

L'expression logique de l'expérience religieuse : étude critique sur la théologie de l'évolution et la théologie traditionnelle, à propos de la pensée dogmatique de MM. A. Sabotier, A. Gretillat et A. Bouvier

Autor(en): **Neeser, Maurice**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **41 (1908)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379829>

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.

L'EXPRESSION LOGIQUE DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Etude critique

sur la théologie de l'évolution et la théologie traditionnelle,

à propos de la pensée dogmatique de MM. A. Sabatier,

A. Gretillat et A. Bouvier¹

PAR

MAURICE NEESER

LES LIVRES ÉTUDIÉS

Auguste Sabatier. Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. 7^e édition. Paris, 1903.

Augustin Gretillat. Exposé de théologie systématique : Dogmatique. 2 vol. Neuchâtel, 1888.

Auguste Bouvier. Dogmatique chrétienne, publiée d'après le cours manuscrit et les notes de l'auteur, par ED. MONTET. 2 vol. Paris, 1903.

« L'esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques » de M. *Renouvier* (Paris, 1886, 2 vol.) sur la base de la critique kantienne, a fourni à cette étude ses points cardinaux. Elle devra beaucoup aux cours manuscrits de M. le professeur *Du Bois* (Dogmatique et Histoire de la pensée chrétienne au dix-neuvième siècle. Neuchâtel, 1903-1905) ; ceux de M. le profes-

¹ Ce travail a été présenté en octobre 1907 à l'Académie de Neuchâtel pour obtenir le grade de licencié en théologie. Nous le reproduisons ici revu et légèrement augmenté.

seur *Herrmann*, à Marbourg (Dogmatique, 1907) ont confirmé de la façon la plus heureuse l'ébauche de synthèse qu'on trouvera dans les dernières pages. Au reste, issu du seul besoin de clarté intérieure, ce court essai a prétendu négliger le recours direct à une littérature plus abondante, et s'est proposé, avant tout, dans sa critique d'autrui, l'acquisition d'un critère personnel.

INTRODUCTION

Les éléments de la connaissance religieuse.

« Les hommes ne savent rien, tout est devant eux », écrivait l'Ecclésiaste. La connaissance humaine est relative et ne peut prétendre à exprimer la réalité en soi ; cette affirmation souvent réitérée au cours de l'histoire de la philosophie a trouvé une assise désormais inébranlable dans l'œuvre critique de Kant.

Le dogmatisme a vécu. Il n'est plus permis de croire qu'aucune formule exprime de façon parfaitement adéquate la réalité même, et toute la réalité. L'homme est la mesure de toutes choses, mais la chose en soi n'est pas à la mesure de l'homme. Le monde s'oppose infini au moi fini, et le moi ne saisit le monde que selon ses forces. L'objet lui reste impénétrable dans son essence ; il n'en atteint que la surface. C'est un axiome de la science moderne du langage, que tous les mots humains sont originellement adjectifs et non substantifs, parce qu'ils expriment non la substance des choses, qui nous demeure inaccessible, mais les qualités extérieures, les accidents, que seuls nous sommes à même de percevoir.

La chose s'étend infinie devant l'esprit fini ; elle le dépasse à la fois en étendue et en profondeur. En étendue, parce qu'elle est sans bornes, en profondeur, parce qu'elle ne nous révèle sa nature qu'à travers le voile des catégories subjectives. Toute connaissance a donc ses limites à la fois dans son objet et dans son sujet. La vérité échappe également à Epicure et Condillac, qui ont méconnu les limites de l'objet, — à Platon et à Hegel, qui ont exalté la souveraineté

du sujet. Elle n'est ni dans l'idéalisme rigoureux, ni dans le sensualisme strict, pas plus dans l'idée pure que dans la sensation brute. L'idée pure ne saurait conduire à la réalité, mais la sensation isolée en reste également éloignée. Comment sortir des réseaux vides de la logique formelle, où nous enferme la première, et comment sortir du chaos des contingences, où nous confine la seconde? — Par l'union féconde de l'une et de l'autre, par l'application des cadres logiques de l'idée à la matière de la sensation. Toute connaissance a donc désormais son moyen à la fois dans son objet et dans son sujet, à la fois dans la matière et dans la forme, à la fois dans *l'expérience*, qui lui fournit la matière et dans *la logique* de l'esprit humain, qui cherche à l'ordonner¹.

Toute connaissance est désormais relative. — La connaissance religieuse n'échappe pas à cette nécessité, au contraire. Si les sciences proprement dites acquièrent, par le caractère général de l'expérience sensible, un degré d'objectivité relative incontestable, l'expérience interne, qui la fait naître, vaut à la science religieuse son caractère éminemment subjectif et symbolique.

Auguste Sabatier, dans les beaux chapitres de l'« Esquisse » qu'il consacre à la vie des dogmes² et à la théorie de la connaissance religieuse, a donné à ces résultats de la critique philosophique une expression qu'on peut croire définitive. « L'objet de la religion, écrit-il³, est transcendant; ce n'est pas un phénomène. Or, pour l'exprimer, notre imagination ne dispose que d'images phénoménales, et notre entendement que de catégories logiques, lesquelles n'ont de portée que dans l'espace et dans le temps. » Nous sommes donc condamnés à expliquer l'invisible par le visible, l'éternel par ce qui est temporaire, les réalités spirituelles par des images sensibles. « Toutes les notions que la connaissance religieuse renferme, depuis la première métaphore que crée le sentiment religieux, jusqu'à l'idée la plus abstraite de la

¹ Nous nous sommes inspiré dans tout ce passage des chapitres consacrés à la théorie de la connaissance par MM. Sabatier et Du Bois.

² Cf. p. 207 op. cit. — ³ *Idem*, p. 390.

spéculation théologique, seront nécessairement inadéquates à leur objet, et ne pourront jamais en être données comme l'équivalent¹. »

Les dogmes ne sont donc pas l'expression même de la réalité divine; ils sont la formule, nécessairement variable et caduque, de l'expérience individuelle ou collective. — Les langues sont des organismes, et les mots ont une vie intime, parfaitement comparable à celle du végétal et de l'animal. De même, à les bien prendre, les dogmes d'une église forment un organisme vivant et mourant, « une sorte de langue théologique, par laquelle la conscience de cette église ou la piété de ses membres, se révèle au dehors et s'affermit en se révélant... ; ce que les mots et les phrases sont à la pensée, les formules dogmatiques le sont à l'expérience religieuse de la conscience². » — « Le dogme, c'est la langue de la foi. »

Il est nécessaire. Il faut que l'âme, entrant en contact avec la réalité divine, raisonne son expérience et l'exprime en un dogme. « Une vie religieuse, qui ne s'exprimerait point, ne se connaîtrait point³ » et c'est une chose parfaitement irrationnelle, que de parler d'une religion sans dogme et sans culte.

Mais, s'il faut que la religion s'exprime dans le dogme, « il n'est pas moins inévitable, en revanche, que cet organisme change, que le langage se modifie, et que le dogme évolue⁴. » Les dogmes ne sont pas immuables; les dogmes naissent, vivent et meurent. Si cette mobilité ne se révélait pas comme le premier corollaire et le plus important de la critique de la connaissance, l'histoire des dogmes en serait une preuve suffisante.

