

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger
Band: 3 (1870)
Artikel: La doctrine de la révélation : essai d'une philosophie du christianisme
Autor: Jaccard, E. / Krauss, A.E.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379099>

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>

LA
DOCTRINE DE LA RÉVÉLATION

ESSAI D'UNE PHILOSOPHIE DU CHRISTIANISME

PAR

A. ED. KRAUSS ¹.

Dans toutes les branches de la théologie, le point de départ est, en définitive, l'idée qu'on se fait des rapports de Dieu avec le monde. Or, l'étude de cette grande question est moins du ressort de l'exégèse et de l'histoire que de celui de la philosophie. Il faut seulement se garder d'une spéculation abstraite, et procéder à un examen sérieux, soit des faits acquis, soit des diverses théories proposées. Nous n'avons pas, sans doute, l'intention de réconcilier les partis : nous nous bornerons à éclairer le débat en précisant des termes auxquels on attache, de divers côtés, des sens très différents.

¹ *Die Lehre von der Offenbarung*. Ein Beitrag zur Philosophie des Christenthums, von Lic. Alf. Ed. Krauss. 1868. 1 vol. 8 de 346 pag. — M. Krauss, pasteur à Stettfurt, canton de Thurgovie, s'est fait connaître dans le monde théologique par diverses publications dont les principales sont un *Essai sur la foi*, une interprétation remarquable de 1 Cor. XV. (Voir *Le chrétien évangélique*, 1864, pag. 453) et le traité sur *La Révélation*, dont nous donnons ici l'analyse. L'université de Bâle lui a conféré le titre de docteur en théologie, en 1868, à l'occasion du jubilé centenaire de la naissance de Schleiermacher, et il vient d'être appelé comme professeur de théologie à l'université de Marbourg. — Sans appartenir à une école déterminée, M. Krauss est du nombre des théologiens allemands qui se donnent pour tâche d'unir une science sérieuse à une foi vivante.

I. Révélation et religion.

Considérations générales.

Le terme de religion (de *relegere*, recueillir) qui désigne tout d'abord un état d'âme, suppose aussi un objet plus ou moins connu, sur lequel l'homme religieux porte son attention. La religion est un rapport entre l'homme et un objet qui s'est révélé à son esprit et exerce sur lui une certaine influence. L'idée de révélation est donc inséparable de celle de religion. Mais il importe de savoir, avant tout, si cet objet du recueillement religieux est un rêve de l'imagination ou quelque chose de réel, puis, dans ce dernier cas, comment cet objet entre en rapport avec l'homme. La révélation est la manifestation d'un objet vis-à-vis duquel l'homme se sent déterminé à être religieux.

Réalité de la religion.

Sans révélation, il est vrai, il n'y a pas de religion : cependant nous n'avons l'idée d'une révélation que grâce à la présence de la religion dans l'homme. Aussi, dans notre étude, devons-nous commencer par nous convaincre de la nécessité et de la raison psychologiques de la religion.

Louis Feuerbach prétend que la religion est un phénomène purement subjectif, le fruit d'une illusion. Dans ce cas, la religion ne serait rien. Mais d'abord Feuerbach n'explique pas pourquoi chez tous les peuples, sans exception, l'imagination produit invariablement l'illusion religieuse. Ensuite il est loin d'avoir prouvé que cette relation de la conscience humaine avec un autre être mystérieux soit une pure illusion. Et quand pour se dispenser de donner cette preuve, l'auteur pose en principe que les sens seuls peuvent nous faire percevoir la réalité, il oublie que les lois de la pensée, la pensée elle-même et la volonté sont des réalités dont nous avons conscience d'une façon immédiate, sans les percevoir par le moyen des sens. D'ailleurs l'homme est souvent comme contraint de croire à un Dieu. Il y a dans les phénomènes de la nature, aussi bien que dans les vicissitudes de sa vie intérieure, quelque

chose qui le pousse vers un objet plus élevé ; de telle sorte qu'à ses yeux sa propre existence est intimement liée à l'idée de Dieu, et qu'il est aussi sûr de l'existence de cet être que de la sienne propre ou de celle du monde. C'est là une donnée primitive de notre être, qui ne peut s'expliquer que par la réalité objective de l'idée de l'Absolu.

De même que nous obtenons par les sens, en dépit des erreurs de détail, la certitude de la réalité du monde sensible, ainsi la religion est en soi une preuve qu'elle correspond à un objet qui s'est révélé d'une manière quelconque.

