

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger
Band: 3 (1870)

Artikel: La théologie de Leibniz. Partie 1 [suite]
Autor: Pichler, A. / Dufour, J.J.
Kapitel: IV: Justification et sanctification
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379102>

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: 03.04.2025

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

temps de la scolastique; le traducianisme (génération des âmes) qui, après avoir été abandonné en occident, avait été remis en vigueur par le luthéranisme. Au lieu d'admettre que Dieu place dans un milieu impur une âme faite exprès pour y être mise, Leibniz croit que Dieu donne la raison à une âme née dans le péché, et fait de ce don un acheminement à d'autres bienfaits, harmonisant ainsi les œuvres de la nature et celles de la grâce.

On ne peut méconnaître dans la doctrine que nous venons d'esquisser le désir de trouver une synthèse entre les enseignements du catholicisme romain et ceux du protestantisme. Se présentant à nous quelquefois comme rigoureusement luthérienne, quelquefois comme romaniste, souvent aussi comme plus hardie que tous les symboles officiels, cette théologie visait manifestement à la conciliation. Leibniz ne désespérait pas de ce résultat, soit à cause de la modération dont le concile de Trente avait fait preuve sur ces sujets, soit parce que l'œcuménicité de ce concile pouvait être contestée, au point de vue de l'ancien catholicisme.

Il reconnaissait l'autorité du récit de la chute et ne l'expliquait point mythiquement. Cependant il ne l'admettait pas sous sa forme rigoureusement littérale. « Nous ne connaissons assez, disait-il, ni la nature du fruit défendu, ni celle de l'action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire : cependant il faut rendre cette justice à Dieu, de croire qu'elle renfermait autre chose que ce que les peintres nous représentent. » Il est permis de penser que les peintres ne lui faisaient pas oublier les théologiens.

IV. Justification et sanctification.

Elargissant le cercle des sujets renfermés d'ordinaire sous ce double chef, M. Pichler y comprend tout ce qui rentre dans la christologie, la sotériologie et la morale. Cette classification, qu'on serait autorisé à critiquer s'il s'agissait d'un traité de dogmatique, a ici des avantages pratiques qui permettent de l'accepter telle quelle. Il était naturel de grouper aussi simplement

que possible ce qui se rapporte à des doctrines que Leibniz avait moins spécialement approfondies que les précédentes, et de prendre un titre rappelant le but irénique de ses spéculations religieuses.

La nécessité de la justification résulte du péché. Quoique doués de l'instinct moral, tous les hommes commettent des péchés mortels. Ils ont besoin d'être sauvés. Le dessein de salut était opportun; il a son origine dans l'économie providentielle.

Ce dessein s'est accompli par l'incarnation du Fils de Dieu. Sans ce mystère de salut, le monde ne serait pas le meilleur possible. « Le fondement du salut est Jésus-Christ, Dieu-homme (Θεάνθρωπος,) qui, en tant que créature parvenue au plus haut degré de perfection, devait être compris dans les êtres, comme partie de l'univers et comme chef de la création. »

§ 1. *Personne et œuvre du Christ.*

Le Christ de Leibniz est le Christ historique, personnel, surnaturel, annoncé par les prophètes, attesté par les apôtres et les évangélistes. Pas trace de doute sur ce point. En 1669, Leibniz avait combattu de la manière la plus décidée le socinien Wisovatius. Rejeter la Trinité, c'était, à ses yeux anéantir le christianisme. Il reconnaissait, il est vrai, que pour maintenir le symbole dit d'Athanase, il fallait donner deux sens au nom de Dieu, que les orthodoxes avaient eu tort de multiplier les définitions au lieu de s'en tenir aux termes scripturaires; mais il en rejetait la faute sur des nécessités de controverse dont leurs adversaires étaient responsables, et se prononçait pour cette formule: « Le Père, principe suprême; le Fils, engendré; le Saint-Esprit, procédant. »

Il ne voulait pas que l'on niât la personnalité du Fils et de l'Esprit, et repoussait énergiquement le sabellianisme.

Il n'admettait nullement que le dogme de la Trinité eût une origine païenne ou philonienne. Il voyait les germes de ce dogme dans l'Ancien Testament. Les images bibliques de Parole de l'Éternel et de souffle de sa bouche étaient, selon lui, des allusions au rôle du Fils et du Saint-Esprit dans l'œuvre de la création.

Il maintenait ce qui avait été dit par plusieurs théologiens protestants ou catholiques, particulièrement par Huet, sur les prophéties messianiques, et trouvait que les interprétations sociniennes de Jean I, 1-14 étaient visiblement forcées. Il s'exprimait sévèrement sur les sociniens en général, qui, en maintenant simultanément l'adoration de Jésus-Christ et leur système sur sa personne, n'échappaient à l'inconséquence de leur position qu'en tombant dans une espèce d'idolâtrie. « De quel front osent-ils accuser les catholiques d'idolâtrie, eux qui adorent celui qu'ils croient n'être qu'un homme? » Il regardait les mahométans comme plus conséquents, et se montrait moins défavorable à l'arianisme, tout en regardant sa chute comme une bénédiction providentielle.

Il pensait, du reste, que l'on avait entassé beaucoup de subtilités dans les controverses sur la communication des idiomes, l'ubiquité, la procession du Saint-Esprit, et qu'il fallait s'en tenir à la doctrine dite de Nicée, mais antérieure, selon lui, au concile de Nicée.

La question du nestorianisme n'était, à ses yeux, qu'une querelle de mots, dans laquelle l'église s'était montrée injuste et rigoureuse. Il en disait autant de la controverse de l'adoptianisme. L'esquisse qu'il a donnée de cet épisode montre avec quelle sagacité il étudiait l'histoire des dogmes. Il approuvait l'insertion du *Filioque* et voulait qu'elle fût maintenue, mais il reprochait aux latins d'avoir fait tant de bruit pour une innovation qu'ils avaient si longtemps différée.

