

# Du rôle de la métaphysique en théologie [suite]

Autor(en): **Astié, J.-F.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **18 (1885)**

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379355>

## **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.

DU  
ROLE DE LA MÉTAPHYSIQUE EN THÉOLOGIE<sup>1</sup>

---

II  
LA LIBERTÉ<sup>1</sup>

D'un autre côté, la dogmatique ne se montre pas moins ravagée par la métaphysique quand il s'agit de déterminer la manière de présenter la conversion. On ne peut se décider à voir dans ce phénomène spirituel un acte de la liberté ; on a recours au contraire aux expédients les plus risqués pour éviter de faire cet aveu. Cette lacune conduisit tout naturellement à l'autre erreur dont dut se contenter la conscience de la liberté qui, sans être déracinée par l'état de fait du christianisme, alla au contraire toujours en s'accusant davantage. Voilà comment la doctrine ecclésiastique fut condamnée à se mouvoir dans un juste milieu intenable, entre des expédients contraires. Elle avait été entraînée sur ce funeste terrain par des velléités métaphysiques superflues. Il n'y a qu'un moyen efficace de sortir d'embarras. Il faut renoncer franchement à se rendre compte de la liberté et de la dépendance visées par le christianisme, en recourant à l'antithèse formelle des notions métaphysiques au moyen desquelles on les désigne. Et voici toujours ce considérant décisif qui doit pousser à prendre cette résolution : il faut reconnaître que le souverain bien qui caractérise le christia-

<sup>1</sup> Les pages qui suivent font partie intégrante du second article publié dans notre cahier de novembre dernier ; mais elles ont été malheureusement omises. Elles doivent s'intercaler à la page 533, immédiatement avant les trois lignes de la fin de la page, commençant par ces mots : « On ne peut manquer de renverser, » etc.

nisme est compromis du moment où l'on ne laisse pas à ces notions, chacune à leur place, leur entière portée et tout leur tranchant. Ce point de vue impliquerait en même temps pour conséquence qu'on doit prendre sur soi d'exposer, en deux séries distinctes de propositions, le souverain bien, comme contenu de la libre volonté de Dieu et comme contenu de la libre volonté des hommes. Que voyons-nous au contraire et cela même dans la théologie la plus récente ? C'est que toujours l'idée de la dépendance, l'idée d'une notion de Dieu étrangère au christianisme, est associée à une notion de la liberté telle qu'elle provient de la connaissance naturelle ; et puis, avec les résultats obtenus au moyen de cette conciliation, on se propose d'arriver à déterminer ce qu'il y a de tout particulièrement chrétien dans les rapports entre Dieu et l'homme !

Le livre déjà cité de Pfleiderer offre un exemple de ce mode de faire, particulièrement instructif à cause de sa clarté. Il est vrai qu'il est peut-être un peu téméraire de faire rentrer cet ouvrage dans la théologie la plus récente. Il donne comme trait caractéristique de la représentation dogmatique une oscillation incertaine entre l'intérieur et l'extérieur. Il prétend que le droit et le devoir de la pensée scientifique consiste au contraire à s'élever plus haut, pour arriver à la pure et claire conception de l'essence de la chose. Il se donne ainsi l'air d'adopter un point de vue beaucoup plus élevé que celui que le christianisme et la théologie chrétienne doivent se permettre de prendre. Dans cette dernière il est toujours question d'une extériorité absolue et la religion chrétienne consiste dans le fait d'avoir su apprécier la valeur religieuse de cette extériorité. Quand l'auteur a réussi à soutirer toute cette mauvaise extériorité par la puissance d'une intériorité qui a fait l'expérience de ce qui a provoqué la première, un chrétien pourrait se sentir tenté de saluer dans ce fait, supposé qu'il puisse être mis à la portée d'une congrégation de croyants, cette nouvelle révélation appelée à dissoudre l'ancienne, parce qu'elle reproduit en elle-même cette ancienne d'une façon complète. Toutefois on devrait être encore détourné de faire ce pas par une conviction qui constitue le christianisme, savoir que l'amour de Dieu révélé en

Christ est une réalité insondable et que c'est mépriser ce qu'il y a de plus sublime que de vouloir s'élever au-dessus. Nous aurons encore l'occasion de parler de la christologie de Pfleiderer ainsi que de sa doctrine de la rédemption et de l'expiation. Bien qu'il se borne à reproduire des formules de Schleiermacher, dans un milieu un peu différent, elles offrent un trop bel exemple pour montrer comment on peut se débarrasser du point de vue religieux, au moyen d'une explication purement scientifique du monde, pour qu'il soit possible de ne pas s'y arrêter. La même considération doit nous pousser à examiner les principes de Pfleiderer sur les rapports de Dieu et de la liberté humaine, surtout quand nous pensons aux prétentions qui sont mises en avant. En effet, puisqu'on promet de nous faire pénétrer librement dans l'essence même des choses, cela doit, pour le dire en passant, être d'un très grand prix pour le théologien qui ordinairement ne réussit pas à sortir des inconséquences (Halbheit) qui caractérisent les idées dogmatiques.

