

Études sur la doctrine chrétienne de Dieu [suite]

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **39 (1906)**

Heft 5

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379803>

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.

ÉTUDES SUR LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

PAR

P. LOBSTEIN ¹

IV. LA TOUTE-PUISSANCE DE DIEU

L'idée de la puissance divine dans les différentes religions.

I. — *La notion traditionnelle de l'omnipotence de Dieu.* — Premiers essais tentés par la théologie chrétienne, fille de l'Évangile et de la philosophie grecque. — Formation et éléments de la conception scolastique dans le catholicisme et le protestantisme. — Limitations apportées à l'idée de la toute-puissance divine. — Vice radical de la doctrine scolastique. — Principes et méthode à suivre pour s'élever à l'intelligence religieuse de l'omnipotence divine.

II. — *La notion biblique de la toute-puissance de Dieu.* — Evolution de l'idée biblique. — Les noms de la divinité. — La conception naïve et élémentaire des temps primitifs. — Les traditions nationales et l'historiographie religieuse. — Progrès réalisés par les prophètes : caractère moral et religieux de la notion prophétique. — Point culminant de la révélation divine dans l'Ancien Testament : synthèse de la toute-puissance divine et de la rédemption ; le second Esaïe. — Les psaumes et la piété individuelle. — La littérature didactique des livres canoniques et apocryphes. — La notion chrétienne de la toute-puissance du Père céleste : richesse et profondeur de cette notion. — Le témoignage de Jésus, sa prière à Gethsémané. — La théologie paulinienne.

¹ Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, année 1905, p. 193-216 (L'éternité de Dieu). Année 1906, p. 5-32 (La toute-présence de Dieu) ; p. 97-126 (La toute-science de Dieu).

III. — *Essai d'une solution.* — Valeur et portée des données bibliques. — Caractère pratique et expérimental de l'affirmation religieuse de l'omnipotence divine. — La toute-puissance de Dieu est la faculté en vertu de laquelle le Père céleste accomplit victorieusement tous les desseins qui répondent à sa volonté sainte et miséricordieuse. — Parfaitement réalisée par Jésus, la foi en la toute-puissance divine est un élément primordial de la piété. — Au contenu positif de cette foi répond sa portée critique: triage opéré par la conscience chrétienne, élimination des problèmes purement théoriques, agnosticisme enseigné par l'Évangile. — Double contre-épreuve de la solution proposée: le témoignage religieux des Réformateurs, les objections de la pensée moderne.

IV. — *Contre-épreuve fournie par le témoignage religieux de nos Réformateurs.* — Double caractère de ce témoignage: sa valeur positive et son intérêt pratique, sa portée critique et sa sage réserve. — Analyse de textes caractéristiques empruntés à Luther et à Calvin.

V. — *Contre-épreuve fournie par les objections de la pensée moderne.* — Stuart Mill et la théologie rationnelle; les trois « Essais sur la religion »: arguments contre la théorie de l'omnipotence divine. — M. Wilfred Monod et la théologie évangélique. — Intérêt religieux qui domine et inspire sa polémique contre l'opinion traditionnelle. — Examen de la doctrine qu'il professe: insuffisance de la théorie de la connaissance religieuse qui en forme la base, renversement des termes du problème à résoudre. — Élimination de la double réponse faite par la tradition: la liberté humaine, la chute. — Examen de la double thèse proposée par l'auteur: le dualisme, le dogme de la consommation future. — Éléments d'une solution pratique renfermés dans l'argumentation de M. Monod; nécessité de les dégager de son essai d'explication théorique. — Réponse à la double objection suscitée par la conclusion de la présente étude: insuffisance d'une solution purement pratique, impossibilité de l'apologétique chrétienne. — Le reproche d'agnosticisme.

VI. — *Conclusion.* — Nécessité de substituer la conception téléologique ou finale à la conception étiologique ou causale.

L'étude que nous avons consacrée à ce que l'on est convenu d'appeler les attributs métaphysiques de Dieu se cou-

ronne et s'achève par l'examen de la toute-puissance divine. En abordant ce grave et difficile problème, nous n'avons garde d'oublier que toutes nos investigations sont soumises à la loi qui gouverne nos précédentes recherches; cette loi, c'est l'abstraction par laquelle force nous est d'isoler l'objet de notre étude, de dégager une faculté particulière de l'ensemble des attributs divins, de considérer à part la toute-puissance de Dieu, en la distinguant de ses autres manifestations accessibles à l'expérience religieuse et perçues par la foi chrétienne. Cependant, ce que la réflexion théologique disjoint, forme, en réalité, une unité aussi indissoluble que féconde; si l'analyse est le procédé nécessaire de la science, la synthèse est la marque essentielle et distinctive de la vie. Dans l'espèce, il est permis d'affirmer à la fois que la toute-puissance est l'énergie de toutes les perfections divines, et, d'autre part, que toutes les vertus divines ne servent qu'à caractériser la toute-puissance de Dieu. Quoi qu'il en soit, il est possible, il est nécessaire de faire de la toute-puissance divine l'objet d'une étude spéciale.

Chez tous les peuples, dans toutes les religions, le fidèle attribue à la divinité qu'il invoque, un pouvoir dont l'étendue et l'exercice sont plus ou moins considérables. Le fétichiste qui adore une pierre ou un arbre, admet que cet arbre ou cette pierre renferme une force mystérieuse qui peut agir dans un sens favorable ou funeste. Dans les premiers temps, chez les peuples non civilisés, le domaine de ce pouvoir divin paraissait fort restreint. D'après la religion du foyer, l'action du dieu lare ne s'étend pas au-delà de l'enceinte de la maison. L'antiquité grecque et romaine connaît des divinités municipales dont l'autorité expire au seuil de la ville. Les religions nationales renferment le pouvoir de leurs dieux dans les frontières du pays où elles règnent. Dans la mesure où la religion tend à devenir universelle, la puissance de la divinité grandit et s'étend; l'universalisme de la religion implique et exige la foi en la toute-puissance du dieu qui est l'objet de son culte.

Considérée en elle-même, la notion de la toute-puissance

divine est une catégorie purement formelle, qui reste à l'état d'indétermination aussi longtemps qu'elle ne se remplit pas d'un contenu positif et concret. Il y a des religions qui mettent le pouvoir de leurs dieux, ou plutôt de quelques-uns d'entre eux, au service d'intentions hostiles, de fins mal-faisantes et nocives : tels sont l'Ahriman des Perses, le Çiva des Indous, le diable des juifs et des chrétiens. Mais la supériorité des religions juive et chrétienne se révèle dans le rôle secondaire et subordonné qu'elles attribuent à l'ange des ténèbres et du mal ; quoi qu'il fasse, Satan n'est qu'un instrument entre les mains du Dieu suprême, qui sait faire concourir au triomphe du bien et à l'établissement du royaume des cieux les menées perfides et les entreprises criminelles du diable et de son armée.

Elément essentiel de toute religion, l'idée de la puissance divine fait aussi partie intégrante de toute spéculation philosophique, théiste ou panthéiste. Les penseurs de l'antiquité classique ont exprimé cette notion sous différentes formes, avec plus ou moins de netteté, dans le langage qui répondait à l'ensemble de leurs systèmes ¹.

I

La théologie ecclésiastique, fille de l'Évangile et de la spéculation grecque, a inscrit la toute-puissance en première ligne parmi les attributs de Dieu. Le symbole dit apostolique ne mentionne, dans son premier article, que la toute-puissance, qui résume toutes les perfections du Créateur du ciel et de la terre. Apologues et pères de l'Église, en combinant les données bibliques avec les notions empruntées à la philosophie grecque, transformèrent la doctrine de Dieu en un

¹ CICÉRON, *De natura deorum*, III, 39 : « Vos ipsi dicere soletis nihil esse, quod deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo ; ut enim hominum membra nulla contentione mente ipsa ac voluntate moveantur, sic numine deorum omnia fingi, moveri mutarique posse. » — *De Div.*, I, 53 : « Si animal omne ut vult ita utitur motu sui corporis prono, obliquo, supino, membraque quocumque vult flectit, contorquet, porrigit, contrahit, eaque ante efficit pæne quam cogitat, quanto id deo est facilius, cuius numini parent omnia. »

système composé à la fois de vérités surnaturelles et de thèses rationnelles, placées les unes et les autres sous la sanction d'une autorité infaillible. Dans cet ensemble, l'idée de l'omnipotence divine devint un axiome métaphysique, à l'instar des propositions enseignées dans les écoles, et fut considérée désormais comme un des caractères essentiels de la divinité, accessible à la réflexion théorique autant qu'à la foi religieuse. C'est dans ce sens qu'Origène et Augustin parlent de la toute-puissance de Dieu, ouvrant la longue série des essais tentés par la spéculation théologique et philosophique pour commenter le verset biblique : « Rien n'est impossible à Dieu » (Luc I, 37). Les grands docteurs du moyen âge, et à leur suite nos scolastiques protestants du dix-septième siècle, distinguèrent l'*omnipotentia necessaria* relative à Dieu lui-même et l'*omnipotentia libera* relative à l'existence contingente¹ ; poussant plus loin leur subtile analyse, ils cherchèrent à déterminer les différentes formes de la volonté divine suivant l'objet auquel elle s'applique et les lois qui président à son exercice². Sans nous arrêter à repro-

¹ Cette distinction répond à la distinction établie entre la volonté naturelle ou nécessaire et la volonté libre de Dieu. BAIER, *Compendium theologiæ positivæ*, 1686, p. 193 : « Voluntas Dei distinguitur in naturalem et liberam. Illâ dicitur Deus velle, quod non potest non velle. Hac velle dicitur, quod etiam posset non velle, aut velle oppositum. Priore ratione se ipsum, posteriore ratione res creatas velle dicitur. »

² Voy. BAIER, *Compendium theologiæ positivæ*, Iéna 1686, p. 194 : « Voluntas Dei libera distinguitur : 1^o *In efficacem et inefficacem*. Efficax dicitur, qua Deus aliquid vult, tanquam efficiendum. Inefficax, qua Deo aliquid placet secundum se, licet non intendat illud facere. Efficax voluntas porro dividitur in *absolutam*, qua Deus aliquid vult sine conditione, et *conditionatam*, qua vult aliquid sub conditione. — 2^o in *absolutam*, qua vult aliquid, potentia sua absoluta, sed ad causas secundas non alligata, efficiendum ; et *ordinatam*, qua vult aliquid, sua ordinata, seu ad causas secundas ac certum ordinem mediorum a se institutum alligata, potentia efficiendum. — 3^o In *primam seu antecedentem*, qua vult aliquid ex se solo, seu ex nativa sua inclinatione præcisa, nec dum habita ratione circumstantiarum ; et *secundam, seu consequentem*, qua aliquid vult, consideratis circumstantiis, seu introitu alicujus causæ aut conditionis, ex parte creaturæ, cui aliquid vult, spectatæ. » — SCHLEIERMACHER a soumis ces distinctions scolastiques à une critique vigoureuse et serrée. *Der christliche Glaube*, § 68 (1^{re} édition), § 54 (2^e édition).

duire ces distinctions scolastiques, nous nous bornerons à rappeler la définition posée par nos anciens théologiens : « L'omnipotence divine est la faculté par laquelle Dieu, en vertu de l'éternelle activité de son essence, peut faire tout ce qui n'implique point de contradiction¹. » Il importe de noter ces dernières paroles et d'en mesurer exactement la portée.

La formule d'après laquelle toutes choses sont possibles à Dieu n'a jamais été entendue métaphysiquement dans le sens absolu d'un pouvoir illimité et purement arbitraire. De tout temps théologiens et philosophes ont, de fait, apporté à leur définition des restrictions importantes. Ces restrictions, on les trouvait renfermées et impliquées dans la nature même de Dieu; elles ne désignent pas, disait-on, une contrainte imposée à la volonté de l'Être suprême, elles ne font qu'exprimer les caractères essentiels de la divinité, elles tirent les conséquences des prémisses que suppose nécessairement la notion de Dieu. Les grands docteurs du moyen âge éliminent rigoureusement toute détermination inconciliable avec la perfection morale de Dieu; tout ce qui constitue un vice ou un défaut ne saurait être un objet de la toute-puissance divine : Dieu ne peut pas mentir, il ne peut pas pécher, il ne peut pas mourir. Comme Dieu ne peut vouloir que le bien,

¹ QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica*, Vit. 1685, I, 293 : « Potentia est, qua Deus independenter per essentialis suæ æternam actuositatem facere potest omnia in universum, quæ contradictionem non involvunt. — HOLLAZ, *Examen theologiæ acroam.*, éd. Teller, 1750, p. 272 : « Attributum divinum, quo Deus efficere potest omne, quod fieri possibile est et in Deo nullam importat imperfectionem. » — GRETILLAT, I, 258 : « L'attribut divin à raison duquel Dieu produit ou limite son action dans l'espace conformément aux déterminations libres de sa volonté. » — BOVON, I, p. 264-265 : « L'attribut par lequel Dieu opère et maintient l'unité de l'univers en dépit du principe de désorganisation inhérent à l'espace. » — M. TRIAL, *Essai d'éducation chrétienne*, 1902, p. 39 : « Connaissant les meilleurs moyens de réaliser le meilleur plan, Dieu est capable de mettre ces moyens en œuvre et de réaliser ce plan : il est tout-puissant. Sa puissance est à la fois créatrice et conservatrice. » — BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, 1903, I, p. 145 : « Dans l'univers, le plus grand des phénomènes, c'est la vie, et la plus grande des puissances est celle qui donne la vie. Dieu, principe et auteur de la vie, nous apparaît comme tout-puissant. »

il ne fait que le bien; le mal n'est pas son œuvre; le mal a été permis, mais non produit par Dieu. Le pouvoir de faire ces choses serait un signe non de puissance, mais d'impuissance¹. Outre les impossibilités morales, il existe aussi pour Dieu des impossibilités logiques, voire des impossibilités métaphysiques : Dieu ne peut pas faire que ce qui a existé n'ait pas existé; il ne peut pas abolir les lois inhérentes à la constitution intellectuelle de l'homme; il ne peut pas faire que deux et deux ne fassent pas quatre, ou que la somme des angles d'un triangle ne soit pas égale à deux angles droits. Ces impossibilités, — telle est l'affirmation unanime des dogmaticiens et des philosophes, — ne portent pas atteinte à la souveraineté de Dieu et ne sauraient en aucune façon ravalier sa dignité ou sa grandeur. Elles sont inséparables de la conception même de Dieu; les nier, ce serait nier Dieu. « Ce qui nous importe avant tout, est de savoir que cette puissance divine... n'est pas essentiellement le jeu d'une force physique et neutre, qui trouverait sa satisfaction dans son exercice même, mais qu'étant l'attribut d'une volonté sainte, elle est tout entière subordonnée à des fins morales... la toute-puissance divine, comme sa toute-science, soit dans les expansions ou les retraites de leur action, sont constamment au service de la sainteté, de la

¹ ANSELME, *Proslogium*, VII : « Omnipotens quomodo es, si non omnia potes? Aut si non potes corrumpi, nec mentiri, nec facere verum esse falsum, quomodo potes omnia?... Hæc posse non est potentia, sed impotentia... quia quo plus habet hanc potentiam, eo adversitas et perversitas in illum sunt potentiores, et ille contra eas potentior. Ergo, Deus, inde verius es omnipotens, quia potes nihil per impotentiam et nihil potest contra te. » — PIERRE LOMBARD, *Lib. sentent.*, I, p. 42 : « Deus omnino nihil potest pati, et omnia facere potest, præter ea sola, quibus dignitas ejus læderetur, ejusque excellentiæ derogaretur. In quo tamen non est minus omnipotens : hoc enim posse, non est posse, sed non posse. » — HUGUE DE SAINT-VICTOR, *De sacram.*, I, 2, p. 22 : « Omnia quippe facere potest, præter id solum quod sine ejus læsione fieri non potest... quia, si id posset, omnipotens non esset. » — Nos dogmaticiens de l'âge orthodoxe s'expriment de la même manière. QUENSTEDT, *Systema*, I, p. 290 : « Non est autem voluntas Dei facultas aliqua essentiæ divinæ superaddita, aut ab eadem distincta, sed est ipsa Dei essentia cum connotatione inclinationis ad bonum concepta. » — CALOV, *Systema*, II, p. 456 : « Non potest Deus aliquid velle, quod naturæ suæ contrarium sit. »

bonté, de la sagesse et de la justice de Dieu¹. » Enfin il est une dernière limitation de la toute-puissance divine, qu'ont relevée avec force un grand nombre de dogmaticiens modernes. « Dieu, disent-ils, a lui-même borné l'exercice de son pouvoir, afin de ne pas entraver la liberté des créatures morales ; il respecte cette liberté ; il n'est donc plus tout-puissant, parce qu'il a renoncé à forcer la porte des âmes². » En réalité, le fait d'avoir créé des êtres libres, relativement indépendants dans le domaine qui leur est assigné, n'est pas une preuve de faiblesse ou d'impuissance ; loin de là, c'est le triomphe de l'omnipotence divine qui, pour s'affirmer et s'exercer, n'a pas besoin d'écraser ce qui n'est pas elle³.

Un dernier problème met aux prises les défenseurs du libre arbitre et les déterministes. Suivant ceux-ci, l'existence réelle étant l'expression exacte de l'existence possible, il ne faut pas dire seulement que Dieu peut tout ce qu'il veut, mais qu'il veut tout ce qu'il peut⁴. Dans le camp opposé, on soutient que « la toute-puissance divine ne s'épuise pas dans la création de ce qui existe ; elle aurait pu produire davantage, comme elle aurait pu produire moins... ce serait la limiter indûment que de tenir la réalité présente pour la mesure exacte de la vertu divine⁵. »

¹ GRETILLAT, *Dogmatique*, I, p. 260-261. — MARTENSEN rappelle que « Dieu ne peut se renier lui-même » et que les affirmations de Luc I, 37 ; Mat. XIX, 26 doivent s'entendre du Dieu de la révélation chrétienne : *Die christliche Dogmatik*, 1856, p. 89. Cf. LUTHARDT, *Die christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt*, 1898, p. 148 ; M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, 1892, I, p. 132-133 ; A. BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, I, p. 145.

² M. ARNAL, *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, 1904, p. 401.

³ HASE, *Evangelisch-protestantische Dogmatik*, 1870⁶, p. 106 ; M. HACKEN-SCHMIDT, *Der christliche Glaube*, 1901, p. 70-71.

⁴ Telle fut, par exemple, la position d'ABÉLARD : « Potest quod convenit, non convenit quod prætermittit, ergo id tantum facere potest, quod quandoque facit. » SCHLEIERMACHER a énergiquement défendu le même point de vue : *Der christliche Glaube*, § 68 (1^{re} édition), § 54 (2^e édition). Cf. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre*, I (1840), p. 583 suiv. Voy. aussi AL. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, 1863, § 65.

⁵ M. MATTER, *ouv. cité*, I, 133. — Telle est l'opinion de la plupart de nos

Telle est, esquissée sommairement, la notion traditionnelle de la toute-puissance divine. Elaborée dans les écoles à l'aide de matériaux que fournirent l'Écriture sainte et la philosophie grecque, elle forme un élément essentiel de la doctrine de Dieu. Nos scolastiques anciens et modernes essayent de l'établir à l'aide d'arguments théoriques, en appliquant la triple méthode de l'affirmation, de la négation et de la causalité¹. Ainsi définie, cette notion est proposée à l'adhésion du fidèle, qui en fait un objet de croyance intellectuelle et qui est invité à en tirer un motif de conduite. L'attribut de la toute-puissance divine vient se ranger docilement à côté des autres attributs divins, dans le casier que lui assigne la théologie traditionnelle et qu'il serait imprudent, peut-être même dangereux, de modifier ou de déplacer.