Théories modernes sur l'essence de la religion.

Le criticisme de Kant, qui considère la religion avant tout comme *action*, n'en fait, en définitive, qu'un corollaire superflu de la morale. La religion est moins le rapport personnel de l'homme avec la source de la vie que son rapport avec sa propre raison, et la réalisation de la volonté humaine bien plus que l'accomplissement de la volonté suprême. Encore si la réalisation pouvait jamais être parfaite et se confondre ainsi avec la volonté suprême ! Mais cela n'a jamais lieu et l'homme religieux à la manière de Kant se consume dans des efforts constamment impuissants.

Hégel fait de la religion une *connaissance pure* : la conscience que l'esprit absolu a de lui-même dans l'esprit humain. Elle ne se distingue de la philosophie que par un moindre degré d'abstraction. A ce titre, la philosophie, religion épurée, devrait rendre plus religieux. Or, c'est souvent le contraire qui arrive. Preuve évidente que l'essence de la philosophie n'est point la même que celle de la religion, et qu'on ne peut considérer cette dernière comme une pure connaissance. D'ailleurs, quel droit Hégel a-t-il de prétendre que la pensée soit au-dessus du sentiment ? Ainsi que la volonté, le sentiment et la raison sont des manifestations de l'esprit, distinctes mais d'égale dignité. Ni la raison ni le sentiment n'ont rien d'absolu, et l'un est aussi propre que l'autre à établir l'union des esprits. Enfin, comme au point de vue de Hégel les religions les plus abomi-

nables sont des transitions nécessaires, il résulte de cette théorie, d'un côté, que la distinction du bien et du mal, l'idée du péché est en quelque sorte escamotée, et de l'autre, que le royaume des cieux, réservé aux philosophes, se trouve fermé aux pauvres d'esprit.

Jacobi cherche la religion dans le *sentiment*, qu'il appelle connaissance immédiate, par opposition à la science. Sans doute il a raison de maintenir ainsi les rapports directs de la créature avec le créateur; mais il a le tort de méconnaître la dignité de la science, qui a pour tâche de chercher et de découvrir le pourquoi et le comment de cette relation.

Tandis que Jacobi renonce à concilier la foi et la science, Schleiermacher, au contraire, entreprend l'exposition scientifique de la religion. La piété, selon lui, n'est ni une connaissance ni une action, mais *le sentiment que l'homme a de sa dépendance absolue*, non à l'égard du monde ou d'une partie du monde, mais à l'égard de la source de toute vie, c'est-à-dire de Dieu. Le grand mérite de cette définition est de rendre compte du fond même de toute religion et d'éviter l'erreur du panthéisme. Ce mérite toutefois est incomplet chez Schleiermacher, parce qu'il s'en tient trop au côté subjectif de la religion, et n'insiste pas assez sur la nécessité des manifestations objectives de Dieu, dans l'histoire en particulier.

Fries et de Wette n'ont fait que retourner l'idée de Hegel, en mettant la raison au bas de l'échelle, et le sentiment ou pressentiment religieux au-dessus de la raison.

Quoique très différents l'un de l'autre, MM. J. T. Beck et Schenkel admettent tous deux un organe central de la religion, savoir la conscience; mais il est évident que ce n'est pas par une seule fonction, mais par toutes, que l'âme entre en rapport tant avec le Père des esprits qu'avec la création elle-même.

D'autres encore, tels que Ullmann, Bretschneider, MM. Hase et Martensen, qui n'admettent pas d'organe central de la religion tombent dans l'extrême opposé et laissent la question dans toute son obscurité.

Des philosophes tels que Fichte, Schelling et Herbart lui-

même, malgré sa terminologie, se sont rattachés aux tendances de Kant ou de Hegel.

Eléments psychologiques de la religion.

Par opposition au corps, l'âme est dans la nature humaine le côté intérieur, et sa manifestation a lieu dans le temps. L'âme humaine se distingue de l'âme des animaux en ce qu'elle est appelée à dominer comme esprit le monde extérieur. Les éléments constitutifs de l'âme vivante découlent du *moi*, et de ses rapports avec le *non-moi*. Tantôt le moi se distingue du non-moi, tantôt il en subit l'influence, tantôt enfin il veut réagir sur lui ; de là les trois actes élémentaires de la *perception*, de *l'impression* et de *l'action*, qui embrassent tous les rapports qui peuvent exister entre le moi et le non-moi. Peu importe la primauté de l'une de ces activités sur les deux autres : aucune n'est jamais isolée complètement. Ce qu'on appelle les éléments constitutifs de l'âme sont des notions abstraites auxquelles on a recours pour s'entendre ; mais de fait l'âme est une, et c'est cette unité de l'âme qui neutralise plus ou moins l'isolement des activités particulières.