Le Christ n'est pas uniquement un guide spirituel comme les prophètes. C'est un véritable Sauveur. Il donne de nouvelles forces à la nature humaine. Il a révélé les mystères du royaume des cieux. Il est la force et la sagesse de Dieu. Nous obtenons la victoire éternelle par ses souffrances.

Leibniz a exprimé ses idées et ses pieux sentiments au sujet de la rédemption dans un cantique sur le vendredi saint. A en juger d'après les indications données, et sans faire M. Pichler responsable de nos impressions, nous croyons pouvoir résumer ce paragraphe, moins scientifique et moins précis que d'autres, en disant que, sur la question de l'expiation, Leibniz s'est rat-

taché, dans un sens large, à la grande tradition orthodoxe, sans se préoccuper de discussions de détail qui n'entraient pas dans son programme de transaction, les idées d'Anselme régnaient alors dans les deux églises.

§ 2. *Participation aux bienfaits de Christ. Election. Prédetermination.*

Par son déterminisme, par sa tendance à considérer les œuvres de Dieu dans leur ensemble et dans leurs rapports harmoniques avec un plan éternel, Leibniz était conduit à ne pas écarter les idées mystérieuses d'élection et de prédetermination, et, d'autre part, son irénisme et son optimisme lui faisaient donner à ces formules une acception plus large que dans certaines théologies.

La question de l'élection est un mystère de la cité de Dieu : nous ne la comprendrons que dans la lumière de la gloire. Entre le royaume physique de la nature, et le royaume moral de la grâce, il y a une harmonie cachée, mais réelle. Le monde présent ne fera place à un autre qu'après une phase de châtiements. Dieu est l'architecte du monde physique, le souverain du monde moral. La nature conduit à la grâce, et la grâce consume divinement l'œuvre de la nature, dont elle s'est servie pour ses desseins. — L'harmonie préétablie suppose l'élection.

Dieu veut le salut de tous, pour autant qu'il n'existe pas de motifs qui l'empêchent. Sa volonté antécédente est miséricordieuse envers le monde entier, mais il ne sauve que ceux qui ont la foi. Ceux-là seuls sont élus.

Dieu choisit-il ses élus en prévision de leur foi ? Oui, si l'on veut dire que Dieu ne peut manquer de tenir compte de cette prévision, et que la foi est absolument nécessaire. Non, si l'on veut donner au salut un autre fondement que Jésus. C'est en lui seul que les élus sont élus.

Les hommes n'ont aucun sujet de mépriser tels ou tels de leurs semblables, comme non-élus, Christ étant mort pour tous, et la perdition n'ayant pour cause que la résistance à la grâce salutaire qui est en Christ.

Dieu peut triompher de cette résistance, si grande soit-elle, et il le fait quelquefois pour nous montrer que le désespoir n'est jamais légitime. Par contre, il abandonne à la perdition des hommes qui n'avaient pas poussé si loin la résistance. De là résulte que le dernier mot sur l'élection ne doit pas être cherché dans la nature humaine, mais dans les volontés mystérieuses de Dieu.

La liberté consiste dans l'absence de contrainte extérieure, mais une contrainte purement intérieure ne l'anéantirait pas. C'est dans ce sens que Leibniz a cru pouvoir se rattacher un moment à la doctrine d'un décret absolu, sans renoncer pour cela à affirmer le libre arbitre. Plus tard (1700), il trouva qu'il s'était trop avancé et reconnut plus de spontanéité dans la participation de l'homme au don de la grâce. L'idée d'une « dignité morale prévue » lui sembla fournir le trait d'union synthétique entre les doctrines opposées sur la foi et les œuvres, l'élection et la rémunération.

Le choix que Dieu fait d'une âme n'est pas arbitraire. La considération de l'obéissance prévue entre dans les circonstances qui y président, mais elle ne le détermine pas, et le nécessite encore moins. La grâce de Dieu reste libre. La grâce nécessaire pour le salut n'est pas refusée à celui qui fait ce qui dépend de lui. Leibniz proclame hautement ce principe. Il en tire comme conséquence la possibilité du salut pour des païens, sans mettre ce salut sur le compte de leurs mérites. C'est trop large, dira-t-on. Soit ; mais Justin, Clément d'Alexandrie et Chrysostome ont été plus larges encore. Ils croyaient aussi à la possibilité du salut des païens, en se l'expliquant par la considération de leurs vertus naturelles, tandis que Leibniz se l'explique sur le terrain des doctrines de l'élection et de la grâce, et en recourant à l'idée catholique de l'illumination avant la mort. Ce point de détail a son importance en face du jugement porté par H. Ritter sur le latitudinarisme de Leibniz.

A l'égard de la prédestination, Leibniz avait remarqué, en 1671, que de grandes confusions scientifiques avaient compliqué la difficulté du problème. En 1697, dans une lettre à l'abbé Nicaise, il regardait ce problème comme susceptible d'une so-

lution claire, pourvu que l'on partît de définitions précises et que l'on n'oubliât pas la distinction de contingence et de nécessité. Le dilemme banal sur l'inutilité d'une vie sainte dans les deux alternatives d'élection et de réprobation lui paraît insignifiant et absurde, vu l'enchaînement reconnu par tous les prédestinés entre la sanctification et la félicité. Il se débarrasse également de complications qui ont embrouillé la matière dans le sens d'un calvinisme rigide. Il repousse le double décret comme contraire à cette « compassion de Dieu » qui est « sur toutes ses œuvres. » Il n'admet pas, comme Arnauld, qu'il y ait une différence *essentielle* entre la justice telle qu'elle est en Dieu, et la justice telle que la loi divine la prescrit à l'homme, ce qui serait aussi absurde que de dire que l'arithmétique est fautive dans le ciel. La prédestination ne concerne que le salut ; la réprobation, acte juridique, ne peut résulter d'un décret et doit être précédée d'un jugement.

Il n'y a pas prédestination au malheur, mais seulement destination, et cela en prévision de l'impénitence des coupables. Quant à la question du supralapsarisme et de l'infralapsarisme, elle est vite tranchée, tous les *décrets* de Dieu étant simultanés. Plus encore : il n'y a qu'un décret, celui de création, dans lequel sont compris tous les autres.

