

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

Band: 5 (1872)

Artikel: Histoire de la doctrine de la liberté : dans ses rapports avec celle de la grace

Autor: Astié, J.-F.

Kapitel: I: La réformation

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379134>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

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

transformer et cela à la faveur de l'erreur fondamentale qu'il avait lui-même mêlée à la vérité. On présente d'abord l'idée de grâce et celle de mérite comme compatibles; ce qui conduit à reconnaître à l'homme naturel la capacité de faire le bien, un libre arbitre, *etsi miserum tamen integrum* : l'effet de la grâce dépend entièrement de l'attitude prise par la volonté personnelle. Tandis que le pélagianisme gagne toujours plus de terrain, ceux qui réagissent en s'appuyant sur Augustin ne savent plus défendre que la moins heureuse de ses doctrines, celle de la prédestination, et cela en se plaçant au point de vue du déterminisme. Le concile de Trente subissant l'influence de la réformation, tempère, il est vrai, la doctrine des scolastiques, mais sans revenir à celle de saint Paul et de l'Écriture.

I

La réformation.

Ce fut le sentiment profond du péché et le besoin de salut qui donnèrent naissance à la réformation; mais les réformateurs sentirent tellement leur faiblesse qu'ils ne crurent pouvoir trouver le repos de leur conscience que dans la doctrine de la grâce accomplissant tout ce qui concerne le salut. Mais à son tour, la doctrine de la grâce ne paraît fermement établie que si on part de l'hypothèse que tout en général a sa cause dans la volonté absolue de Dieu. La théorie générale une fois admise, la question spéciale du salut, se trouve par là même résolue; il dépend de Dieu seul qui en est le garant; nous en sommes par conséquent pleinement certains. Augustin déjà s'était placé à ce point de vue; Luther et Mélanchthon firent de même au début de leur carrière; Calvin le systématisa avec une logique irréprochable.

Mais c'est là confondre deux questions qu'il importe infiniment de distinguer; celle de la puissance divine et celle de la grâce: le problème sur la cause de tout ce qui arrive et celui plus restreint de la cause du renouvellement moral de l'homme. On confond ainsi deux domaines: celui de la vie de la nature et celui de la détermination libre et morale; deux conceptions

de l'univers se trouvent confondues, le déterminisme et la doctrine de la grâce; deux points de vue se trouvent identifiés, celui de la métaphysique et celui de la religion et de la morale; l'intérêt spéculatif et l'intérêt théologique se combinent.

On se fit une grande illusion en croyant assurer la doctrine de la grâce au moyen du déterminisme qui, lui, peut très bien s'accommoder du pélagianisme. On part au fond d'une conception imparfaite, éminemment physique, de la volonté de Dieu; on suppose que la volonté de Dieu doit être nécessairement suivie d'effet. Mais ce n'est là que la volonté de la puissance et non celle de l'amour qui limite sa propre puissance pour permettre à la libre détermination de la créature de se développer et qui se règle d'après les décisions de celle-ci. On prétend glorifier l'amour de Dieu sous le nom de grâce et on ne s'aperçoit pas qu'on lui fait tort en accentuant outre mesure la puissance.

Luther partit bien du problème moral; mais il ne tarda pas à le confondre avec la grande question métaphysique des rapports de la volonté humaine en général avec la volonté et l'action divine d'une part et avec l'activité humaine d'autre part. Grâce à cet élément métaphysique, Luther alla plus loin qu'Augustin lui-même. Il a dit son dernier mot à cet égard dans son célèbre écrit de *De servo arbitrio*, 1525. A partir de ce moment il modifia ses vues sans les abandonner jamais entièrement, il est vrai, mais en leur accordant moins d'importance. Le déterminisme continua bien à faire partie de sa conception générale de l'univers, mais sans constituer comme par le passé une partie essentielle de sa doctrine théologique. Du reste, le réformateur ne s'inquiéta jamais de mettre d'accord les deux points de vue. Il sentait très bien qu'il y avait dans le déterminisme une portion de vérité compatible avec sa doctrine théologique, mais il ne se rendit jamais bien compte de l'usage qu'il en fallait faire.

Ayant eu le même développement religieux que saint Paul et l'évêque d'Hippone, Luther fut tout naturellement conduit à mettre ses écrits d'accord avec ceux de l'Écriture. L'influence de la mystique qu'il subit de bonne heure le poussa aussi dans la même direction. Il en est encore à comprendre la justifica-

tion, comme Augustin et les mystiques, dans le sens de rendre juste. Dans des thèses de 1516, *De viribus humanis sine gratiâ*, le réformateur part de l'idée fondamentale que l'homme n'est en lui-même que vanité, néant, et qu'il ne devient quelque chose de positif que par la communion avec Dieu. Le seul correctif à son déterminisme à cette époque, c'est qu'il voit l'organe de la révélation, non pas dans les sacrements et dans leur action magique, mais dans l'effet moral de la Parole de Dieu. Il est ainsi conduit à placer la base de la vie nouvelle, non pas dans l'amour, mais dans une foi repentante. C'était déjà rompre virtuellement avec l'idée d'une action magique de Dieu pour se placer sur le terrain moral. La Parole fait en effet appel à la conscience et à la détermination personnelle. L'action du Saint-Esprit aurait aussi pu le confirmer dans son déterminisme s'il l'avait conçue immédiate, tandis qu'il la rattache toujours à celle de la Parole de Dieu. Luther parle bien de la nécessité de *passive se habere*, mais il veut seulement dire par cette expression peu heureuse que Dieu seul pose en l'homme les bases de la rénovation religieuse.

Malgré les deux courants, le déterminisme finit bien par l'emporter sans réserve dans le traité *De servo arbitrio* contre Erasme, 1525. Quoi qu'en pensent les luthériens modernes, il est manifeste, les anciens l'ont reconnu, que Luther professe ici les idées réformées sur la prédestination.

Le réformateur ne traite pas en tout premier lieu de l'essence, de la puissance de la volonté en elle-même, il se demande si la volonté humaine abandonnée à ses propres forces peut faire le bien ; sa préoccupation n'est nullement philosophique mais éminemment religieuse. Nous devons reconnaître que notre salut dépend exclusivement de Dieu ; cela nous conduit à cette humilité salutaire à laquelle la grâce est promise. Dieu produisant à lui seul le salut, il en résulte qu'avant qu'il ait commencé son œuvre en nous, nous ne pouvons rien faire de bon ; nous ne pouvons que pécher. Les vertus des païens ne sont donc plus aux yeux de Dieu que des péchés. Le péché nous a enlevé la liberté de la volonté, nous sommes esclaves du mal ; nous ne pouvons prendre plaisir qu'au mal sans jamais aimer le bien.

Luther présente sans cesse cette pensée fondamentale pendant le cours de l'ouvrage et elle forme également ses conclusions.

Mais il ne s'en tient pas là. Il appuie ces vérités de considérations plus générales qui lui sont fournies par sa conception de Dieu et de l'homme.