L'âme subit en quelque manière les influences innombrables du corps, de son entourage et de son propre passé, mais elle n'en est pas moins individuelle dans son principe, c'est-à-dire que pour la force et le rôle respectif des divers éléments chaque âme est constituée d'une manière qui lui est particulière.

Il resterait maintenant à expliquer les manifestations concrètes de l'âme. Nous nous arrêterons à celles qui concernent directement la religion, pour déterminer sa notion psychologique.

Notion psychologique de la religion.

Il ne se passe rien dans l'âme qui ne soit l'effet de causes intermédiaires ; mais quand l'homme subit l'impression des choses qui l'entourent, il n'a pas au premier abord conscience de ces causes extérieures ; il se sent seulement dans un état de dépendance. Cet état qui est celui du sentiment est toujours suivi d'une réaction plus ou moins forte, suivant l'individua-

lité, et qui est ou une perception ou une action, déterminées soit par l'impression elle-même, soit par les expériences précédentes. Par le sentiment, l'homme se sent toujours dans une certaine dépendance du non-moi, du non-moi qui est lui-même l'effet d'une cause supérieure (c'est l'idée du monde), ou du non-moi puissance suprême, indépendante, sans cause supérieure, ce qui constitue l'idée de Dieu.

Le sentiment de dépendance dans lequel nous nous sentons, nous-mêmes et le monde avec nous, vis-à-vis de cette puissance suprême est un phénomène psychologique constant. Il ne saurait produire une réaction moindre que tout autre sentiment ; il détermine, lui aussi, soit une perception soit une action qui ramène sans cesse l'homme à cette puissance suprême, et ainsi naît la religion. La religion en soi est donc un sentiment, savoir l'impression produite sur le moi par Dieu.

L'influence de ce sentiment sur la vie intime sera ce qu'on peut appeler la religiosité, et lorsqu'elle est la même chez un certain nombre d'individus, de purement subjective qu'elle était, elle devient objective, et comme telle exerce à son tour sur chaque individu une sorte d'autorité. Cependant la religion n'est réelle que dans la piété, dans un rapport de l'individu avec Dieu, quelle que soit d'ailleurs l'idée que l'homme se fait de la divinité. Comme tout autre sentiment, l'impression religieuse peut être agréable ou pénible, et suivant les dispositions de l'individu, elle le pousse ou à reconnaître toujours mieux sa dépendance ou à s'y soustraire. En outre le même événement qui détermine un homme dans le sens religieux, peut en laisser un autre très indifférent, suivant que l'âme en reste aux faits extérieurs ou qu'elle remonte à la cause première et absolue. Ce ne sont pas les phénomènes sensibles qui produisent l'impression religieuse, mais la puissance spirituelle qui s'y manifeste. Tout événement qui sert ainsi de véhicule à la divinité pour se faire sentir à nous, est une révélation. Ainsi nous entendons par révélation toute manifestation de Dieu par laquelle Dieu nous détermine à être religieux.

II. Les témoignages en faveur de la révélation.

1^o Les impressions par lesquelles nous nous sentons avec le monde sous la dépendance d'un être suprême, et qui provoquent en nous des idées de devoir, sont le plus souvent momentanées, et atteignent seulement chez quelques hommes privilégiés un haut degré d'intensité. Ces héros religieux exercent sur les autres âmes une grande influence, d'autant plus grande qu'ils sont eux-mêmes plus complètement sous l'empire de ces impressions.

Cependant l'intensité du sentiment religieux n'est pas une preuve décisive de la vérité d'une révélation ; et comme il y a eu plusieurs fondateurs de religions, qui tous prétendent qu'ils ont eu des révélations de la divinité, il s'agit de savoir si la chose est possible et quels sont les critères d'une révélation véritable.