Nous ne nous attacherons pas à discuter cette conception théorique, mi-religieuse et mi-philosophique, de la toute-puissance de Dieu. Pour ouvrir une discussion pareille, il faudrait commencer par nous placer sur le terrain qu'a choisi l'École pour y édifier ses constructions. Or c'est cette base d'opération elle-même qui nous semble aussi étroite que fragile. Au lieu de chercher à définir et à défendre une croyance en partant de prémisses théoriques, nous voudrions entreprendre une tâche pratique, qui relève de la conscience chrétienne et qui, par conséquent, ressortit à un autre domaine que celui de la métaphysique et de la spéculation. Il s'agit d'exprimer scientifiquement le contenu essentiel et les caractères distinctifs de la foi chrétienne en la toute-puissance de Dieu. Aucune des trois voies recommandées et suivies par la scolastique traditionnelle ne saurait aboutir au but que nous proposons. Seule la méthode psychologique et

anciens dogmaticiens. Voy. p. ex. GERHARD, *Loci theol.*, I, p. 132-3 : « Deus absoluta sua potentia multa potest, quæ non vult nec forte unquam volet, ... nunquam tot et tanta efficit Deus, quin semper plura et majora efficere possit. » K.-J. NITZSCH, DORNER, MARTENSEN, M. KÆHLER, CREMER se rallient au point de vue de GERHARD.

¹ Voy. le lumineux et substantiel résumé de BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, 1869, § 407, p. 387.

historique répond à l'objet de nos recherches. L'analyse que nous allons tenter porte sur un ensemble de phénomènes individuels et collectifs qui tombent sous l'observation et qui sont susceptibles d'être décrits. Ils ont rencontré une expression singulièrement riche et variée dans les documents classiques de la religion chrétienne, dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Si nous nous reportons en première ligne à ces documents, si nous essayons de recueillir leurs témoignages concernant la toute-puissance divine, ce n'est point pour composer une mosaïque de versets bibliques ou pour constituer un code sacré destiné à entraîner l'adhésion et à commander la croyance. Loin de là : la piété avec laquelle nous interrogerons les initiateurs et les témoins de l'ancienne et de la nouvelle alliance s'alliera à une liberté entière et à une complète indépendance ; nous leur demanderons un aliment pour notre foi, non un joug pour notre pensée. En nous inspirant de leur esprit, nous répondrons plus fidèlement à leurs intentions qu'en reproduisant servilement la lettre de leur enseignement. Ajoutons que cette méthode est seule conforme au principe protestant et à la nature intime et vivante de la foi évangélique.

II

Dans la religion d'Israël la notion de la puissance de Dieu, comme la conception de tous les autres attributs divins, a évolué et est allé s'élargissant et se purifiant progressivement, jusqu'à s'élever à la hauteur où la porta la conscience religieuse des prophètes précurseurs du Christ.

Le nom même de la divinité chez les Hébreux, à une époque fort reculée, désigne la puissance. Les dénominations *El*, *Schaddai* signifient *fort* et se rencontrent dans des documents très anciens¹. Ils n'impliquent pas encore l'idée d'une puissance absolue et illimitée, le terme *El* s'appliquant aux divinités étrangères non moins qu'au Dieu d'Israël. Les livres

¹ Gen. XLIX, 25; XLIII, 14; Ex. XV, 2, 11; XXXIV, 14.

historiques qui, sous la forme d'une rédaction plus récente, renferment des traditions souvent anciennes, confirment les indications fournies par la philologie. Les mythes de la Genèse, les épopées guerrières dont les livres de Samuel nous transmettent l'écho, exaltent la puissance du Très-Haut, mais admettent sans hésitation que cette puissance a des bornes et qu'elle peut rencontrer des obstacles. D'une part, la création du ciel et de la terre, la création du premier couple, le déluge, la destruction de Sodome, l'anéantissement de Pharaon et de son armée engloutis par la mer Rouge, la conquête du pays de Canaan, les victoires remportées par le peuple élu, sont des miracles qui révèlent la force de l'Éternel et proclament son pouvoir sur la nature et sur l'homme. (Gen. II, III, VI, VII, XIX; Ex. XII-XV; Jos. I sq.¹.) « Je chanterai Jahve, car il a fait éclater sa gloire, il a précipité dans la mer le cheval et son cavalier. Jahve est ma force et le sujet de mes louanges.... Jahve est un vaillant guerrier, Jahve est son nom.... Jahve fait mourir et il fait vivre; il fait descendre au séjour des morts, et il en fait remonter. Jahve appauvrit et il enrichit; il abaisse et il élève. De la poussière il retire le pauvre, du fumier il relève l'indigent, pour les faire asseoir avec les grands, et il leur donne en partage un trône de gloire; car à Jahve sont les colonnes de la terre et c'est sur elles qu'il a posé le monde. (Ex. XV, 1-3; 1 Sam. II, 6-8; cf. 2 Sam. V, 7; Gen. XXX, 2.) D'autre part, les traditions mythologiques de la Genèse nous montrent ce Dieu jaloux d'un pouvoir qu'il est exposé à se voir ravir, s'il ne veille pas sans relâche sur les empiétements de ses créatures. Jahve dit: « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal. Empêchons-le maintenant d'avancer sa main, de prendre de l'arbre de vie, d'en manger et de vivre éternellement.... » Jahve descendit pour voir la ville et la tour (de Babel) que bâtissaient les fils des hommes. Et Jahve dit: « Voici, ils formeront un seul peuple et ont tous une même langue, et c'est

¹ Voy. aussi Psaumes CXXXV, 8-12; LXVI, 6; LXXIV, 13-15; LXXVII, 15-16, 20-21; LXXXIX, 11; Jérémie XXXII, 20-23.

là ce qu'ils ont entrepris ; maintenant rien ne les empêcherait de faire tout ce qu'ils auraient projeté. Allons ! descendons, et là, confondons leur langage, afin qu'ils n'entendent plus la langue les uns des autres. » (Gen. III, 12 ; XI, 5-7.)

L'esprit qui anime les vieux récits nationaux et qui, indépendamment de la naïveté qui nous charme, leur communique une impérissable valeur, c'est la foi religieuse qui s'y affirme avec une force et une netteté croissantes. Si les traditions populaires rendent hommage à la force de Jahve, ce n'est pas sous l'empire d'une superstition grossière qui se complaît dans l'accumulation de prodiges destinés à confondre l'esprit et à frapper l'imagination : non, ces affirmations sont inspirées et dominées par une pensée plus haute. La croyance en la puissance de l'Éternel se résout en un sentiment de confiance dans l'assistance divine, dans l'intervention secourable d'une force supérieure à l'homme ; la puissance de Jahve se manifeste et se déploie en faveur de son peuple. Lorsque Moïse, appelé à paraître devant Pharaon, tremble parce qu'il n'a pas la parole facile : « j'ai la bouche et la langue embarrassées, » l'Éternel lui répond : « Qui a fait la bouche de l'homme, et qui rend muet ou sourd, voyant ou aveugle ? N'est-ce pas moi, Jahve ? » (Ex. IV, 10-11 ¹.) Lorsque Moïse se demande avec angoisse comment il nourrira la multitude du peuple en marche à travers le désert, Jahve lui dit : « La main de Jahve serait-elle trop courte ? Tu verras maintenant si ce que j'ai dit arrivera ou non. » (Nomb. XI, 23.)

L'historiographie religieuse d'Israël, dont il nous est resté de si précieux documents, est conçue tout entière dans cet esprit. Les hauts faits des individus ou de la nation sont bien moins un témoignage de la bravoure personnelle des héros qu'une preuve éclatante de la souveraine puissance de Jahve. Rien de plus caractéristique à cet égard que le récit de la conquête de la Palestine dans le livre de Josué ; la légende de

¹ Comp. Proverbes XX, 12 : « L'oreille qui entend et l'œil qui voit, c'est l'Éternel qui les a faits l'un et l'autre. »

la prise de Jéricho repose sur cette conception religieuse¹. Il en est de même de plusieurs traditions conservées dans le livre des Juges : l'histoire des victoires de Gédéon n'est que l'illustration de cette foi en la puissance de l'Éternel². Les souvenirs épiques qui entourent le nom de David et de ses contemporains procèdent de la même inspiration. « Viens, dit Jonathan à son écuyer en marchant contre les Philistins; poussons jusqu'aux postes de ces incirconcis. Peut-être l'Éternel agira-t-il pour nous, car rien n'empêche Jahve de sauver au moyen d'un petit nombre comme d'un grand nombre. » (1 Sam. XIV, 6.) L'histoire de la lutte de David contre le géant philistin est le type de cette confiance en la puissance de Dieu qui accorde la victoire à ceux qui ont recours à lui. « Tu marches contre moi avec l'épée, la lance et le javelot, dit David à Goliath; et moi je marche contre toi au nom de l'Éternel des armées, du Dieu de l'armée d'Israël, que tu as insulté.... Et cette multitude saura que ce n'est ni par l'épée, ni par la lance que l'Éternel sauve. Car la victoire appartient à l'Éternel. Et il vous livre entre nos mains. » (1 Sam. XVII, 47, 49.)

« L'Éternel des armées, Jahve Sebaoth! » Les interprètes ne sont pas d'accord sur l'origine de ce nom. Peut-être date-t-il de l'époque guerrière du règne de David; peut-être a-t-il une signification cosmique, les armées désignant la multitude des astres; une troisième hypothèse applique le terme aux armées invisibles, aux légions d'anges avec lesquelles Jahve combat pour son peuple. Ce qui est hors de doute, c'est que l'emploi fréquent de cette épithète en a peu à peu généralisé le sens primitif. Elle finit par exprimer la notion de la toute-puissance divine. Ce qui prouve qu'elle devint, dans le cours des temps, un simple nom propre, c'est que les traducteurs grecs du premier livre de Samuel et du prophète Esaïe, la rendent constamment par *ὁ κύριος σαβαώθ*. Mais le sens du terme n'est pas douteux. La version alexandrine des psaumes emploie l'adjectif *παντοκράτωρ*, qui se rapporte à

¹ Josué, chap. VI. — ² Juges, chap. VI-VIII.

l'universelle et souveraine puissance de l'Eternel. Telle est aussi la portée de l'épithète dans le livre du second Esaïe¹. (Esaïe XLV, 12-13; XLVIII, 2; LI, 15; LIV, 5.)

Car c'est aux grands prophètes d'Israël qu'il faut se reporter pour saisir les caractères de la toute-puissance de Dieu. C'est leur esprit qui a profondément pénétré les traditions héroïques du peuple et qui leur a imprimé le cachet religieux que nous avons relevé plus haut. C'est sous leur inspiration que cet attribut de Dieu, comme tous les autres, acquiert une valeur pratique, prend une signification essentiellement morale et entre, non dans le domaine de la spéculation, mais dans la sphère de la conscience. Si Amos, le champion du droit, le héraut de la justice, glorifie la toute-puissance du Dieu d'Israël, c'est pour donner une sanction absolue à l'autorité du souverain justicier, qui protège les faibles et châtie les méchants. « Prépare-toi à la rencontre de ton Dieu, ô Israël, car voici celui qui a formé les montagnes et créé le vent, et qui fait connaître à l'homme ses pensées, celui qui change l'aurore en ténèbres, et qui marche sur les hauteurs de la terre, son nom est l'Eternel, le Dieu des armées... Il a créé les Pléiades et l'Orion, il change les ténèbres en aurore, il obscurcit le jour pour en faire la nuit, il appelle les eaux de la mer et les répand à la surface de la terre : Jahve est son nom. Il fait lever la ruine sur les puissants, et la ruine vient sur les forteresses. » (IV, 12-13; V. 8-9.)

Ce qui de plus en plus caractérise la conception des prophètes, c'est qu'elle cesse d'être purement physique et matérielle² pour se mettre en harmonie avec la notion du Dieu moral, conquête impérissable de la conscience prophétique. Ce progrès est visible surtout dans l'expression des sentiments que fait naître la conviction de la puissance divine, ou plutôt cette conviction est elle-même une émotion, ébranlement in-

¹ H. KRUGER, *Essai sur la théologie d'Esaïe XL-LXVI*, 1881, p. 11-14.

² Il convient de noter que les paroles qui affirment la puissance du Dieu créateur ont le plus souvent une signification morale et théologique, et que l'on se tromperait en y voyant l'expression d'une idée purement physique. Voy. p. ex. les Psaumes XIX, XXIX, CIV.

térieur de l'être tout entier en présence des manifestations grandioses et saisissantes de l'Éternel. La révélation de la toute-puissance divine se réalise dans la conscience humaine, sous forme de crainte respectueuse, de profonde humilité, d'obéissance et de soumission, de confiance en la protection et en l'assistance du Très-Haut. « Ne me craignez-vous pas, dit l'Éternel, ne tremblerez-vous pas devant moi ? C'est moi qui ai donné à la mer le sable pour limite, limite éternelle qu'elle ne doit pas franchir ; ses flots s'agitent, mais ils sont impuissants ; ils mugissent, mais ils ne la franchissent pas... sachez que c'est moi qui suis Dieu, et qu'il n'y a point de dieux à côté de moi ; je fais vivre et je fais mourir, je blesse et je guéris, et personne ne délivre de ma main... » « Ceux-ci s'appuient sur leurs chars, ceux-là sur leurs chevaux ; nous, nous invoquons le nom de l'Éternel notre Dieu ; eux, ils plient et ils tombent ; nous, nous tenons ferme et restons debout¹. » Qu'on lise, dans les Psaumes, les passages qui renferment les plus catégoriques affirmations de la toute-puissance divine, — « Il dit, et la chose arrive ; il ordonne, et elle existe... » « Tout ce que l'Éternel veut, il le fait. » — « Notre Dieu est au ciel, il fait tout ce qu'il veut² » ; — que l'on examine attentivement le contexte de ces paroles, et l'on se convaincra qu'elles ne sont pas des thèses abstraites, destinées à établir quelque vérité objective, indépendante des dispositions intérieures du poète sacré qui l'énonce ; loin de là : le psalmiste n'exalte la grandeur et la force souveraine de l'Éternel que parce qu'il y trouve un motif d'espérance et de courage. « Ce n'est pas une grande armée qui sauve le roi, ce n'est pas une grande force qui délivre le héros. Le cheval est impuissant pour assurer le salut, et toute sa vigueur ne donne pas la délivrance. Voici, l'œil de l'Éternel est sur ceux qui le craignent, sur ceux qui espèrent en sa bonté, afin d'arracher leur âme à la mort et de les faire vivre au milieu de la famine. » (Psaume XXXIII, 15-19 ; comp. Psaume IV, 9.)

¹ Jérémie V, 22 ; X, 6-7 ; XXVII, 5 ; XXXII, 17, 18, 19, 37 ; Psaumes LXXIV, 16-17 ; LXXVII, 18-19 ; CXXXV, 6-8 ; Deuté. XXXII, 39 ; Psaume XX, 8-9.

² Ps. XXXIII, 9 ; CXXXV, 6 ; CXV, 3 ; comp. LXVI, 7.

Dans sa marche ascendante à travers les âges, la notion religieuse de la force créatrice et conservatrice de Jahve s'unit toujours plus étroitement avec la conception des attributs moraux de la divinité : la toute-puissance de l'Eternel est inséparable de sa bonté, de sa justice, de sa sagesse ; elle n'est que le pouvoir exécutif d'une volonté secourable au malheureux, favorable au juste, redoutable au pécheur. « Les cieux célèbrent tes merveilles, ô Eternel !... Eternel, Dieu des armées, qui est comme toi puissant, ô Eternel ? Tu domptes l'orgueil de la mer ; quand ses flots se soulèvent, tu les apaises... C'est à toi qu'appartiennent les cieux et la terre, c'est toi qui as fondé le monde et ce qu'il renferme. Tu as créé le nord et le midi ; le Thabor et l'Hermon se réjouissent à ton nom. Ton bras est puissant, ta main forte, ta droite élevée. La justice et l'équité sont la base de ton trône, la bonté et la fidélité sont devant ta face. » (Psaume LXXXIX, 6, 9-10, 12-15, comp. CXLVII, 5-11.) Dans un grand nombre de chapitres, le livre de Job présente des variations magnifiques sur ce thème inépuisable : « En Dieu résident la sagesse et la puissance. » (XII, 13, lire tout le développement, v. 13-25¹.) Le poète relève avec une vigueur saisissante le caractère irrésistible de la toute-puissance divine : « S'il passe, s'il saisit, s'il traîne à son tribunal, qui s'y opposera ? » (XI, 10.) Mais pour être irrésistible, cette puissance n'est pas aveugle et arbitraire. Eliphaz la célèbre comme le refuge de ceux qui sont dans l'adversité, comme l'appui tutélaire des faibles : c'est la puissance du Dieu qui blesse, mais dont la main guérit, qui réjouit et enrichit celui qu'il a dépouillé, (V, 8-27.) Ce Dieu puissant est aussi le Dieu juste. « Non certes, dit Elihu, Dieu ne commet pas l'iniquité, le Tout-puissant ne viole pas la justice. Qui l'a chargé de gouverner la terre ? Qui a confié l'univers à ses soins ? » (XXXIV, 12-13.) Enfin la volonté de l'Eternel est éclairée par sa sagesse et se réalise suivant un plan conçu par son intelligence. Ce témoignage rendu au Créateur du ciel et de la terre, cet hommage

¹ Comp. XXXVI, 5 : « Dieu est puissant par la force de son intelligence. »

à sa toute-puissance invariablement associée à sa sagesse, se traduit, dans l'âme du héros, en une humilité qui le prosterne devant l'ineffable majesté du Très-Haut. « Je reconnais que tu peux tout, et que rien ne s'oppose à tes pensées !... oui, j'ai parlé, sans les comprendre, de merveilles qui me dépassent et que je ne conçois pas¹. »

Cependant la pensée religieuse d'Israël devait s'élever encore plus haut. La notion de la toute-puissance divine, transportée dans la sphère morale, mise au service de la justice et de la sagesse, s'enrichit d'une idée qui, sous l'ancienne alliance, fait déjà pressentir l'Évangile. Le Dieu créateur est aussi le Dieu sauveur. Ce n'est pas dans la création et la conservation du monde, c'est dans la rédemption du peuple élu que se révèle parfaitement la toute-puissance de l'Éternel, c'est là qu'elle célèbre son plus éclatant triomphe. Nulle part cette synthèse de l'idée de la puissance divine et de la notion du salut n'a été réalisée avec plus de profondeur que dans les discours du grand prophète inconnu de l'exil. Pour célébrer l'immensité de la création au sein de laquelle les nations ne sont que néant et vanité, « une goutte d'un seau, un grain de poussière sur une balance, » l'auteur sacré rencontre des accents aussi émouvants que les plus belles pages du livre de Job ; il exprime, avec non moins d'énergie, la puissance de l'Éternel : « Je suis dès le commencement, et nul ne délivre de ma main. J'agirai : qui s'y opposera ? » Il puise, dans la foi en la toute-puissance de ce Dieu « qui ne se fatigue et ne se lasse point » une force indomptable et une vigueur toujours nouvelle²; mais surtout il voit dans la puissance créatrice le moyen victorieux et l'instrument béni du relèvement d'Israël, partant du salut de l'humanité. Le retour du peuple exilé qui reprend le chemin de la patrie, la restauration politique et religieuse de la nation, la régénération matérielle et spirituelle de « Jacob, » qui sera lui-même la lumière des païens et le témoin de Jahve devant tous les ha-

¹ XLII, 2-3. Lire les chap. XXXVIII-XLI; XXXVI, 5 et suiv.; XXXVII; IX, 2-10; XXVI, 5-13.