En rapprochant ces idées de celles qui concernent généralement l'élection, Leibniz arrive à une synthèse que nous n'avons pas à reprendre dans ses traits particuliers, et qui tient compte de toutes les vérités respectivement sauvegardées dans les diverses églises au sujet de la prédestination.

Il ne s'arrête pas à l'objection dont les théologiens rigides peuvent trouver la base dans ce passage célèbre. « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. » Cette expression n'est pas une formule doctrinale, mais l'énoncé d'un fait signalé par le Sauveur dans un but parénétiq. D'après la doctrine évangélique, telle que Saint-Paul l'expose plus didactiquement aux Ephésiens, tous les hommes sont élus. Le monde est élu. Si le salut de tous les individus ne s'accomplit pas historiquement, cela dépend des circonstances dans lesquelles la grâce est annoncée et reçue. L'ancienne humanité était élue. Le fait

d'avoir vécu avant Christ n'exclut pas la participation virtuelle au bienfait de l'élection. L'humanité antérieure au christianisme a été, comme les païens d'aujourd'hui, comprise dans le plan du salut, malgré les barrières qui l'ont empêchée d'en bénéficier définitivement. Quant à ces circonstances permises par la Providence et semblant annuler le profit de la rédemption pour bien des âmes, Leibniz s'abstient d'en scruter le mystère. Il repousse toutefois comme anti-biblique l'explication que le molinisme en a cherchée dans la science moyenne de Dieu. Cette explication est réfutée par le jugement de Jésus-Christ sur Tyr et Sidon. En outre, il reconnaît que les circonstances providentielles ont souvent une influence décisive sur les déterminations des âmes pour leur salut, témoin le *Tolle et lege* d'Augustin. Il s'arrête devant l'impénétrable mystère d'une volonté qui dispense inégalement de tels moments aux créatures humaines.

En face de ces profondeurs, Leibniz ne rétracte pas son principe : « Dieu ne fait pas dépendre notre salut de conditions inaccessibles. » Ne reste-il point d'antinomie dans ce système laborieusement élucidé ? M. Pichler se pose cette question. Ce n'est pas à nous d'y répondre.

Quel est le rôle de l'homme dans une économie de salut reposant sur la grâce de Dieu ? On connaît l'aridité de cette question quand elle est posée spéculativement. Au XVII^e siècle on pouvait la regarder comme particulièrement orageuse. Les jésuites avaient établi entre l'œuvre de l'homme et le salut final un rapport de congruence qui ressuscitait la vieille doctrine des mérites. Les dominicains et les jansénistes se prononçaient contre eux. Le pape avait enjoint le silence. Leibniz remarquait que les deux grands partis catholiques ne se comprenaient pas bien. Ici, comme dans d'autres questions, il suivait la route moyenne. Il admettait que devant un salut par grâce, les hommes ne comptent que comme pécheurs égaux par leur misère ; mais, en les regardant comme « également » mauvais, il ne les regardait pas comme « semblablement » mauvais, les uns donnant plus de prise à la grâce que les autres. Il se rangeait aux idées d'Augustin, Thomas d'Aquin, Lu-

ther, voyant, avec eux, en Dieu seul le fondement des choses et le principe du bien ; mais il ne donnait pas tort à ceux qui parlaient de bonnes dispositions nécessaires, de foi prévue, d'obéissance. Il engageait les premiers à reconnaître que la grâce de Dieu est sans arbitraire, les seconds à proclamer plus énergiquement que tout don parfait vient d'en haut, et à convenir enfin qu'un homme plus mauvais qu'un autre peut lui être préféré comme instrument et témoin de la grâce, de même qu'un caillou peut être choisi plutôt qu'un joyau suivant le but de l'ouvrier qui l'emploie.

On retrouve dans sa théologie l'idée familière aujourd'hui d'une réceptivité nécessaire pour que la grâce agisse, et dans laquelle la liberté recouvre ses droits. Partant de ce principe, il ne goûtait pas les spéculations des théologiens du XVII^e siècle sur la grâce irrésistible, tout en acceptant les côtés salutairement humiliants et pratiques de cette grande idée.

Dieu, pensait-il, donne à tous la grâce suffisante, mais non la grâce victorieuse ; autrement il n'y aurait pas de réprouvés. Mais pourquoi Dieu a-t-il donné l'existence à des êtres dont l'impénitence était prévue ? Pourquoi, inversement, a-t-il donné à d'autres êtres quelque chose de plus que la grâce rigoureusement suffisante ? Nous l'ignorons, mais ce qui est certain, c'est que ce double fait ne renverse pas les axiomes de l'optimisme. Dieu n'est pas l'auteur de la damnation, ce sont les réprouvés qui se perdent eux-mêmes. Et quant aux élus, tenons pour certain que les voies de Dieu à leur égard ne sont pas arbitraires.

§ 3. *Justification.*

Sous ce chef, M. Pichler nous montre dans Leibniz la série d'idées familière aux écrivains évangéliques, et posée comme exprimant l'ordre constant des opérations de la grâce : réveil de la conscience, sentiment du péché, angoisses spirituelles, connaissance de la miséricorde de Dieu, acceptation de la satisfaction expiatoire de J.-C., nouvelle naissance. Ces citations, non moins édifiantes qu'instructives, perdraient à être abrégées.

gées, et d'autre part nous regrettons les limites qui nous empêchent de les transcrire. Elles montrent une étroite parenté entre le christianisme de Leibniz et celui des croyants qu'il rapproche, et jettent un jour précieux sur la question de sa sincérité religieuse.

La grâce est offerte à ceux qui la repoussent. Bien que le péché de l'homme augmente en raison de sa résistance à cette grâce, Dieu ne renonce pas à chercher le pécheur impénitent. Il n'y a point d'injustice dans la dispensation d'une grâce qui sera l'occasion d'un jugement plus terrible. Il y en aurait dans le cas contraire. On verrait alors, en effet, un Dieu qui, pour atténuer le sort d'un coupable, cesserait de faire rayonner sa lumière et servirait les intérêts du péché, ce qui est moralement inadmissible.