Pfleiderer aborde le problème qui nous occupe ici à l'occasion de ce qu'on est convenu d'appeler les attributs métaphysiques de Dieu. Il arrive aux attributs en général quand il considère comment l'essence de Dieu doit être conçue, afin de pouvoir expliquer la réalité tout entière du monde. Quant aux attributs métaphysiques il les obtient en réfléchissant au rapport de causalité entre Dieu et le monde dans son ensemble. Il voit donc en eux les déterminations auxquelles on arrive, quand nous nous sentons obligés d'expliquer par Dieu la réalité du monde en son entier, à l'exclusion de ce qui constitue l'élément spécifique de l'esprit moral. Après tout, le christianisme nous promet aussi une explication du monde par Dieu. Malgré cela il n'y a nullement lieu de penser que la conception chrétienne de l'univers puisse jamais arriver à formuler ces déterminations que Pfleiderer appelle les attributs métaphysiques de Dieu. En effet, la religion chrétienne ne peut jamais avoir pour mission de prétendre expliquer le monde en faisant abstraction de la haute mission de l'homme. Pourquoi a-t-elle fait son entrée dans le monde ? justement pour répondre aux plus profonds besoins de l'esprit humain : et partout où elle devient une

réalité subjective, c'est de ce besoin que la religion chrétienne renaît tout de nouveau. Aussi dédaigne-t-elle tout autant de servir de pâture à un besoin de savoir, si élevé soit-il, qu'à une vulgaire curiosité. La religion chrétienne subordonne le monde à une volonté déterminée, réglée par le cours de l'histoire et dirigée vers un souverain bien ; et elle fait que le sentiment de la valeur de ce bien suprême devient une confiance en Dieu qui fait considérer comme instruments de notre paix les contradictions de notre vie terrestre. Pourquoi le monde est-il en rapport avec nous comme êtres moraux ? c'est par suite du but que Dieu s'est proposé en créant le monde. Mais la conception religieuse du christianisme n'est nullement appelée à rendre compte de la réalité du monde au moyen des causes *effectives* qui l'ont produit. Il est vrai, le fait de vouloir constamment le royaume de Dieu passe aux yeux de la religion comme l'idée toute-puissante dominant le monde. Mais cette conviction n'est nullement pour la religion chrétienne le résultat du fait, qu'elle aurait entrevu, que la réalité du monde se trouve dans un rapport extérieur avec l'esprit moral. C'est si peu le cas que dans cette conviction se manifeste bien plutôt l'intensité de la foi religieuse dans les réalités d'un monde *purement suprasensible*. Est-ce à dire que pour cette raison il faille ne pas tenir ce jugement de la foi (prétendant vivre dans un monde entièrement suprasensible) pour faux ? certainement nous le tenons pour faux. Et nous ne songeons pas à blâmer l'homme pratique quand il place sur la même ligne cette certitude avec la connaissance qui n'est dominée par aucun intérêt moral, quand il en fait le même cas que de toute autre connaissance n'ayant rien à démêler avec la morale. Mais on doit présumer au contraire chez le théologien une conscience de cette différence. Lorsqu'il prend occasion du fait de la subordination du monde à ses fins, qui ne se conçoit qu'au moyen de la foi, pour prétendre que la réalité du monde est moralement indifférente aux yeux de Dieu, il procède sans critique : il fait naître le soupçon que sous l'influence d'un dogmatisme scientifique il pourrait bien avoir perdu le sens pour ce que la foi chrétienne présente de particulier. Il est possible que Pfleiderer échappe au caractère maladif, défec-