2^o La possibilité d'une révélation se prouve par le fait même des sentiments religieux qu'on retrouve chez tous les peuples et qui ne peuvent provenir que d'une révélation générale de l'être suprême à l'humanité. Puis l'existence de religions différentes prouve que Dieu a doué certaines individualités d'une plus grande réceptivité vis-à-vis de la révélation. Mais comme les divers systèmes religieux prétendent reposer sur des révélations particulières, il faut demander d'abord si les religions positives sont possibles et ensuite si on peut les reconnaître.

3^o Pour apprécier les objections qui ont été faites contre les révélations particulières, rappelons-nous qu'elles ont été surtout provoquées par la confusion que l'ancienne orthodoxie faisait entre la révélation et l'Écriture ¹.

Lessing a dit : « Si aucun fait historique n'est susceptible d'être vraiment démontré, il faut renoncer à vouloir démontrer quoi que ce soit par un fait historique. C'est dire que des faits historiques accidentels ne peuvent jamais être la preuve de vérités rationnelles nécessaires. »

¹ Dans ce travail nous laissons complètement de côté la question d'inspiration pour ne nous occuper que de la révélation.

Cette objection aurait quelque valeur, si on croyait encore aux idées innées ; mais cela n'étant pas, il est évident que toute vérité ne s'établit avec certitude que sur des faits d'expérience. Personne n'admettra comme vérité rationnelle une chose dont la réalité ne pourrait pas être constatée par des faits.

D'ailleurs, comme jamais la raison ne se présente à nous sous une forme absolue et que tout événement historique est la réalisation d'une vérité quelconque, comme d'un autre côté Lessing donne au terme de vérité dans ce passage deux sens différents, il faut avouer que son objection ne porte pas, à moins qu'il ne veuille dire que tous les faits sont contingents, ce qui dépasserait le but et supprimerait non-seulement la foi, mais aussi la philosophie de l'histoire.

Toutefois on donne à la thèse de Lessing un autre sens. Les forces divines étant toujours en jeu, aucun fait historique particulier ne peut être plus qu'un autre la révélation de vérités éternelles, la raison d'ailleurs ayant toujours été en possession des choses qu'on prétend avoir été révélées dans certains événements. Sous cette forme l'argument a été avancé par deux classes d'adversaires, dont Wegscheider et M. Strauss sont les principaux représentants.

a) *Objections tirées de l'idée de Dieu.* — Le premier argument de Wegscheider contre les révélations particulières est que la distinction qu'on fait entre l'action immédiate et l'action indirecte de Dieu, ne se fonde pas sur les faits mais sur l'esprit humain. Il se peut en effet que Dieu n'agisse pas toujours d'une manière immédiate, mais ce qui est certain c'est qu'il agit, et cela non-seulement par l'ensemble des lois naturelles, mais aussi en créateur, comme le prouve le fait des individualités, dont l'existence ne s'explique pas par le simple concours des forces naturelles.

Wegscheider continue en disant que s'il se passait quelque chose d'impossible selon les lois de la nature, il faudrait supposer dans le créateur lui-même une sorte d'imperfection. A cela nous répondrons que les sciences naturelles ont démontré dans la nature des progrès successifs qui ne peuvent être attribués qu'à une influence créatrice nouvelle. Ces créations pos-

térieures ou subséquentes ne sont-elles pas tout à fait analogues à ce que nous appelons révélations particulières? Si le monde était parfait, tout s'y passerait naturellement; mais comme il ne l'est pas et que nous nous trouvons en plein développement, on n'est pas en droit d'invoquer contre une nouvelle action créatrice de Dieu, les résultats des sciences naturelles, ni de prétendre avec M. Strauss que les révélations particulières sont comme des déchirures dans le tissu de la nature. Les créations successives sont des précédents dont M. Strauss lui-même ne parvient pas à se défaire.

M. Strauss soutient en outre que les révélations particulières étant des actes isolés, elles sont en contradiction avec l'immutabilité de Dieu. Cet argument, si mal placé dans la bouche d'un panthéiste qui ne conçoit Dieu que dans un développement éternel, repose d'ailleurs sur une fausse interprétation de l'idée d'immutabilité. Cette idée renferme deux choses : savoir que la création ne limite point la toute-puissance de Dieu; puis que l'imperfection de l'homme ne saurait porter atteinte à la perfection divine. Les révélations particulières n'ont cette apparence accidentelle que parce qu'elles sont la réalisation (dans le temps et suivant les besoins de l'homme déchu) des plans éternels et immuables de Dieu.