En résumé, si le salut de l'homme est l'œuvre de la grâce, il ne s'ensuit pas que la coopération de l'homme puisse être niée. Elle est indispensable. Elle résulte de l'organisation morale de l'être humain, qui n'est pas un bloc de pierre.

§ 4. *Sanctification.*

La théorie de Leibniz sur la sanctification est exposée dans son *Systema*. Cette place lui donne une couleur catholicisante, que l'on a du reste fort exagérée.

Leibniz ne pense pas, comme Luther, que l'effet de la justification se borne à couvrir le péché. Sous l'influence de la grâce de Christ, saisie par la foi, le péché est combattu par une vertu divine habitant dans le cœur du fidèle. La justification, comme l'indique son étymologie, ne sert pas uniquement à absoudre, elle rend juste.

Il est oiseux de se demander si elle consiste dans l'imputation des mérites de Christ ou dans la communication de grâces produisant un état intérieur de justice. Les deux choses étant inséparables, pourquoi des distinctions chimériques et des querelles de mots?

Ecartons de même des controverses inutiles sur la question de savoir si Christ a accompli pour nous toute la loi. Objecti-

vement et abstraitement, la thèse affirmative est vraie. Subjectivement et pratiquement, elle est fautive, car il ne nous est pas permis de tirer les conséquences antinomiques qui en découlent rigoureusement. D'ailleurs, l'obligation de l'amour reste immuable, ce qui ne serait pas le cas si nous pouvions nous dire dans toute la force du style juridique que nous ne sommes plus sous la loi.

Les bonnes œuvres sont nécessaires en tant que preuves de la consécration de notre volonté au service de Dieu.

La foi et l'amour sont inséparables. La foi est la condition de l'amour; l'amour, le complément de la foi. Formules étroites pour formules étroites, Leibniz, mis en demeure d'opter, eût avoué, dit-il, sa préférence pour celles du catholicisme, la nécessité de l'amour donnant lieu à de moins dangereuses méprises que la suffisance de la foi.

Ce n'était pas cependant qu'il fût ingrat envers la mémoire de Luther et infidèle au principe de la justification par la foi seule. Il regardait celui-ci comme la grande conquête du XVI^e siècle. Les réformateurs avaient eu mille fois raison en protestant contre les mérites des saints et le mérite des œuvres. La foi qu'ils exaltaient était d'ailleurs une disposition sainte dans laquelle la volonté joue un plus noble rôle que l'entendement, et où se trouve le germe de bonnes œuvres. Ils avaient prêché la sanctification en prêchant cette foi. L'intellectualisme et la paresse ne s'étaient abrités que plus tard sous leurs pieuses formules.

Après avoir vu Leibniz repousser si énergiquement en principe l'idée de *mérite*, on s'étonnera peut-être qu'il l'ait ramenée par une autre porte, soit par esprit de ménagement pour le catholicisme, soit pour restituer à la doctrine biblique des rétributions une place qu'elle n'a pas toujours conservée dans la théologie protestante. S'il l'a fait, il ne s'est pas dissimulé qu'il avait une position difficile à garder près d'un écueil redoutable. La théorie ingénieuse qu'il présente sur cette question du mérite rappelle celle du concile de Trente, sans rompre avec le principe des réformateurs. Comme ceux-ci il proclame la souveraineté de Dieu, la liberté de ses dons, l'alliance de

grâce. Mais dans cette alliance gratuitement octroyée, les œuvres lui apparaissent comme revêtues d'un mérite tour à tour imaginaire et quasi-réel. Imaginaire, devant la justice éternelle qui ne connaît les hommes que comme pécheurs condamnables; quasi réel, par le bénéfice d'une convention divine rentrant dans l'alliance de grâce. Tel lecteur pourra trouver singulièrement profane une parabole nous montrant le Dieu des cieux sous l'emblème d'un grand roi jouant avec ses esclaves une partie intéressée dont il fait tous les frais. C'est cependant à cette comparaison que Leibniz a recours pour nous faire comprendre son idée. L'esclave qui a bien joué ne peut oublier que le bénéfice qu'il réalise sera toujours un présent. Néanmoins ce bénéfice est mérité. Engagé par sa parole, le roi ne pourrait le lui contester ou le donner à un esclave perdant, sans commettre une injustice. Il en est ainsi des œuvres du fidèle sous l'alliance de grâce. Un verre d'eau donné à un chrétien souffrant n'est pas un titre important devant la justice éternelle. Cependant, sous une économie de grâce, Dieu s'est engagé à récompenser celui qui le donnerait au nom de Jésus-Christ, et quand la rétribution s'effectuera, qui osera dire que la récompense n'a pas été méritée ?

La question de la *persévérance des saints* et de leurs progrès inévitables dans la justice ne pouvait recevoir qu'une solution affirmative dans la théologie d'un philosophe qui voyait partout des applications de la loi de continuité.

L'ancienne orthodoxie développait le *parallèle entre le premier et le second Adam*. Elle montrait dans l'un l'auteur d'une malédiction à laquelle la coupe de ses descendants naturels était étrangère, dans l'autre l'auteur d'une justification à laquelle la justice de ses descendants spirituels était étrangère aussi. Il y avait une certaine logique dans cette symétrie. Leibniz, qui n'admettait pas l'imputation du premier péché, procédait logiquement aussi en mitigeant la doctrine luthérienne de la justice imputée, en niant l'inamissibilité de la grâce, soutenue par les calvinistes, et en accentuant la nécessité de la vigilance.

