

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1884)

Artikel: Ritschl et sa théorie de la connaissance : d'après un de ses récents écrits [suite]
Autor: Gretillat
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379345>

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: 08.02.2025

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

RITSCHL ET SA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

D'APRÈS UN DE SES RÉCENTS ÉCRITS

PAR

GRETILLAT

SECOND ARTICLE¹

Nous avons dit précédemment que, sous la rubrique *métaphysique*, notre auteur réunissait sans avertissement dans une collective réprobation différents objets, au moins fort dissemblables à mon sens. J'en ai noté trois au cours de l'étude que j'ai faite de l'opuscule : *Theologie und Metaphysik*.

1° Toute conclusion d'une opération purement dialectique, toute idée générale issue d'un raisonnement à priori. « Die metaphysische Erkenntniss der Natur und des geistigen Lebens als Dinge ist à priori (pag. 6) ;... il doit y avoir pour bien des hommes un charme particulier à savoir quelque chose sur Dieu à priori » (pag. 18).

C'est à ce charme qu'aurait cédé un des trois adversaires, Frank, en définissant Dieu comme l'Absolu.

2° Toute idée de genre ou d'espèce issue d'un procédé d'induction partant du particulier pour s'élever au général ; car l'unité que nous attachons aux choses perçues n'est pas autre chose que la continuité du sentiment du moi transportée dans l'image, laquelle n'est elle-même que le résidu de nos souvenirs successifs : « Der Eindruck, dass das wahrgenommene Ding

¹ Voir le premier article, numéro de mai 1884.

in dem Wechsel seiner Merkmale eins ist, entspringt der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer, durch das Ding erregten Empfindungen.» (Pag. 36.)

3° Tout fait même réel, mais de l'ordre spirituel et supersensible, situé en dehors ou au-dessus du domaine de mes perceptions ou de mes expériences. « So ist jeder Anspruch, dass man etwas von Gott an sich lehren könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre, ohne zureichenden Grund. » (Pag. 31.)

Encore la rubrique N° 2 renferme-t-elle des termes hétérogènes l'un à l'autre, mais dont notre auteur méconnaît et efface les différences, en confondant, comme M. Wegener le lui reproche avec justice, ce qu'il appelle *das Erinnerungsbild* et *der Gattungsbegriff*.

« Ses explications (Théol. pag. 30 et sq.), écrit M. Wegener, ne permettent pas de reconnaître la différence entre l'image de souvenir et l'idée d'espèce, et effacent au contraire intentionnellement la différence qui existe entre elles. L'image de souvenir peut n'être obtenue que par l'aperception d'une chose ; la notion d'espèce au contraire par l'observation de plusieurs choses homogènes, par voie de distinction entre leurs différences comparées entre elles, suivie de l'abstraction qui procure la synthèse de tous les éléments communs. Dans un cas, nous n'avons qu'un produit du mécanisme psychique, à l'égard duquel nous nous comportons passivement ; dans l'autre le produit spontané d'une pensée intentionnelle. » (*Jahrbuch*, Zweites Heft, 1884, pag. 217.)

Comme nous avons entrepris de parler sur et non pas contre Ritschl, nous sommes heureux de constater notre accord avec lui sur le premier point, l'illégitimité de la méthode dialectique pure, le caractère fallacieux du raisonnement *a priori* en tout autre domaine que celui des mathématiques pures, c'est-à-dire des formules abstraites. Je souscris donc avec lui sans réserve à la sentence suivante du célèbre philosophe Lotze : « La métaphysique n'a pas à créer la réalité, mais à la reconnaître ; à suivre l'ordonnance intime de ce qui est donné, et non pas à

faire dériver cette donnée de ce qui n'est pas donné. Pour remplir cette tâche, elle a à se garder du malentendu consistant à considérer comme éléments indépendants et constitutifs les abstractions qui lui servent à fixer pour son usage certaines déterminations du réel, comme si elle pouvait les utiliser de son chef pour la construction du réel. C'est là un malentendu dont nous l'avons vue souvent être la victime. »

Nous ne pourrions mieux dire, et après avoir lu l'exposé de la pure méthode *a priori* dans l'introduction à l'Éthique de Rothe, où l'on nous annonce le dessein de reconstruire, au cours de l'évolution de l'idée logique et nécessaire, tout l'ensemble du monde réel, on en est à se demander comment il est possible qu'une pareille visée ait pu prendre possession d'un cerveau en santé. Oui, s'il fallait choisir entre l'empirisme de Ritschl et l'apriorisme de Rothe, je n'hésiterais point à préférer le premier, et je comprends la violence de la réaction provoquée de toutes parts par un abus aussi insolent de la pensée humaine, se disant génératrice et créatrice du monde réel dont elle devait se contenter d'être le témoin fidèle et l'investigatrice patiente. Eh ! à ne consulter que l'étymologie, n'aurait-on pas dû voir qu'elle condamne l'usage qu'on a voulu faire de la spéculation ? Car spéculer signifie apparemment *voir* et non pas créer la chose qu'on voit, ce qui nous ramène à la sentence de Lotze rapportée ci-dessus : « La métaphysique n'a pas à créer la réalité, mais à la reconnaître. » Je me déclare également d'accord avec Ritschl pour ranger dans la fausse métaphysique et pour dénier par conséquent toute force probante à toute tentative de faire sortir avec une nécessité et une évidence purement logiques la preuve d'un Dieu personnel, sage, bon et juste de prémisses purement logiques elles-mêmes, que cette preuve se nomme ontologique, cosmologique ou physico-téléologique.

Nous aurions aimé à lire le développement des raisons que notre auteur oppose à l'argument ontologique en particulier, qu'il se contente de condamner d'une façon sommaire, et qui me paraît être en effet un des spécimens les mieux qualifiés de ce que nous appelons, nous aussi, la fausse métaphysique.

Qu'il me soit permis d'ouvrir ici une courte parenthèse pour faire ce que Ritschl n'a pas fait et justifier cette affirmation. Qu'on nous comprenne bien toutefois : en critiquant certains arguments traditionnels, nous ne manifestons point l'intention de faire fi de toute preuve de l'existence de Dieu, comme si cette croyance n'avait pas de raisons à faire valoir en sa faveur ; nous demandons seulement la permission de croire en Dieu pour d'autres raisons qu'Anselme de Cantorbéry.