Le symbolisme a donc cause gagnée. Il s'imposait à la raison. Il a porté dans le domaine de la théologie et de la vie religieuse des fruits excellents, que ses partisans ont eu maintes fois l'occasion de mentionner dans leur lutte contre l'orthodoxie intellectualiste. — Le symbolisme, remarque

¹ *Ibid.* — ² *Op. cit.* p. 300. — ³ *Idem*, p. 307.

⁴ *Idem*, p. 309.

M. E. Ménégoz¹ « a libéré les âmes. » Il leur a donné « la paix intérieure en présence de la crise formidable, qui ébranle aujourd'hui tout le vieil édifice de la tradition ecclésiastique. » En libérant l'âme de la crainte d'être repoussée de Dieu pour cause d'erreurs doctrinales, le symbolisme a donné à l'esprit « l'indépendance scientifique, qui lui permet de se livrer joyeusement et courageusement à la recherche des vérités historiques... et dogmatiques », et il est vrai de dire qu'il répond « à la double aspiration de l'âme humaine, au besoin de salut, — l'homme est sauvé par la foi, indépendamment des croyances, — et au besoin de vérité, — l'homme exerce librement sa raison, sans être soumis à aucune autorité despotique. »

Fondé sur la nature des choses, bienfaisant dans ses conséquences théologiques, on peut aller plus loin, et dire avec Sabatier, que le symbole « est le seul langage, qui *convienne* à la religion². »

L'idée du mystère, en effet, implique l'idée du symbole. « Qui dit mystère, dit en même temps occultation et révélation. En devenant présente et même sensible, la vérité vivante demeure encore voilée³; » or, nous avons besoin de connaître ce que nous adorons, car on n'adore point ce dont on n'aurait aucune perception; mais il n'est pas moins nécessaire que nous ne comprenions pas, car on n'adorerait pas davantage ce que l'on comprendrait trop clairement, parce que comprendre c'est dominer. » Le symbole répond à ce double postulat de la piété.

Légitime et nécessaire, le symbolisme, il faut le reconnaître, peut conduire au scepticisme agnostique, ou servir de prétexte à la paresse intellectuelle. Il se gardera de ces écarts, où la pensée théologique actuelle paraît incliner.

Le symbolisme ne doit pas conduire à l'agnosticisme. La formule, pour être l'élément secondaire de la vie religieuse,

¹ E. Ménégoz : *Le Fidéisme et la notion de la foi*, réponse à M. le pasteur Babut. Paris, 1900, p. 30-32.

² Op., cit. p. 394. — ³ *Idem*, p. 393.

ne lui est pas moins nécessaire pour autant, d'une nécessité logique et morale à la fois. Nous ne pouvons pas ne pas exprimer une expérience réellement ressentie. Une expérience que ne suivrait aucune expression intellectuelle serait indiscernable, et par là-même, inconcevable. La matière ne nous devient accessible que par l'idée, et la chose que par le mot qui la désigne. S'il est faux d'affirmer que tout le pensé soit réel, il n'est pas exagéré de dire que rien n'est réel, pour l'homme, que ce qui vient se ranger dans les cadres de sa pensée, fût-elle élémentaire. — La formule, d'autre part, — nous parlons de formule au sens très général d'expression intellectuelle d'une expérience, — est nécessaire à l'action. Le découragement est la conséquence nécessaire du scepticisme, et ceux-là seuls agissent avec courage, qui affirment avec conviction. Il existe une mystérieuse réaction de la formule sur la vie. Si la vie engendre la formule, la formule à son tour stimule la vie, l'excite aux heures d'assoupissement moral et la rappelle à elle-même.

Mais un danger plus pressant peut-être que l'agnosticisme philosophique et moral, à l'époque d'anarchie dogmatique où nous vivons surtout, c'est la paresse intellectuelle. Le symbolisme ne doit pas couvrir l'impuissance ou l'inertie de la pensée individuelle. La relativité de la connaissance religieuse ne comporte pas l'absence de toute religion pensée. La religion pensée, consciente d'elle-même parce qu'elle a trouvé son expression logique, nous paraît nécessaire aujourd'hui plus qu'elle ne le fut jamais. — Les saints, ceux qu'emporte le sentiment de leur vocation, et qui font éclater dans leur vie l'idéal que l'Évangile nous propose, peuvent affirmer leur foi sans se préoccuper de la systématiser. Ils affirment par des actes leur expérience sans cesse renouvelée de la présence de Dieu, ils la vivent à chaque heure, et leur vie suffit au monde. Le monde les salue au passage, et ne songe pas à demander le compte raisonné de leur religion. Il reconnaît qu'elle est de Dieu, parce qu'ils font les œuvres de Dieu. — Mais le nombre est infime de ceux que la puissance divine a saisis tout entiers et que leur ministère dispense de

la pensée réfléchie. Le labeur de la pensée réfléchie demeure le devoir de quiconque n'est pas un saint. Devoir individuel, puisque celui-là seul, qui a examiné et systématisé sa croyance, possède la pleine certitude de sa foi. Devoir individuel et nécessité sociale pour le pasteur, que le progrès, toujours croissant, de la pensée indépendante, appelle à justifier son enseignement devant les exigences de la raison.

Les preuves de l'incohérence qui règne actuellement dans la dogmatique chrétienne sont trop patentes et trop à la portée de l'observation générale pour qu'il soit nécessaire que nous y insistions ici. Nous y reviendrons d'ailleurs par l'exposé des trois types principaux de la pensée actuelle dans la théologie de langue française. Qu'il nous suffise de remarquer le vague où se perd la croyance populaire, insuffisamment éclairée, croyons-nous, en général, par l'enseignement religieux actuel. Sous l'influence de lectures diverses et par l'effet d'une prédication dogmatique elle-même très flottante, les constructions traditionnelles se sont disloquées et disjointes peu à peu. Aux épaves du catéchisme orthodoxe se sont mêlés, en un assemblage hétéroclite, les premiers éléments de la pensée nouvelle, mal définis, introduits sous le couvert des définitions anciennes « accommodées », par là même souvent faussées, et comme honteux d'eux-mêmes. Les vaisseaux anciens subsistent, mais le vin nouveau de l'évolution s'y est mêlé au vin de la tradition et le mélange en est devenu insipide. On parle de *péché originel*, sans conviction arrêtée sur le péché du premier homme et sans se rendre un compte exact des conditions d'existence de ce premier homme. On parle de *chute* sans croire à aucune chute historique, ni métaphysique. On parle de *rédemption* par un Christ tout humain et d'une *immortalité* qui n'est pas la vie future. Dans la pensée traditionnelle se sont infiltrées peu à peu, par une marche insensible et sûre, les données vagues de la philosophie évolutionniste, où l'homme descend de l'animal par la naissance à la vie morale, où il épuise la vie religieuse et éternelle par la communion avec Dieu et meurt ensuite, sans espoir de lendemain. L'homme de la con-

ception populaire actuelle est encore l'ange déchu de la tradition et pourtant il est déjà tout ensemble l'animal indéfiniment perfectible du développement évolutionniste. Il est à la fois tourmenté par le sentiment traditionnel de la chute originelle responsable et vaguement conscient du caractère de nécessité que donne au péché la théorie de l'évolution. Et son Christ réunit les traits dissemblables du Verbe éternel incarné pour satisfaire à la justice divine et de l'homme parfait, « évolué » dont l'exemple seul suffit à nous sauver.

