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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 31 (1898)

Artikel: Quel est, pour notre génération, le chemin qui mène à Dieu? [suite]

Autor: Bridel, P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379656

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 22.07.2025

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

QUEL EST, POUR NOTRE GÉNÉRATION,

LE CHEMIN QUI MÈNE A DIEU?

PAR

PH. BRIDEL [1]

CHAPITRE III

De quelques-unes des difficultés théoriques qui s'opposent à notre foi en Dieu.

Les difficultés dont nous allons parler ne sont actuelles que dans un sens très relatif. De fait, elles ont toujours existé; elles n'ont cessé de fournir la substance d'objections qui, sous des formes diverses, reparurent à toutes les époques. Nous aborderons celles qui nous semblent les plus menaçantes aujourd'hui.

§ 1. *Le mécanisme.*

Une des plus graves questions qu'agite la philosophie est celle de savoir si l'existence de l'univers peut ou non s'expliquer sans faire intervenir la notion de finalité. — C'est une intelligence, dit Anaxagore, qui a tout ordonné (πάντα διεκόσμησε νόος). — Non! répond Epicure, tout ce qui existe n'a d'autre cause que les diverses rencontres accidentelles des atomes au cours de leur chute éternelle dans le vide infini.

Il faut reconnaître que la première de ces thèses n'implique pas nécessairement le triomphe de la foi religieuse; mais il est certain d'autre part que la seconde en entraine la ruine. Or, par

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de juillet 1898.

une illusion assez naturelle il est arrivé souvent, il arrive notamment aujourd'hui, qu'on prenne la thèse antifinaliste pour le dernier mot de la science, et que celle-ci paraisse de la sorte donner le coup de mort à la religion.

En effet ce que, depuis Galilée et Descartes, les sciences de la nature ont appris à considérer comme leur véritable mission, ce qu'elles ont pratiqué durant ces trois derniers siècles comme la seule méthode féconde en résultats positifs, c'est la recherche des relations mathématiques que soutiennent entre eux les phénomènes, c'est, pour le dire en termes un peu différents, l'explication mécanique des choses. Que, chacune dans son domaine, la chimie, la physiologie, la psychologie elle-même, une certaine branche, au moins, de la psychologie, réduisent à ces termes-là le problème dont elles veulent s'occuper, nul ne saurait le trouver mauvais; et les immenses progrès qui ont été réalisés grâce à cette méthode limitative en proclament hautement le bon droit. Mais voici où commence l'erreur : c'est lorsque, du fait que chaque science est justifiée à poursuivre ainsi son travail en faisant abstraction de l'idée du but, on en arrive à se figurer démontré par la science qu'il n'existe effectivement pas de but. Le paralogisme ainsi perpétré est tout simplement formidable. Il revient à conclure que, puisqu'on peut observer *comment* les choses se produisent, il est certain qu'elles n'ont pas de *pourquoi*. Qui ne voit cependant que, dans le cas même où elles auraient un but, les choses devraient bien avoir aussi un mode de production, et que, par conséquent, d'avoir constaté qu'elles en ont un, d'avoir même découvert quel il est, ne prouve rien contre l'existence de la finalité.

Le paralogisme que nous venons de signaler est un des éléments essentiels de l'évolutionnisme de Spencer, comme du monisme de Hæckel. Dans l'un et l'autre système, on cherche à en prouver le bien-fondé de la façon suivante. — Les prétentions des finalistes, nous disent ces auteurs, pouvaient à la rigueur se soutenir aussi longtemps qu'il existait des hiatus entre les divers ordres des connaissances humaines; on pouvait se faire écouter alors en affirmant que le mécanisme n'est qu'une face des choses, à laquelle il est loisible aux savants de

restreindre leur attention, mais qui ne saurait satisfaire le philosophe, en quête d'une explication définitive et totale. Mais aujourd'hui, continue-t-on, il ne s'agit plus de sciences isolées, ni d'une méthode aux applications limitées; la science totale est constituée, tous les hiatus sont comblés, l'unité est faite dans la connaissance, tout s'explique sans lacune par les seules nécessités de la mécanique. Et, si vous en doutez, lisez, — vous crie M. Spencer, — lisez mes vingts volumes, bourrés de faits à l'appui. — Eh! bien, oui, messieurs, lisons ces vingt volumes, si nous en avons le temps, mais ouvrons l'œil aux bons endroits; car l'auteur est un prestidigitateur assez malin pour occuper notre attention par mille hors-d'œuvre, pendant qu'il glisse prestement la muscade dans sa manche [1].