Le trait commun que nous constatons entre la fausse métaphysique et l'argument ontologique tout d'abord, c'est que dans l'un et l'autre, on prétend, par un subterfuge qui a toujours été familier à la raison pure, franchir le passage de l'idée à l'être, substituer subrepticement l'idée à l'être. Or l'application de ce procédé à la démonstration de l'existence de Dieu nous paraît se heurter aux trois objections suivantes :

1° *La mineure, conçue en ces termes : l'existence est un élément de la perfection*, n'est en réalité qu'une pétition de principe ; car au moment où vous venez de faire table rase de toute donnée quelconque, et par conséquent de toute donnée morale, vous supposez acquis ce qui est en question, puisque, selon la prémisse du panthéisme, c'est au contraire l'indétermination de l'être qui est un élément de perfection.

2° L'être le plus imparfait étant supérieur en qualité, selon nous, à l'idée même la plus parfaite, nous contestons qu'une idée même parfaite, donnée comme effet, suppose nécessairement la présence d'un être parfait comme sa cause, car un être même imparfait suffit à produire une idée même parfaite.

C'est la critique que formulait Kant avec beaucoup de raison en disant que l'idée de cent écus n'est pas plus riche que l'idée d'un écu.

3° Il n'est pas vrai que l'idée de l'être parfait soit *eo ipso* une idée parfaite, car en parlant ainsi, vous transportez à l'idée la qualité de son objet ; or je puis avoir tout à la fois une idée parfaite d'un objet imparfait, ou une idée imparfaite d'un objet parfait, tout spécialement une idée imparfaite de Dieu comme être parfait ; et s'il en est ainsi, j'en conclurai doublement que la causalité divine n'est pas nécessaire pour produire cet effet.

L'argument cosmologique de même, pour autant qu'on le renferme dans les données de la raison pure, ne saurait me démontrer avec une nécessité logique l'existence d'une cause suprême, unique et transcendante au monde ; car la raison purement dialectique, livrée encore une fois aux données de son ordre, ou bien s'arrêtera à une cause unique mais immanente au monde, ou bien atteindra une causalité transcendante, mais qui ne sera pas nécessairement unique, qui sera double ou multiple, aboutissant ainsi soit au panthéisme, soit au dualisme, au manichéisme ou même au polythéisme.

La preuve téléologique enfin, outre qu'elle ne prouverait en tout cas qu'un ordonnateur et non pas un créateur du monde, ne pourrait même avoir ce résultat que dans la supposition de la hiérarchie des ordres et des règnes de la nature, à raison de laquelle les inférieurs sont disposés en vue des supérieurs comme de leurs causes finales. Car il faut être préalablement convaincu que l'homme, en tant qu'être moral, est supérieur à l'arbre, pour admettre que les pommes de l'arbre ont leur cause finale en l'homme, plutôt que de penser que la fin de l'homme est d'engraisser les racines du pommier de sa dépouille.

Je dis que les arguments cosmologique et téléologique ne prouvent que sur le fondement de la donnée morale, et il me serait facile de montrer que c'est dans cette supposition que Paul les emploie lorsqu'il se réfère à *ces choses invisibles qui se voient dès la création du monde dans les œuvres de Dieu, savoir sa puissance éternelle et sa divinité.* (Rom. I, 20.)

Ritschl a également raison, selon nous, dans l'opuscule que analysons (pag. 14 et sq.), de protester contre l'emploi qu'on a fait si souvent de la notion de l'absolu dans la définition de Dieu, comme si la perfection divine pouvait être exprimée par cette formule abstraite, « *cette chose sans qualité... cette idole métaphysique... dont on fait l'appui de la religion... pour y accrocher après coup la personnalité et l'amour.* » (*So werden Persönlichkeit, Liebe äusserlich daran gehängt.*)

Nous n'avons pas à rechercher ici jusqu'à quel point Frank et Luthardt, les adversaires de Ritschl, ont encouru les reproches qu'il leur adresse à l'égard de leur notion de l'« Ab-

solu. » Ce mot seul paraît éveiller dans l'âme de notre auteur des réminiscences assombrissantes. Nous savions déjà que ce terme-là et d'autres similaires, comme : *das Gute überhaupt* (pag. 40) ou : *die Unbestimmtheit*, ont toujours exercé sur le génie allemand une fascination irrésistible, et Ritschl a raison de vouloir rompre ce charme. « L'Absolu ! s'écrie-t-il, pag. 16, que ce mot sonne bien ! Je me souviens encore obscurément d'en avoir été occupé dans ma jeunesse, alors que la terminologie hégélienne menaçait de m'entraîner dans son tourbillon. Il y a longtemps de cela, et le mot m'est devenu étranger au point que je n'y trouve plus aucune pensée compréhensive (*weitreichend*). Car littéralement il signifie : ce qui est détaché (*was abgelöst ist*), ce qui n'est en aucune relation avec autre chose, et Frank le comprend ainsi puisqu'il le remplace par les expressions : *Durchsichselbstsein*, *Insichselbstsein*, *Seinselbstsein*. »

Il me souvient d'avoir rencontré dans la Dogmatique de Schleiermacher des vocables tels que *das Sichselbstnichtsogeseztzhaben* et *Irgendwohergewordensein*, qui devaient désigner, si nous ne nous trompons, l'existence non absolue, le contraire du *Durchsichselbstsein*. Nous en retiendrons à tout le moins que si le français est la langue du verbe et de l'éloquence, l'allemand est l'ami du substantif.

M. Ritschl en conclut que la notion de l'*absolu* doit être exclue de la notion et de la définition de Dieu ; je ne saurais être de son avis. Car l'*absolu* comme le *bien* lui-même, qui ne sont pas et n'ont jamais été des entités concrètes, des substances autonomes, n'en sont pas moins des catégories exprimant des conditions d'existence, des rapports entre deux termes, et comme telles, ces formules ont parfaitement leur légitimité dans la *saine* métaphysique.

Le *bien*, c'est le rapport normal établi entre un être et sa fin. Une propriété est-elle bonne, ou non ? Apprenez-moi, avant que je vous réponde, à quoi vous destinez l'objet dont vous me parlez, et je pourrai vous dire alors si la propriété que je lui connais : *doux, tendre, chaud, froid*, est propre ou impropre à cette destination. Ajoutez au *bien* l'adjectif *souverain* pour ob-

tenir le *souverain bien*, vous n'aurez fait pour tout cela que porter l'indétermination signalée à son point culminant; et le *souverain bien*, tout comme le *bien*, restera une formule vide, faute d'un second terme avec lequel celui-là serait mis en rapport, ou bien elle ne se remplira et ne s'enrichira que de données étrangères à la prémisse posée.