² Esaïe XL, 12-17; XLIII, 13; XL, 26-31.

bitants de la terre, toutes ces œuvres merveilleuses seront l'effet et la manifestation de la puissance de l'Éternel. « Ainsi parle l'Éternel, ton rédempteur, celui qui t'a formé dès ta naissance : moi, l'Éternel, j'ai fait toutes ces choses ; seul j'ai déployé les cieux, seul j'ai étendu la terre... je dis de Jérusalem : elle sera habitée, et des villes de Juda : elles seront rebâties. ...Moi, l'Éternel, je t'ai appelé (mon serviteur, mon élu) pour le salut, et je te prendrai par la main ; je te garderai, et je t'établirai pour traiter alliance avec le peuple, pour être la lumière des nations, pour ouvrir les yeux des aveugles, pour faire sortir de prison les captifs et de leur cachot ceux qui habitent dans les ténèbres... » « Je forme la lumière et je crée les ténèbres ; je donne la prospérité, et je crée l'adversité : moi, l'Éternel, je fais toutes ces choses. Que les cieux répandent d'en-haut, et que les nuées laissent couler la justice ! Que la terre s'ouvre, que le salut y fructifie, et qu'il en sorte à la fin la délivrance ! Moi l'Éternel, je crée ces choses¹. » L'ancien nom du Dieu d'Israël, le « Fort de Jacob, » le « Puissant de Jacob² » prend ainsi une signification nouvelle, puisqu'il ne désigne plus seulement des miracles accomplis dans le domaine de la nature, il s'applique à l'ensemble des dispensations de l'Éternel relatives au salut de la nation. « Ainsi parle Jahve, roi d'Israël, et son rédempteur, Jahve Sabaoth ; je suis le premier et le dernier, et hors de moi il n'y a point de Dieu... » « Notre rédempteur, c'est celui qui s'appelle Jahve Sabaoth, c'est le saint d'Israël. » Aussi n'est-il pas étonnant que la nature entière soit conviée à prendre part à l'allégresse universelle et à saluer, dans le Dieu qui a créé toutes choses, le Sauveur qui rachète et pardonne. « Cieux, réjouissez-vous, car l'Éternel a agi : profondeurs de la terre, retentissez d'allégresse ! montagnes, éclatez en cris de joie ! Vous aussi, forêts, avec tous vos arbres ! Car l'Éternel a racheté Jacob, il a manifesté sa gloire en Israël... J'efface tes transgressions comme un nuage, et tes péchés comme une nuée. » Témoins de cette œuvre de merveilleuse délivrance, les peu-

¹ XLIV, 24-26 ; XLII, 6-7 ; XLV, 7-8 ; comp. XLVIII, 12-16 ; L, 2 ; LI, 9-16.

² XLIX, 26 ; LX, 16 ; comp. Gen. XLIX, 24 ; Esaïe I, 24.

ples reconnaîtront d'un commun accord qu'« en l'Éternel seul résident la justice et la force ¹. »

Si les derniers grands prophètes, dont le témoignage nous a été conservé dans le recueil canonique de l'Ancien Testament, *moralisent* la conception de la toute-puissance divine en la subordonnant à la notion de la justice ou de la bonté de Dieu, on trouve dans quelques livres apocryphes une autre association d'idées, correspondante à l'esprit général qui règne dans ces écrits. La puissance de Dieu s'y trouve unie à sa sagesse. « Grande est la sagesse du Seigneur, il est fort en puissance. » (Ecclésiastique XV, 18); bien plus : « la sagesse est un souffle de la puissance de Dieu, une émanation vraie de la gloire du Tout-Puissant. » (Sapience VII, 25)... « C'est la force même, dit encore la Sapience, c'est la force qui est la base de ta justice, et c'est le fait que tu es le maître de tous qui t'engage à user envers tous de modération. Tu aimes à montrer ta force là où l'on refuse de croire à ta toute-puissance, et tu châties l'audace de ceux qui la connaissent. Mais tu sais aussi la contenir, et tu juges avec mansuétude; tu nous gouvernes avec beaucoup de douceur; car tu peux toutes les fois que tu veux. » (XII, 16-18).

Le christianisme recueille l'héritage que lui a transmis le prophétisme arrivé à son plus riche épanouissement, il implique et suppose le développement religieux de toute l'ancienne alliance.

La parole que, dans ses appels à la repentance, le précurseur du Christ adresse aux pharisiens et aux sadducéens, s'inspire aussi de l'esprit des anciens prophètes : « Ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père, car je vous dis que de ces pierres Dieu peut susciter des enfants à Abraham. » (Mat. III, 9.) De même, la parole de l'ange à Marie, dans la scène de l'annonciation : « Rien n'est impossible à Dieu » (Luc I, 37), est l'écho d'une parole que la Genèse prête à Jahve à l'occasion d'un événement analogue. (Genèse XVIII, 14.)

¹ Esaïe XLIV, 6; XLVII, 4; comp. LIV, 5; XLIV, 22-23; XLV, 24; comp. Zach. VIII, 6-7.

Ainsi la notion chrétienne de la toute-puissance divine n'est que la continuation et le prolongement de l'idée si féconde et si haute que renferment les discours du second Esaïe. Elle rencontre son application la plus élevée et, si j'ose ainsi parler, elle trouve son emploi et son exercice le plus complet dans la réalisation des desseins de grâce et de charité, arrêtés par le Père céleste pour sauver l'humanité pécheresse et malheureuse. Le Dieu de Jésus-Christ, « le Père, Seigneur du ciel et de la terre » (Mat. XI, 25), qui commande aux forces de la nature, qui domine souverainement et dirige la marche de l'histoire, fait concourir toute chose à l'établissement de son règne et manifeste sa puissance par le triomphe de sa justice et de son amour. Il tient dans sa main les destinées de tous les enfants des hommes. « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme, craignez plutôt celui qui peut faire périr l'âme et le corps dans la géhenne. » (Mat. X, 28.) Quand les disciples, bouleversés par la déclaration du Maître sur la difficulté que rencontrent les riches à entrer dans le royaume des cieux, lui demandent avec angoisse : « Qui donc peut être sauvé ? » il arrête sur eux son regard et leur répond : « Cela est impossible aux hommes, mais toutes choses sont possibles à Dieu. » (Mat. XIX, 23-26.)

Mais n'y a-t-il pas eu, dans la vie de Jésus, une heure mystérieuse et redoutable, où une poignante expérience a révélé au Fils de l'homme que la puissance de Dieu peut se heurter à d'invincibles obstacles ? N'est-ce pas en vain que, priant et luttant à Gethsémané, il a fait appel à une volonté qui, pour être divine, n'en a pas moins été impuissante ? Et le Fils lui-même, en disant : « S'il est possible », ne semble-t-il pas avoir admis que son Père pût être vaincu ? La répugnance de la conscience chrétienne à admettre une pareille hypothèse procède d'un sentiment que justifient l'attitude et la parole de Jésus. Il suffit de pénétrer le sens de cette prière sublime, rapportée par nos évangiles avec des variantes qui sont des explications précieuses¹, pour se convaincre que la

¹ Marc XIV, 26 : « Abba, Père, toutes choses te sont possibles, éloigne de moi

prétendue impuissance de Dieu n'est pas une impuissance métaphysique, résultant de la nature des choses et s'imposant à la volonté de l'Éternel en vertu d'une loi nécessaire et inéluctable. Non, il s'agit ici d'une impossibilité morale, fondée sur la libre et souveraine décision du Père céleste, dont les voies ne sont pas nos voies, et dont les pensées sont au-dessus de nos pensées autant que les cieux sont élevés au-dessus de la terre. C'est bien là l'interprétation que donne de la scène de Gethsémané l'auteur de l'Épître aux Hébreux : « C'est le Christ qui, dans les jours de sa chair, ayant présenté avec de grands cris et avec larmes des prières et des supplications à celui qui *pouvait* le sauver de la mort, et ayant été exaucé à cause de sa piété, a appris, bien qu'il fût Fils, l'obéissance par les choses qu'il a souffertes. » (V, 7-8.) Le silence que le Père oppose à la prière du Fils nous indique dans quelle direction il faut chercher la solution d'un problème que se pose la conscience avec une anxiété troublante : cette solution, inaccessible à la spéculation métaphysique, n'est pas fournie de toute pièce à la réflexion du penseur, mais elle est pressentie par la foi et acceptée par l'obéissance et l'humilité du chrétien ¹.

On a soutenu que la foi en la toute-puissance divine n'oc-

ce calice ; toutefois que ta volonté soit faite et non la mienne. » — Mat. XXVI, 39 : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi » ; v. 42 : « Mon Père, si ce calice ne peut passer sans que je le boive, que ta volonté soit faite. » — Luc XXII, 42 : « Père, si tu voulais faire passer ce calice loin de moi, ... toutefois que ta volonté soit faite, et non la mienne. ».

¹ « Ici, comme toujours et partout, je m'adresse à Jésus-Christ et lui demande : « Qu'as-tu fait en présence des malheurs dont tu entendais parler : la chute de la tour de Siloé, le massacre d'innocents Galiléens ordonné par Pilate ? As-tu expliqué ? Non. Tu as adressé aux survivants un appel au repentir, et tu n'as pas prétendu comprendre. Et qu'as-tu fait quand tu as été frappé toi-même ? Qu'as-tu fait devant l'opposition de ton peuple, la haine des prêtres, l'abandon de tes disciples ? » Mes frères, Jésus a toujours espéré et toujours attendu. Jamais vous ne rencontrerez sur ses lèvres d'explications inutiles, et s'il a gardé jusqu'à la fin l'assurance que son Père était bien le Père, c'est qu'il avait entendu sa voix, expérimenté sa présence et senti son amour. Et alors, en face du plus grand des mystères de l'histoire, sa mort sur la croix, il a dit : « Le Père est avec moi. » M. STAFFER, *Le Dieu caché*, Revue chrétienne, 1^{er} juillet 1906, p. 9.)

cnpe pas, dans le Nouveau Testament, la place prépondérante que lui assignent les prophètes et les écrivains sacrés de l'ancienne alliance. Si l'on veut dire par là que la somme des paroles rendant témoignage et hommage à la puissance de Dieu est plus considérable dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, on a sans doute raison¹, mais cette appréciation purement quantitative ne préjuge en rien la question de fond. En effet, si l'on entendait insinuer que Jésus ou les apôtres ont cru avec moins d'énergie et de certitude à la toute-puissance divine que n'ont fait les Esaïe, le livre de Job ou les psalmistes, il faudrait repousser absolument une thèse aussi téméraire que dangereuse. Quand la pensée du christianisme naissant n'aurait pas été nourrie de la moelle religieuse des prophètes, quand elle n'aurait pas puisé chez eux la conviction que le Créateur du ciel et de la terre en est aussi le Maître souverain, elle aurait trouvé, au cœur même de la révélation du Père céleste, l'inébranlable confiance dans le triomphe éternel du royaume des cieux, fin suprême de la nature et de l'histoire. C'est dire que le pouvoir divin, invariablement inspiré par un vouloir charitable et salutaire, est à la base de l'œuvre du salut, et donne à la rédemption individuelle ou collective sa réalité victorieuse, sa force et sa sanction. Les déclarations scripturaires qui relèvent et glorifient avec le plus d'autorité la toute-puissance de Dieu, affirment qu'en dernière analyse cette puissance est au service de son amour, ou plutôt qu'elle est l'amour lui-même réalisant ses desseins, déployant ses énergies et assurant sa victoire. « Dieu est puissant pour vous combler de toutes sortes de grâces, afin qu'ayant toujours de tout en pleine suffisance, il vous reste du superflu pour toutes sortes de bonnes œuvres... (2 Cor. IX, 8.) « (Sachez) quelle est, envers nous qui croyons, l'infinie grandeur de sa puissance, à la juger par l'efficacité puissante de sa force, qu'il a déployée en Christ, lorsqu'il l'a ressuscité des morts, et qu'il l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute

¹ Rappelons que les passages Hébr. I, 3; VII, 25; 2 Pierre I, 3 se rapportent au Christ, non à Dieu.

principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute dignité et de tout nom qui se peut nommer, non-seulement dans ce temps-ci, mais encore dans le siècle à venir. » « A celui qui peut, par la puissance qui se déploie en nous, faire infiniment au-delà de ce que nous demandons et pensons, à lui soit la gloire dans l'Eglise et en Jésus-Christ, dans tous les âges, aux siècles des siècles. » (Eph. I, 19-21 ; III, 20-21.)

III

Il nous semble que nous sommes maintenant en possession de données précieuses et fécondes qui nous permettent de constituer la notion de la toute puissance divine.

En s'emparant des témoignages que renferme l'Écriture sainte, la conscience chrétienne ne se courbe pas sous une autorité étrangère ; elle trouve dans ces témoignages l'affirmation d'expériences religieuses et morales qui, malgré la différence des temps et des lieux, réveille en elle un profond et mystérieux écho ; elle se forme et grandit elle-même à l'école des prophètes et des apôtres ; elle se nourrit de la substance de l'Évangile ; elle saisit, avec une joyeuse gratitude, la parenté spirituelle qui règne entre l'âme des héros bibliques et celle du croyant d'aujourd'hui. La seule tâche qui incombe au théologien consiste à donner une expression exacte et complète au sentiment chrétien, à traduire en formules précises la piété des premiers organes et témoins de l'Évangile. Plus la dogmatique réussira à se faire l'interprète fidèle et docile de la pensée religieuse de Jésus et de ses croyants, plus elle remplira sa mission scientifique et, par là, rendra service à l'Eglise.

Ce n'est point pour expliquer l'origine du monde ou pour rendre compte de la marche de la nature et de l'histoire que l'âme religieuse affirme la toute-puissance divine. La foi, dont procède une affirmation pareille, n'est pas une manifestation élémentaire et naïve de l'esprit scientifique ou de la spéculation philosophique, elle n'a pas la prétention de résoudre l'énigme de l'univers, elle ne recherche pas le pourquoi et le comment des phénomènes, elle ne ressortit pas

au domaine de la raison théorique, elle obéit à des nécessités d'ordre pratique et répond à un intérêt vital. Dans le sentiment de son impuissance et de sa faiblesse, l'homme religieux s'élançe par-delà les sphères de la vie terrestre et passagère jusqu'à un être qui le sauve de sa détresse et de sa misère, le délivre de ce monde fragile et périssable, et lui assure la protection et le secours dont il a besoin.

Il est donc vrai de dire que croire à la toute-puissance divine, c'est éprouver et affirmer la pleine et entière dépendance de la créature vis-à-vis de la divinité : la foi à l'omnipotence de Dieu est un des éléments primitifs et irréductibles du sentiment religieux¹. Prise dans cette acception générale, elle n'est pas particulière au christianisme ; elle se rencontre à un degré plus ou moins élevé dans toutes les religions, ainsi que nous l'avons constaté dès le début de cette étude. Mais chaque religion imprime à ce sentiment vague de la dépendance, à cette foi générale en la toute-puissance de Dieu un cachet distinct et un caractère spécial.

Sur le terrain de la révélation évangélique, dans la sphère de l'expérience chrétienne, l'attribut de la toute-puissance divine ne désigne pas une force aveugle et arbitraire, un pouvoir ou un vouloir indéterminé et capricieux. Inséparable des perfections morales de Dieu, il est en harmonie avec le caractère de celui auquel Jésus nous a appris à dire : « notre Père » ; il est l'apanage d'un être souverainement sage, absolument saint, d'une bonté et d'un amour inaltérables. C'est dire que la foi chrétienne en un Dieu tout-puissant ne puise pas en dernière analyse sa force et sa preuve dans la contem-

¹ Voy. SCHLEIERMACHER, *ouv. cité*, § 54. Sa définition célèbre de la toute-puissance divine est entièrement dominée par cette conception. Voy. le correctif apporté par A. SABATIER : « Sans doute le chrétien frissonne encore devant la majesté de la puissance formidable qui se révèle pour lui au spectacle de la nature ; sans doute il éprouve le sentiment du néant de son être et de la distance infinie qui le sépare du Dieu inconnu ; mais ce n'est là qu'un moment de sa vie intérieure et, loin d'y trouver le fond de sa conscience, il ne ressent cet écrasement que pour aviver le désir d'y échapper et la joie de surmonter incessamment par sa foi l'angoisse de ce dualisme. » (*Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, p. 558.)

plation de l'univers¹ que le Créateur appelle à l'existence et dont il guide invariablement la marche à travers l'espace et le temps; s'appuyant sur le témoignage des héros de l'ancienne et de la nouvelle alliance, s'inspirant de l'esprit du Christ, elle affirme que *l'omnipotence divine est la faculté en vertu de laquelle Dieu réalise victorieusement tous les desseins qui répondent à sa volonté sainte et miséricordieuse*. Loin de rencontrer la moindre résistance à la réalisation du plan du salut, le Dieu tout-puissant « a des moyens admirables de se servir tellement des diables et des méchants, qu'il sait convertir en bien le mal qu'ils font, et duquel ils sont coupables. Et ainsi en confessant que rien ne se fait sans la providence de Dieu, nous adorons en humilité ces secrets qui nous sont cachés, sans nous enquérir par dessus notre mesure : mais plustost appliquons à nostre usage ce qui nous est montré en l'Escriture sainte, pour estre en repos et seureté : d'autant que Dieu qui a toutes choses sujettes à soy, veille sur nous d'un soin paternel, tellement qu'il ne tombera pas un cheveu de nostre teste sans son vouloir. Et ce pendant tient les diables et tous nos ennemis bridés, en sorte qu'ils ne peuvent nous faire aucune nuisance sans son congé². » Croire ainsi au Dieu tout-puissant, ce n'est pas professer une simple doctrine, énoncer une théorie philosophique, c'est accomplir un acte de foi, c'est-à-dire de confiance et d'obéissance, d'humilité et d'abandon; c'est saisir, par-delà les forces brutales de la nature ou les événements déconcertants de l'histoire, la présence perpétuelle et l'infatigable action d'une pensée qui, parfois inique, absurde, révoltante au gré de notre jugement, finira par se révéler dans son impeccable sagesse et sa parfaite bonté. Celui qui posséderait une foi pareille et qui saurait la réaliser à tous les moments de sa vie, serait vrai-

¹ On aurait tort, cependant, de méconnaître la légitimité relative de ce point de vue. Comp. BOUVIER, *Dogmatique*, I, 145 : « La science de la nature augmentant tous les jours sous nos yeux le trésor des merveilles de la création, la toute-puissance de Dieu est une de ses perfections qui frappe le plus le penseur religieux et le remplit d'un sentiment aussi profond qu'intense d'adoration. »

² *Confession gallicane*, Art. VIII.

ment le vainqueur et le maître du monde; il trouverait, dans son absolue dépendance vis-à-vis de Dieu, l'indépendance absolue vis-à-vis des hommes et des choses; quand l'univers entier s'armerait pour l'écraser, il saurait que son Père est plus grand que l'univers, que tout appartient à celui qui croit que, si Dieu est pour nous, nul ne saurait être contre nous, parce que nul ne saurait nous ravir de la main de celui que nous invoquons comme notre Seigneur, « créateur tout-puissant du ciel et de la terre ». Telle fut la foi de Jésus; c'est pour cela qu'il a pu dire : « Tout m'a été confié par mon Père; à moi a été donnée toute puissance au ciel et sur terre. » (Mat. XI, 27; XXVIII, 18.)

Voilà le contenu positif de la foi chrétienne en la toute-puissance divine. En voici maintenant la portée critique.

Nous éliminons de la dogmatique chrétienne toute proposition qui dépasse les données fournies par la révélation et les expériences accessibles à la piété¹; nous conservons à chacune de nos thèses son caractère pratique et religieux; nous ne transformons pas en articles de foi les hypothèses de la théologie, et nous nous gardons de confondre les réalités vivantes que confesse l'Eglise avec les spéculations oiseuses et téméraires auxquelles se livre l'Ecole. Dans le cas présent, nous renonçons à rechercher de quelle manière s'exerce et s'applique la toute-puissance divine, nous repoussons toute tentation de décrire les modalités de l'action de Dieu, nous n'essayons pas de déterminer les analogies ou les différences qui règnent entre le vouloir de Dieu et le vouloir de l'homme, nous ne nous hasardons pas à définir le rapport qu'il y a en Dieu entre le vouloir et le pouvoir, nous opposons ainsi une fin de non recevoir catégorique à la plupart des problèmes agités par la scolastique ancienne ou moderne². Dieu qui

¹ AL. SCHWEIZER remarque fort judicieusement que toute thèse dogmatique qui ne répond pas à un intérêt religieux et ne procède pas des besoins réels et vivants de la piété, donne dans la scolastique. *Dogmatik der reform. Kirche*, I, 261 suiv. (Il fait cette observation en traitant de la toute-puissance divine.)

² La philosophie éclectique de V. COUSIN et de son école n'a pas été moins aventureuse dans son dogmatisme que nos vieux scolastiques. Voy. E. SAISSET, *Essai de philosophie religieuse*, 1862³, I, 47 suiv.

peut tout ce qu'il veut, veut-il aussi tout ce qu'il peut? La toute-puissance divine porte-t-elle sur le possible comme sur le réel? Comment marquer la limite entre ce que Dieu permet et ce qu'il ordonne? Comment comprendre la relation entre la cause première et les causes secondes? Comment s'imaginer qu'il nous sera possible de réduire l'une et les autres au même dénominateur?