tueux qu'offrent ses propositions, quand on les apprécie du point de vue chrétien, en les donnant, lui, comme des propriétés indépendantes du théisme spéculatif. Dans ce cas nous devons au moins veiller à ce que, lorsqu'il prétend pénétrer avec ces connaissances dans l'essence même de la chose, savoir du christianisme, il n'en vienne pas à porter dommage à celui-ci. C'est là ce qui me paraît avoir lieu quand il tente d'accorder la liberté de la créature avec la dépendance du monde à l'égard de Dieu. Il compte aussi la toute science parmi les attributs métaphysiques de Dieu. Quel droit a-t-il de le faire ? qu'il s'entende avec d'autres métaphysiciens dogmatiques, la chose est pour nous indifférente. Il se comprend de soi-même, que dans un milieu dans lequel Dieu est considéré comme la causalité du monde entier, la pensée de la liberté de la créature ne puisse intervenir que d'une façon perturbatrice. Depuis Origène, la dogmatique a tenté, sur le terrain de ce problème, de faire porter la science illimitée de Dieu sur les actions libres des hommes non encore accomplies. Mais toutes ces tentatives viennent toujours se briser contre le principe fort simple que Rothe exprime ainsi : « Dieu ne connaît, au moyen de sa toute science, que ce qui est en soi un objet possible de science. » Si, malgré cela, la force logique de ce principe éminemment lumineux — que les sociniens possédaient déjà pour l'essentiel — n'a jamais empêché les représentants de la doctrine ecclésiastique d'affirmer que les actions libres des créatures sont les objets éternels de la connaissance divine, nous ne voyons là que le caractère supramondain de la conception religieuse du monde, réagissant contre la forme métaphysique qui lui a été imposée. Le christianisme est aussi peu intéressé à présenter Dieu comme la cause absolue pour arriver à expliquer la réalité du monde que la religion morale en général. Mais du moment où on était une fois arrivé, par l'invasion de la préoccupation métaphysique, à exprimer la certitude de la dépendance de Dieu sous cette forme défectueuse, alors, aux yeux de la théologie chrétienne, le fait de la liberté humaine ne pouvait certes pas devenir une limite pour l'activité divine. Malheureusement la dogmatique luthérienne n'avait fait que reproduire en cela l'expression hardie de la

*Formule de concorde* et laissé subsister la libre décision pour le bien encore comme simple objet de la prévision divine seulement. Tandis qu'avec ses idées défectueuses elle se mettait du parti de l'opposition rationnelle contre l'expérience chrétienne, elle jetait loin ses meilleures armes en présence des sociniens. Mais l'affirmation de cette prévision divine était, en dépit de tout, ce qu'il y avait de défectueux au point de vue logique, le dernier rayon de chaleur religieuse pénétrant dans ce magasin de formules métaphysiques. Dans cette affirmation se trouve en effet, se conserve encore la dernière trace de cette pensée que pour le chrétien c'est justement quand il accentue sa liberté qu'il contemple sa vie comme une œuvre de l'amour de Dieu. Les expédients au contraire auxquels les théologiens Pfleiderer et Rothe ont recours et qui veulent que la grosse charpente du monde soit l'objet de la science divine, tandis que les libres décisions des hommes enrichissent peu à peu la science expérimentale de Dieu et lui donnent l'occasion de modifier constamment le mode d'exécution de ses décrets éternels, ne conservent plus aucune trace de cette considération et rappellent le socinianisme, en ce que cet expédient aboutit à une mythologie digne de la sienne. Le chrétien qui sait qu'il appartient à Dieu comme membre du royaume des cieux ne sera certainement pas disposé à diminuer le sentiment qu'il appartient à Dieu — sentiment qui s'exprime en actions de grâces envers Dieu — par un appel à sa liberté, à lui. Il verra encore moins un fait correspondant à son expérience religieuse — au moyen de laquelle il se sent caché en Dieu — dans l'image de cette grosse charpente du monde, dans les lacunes de laquelle la volonté divine s'abstient d'intervenir dans la destinée humaine. Cette conception ne sert qu'à sauvegarder l'idée d'une réalisation des fins du monde contre les atteintes de la liberté humaine. Mais l'homme pieux ne tient nullement à ce qu'on lui ouvre une vue sur une œuvre d'art dont la contemplation désintéressée puisse le réjouir ; c'est à son propre bonheur qu'il tient. Cette conception est sans valeur pour la théologie, en tant qu'elle est étrangère à cette préoccupation du fidèle.

On objectera peut-être qu'il faut qu'il y ait d'abord en

général une direction régulière du monde fermement établie, avant d'ajouter les conditions particulières permettant à l'homme de comprendre que son salut est garanti par ce cours du monde. Il y a à répondre que cette façon de procéder est tout à fait étrangère à la méthode de la connaissance religieuse et que dans la théologie elle entraîne nécessairement de fausses conséquences. En effet, pour que les assertions que Pfleiderer appelle des attributs métaphysiques de Dieu puissent passer pour des objets de la foi chrétienne, il faut qu'ils servent à exprimer la certitude que la volonté constante du souverain bien est la reine toute-puissante du monde. Il est hors de doute que ces attributs sont déjà impliqués dans la conviction religieuse fondamentale que nous sommes élevés par Dieu au-dessus du monde. Mais lorsqu'ils s'en développent pour devenir des représentations claires, on ne doit pas oublier, quand on est théologien chrétien, que ces attributs ne sont que des conséquences intellectuelles résultant du contenu essentiel de l'idée de Dieu, que nous avons acquise en nous élevant librement au bien. Lorsque, avec Pfleiderer, on méconnaît ce point de vue, pour traiter ces attributs comme résultats d'une connaissance de la cause du monde obtenue d'une manière indépendante, — science qu'on identifie sans autre avec les idées religieuses sur Dieu, — la conséquence est manifeste. En admettant ces attributs on doit entrer tout naturellement en conflit avec la liberté, et ce conflit ne peut être rationnellement apaisé, en tout cas, qu'aux dépens de la connaissance primitivement religieuse. On ne doit donc pas prétendre dominer la sphère de l'esprit libre au moyen des principes réels empruntés à une explication du monde qui n'a rien de moral; ou, en d'autres termes, on ne doit pas croire qu'on puisse accomplir accessoirement la mission de la théologie, tout en s'acquittant de celle de la métaphysique, bien que celle-ci, dans la manière dont on la traite, ressemble encore beaucoup à plusieurs productions défectueuses de la théologie. Ce procédé fort peu critique doit être d'autant plus évité ici qu'il entraîne avec lui cette fâcheuse conséquence pratique d'accabler les cœurs sous le poids d'un problème insoluble qui n'existe pas pour la foi religieuse elle-même.