Si le symbolisme subjectif inhérent à la pensée religieuse rend très improbable dans l'avenir le retour à cette quasi unanimité que fit régner l'orthodoxie, il n'autorise à aucun titre la confusion et le désordre. Un départ se dessine-t-il dans la masse apparemment chaotique des affirmations dont nous venons de donner quelques exemples ? y pouvons-nous distinguer les éléments généraux d'une classification rationnelle ?

La classification est dans tous les domaines le but suprême et le triomphe de la science. Les individus observés, et leurs caractères nettement mis en lumière, le savant leur assigne dans l'ordre des choses une place qui sera définitive, si l'observation et la généralisation n'ont cédé à aucune hâte téméraire. Ce que les naturalistes ont tenté pour les œuvres de la nature, les philosophes l'ont tenté au dix-neuvième siècle pour les œuvres de l'esprit. Ils ont voulu faire l'histoire naturelle des doctrines philosophiques et les classer en familles par l'étude de leur épanouissement actuel et par l'examen plus fructueux encore de leurs floraisons historiques. Œuvre colossale, puisqu'elle présuppose une connaissance encyclopédique de la philosophie ; œuvre délicate entre toutes, puisque dans l'objet même de sa recherche rentre un élément d'indétermination, impossible ou difficile à classer, — ce coefficient personnel, qui affecte toute construction de la pensée humaine. M. Renouvier y a consacré les ressources de sa laborieuse érudition ¹.

¹ *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 vol. Paris, 1886.

Tout au cours de l'histoire de la philosophie¹, il a cherché à déterminer les jalons d'un classement logique, en groupant « sous quelques principaux chefs d'opposition mutuelle les grands systèmes qui se sont disputé l'empire des idées générales. » Si la liberté de l'esprit spéculatif, la diversité des caractères et les influences variées et complexes exercées sur les penseurs aux différentes époques n'ont pas souffert que la limite des systèmes s'accusât toujours franchement, il a paru rester suffisamment d'indices pour permettre « la distribution générale des idées philosophiques autour de deux pôles opposés². » Il semble bien, en effet, qu'au sein de cette flore luxuriante et d'apparence très disparate une section dichotomique se justifie. Une division binaire se marque au milieu de la multiplicité et du désordre apparent des solutions qui se heurtent. Le nombre des conceptions philosophiques réellement différentes en philosophie est beaucoup plus petit qu'on ne paraît généralement s'en apercevoir. Toutes viennent se grouper autour de l'antinomie fondamentale que Kant a mise en lumière au sein de la raison pure et qui a trait aux relations de l'infini avec le fini, de l'évolution et de la création :

« La thèse (notion du fini dans la création) s'appuie sur l'impossibilité qu'il y ait une synthèse effectuée d'états successifs ou de parties ajoutées les unes aux autres, qui, par leur définition même, forment une série interminable. »

« L'antithèse (notion de l'infini dans l'évolution) déclare l'impossibilité de la relation que le tout du monde (créé) devrait soutenir avec un espace vide et un temps vide, c'est-à-dire avec le néant, si le monde avait commencé³. »

Dans la thèse on admet que toute existence est finie⁴, composée d'une succession de durées dans le temps et hors du temps et que les phénomènes ont eu un premier commencement. On reconnaît des actes créateurs et par là même on nie le déterminisme absolu ; on pose des agents libres, capables de commencer des séries de phénomènes. On constate la liberté.

¹ *Op. cit.*, II, p. 1. — ² *Op. cit.*, II, 20. — ³ *Op. cit.*, I, 85. — ⁴ *Op. cit.* Cf. II, 242.

Dans l'antithèse on regarde comme évident ou démontré ou en voie de démonstration, et on tient pour certain, que le fond du monde est la chose infinie, sans commencement ni fin, sans succession de durées hors du temps, qui évolue en vertu d'une nécessité interne pour la production de tous les phénomènes possibles de tous les genres, tous et toujours enchaînés, déterminés les uns par les autres, éternellement solidaires dans leur ensemble. On constate la nécessité.

Cette opposition du *sic* et du *non* « sur des questions d'intérêt souverain pour la pensée, qui exigent logiquement ce *sic* ou ce *non* pour réponse, l'un à l'exclusion de l'autre, » M. Renouvier l'a relevée constante et irréductible dans l'histoire de la philosophie.

Ce qui est vrai des doctrines philosophiques en général doit l'être des doctrines plus spéciales de la pensée religieuse. Nous ne saurions avoir en aucune manière l'ambition de le démontrer par l'histoire des dogmes. Mais nous nous sommes demandé si les antinomies générales appliquées par Renouvier dans son étude magistrale ne seraient point utiles, ou plutôt ne s'imposeraient pas à l'expression logique de l'expérience religieuse, et si nous ne trouverions pas en elles les jalons d'un classement désirable.

La lecture et l'étude des dernières œuvres dogmatiques parues en langue française nous ont encouragé dans ce dessein. Elles présentent en effet, dans leurs présuppositions ou leur structure générale, dans leur détermination des notions essentielles et corrélatives de péché et de rédemption, à laquelle seule nous nous arrêterons, les caractères de trois types très caractérisés.

Le livre de M. Sabatier a donné une expression souvent admirable aux idées nouvelles. Il se rattache à la notion de l'évolution, opposée à celle de création. La base expérimentale en paraît être l'expérience¹ du déterminisme et du péché nécessaire.

¹ Pour plus de clarté dans notre exposé, nous distinguerons constamment entre sentiment religieux et expériences déterministe ou indéterministe du péché, ces

La dogmatique de M. Gretillat reste l'exposition, souvent malheureuse en soi, des thèses orthodoxes. Elle se rattache à la notion de la création, opposée à celle de l'évolution ; la base expérimentale en est l'expérience de la liberté et du péché responsable.

Les dogmatiques de MM. Bovon et Bouvier, enfin, nous paraissent présenter un type intermédiaire. L'œuvre de M. Bovon, basée tout entière sur l'antithèse de la liberté et du déterminisme¹, propose concurremment toutes les conclusions traditionnelles et évolutionnistes sans réussir à les légitimer dans la théorie de la connaissance. Cette dualité continue, outre qu'elle procure au lecteur un sentiment de vague trop prolongé et de malaise, rend très difficile l'exposition schématique de la pensée. Nous nous sommes arrêté à l'ouvrage de M. Bouvier, où le mélange des deux points de vue est plus accusé et dès lors plus facile à mettre en relief.

La connaissance religieuse, nous l'avons vu, résulte de la combinaison de deux éléments : l'expérience, qui en fournit la matière, et les catégories logiques, qui en sont la forme.

L'expression logique de l'expérience religieuse consistera à appliquer à cette dernière les concepts intellectuels correspondants.

Ce principe établi, nous nous sommes demandé lequel des trois types de pensée mentionnés plus haut pourrait prétendre à être cette expression logique d'une expérience religieuse, si le troisième ne devait pas être proscrit, si les deux premiers, qu'on a coutume d'opposer en adversaires, ne seraient pas légitimes tous deux, puisque pas basés sur deux formes antinomiques d'expérience et de pensée, à la seule condition préalable essentielle d'exposer logiquement les conséquences de l'expérience initiale.

deux derniers termes exprimant sous deux formes précises le fait auquel le premier donne l'expression la plus générale possible.