C'est en Dieu seul, dans sa volonté, qu'il faut chercher la cause de la conduite et de la destinée diverse des hommes. Rien ne saurait empêcher l'activité de cette volonté, car elle n'est autre que la toute-puissance de Dieu. La conception, on le voit, est exclusivement physique. Cette volonté absorbe tout. Dieu veut tout en tout ; il est seul libre, absolument libre ; sa volonté est la seule norme de tout, et non pas une loi morale qui ne peut être, au contraire, qu'un fruit de sa volonté. L'essence même de Dieu ne peut rien pour déterminer sa volonté, celle-ci est absolue ; on ne peut comprendre sa justice ; il faut y croire.

Mais la science chez Dieu est inséparable de la volonté. Ce qu'il prévoit doit nécessairement arriver, il ne reste aucune place pour la liberté humaine. Ce n'est qu'à ces conditions-là que Dieu peut être vraiment Dieu. Il ne serait qu'une idole si l'effet n'accompagnait pas nécessairement sa prescience et sa volonté. Mais tout étant ainsi ramené à Dieu, il faudra donc qu'il fasse aussi le mal ? Pas précisément. Mais il n'en déploie pas moins son activité dans la sphère du mal que dans celle du bien ; il pousse la volonté mauvaise des méchants à des manifestations correspondantes. Il ne fait rien de mal, mais il fait des choses mauvaises ; car il se sert des méchants comme d'instruments ; il s'en sert au moyen de sa puissance au service de laquelle tout doit être. Tel est le langage que le vif sentiment de la toute-présence active de Dieu inspire à Luther. On ne rendrait nullement sa pensée en interprétant ses paroles dans le sens d'une simple *permission*. Dieu ne rend pas les hommes méchants, mais il s'en sert pour de méchantes choses. S'ils sont méchants, cela tient à ce que l'homme n'est pas seulement pécheur mais, en tant que créature, ne peut vouloir que le mal. Celui-ci a donc sa source dans la nature finie de l'homme. Dieu a voulu qu'il péchât pour qu'il comprît bien

ce qu'il peut par lui-même et combien il a besoin de Dieu.

A cette doctrine sur la volonté de Dieu correspond celle sur la volonté de l'homme. Avec la liberté réelle, Luther sacrifie la liberté formelle qui n'est qu'une abstraction, une fiction dialectique. Il n'y a pas de milieu : la volonté humaine est déterminée par Dieu ou par Satan. Il n'y a pas de liberté formelle, moralement indéterminée. C'est la nécessité qui règne dans l'univers et non la liberté.

Mais que deviennent alors la justice et la grâce de Dieu ? Sans doute tout cela doit paraître inique à la raison ; aussi la justice divine est-elle un article de foi et non pas une connaissance de l'intelligence. La vraie foi consiste à croire en la justice cachée de Dieu. On doit dire de même de la grâce. Si Dieu distribue différemment son amour et sa haine, la cause doit en être cherchée non pas dans les individus, mais dans la volonté éternelle de Dieu. Il y a en Dieu deux volontés, l'une révélée par laquelle l'appel au salut est adressé à tous, l'autre cachée, en vertu de laquelle il n'est efficace que pour quelques-uns.

Luther a sans contredit raison lorsqu'il défend contre Erasme la doctrine de la grâce, mais ses arguments sont loin d'être toujours satisfaisants. Il affirme d'une manière heureuse la toute-présence du Dieu vivant dont l'activité ne cesse jamais ; mais c'est aux dépens de la conception morale de Dieu et de l'homme et de façon à entraîner les plus fâcheuses conséquences. La notion de l'amour de Dieu pour les créatures manque entièrement dans ce livre ; la toute-puissance de Dieu se déploie sans limite ; il n'y a plus place pour un rapport personnel entre Dieu et l'homme amené par des moyens moraux. Luther ne se rend pas compte de la nature morale de la volonté et de la personnalité humaine ; il statue ainsi une toute-puissance absolue de Dieu en face de la créature et une absence absolue de liberté chez la créature en face du Créateur. Après avoir altéré la doctrine de la grâce, détruit la responsabilité, il manque finalement le but qu'il se proposait. Que voulait-il prouver en effet ? Le manque de liberté pour le bien. En réalité, il cherche à établir que l'homme n'a pas de volonté, qu'il ne peut se déterminer moralement, il nie au fond la volonté morale.

Comment se fait-il que Luther n'ait jamais désavoué cet écrit et que *la Formule de concorde* l'ait sanctionné, bien qu'il se trouve en contradiction avec plusieurs doctrines des livres symboliques ? On conserva la thèse principale de Luther sur l'impuissance de la nature humaine pour le bien, sans s'inquiéter des théories déterministes qu'il invoque à l'appui. En second lieu, en renvoyant même, dans cet écrit, à Jésus et à la Parole révélée de Dieu, Luther fournit lui-même les moyens de réfuter le déterminisme. A quoi bon s'inquiéter encore d'une volonté cachée dans le ciel alors qu'il insiste tant sur la volonté manifestée et révélée sur la terre ? Enfin toutes les déclarations subséquentes du réformateur confirment bien la pensée que le déterminisme n'était pour lui qu'un simple moyen, fort distinct de la vérité importante qu'il s'agissait d'établir.

Toutefois on ne peut ni soutenir qu'il y a dans les deux périodes du développement de Luther une simple différence dans la manière de présenter la prédestination (Lützens), ni prétendre (Philippi) que le réformateur a fini par devenir un anti-prédestinien décidé. Pour que la foi naisse chez un homme, il faut d'abord que celui-ci y concoure et qu'elle ne soit pas exclusivement l'œuvre de Dieu ; en second lieu, que la prédestination ne porte pas, sans autre, sur les individus d'une façon immédiate. Dès que ces deux intérêts ne sont pas sauvegardés on est exposé à aboutir dans le premier cas au déterminisme, dans le second à la prédestination. La distinction entre une volonté de Dieu cachée et une volonté révélée se justifie comme marquant la différence entre une volonté de puissance et une volonté ayant le salut en vue. La première règle tout ce qui concerne le cours général des choses de ce monde dont nous faisons partie comme êtres naturels et détermine notre destinée terrestre. La seconde se rapporte à la sphère de la détermination morale et de l'appropriation du salut qui a lieu dans notre vie personnelle et qui décide de notre sort à venir. De même que notre vie naturelle n'existe qu'en vue de notre personnalité, la volonté de puissance chez Dieu n'existe qu'en vue de sa volonté de sauver ; il l'a placée au service de l'amour. Mais empiriquement il nous est impossible de prouver la chose,

de montrer l'unité des deux volontés et partant de prouver la généralité de la grâce. Les deux semblent être au contraire dans une contradiction absolue. C'est en cela que Luther a raison. Seulement il attribue le même domaine aux deux volontés, et même plus tard il n'a pas suffisamment séparé les deux sphères dans lesquelles elles se déploient. Voilà en quoi a consisté son erreur.

Après avoir, comme Luther, professé la doctrine de la prédestination absolue, Mélanchthon en vint à un augustinisme plus pur pour arriver finalement au synergisme.