Tout ce qui se passe actuellement dans l'univers, nous dit le philosophe anglais, est le fait d'une évolution, dès longtemps commencée, qui, d'un point de départ homogène, marche vers une hétérogénéité de plus en plus accentuée. — Mais d'abord, demanderai-je, pourquoi l'homogène tend-il à l'hétérogénéité? — Si l'on me répondait: « C'est le mystère des origines, » je n'insisterais pas davantage, tout en constatant qu'il y a là, au berceau de l'univers, une place où la finalité trouverait peut-être à se glisser. Mais on me fait une autre réponse. « L'instabilité de l'homogénéité, écrit Spencer, est la conséquence du fait que les différentes parties d'une aggrégation homogène quelconque sont nécessairement exposées à des forces différentes [2]. » A cette réponse-là j'objecte, parce que je la trouve déloyale. Pour nous convaincre que tout peut s'expliquer mécaniquement, y compris les origines primordiales, on se fait fort de nous démontrer la nécessité en vertu de laquelle l'homogène se différencie; et où trouve-t-on cette nécessité? Dans le fait qu'il existe « des forces diverses » s'exerçant sur les di-

[1] J'ai donné ailleurs un bref exposé de la philosophie spencérienne, accompagné de quelques remarques critiques; voy. Ph. Bridel : *Les bases de la morale évolutionniste, d'après M. Herbert Spencer.* (Petite bibliothèque du chercheur. Lausanne, Imer, 1886.)

[2] *Premiers principes*, traduction française, p. 149 et suivantes; voyez les exemples allégués.

verses parties de l'agrégat homogène! C'est-à-dire qu'on est tout au plus capable d'expliquer l'évolution d'un groupe restreint, d'un paquet limité de matière homogène, soumis à un faisceau de forces déjà différenciées; mais, d'expliquer l'évolution de l'univers en partant d'un tout vraiment homogène, on ne saurait le faire. Pourquoi ne pas l'avouer honnêtement alors? pourquoi se vanter de ce qu'on est dans l'impossibilité de réaliser?

Voyons un second point. Pour cela, tournons du pouce bien des pages, pleines de renseignements intéressants et dont nous n'avons garde de contester l'exactitude; mais n'allons pas sauter à pieds joints le § 6 des *Principes de biologie*, car nous ne trouverions guère autre chose concernant les origines de la vie. Nous y apprenons que, selon le docteur Graham, les substances solides peuvent exister tantôt sous la forme cristalloïde, état statique, qui ne se prête pas à la formation des organismes, tantôt sous la forme colloïde, qui est l'état dynamique de la matière, permettant à celle-ci ce changement actif qu'on appelle la vie. — Et c'est tout? — Oui, c'est tout! toute l'explication mécanique de la vie, tout ce qu'on a pour combler le hiatus et pour supprimer l'un des fameux *ignoramus* de DuBois-Reymond. Mais peut-être trouverons-nous mieux chez Hæckel. Lisons: « Quand le globe incandescent de la terre se fut refroidi jusqu'à un certain degré, des gouttes d'eau tombèrent sur sa croûte solidifiée, première condition de la vie; et les atomes de carbone commencèrent leur action organogène[1]. » — Et voilà tout? — Oui, voilà tout! e carbone a une vertu « organogène,... » comme, du temps de Molière, l'opium avait une « vertu dormitive. »

Voyons un troisième point. Les espèces animales sortent les unes des autres en progressant, et ce progrès s'explique tout seul, nous dit-on, par le fait, mécaniquement nécessaire, de la survivance des plus aptes. « Pour vous en convaincre, écrit Spencer, essayez d'affirmer le contraire, et de prétendre que la nature a pour loi la survie des moins adaptés, que les êtres les

[1] *Le monisme, lien entre la religion et la science*, traduit par G. Vacher de Lapouge. (Paris, Reinwald, 1897), p. 21.