¹ Cf. J. Bovon, *Etude sur l'œuvre de la rédemption. Dogmatique*, II, p. 561.

PREMIÈRE PARTIE

La dogmatique de l'évolution.

A. *La notion du péché dans la dogmatique de l'évolution.*

M. Sabatier base son *Esquisse* sur le principe de l'Evolution. Il aime à se servir du mot, et « à considérer tous les phénomènes dans leur succession naturelle » (p. vi)¹. Il tient à se défendre, à la vérité, du reproche d'évolutionnisme naturaliste, et n'entend pas « définir toutes choses, à l'instar de Spencer, par la seule loi de l'Evolution, » ce qui le conduirait tôt ou tard à « ramener les lois du monde moral aux lois du monde physique. » L'évolution n'est donc pas pour lui la doctrine métaphysique absolue que ses partisans convaincus entendent sous ce nom. Peut-être. Il suffit à notre propos qu'elle interdise au penseur d'admettre tout commencement, tout acte créateur au cours du développement historique. « Le nom d'Evolution, dit Renouvrier², se donne légitimement à toute coordination, faite ou à faire de phénomènes dans le temps, qui nous en découvre l'enchaînement, partant d'un certain état de choses, pour arriver à un autre état de choses. » Et voilà bien la conception, que M. Sabatier nous révèle. Sa méthode consiste en ces deux règles essentielles « observer chaque fait tel qu'il se présente, et l'observer dans l'ordre, c'est-à-dire, dans les conditions où il se présente, parce qu'un fait n'a sa vérité et sa valeur que dans cet ordre et dans cet enchaînement » (p. vii).

Il met en scène l'homme, tel qu'il se présente au cours de la vie universelle, et dans la chaîne ininterrompue des êtres. Il voit la vie morale naître lentement et douloureusement du sein de la vie organique (cf. p. vii). Il observe que « dans le monde physique comme dans le monde moral, il y a dans chaque phénomène une force latente, une force d'énergie

¹ Dans cette première partie tous les chiffres mis entre parenthèse et que n'accompagne aucune remarque, renvoient à l'*Esquisse* de M. Sabatier, septième édition. — ² *Op. cit.*, vol. II, p. 160.

potentielle, qui se soulève et l'amène à se dépasser, » (p. VIII) car la nature est dans le devenir, c'est-à-dire dans un enfan-tement perpétuel.

Le cours des choses n'admet aucune interruption ; aucun commencement n'y apparaît. Aucune *chute* ne saurait s'y produire. L'homme est une partie d'un tout infini et un simple produit transitoire de l'évolution de ce tout ; c'est par le développement incomparable de sa vie mentale que l'homme se distingue de l'animalité maternelle, et peu à peu s'en dégage, en s'élevant au-dessus de la brute (cf. p. 14). « La vie mystérieuse de l'esprit, sortant de la vie physique, éclôt peu à peu » (p. 14)... Un double mouvement s'en empare, l'un qui représente l'action des choses extérieures sur le moi par la sensation (passivité), le second, la réaction du moi sur les choses par la volonté. Ce flux et ce reflux intérieurs, cette contradiction initiale, c'est toute la vie mentale. « La sensation écrase la volonté. L'activité, l'épanouissement libre du moi, les velléités de s'étendre et de s'agrandir sont comprimées par le poids de l'univers, qui de toutes parts pèse sur lui. Jaillissant du centre, le flot de la vie vient fatalement se briser, comme une vague impuissante, à l'écueil des choses extérieures. Ce choc perpétuel, cette lutte du moi et du monde, c'est la cause première de l'origine de toute douleur. Ainsi refoulée sur elle-même, l'activité du moi se replie au centre, qui s'échauffe comme l'essieu d'une roue en mouvement. Bientôt l'étincelle jaillit. C'est la conscience... le moi se dédouble et se connaît ; bientôt il se juge... il s'oppose lui-même à lui-même, comme s'il y avait en lui réellement deux êtres : un moi idéal et un moi empirique. De là viennent son tourment, ses luttes, ses remords, mais aussi l'élan toujours renouvelé, le progrès indéfini de sa vie spirituelle.... Et c'est de ce sentiment de détresse, de cette contradiction initiale de la vie intérieure de l'homme, que naît la religion » (p. 15). En Dieu et dans le sentiment de la dépendance de Dieu s'opère la synthèse de l'expérience du monde et de la conscience du moi.

Tout ceci est de l'évolutionnisme très caractérisé.

Quelle notion convient-il de se faire du péché dans cette hypothèse? Par définition, il ne peut être, dans son essence, qu'une phase nécessaire du développement de l'homme: « Le péché, tout en étant réalisé par la volonté (p. 10) n'en sort pas moins d'une nature ou d'un caractère déterminé, soit par la constitution organique de l'être, soit par un effet d'hérédité. — Jamais il ne s'est rencontré dans l'histoire un être, qui ne fût antérieurement déterminé. » — Conformément au principe posé, Sabatier, sauf quelques réticences que nous examinerons plus tard, attribue l'origine du péché à la prédominance initiale dans l'évolution de l'homme, de la chair sur l'esprit.

La logique du point de vue exclut l'hypothèse de la chute dans l'histoire. Ce dogme n'occupera donc aucune place dans la philosophie de Sabatier, « pas plus sous la forme purement mythique d'une chute du premier couple humain qui aurait vécu dans une sorte d'âge d'or, que sous la forme métaphysique d'une chute préexistentielle, qui demeure sans fondement dans la psychologie et recule le problème dans l'infini, mais ne le résoud pas. » — C'est rester dans les justes limites de la psychologie et de l'histoire.

B. La notion de la rédemption dans la dogmatique de l'évolution.

Le cours de l'évolution porte l'homme vers Dieu, elle l'y conduit par la nécessité même de sa loi intérieure. L'homme n'est pas tombé; il n'est pas le « dieu tombé qui se souvient des cieux »; il apparaît au sommet de l'échelle animale où l'opposition du monde et du moi crée la douleur et la religion.

Le péché, c'est la conscience de cette antithèse, affirme Sabatier.

La rédemption, ce sera la solution de l'antithèse par synthèse en Dieu. Et le mot même de rédemption, Sabatier l'a évité; on le cherche en vain dans son chapitre de l'Es-

sence du christianisme. Le but du christianisme, c'est l'abolition de l'antithèse, qui nous oppose au monde, et le principe, c'en est le sentiment de la filialité, qui nous unit à Dieu, et par lequel s'opère toute synthèse. — « On reconnaît les chrétiens et ils se reconnaissent eux-mêmes à ce signe unique, mais suffisant, à cette confiance avec laquelle ils appellent Dieu leur Père, s'abandonnant à son amour pour tout ce qui regarde leur destinée présente ou future, et vivent déjà de cette vie de renoncement à soi-même, et de dévouement aux autres » (p. 184).