Il est intéressant de faire encore une autre remarque. Ce même procédé, injustifiable en théologie, qui consiste à expliquer la liberté et le monde de la nature au moyen de notions supérieures auxquelles elles sont subordonnées, conduit Pflleiderer à s'éloigner de la conception chrétienne sur un autre point paraissant être l'opposé de celui qui vient d'être touché ici. Nous venons de voir, dans ce qui précède, qu'il n'a pu pousser jusqu'au bout son explication métaphysique de l'univers et la préserver de la perturbation soudaine apportée par la liberté, qu'en recourant à la conception mythologique d'une limitation de Dieu, et cela au point où cette idée venait affaiblir l'expérience religieuse des fidèles qui déclare que la volonté éternellement aimante de Dieu se manifeste dans la libre décision de l'individu. C'est justement à l'occasion du point sur lequel nous faisons l'expérience décisive de notre dépendance de Dieu que l'activité de Dieu est prudemment éludée, en introduisant l'idée qui veut qu'il se soit limité lui-même. Mais l'idée directrice de la causalité divine avec son cortège forcé d'éléments complètement disparates, exige que la liberté expie d'une manière d'autant plus foncière la violence qu'elle a exercée sur cet article. C'est là ce qu'elle fait, à la complète satisfaction de tout l'organisme systématique, dans la section qui traite des rapports de Dieu avec le monde.

Après une très intéressante critique des diverses théories sur l'origine du mal, dans laquelle on peut seulement mettre en question la convenance de placer Kant à côté d'Origène, de Schelling et de Julius Müller, Pflleiderer conclut avec Rothe que, « pour un esprit réfléchi et sobre, il est impossible d'éviter de reconnaître que le mal est inévitable. » Cette conséquence ne saurait nullement résulter avec nécessité de la conviction que toutes les tentatives pour expliquer l'origine humaine du mal ont échoué ou doivent le faire. Pour le théologien du moins, il n'y a aucune nécessité de lever la contradiction résultant du fait que, pour des considérations religieuses et morales, nous ne pouvons regarder Dieu comme l'auteur du mal, et du fait que nous ne sommes pas en état d'expliquer comment il peut être provenu de l'esprit humain. Qu'avons-

nous à nous mêler d'un problème qui n'est évidemment pas du nombre de ceux auxquels se rapporte la conception religieuse du christianisme? Celui-ci a pour but d'amener les hommes qui se sont décidés pour la mission morale du royaume de Dieu, à se savoir mis en sûreté dans la foi en Dieu, conformément aux idées morales fondamentales correspondantes; alors le christianisme n'est appelé à s'occuper du mal qu'en tant que les hommes se l'imputent comme leur propre responsabilité. Le péché du monde qui repousse Christ n'est considéré par les chrétiens que comme un mal (Uebel). Or voici la conséquence de la réconciliation expérimentée ou de l'assimilation pratique par le fidèle de la conception chrétienne de l'univers. L'amour de Dieu, que la foi considère comme la puissance absolue sur le monde, atteindra son but, savoir un royaume de l'esprit parfaitement heureux, par suite de la production du souverain bien, et cela par la séparation définitive d'avec le monde endurci. Dans un pareil milieu, je ne comprends pas où pourrait se placer la question historique d'une première apparition du péché, encore moins la question métaphysique portant sur la possibilité du mal. L'homme qui, — et c'est là ce qu'on suppose toujours dans la religion morale, — se préoccupe sérieusement du pardon des péchés, ne pense justement qu'au péché qu'il a lui-même commis et à celui-là seulement. Dès qu'il se préoccupe d'une autre cause du péché, sous le joug duquel sa propre volonté est tenue captive, il ne s'inquiète plus du pardon des péchés, mais bien de leur atténuation, ce qui est justement le contraire, ou d'une connaissance théorique à son endroit qui n'est dans aucun rapport avec lui. Si l'Eglise n'a su se mettre en règle avec les doctrines païennes sur l'origine du mal qu'en recourant à une théorie du même genre sur la chute du premier homme et du péché originel. Ritschl a montré que cette manière de faire recèle le danger de voir émousser la condamnation du péché réclamée par le christianisme. Nous ne supposons nullement que ce soit là le but poursuivi par Pfleiderer. Raisons de plus pour nous enquérir du lien qui, chez lui, rattache à la conception religieuse du monde la tentative de s'élever au-dessus de la conscience, qui