Le régénéré, selon Leibniz, conserve le principe du péché mortel à côté d'un germe de justice déposé par la grâce de

Christ ; mais le péché doit être vaincu. Des péchés réellement mortels sont incompatibles avec l'état de justification. La doctrine orthodoxe protestante doit être amendée sur ce point ou tout au moins expliquée. D'autre part, le catholique doit reconnaître que Dieu peut étendre sa grâce sur un homme en état de péché mortel, sans que son action soit prévenue. Rien n'autorise ni la sécurité sans bornes, que favorisent des doctrines extrêmes, ni le désespoir, que des doctrines inverses peuvent provoquer. La doctrine catholique d'une mesure de grâce qui s'épuiserait comme un crédit, ne peut être érigée en principe général d'après les Ecritures. La doctrine protestante de l'inaémissibilité de la grâce est une innovation. Augustin lui-même ne la connaissait pas. Elle encourage l'orgueil, la fausse sécurité, et par contre-coup elle désespère ceux qui, par humilité, n'osent s'en appliquer le bénéfice. Il est heureux que les théologiens mitigent en pratique, pour l'édification des âmes travaillées, ce qu'ils affirment si absolument en théorie.

Il n'y a point de signe infaillible d'élection ou de réprobation. On ne distingue pas aisément la piété et la moralité courantes d'une conversion venant après une grande chute. Il faut recourir aux signes intérieurs ; mais alors l'appréciation est subjective et le juge reste partie. Malgré cela nous ne sommes pas réduits à une incertitude désolante, si nous nous souvenons qu'au spirituel comme, au temporel, à chaque jour suffit sa peine. Nous pouvons savoir chaque jour si nous sommes dans la foi. Quant à l'avenir, si nous appréhendons la chance d'une chute mortelle, c'est Dieu qui nous ordonne d'avoir cette chance devant les yeux. Il est vrai qu'il nous encourage d'autre part par la pensée de sa bienveillance. Mais cette bienveillance s'étend sur tous, et ce qui nous rassure pour nous doit nous empêcher de damner les autres. La résistance obstinée à l'amour divin est la seule cause de la réprobation et nous ne sommes en mesure de la discerner infailliblement au fond d'aucune âme.

A considérer l'ensemble de ces doctrines, on ne peut contester à la théologie de Leibniz un double caractère de bibli-cité et d'indépendance. Il ne se rattache ni à Trente, ni à Dor-

drecht. Il a vu les bons et les mauvais côtés des divers symboles, sans excepter ceux de l'Allemagne luthérienne. Peut-être trouvera-t-on qu'il penche du côté des formules catholiques pour ce qui tient aux dogmes qui viennent de nous occuper le plus directement. Il ne se dissimulait pas cependant la tendance polémique qui rendait ces formules peu propres à servir de base à un rapprochement. Il avait besoin de se dire que les décisions de Trente n'étaient pas un fait accompli. Il se rattachait à cette pensée pour espérer une transaction. Les anathèmes, croyait-il, pouvaient être interprétés assez largement, pourvu que l'on y mit de la bonne volonté. On pouvait les regarder comme dirigés essentiellement contre des négations extrêmes, en deçà desquelles restait tout ce qui avait été toléré dans l'ancienne église, dont la doctrine restait sauvegardée intégralement dans sa largeur comme dans sa sévérité. Leibniz pensait de même que les articles de Dordrecht pouvaient comporter des interprétations conciliantes, vu la haute valeur philosophique de la distinction que leurs auteurs avaient entrevue entre la contrainte et la nécessité morale. Il ne désespérait pas non plus d'une entente avec les jansénistes, quoique la rigidité de leurs affirmations eût compliqué les difficultés d'une transaction.

Quant au luthéranisme, il n'avait pas toujours été aussi arrêté, dans ses côtés exclusifs, que l'ardeur des luttes pourrait le faire croire. Cette ardeur même avait été la cause d'entraînements suivis de reculs, témoin l'épître de Jacques, moins respectée par le réformateur que par ses disciples. On était revenu de cette témérité injustifiable (même au point de vue de la doctrine que Luther avait voulu sauvegarder). Par contre, l'on maintenait officiellement son explication des dix commandements, où la nécessité de l'obéissance était proclamée dans des termes qu'il suffisait d'accentuer pour écarter bien des malentendus. Telle était du moins l'opinion de Leibniz.

En terminant cette section par une étude sur *l'idée de la vertu* selon Leibniz, nous sommes appelé à considérer sur un tout autre terrain que le précédent la théologie de ce philosophe. Sa théologie, continuons-nous à dire cependant; car elle est

en rapport étroit avec son éthique; et, sans prononcer le mot, M. Pichler nous montre en lui tout autre chose qu'un apôtre de la morale indépendante.

Il y a deux manières opposées de considérer la vertu. Le matérialisme y voit le résultat d'une convention humaine motivée par son opportunité; l'idéalisme y voit l'effet d'une idée universelle et innée. Leibniz est idéaliste dans ce sens. Si les hommes ne naissent pas vertueux, ils naissent avec un instinct qui produit l'idée de la vertu, de l'*honestum*, mot expressif qui indique le témoignage rendu par la conscience humaine aux principes éternels de la morale.

La vertu consiste dans l'accord de la conduite avec les lois fondamentales de la nature dans son domaine le plus élevé. Les vertus sont préétablies. Les lois morales sont antérieures à la création des êtres moraux, comme celles de l'harmonie sont antérieures à l'existence des musiciens.

Le droit naturel, terme par lequel Leibniz entend la morale générale, comprend trois degrés: 1^o ne faire de tort à personne; 2^o faire aux autres ce que l'on réclame pour soi-même; 3^o faire en faveur du prochain ou du bien général, le sacrifice de ses intérêts personnels. C'est là seulement que commence la vertu ou force morale poussant au bien. *Virtus est vigor quidam mentis quo ad ea quæ bona esse credimus facienda ferimur.*

La vertu a ses racines dans l'intelligence et dans la volonté. L'idéal de la vertu suppose une connaissance parfaite de l'objet vers lequel la volonté se porte. C'est une erreur de croire qu'elle puisse se passer de lumières, surtout de la connaissance de Dieu, réalité suprême du bien. Un athée peut être vertueux à quelques égards; il ne peut l'être pleinement et à bon escient, avoir le mal en horreur, et se sacrifier lui-même au bien absolu.