plus propres à vivre sont morts, et que seuls ont survécu ceux qui n'étaient pas propres à la vie[1]! » — Ici nous nous récrions de nouveau. Le dilemme où l'on veut nous enfermer est arbitraire; nous ne sommes point forcés d'opter entre la thèse évolutionniste, qui veut que le progrès de l'échelle animale ne soit que l'effet mécanique de la concurrence vitale, et la thèse insensée qui soutiendrait la victoire des moins aptes. Nous ne contestons pas que la faculté de s'adapter soit la condition sine qua non de la survivance des espèces. Nous disons seulement que cette condition pourrait bien n'être pas la cause efficiente et première de l'évolution des espèces; que, de fait, on n'a pas encore prouvé qu'il en fût ainsi ; et qu'il y a toujours de très bonnes raisons pour penser que, si elle s'est opérée par des moyens, au nombre desquels figure, sans doute, la lutte pour la vie, cette évolution a son ressort primordial dans une finalité qui domine la nature organique et qui l'oblige à poursuivre sa carrière en fournissant des types de plus en plus riches, dont la concurrence peut bien opérer le triage, mais ne saurait, à elle seule, engendrer la succession.

Un quatrième point enfin. Voyons sur quel pont on nous fera franchir l'abîme qui sépare le monde matériel de celui de la conscience. Ecoutons Spencer: « Mouvement, chaleur, lumière, affinité chimique, etc., se transforment en émotion, sensation, pensée.... Ce n'est pas un mystère plus profond que celui de la transformation des diverses forces physiques les unes dans les autres[2]. » Et c'est tout. Ici encore comparons Hæckel. Il écrit: « Si [!] nous avions saisi l'essence de la matière et de la force, nous comprendrions comment la substance qui est notre substratum, peut, dans des conditions données, sentir, désirer et penser[3]. »

C'est-à-dire qu'en somme tous les problèmes qui ont, dès les temps anciens, barré la route à l'explication purement mécanique de l'univers et fourni l'occasion au finalisme de faire valoir

[1] *Le principe de l'évolution*, réponse à Lord Salisbury par H. Spencer, trad. franç. (Paris, Guillaumin, 1895; extrait du *Journal des économistes*, p. 16.)

[2] *Premiers principes*, p. 71.

[3] *Op. cit.*, p. 21.

ses droits, demeurent parfaitement irrésolus. La constitution de la « science synthétique, » comme l'appelle Spencer, l'établissement du « monisme, » comme s'exprime Hæckel, constitue une pure chimère. Mais c'est une chimère dangereuse, qui obsède l'esprit de plusieurs de nos contemporains, et dont il est urgent de travailler à détruire le prestige.

Bien naïfs serions-nous, en effet, si nous prenions pour bon argent les offres de paix que nous font de tels systèmes. — Ne craignez rien pour la religion, dit Spencer, je la laisse fort bien subsister. Il est vrai que j'explique tout ce qui existe comme étant le résultat mécanique du rythme éternel suivant lequel se balance la force infinie; je peux vous dire tout ce que fait cette force, et selon quelles lois fatales elle l'accomplit; mais ce qu'elle est en elle-même, je l'ignore, et on l'ignorera toujours. Quelle meilleure religion pourriez-vous réclamer que cette ignorance même? L'inconnaissable!... quoi de plus grand, mes frères! — Hæckel aussi a rédigé sa profession de foi; c'est un discours qu'il prononça le 9 octobre 1892 devant les naturalistes réunis à Altenbourg, et qui a été traduit l'année dernière en français sous ce titre : *Le monisme, lien entre la religion et la science*[1]. Nous y lisons ceci : « La théorie de l'éther peut fournir une forme rationnelle de religion; car on peut opposer à l'éther universel et mobile, divinité créatrice, la masse inerte et lourde, matière de la création[2]. » D'après cette terminologie, l'ensemble des atomes d'éther assoupis sous la forme de matière pondérable constitue le monde, et l'ensemble des atomes d'éther encore actifs et impondérables constitue Dieu. Cela vaut mieux, dit Hæckel, qu'une théologie anthropomorphique, qui fait de Dieu « un vertébré gazeux[3]. » [!]

La seule chose intéressante qui ressorte de tout cela, c'est le témoignage ainsi rendu à l'existence du besoin religieux. On sent qu'on se heurterait à un instinct profond de la nature humaine en demandant franchement à notre race de renoncer à toute adoration, à toute divinité. Mais croit-on la satisfaire par

[1] Voir une note précédente.