Sabatier parle de conversion, comme par inadvertance. Mais la conversion, — et ceci est particulièrement caractéristique, — la conversion est pour lui une *élévation* (cf. p. 185) une *progression* d'un degré inférieur à un degré supérieur de la vie. Sont chrétiens, tous ceux qui ont « *élevé* par la croyance en Dieu leur vie intérieure, de la région *basse* de l'égoïsme ou de l'orgueil à la région *supérieure* de l'amour et de la vie en Dieu, qui ont trouvé dans cette *conversion profonde*, avec le pardon et l'oubli de leur vie passée, le germe et l'espoir d'une vie plus haute, de la vie parfaite » (p. 185). Ce serait une grave erreur que de voir dans les premiers de ces termes des métaphores ou des images du dernier. Ils expriment la philosophie même de l'auteur, tandis que le dernier la trahit et reste sans attache avec un contexte où seul un défaut de rigueur dans l'emploi du mot propre le peut tolérer.

C'est dans la conscience religieuse du Christ que l'essence du christianisme a trouvé sa réalisation historique. Le Christ est homme au plein sens du mot, il est notre frère. Le dogme de la divinité métaphysique, sous quelque forme qu'il se présente, sépare Jésus de l'humanité et rend l'antique opposition entre Dieu et l'homme plus inconciliable encore qu'auparavant. L'affirmation s'entend, puisque le système évolutionniste ne veut connaître aucune métaphysique et puisque la vie religieuse y prétend être un drame psychologique tout humain. Les théories métaphysiques lui paraissent dangereuses, parce qu'elles tendent à faire du double sentiment de

la paternité et de la filialité divines en Jésus quelque chose de surnaturel, d'extra-humain et qui, par conséquence, devient étranger à l'humanité. Jésus « se sentait avec Dieu dans une relation filiale et il sentait Dieu dans une relation paternelle avec lui » (p. 191). S'il n'est pas homme, la révélation divine qui s'est faite dans sa conscience ne peut plus se faire dans celle de l'homme (cf. p. 191). Mais il l'est « et sa piété se peut *répéter* dans toute conscience humaine pour le salut de l'humanité » (p. 192). En paix avec Dieu, Jésus se trouvait en paix avec l'univers, qui manifeste la volonté du Père. Dans la notion de Père, il résolvait définitivement l'antithèse du monde et du moi.

Le sentiment religieux réclame-t-il quelque chose de supérieur à cette union parfaite avec Dieu ? Non. L'évolution religieuse est accomplie « le jour où ces deux termes, Dieu et l'homme, opposés l'un à l'autre à l'origine de la vie consciente sur la terre, se pénètrent réciproquement jusqu'à atteindre l'unité morale de l'amour, où Dieu devient intérieur à l'homme et vit en lui, où l'homme devient intérieur à Dieu et trouve en Dieu l'épanouissement entier de son être » (p. 186).

Sabatier ne parle point de vie future ; il mentionne deux fois la vie éternelle (p. 176, 185) au sens de vie éternelle actuellement réalisée (cf. p. 176). Les chrétiens sentent que dans la réalisation de leur rapport avec Dieu leur besoin religieux est entièrement satisfait, « que Dieu est entré avec eux et qu'ils sont entrés avec lui en une relation si intime et si heureuse qu'au-dessus d'elle et au delà, en fait de religion pratique, non seulement ils n'imaginent rien, mais encore ils ne désirent rien.... » Ils ont, dans cette relation suprême, « le germe et l'espoir d'une vie plus haute, de la vie parfaite et par conséquent éternelle » (p. 185).

C. *Observations critiques.*

Ce système paraît répondre aux conditions de la connaissance religieuse. Il se déploie *logiquement* sur la base expéri-

mentale admise. Du point de vue intellectuel, en effet, il se rattache nettement à la notion évolutionniste de l'infini. Du point de vue expérimental, en dépit des réserves que présente l'introduction, il ne laisse pas de partir de la notion du péché nécessaire, de la nécessité, notion corrélatrice à celle de l'infini.

Sabatier cherche à repousser le reproche qu'on lui a souvent fait d'innocenter le péché. Il recueille avec soin le témoignage de sa conscience et celui des plus grands chrétiens de tous les siècles et sa conscience témoigne que « cette fatalité du péché, loin d'alléger ou d'anéantir sa responsabilité, l'aggrave encore » (cf. p. x). Nous touchons ici à une expérience mystérieuse et complexe sur le contenu de laquelle nous éviterons tout jugement. Mais nous constatons que sur ce point l'expérience personnelle du philosophe n'a pas reçu son expression parfaitement adéquate et que, au sentiment de responsabilité que la conscience affirme, ne correspond aucun terme de la formule intellectuelle.

Cette réserve admise, l'*Esquisse* demeure l'expression logique d'une des formes de l'expérience religieuse. Dogmatique de l'infini, d'où toute succession de durées est exclue en principe et qui reste confinée dans les limites de la psychologie, le drame religieux y est tout intime, tout intemporel. L'homme individuel apparaît et disparaît au cours éternel de l'évolution, comme l'écume brillante et passagère des vagues marines. Il ressent l'opposition du monde et du moi, connaît la souffrance et, par elle, le sentiment de la dépendance absolue. A l'exemple du Christ, il le vivifie et en allège le poids écrasant par la confiance filiale en Dieu, atteint en cela la vie éternelle parfaite, et meurt.

Si le système paraît logiquement édifié, est-il le seul possible? Et l'expérience chrétienne se trouve-t-elle réduite à cette unique expression? Le symbole métaphysique est-il à jamais anéanti? Usé « comme à la meule » par l'usage des siècles, faut-il lui signifier une déchéance définitive? Sabatier écrit à une époque d'impuissance métaphysique générale

et reconnue ; mais l'agnosticisme mystique où nous a laissés la déchéance du dogme est-il sans issue ? Les théories métaphysiques peuvent être un danger « dès qu'on veut y voir l'essence même du christianisme » (cf. p. 191). Sans doute. Mais sur la base du symbolisme sont-elles nécessairement sans valeur et ne se peut-il qu'elles représentent un élément de la réalité ? Faut-il croire que toute l'histoire de la théologie ait basé sa métaphysique sur le vide ? Les dogmes naissent, vivent et meurent ; mais si le cours de l'évolution est éternel, ne doit-il pas, tôt ou tard, les faire renaître en des floraisons nouvelles ? Sabatier lui-même attend cette renaissance : « On a pu se tromper et l'on s'est trompé certainement sur la nature, l'origine et la valeur du dogme, mais non sur sa nécessité. » « L'Eglise devra dans l'avenir en faire un autre usage que dans le passé, mais elle ne pourra se passer de doctrine parce que la forme doctrinale de la religion correspond à un besoin nécessaire de l'époque de croissance intellectuelle où l'esprit humain est parvenu » (p. 273). Mais où se développera la frondaison nouvelle ? Dans quelle direction le vieux tronc élargira-t-il ses rameaux renaissants ? De quoi l'esprit créera-t-il ses symboles si la métaphysique lui est interdite ? Et quel législateur s'arrogerait l'autorité de promulguer des lois prohibitives si le symbole métaphysique admis par la logique répondait à une part de la réalité ?