La connaissance de Dieu est la seule qui soit absolument indispensable; les autres doivent s'y rapporter. La connaissance des choses de ce monde est à l'homme immortel ce que la connaissance des rues d'une ville est pour le voyageur qui la traverse.

Mais si la science humaine tire son importance de sa relation

avec la connaissance de Dieu, sa nécessité pratique subsiste toute entière. Sans elle la piété dégénère en fanatisme, thèse banale aujourd'hui, mais que Leibniz développait avec originalité et actualité en l'illustrant par des anecdotes piquantes.

Partisan non suspect de la culture intellectuelle, il savait cependant se prononcer contre un développement de la science acquis aux dépens de celui de la volonté, et il affirmait la supériorité de l'état sauvage sur une civilisation corrompue.

La vertu lui apparaissait comme essentiellement active et il regardait le quietisme comme la poursuite d'une chimère. Le repos de l'âme en Dieu, remarquait-il, ne peut s'acquérir qu'au prix d'une lutte ; la vraie soumission est un effort. Les anciens mystiques l'avaient reconnu ; ceux du XVII^e siècle paraissent avoir fait, en théorie du moins, abstraction de cette loi sainte.

L'activité de la vertu doit être extérieure tout aussi bien qu'intérieure. Il n'y a pas de vraie vertu sans conscience précise d'une vocation. La vocation correspond à la place que nous occupons dans l'humanité comme membres d'un tout organique. Le monachisme a méconnu ce principe. Il faut l'avoir en vue, pour éviter les exagérations de l'ascétisme, et considérer le bien général pour ne pas tomber dans l'égoïsme des épicuriens.

L'idée de la vertu suppose une notion juste du droit. Ici les vues de Leibniz sont marquées au coin de la sagesse. Il se tient à égale distance des théories absolutistes qui ne voient l'origine et la légitimité du droit que dans la supériorité du pouvoir d'où la loi émane, et des théories opposées qui ne voient le sceau du droit que dans l'excellence interne de la loi. Il fait intervenir dans ces sujets l'idée de la volonté divine. La soumission à la loi humaine par respect pour cette volonté contracte un caractère de liberté et de sainteté qui exclut le servilisme.

Le christianisme sanctifie les éléments naturels de la vie humaine. Pénétré de cette pensée, Leibniz s'est gardé d'un faux spiritualisme qui, faute de comprendre les choses de la terre, tombe tour à tour dans le rigorisme et dans une largeur indifférente qui néglige de prendre les questions au sérieux. Son

point de vue sur les richesses se rattache à une idée sage et sévère concernant l'emploi de notre courte vie. La fortune permet de grandes économies de temps ; c'est pour cela qu'elle doit être à la fois estimée et scrupuleusement employée. Quant aux plaisirs, la question est différente. S'ils jouent leur rôle dans le développement de l'homme, ils risquent d'envahir la vie : il ne faut pas s'y livrer, fût-ce sous prétexte d'étiquette.

C'est peu de dire que les arts et les lettres ont leur raison d'être dans le développement moral de l'humanité : la poésie est un auxiliaire de la religion. Elle l'a fait aimer par ses hymnes pieuses, et Molière a servi sa cause indirectement, mais puissamment. Défions-nous de la bigoterie : elle peut s'allier à l'immoralité ; le pieux Spener l'a reconnu.

Aspirer à la perfection n'est pas une affaire de précepte, mais de commandement, contrairement à certains enseignements du catholicisme. C'est une erreur de croire qu'il y ait des conditions sociales où cette aspiration soit impossible. L'argument des catholiques se rétorque. Si quelque état a des pièges particuliers, comme le métier des armes par exemple, l'effort constant pour s'en garder entre dans la recherche de la perfection, tout aussi bien que les visées plus hautes d'un chrétien placé dans une situation moins exposée.

L'attachement à l'ordre universel est la condition de la vertu. La philosophie païenne faisait consister cet attachement dans un acquiescement pur et simple. La résignation païenne a fait place à la foi, l'espérance et la charité. La haute signification des trois vertus théologiques consiste dans la supériorité des principes au nom desquels elles rattachent la vie humaine à l'ordre suprême qui la régit.

L'amour consiste à vouloir le bien d'autrui. S'il s'agit d'amour pour Dieu, l'idée de bien se transforme en celle de gloire de Dieu. La question de l'amour désintéressé est oiseuse. Nul ne peut faire abstraction du désir du bonheur, et Dieu ne peut se présenter à notre pensée, abstraction faite de sa charité pour ses créatures.

L'amour de soi est légitime. Dans un sens, il est le commencement de la morale.

Le sacrifice complet de l'individu aux intérêts de la communauté est contraire aux idées de Leibniz. Il avait eu occasion de s'exprimer sur le principe du communisme, et il le repoussait énergiquement, tout en reconnaissant les points de contact qu'il avait avec quelques-unes de ses vues solidaristes. Aussi sa critique s'appuyait-elle sur l'incompatibilité du communisme avec le droit historique et les faits providentiels, plutôt que sur un individualisme rigoureux.

Les écrits de Leibniz renferment de fortes pensées sur l'excellence des biens spirituels, le prix que l'on doit donner à la santé de l'âme, le détachement de la vie, la satisfaction du devoir accompli, les victoires glorieuses de l'esprit sur la chair, l'égarement du monde, les illusions de l'opinion publique, la vraie gloire, l'importance du salut, l'examen et la connaissance de soi-même. Pour faire ressortir l'originalité et le sérieux chrétien de ces pensées il faudrait reproduire les citations, avec une certaine étendue, particulièrement celle que M. Pichler emprunte à une lettre à M^{me} de Scudéry, sur la véritable dévotion.

Leibniz voyait dans l'amour des ennemis une loi naturelle tirant sa force de son évidence et de sa nécessité internes, et non pas seulement de la sanction que lui donne l'autorité de Jésus-Christ. Il n'en était pas moins partisan de la peine de mort et de la guerre légitime, comme conséquences de ses principes sur le bien général.