[2] *Op. cit.*, p. 18; comp. p. 34.

[3] *Op. cit.*, p. 34.

de semblables succédanés? Mettra-t-elle son attente en l'Ether? se confiera-t-elle en l'Inconnaissable?

Comprenons bien, Messieurs, que les avances qui nous sont faites ainsi ne sont que des pièges. Il y a incompatibilité radicale entre le sentiment religieux de la foi en Dieu et une métaphysique antifinaliste. Il ne faut donc point considérer à la légère et paresseusement les efforts de propagande qui sont faits par cette ennemie ; il faut lui disputer résolument le terrain; et ce n'est, en aucune manière, une entreprise désespérée.

§ 2. *Le problème du mal.*

Si le rejet de toute métaphysique antifinaliste est indispensable au maintien de la foi en Dieu, il ne faudrait pas se figurer que la cause de cette dernière soit gagnée dès l'instant qu'on aura pu établir l'existence de la finalité dans le monde. Quand il serait démontré que l'univers est constitué en vue d'un but, nous ne serions pas encore assurés que ce but soit en harmonie avec les besoins de notre cœur et les exigences de notre conscience morale. Quand il serait établi que le monde n'a pu être organisé tel quel sans intelligence, nous ne serions point certains qu'il est dirigé avec bonté.

Il y a là une distinction facile à faire, et qui n'a point échappé aux philosophes. Laissons, si vous voulez, les fantaisies de Renan, disposé à penser que la nature est très loin d'être sotte, mais qu'elle est fort éloignée aussi de nous être bienveillante, qu'elle ne cesse de machiner contre nous toutes sortes de pièges savants, et qu'en un mot « nous sommes exploités[1]. » Sous une forme plus sérieuse et qui n'a pas manqué de remuer pendant un temps un certain nombre d'esprits, M. Ed. de Hartmann a développé un système du même genre. Vous n'ignorez pas que peu d'auteurs contemporains ont aussi énergiquement combattu le mécanisme exclusif, et accumulé sur les pas des négateurs de la finalité de plus redoutables objections ; les colères qui ont éclaté contre lui à ce propos n'ont fait qu'en sou-

[1] E. Renan : *Dialogues philosophiques*, passim.

ligner l'importance. Mais vous savez aussi que, d'après l'auteur de la *Philosophie de l'inconscient*, tout ce déploiement de finalité n'a pour but que d'engendrer notre malheureuse race, afin que celle-ci, prenant de plus en plus clairement conscience de l'immensité de sa misère, cherche et trouve, tout à la fois pour elle-même et pour l'univers entier, le moyen d'anéantir l'existence. Je sais bien que M. de Hartmann, loin de se déclarer hostile au sentiment religieux, prétend poser lui-même les bases de la « religion de l'avenir; » mais ce qu'il nous offre sous ce nom ne répond nullement à ce que nous considérons comme appartenant à l'essence de la foi religieuse; car les sentiments que peut provoquer en nos cœurs l'Absolu, tel que le dépeint le philosophe berlinois, est tout le contraire de la confiance, tout le contraire aussi du respect[1].

Peut être ai-je tort de m'arrêter à de semblables spéculations. « Ce sont là jeux de princes, » me direz-vous, ce sont fantaisies d'écrivains en quête de nouveautés. Je n'en suis pas tout à fait persuadé. Si paradoxale que puisse paraître une philosophie, — et au fond quelle est la philosophie qui ne soit paradoxale aux yeux du commun bon sens? — pour que cette philosophie arrive à se produire, il faut bien qu'elle réponde à quelque face de la réalité, il faut qu'elle trouve dans l'esprit humain quelque point d'attache. Ce que de tels systèmes font voir, avec un grossissement qui est parfois une déformation, mais qui est aussi une précieuse révélation et souvent un utile garde à vous, c'est telle difficulté de pensée, tel malaise de sentiment, qui existe à l'état plus ou moins latent chez les mortels les plus ordinaires et qui constitue, peut-être à leur insu, quelqu'un des obstacles s'opposant à la victorieuse éclosion de leur foi religieuse.

De fait, on ne saurait nier, qu'aujourd'hui comme toujours, le douloureux problème du mal ne pèse sur l'âme humaine comme une lourde masse, comme un rocher sous lequel végète péniblement un germe qui voudrait pouvoir sortir, qui fait

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1896, p. 174-177.

effort vers la lumière, mais qui, trop souvent, vaincu dans cette lutte inégale, succombe écrasé[1].

