance, des injustices du sort, de la mort, pour nous empêcher de croire que le monde soit sorti tel quel des mains d'un créateur parfait ? C'est en vain qu'on se rabat sur l'avenir et qu'on répète le vers de Voltaire :

« Un jour tout sera bien, voilà notre espérance ; »

il faut, à moins de se crever les yeux et de s'arracher le cœur, ajouter avec le même poète :

« Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion. »

Or si tout n'est pas bien aujourd'hui, pourquoi donc en est-il ainsi ? pourquoi, si Dieu est réellement la cause immédiate et consciente de ce qui est aujourd'hui ? Une fois en présence de ce problème, il n'y a de choix qu'entre un nombre assez restreint de réponses possibles. Ou bien on peut essayer d'enlever à Dieu tout ou partie de sa responsabilité, en lui ôtant la conscience de soi-même : c'est le cas du panthéisme habituel. Ou bien on limite sa puissance ou son amour : c'est ce qu'on fait quand on admet la théorie dite du mal métaphysique, qui explique le mal comme lié nécessairement à l'existence même de l'être fini, et qui se représente Dieu comme créant, bien qu'il sache ne pouvoir créer que des êtres malheureux et mauvais. Mais le sentiment religieux ne peut pas mieux se satisfaire d'un Dieu pareil que la conscience ne peut accepter la réduction du mal moral à un simple degré inférieur du bien.

Il ne reste dès lors qu'une solution possible du problème du mal ; c'est l'idée que le mal est le produit du choix libre et responsable de la créature. On sauvegarde entièrement par là la sainteté de Dieu. La liberté de choix qu'il a donnée à l'homme est en effet en soi une chose excellente, le don le plus précieux que le créateur puisse faire à sa créature, car elle est la condition *sine qua non* de sa détermination pour le bien comme être moral et responsable. Sans doute cette faculté de détermination implique la possibilité pour l'homme de choisir le mal au lieu du bien ; mais il n'en reste pas moins vrai que Dieu n'a jamais considéré l'existence (possible) du mal que comme absolument mauvaise, que comme ne devant pas être ; tandis que d'après le déterminisme Dieu veut réellement le mal, comme

état transitoire il est vrai, d'une façon simplement provisoire, relative, mais enfin il le veut, et l'on ne saurait l'en excuser qu'en le mettant au bénéfice de la trop fameuse maxime : le but sanctifie les moyens.

La notion de la libre chute fait surgir, nous le savons, bien des problèmes, celui en particulier de l'unité solidaire de l'humanité entière et de la nature même dans le mal et la misère. C'est là sans doute un grand problème, bien obscur encore malgré les éclairs de lumière qu'y a fait jaillir plus d'un penseur chrétien. Nous ne l'aborderons pas ici, avouant sans honte n'en avoir pas encore rencontré une solution pleinement suffisante, ce qui ne nous empêche pas de l'accepter à titre de problème, comme nous sommes obligés d'en accepter tant d'autres dès que nous voulons tenir compte de la réalité.

Un problème qui se trouve plus directement sur notre chemin est celui de la toute-puissance divine. Comment peut-il y avoir place pour la liberté de choix dans une créature, produit de la cause suprême ? La difficulté semble à première vue insurmontable, mais l'objection ne provient au fond que de ce qu'on s'est fait une notion trop étroite de la cause suprême. On se la représente comme une cause du monde matériel, ne pouvant pas ne pas produire un certain effet nécessairement déterminé par sa nature donnée, n'étant pas maîtresse d'elle-même et de sa propre causalité. Or, de quel droit se représente-t-on ainsi la cause première ? M. Scholten reproche avec raison aux réformateurs d'être partis d'une idée à priori de Dieu et d'en avoir déduit leur anthropologie, au lieu d'étudier les faits psychologiques et autres pour en induire l'idée de Dieu. Or c'est là aussi la faute qu'il commet à son tour en réduisant à priori Dieu à l'état de cause nécessaire. Nous, au contraire, partant de l'étude des faits, nous sommes forcés, pour expliquer le fait psychologique et moral du devoir, de reconnaître à côté des causes nécessaires qui régissent l'univers l'existence de causes libres, c'est-à-dire maîtresses de leur propre causalité ; et nous n'avons aucune difficulté dès lors à concevoir Dieu comme une cause semblable, d'autant plus que c'est là évidemment une sorte de cause beaucoup plus élevée et digne de l'être suprême

que ne l'est la causalité nécessaire. Nous ne pouvons refuser à Dieu le droit de dire avec l'Auguste de Corneille :