Nous avons parlé de deux appendices du premier volume, l'un sur *le monachisme et le célibat*, l'autre sur *les jésuites*. Pour être exact, nous aurions dû dire que l'un des deux fait corps avec l'ouvrage, et que nous ne l'en avons détaché en commençant que pour simplifier le premier coup d'œil du lecteur.

Monachisme et célibat.

Nous plaçons ici ce chapitre transitoire. Son caractère polémique lui assignerait sans doute sa place dans le second

volume; mais la connexité des matières en fait un supplément de l'éthique religieuse de Leibniz. L'affirmation morale de l'individu est l'un des traits de sa philosophie, comme elle est aussi l'un des traits du génie allemand, et l'une des présuppositions fondamentales du christianisme. Par là Leibniz repoussait les tendances du monachisme, héritage du vieux despotisme latin. Il regardait comme l'une des gloires immortelles de Luther d'avoir réagi contre des idées païennes de fausse obéissance, introduites dans le christianisme à l'époque d'Hildebrand. Pour connaître exactement sa pensée sur ce sujet, il faut consulter ses travaux sur l'histoire du moyen âge, et ne pas oublier qu'ils sont postérieurs à son *Systema*.

On ne peut lui reprocher d'avoir parlé ici *pro domo sua*. Il est vrai qu'il partageait avec Conring, Puffendorff, Thomasius et d'autres hommes éminents le sort involontaire de compter des pasteurs parmi ses ascendants, et que cette circonstance ne lui permettait pas de regarder le mariage des ecclésiastiques comme un crime. Mais il était lui-même célibataire et s'exprimait sans prévention défavorable sur un état où il avait trouvé des avantages personnels. Il ne pensait pas, comme Calov, que, pour se ménager la satisfaction de mourir en antipapiste, il valût mieux convoler en sixièmes noces dans une vieillesse avancée que de rester veuf.

Il reconnaissait que les bénédictins avaient rendu de grands services aux lettres. Mais il ne se croyait pas obligé pour cela de glorifier outre mesure le monachisme. Il reprochait à la science des couvents de n'être pas indépendante, d'être souvent condamnée à l'inutilité. Il demandait la suppression des ordres mendiants, et une organisation plus pratique pour les ordres maintenus.

Il regardait la discipline des cloîtres comme contraire à l'ordre social fondé sur la famille, et se demandait comment le monachisme pouvait se concilier avec ces vertus domestiques des anciens Germains, admirées par Tacite. Le clergé grec, malgré son abaissement, lui paraissait sous bien des rapports au-dessus du clergé romain.

Il désirait que le mariage des ecclésiastiques ne rencontrât

aucun obstacle civil, que l'idée d'un mérite attaché au célibat fût reléguée au nombre des préjugés, que l'on vit le danger d'une milice spirituelle prenant son mot d'ordre au delà des Alpes, que l'on reconnût la compétence souveraine de l'état dans la question du relèvement des vœux.

Rome ayant dévié de ses principes à l'occasion des Maronites, les gouvernements pouvaient sans scrupule se refuser à tenir compte de sa doctrine sur le sacrement de l'ordre, et procéder à des réformes qui étaient de leur ressort. Ils n'avaient pas non plus à s'inquiéter des thèses exorbitantes des théologiens romains sur le mariage.

Nous prêterions à M. Pichler un anachronisme dont il est innocent, si nous traduisions littéralement le passage où il représente Leibniz comme un partisan décidé du mariage civil. Ce terme qui, dans la jurisprudence française contemporaine, éveille l'idée de deux célébrations dont l'une seule est civilement obligatoire, nous transporterait dans un milieu d'idées plus ou moins séparatiste qui n'était ni celui de l'époque, ni celui de l'illustre philosophe. Mais il ressort des citations de l'auteur que le principe sur lequel repose le mariage civil a été proclamé par Leibniz, qu'il regardait l'union conjugale comme un fait civil indépendant de la bénédiction qui la consacre, qu'il affirmait l'omnipotence de l'état et sa compétence souveraine dans toutes les questions de législation matrimoniale, et qu'il opposait une fin de non-recevoir à tout emploi d'une théorie mystique, tendant à gêner la conclusion d'un contrat humain. Ses idées sur l'état chrétien peuvent expliquer comment, malgré ces témérités exécrées à Rome, il se posait toujours en théologien conciliant.

L'impartialité de Leibniz lui a valu des appréciations malveillantes de la part d'ultra-protestants. On lui a reproché sa modération à l'égard des moines et son propre célibat ; on a dit qu'il ne comprenait pas les joies de la famille. Repoussant ce jugement sévère, M. Pichler reprend l'histoire célèbre de ses prétentions momentanées à la main d'une personne distinguée, et il attribue le désistement du philosophe plutôt à sa susceptibilité qu'à une aversion systématique pour le mariage.

Il nous le montre aimant les enfants et appréciant à un point de vue élevé le bonheur domestique.

Leibniz et les jésuites.

L'opinion de Leibniz sur cet ordre fameux mérite une attention particulière à cause de l'exactitude de ses renseignements, de l'impartialité de ses observations et de la destination des écrits qui les renferment. C'était souvent à des jésuites en relations agréables avec lui qu'il s'adressait directement quand il avait à dire quelque chose sur leur société.

Il regardait les jésuites comme des ennemis de l'état. Ce jugement sévère était impartial cependant. Nul ne s'indignait plus que lui devant les accusations banales, les récriminations déclamatoires, les soupçons arbitraires dont ils étaient l'objet. Il ne voulait pas qu'on les regardât comme les seuls auteurs de la persécution des protestants en Autriche et en France. Il relevait leurs services, quelquefois en dépit d'eux-mêmes. L'un d'eux, le P. Spee, avait travaillé à préparer l'abolition des procès de sorcellerie. La modestie, la fausse honte peut-être, lui avait fait garder l'anonyme. Leibniz voulut que l'on sût qu'il avait bien mérité du genre humain.