Il fut conduit à nier la liberté par des motifs exclusivement pratiques; par le besoin de protester contre toute tractation philosophique de la théologie. Admettre la liberté de la volonté c'est faire une concession à la raison et à la philosophie. C'est ainsi que Mélanchthon qui devait consacrer sa vie entière à adoucir les angles, débute par une vive opposition qui n'était pas dans son caractère, mais qui résultait du fait qu'il n'avait pas lui-même conçu ces doctrines qui lui venaient du dehors, et qu'il accentuait avec tant de rigueur. Ce qui le pousse surtout à nier la liberté, c'est qu'il voit dans cette négation le meilleur moyen de favoriser la crainte de Dieu, la confiance en lui. Ce qui le décide surtout, c'est la notion qu'il se fait de l'homme. Il lui refuse toute connaissance des choses spirituelles ou religieuses, à la volonté humaine tout amour du bien. L'expérience, l'Écriture, la rédemption par Christ, s'accordent pour établir que notre volonté est, à tous égards, esclave du péché. L'essence du péché n'est autre que l'amour de soi; il est la source d'où proviennent les vertus païennes qui sont privées de toute valeur réelle. Son but est de combattre la doctrine scolastique sur les *opera moralia*, sur le *meritum congrui* et l'idée que l'homme commencerait lui-même le travail de la repentance dans l'attrition. Dieu ne permet pas seulement les choses; il règle tout, les destinant les uns à la vie, les autres à la condamnation. En tout cela, le Créateur ne consulte que les intérêts de sa gloire. L'œuvre de l'appropriation subjective du salut relève de Dieu seul. Grâce à l'absence d'élément spéculatif, par suite de la prédominance de l'élément exclusivement

logique, cette négation de la liberté paraît encore plus choquante dans la bouche de Mélanchthon que dans celle de Luther.

Mélanchthon méconnaît la différence entre le gouvernement du monde, la sphère de la nature, et celle de la grâce ; il oublie aussi que l'homme a le pouvoir de se déterminer contre ses inclinations et ses penchants. Malgré cela il a raison en maintenant l'impuissance de l'homme pour le bien et en glorifiant la doctrine de la grâce. Il insiste surtout sur l'idée que le péché et le bien résident non pas dans des actes isolés, mais dans la disposition permanente du cœur. De là résulte l'incapacité pour le bien puisque nous ne pouvons vaincre nos inclinations. La grâce doit donc tout faire et créer un homme nouveau. Mais du fait que nous sommes foncièrement dominés par le péché, résulte-t-il qu'il n'y ait en nous que du mal ? et que tout chez nous doive être regardé comme une manifestation du péché ? La prière du païen peut bien être affectée par le péché qui se trouve en lui et qui détruit aux yeux de Dieu la valeur de cet acte ; mais ce n'est pas le péché qui l'inspire. Le fait que la grâce accomplit tout n'exclut pas le concours de l'homme.

Mélanchthon ne tarda pas à sentir lui-même la force de ces considérations. C'est alors qu'il purifia sa doctrine du péché et de la grâce de tout élément déterministe et de l'erreur de la prédestination. Cette évolution paraît avoir coïncidé avec la controverse de Luther et d'Erasme sur le libre arbitre. L'étude de l'Écriture et des Pères grecs, qui font grand cas de la liberté, paraît avoir provoqué ce changement. Ce qui le détermina ce fut le besoin de proclamer la sainteté absolue de Dieu, en ne faisant en rien intervenir Dieu comme cause du péché ; le désir de sauvegarder sa véracité quand il offre le salut à tous, et la nécessité de prévenir les fâcheuses conséquences pratiques résultant de la doctrine de la prédestination. Une connaissance plus approfondie de la nature humaine, favorisée par les études classiques, paraît aussi avoir exercé sa part d'influence. C'est alors que Mélanchthon rédigea la *Confession d'Augsbourg*. On a voulu trouver dans ce symbole des échos de son ancien point de vue déterministe et des pierres d'attente du synergisme auquel il devait fina-

lement aboutir. Il ne paraît pas qu'il en soit ainsi : la confession s'inspire d'un augustinisme modéré. On reconnaît que l'homme peut faire le bien dans la sphère de la justice civile. Mais on ne se demande pas s'il ne faut pas aller plus loin encore, reconnaître chez l'homme naturel un certain degré de moralité vraie qui ménagerait la transition entre la vie ancienne et la vie nouvelle.

Entre la justice civile que la confession d'Augsbourg accorde à l'homme, et la faculté de se délivrer de la puissance du péché et du diable qu'elle lui refuse, sans lui reconnaître même le droit d'y concourir, se trouve le désir, l'aspiration plus ou moins vivante et consciente vers cette délivrance qui sera un jour l'œuvre du Saint-Esprit. Cette aspiration, compatible d'ailleurs avec la résistance naturelle à l'œuvre de la grâce, est quelque chose de beaucoup plus intérieur et profond que cette simple justice extérieure puisqu'il s'agit alors d'un rapport non plus avec le monde, mais avec Dieu.

C'est dans cette direction-là qu'eut lieu la seconde évolution de Mélanchthon. Il revient à l'idée qu'il est certaines choses que Dieu se borne à permettre ; il reconnaît qu'on peut tomber dans le quiétisme en maintenant que la conversion est exclusivement l'œuvre de Dieu ; il réclame un concours de la volonté humaine non-seulement pour continuer mais pour commencer l'œuvre de la grâce ; la nature morale de l'homme implique qu'il doit prendre une attitude active à l'égard de la parole de Dieu. L'élection ne vient ni du courant, ni du voulant, mais de la miséricorde de Dieu ; et toutefois cette œuvre de Dieu ne s'accomplit que dans la volonté et par la volonté qui fait des efforts et ne résiste pas. Reste à savoir si ces mouvements de la volonté sont simplement provoqués ou produits par le Saint-Esprit.

Après la mort de Luther, Mélanchthon devient plus précis et garde moins de ménagements. Il s'élève fortement contre ceux qui nient le concours de la volonté humaine dans l'œuvre de la conversion ; il définit la volonté libre *facultas applicandi se ad gratiam*. Le fait que l'un reçoit la grâce tandis que l'autre la répudie, dépend de la position individuelle d'un chacun. Il

existe, il sommeille dans l'homme une certaine capacité de prendre une attitude positive à l'égard de la grâce ; cette virtualité n'a besoin que d'être éveillée ; c'est en cela que l'homme se distingue du diable.

On voit donc reparaître là, dans la première édition des *Loci* qui suit la mort de Luther, cette définition du libre arbitre, comme *facultas applicandi se ad gratiam* que le réformateur avait refusée à Erasme. Reste à savoir si l'attitude différente des hommes en face de la grâce, n'est pas elle-même le fruit d'une action de la grâce qui rend la réception de celle-ci possible ? Dans ce cas on pourrait sauvegarder le caractère universel de la grâce sans recourir au synergisme comme le fait ici Mélanchthon.

Sans doute, empiriquement parlant, il est manifeste que nous ne devons ni être inactifs, ni résister, si nous voulons avoir le Saint-Esprit. Mais c'est une erreur, déjà au simple point de vue logique, que de se hâter de conclure que l'appropriation du salut s'effectue par le concours égal de ces deux facteurs, la non-résistance, le désir de la part de l'homme et l'action de l'Esprit de Dieu. Tout cela présuppose au contraire une possession, une réception antérieure de la grâce. La cause de la confusion chez Mélanchthon vient de ce qu'il ne distingue pas suffisamment entre le commencement et le développement subséquent de la vie nouvelle.