« Je suis maître de moi comme de l'univers. »

Et une fois Dieu conçu ainsi, nous ne voyons pas ce qui empêche de comprendre comment il a pu, en vertu de sa toute-puissance, créer à côté de lui ces causes libres, de l'analogie desquelles nous avons conclu à lui. Qu'est-ce qui empêche que Dieu ait appelé à l'existence des êtres auxquels il s'est borné à donner une base de développement, en les douant de la faculté de poursuivre librement ce développement dans un sens ou dans l'autre ? Cause suprême, mais maître de son action en temps même que cause suprême, il a pu mettre volontairement une borne à l'effet de sa causalité. Cette borne, fixée librement par lui-même, produit par conséquent de sa toute-puissance, bien loin d'être une abdication de celle-ci se trouve en être la manifestation suprême.

Une autre difficulté est celle de la conciliation entre la liberté humaine et la toute-science divine, qui appliquée au futur devient prescience. On explique souvent cet attribut de Dieu en disant que pour lui, l'Eternel, le temps n'existe pas, que les choses futures sont devant lui comme présentes, ce qui lui permet de voir les résultats à venir de la liberté comme nous voyons ses résultats actuels ou passés, sans que la connaissance que nous en avons leur ôte en rien leur caractère de contingence. Mais on ne prend pas garde qu'en enlevant ainsi toute réalité objective à la notion du temps on détruit du même coup celle de notre vie morale elle-même, qui se meut nécessairement dans le temps, et qu'on vient échouer en plein docétisme pour tout ce qui concerne les rapports de Dieu avec le monde. On ne saurait donc sans ébranler les bases de toute morale et de toute religion chercher dans cette voie-là la solution du problème qui nous occupe.

Rothe en a tenté une diamétralement opposée en remarquant que la perfection même de la connaissance consiste à être adéquate à la nature des choses qu'il s'agit de connaître, et que par conséquent, si Dieu a réellement créé des êtres libres, des

êtres qui se développent librement dans le temps, sa toute-science consiste précisément à connaître ces êtres comme êtres libres et se développant librement dans le temps, c'est-à-dire à ne savoir le résultat de leur libre décision que lorsqu'elle a été prise par eux. Cela n'entraîne point du reste, ajoute-t-il, à sacrifier l'idée d'un but, ni même d'un plan prédéterminé du développement de la création, et en particulier de l'œuvre du salut. On sait que le même but peut être atteint par des chemins divers. L'homme d'état parvient bien, avec ses connaissances et ses moyens bornés, à poursuivre et à réaliser parfois son plan en dépit et au travers des circonstances imprévues que chaque jour amène. A plus forte raison, Dieu, possédant une puissance infinie et une parfaite connaissance de tout ce qui est, peut-il faire à chaque moment concourir tous les éléments existants de telle façon que, malgré la part d'imprévu amenée sans cesse par l'action de la liberté humaine, le plan providentiel se déroule pourtant sans être aucunement sacrifié. On ne saurait prétendre non plus que l'idée de Rothe rabaisse Dieu en lui donnant ainsi à travailler sans cesse dans le monde. Elle a au contraire en cela l'avantage de bien l'affirmer comme le Dieu vivant, le Dieu de l'histoire, celui que réclame le cœur religieux et qu'annonce l'Évangile (cf. Jean V, 17), et qui, sans être cet impassible spectateur céleste que prêche le déisme, n'est pas non plus le Dieu du panthéisme, confondu avec sa créature et en partageant toutes les hontes et toutes les fautes : cannibale dans la personne du cannibale, ivrogne et avare dans celles de l'ivrogne et de l'avare.