Si j'avais la plume de l'auteur de *Job !* si je pouvais vous faire entendre la plainte de tant de corps torturés par des souffrances qui ne laissent pas l'ombre d'un espoir de soulagement, pas même la probabilité d'une mort prochaine; si je pouvais ouvrir un instant à vos regards les cellules où rugissent et se débattent les fous, en proie à de telles détresses que l'humanité se demande si c'est vraiment son devoir que de laisser persister de telles vies; si je pouvais vous faire suivre pas à pas la carrière de mainte pauvre créature, qui s'est vainement débattue dans un inextricable réseau de misères décourageantes, d'agressions violentes, de perfidies calculées, et qui a dû épuiser tous les désespoirs, toutes les révoltes physiques et morales avant de finir abrutie; si je pouvais placer devant vous le tableau de tant d'autres souffrances rongeant de nobles âmes, à commencer par celles de ces mères qui ont usé leurs genoux à prier pour des fils qu'elles voient mourir dans l'impénitence, après avoir été une honte pour leur famille et des instruments de corruption pour beaucoup de leurs semblables.... Ah! tout cela, n'est-ce pas un scandale pour la foi, je ne dis pas seulement pour la foi de ceux qui sont si terriblement tentés dans leur propre personne, mais pour la foi de quiconque songe à l'existence de pareils cas, nullement imaginaires; pour notre foi à nous-mêmes, qui, peut-être assis en sécurité sur le rivage, ne saurions répéter l'égoïste *suave mari magno*.... du poète à la vue de ces effroyables tempêtes où luttent et périssent nos semblables, mais nous écrions plutôt avec angoisse : « Jusques à quand? Seigneur; jusques à quand? »

Eh! bien, comment préserver notre foi de broncher à ce scandale? et comment répondre à ceux qui déclarent que de tels faits les empêchent de croire en Dieu?

[1] « Le plus grand effort qui soit imposé à notre raison, est celui de conserver notre foi au Dieu bon, juste et tout-puissant, en présence de la souffrance et du mal dans le monde. » Ainsi s'exprimait Charles Pradez dans un livre (*Doute et foi*, 1877, p. 11) qui malheureusement ne résout pas le problème aussi bien qu'il le pose.

Ma conviction est que la seule solution satisfaisante se trouve dans la doctrine de la chute, prise dans toute son ampleur. Les palliatifs généralement employés depuis les jours de Leibnitz, et antérieurement déjà, pour endormir le problème du mal, ne tiennent pas devant les faits, ou aboutissent en dernière analyse à des principes ruineux pour la religion. La théologie évangélique, mal orientée sur ce point-là par Schleiermacher, me paraît avoir, dans un trop grand nombre de ses représentants, manqué de vigueur à cet égard. Plusieurs ont présenté le mal, tant physique que moral, comme rentrant au fond dans le plan divin, à titre plus ou moins provisoire, il est vrai. D'autres, tout en faisant une place au jeu de la liberté humaine, qui a pu introduire dans le développement de notre race des accidents contraires aux désirs de Dieu, limitent à des proportions trop restreintes l'effet de ces déviations. Quelques-uns enfin soutiennent avec insistance, — nous avons vu accentuer récemment cette thèse dans la polémique contre le miracle, — que les lois de la nature ne sont autre chose que la forme même et l'expression directe de l'activité de Dieu, dans les limites de ce monde[1].

J'estime que ces théories font fausse route ; qu'elles sont finalement, et d'une façon assez tangible, néfastes pour notre foi religieuse, pour notre confiance en Dieu. Celle-ci ne me paraît pouvoir se défendre que sous les conditions suivantes : Admettre d'abord dans toute sa profondeur l'idée d'une création, par laquelle Dieu a appelé à l'existence des forces désormais distinctes de sa force, et possédant vis-à-vis de lui une indépendance, non pas illimitée, sans doute, mais réelle. Admettre ensuite que, si l'univers créé embrasse un vaste ensemble d'êtres distincts les uns des autres et relativement indépendants les uns à l'égard des autres, d'autre part, produit d'une pensée unique et d'une volonté conséquente avec elle-même, l'univers forme un tout organique, dont les divers éléments ne sauraient manquer de réagir les uns sur les autres (ces réactions ne se bornant point, bien entendu, à cette transmission de mouvement mécanique qui constitue le seul objet des sciences