Il en est de même de la notion de l'absolu, rapportée à l'Être divin. Il est clair que si ce terme signifie dans votre pensée et votre langage l'indétermination de tout prédicat de l'être réel; si, sous le terme d'Absolu, vous entendez le *ὄν* du néoplatonisme, le *Sein* de l'hégélianisme, égal au *Nichtsein* et se res-saisissant dans le *Werden*; si c'est là toute la métaphysique, je serai le premier à dire: Arrière la métaphysique, plutôt que de voir disparaître mon Père dans le ciel et l'image de Dieu dans mon âme!

Mais si l'absoluité de l'Être divin est une autre expression de la transcendance de Dieu à l'égard du monde, ou même de toute loi de nature que vous supposeriez attachée à sa volonté souveraine pour la limiter et la contraindre, pourquoi ne proclamerais-je pas l'absoluité de l'Être divin, après qu'elle a été proclamée par lui-même dans le nom de Jahvé qu'il s'est donné: Je suis celui qui suis! Je serai tout ce que je voudrai être! Car l'histoire tout entière du salut devait répondre à l'attente ainsi excitée.

Mais c'est en ceci encore que nous pourrons nous convaincre à quel point la pensée de Ritschl est oscillatoire sous les apparences de la rigidité. Car la notion panthéiste de l'absolu, qu'il repousse avec raison, n'est point le corollaire de telle ou telle métaphysique particulière, et elle pourra aussi bien résulter de la méthode *subjectiviste* qu'il préconise comme la seule garantie de la possession de la vérité. Nous en avons une preuve éclatante chez Schleiermacher, qui appelle *Gottesbewusstsein* le sentiment d'absolue dépendance à l'égard de cette cause supérieure, mais inconnaissable, personnelle ou impersonnelle, qu'il appelle Dieu, et *Weltbewusstsein* le sentiment de notre dépendance relative à l'égard des causes secondaires, multiples et intermittentes qui constituent le *monde*.

Il nous paraît que le débat engagé entre Ritschl et ses adversaires se rattache à cette question de théodicée, qui a si longtemps agité et divisé les penseurs : celle des rapports de la nature à la volonté divine; et nous sommes porté à croire que Frank d'un côté, et Ritschl de l'autre, représentent les deux extrêmes opposés : selon les uns, héritiers de la tradition aristotélicienne et scolastique, la nature divine, sous le nom d'*absolu*, régit la volonté divine qui ne peut s'actualiser que conformément aux lois de cette nature; selon les autres, sectateurs de Duns Scott et représentés par nous contemporains par MM. Secrétan et Ritschl, il n'y a pas en Dieu d'autre nature que cette volonté elle-même s'actualisant dans l'amour. Les uns disent : Dieu veut le bien, parce que c'est le bien; les autres, le bien est le bien, parce que Dieu le veut.

Nous redoutons et condamnons d'avance, quant à nous, toute définition de la nature divine par laquelle on prétendrait épuiser l'objet dans l'énoncé d'un seul terme, que ce terme soit l'absolu, ou l'absolue liberté, la sainteté ou l'amour; nous répudions, disons-nous, toute tentative de résoudre la plénitude insondable de Dieu et la richesse de ses révélations dans une formule unique, même scripturaire, par la raison que les deux termes que nous opposons volontiers dans notre langage terrestre, pour exclure l'un au profit de l'autre, sont tous les deux affectés d'une partialité inhérente à nos conceptions actuelles, mais dont la réalité transcendante et divine est certainement affranchie.

Aussi bien voyons-nous l'Écriture sainte juxtaposer constamment les antithèses que nous aimerions tant à résoudre, et nous faussons le sens d'une notion scripturaire, par le fait seul que nous l'isolons de sa notion complémentaire.

Ritschl, le grand adversaire de la métaphysique, oppose à la conception de Dieu comme l'absolu la définition de Dieu comme l'amour, et l'amour tel qu'il se réalise dans le royaume de Dieu en Jésus-Christ. (Pag. 20.) Et la justice, lui demandons-nous, et la colère divine, dont il est si souvent parlé dans l'Écriture ?

Ritschl vous répondra dans son grand ouvrage : *Rechtferti-*

gung und Versöhnung, que la justice et la colère divines ne sont pas des réalités en Dieu même, mais des manifestations diverses de l'amour dans le développement historique du royaume de Dieu. A quoi nous répondons : Voilà de la métaphysique, de la métaphysique de Ritschl, et de mauvaise métaphysique. (Comp. Rom. I, 18 ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ.)

Ritschl déclare ne vouloir admettre de notion de Dieu que celle qui nous est fournie par la révélation de Dieu en Jésus-Christ, et sous prétexte que l'effort de la dialectique s'appliquant à la recherche de Dieu, ne saurait engendrer que la formule vide et abstraite de l'absolu, il conclut à la répudiation complète de toute connaissance de Dieu, à l'inanité de tout témoignage sur Dieu antérieur ou étranger à la révélation chrétienne. Mais n'y a-t-il donc que de la métaphysique en dehors de la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ ? N'y a-t-il pas eu avant elle, n'y a-t-il pas encore aujourd'hui en dehors d'elle une connaissance de Dieu, comme d'un être personnel, saint, juste et bon, issue des témoignages que Dieu s'est rendus à lui-même dans la nature, dans la conscience et dans l'histoire, connaissance imparfaite et incomplète sans doute, mais exacte dans les limites de cette imperfection même, accessible à tout homme, et qui, au jugement de Paul, a rendu les païens qui l'ont rejetée ou altérée : ἀναπολογήτους (Rom. I, 20). Et où trouverons-nous la garantie d'authenticité de la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ, sinon dans les correspondances attestées à toute conscience saine entre cette révélation particulière et définitive et les révélations primitives et générales ?

Je trouve, dans la page 19 de l'opuscule de Ritschl, une proposition qui me fait toucher du doigt l'erreur dont elle est le corollaire : « La personnalité, nous dit-on, n'est concevable que dans une relation particulière de la vie spirituelle avec le monde et avec d'autres personnes. »

Rapportée à Dieu, cette proposition ne tendrait à rien de moins qu'à rendre la personnalité divine dépendante de sa relation avec le monde ; or la fausseté de cette proposition au point de vue du théisme éclate avec assez d'évidence pour en invalider rétroactivement les prémisses.