L'hypothèse de Rothe présente ainsi plus d'un côté séduisant. Elle reçoit en outre l'appui biblique de quelques récits et de maintes expressions isolées où Dieu est présenté comme modifiant son plan d'après les changements apportés aux circonstances par les décisions de la liberté humaine, comme « se repentant » par exemple des jugements prononcés par lui, quand il voit la conversion réelle du condamné ¹. Mais d'autre

¹ Gen. VI, 7; Ex. XXXII, 14; Deut. XXXII, 36; Jug. II, 18; 1 Sam. XV, 11; 2 Sam. XXIV, 16; Ps. CVI, 45; Jér. XV, 6; XVIII, 8, 10; XXVI, 3, 13; XLII, 10; Joël II, 13, 14; Jon. III, 10; IV, 2.

part la doctrine très évidemment apostolique de l'élection réclame d'une façon absolue la prescience de Dieu à l'égard des décisions de la liberté individuelle. En outre une classe importante de faits, qu'une observation impartiale ne saurait répudier tous, apparaît inconciliable avec la théorie de la prescience limitée. En effet, si cette théorie peut s'accorder, comme Rothe le dit, avec l'existence d'un plan prédéterminé et par conséquent avec une prophétie d'ensemble esquissant ce plan dans ses contours généraux, elle ne saurait rendre compte de prédictions tout à fait particulières et de détail. Une étude attentive des faits de ce genre contenus dans la Bible ou rapportés par l'histoire, parviendrait peut-être à en expliquer plus d'un comme de simples prévisions analogiques ou bien comme le résultat de rencontres plus ou moins fortuites ou providentielles, d'autres encore, examinés à la loupe d'une critique sérieuse, descendraient au rang de *predictiones post eventum* ; néanmoins il resterait, en particulier dans la vie de Jésus, quelques faits des plus certainement historiques qui ne sauraient guère s'accorder avec l'hypothèse de l'impossibilité de toute prescience à l'égard des faits de liberté¹. Enfin la théorie d'une limitation de la toute-science de Dieu, bien qu'elle soit supposée le fait de sa propre volonté (comme la limitation semblable de sa toute-puissance admise plus haut par nous), vient se heurter contre une forte objection. Elle ne semble pas conciliable en effet avec la sagesse, qui ne peut faire défaut à Dieu, et qui semblerait bien compromise quand on se représenterait celui-ci comme créant sans savoir si une partie, même la plus minime, de sa création réalisera le but pour lequel il l'a créé. La création sans la prescience ne se réduirait-elle pas à un coup de dé bien imprudent ?

On se verrait ainsi ramené à admettre une connaissance possible des futurs contingents, mais comme futurs, ce qui sauvegarderait l'objectivité du temps, et comme contingents, ce qui distinguerait cette prescience d'une prévision à priori applicable seulement aux futurs nécessaires. Cette différence, ferme-

¹ Par exemple Jean VI, 64, 70 et surtout Math. XXVI, 31, 34 et les parallèles dans les trois autres évangiles.

ment accentuée, écarterait toute confusion entre la prescience et une prédestination (inconditionnée) qui serait la négation de toute la liberté. En contemplant d'avance, et à leur place chronologique dans la série réelle du temps, les futurs contingents, Dieu ne les produirait, ne les causerait pas davantage que lui ou nous n'agissons causalement sur les contingents passés en en prenant connaissance, ni ne les transformons pour cela en faits nécessaires. Une telle prescience, un tel mode de connaître, serait sans doute tout à fait en dehors des limites habituelles de la connaissance humaine, mais ce ne serait pas là une raison de la refuser à Dieu si on se voyait forcé d'y aboutir par induction comme à la seule explication possible de faits positifs. Peut-être même lui trouverait-on quelque analogie dans certains phénomènes pathologico-psychologiques plus contestés que positivement réfutés ou même sérieusement étudiés.