[1] Voyez, par exemple, A. Fornerod : *La vie chrétienne et le surnaturel.* (Revue de théologie et de philosophie, juillet 1898, p. 325.)

empiriques). Admettre enfin que, par un abus de la liberté créée, par un péché ou des péchés, auxquels nos fautes humaines et individuelles sont analogues, mais qui ont dépassé ces dernières par l'importance et l'étendue de leur résultat, l'évolution universelle a dévié de son cours normal, en sorte que, tel qu'il s'offre à nous, le monde *n'est point* l'expression immédiate et adéquate de la volonté divine. Dieu y agit, l'action de sa sagesse et de son amour s'y peut reconnaître, mais elle s'y trouve mêlée à l'action d'autres puissances, et, au nombre de ces puissances, les faits m'obligent à compter autre chose que de simples fatalités physiques ou que la seule influence d'actes humains individuels. Il me paraît impossible d'étudier sérieusement certains coins ténébreux du domaine de la souffrance et surtout certains mystères d'iniquité, certaines merveilles infernales de la tentation, sans reconnaître qu'il y a là une finalité à rebours, tout aussi manifeste que peut l'être ailleurs la finalité divine. Et j'avoue que j'en suis venu à m'approprier, avec une conviction toujours plus complète, cette déclaration de l'épître aux Ephésiens VI, 11, 12 : « Il nous faut nous revêtir des armes de Dieu, afin de pouvoir tenir contre les ruses du diable : car ce n'est pas [seulement] contre la chair et le sang que nous avons à combattre, mais contre les dominations, contre les autorités, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits méchants dans les lieux célestes. »

Je ne prétends certes pas réclamer pour la doctrine du diable une place dans le credo. Schleiermacher remarque qu'aucun Symbole évangélique n'en a fait un article de foi ; et, en effet, le diable ne saurait être un objet de foi ; on ne peut, on ne doit pas dire : « je crois au diable ; » on ne croit, on ne doit croire qu'en Dieu. Mais j'en suis arrivé à douter, quant à moi, qu'il soit possible de maintenir victorieusement la foi en Dieu sans reconnaître que le diable existe. Est-ce une infirmité croissante de ma foi, est-ce une déchéance de mon sentiment religieux, qui m'a ramené vers cette doctrine passablement décriée ? Ce qui m'empêche de le penser, c'est que je constate, à n'en pas douter, que Celui qui a atteint le plus haut

sommet de la vie religieuse, Celui en qui le sentiment de la filialité divine a existé dans toute sa force et sa pureté, Celui dont la confiance en Dieu demeure la norme et la source de la nôtre, Jésus-Christ a très positivement admis l'existence des puissances infernales. Comprenez-moi bien, je ne fais pas appel ici à la méthode de l'autorité extérieure, dont j'estime l'application impossible, même en ce qui concerne les paroles du Seigneur[1]. Je suis prêt à admettre, à condition de la bien comprendre, la thèse de M. Stapfer[2], selon laquelle nous sommes appelés, non pas nécessairement à croire tout ce que Jésus a cru, à nous approprier toutes ses opinions, mais à croire en lui. Tout ce que je soutiens, le voici : Croire « en Jésus, » c'est, *à tout le moins*, le tenir pour l'homme en qui la présence du vrai Dieu a atteint son maximum d'intensité. Or, je constate que ce maximum de communion avec Dieu s'est trouvé inséparablement uni, dans cette âme immaculée, à la conviction que la puissance et l'amour de Dieu ont affaire ici-bas à des résistances d'ordre supraphysique et suprahumain.