nous impute le péché comme notre propre faute, pour aller lui découvrir une cause plus profonde. Voici comment il exprime, page 300, l'idée fondamentale qui l'a dirigé dans cette tentative : « Pour nous la cause dernière et absolue du salut se trouve en Dieu lui-même, dans son décret éternel de créer, en tant que la rédemption n'est rien d'autre que le parachèvement de la création de l'homme sur le terrain spirituel. Il résulte de là que, d'après le décret éternel de Dieu, le droit à la rédemption s'étend aussi loin que la nature humaine, en dépit de tous les obstacles qui peuvent se trouver entre deux. Dans le fait que dans le décret éternel de Dieu la création et la rédemption sont identiques, et dans ce fait seulement, se trouve la garantie qu'en réalité aussi tout ce qui porte le nom d'homme, en un temps quelconque et en un lieu quelconque, deviendra participant de la rédemption. » Pfleiderer éprouve donc le besoin de dériver la rédemption de la causalité divine qui a produit le monde. Voilà pourquoi il ne saurait absolument pas s'en tenir au simple témoignage de la conscience qui nous présente le péché comme une faute coupable de la volonté humaine. En effet sans cela la rédemption apparaîtrait comme une espèce de replâtrage qui n'aurait été nécessité que par l'apparition accidentelle du péché. (Pag. 321.) Le mal doit par conséquent être compris dans la volonté divine éternelle qui le veut comme phase transitoire indispensable dans la formation du bien créé. Or que faut-il pour qu'il existe une liberté des créatures personnelles ? Cette liberté doit s'actualiser elle-même en brisant les chaînes de la nature. Par conséquent Dieu doit aussi poser le mal comme caractère naturel de la volonté pour que la liberté se réalise en triomphant de lui. Cette pensée vraiment chrétienne est donc sans danger aucun, justement parce que la production du mal par Dieu est encadrée par le décret divin d'une part et par la réalisation divine de la rédemption d'une autre. La chose principale est obtenue : « La création est un procès continu qui chez l'homme part du péché, comme présupposition indispensable, et qui se termine dans la rédemption, but final qui a été poursuivi dès le tout commencement. »

En présence de cette exposition, on pourrait d'abord être

disposé à poser cette question : pourquoi donc dans le christianisme, pour se faire une idée du péché, se demander s'il explique ou non la genèse de la liberté morale? En effet comme la religion de la rédemption n'existe que pour l'esprit moral qui, en faisant l'expérience de la valeur du bien, a fait aussi celle de l'indignité de ses propres péchés dont il est responsable, ce qu'elle présuppose ne peut naturellement pas être expliqué par elle-même. Toutefois cette considération n'est évidemment pas la principale chose pour Pfléiderer. Cette considération n'aurait pas suffi à elle seule pour faire voir dans l'idée de la production du mal par Dieu une pensée vraiment chrétienne. En vérité cette considération ne se rapporte qu'à l'intuition correspondant à notre expérience limitée. Celle-ci nous montre, en effet, que le cercle de l'esprit moral s'élargit peu à peu, que ce qui, à un degré élémentaire, échappe à l'appréciation morale, à titre de simple manifestation de la nature, n'est reconnu que plus tard comme péché, dans la mesure où l'on a fait l'expérience du bien. Cette simple intuition correspond trop à notre expérience journalière (mais aussi à elle seulement!) pour qu'on puisse encore aujourd'hui s'y soustraire. Mais ce n'est certes en aucune façon dans cette expérience que consiste « cette pensée vraiment chrétienne. » Le mal est cependant une forme déterminée de la volonté morale. Par conséquent la grossièreté primitive, obstacle à vaincre sans lequel nous ne saurions nous représenter en général un développement de la volonté morale, ne saurait être déjà le mal lui-même. Il faut plutôt le chercher seulement dans la libre décision, en vertu de laquelle la volonté s'attache à cette grossièreté, bien qu'elle l'ait reconnue comme ce qui ne doit pas être. Mais pour faire provenir cette décision de la condition naturelle, comme résultat inévitable, il faut mesurer la capacité productrice de la volonté d'après l'action mécanique des circonstances extérieures, ou renoncer d'une manière générale à les apprécier du point de vue moral. Pfléiderer confond donc ici, dans ce milieu, la grossièreté primitive avec le mal; il considère la première seulement comme rattachée, dans notre représentation, d'une manière généralement inséparable, à la

liberté morale, et il présente sans autre la chose comme un fait inévitable rentrant dans la volonté créatrice de Dieu. Tout cela montre clairement qu'il est dominé par une tout autre préoccupation que celle qui concerne la genèse de la liberté morale. Il n'y a rien à redire à la chose en elle-même. En effet la connaissance de la liberté, quand il s'agit d'exposer la conception religieuse de l'univers, ne peut prétendre qu'à une valeur subordonnée, celle de servir comme moyen critique pour élaguer des excroissances provenant d'idées dogmatiques.