Je passe à la seconde application du terme *métaphysique* que nous avons signalée tout à l'heure dans la brochure : *Theologie und Metaphysik*, celle qui en est faite aux notions collectives de genre et d'espèce, et quiconque est quelque peu familiarisé avec cet ordre de discussions a déjà pu prévoir qu'à propos de *pommes*, c'était à la doctrine traditionnelle dite : du péché originel, que notre auteur en avait.

En effet, la psychologie de Ritschl est nominaliste, comme sa théologie : « La conception élémentaire de la vie spirituelle, écrit-il pag. 45, comme d'une chose réelle, présuppose qu'on reconnaît la réalité propre de l'esprit dans les fonctions de sentir, de connaître, de vouloir, mais principalement dans cette dernière. » Et pag. 55 : « La personne spirituelle n'existe et n'est présente que dans sa volonté manifeste. » Il reproche à Weiss et à Luthardt « de manifester leur prédilection pour la métaphysique, en ce qu'ils s'accordent à dire que la réalité de l'esprit humain ne serait pas comprise dans son vouloir (qui renferme naturellement la connaissance et la sensation du moi), mais qu'en arrière, en dessous et au-dessus de ces fonctions, la réalité de l'être devrait être conçue dans une forme de l'objectivité, qui serait aussi propre à la nature. » (Pag. 54.) Bref, cette essence de l'homme supposée à l'arrière-fond de ces trois facultés actives de la connaissance, du sentiment et de la volonté, cette chose indéterminée qui constituerait la réalité du moi, sans relations et sans activité, n'est pas autre chose, selon Ritschl, que le doublet dans l'homme de l'absolu dans l'être divin, car elle renferme en elle les mêmes obscurités et est affectée de la même indétermination. (Pag. 54, 55.)

Comme donc Ritschl se refuse à admettre une vie du moi latente et originelle, qui ne se résoudrait pas dans les facultés déterminées que nous venons de nommer, il est absurde, selon lui, de parler d'un vice de nature antérieur à toute actualisation de la volonté, et les différents termes sur lesquels les dogmaticiens ont disputé en cette matière : les uns, comme Flaccius, appelant le péché *substantia* et distinguant là même entre la *substantia materialis* et la *forma substantialis* ; les autres, considérant au contraire le péché comme un *accident* de la

nature humaine (pag. 52 et suiv.), ne pouvaient qu'offrir à l'adversaire de la « métaphysique vulgaire » ou « scolastique » un nouveau et facile sujet de triomphe.

Il va sans dire que nous ne trouvons pas la question du péché résolue par les simplifications que Ritschl y apporte ; et de même que nous restons convaincu que l'espèce *pomme* demeure une substance réelle, quoique latente et mystérieuse, derrière les choses particulières appelées *pommes*, nous demanderons toujours, si le péché n'était qu'une actualisation de la volonté, universelle sans doute, mais purement individuelle et accidentelle dans cette universalité même, comment il se fait que cet accident soit universel, ainsi que l'expérience nous le montre.

Les mêmes prémisses psychologiques qui condamnent dans le système de Ritschl la doctrine traditionnelle du péché originel, l'ont rendu l'adversaire passionné et j'allais dire personnel de l'*unio mystica*. Mais, demandez-vous, quel rapport peut-il donc y avoir entre le péché originel et l'*unio mystica*, que ces deux spécimens de la « métaphysique traditionnelle » aient été associés dans une même condamnation ? Car jamais je n'aurais cru que cette inoffensive *unio mystica* eût valu d'allumer de si vigoureuses colères, de défrayer tant de sanglants sarcasmes. C'est que la doctrine de l'*unio mystica*, comme celle du péché originel, suppose dans la nature humaine et derrière les trois facultés reconnues : l'intelligence, le sentiment et la volonté, un arrière-fond occulte, je ne sais quel protoplasme indéfini et inconnaissable, où doit s'opérer dans un cas la transmission du vice héréditaire ; dans l'autre, l'union dite mystique, qui est celle des essences sans être l'union des volontés entre Christ et le croyant. Or aux yeux du docteur de Göttingue, qui n'a pas écrit une *Geschichte des Pietismus* par amour de son sujet, les trois termes piétisme, mystique et métaphysique représentent les variétés d'une seule et même aberration :

« La mystique et la métaphysique, écrit-il pag. 25, offrent une parenté si étroite qu'il est tout à fait indifférent d'imputer certaines propositions à la mystique ou à la fausse métaphysique. » Et voilà pourquoi deux des trois adversaires : Luthardt,

de Leipzig, et Weiss, de Tubingue, qui s'étaient portés les champions de l'*unio mystica*, ont dû endurer pour ce fait dans la brochure *Theologie und Metaphysik* un éreintement de quatorze pages.

« Dans l'explication de Jean XVII, 11, 21 et 22, lisons-nous pag. 22, Meyer et Luthardt s'accordent à dire que l'unité des croyants, comparée là à l'unité du Père et du Fils, ne concerne pas seulement la volonté et la disposition, mais désigne quelque chose d'autre encore, en arrière ou plus haut, que Luthardt désigne comme suit : « Le Père et le Fils doivent être l'élément » dans lequel les croyants vivent et se meuvent : *unio mystica* ; » en Dieu et en Christ, les croyants sont non pas par leur volonté et leur disposition seulement, mais par leur être réel » (ihrem wirklichen eigentlichen Sein nach), sans cesser pour » cela d'être des créatures pécheresses. »

Or, voilà des assemblages de pensées qui révoltent M. Ritschl et qu'il n'hésite pas à qualifier d'inintelligibles. « Il est très facile, observe-t-il sur cette citation, pag. 23, d'écrire et d'imprimer des choses pareilles, mais il est très difficile de les faire entendre aux autres et plus difficile encore de les admettre comme des pensées de Jésus-Christ... »

Nous pourrions répondre à l'auteur de *Theologie und Metaphysik* que le simple reproche d'énoncer des pensées obscures ne suffit pas encore à les rendre condamnables. La nature humaine, aussi bien que la nature divine, pourrait bien recéler des profondeurs inaccessibles aux facultés de théologiens même éminents, mais influencés à leur tour par une métaphysique de leur façon, obscure et superficielle tout ensemble.