Poser des questions pareilles et se bercer de l'espoir de les résoudre, c'est élargir gratuitement les limites de notre compétence, c'est supposer que nous sommes à même de construire la psychologie ou la logique de Dieu; or il faudrait être le Père éternel pour statuer sur la vie intérieure de Dieu et sur le mode de son activité. Libre à chacun d'émettre des conjectures tant qu'il a conscience de la nature et de la valeur des produits de sa réflexion ou de sa fantaisie. Sans doute aussi il est permis, que dis-je, il est nécessaire de recourir à des images et à des symboles pour donner aux vérités de la foi une forme concrète et saisissable à la pensée ou à l'imagination; mais nous commettrions une grave erreur, si nous nous avisions de transformer en réalités objectives et métaphysiques les anthropomorphismes créés par les besoins de notre esprit et correspondant aux lois psychologiques de notre être spirituel.

Le départ que nous essayons de faire entre les certitudes primordiales de la foi et les explications secondaires de la science, n'équivaut pas à un suicide ou à une abdication de la théologie. Il est le résultat nécessaire de ce que l'on pourrait appeler la vérification des pouvoirs, ou de l'examen scrupuleux des attributions et des compétences. Interprète de la foi, la dogmatique n'a pas qualité pour se substituer à la foi dont elle usurperait la dignité et les droits. Or, c'est la foi elle-même qui opère le grand triage, c'est elle qui nous enseigne à quelle condition il faut affirmer et dans quelle mesure il y a lieu d'ignorer et de s'abstenir.

Pour établir plus solidement les résultats qui précèdent, nous osons convier le lecteur à tenter une double contre-épreuve, l'une qui nous reporte au passé le plus glorieux de

notre Eglise, l'autre qui nous fait pénétrer au cœur même du présent en nous initiant à quelques-unes de ses préoccupations les plus capitales et les plus troublantes.

IV

La notion purement religieuse de la toute-puissance divine, que nous avons essayé de développer et de défendre en nous inspirant de l'enseignement unanime de l'Ancien et du Nouveau Testament, est la seule qui réponde au point de vue de nos Réformateurs. Elle trouve, dans la tradition primitive de l'Eglise évangélique, une confirmation éclatante et peut, à un double titre, invoquer l'autorité des pères spirituels du protestantisme. D'une part, Luther et Calvin, de même que tous leurs glorieux collaborateurs, font ressortir le caractère essentiellement pratique de la foi en la toute-puissance de Dieu; acte de confiance et d'obéissance, cette foi se réalise par la soumission de la volonté et l'humilité du cœur; elle est l'affirmation, par la conscience chrétienne, de la manifestation du Dieu créateur, qui gouverne souverainement le monde et dirige en maître les phénomènes de la nature et les événements de l'histoire. D'autre part, nos Réformateurs, obéissant à un intérêt purement religieux et moral, renferment leurs pensées et leurs déclarations dans l'enceinte de la foi et proscrivent énergiquement toute spéculation qui franchirait les limites de l'expérience, fille de la révélation.

Est-il besoin de citer des textes? Ils sont si nombreux qu'on a l'embarras du choix et qu'il faut savoir se borner.

Il faut rappeler d'abord les nombreuses explications du premier article du symbole apostolique renfermées dans les œuvres de Luther. En commentant le *Credo*, le Réformateur a toujours soin de conserver la première personne du singulier; il entend affirmer par là le caractère éminemment personnel de la foi qui, en confessant la toute-puissance du Créateur, part des expériences les plus immédiates du fidèle, des dons qui lui ont été départis, des bienfaits qu'il a reçus, de la vie dont Dieu est l'auteur, de la protection qu'il lui assure, des bénédictions matérielles et spirituelles dont il le

comble¹. « Si Dieu, dit-il ailleurs, si Dieu est tout-puissant, qu'est-ce donc qui pourrait me faire défaut ? S'il est le Créateur du ciel et de la terre, s'il est le maître de toutes choses, qui donc saurait me dépouiller ou me nuire ? Comment toutes choses ne concourraient-elles pas à mon bien, alors que celui-là m'est propice, auquel toutes choses sont obéissantes et soumises² ? » Aussi cette foi n'est-elle pas une simple croyance, une *frigida opinio* ; elle se résout en adoration et en actions de grâces, elle se traduit en obéissance et en joyeux empressement à servir ce Père tout-puissant : *pro quibus omnibus illi gratias agere, pleno ore laudem tribuere, inservire, obsequi, merito debet*³.

Calvin est non moins catégorique. Les passages de son *Institution* consacrés à la notion de la toute-puissance divine sont inspirés et dominés par l'intérêt vivant de la piété, qui donne à ses développements une émotion contenue et une chaleur à laquelle nul lecteur ne saurait rester insensible. « De fait, le Seigneur s'attribue toute-puissance, et veut que nous la reconnaissons estre en luy : non pas telle que les Sophistes l'imaginent, vaine, oisive, et quasi assopie : mais tousiours veillante, pleine d'efficace et d'action, et aussi qu'il ne soit pas seulement en general et comme en confus le principe du mouvement des créatures (comme si quelcun ayant une fois fait un canal, et adressé la voye d'une eau à passer dedans, la laissoit puis apres couler d'elle-mesme) mais qu'il gouverne mesme et conduise sans cesse tous les mouvements particuliers. Car ce que Dieu est reconnu tout-puissant, n'est pas pour ce qu'il puisse faire toutes choses, et neantmoins se repose, ou que par une inspiration generale il continue l'ordre de nature tel qu'il a disposé du commencement : mais d'autant que gouvernant le ciel et la terre par sa providence, il compasse tellement toutes choses, que rien n'advient sinon ainsi qu'il l'a déterminé en son conseil. (Ps. CXV,

¹ *Catechismus major*, Pars II, § 12-18 ; *Catechismus minor*, Pars II, § 2.

² *Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater unsers*, 1520 (premier canevas des catéchismes, édit. d'ERLANGEN, t. XXII, p. 17).

³ *Cat. minor*, II, § 2. Comp. *Cat. major*, II, § 19-24.

3.) Car quand il est dit au Psaume, qu'il fait tout ce qu'il veut, cela s'entend d'une volonté certaine et propos délibéré. Et de fait, ce seroit une maigre fantaisie, d'exposer les mots du prophète selon la doctrine des philosophes, assavoir que Dieu est le premier motif, pource qu'il est la cause et le principe de tout mouvement : en lieu que plustost *c'est cette vraye consolation, de laquelle les fidèles adoucissent leur douleur en adversitez, assavoir qu'ils ne souffrent rien que ce ne soit par l'ordonnance et le commandement de Dieu, d'autant qu'ils sont sous sa main.* Que si le gouvernement de Dieu s'estend ainsi à toutes ses œuvres, c'est une cavillation puérile de le vouloir enclorre et limiter dedans l'influence et le cours de nature. Et certes tous ceux qui restreignent en si estroites limites la providence de Dieu, comme s'il laissoit toutes créatures aller librement selon le cours ordinaire de nature, *desrobent à Dieu sa gloire, et se privent d'une doctrine qui leur seroit fort utile : veu qu'il n'y a rien plus misérable que l'homme, si ainsi estoit que les mouvements naturels du ciel, de l'air, de la terre et eaux eussent leur cours libre contre luy.* Joint qu'en tenant telle opinion, c'est *amoin-drir trop vilainement la singulière bonté de Dieu envers un chacun.... On se peut assurément reposer en sa protection, veu que toutes choses qui pourroyent nuire de quelque part que ce soit, sont suiettes à sa volonté, veu que Satan avec toute sa rage et son appareil est reprimé par la volonté d'iceluy comme d'une bride, et veu que ce qui peut contrevenir à nostre salut est soumis à son commandement.* Il ne faut pas penser qu'il y ait autrement moyen de corriger ou appaiser les espouvantements ou craintes excessives et superstitieuses que nous concevons aisément quand les dangers se présentent, ou que nous les appréhendons. Je dis que nous sommes craintifs d'une façon superstitieuse, si quand les créatures nous menacent ou présentent quelque espouvantement, nous les redoutons comme si elles avoyent quelque pouvoir de nuire d'elles mesmes, ou qu'il nous en vinst quelque dommage par cas fortuit, ou que Dieu ne fust point suffisant pour nous aider à l'encontre d'icelles. Comme

pour exemple, le prophète défend aux enfants de Dieu de craindre les estoilles et signes du ciel, comme font les incrédules. (Jér. X, 2.) Certes il ne condamne point toute crainte : mais d'autant que les infidèles transfèrent le gouvernement du monde de Dieu aux estoilles, ils imaginent que tout leur bon heur ou mal heur dépend d'icelles, et non pas de la volonté de Dieu. Ainsi au lieu de craindre Dieu, ils craignent les estoilles, planetes et cometes. Ainsi, qui voudra éviter ceste infidélité, qu'il se souvienne toujours que la puissance, action ou mouvement qu'ont les créatures, n'est point une chose que se pourmène et oblige à leur plaisir : mais que Dieu par son conseil secret y gouverne tellement tout, que rien d'advient qu'il n'ait lui-mesme déterminé dans son sçu et vouloir. (*Institution chrétienne*, édit. 1559. I, 16, 3. Comp. I. 5 passim ; I, 16, 4 ; I, 14, 4¹.)

Le second enseignement qui découle des principes pro-

¹ *Sermon XC sur le livre de Job* : « Quand nous disons que Dieu est Tout-Puissant, cela n'est pas seulement *pour l'honorer* : mais afin que nous puissions *estre à repos, et que nous soyons invincibles contre toutes tentations*. Car selon que la puissance de Dieu est infinie, *il nous saura bien maintenir et garder...* » (*Corp. Reform* : CALVINI opera, XXXIV, 362.) — *Homilia XXII in I librum Samuel* : « Quum in fidei confessione Deum omnipotentem esse profiteamur, casum et fortunam evertimus. Neque enim ideo Deum dicimus omnipotentem, quod quidquid vult facit, sed maxime quod nihil sine ipsius nutu et providentia fiat, quodque mundum ita regat et administret, ut ne passerculus quidem sine ipsius voluntate in terram decidat. Denique simul stare nequeunt Dei omnipotentia et fortuna vel casus fortuitus. Nam dominante fortuna, Deus ne esto quidem : et divinitati tantum detrahitur. Contra Deo suam omnipotentiam retinente, certum est inanes illas omnes de fortuna opiniones ex animis nostris delendas. Atque hæc doctrina digna est quam summopere expendamus : quum præsertim tanta sit hominum vanitas et malitia, ut vix sibi opinionem illam de fortuitis casibus ex animis evelli patiantur. Itaque necesse est ut eo magis animis nostris cognitionem illam de Dei omnipotentia infigemus, et ingenue fateamur Dei providentia et potentia res omnes regi et administrari, nihilque accidere sine ipsius nutu et arbitrio, et nisi ab ipso decretum, et quidem causas omnes ab ejus æterno consilio pendere, ut res omnes superas et inferas vi arcana quadam cohibeat, ut non venti, non aër, non siccum, non humidum, non calidum, non frigidum, non fœcunditas, non sterilitas agrorum, non inopia frugum, non morbus, non calamitas sine ipsius nutu et providentia contingant. » (*Corpus Reform.* CALVINI opera, XXIX, 484.) — Comp. *Confession gallicane*, article VIII.

fessés par nos Réformateurs et de l'attitude qu'ils observent, porte sur les limites qu'ils assignent à nos recherches et sur la compétence religieuse qu'ils accordent au fidèle. Ils condamnent sans réserve toute connaissance qui ne procède pas de la foi nourrie de la substance de l'Écriture sainte. Il y a dans l'*Institution chrestienne* nombre de passages qui, à propos de dogmes divers, exhortent le lecteur à garder cette mesure, qui est la suprême sagesse. « Qu'il nous souvienne qu'icy aussi bien qu'en toute la doctrine chrestienne il nous faut reigler en humilité et modestie, pour ne parler ou sentir autrement des choses obscures, mesme pour n'appeter d'en savoir, que Dieu comme nous en traite par sa parole: puis apres que nous devons aussi tenir une autre reigle, c'est qu'en lisant l'Écriture nous cherchions continuellement et méditations ce qui appartient à l'édification, ne laschant point la bride à nostre curiosité, ni à un désir d'apprendre les choses qui ne nous sont point utiles. Et d'autant que Dieu nous a voulu instruire, non point en questions frivoles, mais en vraye piété, c'est-à-dire en la crainte de son nom, en sa fiance, en sainteté de vie, contentons-nous de ceste science. Parquoy si nous voulons que notre savoir soit droitement ordonné, il nous faut laisser ces questions vaines, desquelles se débattent les esprits oisifs.... Je say bien que plusieurs sont convoiteux d'enquérir de ces choses, et y prennent plus de plaisir qu'à ce qui nous doit estre familier par l'usage continuel: mais s'il ne nous fasche pas d'estre disciple de Jésus-Christ, qu'il ne nous soit point grief de suivre la façon de profiter qu'il nous a monstré. En ce faisant, nous serons contens de la doctrine qu'il nous baille, en nous abstenant de toutes questions superflues, desquelles il nous retire: et non seulement pour nous en faire abstenir, mais à ce que nous les ayons en horreur.... Un théologien ne doit pas appliquer son estude à delecter les oreilles en iasant, mais à conformer les consciences en enseignant choses vrayes, certaines et utiles. » (I, 14, 4. Comp. III, 21, 2-3.)

En présence de ces textes auxquels il nous serait facile d'en ajouter d'autres, nous osons croire qu'il n'y avait aucune

présomption à en appeler aux Réformateurs pour appuyer notre conception de la toute-puissance divine. Soit que nous nous reportions à leurs affirmations positives, soit que nous rappelions leurs observations critiques, nous nous trouvons dans le courant de la tradition religieuse des représentants les plus authentiques de la pensée protestante. Sans vouloir jurer sur la parole des Luther ou des Calvin, il nous est précieux de constater que notre essai de solution répond aux intentions les plus claires de leur programme doctrinal, expression fidèle et lumineuse de la foi évangélique.

V

La seconde épreuve à laquelle nous voudrions soumettre nos résultats et notre méthode est peut-être plus redoutable, sinon plus décisive, que le verdict des pères spirituels de notre Eglise. La conception traditionnelle de la toute-puissance divine a subi le feu d'une critique très vive, partie des horizons les plus divergents de la pensée moderne et inspirée à la fois par la philosophie et la théologie, par la raison naturelle et par l'esprit chrétien. Stuart Mill est l'interprète le plus sérieux et le mieux armé du premier point de vue ; M. Wilfred Monod est le représentant le plus convaincu et le plus éloquent du second. Qu'il nous soit permis d'examiner en détail l'un et l'autre réquisitoire dirigé contre la notion orthodoxe. Nous nous flattons de l'espoir que la manière dont nous avons posé la question jettera quelque lumière sur le problème discuté et indiquera dans quel sens il faut pousser ses recherches pour arriver à la certitude et à la paix.

Rappelons d'abord les principales objections formulées par Stuart Mill. Ces objections, il les a développées à plusieurs reprises, avec une vigueur et une netteté croissante, dans ses *Essais sur la religion*¹.

Le premier de ces essais, composé entre les années 1850 et 1858, et consacré à l'idée de la nature, n'aborde qu'inci-

¹ Voy. aussi ce que STUART MILL nous raconte des croyances religieuses de son père, *Mémoires*, trad. CAZEILLES, chap. II.

demment le problème, mais il le pose résolument, et avec une entière clarté. « ... Si le Créateur du monde peut tout ce qu'il veut, il veut la misère, il n'y a pas moyen d'échapper à cette conclusion.... Non, même avec la théorie la plus forcée et la plus étroite qu'ait jamais forgée le fanatisme religieux ou philosophique, il ne nous est pas possible de voir dans le gouvernement de la nature rien qui ressemble à l'œuvre d'un être à la fois bon et tout-puissant. La seule théorie morale de la création qu'on puisse admettre, c'est que le principe du bien ne peut subjuguier tout d'un coup et d'une manière absolue les forces du mal, tant physiques que morales; qu'il ne pouvait placer l'homme dans un monde affranchi de la nécessité d'une lutte incessante avec les puissances malfaisantes, ni lui donner constamment la victoire dans cette lutte, mais qu'il pouvait le mettre, et l'a mis en état de soutenir la lutte vigoureusement et avec un succès toujours croissant. De toutes les explications religieuses de l'ordre de la nature, celle-ci seule n'est ni contradictoire en soi, ni ne contredit les faits qu'elle est destinée à expliquer. Suivant cette théorie, le devoir de l'homme consisterait non-seulement à prendre soin de ses propres intérêts, en obéissant à une force irrésistible, mais à apporter un secours qui n'est pas sans quelque efficacité à un être d'une bonté parfaite. Il y a là une foi qui semble bien plus propre à animer l'homme à l'effort, que ne saurait l'être une confiance vague et inconséquente en un auteur du bien qu'on suppose l'être aussi du mal. Pour moi, j'ose affirmer que telle a été, bien que d'une manière inconsciente, la foi de tous ceux qui ont puisé de la force et trouvé un appui de quelque valeur dans une croyance à la Providence. Jamais les convictions qui règlent la conduite de l'homme ne sont plus exactement indiquées par les mots dont ils se servent pour les exprimer, que lorsqu'ils parlent le langage religieux. Beaucoup ont puisé une confiance illégitime dans la croyance qu'ils sont les favoris d'un Dieu tout-puissant, mais capricieux et despotique. Quant à ceux qui ont affermi leur bonté

par la conscience avec laquelle ils se reposent en l'appui bienveillant d'un maître du monde puissant et bon, ils n'ont, j'en suis sûr, jamais cru que ce Maître fût, au sens rigoureux du mot, omnipotent. Ils ont toujours sacrifié sa puissance pour sauver sa bonté. Ils ont cru peut-être qu'il pourrait, s'il le voulait, débarrasser leur sentier de toutes les épines, mais non sans faire retomber sur quelqu'un un mal plus grand, ou sans sacrifier quelque fin bien plus importante au bien général. Ils ont cru que ce Maître pouvait faire toute chose, mais non toute combinaison de choses; que son gouvernement, comme un gouvernement humain, était un système de concessions et de compromis; que le monde est inévitablement imparfait, contrairement à son intention. Puisque la manifestation de toute sa puissance, pour le rendre aussi peu imparfait que possible, ne le rend pas meilleur qu'il n'est, on ne saurait s'empêcher de croire que cette puissance bien qu'immensément au-dessus de toute évaluation humaine, demeure en elle-même, non-seulement finie, mais extrêmement limitée. On est forcé, par exemple, de supposer que tout ce que Dieu pouvait faire de ses créatures humaines, c'était de faire naître, sans qu'il y eût de leur faute, un grand nombre de celles qui ont déjà existé, Patagons ou Esquimaux, ou dans quelque race à peu près aussi voisine de la brute et aussi dégradée, mais en les dotant d'aptitudes qui, après des siècles de culture, au prix de labeurs et de souffrances immenses, et après que les meilleurs représentants de la race y auront sacrifié leur vie, permettront au moins à quelques portions choisies de l'espèce humaine de devenir meilleures, et dans la suite des siècles, par un progrès continu, de se transformer en quelque chose de vraiment bon dont jusqu'ici on ne connaît que des exemples individuels. Il est permis de croire avec Platon que la bonté parfaite limitée et contrariée dans tous les sens par la résistance insurmontable de la matière a agi de la sorte parce qu'elle ne pouvait faire mieux. Mais que le même être parfaitement sage et bon ait un pou-

voir absolu sur la matière, et qu'il ait créé le monde tel qu'il est par un choix volontaire, on ne saurait croire qu'avec les plus simples notions du bien et du mal, on puisse l'admettre¹... »

Le second des trois essais sur la Religion, l'étude sur *l'Utilité de la Religion*, dont la composition a également eu lieu entre 1850 et 1858, reprend la même idée, et l'exprime avec non moins d'énergie et de conviction. « Il n'y a qu'une forme de croyance surnaturelle, une seule idée sur l'origine du gouvernement de l'univers, qui soit parfaitement purgée de contradiction, et qu'on ne puisse accuser d'immoralité. C'est celle dans laquelle, abandonnant irrévocablement l'idée d'un Créateur omnipotent, on considère la nature et la vie non plus comme l'expression dans toutes leurs parties du caractère moral et des plans d'un Dieu, mais comme le produit d'une lutte entre un Etre bon et habile à la fois et une matière intraitable, comme le croyait Platon, ou un principe du mal, comme le professaient les Manichéens. Une croyance comme celle-ci qui, à ma connaissance, a été professée avec dévotion au moins par une personne cultivée et consciencieuse de notre temps, permet de croire que tout ce qu'il y a de mal existe sans la préméditation, sans être l'œuvre de l'Etre que nous sommes appelés à adorer, mais au contraire en dépit de lui. Dans cette doctrine, un homme vertueux prend le caractère élevé d'un collaborateur du Très-Haut, d'un auxiliaire de Dieu dans le grand combat ; il y apporte un faible secours, mais la réunion d'un grand nombre de ces auxiliaires devient un secours puissant, qui concourt à exercer l'ascendant progressif et le triomphe complet, définitif du bien sur le mal, que l'histoire nous montre, et que cette doctrine nous enseigne à regarder comme voulue par l'Etre auquel nous sommes redevables de toutes les conditions favorables que nous offre la nature². »

¹ STUART MILL, *Three Essays on Religion*, London 1874, p. 37, 38-42. Trad. CAZEILLES, Paris 1875, p. 34, 36-39.