Si nous nous enquérons du mobile dominant de Pflleiderer, je ne réussis à en découvrir, dans la citation précédente, aucun autre que le suivant : le besoin de débarrasser l'explication métaphysique de l'univers, au moyen du principe créateur qui le produit, de la fatale pierre de scandale qui s'appelle la liberté. J'ai montré ce qu'il faut penser de pareilles tentatives d'explication en général, en les comparant à la doctrine chrétienne de la foi en la Providence. Celle-ci, inséparable d'une décision morale correspondante, ne précède pas, mais suit, accompagne la foi en la bonté de Dieu manifestée en Christ. Cette tentative ne demeure pas seulement non chrétienne, mais elle devient antichrétienne lorsque, comme ici, elle sert à ébranler la certitude de la liberté et à faire disparaître la différence entre le bien et le mal. Ce n'est pas ce dernier résultat que Pleiderer a en vue, mais la raison à laquelle il en appelle pour repousser le reproche, je ne voudrais pas l'avancer pour sa propre justification. Il prétend, avec Rothe, que l'homme qui serait indifférent à l'endroit du mal, en tant que non commis par lui-même, celui-là ne connaîtrait pas encore le bien ni ne haïrait pas le mal. La vraie haine du mal consiste en effet à le haïr en lui-même, parce qu'il est une contradiction de Dieu et de l'idée que l'homme a de lui-même. Cette idée-là est fautive, car l'affect en question, la haine, ne se rapporte, chez aucun homme, à la contradiction contre un rapport qui provient de causes inconnues, mais elle se rapporte à la contradiction contre ce que l'homme lui-même souhaite de toutes ses forces et maintient comme étant son propre but. Le chrétien hait par conséquent le mal, parce que celui-ci est con-

traire au but que le fidèle poursuit, et cette haine chez celui ci reçoit une couleur particulière par le sentiment qu'il possède que son but est identique avec le but éternel de Dieu à l'égard du monde, but constituant en même temps sa mission morale. Mais quel est donc le mal qui forme cette contradiction provoquant notre haine? Evidemment ce ne peut être que celui qui s'oppose directement à nos fins comme produit réel de notre volonté, qui menace du moins d'en rendre la réalisation impossible. En outre, un mal qui se trouve identique avec la grossièreté primitive, comme manifestation naïve de la nature, a aussi peu droit à la haine des hommes que la matière grossière de la nature en général que l'homme est appelé à organiser. Au contraire, nous sommes indulgents pour l'esprit imprévoyant des enfants quand il se révolte de mauvaise humeur contre les obstacles qui fortifient sa force en le provoquant à les surmonter. Je ne voudrais donc pas avec cette faible réflexion protéger Pflleiderer contre ce reproche; mais en rappelant qu'il désigne fort heureusement le mal lui-même (pag. 317) comme la libre affirmation d'un état qu'on sait contredire le bien et qui se réalise, quoiqu'il fût possible de l'empêcher dès qu'on a eu connaissance qu'il contredit le bien. Mais le reproche atteint doublement Pflleiderer vu que pour ce mal, que le christianisme nous presse de confesser, il n'y a ni place, ni expiation dans la conception religieuse du monde que notre auteur fonde sur des raisons métaphysiques.

Pflleiderer ne veut pas non plus mettre en danger le sentiment de la liberté : en effet, en vue de sauvegarder l'indépendance de la créature, il prend parti pour l'idée d'une limitation que Dieu se serait imposée à lui-même, conformément au principe métaphysique qui veut que si l'on n'a pas recours à cet expédient on soit condamné à nier le monde. Mais il n'y a pas de place dans la conception de l'univers, qu'il présente comme celle du christianisme lui-même, pour la liberté en faveur de laquelle le sentiment de la culpabilité rend témoignage. Il est vrai, ce n'est pas là une faute particulière à notre auteur, mais une conséquence inévitable de la méthode à laquelle il a recours. Il est connu que les actions des hommes, considérées