L'homme est un agent libre avant sa conversion ; il ne prend donc pas dans celle-ci une attitude exclusivement passive. Mais ce n'est que par la conversion et par le Saint-Esprit qu'il reçoit la vraie liberté spirituelle. De sorte que la liberté qui précède et celle qui suit la conversion sont exactement dans le même rapport que la liberté formelle et la liberté réelle. Mais la possession de la simple liberté formelle chez l'homme naturel ne détermine pas seulement l'activité du Saint-Esprit, elle rend encore possible un concours réel de la part de l'homme. Comment une pareille attitude réelle, se traduisant par des combats spirituels, par l'approbation du bien, etc., peut-elle procéder de la simple liberté formelle ? C'est ici qu'intervient l'idée de l'attrait du Père, attirant, touchant le pécheur. Du moment où le

fait de ne pas résister, (de consentir au bien, de mener deuil, de prier, etc.) est non-seulement provoqué, occasionné, mais *produit* par Dieu, ce mouvement de notre volonté est quelque chose de spécifiquement *nouveau*. Et cependant Mélanchthon le dérive, ce mouvement de notre volonté, tant pour la forme que pour le fond, de cette liberté formelle que l'homme possède en qualité d'agent libre. C'est là l'erreur logique qui explique tout ce qu'il y a d'obscur dans la conception et dans l'exposition de Mélanchthon.

Trop exclusivement préoccupé du côté pratique de la question, il n'aborde jamais le problème dogmatique proprement dit. Voilà pourquoi il ne faut pas chercher chez lui le dernier mot du problème des rapports de la volonté libre et de la grâce. Il fait sans doute dépendre le nouvel état de liberté réelle de l'action de la grâce ; mais d'autre part il fait provenir de la simple liberté formelle de l'homme naturel l'attitude positive que celui-ci prend à l'égard de la grâce. C'est là confondre deux ordres d'idées fort distinctes. La liberté formelle de l'homme naturel ne peut, à elle seule, en soi, impliquer, produire que la simple capacité morale pour l'action de la grâce. Mélanchthon, lui, transforme cette simple liberté formelle de l'homme naturel en une *facultas applicandi se ad gratiam*, exactement comme s'il y avait chez l'homme inconverti un reste de liberté *réelle*. Pezel, disciple de Mélanchthon, a rectifié la doctrine du maître en ne reconnaissant la volonté que comme facteur subordonné qui ne concourt que dans la mesure où il est déjà guéri, régénéré par l'action du Saint-Esprit. Tout en faisant ce pas en arrière, Pezel en fait un autre en avant, lorsqu'il admet une certaine action de l'esprit divin déjà chez l'homme naturel. Il ne rechercherait pas l'honnêteté *sine divina frenatione animorum aut sine dono heroico pertinente ad generalem actionem Dei*. Il y a ici harmonie entre l'activité morale de Dieu en général et son activité spéciale en vue de la régénération.

C'est sur ces deux points que portera tout le développement subséquent de la doctrine. La controverse synergistique qui éclata d'abord après la mort de Luther, ne fit pas avancer la solution du problème en proportion de l'agitation qu'elle pro-

voqua dans l'église. Tandis que Flacius, dans les longues conférences de Weimar (1560), non content de revenir aux idées de Luther sur le libre arbitre, allait jusqu'à enseigner que le péché était devenu la substance de l'homme, non pas seulement au sens moral, mais au sens ontologique, le représentant du synergisme, Strigel finit par reconnaître qu'il ne reste plus en l'homme aucun élément de liberté réelle. La *Formule de concorde*, destinée à clore le débat, s'efforça de concilier ce point de vue avec la négation de la prédestination absolue et personnelle.

Dans la question du péché originel, ce symbole évite les deux extrêmes qui consistaient à concevoir ce fait d'une manière trop intérieure ou trop extérieure. En opposition à Flacius, on voit encore dans le pécheur l'œuvre de Dieu ; d'autre part le péché originel n'est pas présenté comme un simple obstacle extérieur empêchant le rayonnement des forces spirituelles encore présentes, semblable à un mastic empêchant l'aimant d'attirer le fer. Le péché originel est avec l'homme dans un rapport non pas mécanique mais organique. Il résulte de ce fait que rien chez l'homme n'échappe à la corruption : *nihil sanum*. On lui refuse en conséquence toute *capacitas*, *aptitudo*, *habilitas* dans les choses spirituelles. Le contexte indique toutefois qu'on lui refuse la *capacitas activa* et non la *passiva*.

Pour ce qui est de la question anthropologique, de l'appropriation du salut, Dieu ne doit pas seulement le vouloir ; il faut encore que l'homme puisse être sauvé : il ne doit pas être uniquement *subjectum convertendum*, mais encore *convertibile*. A la question de la cause efficiente, s'ajoute celle de savoir comment l'homme corrompu et incapable de se sauver peut cependant recevoir le salut.

Voici d'abord le côté négatif du problème. Rien n'étant chez l'homme à l'abri de la corruption, il ne reste plus en lui la moindre possibilité de bien ; *ne scintillula quidem spiritualium virium*. Et comme le vouloir et le faire chez lui ne peuvent pas être indéterminés, n'étant pas conformes à Dieu, ils doivent nécessairement lui être hostiles : *ad ea quæ Deo displacent et adversantur activum et efficax est*.

On va jusqu'à dire que l'homme naturel ne peut pas même

soupirer après la grâce et l'Évangile. C'est la grâce qui doit lui donner la capacité de saisir la grâce. On coupe court à tout synergisme au point d'avoir l'air de nier tout organe pour la grâce.

Il faut toutefois ajouter ici une restriction très importante que la *Formule de concorde* ne fait pas elle-même, sans toutefois l'exclure. On ne prétend pas que l'homme ne puisse exclusivement diriger sa volonté que sur des objets mauvais en eux-mêmes ; mais quel que soit l'objet en lui-même sur lequel sa volonté se porte, la volonté est entachée de péché. Le fait que la volonté est affectée de péché ne l'empêche pas de se porter sur un objet bon en lui-même, ainsi sur Dieu.

Mais comme la volonté naturelle, même alors qu'elle se porte sur un objet bon en soi, ne cesse pas d'être hostile à Dieu, il faut qu'elle ne recherche pas la vérité morale de cet objet bon en lui-même. La valeur objective de l'objet voulu n'est nullement affectée, mais bien le côté subjectif de cette volonté. Dieu lui-même peut être l'objet de la volonté du pécheur, mais c'est un Dieu voulu du pécheur, non tel qu'il est en réalité. Quand donc la *Formule de concorde* va jusqu'à refuser à l'homme même le désir de la grâce, de l'Évangile, il faut avoir bien soin de placer l'accent sur ces derniers mots. On ne peut accuser la corruption native au point de refuser à l'homme l'aspiration vers quelque chose de supérieur, de meilleur, de surnaturel ; seulement il désire tout cela comme peut le faire un pécheur. Ce n'est pas précisément le bien qu'il aime et recherche dans ces choses supérieures et bonnes en elles-mêmes. L'objet du désir se trouve affecté par la nature pécheresse de celui-ci.

Mais comment, cela étant, l'homme peut-il être encore sauvable, *convertibile* ? il ne suffit pas que Dieu puisse et veuille le sauver, il doit être susceptible de l'être. Il faut que ce soit Dieu, la grâce elle-même qui le rende *vite æternæ rursus capax particepsque*. Il ne possède en lui-même qu'une *capacitatem passivam* d'être rendu apte à recevoir le salut. Reste à savoir où résidera cette capacité, si tant est que l'homme naturel possède un organe intérieur pour la grâce.