La pensée évolutionniste fait la part de l'infini ; elle ne veut connaître de limites ni dans le temps ni dans l'espace ; elle ne conçoit la durée qu'en dehors et au-dessus du temps et de l'espace. Mais nous avons vu qu'à la notion de l'infini s'oppose dans la raison théorique la notion antithétique du fini, qui s'arrête aux limites du temps et de l'espace, et ne conçoit la durée que sous la forme de succession dans le temps et dans l'espace. La thèse et l'antithèse s'opposent, quelle raison aurions-nous a priori de refuser à l'une le droit que nous accordons à l'autre ? Il suffit qu'elles se posent. Sur le terrain spécial de la connaissance religieuse, il nous a paru que la première répondait à l'expérience du déterminisme,

sans réussir à légitimer le sentiment de la responsabilité. L'antithèse l'expliquera peut-être.

Mais la métaphysique nous conduit dans la durée avant l'histoire et après l'histoire. Cette incursion par delà les limites du temps créé, et au delà, c'est le caractère le plus général de la dogmatique traditionnelle.

SECONDE PARTIE

La dogmatique de la tradition.

A. *La notion du péché dans la dogmatique traditionnelle.*

Temps créé, Perfection primitive, Chute, Rédemption, Vie future, ce sont bien là d'une façon générale les traits de la dogmatique chrétienne historique, qu'on la considère dans sa forme orthodoxe, telle que l'ont exposée Augustin, Thomas d'Aquin et Calvin, ou qu'on l'étudie dans les œuvres plus philosophiques d'Origène, de Scot Erigène et de Zwingli. Ce sont les grandes affirmations du catéchisme de l'Eglise dans tous les siècles, celles qui ont façonné l'âme religieuse populaire. Elles sont aujourd'hui encore, on n'en saurait douter, les thèses chrétiennes les plus généralement répandues, encore que souvent défigurées par le contact des idées évolutionnistes.

La philosophie évolutionniste voit en l'homme un degré, actuellement le degré supérieur, et comme le couronnement de l'évolution animale: l'homme naît à la vie morale par la douleur, et par la confiance il s'élève peu à peu vers Dieu.

La philosophie traditionnelle voit en lui le produit d'une création spéciale. Fait à l'image de Dieu dès l'origine par un acte créateur du Tout Puissant, destiné à la royauté sur la nature et à l'immortalité, l'homme s'est révolté par un mouvement de la liberté que Dieu même lui accordait, et a fait une chute lamentable. La vie morale est en lui le souvenir et le remords de sa faute. Par la vertu mystérieuse du sacrifice du Christ, il retourne à son Dieu et jouit dans les sphères éternelles de son bonheur reconquis.

Examinons de plus près ces thèses dans la forme dogmatique particulière où M. Gretillat les a exprimées.

L'homme ne fait point partie intégrante de la chaîne des êtres organisés. Il existe entre lui et la bête une différence absolue (I, p. 498)¹. L'évolution s'arrête au seuil de l'humanité. M. Gretillat s'oppose aux théories transformistes. — Il n'admet pas d'ailleurs « la conception supranaturaliste, qui consistait à attribuer au contraire à l'homme primitif la perfection intellectuelle et morale » (I, p. 459). Le don originel qui distingue l'homme de l'animal « c'est la connaissance du bien et du mal » (I, p. 465), c'est la présence en lui de l'image de Dieu.

Mais encore, l'obligation morale, — les philosophes évolutionnistes la reconnaissent, — peut être le fruit d'un développement indéfini, et l'image de Dieu pourrait être cette disposition toute virtuelle à la vie morale consciente, que nous avons vue s'actualiser dans le système de l'évolution par la douleur, et par l'antithèse du monde et du moi! — Non. M. Gretillat y insiste: « L'image de Dieu en l'homme, c'est le fait de l'obligation *révélée* et *reconnue*, qui posant à l'homme, dès le début de son existence une fin supérieure au moment présent et à l'objet sensible, a signifié à la fois *sa haute origine* et *sa haute destinée* » (I, p. 465). C'est une virtualité innée, et transformée en actualité, dans un moment de l'histoire, par le don du premier commandement et de la première défense. L'origine de l'homme (I, p. 467) « est toute en Dieu, » et seul entre toutes les créatures terrestres, l'homme, tout à l'heure tiré de la poudre et du néant, a été, « *avant toutes choses*, placé par le divin éducateur en face de la grande antithèse, qui divisait déjà l'univers des esprits » (I, p. 465). — L'âme humaine, telle qu'elle est sortie des mains du créateur « a de plus que l'âme animale (I, p. 489) l'esprit (*πνεῦμα*)..., qui constitue la personnalité humaine consciente, voulante et responsable. » — L'esprit est une création

¹ Dans cette seconde partie tous les chiffres mis entre parenthèse et qu'aucune remarque n'accompagne renvoient à la *Dogmatique* de M. Gretillat.

immédiate de Dieu. La vie morale n'est pas « additionnée à la vie purement sensitive ou animale pour constituer une nature humaine », pas plus que la vie sensitive ne se superpose à la substance inorganique pour constituer un organisme animal.

Dans le système évolutionniste, la différence entre l'homme et l'animal est quantitative ; dans le système traditionnel elle est qualitative. « La créature de Dieu, qui s'appelle l'homme, est donc, dès le premier instant de son apparition dans l'être, une âme créée dans un corps qu'elle vivifie » (I, p. 490).

Comment expliquer dès lors la vie spécifique de l'humanité et les rapports de l'individu à l'espèce ?

Le préexistentianisme paraît « absolument condamné par l'enseignement scripturaire » (I, p. 507). Le créatianisme et le traducianisme également doivent être écartés ; le premier parce qu'il ne rend pas compte de l'universalité du péché (cf. I, p. 509), le second parce qu'il met en danger la responsabilité individuelle. — M. Gretillat propose une combinaison de ces deux dernières hypothèses. Il distingue dans la personnalité humaine « le moi nu, absolument simple et identique à lui-même, distinct de toute qualité et de toute faculté originelle ou acquise, et la nature, composée de ces qualités et facultés multiples et diverses qui, environnant le moi dès le début de son existence, apparaissent dès cet instant même comme lui étant inhérentes, mais n'en sont pas moins des éléments adventices de l'existence du moi lui-même et distincts de celui-ci pour la pensée » (I, p. 511).

Cela posé, il donne raison au créatianisme, en admettant que, « le moi absolument simple et identique à lui-même ne peut être que le produit d'une création divine immédiate, s'opérant à l'instant même de la conception du nouvel individu dans le sein de la mère. » — Il fait en revanche la part du traducianisme en posant que « la nature originelle tout entière adjacente au moi, l'ensemble des qualités et facultés physiques, psychiques et spirituelles, qui caractérisent chaque individualité auprès d'autrui »... est en l'homme l'élé-

ment spécifique héréditaire « pour ainsi dire l'apport de l'espèce à la personnalité. »

Ainsi constitué, l'homme était appelé « à remplir dans l'économie terrestre des fonctions analogues à celles dont le Logos était lui-même revêtu dans l'ordre universel » (I, p. 513) et à représenter le triple idéal de la vérité, de la sainteté et de la justice. Il était immortel, non seulement en son moi nu, qui l'était par essence, mais par son corps auquel la chute seule imposera la nécessité de la mort, le *non posse non mori* (I, p. 566).