² STUART MILL, *Three Essays on Religion* (II, *Utility of Religion*), p. 116-117. Trad. CAZEILLES, p. 109-110.

Dans son *Essai sur le Théisme* composé entre 1868 et 1870, Stuart Mill consacre la plus grande partie de son deuxième chapitre à la notion de l'omnipotence divine. Il reprend, en les développant, les idées exprimées dans ses essais sur la nature et sur l'utilité de la religion. « Ce n'est pas aller trop loin que de dire que toute indication de plan dans le Cosmos est une preuve contre l'omnipotence de l'Être qui a conçu le plan. En effet, qu'entend-on par plan ? L'invention, l'adaptation de moyens à une fin. Mais la nécessité d'être habile, d'employer des moyens, est une conséquence de la limitation de la puissance. Pourquoi recourir à des moyens quand pour atteindre le but on n'a qu'à parler ? L'idée même de moyens implique que les moyens ont une efficacité que l'action directe de l'être qui les emploie ne possède pas. Sans cela, ce ne seraient pas des moyens, mais des embarras. Un homme ne recourt pas à un appareil mécanique pour mouvoir son bras. S'il y recourt, ce n'est que lorsqu'une paralysie l'a privé de la faculté de le mouvoir à volonté. Mais si l'emploi de l'invention est en lui-même un signe d'une puissance limitée, combien plus le choix attentif et ingénieux des inventions ! Quelle sagesse trouvera-t-on dans le choix des moyens, quand des moyens n'ont d'autre efficacité que celle qu'ils tiennent de la volonté de celui qui les emploie, et quand sa volonté aurait pu doter d'autres moyens de la même efficacité ? La sagesse et l'invention se montrent dans les difficultés vaincues, et il n'y a pas de place pour ces qualités chez un être pour lequel nulle difficulté n'existe. Donc, les preuves de la théologie naturelle impliquent nettement que l'auteur du Cosmos, quand il a fait son œuvre, subissait une limitation, qu'il était obligé de se plier à des conditions indépendantes de sa volonté, et d'arriver à ses fins par des arrangements que ces conditions comportaient.... Si l'on alléguait qu'un Créateur omnipotent, sans être assujéti à aucune nécessité d'employer des artifices comme l'homme y est tenu, a néanmoins jugé à propos de le faire afin de laisser des traces où l'homme pût reconnaître sa main créatrice, nous répondrions que cette affirmation suppose également une

limite à l'omnipotence. Car, si c'était la volonté de Dieu que les hommes connussent qu'ils sont, comme le reste du monde, son œuvre, il n'avait, en vertu de son omnipotence, qu'à vouloir qu'ils le sussent. Il s'est rencontré des personnes ingénieuses qui ont cherché les raisons pour lesquelles Dieu avait voulu que son existence demeurât un objet de doute, que les hommes ne fussent pas soumis à une nécessité absolue de la connaître, comme ils sont tenus de savoir que deux et trois font cinq. Les raisons qu'on a imaginées sont de bien tristes exemples de casuistique; mais alors même que nous en admettrions la validité, elles ne sauraient prêter aucun appui à la supposition de l'omnipotence; puisque s'il ne plaisait pas à Dieu de déposer dans l'homme une conviction complète de son existence, rien ne l'empêchait de laisser entre cette conviction incomplète et une conviction complète la distance qu'il voulait. D'ordinaire on se débarrasse des arguments de ce genre par une réponse aisée. Nous ne savons pas, nous dit-on, quelles sages raisons l'Être omniscient a pu avoir pour laisser sans les faire les choses qu'il avait le pouvoir d'accomplir. On ne s'aperçoit pas que cette fin de non-recevoir implique encore que l'omnipotence a une limite. Lorsqu'une chose est évidemment bonne et évidemment d'accord avec ce qui, d'après tous les témoignages de la création, paraît avoir été le plan du Créateur, et que nous disons que nous ne savons pas quelle bonne raison le Créateur a pu avoir de ne pas la faire, ce que nous voulons dire, c'est que nous ne savons pas pour quel autre objet, pour quel objet meilleur encore, pour quel objet encore plus complètement dans le sens de ses fins, il peut avoir jugé à propos d'ajourner le premier. Mais la nécessité de renvoyer une chose après une autre, n'est autre que le caractère d'une puissance limitée. L'omnipotence aurait pu rendre les objets compatibles. L'omnipotence n'a pas besoin de mettre des considérations en balance. Si le Créateur, comme un roi de la terre, est tenu de se plier à une série de conditions qu'il n'a pas créées, il est irrationnel et impertinent à nous de lui demander compte des imperfections de son œuvre, de nous plaindre de ce qu'il

y a laissé des choses qui vont à l'encontre de ce qu'il doit avoir eu l'intention de faire, si nous en croyons les indications que nous tirons du plan. Il sait nécessairement plus que nous, et nous ne pouvons juger quel plus grand bien il aurait dû sacrifier, ou quel plus grand mal risquer, s'il était décidé à supprimer la tache qui nous choque. Non, s'il est omnipotent. S'il l'est, il faut qu'il ait voulu que deux objets désirables fussent incompatibles, il faut qu'il ait voulu que l'obstacle qui s'opposait au plan qu'on lui prête ne pût être surmonté. Il n'est donc pas possible que cet objet *soit* une partie de son plan. Qu'on ne nous dise pas que cet obstacle était dans ses vues, qu'il avait d'autres desseins pour l'accomplissement desquels il donnait un rôle à cet obstacle, car il n'y a pas de dessein qui impose de limitation nécessaire à un autre, quand il s'agit d'un Etre qui n'est pas enchaîné par des conditions de possibilité. Il ne faut donc pas compter l'omnipotence parmi les attributs du Créateur, si l'on n'a pour se guider que les raisons de la théologie naturelle¹. . . . » « La théologie naturelle n'offre aucune raison d'attribuer l'intelligence ou la personnalité aux objets qui contrecarrent le plan qui semble voulu par le Créateur. Il est plus probable que la limitation de son pouvoir résulte des qualités des matériaux, c'est-à-dire que les substances et les forces dont l'univers se compose ne peuvent se plier à aucune des dispositions par lesquelles ses fins pourraient être plus complètement atteintes. On pourrait dire encore qu'il était possible au Créateur d'atteindre plus complètement ses fins, mais qu'il n'a su comment le faire; enfin que l'adresse du Créateur, tout admirable qu'elle est, n'était pas assez parfaite pour accomplir ses desseins plus parfaitement². » « Une fois admis que le pouvoir créateur a été limité par des conditions dont la nature et l'étendue nous sont totalement inconnues, la bonté et la justice du Créateur peuvent être ce que croient les gens les plus pieux; et tout ce qui dans son œuvre contredit ses attributs moraux, peut être imputé aux

¹ STUART MILL, *op. cit.* (*Theism*, Part. II), p. 176-180. Trad. CAZEILLES, p. 163-168. — ² *Op. cit.*, p. 186. Trad. CAZEILLES, p. 173.

conditions qui ne laissent au Créateur d'autre alternative que le choix des maux¹. » « L'auteur du mécanisme (de l'univers) est sans doute responsable de l'avoir fait susceptible de peine, mais il est possible que ce résultat ait été une condition qu'il fallût remplir pour que le mécanisme fût susceptible de plaisir : supposition vaine dans la théorie de l'omnipotence, mais bien probable dans celle d'un Créateur réduit à créer sous la gêne que lui imposent les lois inexorables ou les propriétés indestructibles de la matière². »

Enfin dans le chapitre de l'essai sur le théisme consacré au problème de l'immortalité, Stuart Mill ne craint pas de tirer quelques-unes des conséquences pratiques qu'implique sa théorie de l'omnipotence limitée du Créateur. « Non seulement il n'est pas démontré que la puissance de Dieu est infinie, mais la seule preuve réelle que fournisse la théologie naturelle tend à démontrer qu'elle est limitée, puisque l'habileté est un moyen de surmonter les difficultés et suppose toujours des difficultés à surmonter.... Les arguments communs (tirés de la bonté de Dieu, pour établir l'immortalité de l'âme) seraient de mise dans un monde dont la constitution permettrait de soutenir sans contradiction qu'il est l'œuvre d'un Etre à la fois omnipotent et bon. Mais ce ne sont pas des raisons dans un monde comme celui où nous vivons. La bonté de l'Etre divin peut être parfaite, seulement son pouvoir étant sujet à des restrictions inconnues, nous ne savons pas s'il a pu nous donner ce que nous croyons avec tant de confiance qu'il a voulu nous accorder ; *s'il l'a pu*, voulons-nous dire, sans rien sacrifier de plus important, sa bonté même, si légitime que soit cette inférence, ne nous est pas indiquée comme l'interprétation de la totalité de ses fins ; et puisque nous ne saurions dire jusqu'à quel point d'autres fins n'ont pas contrecarré l'exercice de sa bonté, nous ne savons pas *s'il a voulu*, ni même s'il a pu nous assurer une vie éternelle³. »

¹ *Op. cit.*, p. 187. Trad. CAZEILLES, p. 174.

² *Op. cit.*, p. 191-192. Trad. CAZEILLES, p. 178.

³ *Op. cit.*, p. 208-209. Trad. CAZEILLES, p. 194-195. — Voy. aussi dans l'*Essai*

Dans un livre admirablement suggestif et débordant de sève religieuse¹, M. Wilfred Monod a repris le problème de la toute-puissance divine; il l'a élargi et rajeuni en communiquant aux objections formulées par Stuart Mill une intensité d'émotion que ne renferment pas les pages sèchement didactiques et les développements lourds et diffus du grand positiviste anglais. Ce n'est pas avec le calme d'une science purement objective, dans une aride dissertation, que M. Monod développe les raisons qui le font douter de l'omnipotence actuelle de Dieu. Ses doutes vraiment religieux procèdent de préoccupations pratiques, des angoisses qu'ont fait naître en lui les poignantes réalités de la vie, le spectacle du mal dans la nature et dans l'histoire, la catastrophe de la Martinique qui, en 1902, détruisit d'un seul coup plus de 30 000 créatures humaines, la mort des 1200 mineurs de Courrières, les ravages accumulés par l'éruption du Vésuve, la destruction de San-Francisco par un épouvantable tremblement de terre². Le trouble qu'il éprouva en présence de

sur le théisme, IV^e partie (*Révélation*), p. 213-215. Trad. CAZEILLES, p. 199-201. — Enfin, dans la *Conclusion* de l'*Essai sur le théisme*, p. 243 (CAZEILLES, p. 228): « Il faut absolument rejeter la notion d'un gouvernement providentiel par un être omnipotent en vue du bien de ses créatures. »

¹ *Aux croyants et aux athées*, Paris, 1906. Des cinq conférences et études que renferme le livre, les trois dernières se rapportent à notre sujet. La conférence : *L'athéisme populaire est-il irréligieux?* (107-147) a été donnée à l'Université populaire de Rouen le 22 novembre 1904; l'étude : *Un athée* (149-202) a été présentée à la Conférence d'étudiants de Sainte-Croix, en septembre 1904; le dernier morceau : *Le problème de Dieu* (203-319) est la contribution la plus complète et la plus serrée que l'auteur ait apportée à la discussion d'un problème qui, nous dit-il, le préoccupe depuis dix-huit ans. Voy. aussi les discours de M. MONOD, *Vers la justice* et le sermon prononcé huit jours après la catastrophe de Courrières (*Revue chrétienne*, mai 1906).

² *Ouv. cité*, p. 153-154, 227-228. — On lira avec fruit le sermon prononcé par M. STAPFER à l'occasion des mêmes événements et publié dans la *Revue chrétienne* du 1^{er} juillet 1906 (IV^e série, tome II, p. 1-9). Il sera question plus bas des articles de MM. J. A. PORRET, E. SECRÉTAN, G. FROMMEL. Les articles insérés par M. JEAN RÉVILLE dans le *Protestant*, ont paru après la mise en page de la présente étude (année 1906, N^{os} 35 et suiv.); il ne m'a malheureusement plus été possible d'en tirer parti.

faits à l'étreinte desquels il ne pouvait se soustraire, fut augmenté encore par des expériences qui le mirent aux prises avec le problème soulevé par Stuart Mill. Les entretiens contradictoires qui eurent lieu à l'Université populaire de Rouen, surtout la lecture de l'autobiographie d'un penseur anglais, Jefferies¹, athée profondément religieux, en quête d'une solution de l'énigme du monde, posèrent à son esprit, avec une insistance croissante, une question qu'il résolut d'étudier courageusement : « S'il y a un athéisme qui est une révolte contre *Dieu*, n'y aurait-il pas un athéisme qui est une protestation raisonnée contre la *notion* traditionnelle de Dieu, protestation qui s'appuie à la fois sur la science et sur la conscience². »

Parmi les éléments contradictoires de cette notion traditionnelle de Dieu, M. Monod signale surtout les conceptions reçues de la toute-présence et de la toute-puissance de Dieu. Les difficultés que renferme l'idée traditionnelle du premier de ces attributs divins³ ne sauraient être discutées avec fruit que dans un ensemble plus général : elles soulèvent le problème de l'immanence et de la transcendance divines. Quant au second point, M. Monod « ne recule pas devant l'assertion que Dieu n'est pas tout-puissant, au moins dans le monde qui est soumis à notre observation. En effet, il est difficile d'échapper à cette conclusion quand on prend au sérieux la doctrine de la rédemption, ou, plus simplement, l'histoire évangélique. Tout nous crie que la liberté humaine, que le mal sont des obstacles réels à la volonté de Dieu. Chaque dimanche, dans les Eglises réformées de France, des milliers de fidèles prononcent l'oraison suivante : « Dieu très bon, Dieu de miséricorde, nous te prions pour tous les hommes. Eclaire par ton Esprit tous ceux qui sont placés dans les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur. » Vous admettez que, si une semblable requête était exaucée, les sociétés de mission

¹ *The story of my heart, My autobiography*, Londres, 3^e édit., 1891. M. MONOD communique de nombreux et émouvants passages de cet ouvrage. Voy. *Un athée*, p. 5-28.

² *Ouv. cité*, p. 154. — ³ *Ouv. cité*, p. 182.

auraient la joie de se dissoudre. Or, malgré cette prière, il existe aujourd'hui même des millions de petits enfants, pauvres innocents âgés de cinq ans et dessous, et qui tomberont fatalement dans le gouffre du paganisme, si les chrétiens ne les retiennent pas au bord du précipice. Il existe, en ce moment précis, des millions d'hommes, nos pareils, nos frères, auxquels Dieu ne se révèle pas, et qu'il ne secourt point, et qui rendront le dernier soupir sans avoir entendu l'Évangile. Voilà un fait. Si Dieu est amour, quelle explication en fournir? Vous connaissez le fameux dilemme : ou il peut, et il ne veut pas ; ou il veut, et ne peut pas. La foi en la paternité divine nous oblige à choisir le deuxième terme de l'alternative : Il veut, et ne peut pas. Posons nettement le problème. Comment se manifestait le Père céleste aux temps préhistoriques? Où était le Dieu de l'Évangile à l'époque dite quaternaire? Est-ce que pas un mammoth ne tombait à terre sans la volonté providentielle? Est-ce que tous les poils de l'homme primitif étaient comptés? Dieu aimait-il, oui ou non, sa créature sans feu, sans toit, sans vêtement, sans outil, sans pain? S'il ne l'aimait pas, il est malaisé de conserver la foi au Dieu personnel et compatissant. Et s'il l'aimait, alors on peut douter de la toute-puissance divine, et nous ne devons plus nous étonner si le monde actuel est tel que les incroyables blasphèment, et que les croyants murmurent : « Les voies de Dieu sont mystérieuses ¹. »

En dépit des prémisses de leurs conceptions qui diffèrent autant que les hypothèses d'une théologie dite naturelle s'éloignent des certitudes de la foi évangélique, le philosophe positiviste et le penseur chrétien se rencontrent sur un point : ils limitent la puissance de Dieu. « Dieu s'efforce, et ne réussit pas toujours. Quel soulagement de le croire ! Diminuée métaphysiquement, la divinité est moralement grandie². » Stuart Mill, lui aussi, prend le parti de ceux qui « sacrifient la puissance de Dieu pour sauver sa bonté. »

Que si l'on demande à quoi tient cette impotence relative

¹ *Ouv. cité*, p. 188-190.

² M. MONOD, *Un athée*, p. 191.

de la divinité, Stuart Mill nous répond en alléguant « la résistance insurmontable de la matière, » « une série de conditions que Dieu n'a pas créées et auxquelles il est tenu de se plier, » les « substances et les forces dont l'univers se compose. »

D'après M. Monod, « la constitution du monde actuel et l'état de l'humanité présente sont tels que les desseins du Père céleste sont constamment traversés par une puissance hostile¹. »

Est-il possible de triompher de cet obstacle? Et, dans ce cas, comment pourra-t-on le vaincre?

D'après Stuart Mill, Dieu, qui a mis l'homme en état de soutenir avec un succès toujours croissant la lutte contre les puissances hostiles et malfaisantes, agit avec le concours souvent efficace de la créature; grâce à cette collaboration, la race humaine arrivera apparemment « dans la suite des siècles, par un progrès continu, à se transformer en quelque chose de vraiment bon, dont jusqu'ici on ne connaît que des exemples individuels². »

M. Monod admet, lui aussi, cette collaboration de l'homme avec Dieu; il l'admet au nom de l'Évangile, et il la décrit en termes émouvants; elle se réalise, selon lui, par la foi et par la prière, et s'il y a lieu de faire des réserves sur l'expression paradoxale que l'auteur donne parfois à sa pensée, il est permis de croire que tout chrétien s'associera à sa grande et féconde affirmation, commentaire éloquent de la parole de l'apôtre: « Nous sommes ouvriers avec Dieu. » (1 Cor. III, 9.)

Mais il ne suffit pas de relever quelques remarques particulières qui se rencontrent dans le beau travail de M. Monod;

¹ Voy. *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905. JEFFERIES estime que « l'indifférence de la nature à l'égard de l'homme, les souffrances et les injustices de l'histoire suffisent à renverser la notion traditionnelle de la divinité », — en particulier à ruiner l'idée de la toute-puissance divine. Voy. M. MONOD, *ouv. cité*, p. 175 suiv.