Cette possibilité réside dans la nature rationnelle et morale

de l'homme ; il y a en lui une certaine capacité de se déterminer moralement. Mais encore pour que Dieu le saisisse faut-il qu'il y ait une anse ; l'homme doit être encore dans quelque rapport intérieur avec Dieu : l'organe pour l'action divine ne peut avoir échappé aux atteintes de la corruption ; mais celles-ci ne peuvent avoir été jusqu'à le détruire entièrement, sans cela Dieu n'y pourrait plus rien ; l'homme aurait cessé d'être *convertissable*.

Il y a plusieurs déclarations de la *Formule de concorde* impliquant cette pensée, qu'elle n'exprime toutefois jamais d'une façon positive et à laquelle elle ne fait pas la place légitime. Si ailleurs, alors qu'il s'agissait du côté négatif du problème, nous avons dû apporter une restriction, il n'est pas moins nécessaire de compléter ici le côté positif. Il va sans dire qu'il faut se borner à déclarer plus décidément, à accentuer ce qui est d'ailleurs déjà impliqué dans le symbole.

Ainsi la *Formule de concorde* constate la présence d'une obscure étincelle de la connaissance et de la volonté de Dieu, ce qui est maintenir encore entre la créature et le Créateur un reste de communion qui rend l'action de la grâce possible ; le renouvellement a son point d'attache en ce qui est déjà là en l'homme ; elle reconnaît au pécheur la faculté de méditer l'Evangile *aliquo modo*, ce qui implique un intérêt pour les choses religieuses, ce qui offre un organe pour l'action de la grâce.

Mais tout cela ne dépasse pas le point de vue d'une simple capacité passive pour aboutir à une faculté active, à la *facultas se applicandi ad gratiam* ; l'homme demeure toujours un être à convertir ; quant à son fondement et à ses premiers effets, la rénovation demeure l'acte de Dieu, bien que cette capacité passive ait son fondement dans un rapport de l'homme avec Dieu.

De cette restriction et de ce complément que nous avons apportés à la doctrine de la *Formule de concorde* résultent des conséquences que celle-ci ne tire pas. Il existe entre les hommes une certaine différence suivant que leurs volitions, si défectueuses qu'elles soient, portent sur ce qui est agréable ou dés-agréable à Dieu. De là des différences morales par suite des-

quelles les individus se trouvent plus ou moins éloignés du royaume des cieux. Sans être une préparation proprement dite à la grâce, puisque la disposition foncièrement mauvaise n'a pas disparu, c'est toutefois une présupposition différente pour l'action divine, bien que ce soit dans la sphère de l'hostilité contre Dieu. Il y a ici plus que simple légalité, *justitia civilis*, car il s'agit d'un rapport intérieur avec Dieu. Les vertus d'aucun homme ne sauraient lui ouvrir les portes du ciel ; mais les femmes de mauvaise vie et les péagers en sont plus rapprochés que les pharisiens.

Il faut aller plus loin encore. Le sentiment de la corruption humaine est tellement vivant qu'il ne nous permet pas de nous attribuer la possibilité de cette attitude morale intérieure ; il faut y voir l'effet d'une action générale de la grâce, même dans le domaine de la nature. C'est encore un point laissé dans l'ombre par la *Formule de concorde* ; toutefois elle ne l'exclut pas ; ce qu'elle dit le réclame même.

Reste le problème sotériologique portant sur le mode de la conversion et de la nouvelle naissance. L'homme doit être exclusivement passif : toutefois cela est dit au point de vue de la question de causalité et non de celle du temps. L'homme est sans contredit actif, mais à la suite de la causalité divine. On ne veut pas dire autre chose quand on compare l'homme naturel à une pierre ou à un tronc d'arbre. Il est sans doute une créature rationnelle, mais dans les choses spirituelles, il n'est qu'un tronc d'arbre ; il ne contribue pas plus à sa conversion que ne le ferait une pierre : il y contribue moins encore puisqu'il y résiste, ce que celle-ci ne ferait pas.

Quoiqu'inévitable, le milieu historique étant donné, l'expression est évidemment malheureuse. Elle est inexacte ; elle pouvait être mal comprise ; plusieurs raisons excellentes auraient dû empêcher le symbole de l'employer.

Après la question de la cause de la conversion qui ne peut être cherchée qu'en Dieu seul, vient celle des moyens : la Parole et les sacrements. En opposition au synergisme on maintient que l'homme ne peut donner son assentiment qu'à la suite de l'action de la grâce. Le commencement de la rénovation est par

conséquent l'œuvre exclusive de Dieu. Ce n'est pas à dire que la conversion puisse s'effectuer sans la coopération de l'homme ; mais celle-ci ne commence, ne doit commencer qu'à l'instant où il éprouve la première action libératrice de la grâce le mettant lui-même en mouvement.

Mais alors comment échapper à la prédestination dont on ne veut pas, et mettre d'accord l'article 2 et l'article 11 de la *Formule de concorde* ? — L'homme ne pouvant en rien concourir à son salut, les décisions sur le sort individuel d'un chacun doivent dépendre de Dieu seul. — L'efficace de la parole de la prédication est telle qu'elle produit toujours son effet ; Dieu rend à tous la conversion possible, en tant qu'il leur fait annoncer l'Evangile ; c'est ensuite à eux à se décider. — Mais pourquoi ne fait-il pas entendre la parole à tous ? C'est là une question qui ne concerne pas la prédestination, mais le gouvernement de Dieu. Si Dieu produisait lui-même la foi, la conversion, il n'y aurait pas moyen d'échapper à la prédestination. Mais il se borne à rendre possible la détermination de l'homme de se convertir. L'homme se décide donc, mais c'est l'action de la prédication qui produit en lui la capacité de se décider. Le moment décisif et critique, c'est l'attitude que l'individu prend à l'égard de l'action puissante de la prédication.

Il faut toutefois, ajoute le symbole, que l'homme écoute, lise l'Evangile ; qu'il ne méprise pas les moyens de grâce ; du moment où il les dédaigne, il ne saurait se plaindre si l'effet n'est pas produit. — Mais il faut donc que l'homme naturel s'intéresse aux choses religieuses ? Ce n'est sans doute pas encore la conversion ; il ne sort pas de sa condition naturelle ; mais il est bien près de briser le cercle et de franchir les limites, puisqu'enfin il cherche.

On le voit, la *Formule de concorde* se laisse aller à parler comme si, avant la prédication de la parole de Dieu, il pouvait y avoir chez l'homme un désir, une recherche du salut éternel, bien que cette attitude-là, rigoureusement parlant, ne puisse être qu'un résultat de la prédication ; tout cela n'est ni clair ni décisif. Aussi, bien qu'exacte et juste en elle-même, la distinction entre la vie extérieurement honnête de l'homme natu-

rel et la volonté spirituelle du régénéré ne suffit pas à elle seule pour résoudre le problème. Il y a dans ce domaine des degrés infinis de rapprochement : ils ne peuvent pas tous être rangés dans la catégorie de la simple honnêteté extérieure ; ils impliquent avec Dieu un rapport plus intime, plus profond, qui sans être ni l'état normal, ni même son commencement, en est comme un pressentiment, une prophétie.