Pour nous mieux gagner à leur thèse optimiste, le libéralisme d'hier nous peignait, et le christianisme évolutionniste d'aujourd'hui nous dépeint un Jésus optimiste. On nous le montre, sans cesse et d'une manière exclusive, admirant les lys des champs, évoquant la félicité des oiseaux, prononçant sur tout ce qui existe cette bénédiction qui, de fait, avait dans sa bouche un objet très spécial : « Il en est ainsi, ô Père, puisque telle a été ta bonne volonté.[3] » Mais on oublie que les mêmes évangiles, dans des rapports que nous n'avons aucune raison de croire moins authentiques, nous font voir Jésus convaincu d'avoir eu personnellement à lutter avec la séduction de la puissance infernale au désert, convaincu que c'est cette puissance qui accumule contre lui les obstacles et l'empêche d'arriver à son but sans subir la croix, convaincu que c'est à elle

[1] Rappelons sur ce sujet les remarques dignes de considération de M. Léop. Monod dans : *Le problème de l'autorité*, 2me édition, p. 76 et suivantes.

[2] Edm. Stapfer : *Jésus-Christ pendant son ministère*, p. 327. — *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 329 et suiv.

[3] Voir Sabatier : *Esquisse d'une philosophie de la religion*, par exemple p. XIII et 83. Comparez P. Chapuis : *Le surnaturel*, p. 104-109.

aussi que ses disciples ont affaire, elle qui les menace dans leur foi, elle encore qui est à la source des misères et des maladies qui affligent notre pauvre race ; et ce n'est pas seulement à propos des aliénés que le Sauveur s'exprime de la sorte, mais, par exemple, au sujet d'une pauvre femme impotente : « Ne fallait-il pas, dit-il, délier de cette chaîne cette fille d'Abraham que Satan tenait captive depuis dix-huit ans[1]? » L'histoire s'inscrit en faux contre la prétention à nous faire accepter comme « la religion de Jésus » cette théologie optimiste selon laquelle toutes choses doivent être considérées comme œuvres de la sagesse et de l'amour divins, en sorte que notre seule prière doive être un cantique résumé par ce refrain : « Tout est bien, oui tout est bien. »

En pensant affermir notre confiance en Dieu, cette théologie ne fait que l'ébranler. Elle nous amène à l'impression que les pensées de Dieu n'ont aucune analogie avec les nôtres, que nos sentiments les plus essentiels et nos plus légitimes aspirations, nos plus saintes indignations n'ont pas d'écho dans son être. Il devient pour nous le grand Inconnu, dont nous ne savons au fond qu'une chose, c'est qu'il est infini tandis que nous sommes finis, et qu'entre ses intérêts et les nôtres il existe une irréductible opposition. Ce qui nous fait souffrir, ce qui révolte notre conscience, tient aux conditions fondamentales de toute existence temporelle ; sous des formes diverses et à des degrés divers, il faudra donc toujours que cela subsiste ; impossible du moins que cela disparaisse tant qu'il y aura un monde et que nous existerons à l'état d'individualités distinctes. On nous parle, il est vrai, de progrès. Mais ce mot a-t-il encore un sens quand il ne se peut agir que d'une évolution condamnée par nature à ne jamais trouver de terme ? Au fond, le seul moyen qui s'offre à notre esprit pour appliquer vraiment la notion du progrès au monde dont nous faisons partie, n'est-ce pas de considérer ce dernier comme un convalescent qui relève de maladie[2]? La seule façon de conserver actuellement notre

[1] Luc XIII, 16.

[2] « Au vrai, — a écrit Ch. Secrétan, dans *La raison et le christianisme*, p. 206, — la révélation de la chute est si loin de contredire le fait du progrès, qu'on peut

confiance en Dieu, n'est-ce pas de voir en lui le « réparateur des brèches ? » La seule façon de reconnaître l'action de son amour dans nos vies et dans l'histoire, n'est-ce pas de nous dire qu'il s'agit d'un amour occupé à délivrer notre race du joug d'une puissance adverse, à restaurer un monde déchu, à panser une ancienne et grave blessure ? Tout cela me paraît méconnu par une théologie qui supprime en réalité la chute et n'entend par le mot de « rédemption » que la phase supérieure d'une évolution qui n'a cessé de se poursuivre en ligne droite.