La dogmatique évolutionniste nie la chute et considère le péché comme une phase nécessaire du développement de l'individu. — La dogmatique traditionnelle affirme la chute et considère l'homme comme parfaitement responsable de son péché.

M. Gretillat pose le principe avec une netteté parfaite et qui nous dispense d'insister. Le péché est « un événement historique » (I, p. 515), « qui s'oppose au plan universel et primitif du royaume de Dieu. » La doctrine d'une chute primitive de l'humanité, survenue chez le premier auteur de l'espèce, est encore, affirme M. Gretillat (I, p. 549), celle qui soutient le mieux l'examen, lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'état de péché, où se trouve l'humanité actuelle, et le caractère à la fois universel et accidentel de ce péché. Le caractère universel et fatal qu'on ne peut nier dans le péché est la conséquence de l'action diabolique exercée sur l'homme innocent par les anges déchus. Cette « chute primitive perpétrée dans l'ordre céleste » (I, p. 515) nous est attestée par la révélation scripturaire, — qui d'ailleurs a jugé bon de nous en cacher la raison suffisante et « s'est dérobée sur ce point, intentionnellement sans doute » (I, p. 528).

Le caractère accidentel et responsable du péché provient en revanche de la libre décision de l'homme, dans la chute « adamitique. » M. Gretillat déclare admettre l'interprétation « réaliste » et littérale du troisième chapitre de la Genèse. Cette histoire n'est pas seulement vraie, comme le veut

l'exégèse symbolique, elle est encore réelle (I, p. 555) et n'attente en rien à la sainteté divine : « Dieu éprouve, le diable tente. Le résultat voulu de la tentation est la chute. Le résultat voulu de la « probation » survenant parfois sous la forme de la tentation même, est le progrès. La chute d'Adam fut une chute (*sic*), mais la probation, qui renfermait en elle les deux issues possibles du progrès et de la chute était un bien » (I, p. 556). La chute d'Adam fut « une transgression consciente, volontaire et par conséquent coupable, de l'ordre divin. »

B. *La notion de la rédemption
dans la dogmatique traditionnelle.*

Dès lors le salut de l'humanité n'est possible que par l'œuvre médiatrice du Christ et du Christ seul (cf. II, p. 259). « Pour le nier, il faudrait admettre, ou que l'espèce est apte à sauver les individus, ou que les individus sont aptes à sauver l'espèce, ou qu'un individu, simple membre de l'espèce, est apte à sauver tous les autres, ou que l'individu est apte à se sauver lui-même » (II, p. 259).

Les deux premières suppositions du point de vue de l'auteur sont écartées à la fois par l'Écriture et par l'expérience. En effet, c'est l'espèce qui détermine l'individu dans le mal « par la solidarité funeste qu'elle fait peser sur chacun d'eux avant l'éveil de sa conscience. »

Les deux dernières paraissent également vaines. « Aucun individu ne saurait recouvrer par ses seules forces un bien qu'il n'a pas perdu par sa seule initiative » (II, p. 260).

C'est à ce point que, — et M. Gretillat a raison de le relever, — nous ne dirons pas la « révélation biblique », mais la théorie traditionnelle s'écarte résolument, nous ne dirons pas « de toute conception humaine » (II, p. 260), mais de toute conception évolutionniste du christianisme. Si cette dernière, en effet, accorde et ne peut accorder au Christ qu'un rôle important ou peut-être prépondérant dans les relations entre Dieu et l'homme, la première ne lui attribue et ne peut

lui attribuer qu'un rôle unique et nécessaire. C'est la conséquence même des prémisses posées dans la théorie traditionnelle du péché.

La seule force humaine est impuissante à rétablir un équilibre qu'elle n'a pas été seule à rompre. Il y faudra la médiation d'un individu « à la fois membre de l'espèce, afin de représenter sa cause devant la justice de Dieu, et supérieur à l'espèce afin de poser un commencement nouveau dans son sein » (II, p. 261). Une médiation dont l'œuvre tienne compte à la fois, si nous comprenons bien, de la part de nécessité et de la part de responsabilité qui ont collaboré à la chute. Ce sont les conclusions de M. Gretillat.

Ce médiateur, c'est le Logos Éternel « qui préexistait dans le sein de la Trinité » (II, p. 169), où il est « non pas la projection de la pensée du Père, » mais « un moi distinct, pensant, parlant, voulant, agissant spontanément » (II, p. 199). Il est la seconde personne de la Trinité, et le Christ terrestre lui est identique. Le Christ terrestre est la seconde personne de la Trinité « volontairement dénuée de la nature divine et revêtue de la nature humaine » (II, p. 170). Par quoi lui est-il identique ? M. Gretillat fait appel ici à la distinction qu'il a établie entre le moi nu et la nature dans la personnalité : « par cet élément du moi, qui chez toute autre personnalité humaine... est le produit immédiat d'une création divine et qui est issu chez Jésus-Christ d'un état préexistant, éternel et divin. »

Et comment le Fils de Dieu a-t-il « passé de l'existence éternelle et supratemporelle dans le monde de l'existence limitée, temporelle et humaine ? » En vertu de l'acte que M. Gretillat appelle, après Gess et Godet, la Kénôse et qu'il cherche à établir par l'exégèse de Phil. II, 7. Nous nous bornons ici à rappeler le principe de cette hypothèse aujourd'hui très ébranlée : « C'est la renonciation du moi divin à la fois à l'usage et à la possession des attributs de la nature divine » (II, p. 181) ou encore (p. 184) « le renoncement initial à l'état divin, tout entier échangé contre l'état humain tout entier, et où le Fils éternel du Père enfermé dans un embryon

humain a abandonné pour un temps jusqu'à la conscience de lui-même. »

Le Fils s'est donc incarné à la fois pour satisfaire à la justice divine et pour se substituer à l'humanité coupable. Et la seule condition subjective que l'homme ait à remplir pour participer à la rédemption, c'est « l'appropriation individuelle, — par la foi, — de l'œuvre satisfaisante du Christ » (cf. II, p. 300).

C. *Observations critiques.*

Nous avons cherché à relever dans la dogmatique de M. Gretillat les thèses générales de la pensée traditionnelle, sans appuyer sur les déterminations très personnelles que l'auteur leur donne souvent. A la vérité ces dernières nous paraissent de nature à infirmer la solidité de l'œuvre entière et nous ne prétendons nullement que la théologie métaphysique ait reçu dans cet ouvrage sa forme définitive. Il s'en faut.

Le tort initial de l'œuvre est de prétendre au biblicisme strict et de chercher dans l'Écriture Sainte « la règle suprême, comme la source de la croyance et de la connaissance chrétienne » (I, p. 17). C'est se méprendre à la fois sur la vraie nature de toute connaissance et sur celle de la Bible. La connaissance ne peut avoir d'autre source que l'expérience et d'autre forme que les catégories de l'esprit. Et d'autre part, à défaut de la considération des résultats de la critique littéraire, une lecture attentive des livres saints prouve surabondamment que l'Écriture n'est pas un système arrêté de doctrines, mais qu'elle renferme des éléments très divers, dont les religieux seuls intéressent le dogme, à titre de norme encore, et non pas de source. Cette prétention au biblicisme oblige l'auteur à des tours exégétiques dont il serait trop long de suivre ici le détail, mais dont l'artifice éclate avec une évidence particulière dans les trente-trois pages (I, p. 514 à 547) que l'auteur consacre à une démonologie embarrassée. Rappelons en passant l'exégèse stupéfiante

qu'il fait subir et qu'il doit faire subir à certains textes évangéliques à seule fin de prouver « que la doctrine de la préexistence personnelle de Christ... est partout implicitement supposée dans l'enseignement synoptique » (II, p. 172 ; cf. p. 192) ou la façon non moins surprenante dont il cherche à étayer dans la prophétie de l'Ancien Testament l'hypothèse de la naissance surnaturelle du Christ (cf. II, p. 225).