Le plus grand reproche qu'on puisse faire à la *Formule de concorde* c'est, non pas d'avoir exclu, mais d'avoir laissé de côté cette portion de la vérité. Et qu'on ne dise pas qu'un symbole ne doit s'occuper que des vérités générales et laisser aux théologiens le soin d'accorder ce qui paraît en désaccord. Une confession de foi qui avait fait, sans le moindre scrupule, tant de théologie, aurait dû tenir compte des modifications que réclamaient ses thèses abstraites. Ce qu'il y a d'incomplet dans le symbole doit être mis sur le compte de la théologie de l'époque. Le plus pressant était de bien accentuer son opposition contre Rome. Cela fait, on pouvait, sans danger pour la vérité, en venir à accuser non-seulement l'opposition, mais aussi le rapprochement, le trait d'union entre l'homme naturel et le chrétien.

Les théologiens orthodoxes ne firent que de faibles tentatives dans cette direction. On retrouve sur ce point trois nuances correspondant aux trois écoles (Wittenberg, Iéna, Helmstedt), que forme l'orthodoxie luthérienne du XVII^e siècle. Hunnius chercha à statuer une période préparatoire à la conversion, mais on la restreignit tellement qu'il ne resta rien de sa tentative. Musæus prétend qu'il y a une attitude préparatoire de l'homme, et selon Hornejus, il faudrait voir dans ce fait une action préparatoire de la grâce. Ce sont là trois vérités qu'on veut réunir en les mettant d'accord avec la profonde séparation que les symboles, et après eux l'orthodoxie, établissent entre la vie de l'homme naturel et celle de l'homme régénéré. Les efforts des divers théologiens orthodoxes aboutirent à des résultats qui se trouvèrent en contradiction avec les exigences les plus impérieuses de la conscience morale et les faits les moins incontestables de l'expérience. La plus rigide orthodoxie

finir par nier dans le fait de la conversion toute décision humaine, même produite par la grâce, ainsi que toute attitude préparatoire, même exclusivement négative, et sous l'action de la grâce. Et toutefois, bien qu'elle ait nié ces faits, l'orthodoxie n'a pu s'empêcher de les confirmer indirectement en enseignant que la grâce est résistible et que Dieu appelle tous les hommes (*gratia resistibilis, vocatio generalis*).

Dans la période qui suivit on développa les idées renfermées dans la pensée d'une vocation indirecte ; mais ce fut aux dépens d'autres vérités qu'on sacrifia toujours plus.

Pendant le XVIII^e siècle on ne cessa de s'éloigner de la doctrine officielle. Ce furent d'abord les derniers représentants de l'orthodoxie qui la tempérèrent ; puis les rationalistes qui enseignèrent ouvertement le pélagianisme. Dans ce même temps une tendance biblique, représentée par l'école de Bengel, cherchait à combler l'abîme entre l'homme naturel et l'homme régénéré, en admettant une action générale de la grâce et une certaine préparation au salut. L'école supranaturaliste de Tübingue, au commencement de ce siècle (Storr, Steudel, Beck), marcha dans la même voie, en remettant en avant, à divers égards, le point de vue des synergistes. Cette tendance essaya plus ou moins heureusement de maintenir l'unité de développement de la vie morale, en jetant un pont entre l'état de nature et l'état de grâce que l'orthodoxie avait séparés par un profond abîme.

Le renouvellement de la vie morale fut un second facteur qui contribua à retirer l'époque des aberrations du pélagianisme. Il se rattache à tout le développement philosophique moderne pour obtenir sa formule théologique dans le supranaturalisme. Kant ouvre la marche avec sa doctrine du mal radical et de l'impératif catégorique. Mais il ne sait pas s'élever jusqu'à l'idée de la grâce réclamée par ses prémisses. Schiller cherche à ménager une transition en substituant l'enthousiasme esthétique au rigorisme légaliste de Kant. Mais les faits ont prouvé, à toutes les époques, que l'amour du beau ne conduit pas précisément à la sanctification. Jacobi, allant plus au fond des choses, renvoie l'homme à la voix divine qui lui parle dans le sentiment.

Mais elle se montre impuissante pour faire cesser les discordes dans le cœur de l'homme. Fichte renverse la morale kantienne en réclamant une vertu impliquant cet état de l'âme duquel doivent découler nécessairement les bonnes œuvres. Seulement il oublie d'indiquer le moyen efficace de se placer dans cet état d'âme. Schelling prend plus au sérieux encore le problème de la liberté. Mais il fait du mal quelque chose de nécessaire, d'inévitable; la morale se trouve transformée en physique. Tous ces essais eurent un résultat commun : la mission morale de l'homme ne fut plus comprise d'une manière extérieure et dans son isolement : on apprit à saisir l'individualité morale dans son intériorité et dans sa totalité. Seulement aucun philosophe ne sut indiquer comment l'homme peut mettre un terme à l'antithèse morale qui constitue son être. La logique de Hegel fut aussi impuissante que l'esthétique. Il faut une intervention de la grâce. C'est là le point de vue que maintient le supranaturalisme en opposition aux rationalistes. Mais Doederlein, Reinhard, Stæudlin ne remontent pas plus haut que le semipélagianisme et le synergisme.

La publication des thèses de Harms, à l'occasion du jubilé de la réformation, inaugura l'avènement d'un troisième facteur : la réaction ayant pour but de restaurer la doctrine officielle du XVI^e siècle. Déjà en 1821 trois écrits portèrent l'attention sur le problème de la liberté. Bockshammer, se plaçant sur le terrain philosophique et désirant sauvegarder la personnalité en Dieu, part de la notion formelle de la liberté, mais en lui donnant un contenu moral en vertu de la communion non interrompue qui existe encore entre Dieu et l'homme. Marheinecke fit une exposition et une apologie de l'augustinisme, sommant ses contemporains d'opter entre lui et le pélagianisme. Sartorius compléta le précédent en exposant la doctrine luthérienne sur le sujet. Il cherche à montrer que, en dépit de l'accusation de Schleiermacher dans son traité sur l'élection, le luthéranisme n'est pas inconséquent quand il repousse la prédestination.

Parmi les dogmaticiens modernes on remarque d'abord deux tendances : l'une a sa source dans l'école philosophique, l'autre dans le sentiment religieux ; elles sont représentées par Mar-

heinecke et par Schleiermacher. Puis viennent les docteurs orthodoxes, Sartorius, Thomasius, Philippi.