Il semble à plusieurs que, pour sauver le christianisme, il faut le ramener à ce seul terme : la foi dans l'amour de Dieu. Je pense plutôt que la foi en l'amour de Dieu ne se soutiendra qu'à la condition de revêtir intégralement le caractère évangélique. Dans les circonstances où nous sommes, notre cœur ne peut aimer que le Dieu rédempteur ; nous ne pouvons mettre notre attente qu'en celui qui travaille à « sauver ce qui est perdu ; » nous ne pouvons trouver définitivement le Père qu'en Jésus mort pour nos péchés. Il serait donc possible de répondre d'un seul mot à la question posée par notre comité lorsqu'il énonçait ainsi le sujet signalé à notre attention : *Der Weg zu Gott für unser Geschlecht. — Der Weg zu Gott?* le chemin menant à Dieu ? Aujourd'hui comme il y a dix-neuf siècles, aujourd'hui comme toujours, c'est Jésus : « Je suis le chemin, a-t-il proclamé ; nul n'arrive au Père que par moi. »

Mais il a dit aussi : « Nul ne vient à moi si le Père ne l'attire. » Et, du rapprochement de ces deux paroles, — ce sera là ma conclusion, — on pourrait tirer, je pense, la solution d'un problème qui a été maintes fois débattu durant ces dernières années à l'occasion de la théologie ritschlienne. Ritschl lui-même et plusieurs de ses disciples, notamment Hermann, ont déclaré la guerre à la « religion naturelle » et à l'intrusion, parmi les dogmes chrétiens, de certaines thèses métaphysiques provenant de sources étrangères à la foi révélée. Sur bon nombre de points nous estimons que les critiques de cette

l'appeler la seule manière de concilier le progrès avec l'idée de Dieu, ou plus simplement la seule manière de conserver l'idée du progrès. » (Comparez *Philosophie de la liberté*, 2me édition, tome II, 118.)

école sont fondées, mais bien moins originales qu'elle ne le donne à entendre. Avec elle, par exemple, mais avec Schleiermacher déjà, nous pensons que pour saisir la vraie nature du Christ, selon ses propres déclarations et celles de ses témoins autorisés, en même temps que d'une façon conforme aux besoins de notre piété, il faut donner à la christologie une tout autre base que celle des spéculations trinitaires inaugurées par les conciles orientaux. Quant au mépris de l'école ritschlienne pour la « religion naturelle, » il nous paraît excessif et gros de conséquences fâcheuses. S'il ne fallait entendre, par le mot dont il s'agit, que ce groupe d'opinions inconséquentes et dénuées de valeur, qui reste au fond de maint esprit comme le dernier résidu d'un catéchisme chrétien dont on a rejeté les parties essentielles, nous ne défendrions point la religion naturelle. Mais sous le même nom et dans la même condamnation on englobe autre chose, ce qui seul est vraiment digne du titre de « religion naturelle, » ce témoignage, naturel en effet, que l'existence et les perfections de Dieu reçoivent dans le fond de toute âme d'homme. Dans le dessein de prévenir les conflits entre la religion et la science, on statue entre la connaissance humaine et la révélation positive un dualisme qui nous paraît faux et dangereux.

Nous lui préférons de beaucoup l'attitude adoptée par Vinet dans son apologétique. Lui aussi proclame que Dieu ne peut être véritablement saisi qu'en Christ, que la foi religieuse ne triomphe qu'à la condition de devenir foi évangélique, en sorte qu'en un sens on peut, avec l'apôtre, dire de tout homme qui n'est pas chrétien, qu'il est « sans espérance et sans Dieu dans le monde. » Mais, d'autre part, Vinet se garde bien de contester toute valeur à la religion naturelle. Celle-ci est incomplète, elle présente bien des lacunes et des contradictions, elle est sujette à mille obscurités, à mille doutes, à mille défaillances. Elle attend un complément, une clé de voûte, qui seule pourra lui donner, avec l'unité, l'inébranlable assurance. Cette clé de voûte c'est le Christ: nul n'arrive définitivement au Père que par lui. Mais on ne saurait non plus reconnaître le Christ, l'accueillir comme répondant à tout, conciliant tout, triomphant

de toutes les dualités, si l'on ne commençait par avoir, de naissance, au fond de son être, ces aspirations religieuses, cette foi instinctive en Dieu, que le spectacle du monde actuel trouble et scandalise, sans jamais l'étouffer tout à fait, et qui est précisément la religion « naturelle : » nul n'irait au Fils si le Père ne l'attirait. Nous ne saurions nous assurer définitivement dans le Dieu créateur, tant que nous n'avons pas saisi le rédempteur ; mais nous ne pouvons chercher et trouver le rédempteur que parce que, en dépit de tout, un indestructible et primordial instinct nous pousse à croire au Créateur.