² Comp. la déclaration de JEFFERIES, rapportée par M. MONOD, p. 180: « Ce pouvoir dont on a étourdiment crédité une intelligence non-existante, ce pouvoir, c'est à nous de le revendiquer. »

il faut examiner sa théorie prise dans son ensemble, son réquisitoire contre la doctrine traditionnelle, son plaidoyer en faveur de sa propre conception. Il en coûte d'appliquer une froide et sévère analyse à des pages qui vibrent d'un accent prophétique, et d'éteindre brutalement la flamme d'une vive éloquence, pour éprouver la force et la solidité du raisonnement qui la soutient; mais nous ne saurions nous soustraire à un examen dont, en définitive, le résultat déposera en faveur de M. Monod. Ou je m'abuse complètement, ou l'on trouvera chez lui tous les éléments d'une solution vraiment chrétienne; seulement, il faut dégager ces éléments d'une série de facteurs qui en altèrent la pureté et en compromettent la valeur.

Que vaut le fondement sur lequel il a édifié sa construction? Telle est la question que nous poserons tout d'abord. Or je crains bien que son argumentation ne pèche par la base. L'auteur part d'une théorie de la connaissance religieuse qui manque de clarté et de cohésion. Ou plutôt, sa pensée oscille entre deux théories contradictoires, se portant tantôt vers l'une pour abandonner l'autre, et tantôt choisissant la seconde en condamnant implicitement la première. Je m'explique.

Nul n'a jamais défini plus admirablement la nature intime de la foi, nul n'a affirmé avec plus d'énergie et de netteté le caractère pratique et subjectif de la connaissance religieuse. Ses déclarations sur ce point sont aussi nombreuses que catégoriques. Qu'il me soit permis d'en transcrire quelques-unes: « Qu'on se reporte aux documents bibliques, à la prédication des prophètes hébreux, aux enseignements du Christ galiléen, et l'on s'apercevra que la notion de Dieu y reste étrangère à toute spéculation philosophique, à tout système scientifique, pour s'identifier, au contraire, avec les préoccupations les plus concrètes, les problèmes de chair et de sang, la lutte entre le bien et le mal, l'accomplissement de la destinée humaine ici-bas¹.... Un penseur moderne a pu dire:

¹ Page 137.

« Dieu est la suprême décision de l'âme. » C'est-à-dire, il faut vouloir que Dieu soit, il faut l'affirmer par toutes les puissances morales de notre être, il faut que toutes nos facultés deviennent les complices de son avènement, les alliés de sa cause. Avoir foi en Dieu, ce n'est pas une simple croyance intellectuelle, c'est un acte héroïque, c'est un enrôlement personnel au service de la vérité, de la justice, de la beauté, de l'amour ; c'est une libre subordination du présent à l'avenir ; c'est une consécration de notre corps, de notre âme et de notre esprit à l'idéal que Dieu poursuit dans l'humanité, par le Fils de l'homme. En définitive, la foi en Dieu *engage véritablement notre foi*, au sens mystique et sublime du terme ; elle exige tout ce qu'il y a en nous d'attention, de sérieux, de persévérance, d'aspiration à la sainteté individuelle et à la justice sociale ; elle ne s'acquiert pas en un jour, et elle va se développant, dans les cœurs aimants et sacrifiés, non seulement jusqu'à l'heure de la mort, mais à travers l'éternité¹... En Jésus, je crois en Dieu. Oui, croire en Dieu, c'est crier : « Abba ! Père ! » par le Saint-Esprit, dans une étroite union morale avec le Sauveur. C'est adopter, devant le mystère, une attitude filiale, c'est-à-dire non d'aveugle soumission, mais de confiance. C'est nier que les hiéroglyphes de la nature et de l'histoire soient indéchiffrables ; on en perçoit vaguement le sens général et rassurant : primauté de la raison pratique, de la sainteté personnelle, de l'amour fraternel, de l'espérance ; la vie est plus forte que la mort ; on marche vers la lumière ; le Progrès est Rédemption²... C'est l'adorateur, en définitive, c'est l'homme de prière qui a trouvé le secret du monde ; il sait où suspendre la chaîne des événements, il cesse d'être ballotté dans la nuit, au hasard des circonstances ; dans une vision synthétique et sublime, il voit « toutes choses conspirer au bien de ceux qui aiment Dieu³... » Si la piété réclame un Dieu qui soit tout dans nos douleurs, c'est dans ce sens que toutes nos douleurs puissent être supportées en lui et transfigurées par lui,

¹ Page 195. — ² Page 201. — ³ Pages 207-208.

utilisées par l'Esprit rédempteur. Croire, pratiquement, au Dieu de l'Évangile, est-ce quelque chose de plus? Après tout, nous ne connaissons rien de ce Dieu au point de vue purement intellectuel; mais nous savons, d'une connaissance expérimentale et « sensible au cœur, » qu'il est la force morale qui sauve, et dont Jésus a été l'incarnation. Le Fils n'a pas renié sa foi au Père, même dans les mâchoires de la nature, de la création, de la souffrance¹.... La révélation est éthique et religieuse. Croire en Dieu, c'est vouloir la sainteté personnelle et la justice sociale. Croire en Dieu, c'est prier. Croire en Dieu, c'est donner sa confiance au Christ sauveur et le suivre².... La pratique de Dieu est plus essentielle que la doctrine sur Dieu. Celle-ci peut varier avec les intelligences, avec les époques; celle-là ne supporte jamais d'être interrompue; elle est la condition même de la science pratique et de la connaissance expérimentale qui importent par-dessus tout. Un auteur chrétien a écrit avec vigueur: rien ne remplace l'expérience personnelle des réalités spirituelles, quand on médite sur des sujets religieux; dans le domaine de la théologie, « avoir prié, c'est avoir pensé³.... »

Ces déclarations sont-elles assez décisives⁴? Leur clarté laisse-t-elle quelque chose à désirer? N'en admirez-vous pas la force et la fécondité? Comme l'auteur a heureusement défini la connaissance religieuse! Comme il en a nettement marqué les limites et déterminé le caractère! En faisant de la certitude chrétienne une attitude morale, une décision intérieure, un acte volontaire, il a rompu victorieusement avec l'intellectualisme de la scolastique traditionnelle, que dis-je, il a indiqué lui-même la seule solution que comporte le problème posé par lui.

Se peut-il que le théologien qui a écrit les pages qu'on vient de lire, ait cherché à désarmer un adversaire à l'aide de la sommation suivante: « Je poserai une simple question à M. Porret: Peut-il me citer un seul fait pris soit dans la

¹ Pages 248-249. — ² Page 269. — ³ Pages 285-286.

⁴ Il a fallu se borner, mais il serait facile d'ajouter d'autres textes à ceux que nous avons cités. Voy. p. 147, 239, 240-241, 257, 271-272, 275-276, 289-293, 296.

nature, soit dans l'histoire, soit dans la psychologie, soit dans la Bible, qui suffise à prouver la toute-puissance actuelle de Dieu (j'entends d'un céleste *Père*) dans le monde soumis à notre observation ¹? » N'est-il pas évident que cette simple question fait dévier le problème dans un sens diamétralement opposé à celui que M. Monod fixait tout à l'heure avec une si merveilleuse lucidité? En provoquant son contradicteur à descendre avec lui sur le terrain de la raison démonstrative, de la constatation empirique, ne substitue-t-il pas à la méthode de la pratique religieuse celle de l'argumentation théorique? Le théologien ne vient-il pas abdiquer entre les mains d'une métaphysique qui détruit la nature même de la foi et qui en méconnaît la vraie et légitime mission? Ah! si M. Porret n'était pas dominé lui-même par l'illusion qui leurre son adversaire, qu'il lui serait facile de répondre au défi lancé contre lui avec une si triomphante assurance! Car enfin, il n'existe ni au ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, un seul fait capable de prouver la toute-puissance de Dieu à un sujet intérieurement réfractaire à l'action spirituelle de ce fait; d'autre part, s'il est vrai que des « arguments piteux ont produit dans tous les temps des conversions admirables ², » le fait le plus insignifiant peut réveiller la conviction de la toute-puissance divine dans une âme accessible à un pareil message.

En discutant la notion de l'omnipotence divine, M. Monod prend sa base d'opération dans le domaine de la nature, loyalement interrogée ³, dans l'ensemble des faits observables ⁴; il donne la parole à l'observation candide ⁵; pour compléter les résultats ainsi obtenus, il a recours à « l'investigation historique ⁶. » La contemplation de la nature et de l'histoire ne fournit pas l'explication que cherche celui qui veut croire à « l'omnipotence vérifiable de Dieu ⁷. » En quête

¹ *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905. Cf. *Aux croyants et aux athées*, p. 212.

² A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 383.

³ Page 213. — ⁴ Pages 230-237. — ⁵ Page 213. — ⁶ Page 216.

⁷ Page 236. — Comp. p. 318 : « Le monde actuel ne renferme pas de preuves

du fait dont la valeur probante emporte la conviction et triomphe du doute, il se voit obligé de confesser que ce fait échappe à l'étreinte de ses syllogismes ou à la portée de ses observations, et il conclut de l'inanité de ses recherches à la fausseté de l'opinion courante. Je n'ignore pas que la négation de la toute puissance divine procède encore, chez M. Monod, de considérations qui n'ont rien de théorique; il n'en est pas moins vrai qu'en nous sommant de lui fournir une preuve objective, susceptible de convaincre un athée, il s'engage dans une voie qui nous mène bien loin du temple de la certitude religieuse, dont il nous avait si bien montré la structure intime et l'harmonieuse beauté. Tel M. Renan se déclarait prêt à croire à un miracle, dont l'Académie des sciences, après une série de vérifications et de contre-épreuves, aurait constaté la réalité et garanti l'authenticité scientifique.

Sans doute, à maintes reprises, non seulement dans la solution pratique que lui suggère sa foi, mais aussi dans l'enchaînement de ses démonstrations et dans l'ardeur de sa polémique, M. Monod s'écarte de nouveau du point de vue que lui imposaient les objections des athées ou des croyants. En esquissant la théorie orthodoxe de la chute et de la rédemption, dans des pages aussi saisissantes qu'instructives, il signale l'interprétation si différente que rencontre cette théorie : elle ne provoque chez M. Buisson qu'« une muette et triste dénégation », tandis qu'à un humble et fervent chrétien elle apporte « une suprême délivrance¹ ». Ailleurs il

décisives en faveur de l'omnipotence d'un amour tout-puissant. » Voy. aussi p. 241, 225.

¹ Page 281-286 : « L'incrédule parle en homme qui n'a pas fait l'expérience intime de Dieu ; le croyant s'exprime en pécheur qui a traversé la crise bénie de la régénération. Et telle est la puissance du sentiment religieux, telle est la vertu de la vie spirituelle, que l'énergie de la foi parvient à emporter dans son tourbillon vainqueur, à envelopper, à noyer, pour ainsi dire, les contours d'une doctrine rebutante par elle-même, et les éléments d'un dogme scandaleux. » Je dirais plutôt que, dans le cas présent, la doctrine est bien réellement transformée pour le croyant en message salubre et béni, qui n'a plus rien de rebutant et de scandaleux : la foi interprète le texte dans un sens qui répond à sa propre intuition.

écrivra ces mots : « Chercher Dieu dans le monde, c'est s'appuyer sur un roseau qui vous perce la main¹. » Ou bien encore, il nous dira : « Le monde, *sans le témoignage intérieur de l'Esprit*², prouve indifféremment Jehovah, Brahma, Allah, Jupiter, Baal, le Fatum, le Hasard, le Néant; mais ce monde incohérent s'illumine et se réchauffe, dès que l'Esprit de Jésus nous anime³. » Dans tous ces passages, M. Monod oublie sa sommation à M. Porret, et ne se pose plus en champion du fait, du seul fait ayant une valeur démonstrative. Mais qu'est-ce à dire, sinon qu'à la base de sa théorie de la connaissance religieuse il y a une antinomie cachée, qui compromet la solidité de tous ses développements ?

Un défaut semblable se révèle dans la manière dont l'auteur pose la question et formule les termes du problème. En argumentant contre les adeptes de l'omnipotence divine, il part d'une prémisse invariable; il proclame non seulement le Dieu vivant, mais le Dieu moral, le Tout-Bon, celui qui est amour, le Père céleste⁴. C'est précisément pour sauver le caractère de ce Dieu-là, qu'il lui refuse l'attribut de la toute-puissance : « diminuée métaphysiquement, la divinité est moralement grandie⁵. »

Ce point de départ est-il légitime? La thèse que M. Monod érige en axiome indiscutable, est-elle au-dessus de toute contestation? S'impose-t-elle d'emblée à la raison et à la conscience? Est-elle le dogme essentiel d'une religion prétendue naturelle, une vérité qui porte en elle-même sa garantie et dont l'évidence doit éclater aux yeux de ces athées qu'il s'agit de gagner?

Il y a, dans le livre de l'éloquent pasteur de Rouen, plus d'une parole qui pourrait nous faire croire que telle est bien sa pensée. Ne dit-il pas, quelque part, que Dieu est « celui qui, par définition, aime tous les hommes⁶? »

A ce compte, la notion du Dieu Père serait une idée d'ordre théorique, une proposition démontrable ou vérifiable, acces-

¹ Page 259. — ² C'est nous qui soulignons. — ³ Page 271.

⁴ Pages 211-212, 227, 241, 247-276.

⁵ Page 191. Comp. p. 278. — ⁶ Page 221.

sible à tout esprit, à l'instar d'un théorème de géométrie ou d'une loi scientifique. Mais malgré les apparences, en dépit de déclarations semblables à celle que nous venons de transcrire, il n'est pas douteux que l'axiome initial de M. Monod soit pour lui une affirmation de la foi chrétienne. Le Père céleste, auquel il en appelle, est le Dieu « non des philosophes, mais de l'Évangile ». Ce Dieu, c'est Jésus-Christ qui l'a révélé à l'âme humaine, à la conscience malheureuse et pécheresse, au cœur altéré de paix, de joie et de vie éternelle. Le connaître, c'est se donner à lui, c'est ressentir tous les besoins et déployer toutes les énergies que nous décrivait tout à l'heure M. Monod dans un langage si impressif et si puissant.

Or s'il en est ainsi, si le chrétien a le courage d'appeler Dieu son père, s'il oppose cette certitude bienheureuse et triomphante à tous les démentis cruels ou ironiques que lui infligent la nature et l'histoire, ne trouvera-t-il pas, dans sa foi en Jésus-Christ, le moyen de sortir victorieux de l'épreuve contre laquelle se débat sa pensée aux prises avec le « Tout-Puissant ? » Quoi, dans la force mystérieuse et formidable qui nous étreint et nous subjugue, son audacieuse confiance a pu saisir et embrasser le Père qui nous aime, nous sauve et nous bénit ! Et il reculerait devant l'affirmation de la toute-puissance divine ! Est-elle donc plus difficile à maintenir et à réaliser pratiquement que la sagesse, la justice et la bonté de Dieu ? Combien de temps l'humanité n'a-t-elle pas mis à conquérir les attributs moraux de la divinité, alors qu'elle s'était élevée déjà à la conception expérimentale et vivante de l'omnipotence divine ! N'y a-t-il pas, dans ce fait attesté à la fois par l'histoire et la psychologie, l'indice du renversement étrange qu'a commis M. Monod en formulant, comme il l'a fait, le problème soumis à notre réflexion, ou plutôt proposé à notre âme et à notre conscience.

En effet, le reproche qu'adresse M. Monod à la théologie traditionnelle tombe d'aplomb sur la conscience religieuse de l'humanité. « Nous raisonnons toujours sur Dieu en partant de l'axiome de la toute-puissance ; si bien que, lorsque

celle-ci pâlit, l'existence même de Dieu paraît s'éteindre¹. » Ce qui paraît à l'auteur un vice de raisonnement ou une erreur de doctrine, est, à vrai dire, une nécessité psychologique. Le sentiment de dépendance, âme inspiratrice de toute religion vivante, affirme nécessairement l'existence d'un être dont le pouvoir l'enveloppe et le domine. L'émotion subjective et le facteur objectif se correspondent et se conditionnent. Le témoignage de l'histoire confirme l'observation psychologique. Embrassez d'un regard les religions qui couvrent la face de la terre. Plus la foi s'élève et s'élargit, plus le domaine du Dieu qu'elle adore gagne en profondeur et en étendue. Au fétichisme, aux religions nationales et particularistes suffit un Dieu dont le pouvoir est limité. La religion universelle suppose et exige l'affirmation d'un Dieu omnipotent : Dieu n'est Dieu que s'il est tout-puissant.

Dans l'évolution religieuse de l'humanité la notion de puissance est à la base de toutes les déterminations qui caractérisent la divinité. Il est des religions qui attribuent à leurs dieux des intentions hostiles et cruelles, des pensées extravagantes et absurdes, des passions violentes et parfois honteuses, des actes iniques et odieux ; mais partout et toujours la prémisse de la foi, même lorsqu'elle divinise des monstres, c'est que l'être, auquel elle rend hommage en tremblant, est doué du pouvoir de réaliser le sentiment qui l'anime ou le dessein qu'il a conçu. Une religion qui taxerait sa divinité d'impuissance ou de faiblesse, commettrait un suicide. Clovis se prosterna devant le Dieu de Clotilde lorsqu'il reconnut que ce Dieu était plus fort que ceux qu'il avait adorés jusque-là.

Qu'on ne dise pas que nous raisonnons dans l'hypothèse d'une « vieille et asiatique théodicée impérialiste » et qu'il s'agit précisément de rompre avec « le tzarisme métaphysique, l'autocratie éternelle, l'absolutisme infini de ce monarque tout-puissant². » L'examen de la marche qu'a suivie la pensée religieuse d'Israël et du christianisme naissant renferme un enseignement différent.

¹ Pages 224-225. — ² Pages 211-212.

Qu'on se reporte à l'esquisse tracée au début de cette étude. Elle nous fait voir une progression ascendante de la conscience qui s'élève à une notion toujours plus haute et plus pure du Dieu fort et redoutable, juste et saint, sage et miséricordieux ; enfin, « après avoir parlé à plusieurs reprises et de plusieurs manières à nos pères par les prophètes, il nous a parlé par son Fils » : en Jésus-Christ, le Père céleste s'est manifesté. Mais le progrès réalisé à chaque étape du développement religieux recueille et consacre les conquêtes précédentes ; le Dieu juste d'Amos ne cesse pas d'être le Dieu fort de Moïse, le Dieu sauveur du second Esaïe ne renie pas les attributs qu'avaient proclamés les prophètes plus anciens ; le Dieu, dont Jésus a entendu la voix dans son cœur, n'est autre que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob : s'il est notre Père, il n'en est pas moins le souverain maître du ciel et de la terre, notre créateur, notre législateur et notre juge.

Que faut-il conclure de ces considérations historiques dont il ne me semble pas qu'on puisse contester l'exactitude ? Le voici. Le problème qui se pose à la conscience religieuse de l'humanité ne doit pas être formulé dans les termes qu'a choisis M. Monod : « Comment le Dieu d'amour peut-il être tout-puissant ? » Il faut demander au contraire : « Est-il vrai que le Dieu tout-puissant soit notre Père ? » Or cette question, Jésus n'y a pas répondu par une argumentation théorique ; il n'a pas ajouté aux preuves données par les philosophes quelque argument nouveau et inédit ; il n'a pas tiré de son cerveau une théorie propre à établir irréfutablement la paternité divine ; il n'a rien démontré, il n'a rien expliqué ; il a vécu, il a agi, il a aimé, il s'est donné. Et en présence de sa vie et de sa mort, au contact de sa conscience, au souffle de son esprit, dans le rayonnement de sa lumière et de sa charité, il y a eu des hommes qui ont levé les yeux et joint les mains et redit après Jésus et comme lui : « Notre Père qui es aux cieux. » Ces hommes n'ont pas eu la prétention d'expliquer le monde, mais ils se sont senti le courage de le vaincre et la mission de le sauver.

Ainsi posé, le problème¹ sort de la sphère de la spéculation pure pour se replacer sur le terrain de l'action, de la volonté et de la conscience, de la piété pratique et vivante. Il n'exige, ni ne comporte une solution scientifique. Dans quel esprit il veut être abordé, quelles sont les énergies morales qu'il sollicite et met en œuvre, à l'aide de quelles puissances il rencontre la plus certaine et la plus lumineuse des réponses, nul ne l'a mieux indiqué que M. Monod en définissant les conditions et les caractères de la connaissance religieuse de Dieu.