On peut, il est vrai, dans tel cas donné, hésiter à dire s'il y a action créatrice, ou si le fait est dû à des forces naturelles encore inconnues; mais cela ne préjuge en aucune façon la possibilité des révélations particulières.

Enfin quant à l'argument que J.-J. Rousseau a tiré de la bonté de Dieu, bonté trop grande, dit-il, pour offrir aux hommes un salut inaccessible au plus grand nombre, cet argument ne doit guère sa force qu'à la dureté de quelques théologiens orthodoxes, mais il n'atteint pas le christianisme biblique, qui dit que chacun sera jugé d'après le degré de connaissance qu'il aura eu sur la terre.

b) Objections tirées de la nature de l'homme. — M. Strauss infère de la passivité toujours relative de l'esprit humain, que l'action toujours absolue de Dieu dans la révélation directe est impossible. Cet argument n'est que l'inverse de l'objection

tirée de la nature de Dieu et que nous avons réfutée plus haut.

Wegscheider prétend que la raison de l'homme est parfaitement suffisante pour lui permettre d'atteindre le but qui lui est assigné. Mais cela ne prouve rien contre les révélations particulières; car d'un côté, l'homme se distingue des autres créatures non par la raison, mais par le libre emploi de sa raison, et de l'autre, en admettant des révélations particulières, on ne prétend pas que la création ait besoin d'une sorte de retouche, mais que, l'homme étant devenu pécheur, Dieu lui accorde selon les plans éternels de son amour des révélations propres à le relever.

En outre Wegscheider accuse d'une pétition de principe ceux qui établissent la vérité des dogmes sur les déclarations de l'Écriture. Il peut avoir raison contre certains théologiens ultra-orthodoxes; mais l'Église a toujours eu le sentiment que l'Écriture n'est qu'un document qui doit se légitimer comme tout autre. Il n'y a de pétition de principe dans un appel à l'Écriture que quand on discute avec ceux qui ne l'acceptent pas comme autorité. D'ailleurs il faut remarquer que pour plusieurs dogmes, pour le péché originel en particulier, nous avons, outre le témoignage de l'Écriture, celui d'une réalité puissante et actuelle. Or, c'est précisément ce fait du péché qui explique les révélations particulières.

Ces considérations suffisent pour montrer combien est peu légitime l'autorité absolue que Wegscheider accorde à la raison. La raison est un instrument qui sert à connaître les choses, et auquel personne ne prétend qu'il faille renoncer; mais cette faculté n'arrivant jamais à son parfait développement, son autorité ne saurait être invoquée contre la vérité des révélations particulières. Dans tous les cas il n'y aura pas une *stulta arrogantia*, comme le dit Wegscheider, à admettre dans certains cas une cause surnaturelle pour des faits que n'expliquent ni la raison, ni l'expérience; ce qui est le propre et l'essence même des faits religieux.

4^o Outre les objections élevées contre la possibilité de révélations particulières, il faut examiner ce qu'on prétend mettre à la place de la révélation biblique, c'est-à-dire la religion

naturelle, appelée ainsi parce qu'elle naît pour ainsi dire d'elle-même de la raison, de la conscience et du cœur.

Pour ce qui est de la raison considérée comme source de connaissance, nous tenons pour généralement admis qu'elle ne renferme aucune connaissance positive indépendamment de l'expérience, et que, d'un autre côté, tout esprit humain est soumis à des règles générales. Ces règles identiques chez tous les hommes sont les lois logiques et mathématiques. Ce sont elles qui déterminent le rapport réel de l'esprit humain avec l'univers, qui ramènent à l'unité les impressions et les mouvements divers de l'âme et nous font voir la raison dans la structure de l'univers.

L'identité de la pensée humaine ne va pas plus loin ; mais l'homme a en lui un instinct qui le pousse à ramener toutes les connaissances qu'il acquiert à cette unité logique dont il a l'intuition, et c'est précisément là ce qui fait de lui un être de raison. La raison dans l'homme, c'est à la fois la présomption de l'unité du monde, des lois qui nous régissent, nous, notre race et nos relations avec l'univers ; c'est ensuite l'activité spirituelle qui répond à cette présomption. Par conséquent la raison a un élément identique, et en même temps quelque chose de particulier, d'individuel, d'autant plus original que la pensée individuelle est plus forte.