Ritschl prétend ne reconnaître dans la nature humaine que des facultés actualisées, et il veut que l'activité de l'âme humaine s'épuise dans les actualisations de ces facultés. Nous pourrions lui demander dans quelle catégorie il place la force spirituelle communiquée à l'homme, qu'il appelle lui-même le Saint-Esprit et qu'il conçoit (pag. 42) « als den Grund des gemeinsamen Bewusstseins der Gotteskindschaft, als das Motiv und die göttliche Kraft des überweltlichen religiösen und sittlichen Lebens in der Gemeinde, und so als die nothwendige

Formbestimmtheit der christlichen Persönlichkeit. » Que le Saint-Esprit soit ou ne soit pas la troisième personne divine, je demande où donc réside en moi cette force spirituelle communiquée, qui ne saurait être ni ma connaissance, puisqu'elle est ma force, ni ma volonté, puisqu'elle mobilise ma volonté et forme en moi « la personnalité chrétienne ? »

Considérez l'âme humaine entre son premier éveil à l'existence terrestre et son éveil à la vie consciente et morale, et dites-nous où sont chez elle ces trois facultés numérotées par la psychologie : la connaissance, le sentiment et la volonté ? Elles existent déjà toutes trois, car elles vont apparaître à leur heure, distinctes l'une de l'autre, émergeant du fond confus de l'âme ; mais dans ce fond lui-même, elles ne sont encore qu'en puissance, quiescentes, enveloppées l'une dans l'autre, confondues, en un mot, dans une neutralité où le moi, la conscience du moi, la conscience morale, et les trois facultés de la connaissance, du sentiment et de la volonté attendent le signal de la vie consciente et personnelle. Il suffit de se pencher sur le berceau d'un enfant pour se convaincre qu'il y a des réalités spirituelles aussi inintelligibles que peut l'être l'*unio mystica*, et aussi incontestables cependant que la pomme dans ma main ou le grondement de la foudre à mon ouïe.

Nous avons dit que Ritschl rattache au terme métaphysique, en troisième lieu, les faits spirituels et supersensibles qui, étant situés hors de toute relation avec nous, restent, selon lui, inconnaisables pour nous, et par conséquent indifférents à notre vie morale.

Nous avons déjà signalé l'insuffisance et l'incertitude de cette expression : *relation des choses avec nous*, qui doit nous servir cependant de critère unique de connaissance et de certitude. D'un côté, la méthode que nous examinons ne saurait sans injustice être taxée de positivisme et de sensualisme. Nous venons de nous assurer, de l'autre, que les effets spirituels, censés produits par un contact immédiat de l'être divin et de l'être humain, sont exclus, comme ne répondant à aucune réalité intelligible, du nombre des éléments de nos connaissances. Quel critère de certitude nous restera-il donc dans l'ordre spirituel

et religieux? Ritschl répond : Les faits spirituels et religieux qui seuls nous intéressent et seuls nous importent sont ceux qui sont perçus sciemment et volontairement par nos facultés morales, qui nous sont transmis par la médiation de la révélation historique de Dieu en Christ, et livrés à notre mémoire par les organes de l'Eglise.

L'Eglise en effet, et l'Eglise visible, finit par apparaître dans ce singulier système, fait de passion et de répulsions, comme la dispensatrice de la vérité.

« La conception élémentaire de la vie spirituelle, comme d'une chose réelle, lisons-nous pag. 45, suppose que nous reconnaissons la réalité propre de l'esprit dans les fonctions de sentir, de reconnaître, de vouloir, mais principalement dans cette dernière. Ensuite on ne peut prouver aucune action d'autrui sur l'esprit humain si ce n'est dans les limites de la sensation *active et consciente, qui est la matière du sentiment formulé du moi*, le guide de toute connaissance et le point de départ des motifs reconnus par la volonté. C'est dans la réalité de la vie spirituelle seulement que nous pouvons comprendre aussi les effets divins que la religion retient (*welche die Religion feststellt*). Mais comme nous pouvons reconnaître Dieu seulement dans ses actions sur nous, qui correspondent à sa révélation *publique*, c'est précisément dans ces effets que nous reconnaissons la présence de Dieu pour nous. L'évidence en est sans doute soumise à d'autres conditions que celle des perceptions particulières des sens. Mais cette différence ne consiste pas en ce que celles-ci seraient immédiates, tandis que l'évidence religieuse de la présence de Dieu serait de diverses manières médiate. Car la plus simple perception des sens, qui apparaît comme immédiate à l'intelligence vulgaire, est en réalité une combinaison de sensation et de jugement procurée par le moyen de l'exercice. Disons plutôt que l'évidence religieuse de la présence de Dieu dépend d'un concours de la communauté et de l'éducation religieuse avec une culture morale personnelle (*mit sittlicher Selbstbildung und Selbstbeurteilung*) que je ne veux pas décrire ici. »

Le rôle que Ritschl attribue à l'Eglise dans l'éducation spiri-

tuelle de l'individu lui a été fréquemment et vivement reproché, et l'a fait même accuser de catholicisme. Il suffisait de reconnaître chez notre auteur, sur ce point comme sur d'autres, l'influence de Schleiermacher, s'accordant assez bien avec les prémisses de sa propre méthode qui, tout en repoussant tout piétisme et tout mysticisme, lui enseignait à ne reconnaître que des effets perceptibles pour les facultés subjectives. « Mes adversaires, lisons-nous (pag. 45), imputent à un déficit de ma conviction chrétienne que nous ne voulions admettre que les actions de Dieu et de Christ que le croyant expérimente comme membre de l'Eglise par l'intermédiaire de la prédication de l'Evangile. Il faut bien plutôt, disent-ils, que nous soyons en rapport immédiat et personnel avec Christ notre Rédempteur. »

L'attaque était directe, la critique sérieuse et appelait une réponse qui nous eût appris par exemple de quelle église il s'agit, si c'est de l'église empirique ou de la communauté des saints, et quelle part respective on fait, dans l'éducation religieuse de l'individu qui en fait partie, aux moyens de grâce dits extérieurs et visibles et aux influences toutes spirituelles. Mais une explication de cette nature, aussi directe que nécessaire, eût sans doute paru tenir de « la méthode vulgaire, » et voici la page, traduite aussi fidèlement que possible, que Ritschl a destinée à éclairer son adversaire, auquel on suppose évidemment une très forte tête :