Pourquoi donc ne suffit-il pas à l'auteur de connaître Dieu religieusement? Pourquoi ne se résigne-t-il pas, en prenant possession des réalités spirituelles, à la certitude pratique et expérimentale de la foi? Pourquoi, tentant l'essai d'une démonstration théorique, entreprend-il de résoudre en thèses objectives des vérités qui n'ont de prise sur la conscience que dans la mesure où elles prennent vie dans la piété? C'est qu'il est possédé du désir de venir en aide à de nobles âmes en proie aux angoisses du doute ou au tourment de la négation. Pour gagner ses frères athées, dominés par le spectacle des choses présentes et visibles, il s'est avisé lui-même de substituer la méthode de la vue à la méthode de la foi, il s'est engagé dans la voie ouverte par des penseurs qui ignorent systématiquement toutes les données de l'Évangile, il s'est laissé entraîner sur le terrain qu'a choisi Stuart Mill, dans lequel il lui plaît de saluer un collaborateur et un allié². Mais comme le philosophe positiviste ne met pas à la base de son argumentation la notion du Père céleste, comme il

¹ Exprimé dans le langage théologique ou philosophique, ce problème n'est autre que celui de la *théodicée*. Inutile de rappeler la place qu'il occupe dans l'histoire de la pensée humaine. Le reproche adressé par M. MONOD à « nos pères » ne me semble pas fondé (p. 253) : ils ont bien, eux aussi, « agité ces problèmes » ; mais ils les ont formulés autrement que l'auteur, et peut-être cette formule a-t-elle plus de valeur qu'il ne le pense.

² Voir aussi les textes que M. MONOD emprunte à M. ARMAND SABATIER, FLOURNOY, ROSTAN, HOWISON, qui sont, à ses yeux, de précieux auxiliaires dans la campagne qu'il mène contre la notion traditionnelle de l'omnipotence divine. *Aux croyants et aux athées*, p. 184, 186-7, 264-266.

n'opère qu'avec l'hypothèse d'un théisme rationnel, l'alliance conclue par M. Monod et la collaboration dont il se prévaut ne laissent pas d'être dangereuses. La foi chrétienne est exposée à devenir la vassale de la pensée philosophique ; le phénomène spécifiquement religieux, le caractère original de la piété, court le risque d'être méconnu et oublié. Soit que l'on examine le fondement sur lequel M. Monod a élevé sa théorie, soit qu'on envisage la manière dont il a posé le problème, on est obligé de reconnaître qu'il n'a pas évité ce péril.

Mais acceptons la question dans les termes qu'a formulés M. Monod, et voyons maintenant la solution qu'il propose. Cette solution n'est pas celle de la théologie traditionnelle, et j'ose l'en féliciter. L'auteur a fort bien senti et montré que la double réponse enseignée par l'orthodoxie régnante ne saurait être une solution satisfaisante : ni la thèse de la liberté humaine, ni la thèse de la chute ne sont capables de résoudre les difficultés.

« La théodicée traditionnelle, dit excellemment M. Monod, quand elle parle *péché* à ceux qui parlent *souffrance*, esquivé la question ; tout au moins elle la déplace ; elle quitte le terrain de la théodicée (apologie de Dieu) pour celui de l'anthropologie. Mais la difficulté, par là, n'est que reculée. Si l'homme en effet, a péché, c'est qu'il était dans sa nature de pouvoir pécher ; et nous voilà ramenés à la pure théodicée : pourquoi le Créateur a-t-il formé ainsi la créature ? La réponse classique : il voulait l'homme libre, n'est pas une réponse, puisque ce sont les conséquences mêmes de la liberté qui posent le problème. On tourne dans un cercle vicieux¹. »

Le dogme de la chute ne renferme pas davantage la clef du mystère. La tradition de la Genèse, alors même qu'on y verrait l'expression exacte d'un fait historique, ne jetterait aucune lumière sur la question discutée ici. Prise dans son acception authentique, cette tradition affirme que la mort est entrée dans le monde à la suite du premier péché. Nos

¹ *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre et 4 novembre 1905. — *Aux croyants et aux athées*, p. 242.

orthodoxes modernes, bien forcés de reconnaître que la mort a régné ici-bas avant l'apparition de l'homme, abandonnent le terrain biblique pour s'aventurer dans des spéculations gnostiques ou manichéennes; ils ne parlent plus du mal moral et religieux, du péché, mais du mal universel, du mal cosmique. A défaut de Moïse ou de saint Paul, ils en appellent à Baader et à Schelling, à Secrétan et à Renouvier, et essaient d'éclaircir un problème en accumulant des problèmes plus insolubles et plus obscurs¹.

Ces explications écartées, quelle est celle qui fixe et satisfait la pensée de M. Monod? Comment se dégage-t-il de l'étreinte du dilemme qu'il ne se lasse pas de répéter: « ou la cause première est toute-puissante et mauvaise, ou elle est bonne et limitée dans son pouvoir²? » Malgré mes sincères et sérieux efforts, je n'ai réussi à saisir exactement que la thèse négative du beau livre adressé *aux croyants et aux athées*: il faut sacrifier la notion traditionnelle de l'omnipotence divine. Je ne suis malheureusement pas sûr d'avoir aussi bien compris la pensée positive de l'auteur. Si je ne me trompe, on peut dégager de sa polémique et de ses développements religieux une double solution.

¹ *Semaine religieuse*, même article. — *Aux croyants et aux athées*, p. 243-245, 250, 308 suiv. — Il n'est que juste de placer sous les yeux du lecteur l'argumentation esquissée par l'adversaire de M. MONOD, M. A. PORRET: « A mes yeux, l'esprit étant la réalité par excellence, le monde matériel en dépend. Le désordre dans le monde de l'esprit (ou, si l'on préfère, de la liberté) a retenti, et retentit encore, inévitablement plus bas dans la hiérarchie des êtres. Demander qu'au milieu du monde, où le péché existe, la nature soit entièrement harmonie et lumière, c'est réclamer la plus contradictoire des contradictions, et, pour dire toute ma pensée, poser une absurdité véritable. D'autre part, contraindre la liberté serait la détruire, et détruire avec elle l'ordre moral dans la création. Dieu « la-beure », selon une vieille expression que j'aime, il travaille à sauver sa créature, en respectant le don sublime et redoutable qu'il lui a fait, et qu'il ne retirerait qu'en la changeant dans son essence même. De là la longueur du drame de salvation et la continuation des désordres matériels, qui paraissent frapper, aujourd'hui surtout, tant d'imaginations, tant de sensibilités, tant de cœurs, en allant jusqu'à troubler et obscurcir les consciences. » (*Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905.)

² *Aux croyants et aux athées*, p. 252.

La première n'est proposée qu'avec quelque hésitation. C'est l'hypothèse dualiste. « La constitution du monde actuel et l'état de l'humanité présente sont tels que les desseins du Père céleste sont constamment traversés par une puissance hostile. Accuser une telle conception d'être « violemment et témérairement novatrice, » n'est-ce pas aller contre l'histoire de la philosophie et même contre l'histoire de la théologie orthodoxe, où le dualisme a toujours trôné à côté du monisme¹? » Dans sa controverse avec M. Porret, M. Monod ajoutait : « Je ne me décide pas pour ou contre le dualisme ; sur des sujets si graves, comment se poser en possesseur de la vérité complète? » Dans son dernier ouvrage, l'auteur paraît plus catégorique. Il opte pour le dualisme qui, dit-il, « s'impose à ceux qui veulent une notion morale de la divinité. Ce dualisme a une valeur religieuse, mais sa valeur philosophique est nulle ; toutefois, si ce n'est pas une explication, c'est une induction légitime fondée sur une constatation. Quant aux orthodoxes, ils n'ont que faire d'un Satan ; leur Dieu potentat n'a pas de compte à rendre : le monde est à sa merci. *Fiat!* Mais dès qu'on abandonne le Dieu de l'orthodoxie, on a le droit d'adopter celui de l'Évangile, le Dieu qui sauve, qui combat l'adversaire, cette force hostile en partie matérielle, en partie spirituelle, dont la nature nous échappe, et que chacun est libre de personnifier, ou de concrétiser, ou de nommer à sa guise². » Telle est l'une des solutions pour laquelle se décide M. Monod. Le dirai-je? A ce dualisme un peu timide et honteux, je me demande s'il ne faut pas préférer la conception plus vigoureuse que Luther professe dans son grand catéchisme et qui s'étale dans tous ses écrits : la nature et l'histoire sont le champ clos qui voit aux prises Dieu et le diable. Cette explication donnée par les Pères de l'Église et par les Réformateurs, et qui peut alléguer en sa faveur des paroles de l'apôtre Paul et même de Jésus, a le mérite de sauvegarder les termes les plus essentiels du pro-

¹ *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905.

² *Aux croyants et aux athées*, p. 250.

blème¹: la toute-puissance de Dieu, la responsabilité de l'homme, le triomphe final du bien. Il est vrai que le dualisme se heurte à d'autres difficultés, qu'il ouvre la porte aux fantaisies les plus extravagantes, et qu'il s'aventure dans un domaine qui n'est plus celui de la foi religieuse et de la piété chrétienne.

Aussi bien cette explication n'est-elle pas la seule que présente M. Monod. Il en propose une seconde qui, conciliable avec l'hypothèse dualiste, n'est pas nécessairement solidaire de celle-ci.

M. Monod ne veut pas « soulever la conscience contre Dieu, en affirmant sa toute-puissance *actuelle et absolue*. » « On se trompe en plaçant la toute-puissance de Dieu au début des choses, au lieu de la placer à la fin.... La manifestation suprême de Dieu est encore à venir. Aujourd'hui, la révélation de l'Éternel dans l'histoire n'est pas encore achevée. » Pour en hâter l'avènement, pour « vaincre, Dieu a besoin de nous. » Cette collaboration se réalise surtout par la prière. « La prière est l'activité par excellence, quand il s'agit de développer en nous la foi au Dieu qui vient, car elle est précisément une condition de sa venue. » L'admirable commentaire que donne M. Monod des trois premières demandes de l'oraison dominicale ne fait que développer l'idée, émise déjà plus haut, de la coopération de Dieu et de l'homme. « En priant ainsi, je deviens un organe du Saint-Esprit, je lui fournis l'occasion de se manifester ici-bas, j'entre dans ses

¹ Dans sa séance de rentrée du 25 octobre 1905, la Société des sciences théologiques de Genève discuta la thèse du dualisme, défendue par M. ETIENNE SECRETAN, pasteur français à Zurich. Dans une étude intitulée : *Les lois et la souffrance*, il s'attache à montrer que la souffrance physique et morale ne provient pas directement de la volonté du Dieu d'amour, mais d'un ensemble de lois influencées par les puissances du mal, puissances que le Christ s'est appliqué à conjurer et à vaincre. — Si je suis bien informé, M. FRANK THOMAS s'est prononcé dans un sens analogue, tout en sauvegardant plus énergiquement le premier article du symbole : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. » Dans une série de prédications, données au Victoria Hall au commencement de l'année 1906, il a traité ce sujet. Il est regrettable que ces discours n'aient pas été publiés.

vues miséricordieuses, je souscris à son programme rédempteur, en d'autres termes, j'exauce Dieu. » « L'homme qui prie se distingue des hommes qui ne prient pas, en ce qu'il devient un excellent conducteur du Saint-Esprit. Au sein d'un monde qui est en partie aveugle, brutal, hostile ; au sein d'une création qui ressemble parfois à un sanctuaire désaffecté, celui qui prie attire l'Esprit rédempteur. » C'est donc « le dogme de la consommation » qui apportera une claire et triomphale réponse à la question posée. « Le stade actuel de l'évolution cosmique ne nous permet pas d'élaborer un concept adéquat de la divinité. » Ce n'est que lorsque Dieu sera tout en tous qu'il exercera une toute-puissance illimitée, et que les hommes seront les instruments parfaits, les confesseurs irréfutables, les témoins victorieux de la toute-puissance divine¹.

Examinons cette deuxième réponse à la question soulevée par M. Monod. Peut-être nous rapprochera-t-elle de la solution désirée, en nous remettant sur la voie tracée à la foi chrétienne par la révélation évangélique.

Il est bien certain que nous ne possédons pas encore la pleine et entière révélation de Dieu : cette manifestation complète et glorieuse, la foi l'attend de l'avenir. Mais de ce qu'actuellement nous ne sommes pas encore en possession de la connaissance adéquate de l'Eternel, s'ensuit-il qu'actuellement il n'est pas encore arrivé lui-même à la réalisation parfaite de son activité et à la jouissance illimitée de ses attributs ? De ce qu'il nous est impossible de percevoir la toute-puissance divine dans tout son déploiement et son entier exercice, faut-il conclure que cette omnipotence n'existe pas ou qu'elle n'a pas encore atteint sa maturité ? N'y a-t-il pas là une confusion évidente entre le Dieu caché et le Dieu révélé, celui-ci n'ayant pas encore dévoilé à l'homme les dernières profondeurs que recèle l'inaccessible essence de celui-là² ?

¹ M. MONOD, *ouv. cité*, p. 193 suiv.

² Voir aussi M. MONOD, *ouv. cité*, p. 212.

Mais il y a plus. Vous n'osez pas affirmer l'omnipotence actuelle et absolue de Dieu, mais vous ne craignez pas de la placer à la fin des choses ; vous nous annoncez que l'avenir en assurera le plein accomplissement. Sur quel fondement croyez-vous que ce qui n'est pas encore aujourd'hui sera certainement demain ? Qui donc vous autorise à dire que Dieu est « celui qui vient » ? Où trouvez-vous la garantie infaillible d'une « consommation » future, alors que le présent répond si peu aux exigences de votre raison, aux postulats de votre conscience, aux besoins de votre cœur ? Qui nous assure que ce « Royaume de Dieu », cette « Cité de justice », cette « Humanité », que vous saluez de loin dans les transports d'une sainte extase, n'est pas une belle chimère, le rêve d'une imagination exaltée, sinon d'un cerveau malade ?

N'est-il pas vrai que si vous vous élancez avec une si joyeuse assurance vers un lumineux avenir, c'est parce que vous trouvez dans le présent un point d'appui sûr et une base d'opération inébranlable ? Si dès maintenant vous prêchez le Dieu qui viendra, c'est que dès maintenant vous savez qu'il est venu. Oui, c'est parce qu'il nous a « visités » dans son Fils, c'est parce que vous contemplez le Père céleste en levant vos regards vers la croix du Calvaire, c'est parce que vous croyez en Jésus-Christ, que vous avez l'audace de soutenir que cet obstacle mystérieux qui, selon vous, paralyse ou entrave l'action divine, ne vous séparera pas éternellement de l'ineffable objet de vos efforts et de vos prières. C'est « l'âme invincible et invaincue du Christ¹ » qui vous donne la certitude du triomphe suprême.

Laissez-moi prendre acte de cette héroïque affirmation, mais souffrez que j'en développe le contenu et que j'en tire toutes les conséquences.... Jésus-Christ seul, dites-vous, mène au Père. « Le Fils unique a respiré dans la communion du Père céleste ; appuyons-nous sur son expérience, elle est valable pour tous les âges² ! » La voilà, la clef du mystère, la

¹ M. MONOD, *ouv. cité*, p. 192. — ² *Ibid.*, p. 200-201.

vérité libératrice qui ne déchiffre pas les antinomies à jamais insolubles de la raison théorique, mais qui apporte à la conscience et au cœur une puissance de consolation infinie et d'immortelle espérance.

Si le scandale et la folie de la croix se révèlent à la foi comme la sagesse et la *puissance* de Dieu, c'est qu'ils nous initient à la connaissance d'un monde différent de celui qui tombe sous nos sens et qui, déconcertant notre observation et notre expérience terrestre, nous porte à douter de l'omnipotence divine. C'est dire qu'en interprétant la nature et l'histoire, le disciple du Christ est appelé à appliquer une autre mesure que celle de notre pauvre raison raisonnante, c'est qu'il faut en appeler de notre sens naturel à l'intuition supérieure de l'esprit, c'est que notre table des valeurs a besoin d'être révisée.

Ce renversement dans l'échelle des valeurs a été l'œuvre souveraine du Fils de l'Homme. Au moment où tournant le visage vers Jérusalem, il prit le chemin qui devait le conduire au Calvaire, Pierre prit le Maître à l'écart et voulut le détourner de la voie douloureuse. Mais lui, reprenant sévèrement son disciple, lui dit : « Arrière, tentateur, tes pensées ne sont pas de Dieu, mais des hommes ! » (Marc VIII, 32-38.)

Il faut s'entendre, cependant. En s'inspirant de l'esprit du Christ, la foi ne tombe pas sous le coup de la menace du prophète : « Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal, qui changent les ténèbres en lumière et la lumière en ténèbres, qui changent l'amertume en douceur et la douceur en amertume ! » (Esaïe V, 20.) Non, la foi chrétienne ne nie pas le mal, elle ne cherche pas à en affaiblir la tragique horreur ; elle n'altère ni n'émousse le sens de la réalité, elle n'impose pas silence aux protestations de la conscience ; elle sait s'humilier de toutes les lâchetés, condamner toutes les fautes, compatir à toutes les infortunes. Mais elle ne borne pas son regard à l'horizon des choses visibles. Aussi n'y a-t-il pour elle ni fautes irréparables, ni défaites absolues, ni misères sans remède, ni chutes dont on ne puisse se rele-

ver¹. « Si nous n'avons d'espérance que pour cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. » Cette espérance, le chrétien ne la relègue pas dans un lointain et nuageux au-delà ; il la plante au cœur même du présent ; il y trouve, dans l'heure fugitive d'aujourd'hui, la consolation, la force et le courage. Non, ce n'est pas insulter aux misères humaines, que d'affirmer que la toute-puissance divine ne vient pas se briser contre l'écueil d'une formidable et obscure fatalité. Si nous ignorons le pourquoi et le comment des calamités sans nombre que l'auteur n'avait pas besoin de nous rappeler, nous savons que, collaborateurs du Très-Haut, nous devons les faire converger vers un but : la conscience nous oblige et l'Évangile nous aide à tirer parti des plus grands désastres, à y trouver des occasions d'obéissance et de dévouement, des motifs de justice et de fraternité, des appels à la solidarité humaine, à l'abnégation personnelle, à l'humilité et à l'espérance. En Jésus, il est possible de réaliser cette vocation, s'il est vrai qu'en Jésus je crois en Dieu².

En plaçant le problème sous le jour de la révélation évangélique et sur le terrain de la piété chrétienne, on est en mesure de répondre aux objections qui ont fait sur l'âme si généreuse et sur l'esprit si moderne de M. Monod l'impression profonde dont témoigne son éloquente étude. Ces objections reposent sur des prémisses inacceptables à la foi, parce qu'elles supposent que les phénomènes de la nature, les évé-

¹ « Où est Dieu, les ruines et les naufrages ne sont jamais définitifs. » M. JAMES, *L'expérience religieuse* (trad. de M. ABAUZIT), 1906, p. 430.

² « L'essentiel n'est nullement d'expliquer, il est d'être ce qu'on doit être, de vouloir ce qu'on doit vouloir, de faire ce qu'on doit faire. Pour atteindre un tel but, nous avons des clartés suffisantes, plus que suffisantes, des clartés magnifiques. Et alors quand vous vous demanderez pourquoi Dieu a créé un monde où se passent des choses à vous rendre fous de terreur, vous ne répondrez pas : parce que tout est fatal et aveugle, vous serez trop convaincus que cette réponse n'explique ni le devoir, ni la conscience morale, ni la certitude intime qu'il faut faire le bien, aimer, se donner, renoncer à soi-même et vivre pour les autres. » (M. STAFFER, *Le Dieu caché*, Revue chrétienne, 1^{er} juillet 1906, p. 8.)

nements de l'histoire, les expériences de notre vie ont une signification absolue qu'il nous serait possible de déterminer dès aujourd'hui, suivant une échelle de valeurs dressée par notre entendement borné ou par notre conscience souvent aveugle ou faussée¹. Tel ne saurait être le point de vue de la foi chrétienne : vivant d'un perpétuel et sublime paradoxe, elle ose affirmer que la folie de Dieu est plus sage que la sagesse humaine, qu'il a choisi les choses viles et méprisables de ce monde pour confondre les choses glorieuses, que lorsque nous sommes faibles, c'est alors que nous sommes forts. Dès lors, la certitude de l'omnipotence divine ne saurait être ébranlée dans notre âme par l'expérience des misères ou des crimes de l'humanité, que dis-je ? elle tire de cette expérience même, avec une règle de conduite et un programme d'action, la matière principale et la preuve décisive de la force victorieuse et de la souveraine puissance de Dieu.