Une seconde source d'erreur générale, c'est la préoccupation constante qui se révèle chez l'auteur de montrer une correspondance prétendue entre les résultats de la science et les affirmations bibliques ; encore, reconnaît-il que « le but de la révélation biblique ne soit pas de satisfaire la curiosité scientifique de l'homme » (I, p. 407). Et ceci est une conséquence nécessaire de cela. Si la Bible est un système complet de connaissances et si elle est la vérité, il ne peut y avoir divorce entre elle et la vérité scientifique. Dès lors, pour maintenir un accord toujours en péril, on sollicitera de part et d'autre des concessions. Il faudra ou faire de la science fantaisiste ou torturer les textes. Et l'on n'y manquera pas. C'est ainsi qu'on croit pouvoir sous-entendre entre les versets 1-2 du premier chapitre de la Genèse « toute une première catastrophe morale, accomplie dans le monde supérieur » (I, p. 415), dont le verset 2 marquerait le résultat chaotique. C'est ainsi que M. Gretillat découvre, après M. Guyot¹, « huit points sur lesquels l'accord entre les données de la cosmographie biblique et celle des sciences naturelles peut être réputé acquis » (I, p. 408). C'est ainsi qu'il cherche à prouver la valeur paléontologique du récit de la formation de la femme, au deuxième chapitre de la Genèse. Et la traduction de ce poème dans le langage « scientifique » emprunté à M. Naudin est à relire. Elle donne à la fois la mesure et la critique d'un procédé désastreux.

Gen. II, 18. « Jéhovah dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui.... Jéhovah Dieu fit tomber un profond sommeil sur Adam, qui s'endormit, et il prit une de ses côtes et reforma la chair à sa place. De la

¹ *La création, ou la Cosmogonie biblique à la lumière de la science moderne.*

côte qu'il avait prise de l'homme, Jéhovah Dieu forma une femme et l'amena à Adam. Et Adam dit :... »

Traduction en *langage scientifique* : « Rien ne se présente plus clairement à l'esprit qu'un développement évolutif commencé au blastème primordial et qui s'achève à travers une série de proto, — et de meso, — organismes de plus en plus rapprochés de la forme parfaite et définitive. Dans la première phase, l'humanité couve au fond d'un organisme temporaire déjà nettement distinct de tous les autres et qui ne peut contracter d'alliance avec aucun d'eux. Et c'est de cette humanité larvée, que la force d'évolution va faire sortir, par une nouvelle différenciation, le complément de l'espèce. Mais pour que le grand phénomène s'accomplisse il faut qu'Adam traverse une phase d'immobilité et d'inconscience très analogue à l'état de nymphe des animaux à métamorphose et pendant laquelle, par un procédé de gemmation comparable à celui des méduses et des ascidies, le travail de différenciation s'achève.... » (I, p. 498).

Nous écourtons une citation déjà trop longue. C'est une science de cette sorte et qui paraît bien un peu teintée d'évolutionnisme que M. Gretillat oppose aux « affirmations dégradantes... qu'une science athée offre en pâture à l'orgueil d'une humanité sans créateur » (I, p. 467).

Sérieusement compromise du point de vue général par le littéralisme biblique et le mépris de la science, la dogmatique de M. Gretillat ne saurait présenter dans le détail la solidité qui fait défaut à l'ensemble.

La détermination de l'homme primitif, par exemple, et la distinction entre le « moi nu » et l'individualité peut paraître obscure et risque fort d'être illusoire. L'existence des anges et leur chute ne laissent pas d'être précairement déduites de prétendues preuves scripturaires. Et la théorie capitale de la Kénôse a provoqué de toutes parts les objections logiques et morales qu'elle ne saurait éviter.

Et cependant, si la dogmatique de M. Gretillat n'est pas acceptable dans ses conclusions particulières, elle n'en re-

présente pas moins, par la conception générale dont elle relève, un effort méritoire vers l'expression logique de ce que nous pouvons appeler l'expérience religieuse traditionnelle. Les conclusions particulières nous paraissent viciées par les défauts de méthode que nous avons cru pouvoir relever; elles ne sont pas inhérentes au système métaphysique lui-même. Le cadre général, — affirmation de la préexistence, ou d'une perfection primitive digne de l'immortalité, dogmes de la chute, de la rédemption par le Fils éternel de Dieu, de la vie future, — y reste scrupuleusement observé. C'est ce que nous voulons retenir. Le canevas métaphysique subsiste et soutient l'œuvre. Il affirme une succession de durée dans le temps et hors du temps et répond dans le domaine de la raison théorique à la notion du fini. Sur le terrain de l'expérience religieuse, il répond à la notion corrélatrice de la liberté, au sentiment de la responsabilité du péché. Il faut le reconnaître: quels que soient les efforts des partisans de l'évolutionnisme, ils ne sauraient parvenir à écarter de leur théorie du péché le caractère de nécessité qu'on lui reproche. Et peut-être ont-ils tort de s'en émouvoir; la nécessité doit être l'élément prédominant de leur système. Mais on ne peut dénier à ceux qui l'ont faite, cette expérience du péché qui terrifiait Luther dans sa cellule d'Erfurt, et où prédomine le sentiment de responsabilité et de condamnation. Or, le sentiment de responsabilité, inexplicable théoriquement dans le système de l'évolution, ne trouve d'expression logique que dans l'hypothèse de la chute volontaire. Et il faut reconnaître qu'à ce point le dogme métaphysique intéresse la conscience chrétienne, qu'il paraît même nécessité par la conscience chrétienne. La pensée métaphysique, sinon le dogme traditionnel, justifiée déjà devant la raison théorique, se trouverait donc légitimée devant l'expérience, avec les conséquences logiques qu'elle comporte.

Les essais de construction que la pensée traditionnelle nous a présentés jusqu'à présent, paraissent caducs. Cela ne signifie point que l'entreprise soit impossible ou illusoire. Des philosophes tels que Charles Secrétan et Renouvier en

ont ressenti personnellement l'impérieuse nécessité et n'ont pas reculé devant la tâche. Sur les notions corrélatives et seules nécessaires du Fini et de la Liberté, l'un des derniers ouvrages de Renouvier¹ offre un essai de dogmatique philosophique de très haute portée. La tâche sera-t-elle reprise et poursuivie, en ce temps tout absorbé dans la psychologie ?

Si oui, il importe qu'elle soit conduite avec la même hardiesse métaphysique, avec la même logique rigoureuse.

¹ *Le Personnalisme*, suivi d'une étude sur la Perception externe et sur la Force, par Ch. Renouvier, Paris 1903.

(A suivre.)