« A cela (à la critique précitée), lisons-nous pag. 46, je me permets d'opposer ce qui suit pour ma justification. Penser correctement les effets, c'est penser la cause dans ces effets. Ce n'est qu'une fausse prémisse de l'intelligence vulgaire que de se représenter les causes dans un espace derrière celui dans lequel on voit des phénomènes (*Erscheinungen*) qu'on se représente comme les effets de ces causes, ou de poser les causes dans un temps antérieur aux effets. Dans ces *schemata*, on ne pense réellement pas les phénomènes aperçus comme effets de ces causes. Car ces deux notions sont dans cette relation mutuelle que c'est seulement dans l'unité de l'espace ou du temps qu'elles peuvent être correctement rapportées l'une à l'autre. Si

nous les décomposons dans l'espace et dans le temps, ce n'est là qu'une opération logique préliminaire dans laquelle nous fixons plus sûrement pour nous l'ordre des relations diverses à la chose ; mais lorsque nous saisissons l'unité de la chose ou la liaison des choses, nous supprimons le schéma de la séparation locale des éléments. Ainsi ce que nous constatons dans l'ordre religieux comme effet de Dieu ou de Christ en nous, nous certifie non pas l'éloignement, mais la présence de ces auteurs de notre salut. »

Nous voilà une fois de plus dûment instruits que les catégories du temps et de l'espace ne sont que des auxiliaires de notre esprit qui, mieux informé, finit par reconnaître que la cause est dans l'effet et l'effet simultanément à la cause. Eh mais ! quel rapport tout ce galimatias, — car pour du galimatias, c'est du galimatias, — peut-il bien avoir, s'il vous plaît, à la question posée, celle de la relation de l'individu avec l'Eglise, et quel individu ? et quelle église ? — Avocat, passez au déluge ! s'écriait Perrin Dandin ; — et que souvent nous aurions à dire : Docteur en théologie, pensez à l'Eglise !

Mais patience ! il se trouve que la page citée, que nous prenions d'abord pour la prémisse d'un argument, n'était qu'une concession faite à l'adversaire, et dont on l'invite à ne pas se prévaloir... Ouf ! quel essoufflement, que de transports au cerveau pour gagner enfin ce résultat, que c'est seulement dans le souvenir que peut se faire et s'entretenir la communion de deux vies.

A cette fois, nous croyons sortir du tunnel ; quelques clartés nous arrivent de l'ouverture ; mais si nous recommençons à comprendre, ce n'est pas que nous commençons à approuver :

« Le rapport personnel de Dieu ou de Christ avec nous, lisons-nous pag. 47, est et demeure subordonné au souvenir exact que nous avons de la parole de Dieu, et Dieu n'agit sur nous que par l'une ou l'autre de ces révélations. Affirmer l'imédiateté de quelque aperception ou de quelque relation que ce soit, c'est s'enlever la faculté de distinguer entre réalité et hallucination. Ceux qui ont élevé la prétention de soutenir une

relation personnelle et immédiate avec Christ et avec Dieu, sont apparemment très peu instruits dans la littérature mystique. (Ici la mention de la nonne Catherine de Gênes.) Sans le médium de la parole de Dieu qui est la loi et l'Évangile, et sans cette réminiscence exacte de cette révélation personnelle de Dieu en Christ, il n'y a pas de rapport personnel entre un chrétien et Dieu. » (Pag. 47 et 48.)

Et après tout cela, nous attendons encore la réponse à ces deux questions : Quel est le rapport légitime, normal et nécessaire de l'individu à l'Église, et quels sont les critères de l'Église seule autorisée, au sein de tant de dénominations diverses, à transmettre à l'individu la révélation historique et authentique de Dieu en Christ?

Mais voici une de ces conséquences fort graves renfermées dès le principe dans la théorie de la connaissance de Ritschl, et qui, avant même d'être formulée sans doute, en était une des causes finales. C'est là un nouvel exemple de la façon dont les constructions logiques les plus abstruses finissent par prendre corps dans le monde des faits et des réalités, et sont appelées à projeter leur ombre ou leur lumière jusque dans les dernières couches où vit encore la pensée et la conscience.

La doctrine de la préexistence personnelle de Christ n'étant point donnée, nous dit-on, par la révélation historique de Dieu en Christ et étant sans relations avec notre vie spirituelle, impropre à influencer efficacement sur les déterminations de notre volonté, est destinée à passer dans la catégorie de ces théories dites métaphysiques, proscrites de la théologie non surannée. Et nous arrivons à ce singulier résultat que c'est par horreur du rationalisme que Ritschl, l'ennemi des sectes, rejette une doctrine que l'Église œcuménique a toujours reconnue dans les enseignements de Jésus-Christ sur lui-même. Ceci me rappelle le propos d'un pasteur, vieux *Vermittler*, qui me disait que, par prudence pastorale, il ne prêchait pas la résurrection des corps.

On m'exhorte à m'en tenir à la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ. Eh bien, je trouve cette révélation historique de Dieu en Jésus-Christ dans les témoignages que Jésus-Christ

a rendus sur sa personne humaine et divine, et parmi ces témoignages je remarque ceux-ci, dont l'originalité créatrice m'atteste l'authenticité : « Avant qu'Abraham fût, je suis » (Jean VIII, 53) ; « donne-moi la gloire que j'ai eue chez toi avant que le monde fût fait. » (Jean XVII, 5.)

Métaphysique, métaphysique ! s'écrie-t-on de toutes parts ; et je vois les théologiens les plus empressés à dire que c'est là un débat entre théologiens, et qu'il est indifférent à notre vie spirituelle, aux déterminations efficaces de notre volonté, de savoir ce que Christ a été avant son apparition en chair ! Je pourrais répondre aux théologiens que précisément les points de doctrine qu'ils déclarent indifférents à leur foi et à leur pratique sont essentiels aux miennes. Je pourrais ajouter que dans l'ordre spirituel et moral tous les sujets, toutes les consciences, toutes les autorités, toutes les voix se valent, et que s'il ne s'agit que de remplacer la métaphysique du théologien d'Ephèse par celle du théologien de Göttingue, nous courons le risque de perdre au change.

Ce que je reproche à la métaphysique moderne, qu'elle se nomme théologie indépendante ou philosophie chrétienne, lorsqu'elle aborde la révélation historique de Dieu en Christ, c'est de nous en dire là-dessus trop ou trop peu. Trop, lorsqu'elle proclame Christ le Saint parfait, et la personne de Christ, la révélation définitive de Dieu au sein de l'humanité pécheresse ; trop peu, lorsqu'elle récite, au nom d'une dogmatique préconçue, une partie des témoignages que, selon les traditions primitives de l'Eglise chrétienne, Jésus doit avoir rendus sur lui-même ; car les raisons par lesquelles vous justifiez vos négations ayant autant de valeur que celles qui vous servent à motiver vos affirmations, elle tombent ou subsistent les unes avec les autres.