La seule solution accessible à notre foi est indiquée dans les paroles qu'on va lire et que je ne puis transcrire sans émotion. « Dieu est là, c'est-à-dire où qu'il soit, il est immédiatement accessible à l'âme qui prie. Des millions de créatures humaines vont et viennent, et ne s'en doutent point. Et cependant, par la prière, nous avons le droit et le pouvoir d'entrer en communication avec lui. Il est là ? direz-vous. Mais rien ne décèle sa présence ! A cela je répondrai avec un penseur chrétien (Martineau) : « Si vous ne voyez pas Dieu

¹ « Notre foi, la vôtre, la mienne, a son fondement ailleurs que dans les événements qui passent. Nier Dieu à cause de ces catastrophes, c'est faire dépendre notre foi du caprice des choses heureuses ou malheureuses ; mais alors elle n'est plus la foi, cette opinion purement intellectuelle et reposant sur ce caprice des choses. Tout revient alors à vous demander si vous avez la foi véritable, si vous êtes vraiment chrétien, si vous êtes converti, si vous avez donné votre cœur à Dieu ou si vos convictions ne sont que des croyances vacillantes et sans force, dépendant de tel bonheur ou de tel malheur. Remarquez que s'il en était ainsi et si le malheur vous éloignait de Dieu, le bonheur devrait vous rapprocher de lui. Est-ce là ce qui se passe ? Jamais ou bien rarement, et vous êtes les premiers à savoir que rien ne nous enduret comme la prospérité. » (M. STAPPER, *Le Dieu caché*, Revue chrétienne, 1^{er} juillet 1906, p. 6.)

aujourd'hui, vous ne l'auriez pas vu davantage sur les gazons du jardin d'Eden, ou dans la clarté lunaire de Gethsémané.... » Encore une fois, Dieu est là. Qu'attendez-vous pour prendre contact avec lui ? Est-ce la mort ? Ah ! vous pourriez hésiter s'il fallait, pour avoir le droit de prier, offrir certaines garanties de science ou de fortune. Mais non, la prière est gratuite, comme le soleil et comme l'amour. Elle est accessible à tous, même aux plus indignes, aux plus coupables, rappelez-vous l'enfant prodigue ; elle est accessible aux indifférents, aux sceptiques, à ceux qui manquent d'imagination et d'enthousiasme, à ceux qui sont laids, à ceux qui sont tristes, à ceux qui ont peur. Tous peuvent prier.... Lorsque je parle de l'humanité, je pense au Fils de l'homme. C'est lui qui est le garant de mon espérance indéfectible. Quand je le contemple, lui, je comprends la leçon de l'incarnation ; elle signifie que Dieu ne sauvera pas le genre humain sans le genre humain ; elle signifie que le salut de l'humanité doit émaner de l'humanité. Dès lors, sans jamais flatter celle-ci, il faut cependant saluer en elle une force libératrice, le seul instrument utilisable par l'Eternel pour l'affranchissement de notre monde. Désormais nous portons au cœur une source inépuisable de consolation et d'espérance. Le découragement devient impossible. Nous ne pouvons plus nous effarer dans le glacial silence du firmament constellé, nous ne pouvons plus nous dire, consternés, tandis que notre globe roule dans l'espace muet : « Le genre humain est abandonné à lui-même ! » car, en nous laissant à nous-mêmes, Dieu nous a livrés à la victoire. Quelles que soient les apparences, nous sommes une race vouée au triomphe, parce que le Rédempteur est incorporé à notre substance, parce que l'Esprit de Jésus besogne au cœur du genre humain. Ah ! c'est une grande et noble chose que la foi ; elle n'est pas à la portée des pusillanimes ; elle est un acte héroïque de l'âme qui brise toutes ses chaînes, qui s'affranchit de la tristesse et de l'égoïsme, et qui prend possession de l'avenir au nom de Jésus le Christ. La foi est la sublime hardiesse d'un homme qui ne possède pas un pouce de terrain ici-bas, et qui offre le globe à son Sauveur. »

Qui donc ose parler ainsi? On a reconnu l'accent inimitable de M. Monod¹. Ai-je eu tort d'affirmer qu'il a lui-même donné à toutes les difficultés avec lesquelles lutte sa pensée, la seule solution que l'Évangile propose à notre foi? Car l'affirmation de la toute-puissance divine, non moins que l'affirmation de la sagesse, de la justice ou de l'amour de Dieu, est un acte de foi réalisé incessamment sans la vue, contre la vue.

Bien que nous ayons emprunté à M. Monod lui-même les éléments essentiels de notre interprétation religieuse, nous ne serions par surpris qu'il fit entendre quelques protestations. Faut-il l'avouer? Nous pressentons une double objection qui se dégage apparemment de son livre et à laquelle il nous reste à répondre.

Sans récuser notre prétention à placer le problème de la toute-puissance divine sur le terrain pratique et à le faire entrer dans le domaine de la foi et de la piété, il nous dira sans doute que là ne doivent pas se borner l'ambition et l'effort du théologien. Écoutez plutôt la déclaration suivante : « Tout compte fait, que subsiste-il, dans la Bible, de révélation proprement dite sur Dieu?... Ce qui surnage, c'est le *Dieu du décalogue* (ou de la loi morale et sociale), le *Dieu des prophètes* (ou de la conscience laïque), le *Dieu des psaumes* en général (ou de la prière personnelle), le *Dieu des évangiles* (ou de la foi au Père céleste), le *Dieu des épîtres* (ou de l'action de grâce envers le Dieu de Jésus-Christ). En résumé, la révélation est éthique et religieuse. Croire en Dieu, c'est vouloir la sainteté personnelle et la justice sociale. Croire en Dieu, c'est prier. Croire en Dieu, c'est donner sa confiance au Christ sauveur, et le suivre. *De tout cela on ne tire pas une doctrine... tout cela ne forme pas une théologie*². » Que l'on rapproche de ces paroles celles que l'auteur a placées au début de son étude sur *le problème de Dieu* : « Mon intention, dans les pages qui suivent, n'est pas de critiquer l'attitude reli-

¹ *Aux croyants et aux athées*, p. 292-3, 296-7.

² Pages 269-270. C'est nous qui soulignons.

gieuse de certains croyants, mais leur attitude intellectuelle. La foi en Dieu ne va pas sans la foi en sa puissance ; il y a là une affirmation religieuse fondamentale, dont aucun croyant ne peut se dessaisir¹. »

De ces thèses, d'une si lumineuse clarté, il ressort que les limites tracées à la théologie doivent être placées bien au delà des bornes imposées à la foi. « Que celle-ci remplisse modestement la sphère qui lui est assignée, qu'elle s'acquitte de ses fonctions pratiques, édifiant, fortifiant, consolant le fidèle, mais qu'elle sache bien que, par-delà l'horizon accessible à son regard, s'étend le vaste empire de la théologie, science souveraine appelée, elle, à constituer des « doctrines, » à émettre des « hypothèses métaphysiques², » à rechercher des explications théoriques pour éclairer la foi des simples et des humbles. » Nous touchons ainsi du doigt la raison pour laquelle les développements de l'orateur chrétien, expressions vibrantes de son expérience religieuse, sont trop souvent traversées par les réflexions du penseur spéculatif ; il ne se borne pas à confesser sa foi, il veut faire œuvre de théologien, c'est-à-dire, d'après sa définition, ajouter une explication théorique aux constatations d'ordre pratique par lesquelles il avait débuté.

¹ Page 209. — La dernière phrase, rejetée dans une note, renferme une explication précieuse et caractéristique.

² « Je crois à l'utilité des hypothèses métaphysiques : elles sont même inévitables. » (P. 250, note). — Nous sommes bien de cet avis, mais sous la réserve qu'exprimait AUG. SABATIER : « Un préjugé vulgaire veut que la religion ait pour support la métaphysique. Tout au contraire, en fait, c'est sur la religion et la morale que la métaphysique repose. L'homme ne devint pas religieux lorsqu'il eut appris qu'il existait des Dieux ; il n'a eu l'idée de Dieu et ne croit à son existence que parce qu'il est religieux. Le mystère fut le berceau naturel de la piété. La foi est beaucoup moins une acquisition de science qu'un moyen de salut et une source de force et de vie. Autre chose est de spéculer sur le problème universel, autre chose est de se placer par le cœur, dans un rapport vivant de confiance, de crainte ou d'amour avec l'Être mystérieux d'où tous les autres êtres dépendent. Il se peut que la religion aboutisse nécessairement à une doctrine métaphysique, mais une métaphysique n'aboutit pas nécessairement à la religion, puisqu'il en est qui l'excluent ou la rendent impossible. » (*Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, p. 348-349.)

Nous ne saurions admettre cet hiatus entre la foi du fidèle et la science du théologien. Celle-ci n'a d'autre mission que de se faire l'interprète docile, exact, complet de celle-là. Quoi qu'en pense M. Monod, nous croyons qu'il est possible de tirer une doctrine de ce qui, dans la Bible, surnage d'une révélation sur Dieu. Seulement cette doctrine se réduira à formuler, dans le langage précis et rigoureux de la dogmatique, ce qui, dans les documents scripturaires, s'exprime en termes naïfs ou sublimes, dans l'idiome de la pensée populaire ou de l'inspiration religieuse. La dogmatique n'a donc rien à ajouter au témoignage de la foi, elle n'a qu'à le traduire fidèlement et à faire saisir, entre les affirmations qui procèdent de la conscience formée à l'école de l'Évangile, la cohésion intime et vivante qui les unit et les pénètre, parce qu'elles plongent leurs racines dans le même sol et qu'elles se sont épanouies sous les rayons du même soleil. Dès lors, si le chrétien puise dans sa foi au Sauveur la certitude pratique de la toute-puissance divine, s'il maintient et affirme cette vérité religieuse à l'encontre de tous les faits qui, « aux yeux de la chair, » la contredisent et la démentent, s'il fonde cette conquête spirituelle sur la force victorieuse de l'Évangile, le théologien n'est qualifié ni pour donner à cette affirmation essentielle de la conscience chrétienne la preuve subsidiaire d'une démonstration philosophique, ni surtout pour ruiner théoriquement, par je ne sais quelle métaphysique, un article de foi qui se réclame de la révélation chrétienne. Il faut que la théorie dogmatique s'inspire de la foi pratique; ce que la foi ignore, la théologie ne le saura pas davantage; ce que l'Évangile n'a pas dévoilé à la conscience du chrétien, aucune philosophie ne l'apprendra à l'esprit du savant: « l'attitude religieuse » détermine « l'attitude intellectuelle ¹. »

Mais alors, dira-t-on, — et c'est la deuxième objection qui nous guette, — ne faut-il pas renoncer à tout essai de justi-

¹ « Ce qui n'est à aucun degré dans l'expérience religieuse ne saurait trouver place dans la science religieuse et doit en être banni. » (A. SABATIER, *Esquisse*, p. 349.)

fier les vérités religieuses devant la pensée contemporaine ? Cette réduction de la théologie au rôle de servante de la foi n'équivaut-elle pas à la banqueroute de l'apologétique chrétienne ? Comment gagner les athées à l'Évangile, s'il nous est interdit de les suivre sur leur propre terrain et de les battre avec leurs propres armes ? Quelle prise aurons-nous sur l'esprit des adversaires, si nous nous interdisons en principe l'emploi de méthodes dont ils affirment la légitimité ?

Eh bien, il faut en prendre son parti. L'apologétique, entendue dans le sens d'une démonstration rationnelle de l'existence et de la valeur des réalités spirituelles, fait fausse route et obéit à une stérile et dangereuse illusion. Quand même il serait possible de construire une science objective de Dieu, cette connaissance ne serait point encore une connaissance religieuse. « Connaître Dieu religieusement, c'est le connaître dans son rapport avec nous, c'est-à-dire dans notre conscience, en tant qu'il y est présent et qu'il la détermine à la piété¹. » Si donc il n'y a pas de commune mesure entre la certitude religieuse et la certitude scientifique, il est bien évident que l'on ne pourra pas fonder celle-là à l'aide de procédés empruntés à celle-ci. On ne saurait ni produire, ni prouver la foi à l'aide d'une argumentation scientifique. Réveillée dans les cœurs par une puissance spirituelle qui s'empare d'eux et les affranchit en les subjuguant, elle porte en elle-même sa justification par la force, la paix et la joie qu'elle leur communique. L'apologétique chrétienne n'est efficace qu'auprès de ceux qui sont intérieurement préparés à l'Évangile. Ces dispositions intimes, ces affinités mystérieuses et profondes, cette harmonie préétablie se rencontre fréquemment chez des âmes indifférentes et hostiles à notre christianisme officiel ; remercions M. Monod de nous l'avoir rappelé avec une pénétrante et convaincante éloquence. Ces âmes-là sont mûres pour la foi, alors même qu'elles restent en dehors des cadres de nos Églises ; mais ce qui les conquiert à la vérité, c'est la propagande par la vie religieuse,

¹ A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 380.

non par la démonstration scientifique. « Le moyen par lequel Dieu s'approche des hommes, dit M. Naumann dans ses *Lettres sur la religion*, a toujours été que quelques individualités sentirent plus fortement sa puissance et donnèrent à d'autres quelque chose de ce puissant sentiment. Cela n'est pas encore devenu différent aujourd'hui, ni plus facile, ni plus difficile. Dieu vient à nous dans l'esprit saint de ceux qui le trouvèrent¹. »

Faut-il donc condamner sans appel toute tentative apolo-gétique? Nullement, à la condition que l'on se souvienne du caractère pratique et subjectif de la certitude chrétienne. Ce principe essentiel de la théorie de la connaissance religieuse une fois admis, il reste à l'apologétique une tâche suffisamment belle et féconde; elle est en mesure d'établir une double thèse d'une portée immense et riche en applications variées. I. Bien comprise et renfermée dans les limites que lui impose sa nature propre, la science ne saurait nous contraindre à nier la conception religieuse de l'univers. II. D'autre part, une vue d'ensemble, une conception totale du monde, j'entends une théorie qui tienne compte des phénomènes de la vie spirituelle et de ceux de la vie matérielle, ne peut être construite que sur une base religieuse; le problème universel, que pose la métaphysique, n'est susceptible de solution que dans la mesure où il s'élève dans la sphère religieuse.

Mais il est temps de quitter les hauteurs sur lesquelles nous ont entraîné les nobles préoccupations de M. Monod. Nous avons essayé de comprendre sa pensée : dépouillée des entraves qui en compriment le libre et généreux essor, cette pensée nous donne la solution du problème de la toute-puissance divine. Solution pratique, parce qu'elle ressortit au domaine de la conscience et est réfractaire à toute démonstration rationnelle; solution affirmative, parce qu'elle ne saurait sacrifier ni limiter un attribut dont l'exercice, inaccessible et caché à notre intelligence, est d'une certitude essentielle et indispensable à notre foi.

¹ Page 42 de la traduction de M. ROGER BORNAND. — M. MONOD, *Aux croyants et aux athées*, p. 299-300. — Cf. A. SABATIER, *Esquisse*, p. 383.

Un maître inoubliable, trop tôt enlevé à la théologie et à l'Eglise, a conclu le bel article qu'il consacra à l'une des études de M. Monod, par le jugement suivant : « La concession que fait l'auteur à l'athéisme contemporain se définit d'un seul mot : l'agnosticisme. Agnosticisme quant à la nature et à la cause première du mal qu'il faut combattre et détruire, ... agnosticisme encore quant à ce Dieu « qui s'efforce et ne réussit pas toujours¹. »

G. Frommel ne nous épargnerait pas le même reproche, peut-être en aggraverait-il encore la sérieuse et solennelle expression. Ce reproche, nous l'avouons, n'est pas pour nous émouvoir ou nous troubler, car, en définitive, il atteindrait la révélation dont se nourrit notre foi, il remonterait jusqu'à Dieu lui-même.

Son Evangile ne nous donne aucune solution théorique du problème de l'origine du mal, il ne nous livre pas davantage le secret de l'action divine. Mais ce que nous savons, grâce à Jésus-Christ, c'est que notre Père céleste a le pouvoir et la volonté de changer le mal en bien².

S'il fallait traduire dans le langage de l'école la conviction qui est le nerf de notre foi, nous dirions qu'à la conception étiologique ou causale il faut substituer la conception téléologique ou finale de la toute-puissance de Dieu. Incapables de saisir et de déterminer la relation des causes secondes et de la cause première, nous ne sommes pas dans l'incertitude sur le but, sur la fin suprême de la nature et de l'histoire. *Notre foi en la toute-puissance divine n'est qu'un des éléments de notre confiance dans l'avènement victorieux du Royaume de Dieu, dont Jésus-Christ est à la fois l'organe et le garant.*

Ainsi la conclusion de cet essai dogmatique sur la notion de l'omnipotence de Dieu concorde avec le résultat de nos recherches sur l'éternité, la toute-présence et la toute-science divine. Ces études se prêtent un mutuel appui ;

¹ G. FROMMEL, *Journal de Genève*, 8 mai 1905.

² Notre agnosticisme n'est autre que celui que professe M. STAPFER dans le sermon, déjà cité, sur Esaïe XLV, 15 : « Tu es un Dieu qui te caches, Dieu d'Israël, Sauveur! »

solidaires l'une de l'autre, elles se soutiennent ou tombent ensemble. S'il fallait exprimer la pensée commune qui les inspire et les domine, nous la trouverions admirablement rendue dans une page d'Auguste Sabatier, que nous demandons la permission de transcrire tout entière. Elle est le résumé le plus lumineux et la confirmation la plus forte et la plus précieuse des vues que nous avons trop imparfaitement exposées et défendues. « Il ne faut jamais perdre de vue que ce que nous cherchons, dans et par la religion, c'est le mot de l'énigme de notre vie. L'énigme de l'univers ne nous tourmente au point de vue religieux, que parce que nous croyons que dans celle-ci est le secret de celle-là. Nous sommes embarqués dans le navire et nous voyons bien que notre destinée dépend de la sienne. Voilà pourquoi la foi religieuse, parfaitement indifférente au genre d'architecture et aux voies et moyen de la construction du vaisseau, regarde surtout à l'orientation des voiles et cherche à découvrir la route tenue. Y a-t-il une boussole? et quelqu'un est-il au gouvernail? En d'autres termes, l'instinct religieux est le besoin pressant qu'a l'esprit de se garantir contre les menaces perpétuelles de la nature. La foi juge tout, dès lors, du point de vue du souverain bien, et le souverain bien, pour l'esprit, ne peut être que le triomphe final et le plein épanouissement de la vie de l'esprit. Donc, en toute notion religieuse, il n'y aura jamais au fond qu'un jugement téléologique. Ce n'est point l'essence des choses, c'est leur valeur réciproque et leur hiérarchie qui intéressent la foi. Dans la notion religieuse de Dieu, ce n'est pas la nature métaphysique, c'est la volonté de Dieu à l'égard des hommes; et, dans la notion religieuse du monde, ce n'est pas la cause mécanique des phénomènes, c'est de savoir où le monde va et s'il a une autre fin que de servir de théâtre et d'organe à l'esprit. Que veut même dire la foi, quand elle définit Dieu, l'Esprit éternel et tout-puissant, sinon que l'homme a besoin de s'affirmer que son esprit individuel ne dépend absolument de rien d'autre que d'une puissance spirituelle comme lui? Il est bien vrai que déterminer cette cause finale du

monde, c'est en déterminer aussi la cause première. C'est la même chose sous d'autres termes, et en réalité, c'est faire de la métaphysique au sens étymologique du mot. Le point important est de savoir que ce pas décisif hors de la chaîne des phénomènes visibles, qu'il soit fait par le philosophe ou par le théologien, est toujours un acte de vie subjective, une affirmation de l'esprit, un acte de foi, non une démonstration de science¹. »

¹ A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 389-390.

(A suivre.)