Et maintenant serait-il vrai que la doctrine du libre arbitre conduisit à l'orgueil spirituel ? Si chacun compare ce qu'il est avec ce que réclame de lui le sentiment religieux aussi bien que la conscience morale : « Soyez parfaits comme votre Père qui est au ciel est parfait ; » si chacun, après avoir reconnu la distance qui le sépare de cet idéal, ne se borne pas à constater le mal mais tient pour véridique cette voix profonde qui l'accuse de ce mal, qui l'accuse du moins de ne pas s'en être encore plus complètement dégagé, y aura-t-il réellement place dans les cœurs pour autre chose que pour la plus profonde humiliation ? Et quand le pécheur sera arrivé à comprendre que le Dieu qui daigne encore lui faire entendre sa sainte voix dans le fond de sa conscience, qui à lui pauvre pécheur crie encore : « Sois saint ! » que le Dieu qui parle ainsi ne se moque pas de lui, comme la mère qui, sans lui tendre la main, dirait à son nourrisson gisant par terre : « Viens à moi ! » quand le pécheur se sera dit : « puisque le Dieu qui sait de quoi nous sommes faits réclame de nous de si grandes choses, c'est évidemment la preuve qu'il veut nous donner la force de les accomplir si nous le voulons sincèrement ; » quand il aura trouvé dans la venue historique du Rédempteur la confirmation et l'accom-

plissement de cette vague prophétie de sa conscience ; quand il aura compris que « l'on donne à qui demande et que l'on ouvre à qui heurte ; » quand il aura demandé et qu'il aura été exaucé ; quand il sentira qu'à mesure qu'il livre plus entièrement son cœur à l'action de l'Esprit de Dieu, ce Saint-Esprit travaille en lui ; le pécheur pourra-t-il s'attribuer à soi-même l'œuvre sainte que Dieu opère dans son âme à sa requête ? Ce serait comme si le vase qui est venu vide à la source, mais s'est offert à elle largement ouvert, pensait avoir produit lui-même l'eau qui l'a rempli. Non ! le pécheur qui a soif de sanctification, qui la demande et qui sent que Dieu l'opère progressivement en lui, ne peut pas être orgueilleux. D'une part il s'applique les mots de Paul : « qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu pourquoi t'en glorifierais-tu comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Cor. IV, 7) ; d'autre part il a pour le tenir sans cesse dans l'humilité la connaissance de tout ce qu'il y a encore en lui d'imperfection morale et il ajoute aussi avec l'apôtre : « pour moi je ne me persuade point d'avoir atteint le but. » (Philip. III, 13.)

Nous n'admettons pas non plus que l'admission du libre arbitre enlève au croyant la précieuse certitude du salut. La base de celle-ci est sauvegardée dès qu'on proclame avec la Bible l'universalité de l'offre du salut. (Voy. par exemple : 1 Tim. II, 4 ; 1 Jean II, 2.) Quiconque aspire sincèrement à la régénération peut dès lors se mettre avec confiance au bénéfice de cette offre. Appuyé sur l'immuable fidélité du Dieu d'amour, le chrétien peut être certain que, tant qu'il continuera à puiser à cette source, il y trouvera toujours la même eau vive, et que « celui qui a commencé cette bonne œuvre en lui l'achèvera jusqu'à la journée de Jésus-Christ. » (Phil. I, 6.) Mais en même temps il se souvient qu'on ne conserve et n'augmente ce qu'on a que pour autant qu'on le fait fidèlement valoir, et il comprend la sérieuse exhortation de celui qui fut par excellence l'apôtre du salut gratuit : « que celui qui est debout prenne garde qu'il ne tombe. » (1 Cor. X, 12.)