Les conséquences christologiques de la théorie de la connaissance de Ritschl ont été déduites à l'usage des lecteurs français par M. Lobstein, professeur de dogmatique à Strasbourg, dans son opuscule intitulé : *La préexistence de Christ, fragment de théologie expérimentale.* (1883.)

Il faut que ce gros adjectif : *expérimental*, opposé au vieux terme : *métaphysique*, exerce un certain prestige aujourd'hui, car il se multiplie singulièrement, et il est devenu un des *Schlagwörter* de la théologie contemporaine allemande ou française.

Dans sa récente brochure, *Du progrès et de la conciliation en théologie*, écrite en réponse aux critiques formulées contre les précédentes par M. de Pressensé dans la *Revue chrétienne*, M. le professeur Bouvier commence par opposer l'une à l'autre les deux méthodes seules possibles, selon lui, en théologie comme dans toute science : l'*expérimentalisme* et l'*apriorisme*.

« La méthode expérimentale, continue-t-il, est acceptée de tous dans ce siècle de l'observation des faits, de l'histoire. C'est avec raison qu'on reconnaît lui devoir les énormes progrès accomplis dans le champ des sciences de la nature, théoriques ou appliquées, et des sciences de l'homme. Elle a fait aussi son apparition dans celui du plus important des faits humains, du fait chrétien, et depuis Schleiermacher, la plupart des docteurs l'ont appliquée ou à l'histoire des époques et des systèmes du passé de l'Eglise, ou à l'étude de la vie chrétienne et des doctrines où elle s'est reflétée.

» A l'école de Néander et de Vinet, nous avons appris, M. de Pressensé et moi, à considérer le christianisme comme une vie, et par conséquent à l'étudier avec la méthode expérimentale qu'on applique à la vie. » (Pag. 57 et 58.)

Nous n'avons garde de contester les propriétés de la méthode expérimentale et les titres qu'elle s'est acquis à notre reconnaissance. Si les éloges qu'on en fait doivent signifier que toute connaissance vivante de la vérité ne peut procéder que de la pratique de la vérité, que c'est la vie qui précède la connaissance et non pas la connaissance la vie, et qu'enfin, selon la sentence de Vinet, « la vérité sans la recherche de la vérité n'est que la moitié de la vérité, » je ne saurais voir dans la « méthode expérimentale » qu'une répétition de la maxime de Jésus-Christ : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra de ma doctrine si elle est de Dieu ou si je parle de moi-même. » (Jean VII, 17.)

Le malentendu ou le dissentiment entre Schleiermacher, MM. Ritschl, Lobstein, Bouvier et nous, commence dès qu'on prétend ériger cette expérience individuelle en une mesure suffisante de la vérité en soi; car cette prétention suppose et que toute vérité utile a passé dans votre pratique morale, et qu'aucune vérité essentielle ne vous est restée indifférente; faute de quoi, vous souffrirez que nous vous disions que la « méthode expérimentale » est un aveu sincère de scepticisme absolu.

Ce qui me prouve que l'adjectif *expérimental* ne suffit pas comme critère de la vérité en soi, et qu'il est facile de tirer de la « méthode expérimentale, » comme de feu la métaphysique, à peu près tout ce qu'on veut, c'est la variété et, cas échéant, la contrariété des applications et des conclusions tirées de cette épithète. Evidemment les expériences de M. Bouvier sont divergentes des miennes, et je dois confesser même que la logique de M. Bouvier, dans telle ou telle de ses parties, est quelque chose de nouveau pour moi.

Je lis, pag. 64, que : « nous renfermant dans le domaine de l'expérience, nous affirmons immédiatement, comme un fait, l'identité de l'esprit qui observe et constate, ou de l'esprit dans le sujet, et de l'esprit qui est observé et constaté dans les choses, ou de l'esprit dans l'objet. Car, sans cette identité, il n'y aurait ni science ni industrie ni art; la nature ne se réfléchirait point en nous, et nous n'agirions pas sur elle pour l'étudier, l'exploiter, la marquer de notre sceau. »

Je vous accorde que toute connaissance acquise suppose une certaine correspondance, instituée par le Créateur même, entre le sujet et l'objet; mais que cette correspondance n'aille pas jusqu'à l'identité, c'est ce que me démontre l'application même que j'ai dû mettre, l'effort que j'ai dû faire pour assimiler cet objet à mon intelligence, et ce qu'indique déjà d'ailleurs l'opposition des deux termes *sujet* et *objet*.

On a remarqué dans la citation précédente le double emploi du mot esprit : « l'identité de l'esprit qui observe et constate, ou de l'esprit dans le sujet, et de l'esprit qui est observé et constaté dans les choses, ou de l'esprit dans l'objet. » C'est que,

selon M. Bouvier (pag. 63 et 64) : « Tout atome de matière n'est qu'un faisceau de forces... et qu'au fond tout est esprit, à des degrés divers de conscience. »

Cela est possible. Mais si vous me dites que le morceau de fromage qui est placé là devant moi n'est dans son essence qu'un faisceau de forces douées d'un minimum de conscience, il faut convenir que voilà de la métaphysique, s'il en fut jamais au monde, qu'il me faudrait sortir de ma peau pour m'assurer du fait, et que la méthode expérimentale n'a été pour rien dans cette affaire.

M. Bouvier veut que « le divin, » c'est-à-dire l'immanence divine, soit objet d'expérience immédiate, tandis que la personnalité ou la transcendance divine ne serait qu'un postulat de l'intelligence et de la conscience. (Pag. 68.)

Ah ! que les gens optimistes sont heureux et que les pessimistes sont à plaindre ! Quant à moi, je vois ce monde plongé dans le mal, la nature déchue comme l'humanité, et « le divin » exposé dans la nature et dans l'humanité à de si fréquentes et formidables éclipses que je suis trop aise de le retenir encore à l'état de postulat.

Mais qu'une prière sortie de mon âme, et adressée au Père qui est aux cieux, revienne à moi exaucée et victorieuse et de la nature et de l'homme, et Dieu, le Dieu vivant et personnel, se sera communiqué par une expérience immédiate à une de ses créatures.