Marheinecke aussi longtemps qu'il est sous l'influence de Schelling, a bien l'air de représenter l'augustinisme et le luthéranisme, qu'il veut réconcilier avec les idées modernes ; mais, en réalité, par suite du souffle philosophique qui l'anime, il transforme entièrement ces systèmes. Le rôle du christianisme se réduit à donner conscience à l'homme de ce qui existait déjà avant la venue par suite de la communion indissoluble avec Dieu. Plus tard, quand Marheinecke subit l'influence de Hegel, l'élément moral fut ouvertement sacrifié à l'évolution dialectique. Hase, sans se rattacher à aucune école philosophique d'une manière exclusive, semble dire que la doctrine d'une action surnaturelle de la grâce est plus pieuse que vraie. Schleiermacher se rattache autant que possible aux formules ecclésiastiques ; il ne veut cependant pas qu'on attribue à l'homme une passivité inconvenante, en le comparant à une pierre ou à un tronc d'arbre. Mais il ne faut pas s'y tromper ; l'esprit est différent. Nous ne nous arrêterons pas à signaler son synergisme ; ce qu'il appelle péché et grâce est tout autre que ce qu'entend l'église. Le premier est un fait primitif, inséparable de notre sensibilité, une des conditions indispensables de notre existence actuelle ; ce n'est qu'artificiellement qu'on arrive à en faire quelque chose de coupable. La grâce, à son tour, a cessé d'être une action personnelle partant du cœur même de Dieu pour devenir une force agissant sans conscience : l'homme en éprouve les effets par la circonstance qu'il appartient aussi à la société humaine comme être religieux. Il n'y a ici rien de surnaturel au sens propre du mot ; il ne reste plus que la puissance de l'esprit religieux, partie intégrante de la vie religieuse de l'humanité, qui ne laisse exister entre les hommes que des différences graduelles et non spécifiques.

Ceux qui ont voulu compléter Schleiermacher en se rapprochant davantage de la Bible et de l'église ont toujours conservé de lui le synergisme. Chez Nitzsch la chose n'est guère qu'indiquée. Son idée fondamentale c'est que l'accomplissement de l'œuvre objective du salut et son appropriation subjective par

l'homme ne peuvent s'effectuer que par des moyens moraux, conformément à la nature de l'homme. C'était là une vérité représentée par Mélanchthon à laquelle la *Formule de concorde* n'a pas su faire la place qui lui revient. Ce symbole a méconnu une certaine réceptivité active, un *trahi velle*, et enfin la disposition *se applicare ad gratiam*. — Sans doute la *Formule de concorde* ne fait pas ce que Nitzsch réclame, mais elle n'interdit pas de le faire.

Julius Müller renouvelle ces mêmes critiques contre la *Formule de concorde*. Il y a encore une aspiration vers le bien chez l'homme naturel ; il faut apporter des restrictions et des réserves à la doctrine officielle, en s'inspirant de l'esprit de Mélanchthon. — D'accord ; il faut admettre chez l'homme une réceptivité qui est plus qu'une *capacitas mere passiva*. Mais est-ce à dire que le triomphe de la grâce chez les individus résulte du fait que l'attrait pour les choses religieuses l'emporte sur l'hostilité ? Cette aspiration ne peut-elle pas demeurer toujours impuissante et inefficace, de sorte que la grâce seule provoque et crée chez l'homme un vouloir réel et effectif ? Müller se rattache, lui, à la première opinion. Il admet chez l'homme naturel en présence de la grâce, une attitude indépendante et active, de laquelle dépend en dernière analyse l'effet de l'action divine sur l'homme. D'après lui il n'est pas un seul moment dans lequel la grâce agisse et communique quoi que ce soit, sans qu'il y ait dans le pécheur une fonction assimilatrice correspondante. En un mot, Dieu ne peut pas un seul instant cesser de traiter l'homme comme un être personnel. Mais n'est-il pas des moments où l'homme n'est que saisi, ébranlé, sans qu'à l'instant même il y ait en jeu une activité assimilatrice correspondante ? Il y a des émotions qui sont provoquées en nous sans notre consentement ; toutefois elles sont de telle nature qu'elles mettent notre volonté en demeure d'y céder. Le fait que ces émotions surgissent dans un individu, sans qu'il puisse s'y soustraire, n'implique nullement, comme le veut Müller, qu'elles soient irrésistibles. Les anciens théologiens ont déjà insisté à satiété sur la distinction entre les « motus inevitabiles et irresistibiles. »

Toute la théologie moderne, dite de conciliation, s'est approprié sur ce point les idées de Müller. Martensen, qui n'appartient pas à cette école, accuse encore plus le synergisme, du moins dans l'expression, en faisant disparaître la distinction fondamentale entre l'état de nature et l'état de grâce. Sartorius a reproduit au contraire (dans son écrit *Soli Deo gloria!*) la doctrine luthérienne avec tous ses angles. Mais il est forcé, lui, d'aller plus loin, en reconnaissant chez l'homme naturel quelque chose qui dépasse la simple justice civile. Thomasius, au contraire, cherche positivement à élargir le point de vue des symboles. L'Evangile trouve des degrés divers de réceptivité chez les païens ; ce qui ne s'explique que par l'action que Dieu produit sur les hommes au moyen des dispensations générales de sa providence. Tout en prétendant que la distinction entre la justice civile et la moralité n'explique pas tout chez les païens, il se refuse à admettre encore (comme Müller et Martensen) un bon élément chez l'homme, ce qui serait revenir aux errements du pélagianisme. Il préfère séparer l'homme naturel, en lui-même abstrait, tel qu'il ne se présente jamais dans l'expérience, des manifestations de la grâce divine telles qu'elles se montrent même dans le paganisme. Mais les symboles peuvent-ils accorder que l'homme naturel ne soit qu'une abstraction ?

Ensuite que fera-t-on rentrer dans la seule nature et que rangera-t-on parmi les effets de la grâce ? Le problème est difficile, mais il ne peut être évité. D'une part, la différence des degrés de moralité est incontestable chez les païens et la *Formule de concorde* ne peut expliquer ce fait ; d'autre part, les vertus des gentils ne peuvent être regardées simplement comme des *splendida vitia* ; dans un certain sens il faut les classer parmi les œuvres de la loi. Ce sont là des faits qu'il ne faut pas s'aviser de vouloir nier à tout prix dans l'intérêt de la dogmatique ; car il s'agit de régler non pas les faits sur les dogmes, mais les dogmes sur les faits.

Afin de mettre les deux d'accord, Thomasius rappelle la conscience au moyen de laquelle il s'établit une communauté de vie entre Dieu et l'homme, et d'autre part les manifestations de la grâce qui se montrent partout dans le gouvernement du

monde. Le châtement même, auquel Dieu soumet les hommes, est une réaction de la grâce contre le péché ; et, en ayant l'air d'abandonner les peuples à eux-mêmes, Dieu poursuit son grand plan d'éducation. Cela nous explique les points de vue différents des peuples et des individus, suivant l'attitude qu'ils prennent en face des manifestations divines, soit dans la conscience, soit au moyen des dispensations générales de la Providence. Toutefois, nous ne pouvons voir en eux d'une part que des degrés divers, toujours dans la sphère de la vie naturelle, et d'autre part que des effets de la grâce qui imprime à l'homme l'impulsion pour le bien. Le passage des Actes XVII, 24 et suivants nous laisse entrevoir cette pédagogie divine : si elle ne réussit pas à provoquer une recherche consciente du bien, du moins éveille-t-elle une aspiration inconsciente vers le salut ; si la grande multitude demeure insensible, quelques individus, du moins, se laissent toucher. On peut admettre, pour ce domaine-là, une espèce de grâce prévenante qu'il faut distinguer soigneusement de la *gratia spiritus sancti applicatrix*, sans confondre pour cela le domaine de la nature et celui de la grâce.