Ce même Paul encore, que M. Scholten cite avec tant de persévérance en faveur du déterminisme, a dit aussi : « Priez sans cesse. » (1 Thes. V, 17) ; et en effet pour l'âme religieuse, comme

le dit quelque part saint Augustin : prier, c'est respirer, « *orare, spirare.* » La prière, voilà la vie religieuse tout entière. Aussi la notion de la prière est-elle, selon nous, la meilleure pierre de touche à laquelle on puisse estimer la valeur religieuse d'un système. Or deux tendances opposées conduisent également à la nier ou à lui ôter son cachet propre. Il n'y a point de place pour la prière dans le moralisme stoïque de Kant, qui veut que l'homme fasse son salut lui-même, qui ne tient pour libre et moral que le produit de l'activité humaine, et aux yeux duquel toute réceptivité est forcément passive et sans valeur éthique. Le philosophe de Königsberg déclare expressément que l'homme moral et éclairé doit s'abstenir de prier¹. Mais la prière perd aussi son caractère propre dans le déterminisme de Schleiermacher et dans celui de M. Scholten, où l'homme n'est qu'un organe de Dieu sans autonomie véritable, sans indépendance morale. En effet, c'est enlever à la prière son essence que d'en supprimer, comme le font ces théologiens, l'élément de la demande, et de la réduire à n'être qu'une contemplation de Dieu par l'âme, qu'une sorte de méditation. La demande constitue l'essence même de la prière, nous doutons que personne reste longtemps un homme de prière, demeure et croisse dans l'esprit de prière, en s'abstenant de rien demander à Dieu ; du moins n'est-ce pas ainsi que Jésus nous a enseigné à prier : « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien ! Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons à tous ceux qui nous ont offensés ! Et ne nous amène pas en tentation, mais délivre-nous du mal ! »

Or dans la même proportion où les deux tendances indiquées méconnaissent la notion de la prière, elles défigurent le caractère de la religion et en particulier celui du christianisme, dont la devise est : « Cherchez et vous trouverez. » Selon les données bibliques, lesquelles coïncident en les complétant avec les postulats de la conscience morale et du sentiment religieux, ce n'est pas l'homme pécheur qui peut de lui-même opérer son relèvement moral, l'œuvre de sa régénération, de sa sanctifica-

¹ Voir Kant. *Sieben kleine Aufsätze* : V. Vom Gebet (édit. Kirchmann, tom. VIII, pag. 200).

tion ; mais Dieu ne le régénère pas non plus, ne le sanctifie pas sans qu'il le veuille. Aussi bien serait-ce impossible, car il ne peut y avoir de sainteté morale que là où il y a eu choix libre ; hors de là il pourrait se rencontrer, selon la pittoresque expression de M. de Gasparin ¹, des « mécanismes à bonnes œuvres, » mais il n'y aurait pas des êtres vraiment saints. Le pécheur a donc, d'après l'Évangile, à chercher pour trouver, à demander pour recevoir ; il demande librement et reçoit gratuitement ; il est responsable s'il n'a pas demandé, mais il ne peut se faire nul mérite d'avoir obtenu, car ce qu'il a reçu, c'est de la pure miséricorde de Dieu qui le tient. Pécheur et responsable de son péché, il était par le fait même indigne de la communion avec Dieu et du secours de son Esprit ; c'est le pardon gratuit de Dieu qui seul a pu lui rendre le droit de compter sur ce secours et d'y recourir.

Une faculté de réceptivité libre et responsable à l'égard du salut offert, une possibilité de chercher ou de ne pas chercher, de prier ou de ne pas prier, voilà, concluons-nous, ce qu'il faut reconnaître dans le pécheur, pour rendre compte de la possibilité de l'œuvre du salut en lui. Alors on comprendra comment, sans être autorisé à revendiquer aucun mérite devant Dieu, l'homme est pourtant appelé à être ouvrier avec lui dans l'œuvre de son propre salut : Θεοῦ γὰρ ἑσμεν συνεργοί, dit l'apôtre Paul. (1 Cor. III, 9.) Alors aussi on pourra, sans tomber dans un stoïcisme tour à tour enorgueillissant ou désespérant, échapper également à un déterminisme immoral, qui supprime l'idée de culpabilité et qui rend Dieu responsable de toute l'imperfection de ce monde.

PH. BRIDEL.

¹ De Gasparin : *La liberté morale*, III, III.