Mais il est à craindre que précisément cette expérience-là ne soit incompatible avec la métaphysique de M. Bouvier, l'ennemie du surnaturel : « Un Dieu indépendant des lois, s'écrie l'auteur des *Paroles de foi et de liberté*, III, pag. 77, c'est un Dieu brouillé avec lui-même ; c'est Dieu indépendant de Dieu, Dieu au-dessus de Dieu, Dieu libre de n'être plus Dieu. Quel sophisme ou quel vain jeu d'esprit ! »

Serait-ce possible ? Ce sophisme ou ce vain jeu d'esprit serait-il imputable aux Pascal, aux Vinet et à M. de Pressensé ? Le Dieu de la Bible, garant immuable de toutes les lois morales, créateur et maître suprême de toutes les forces de la nature, serait-il un Dieu « brouillé avec lui-même ? » Nous ne saurions

le croire, et il faut qu'il y ait entre les points d'exclamation de M. Bouvier et le point de vue de ses adversaires quelque important quiproquo.

Je regrette que M. Bouvier n'ait pas assisté à la dernière réunion de la Société pastorale suisse, à Liestal, en août 1882. Il y aurait entendu la forte réponse faite par M. Astié à M. Furrer, défenseur lui aussi de ce qu'on appelle l'immutabilité des lois de la nature, et dans cette réponse la mention de Lotze, le philosophe cité plus haut, dont l'opinion m'a d'autant plus intéressé que c'était à peu près celle que j'enseignais depuis douze ans à Neuchâtel.

« La notion de la loi naturelle, disait M. Astié, a été profondément modifiée, changée. Tandis que certains esprits un peu arriérés (ce n'est pas moi qui parle) s'obstinent à présenter les lois de la nature comme de nouvelles entités métaphysiques, existant en elles-mêmes et possédant une existence *objective* qu'on peut laisser subsister ou détruire comme un bâton qu'on brise ou que l'on conserve, les savants qui se sont particulièrement occupés de l'étude de la nature présentent les choses tout autrement. Lotze admet une différence entre les *forces*, l'essence intérieure de la nature et les phénomènes. Ce qu'on appelle les lois de la nature n'est, à ses yeux, qu'une pure abstraction des fonctions des forces, mais non une force en soi. » (Pag. 64.)

Or voici ce que font depuis des siècles les savants qui repoussent le miracle comme une dérogation aux lois de la nature : après avoir emprunté à l'ordre moral la catégorie de la *loi* pour en tirer une appellation applicable aux *forces* physiques, oubliant aussitôt que ce n'est qu'analogiquement, improprement par conséquent, que les forces physiques et inconscientes sont appelées par eux des lois, ils s'empressent d'attacher à ces prétendues lois naturelles les caractères de l'inviolabilité et de l'immutabilité propres à la loi morale, et confondent ainsi les deux domaines principaux de l'existence, l'ordre physique et l'ordre moral, à la faveur d'une licence de terminologie devenue inconsciente par l'usage.

Eh quoi ! les cours des forces inconscientes de la nature,

les formules de la gravitation et de la pesanteur devraient être tenues par l'Auteur de la nature pour des lois du même ordre que les normes qui régissent les êtres faits à son image ; et la parole qui a dit à la lumière de franchir 80 000 lieues par seconde serait aussi irrévocable et salutaire que celle qui a dit à l'homme : Tu ne tueras point. Quel sophisme ou quel vain jeu d'esprit !

Et que vois-je donc tous les jours de mes yeux ? le génie de l'homme arracher à la nature ses forces et ses secrets pour les employer à ses fins ; la main de l'homme lancer la locomotive embrasée entre les ornières d'acier qu'elle lui a préparées ; l'éclair électrique conduit sur le mince fil qui traverse les continents et les mers ; la force inconsciente et universelle incessamment asservie à la force intelligente et libre, quoique limitée ; que dis-je : la force de la pesanteur vaincue à chacun de mes pas par la force de mes muscles servante de ma volonté ; et vous me dites : « Une liberté en rupture avec l'ordre, c'est le caprice, ce n'est pas la liberté, ce n'est pas l'esprit ! »

Mais non ! périssent, s'il le faut, et la méthode aprioristique et la méthode expérimentale, pourvu que l'homme pécheur soit sauvé et que la loi de la mort soit vaincue !

La « théologie expérimentale, » annoncée dans le sous-titre de la brochure de M. Lobstein, est interprétée au cours de l'ouvrage, pag. 33, en ce qui concerne la christologie, en ces termes : « Nous percevons la divinité de Christ comme l'ensemble des effets divins opérés par son œuvre qui seule nous révèle sa personne. » Et c'est ainsi que, selon l'auteur, la doctrine de la préexistence de Christ a été chez Paul « un simple corollaire théologique de la foi religieuse de l'apôtre... (pag. 51), une projection secondaire de l'image que le Seigneur avait gravée dans la conscience de son disciple... une ligne auxiliaire tracée par la réflexion du penseur par delà l'expérience du croyant... (pag. 51), une formule théologique qui n'a de valeur que par le contenu religieux qu'elle exprime... (pag. 49) et en tout cas indifférente à notre pratique morale comme à la sienne. »

M. Lobstein repousse donc la doctrine que Jean et Paul ont enseignée, non point pour des raisons exégétiques et critiques qui lui feraient douter de l'authenticité de cet enseignement, mais uniquement par celle qui faisait dire à Laplace, à propos de l'existence de Dieu, qu'il n'avait pas eu besoin de cette hypothèse.

Mais mesurer ainsi la vérité, même proclamée par les apôtres et les fondateurs de l'Eglise, à ses besoins individuels, mesurés peut-être eux-mêmes à ses inclinations, ce n'est pas se préparer à se laisser juger et sauver par la vérité; et j'admire que vous jugiez telle doctrine inutile en soi par la simple raison que vous n'en apercevez pas la nécessité en vous-même. Mais si le dogme de la préexistence de Christ n'eût été en effet pour Paul « qu'une projection secondaire de l'image que le Seigneur avait gravée dans la conscience de son disciple, » eût-il pensé à faire intervenir ce *corollaire* hypothétique de sa foi religieuse comme motif du devoir d'ouvrir sa bourse aux nécessiteux? (2 Cor. VIII, 9.) Eût-il osé proposer aux Philippiens et à nous l'exemple imaginaire de Celui « qui, étant en forme de Dieu, s'est anéanti lui-même pour prendre la forme de serviteur, » uniquement pour illustrer le précepte de regarder les autres comme plus excellents que nous-mêmes? (Philip. II, 5 et sq.) Décidément la dépense de métaphysique était disproportionnée au résultat, et « la projection de l'image du Sauveur dans la conscience du disciple » ne devait pas aller s'égarer jusque dans l'éternité *ante*, s'il ne fallait en rapporter qu'un menu précepte d'alliance évangélique.

Je conclus en disant à Ritschl et à ses disciples : Dieu et la vérité vous dépassent infiniment.