L'histoire que nous venons de faire du dogme de la liberté, justifie amplement toutes ces prétentions de Thomasius. Mais cette simple provocation de la grâce prévenante ne suffit pas ; elle n'est pas en effet créatrice ; il faut donc qu'il y ait antérieurement à son action quelque chose qu'elle provoque. La pensée de Thomasius paraît donc impliquer le point de vue de J. Müller et de Martensen, admettant chez l'homme une nature supérieure qu'il s'agit d'exciter.

Mais il reste toujours une question importante : quel rôle cette disposition joue-t-elle soit à l'égard de la grâce travaillant à convertir l'homme, soit à l'égard de la résistance que celui-ci fait à l'œuvre divine ? Jusqu'à quel point cette disposition est-elle indispensable pour que la grâce puisse atteindre son but ? Thomasius ne s'explique pas sur ce point important, des rapports entre la *gratia præveniens* et la *gratia applicatrix*. Quand Müller, dit-il, reproche aux luthériens de ne pas aboutir à la prédestination, il oublie qu'il faut distinguer entre le fait d'être

saisi par la grâce et la décision proprement dite pour le salut. Le premier phénomène s'accomplit sans nul concours humain; le second n'est que l'attitude indépendante de l'homme qui n'est rendue possible, il est vrai, que par le premier. Il faut absolument être d'abord saisi par la grâce pour pouvoir ensuite se décider pour elle. Car le témoignage général en faveur de Dieu dans la conscience et dans l'histoire, dont tous les hommes font l'expérience, ne saurait en tenir lieu; il ne dépasse pas, en effet, les limites de l'humanité naturelle pour conduire jusqu'à l'unique médiateur. Et toutefois, nous ne sommes pas en mesure de prouver que cet appel à la conversion, dont nous devons maintenir le caractère universel, parvienne réellement à tous les hommes. Quant à l'appel à la conversion, il s'agit de montrer comment l'homme peut être mis en disposition de s'approprier la grâce, sans qu'on détruise sa libre détermination, jusqu'alors réglée, dominée par le péché. Il faut reconnaître ici que la Parole de Dieu exerce sur la pensée et sur la volonté de l'homme une influence à laquelle il ne peut se soustraire. Par ce moyen, la nue et pure faculté d'être déterminé devient une vraie réceptivité et la possibilité de se décider pour le salut se trouve rétablie. C'est ici le point, réplique Thomasius à J. Müller, où l'homme ne prend pas encore une attitude réceptive; celle-ci doit en tout premier lieu être produite en lui. Müller prétend à tort que les luthériens modernes se sont seuls efforcés de découvrir ce point décisif. Toute l'histoire que nous venons de faire montre clairement que telle est bien la préoccupation dominante dans toute la théologie luthérienne.

A cette exposition de Thomasius, jusqu'à présent la mieux équilibrée de toutes, se rattachent la plupart des opinions d'autres théologiens luthériens. Stahl n'attribue à l'homme avant la conversion, ni la connaissance, ni le désir du vrai salut; mais le sentiment d'être abandonné de Dieu et un besoin de la paix avec Dieu. D'après Harless l'homme ne peut arriver à la conversion sans que le mouvement partant de Dieu en ait provoqué un correspondant chez l'homme. Frank rappelle l'union intime entre la conscience de Dieu et la conscience morale: il admet une action préparatoire de Dieu sur l'huma-

nité en général; il reconnaît divers degrés de moralité parmi les hommes. Preger insiste particulièrement sur la manière dont Dieu se rend témoignage à lui-même auprès des hommes. L'idée de Dieu et la conscience, c'est-à-dire la révélation de l'existence de Dieu et de sa volonté, témoignent de ce que devraient être la base et le but de notre vie; il en résulte une contradiction entre l'homme déchu et ce témoignage que Dieu se rend à lui-même, au plus profond de l'être humain. De là le sentiment de la culpabilité et de l'approbation. Tout cela ne serait pas possible, si, pour les divers actes isolés, il n'y avait pas un certain élément de liberté de choix, par conséquent du moins la suspension de la domination du péché sur le moi. Au moyen de cette activité de la grâce prévenante, le moi est rendu plus réceptif pour la loi et l'Evangile qui éclairent, émeuvent l'entendement et la volonté, et mettent l'homme en demeure de se prononcer, avec liberté de choix entre la perdition et le salut.

C'est dans cette direction que Preger cherche le moyen de concilier les éléments contradictoires renfermés dans les symboles. Quant aux autres considérations, elles ne servent qu'à exposer d'une manière plus complète le cours du développement de la vie morale. Ici Preger se trouve d'accord avec l'opinion régnante, tout en accentuant plus que Frank le côté psychologique individuel, qu'il a le tort de trop isoler des dispensations historiques des peuples. Celles-ci, en effet, conservent seules un contenu historique déterminé à ces deux facteurs : le sentiment de Dieu et la conscience. Mais peut-on désigner par le mot de grâce ces facultés de notre nature morale qui sont un simple produit de la création? Il ne peut être question de grâce qu'après le péché. Hoffmann reconnaît également que l'homme naturel peut avoir une attitude morale, mais par suite d'une grâce générale antérieure à l'envoi de Christ. Delitzsch attribue le fait à une action générale du logos, sans admettre qu'il puisse jamais produire une complète libération du péché. Philippi ne voit au contraire dans tout cela qu'une confusion de l'état de nature et de l'état de grâce, du rationalisme. Il oublie que, bien loin d'être particulière à Hofmann, cette idée s'est

toujours plus imposée à la dogmatique luthérienne depuis le temps de l'orthodoxie. Son propre point de vue à lui n'est pas essentiellement différent de celui qui précède et, quand il l'est, on peut se demander s'il y a amélioration. L'homme, selon lui, aspire après la vérité et la justice, mais naturellement, sans aucune intervention de la grâce.

Avant de résumer les résultats de notre histoire, il est indispensable de consulter l'Écriture qui nous fournira la norme pour les apprécier. L'état normal de l'homme consistait d'après la Genèse dans une complète harmonie avec le monde, avec lui-même et avec Dieu. Celle-ci, de laquelle les deux autres dépendaient, ayant été troublée, la corruption de la nature en fut la conséquence. La honte et la crainte qui en résultent, témoignent de la persistance de la nature morale de l'homme et servent de point d'attache pour un témoignage nouveau que Dieu se rendra à lui-même. L'homme étant plus disposé à écouter la voix de la honte et de la crainte, il faut que Dieu vienne à son aide par les châtements. C'est le commencement de l'œuvre de la grâce impliquant de la part de l'homme la possibilité d'une attitude correspondante qui, il est vrai, est un produit de l'œuvre divine.

Dans la nature physico-spirituelle de l'homme domine une puissance de corruption non-seulement physique, mais morale, qui a pour effet de déterminer toute l'activité personnelle dans le sens du péché et de la placer avec la volonté de Dieu dans cette opposition et contradiction, désignée par cette expression « la chair. » Dans sa pensée et dans sa volonté, l'homme est tombé sous la domination de sa nature pécheresse, et par conséquent il est devenu moralement esclave. Entre l'intelligence naturelle et la révélation se trouve une opposition empêchant l'homme d'arriver au salut, jusqu'à ce que la puissance régénératrice de la Parole ait levé cet obstacle au moyen de la foi, et ainsi rendu possible une connaissance du salut qui est justement une intelligence au moyen de la foi. L'épître de Paul met