comme événements spirituels, peuvent être appréciées de deux manières, en faisant appel à la notion de causalité et à celle de liberté. La première méthode, quand elle parle de liberté, n'aboutit à rien d'autre que ce qu'on a appelé la liberté d'un tournebroche. La seconde part de la présupposition de la liberté qui réside dans le sentiment du devoir et dans celui de la responsabilité morale. Mais elle renonce par cela même à justifier scientifiquement son point de vue, ce qui ne pourrait avoir lieu qu'en faisant appel à la notion de causalité. Les résultats auxquels Pflaiderer aboutit montrent de la façon la plus claire qu'une telle tentative doit altérer la conception morale de l'univers, même lorsque, au lieu d'opérer avec des causes accessibles à l'observation empirique, on a recours à l'idée métaphysique d'une causalité absolue. Au moyen de l'idée d'une limitation que Dieu se serait imposée à lui-même il a émoussé la pointe de la notion métaphysique fondamentale dirigée contre la possibilité d'une liberté de la créature. Il en vient même jusqu'à dire que la liberté s'actualise elle-même. Mais comme, malgré tout cela, il ne renonce pas à son entreprise métaphysique, il en résulte nécessairement que la création, le péché, la rédemption sont conçus comme les trois moments, les trois phases d'un procès dans lequel s'épanouit, se développe la cause créatrice. On comprendrait de soi que dans un tel événement naturel il ne saurait y avoir place pour la liberté, quand bien même on n'ajouterait pas que cet événement naturel trouve sa conclusion dans le fait purement physique par lequel tous les hommes sont rendus heureux. Mais comment, en partant de cette hypothèse, peut-on dire que la causalité immuable de Dieu, parfaitement sûre de ses effets, agit au moyen de la liberté de la créature, qu'on désigne comme une liberté de choix, et même comme la faculté de s'actualiser soi-même? c'est là ce qu'on aura de la peine à faire comprendre. On peut se faire une idée des difficultés que Pflaiderer rencontre dans cette position par la phrase suivante; je la donne comme modèle d'une confusion d'idées faite pour tout embrouiller, et d'une inexactitude de langage imposée par la tâche insoluble qu'on s'est imposée : « La condamnation

morale de soi-même, le sentiment de la culpabilité, bien considéré, ne constate pas qu'il y a et qu'il y a eu dès le commencement en nous du péché, mais qu'il demeure en nous, qu'il n'est pas vaincu, mais qu'il est toujours de nouveau occasionné par notre concours, tandis qu'en elle-même la résistance au mal, dès l'instant où nous le connaissons, est possible et par cela même favorisée. A cet égard la haine du mal comme un mal objectif et qu'on doit repousser, de même que le sentiment de la culpabilité à son sujet, demeure dans toute sa vérité, quoique, dès le commencement, il fût impossible de l'éviter. » (Pag. 317.) Dans la première phrase il est reconnu que le sentiment de la culpabilité ne se rapporte qu'à des cas où l'on a négligé d'éviter le mal, tout en sachant qu'on pouvait l'éviter. Dans la seconde, l'énorme différence qui en résulte entre ces cas-là et l'état de grossièreté primitive est de nouveau méconnue : les deux phénomènes, entre lesquels il ne peut y avoir de comparaison, sont placés sous la rubrique commune de ce qui était inévitable dès le commencement. Il est évident que pareille chose ne peut arriver à un écrivain comme Pfléiderer que parce qu'il a cédé à la tentation de se dissimuler la séparation qui doit nécessairement s'établir entre des notions contradictoires. Que voulez-vous, la liberté, qu'il orne lui-même de toutes les qualités qu'on peut désirer, court risque de dissoudre en simples syllabes le magnifique poème de la création, du péché et de la rédemption, parce qu'il dédaigne les moyens offerts par le christianisme pour faire tenir le tout ensemble. Avec sa critique du péché originel il n'obtient pas malheureusement tout ce qu'il se donne l'air d'obtenir. Du moment où il voulait s'élever au-dessus de la base de cette doctrine, il devait tirer sérieusement les conséquences de l'aveu qui est impliqué aussi dans son propre point de vue, savoir que nous ne comprenons pas la nécessité du péché, mais que nous avons seulement à le constater comme fait. Mais pour le faire, il est trop l'esclave des méthodes scientifiques de l'ancienne dogmatique. Ce sont là des chaînes qui retiennent encore bien du monde, quoique Kant les ait rompues sans retour.