Il prit leur défense contre les dominicains et le pape lui-même dans l'affaire des missions en Chine, estimant qu'ils n'étaient pas entrés réellement en connivence avec l'idolâtrie. La reconnaissance de l'un d'eux, le P. d'Avrigny, fut si grande qu'elle se traduisit en paroles aimables à l'adresse du protestantisme lui-même: « M. Leibniz était protestant, et *par conséquent* chrétien, au lieu que Bayle a tout fait pour persuader qu'il n'était ni l'un ni l'autre. »

Il fut l'objet de grands éloges dans les *Mémoires de Trévoux*. Le désir d'avoir des abonnés protestants n'était peut-être pas étranger aux motifs des rédacteurs. Ils insérèrent une lettre que Leibniz leur avait écrite sans l'avoir rédigée peut-être en vue de la publicité qui l'attendait. L'enthousiasme et les espérances de l'ordre furent à leur comble quand il publia ses *Scriptores Brunsvicenses*. C'était la première fois qu'un écrivain protestant

faisait la part si belle au catholicisme dans l'histoire. On vit en lui un futur prosélyte.

La *Théodicée* fut une occasion de désillusionnement et de refroidissement. Les jésuites reprochèrent à l'auteur d'avoir penché pour Luther contre Erasme dans la question de la grâce. Ils reconnurent cependant qu'il maintenait le libre arbitre. Quant à l'optimisme, ils ne le goûtèrent point, pensant que Dieu, n'étant lié par rien, n'avait eu aucun motif de faire de la création un chef-d'œuvre. Leibniz, qui attribuait à leur influence la mise à l'index de son fragment sur Alexandre VI, ne fut pas étonné de leur jugement. Il les avait ménagés, mais non flattés. Cependant il avait espéré que la manière dont il avait appliqué à certains dogmes catholiques sa théorie sur les vérités incertaines mais possibles, ferait plus d'impression sur eux qu'elle n'en fit en réalité.

Ses relations avec les jésuites Orban et Tournemine lui valurent d'utiles recommandations dans ses voyages. Cependant il ne leur dissimula point son ferme attachement à sa confession. Il ne leur cacha point non plus son antipathie pour l'esprit de leur société, et son mépris pour quelques-uns de leurs confrères, Maimbourg en particulier. Il s'étonnait que Bacon se fût laissé prendre à la renommée de science qui entourait l'ordre, et riait du lyrisme avec lequel certains de ses membres y voyaient des fleuves de lumière et de vérité divinement promis. Il était surtout frappé de cette haine pour l'histoire qui les mettait si fort au-dessous des bénédictins. Il ne se taisait pas non plus sur leur pharisaïsme.

En 1690, il eut les yeux ouverts plus que jamais sur leur manque de patriotisme. L'empereur et l'électeur de Bavière s'étaient mis du côté du roi d'Angleterre, Guillaume III, contre Louis XIV. Tandis que cette alliance était fêtée à Munich et à Mayence, les jésuites de ces villes poussaient un cri de douleur. Un Stuart leur tenait plus à cœur que l'Allemagne.

Leur obscurantisme était si fort, qu'à Vienne on ne trouvait dans les bibliothèques qui leur étaient confiées, ni le *Journal des savants*, ni leur propre journal, les *Mémoires de Trévoux*. Ils n'encourageaient ni l'étude du français, ni celle de la langue

maternelle. L'historiographe de leur ordre, Papebrok, avait beaucoup de peine à retrouver dans leurs archives des documents en bon ordre. Aussi Leibniz s'alarmait-il lorsqu'on les chargeait de la direction de quelque bibliothèque ou qu'on leur confiait des pièces importantes.

Il méprisait la déloyauté de leur rôle dans les débats soulevés par la question du *péché philosophique*. Après avoir tout fait pour que la doctrine incriminée ne fût pas condamnée à Rome, ils avaient fait semblant de se réjouir de la sentence du pape, et mis sur le compte d'Arnauld les embarras qui l'avaient différée. Nous avons dit ce que Leibniz pensait de cette doctrine immorale. Il ne s'exprimait pas avec moins de sévérité sur le probabilisme, théorie anti-chrétienne et répudiée à l'avance par la philosophie grecque.

Il regardait la polémique des jésuites comme superficielle, légère, égoïste, de mauvais aloi, et signalait leurs procédés inquisitoriaux. (1694.)

Il ne les croyait pas aussi forts et aussi unis qu'on le supposait, surtout en Allemagne, et trouvait leur hostilité à toute réforme tellement inintelligente qu'elle finissait par devenir impolitique. Il ne pensait pas qu'ils eussent à se féliciter, même à leur point de vue, de leurs victoires sur le jansénisme et des malheurs de ce parti : « Vous dites un très bon mot, » écrivait-il à l'abbé Nicaise, « sur la mort de M. Arnauld. Personne n'y perdra plus que ceux qui croient y gagner. »

La manière de voir de Leibniz était partagée par des diplomates et des princes catholiques, particulièrement par l'électeur de Hesse-Rheinfels.

Lorsque les jésuites comprirent qu'il y avait antipathie entre le génie de leur ordre et son caractère, ils avouèrent que sa « modération » et sa « douceur » n'étaient pas leur fait ; ils trouvèrent qu'elles l'avaient rendu « mauvais théologien. » ils ne virent en lui qu'un « rigide observateur du droit naturel, » selon l'expression consacrée par Fontenelle, et par laquelle ils avaient voulu dire que ses vertus n'étaient pas sanctifiées par la religion.

Malgré tout cela, c'est un jésuite qui a dit quel est le poids

des jugements de Leibniz : « Si le nom de quelque auteur exemptait ses opinions de l'examen, ce serait le sien. » Nous n'abuserons pas de cette citation, et nous nous garderons encore plus de supprimer les paroles qui la complètent : « mais il n'approuverait pas qu'on l'exceptât de la loi commune. » (*Tournemine.*)

J. J. DUFOUR, past.