Pfleiderer en appelle au fait que Schleiermacher, après tout, encourt aussi bien que lui le reproche d'avoir fait remonter la cause du mal jusqu'à Dieu. Mais chez Schleiermacher cette pensée se rattache aussi à la tentative de présenter les faits de la religion chrétienne comme un produit de la causalité divine absolue. Quand donc Pfleiderer relève de nouveau l'importance de la liberté, on serait en droit d'attendre l'aveu de sa part, qu'elle est inutile en face de la méthode qu'il pratique avec Schleiermacher. Les deux théologiens sont nécessairement contraints de nier toute différence entre causalité naturelle et volonté libre. Mais, dès que la théologie se risque à franchir ce pas, on est en droit de lui reprocher qu'elle tient la religion chrétienne, en tant que fait subjectif, pour une illusion, car on ne fait l'expérience vivante de la religion, qu'en la rattachant à un fait de volonté par lequel celle-ci se distingue pour notre conscience de tout ce qui est simplement naturel. Lors donc que la théologie se comporte comme métaphysique de la religion et que par l'explication ordinaire qui fait tout remonter à la causalité productrice de Dieu, elle fait disparaître la différence entre la liberté et la vie de la nature, la théologie rend la religion chrétienne impossible, en tant du moins que cela est en elle. Pfleiderer a déclaré dernièrement, en annonçant un ouvrage de Lang, que privée d'une base métaphysique objective la religion est sans importance pour les hommes sérieux et simplement un jouet pour les enfants. Je n'irai pas jusqu'à dire que les idées chrétiennes, par suite de la base métaphysique qu'il leur donne, devraient devenir un pur jeu, mais c'est en tout cas un danger que l'on court. Voici en effet ce qui arrive, quand il transporte les faits moraux sur ce terrain. Il provoque à faire la réflexion qu'on ne possède pas dans les faits moraux la vraie réalité, mais que le monde moral n'est expliqué dans sa vraie essence que, lorsqu'on voit briller ces faits, cette nécessité immuable de la puissance divine agissante qui se rapporte exactement de la même manière au monde de la nature. Cette explication métaphysique a pour premier résultat de faire déclarer illusoire la conscience de l'esprit moral qui se distingue de toute nature. En effet, cette conscience de

l'esprit libre n'est pas pleinement satisfaite par la pensée que l'homme est compris dans une même série causale que la nature, bien qu'il soit le dernier anneau de développement. Elle exige, cette conscience, d'être placée dans une élévation pratique au-dessus de la nature telle qu'il soit impossible de subordonner l'une et l'autre à une idée commune d'espèce. La conscience et la nature ne sont pas des choses de même espèce. Lorsqu'il s'agit de rendre théoriquement compte du monde cette idée métaphysique peut avoir sa valeur. Elle est d'abord indifférente à la conception chrétienne de l'univers, mais elle se met directement en hostilité avec elle comme païenne, quand elle prétend, en théologie, donner satisfaction à un intérêt religieux qui ne peut être que celui de mettre en doute la différence entre la vie de l'esprit et celle de la nature. En second lieu on déclare illusoire la foi de l'Eglise chrétienne prétendant que, dans l'apparition historique de l'homme Jésus, l'essence entière de Dieu nous a été manifestée. En effet, qu'avons-nous vu se manifester en Jésus? Nullement cette causalité absolue embrassant de la même façon l'esprit et la nature, mais l'amour et la fidélité. Il résulte de ces deux conséquences que cette méthode ne peut jamais exposer avec certitude pourquoi dans le christianisme la suprême mission morale est en même temps l'idée religieuse embrassant tout. En effet, l'essence de l'esprit moral est cherchée au delà de lui-même, dans le fait qu'il est un anneau dans cette évolution, ce procès de l'univers qui se déroule avec nécessité. Il résulte de là que cette sourde dépendance qui correspond à ce rapport doit être préférée à l'idée religieuse beaucoup plus précieuse du chrétien. Celle-ci demande qu'on ne se sente dépendant de Dieu que comme les chrétiens peuvent le faire, c'est-à-dire par suite de cette dépendance, de ce sentiment d'appartenir à Dieu qu'on éprouve lorsqu'on a librement cédé à l'impression produite par le bien suprême révélé en Christ. Cette conception métaphysique a pour effet de briser l'unité qui caractérise la conception chrétienne de l'univers. La mission morale n'est plus que la condition *sine qua non* pour obtenir les biens religieux. Et ceux-ci, en quoi consistent-ils à leur tour? Non plus dans les relations morales

entre nous et Dieu, dans le pardon des péchés et dans la réconciliation, mais dans les relations physiques qui correspondent à l'idée de Dieu comme causalité absolue. Et c'est pourtant là-dessus qu'il faut mettre avant tout l'accent. En effet, en présence des spéculations qui, dans l'intérêt du procès du monde, portent atteinte au sentiment de la liberté et au caractère incomparable de l'esprit moral, il n'est pas exact de se contenter de dire que par là le sérieux de la moralité chrétienne est mis en danger. Nous avons toujours l'air de dire en faisant cette objection, que notre communion avec Dieu augmente à mesure que nous renonçons à notre indépendance. Il faut en venir à comprendre que par cette méthode on ne saurait atteindre à cette communion avec Dieu rendue accessible par le christianisme. Car Dieu entre en relation avec nous, en nous communiquant le souverain bien et nous nous l'appropriions, non pas en nous abandonnant, à la façon des quiétistes, à l'action toute-puissante de cette causalité qui nous produit, mais par un acte de liberté.

---