Il résulte de là qu'on ne peut, avec les défenseurs de la religion naturelle, admettre entre Dieu et l'homme certaines relations qui se manifesteraient nécessairement dans l'âge de maturité intellectuelle, par le seul fait de la raison. La raison joue un rôle dans la piété ; là comme en toute chose, elle pousse l'homme à la recherche de l'unité, de la synthèse ; mais toute vérité concrète, loin de se rattacher à la raison générale, se rattache au domaine de l'expérience, et prend place non dans une religion naturelle qui n'existe nulle part, mais dans une religion positive.

Il en est à peu près de même pour la conscience, qui, de nos jours, a pris en théologie la place que la raison y occupait autrefois. Ce qu'il y a de constant dans le phénomène de la conscience chez tous les hommes, ce n'est pas le fond mais la

forme, c'est-à-dire cette nécessité innée que nous subissons tous d'avoir un idéal et d'en reconnaître l'autorité. Cet idéal se constitue d'une façon particulière, suivant les individus et les circonstances où ils se trouvent, bien qu'il offre chez tous les hommes, en vertu de leur nature, certains traits identiques. Comme la raison, la conscience n'est jamais achevée, et si, d'un côté, le fait général de la conscience implique la réalité de l'ordre moral, on ne saurait cependant construire une dogmatique et une morale sur la conscience individuelle, comme le prétendent les défenseurs de la religion naturelle.

Du reste le contraste même que nous constatons entre l'idée de la raison et de la conscience d'une part, et leur réalisation de l'autre, puis l'impression pénible que produit sur nous la vue de ce contraste, nous fait justement pressentir que notre nature n'est pas dans un état normal, qu'elle est dégénérée.

Quant au cœur, faculté d'expansion, il influe sur le caractère de la religion, mais il ne la crée pas. Point central de l'homme, affirmation de l'individualité, siège des passions et de l'aspiration au bonheur, le cœur sans doute est modifié par le sentiment religieux; mais chez tous les hommes c'est grâce à cette faculté que la religion devient quelque chose d'individuel.

5° La raison, la conscience et le cœur étant comme les facteurs de la religion, ils pourront nous servir de critère pour l'appréciation de la valeur et de l'origine de la religion.

Si l'homme était dans un état normal, les révélations générales seraient suffisantes pour l'amener à la parfaite connaissance de Dieu au moyen de la raison, de la conscience et du cœur. Mais aux données premières vient s'ajouter le péché, qui rend la religion naturelle impossible, et une révélation particulière indispensable. Le caractère des révélations particulières sera donc d'être propres à briser la puissance du péché, à en neutraliser les effets, à rétablir en nous notre nature primitive et à l'amener à la perfection. Constater le péché et ses suites, c'est montrer à la fois la nécessité d'une révélation particulière et fournir le critère au moyen duquel on peut discerner la vérité.

Il est impossible de nier la présence du mal dans l'humanité;

ni les anciens, ni les modernes ne l'ont fait, pas même Spinoza. A côté de l'idéal individuel il y a, comme nous l'avons vu plus haut, un idéal commun à l'espèce, qui est à la base de la vie sociale ; mais la conscience individuelle se trouve souvent dans un désaccord complet avec l'idéal commun, ce qui ne peut s'expliquer que par un renversement de l'ordre moral.

Comment ce désordre peut-il avoir lieu ? Dans ses désirs, l'homme n'obéit pas seulement à une nécessité naturelle : une part est laissée à sa volonté. Le bien est un idéal auquel il doit tendre volontairement, et non par contrainte. Or, comme les suites de ses actes ne sont pas immédiates, la convoitise d'une jouissance immédiate peut pousser l'homme à renoncer à l'idéal, et quand il le fait, il se trouve en contradiction soit avec l'idée du monde, soit avec l'idée de Dieu. Dans le premier cas, cette contradiction constitue le mal ; dans le second, elle constitue le péché. Mais, ne pouvant supporter cet état, l'homme cherche à le supprimer, en abaissant l'idée de Dieu au niveau de ses appétits désordonnés ; il ravale alors son idéal et sa conscience, et il ne voit Dieu que sous la forme des objets de sa convoitise. De là le polythéisme, qui, comme le dit l'apôtre, est le fruit du péché.

On constate les suites de cet égarement partout où la révélation biblique n'a pas pénétré. On trouve, il est vrai, dans toutes les religions, des idées, des sentiments vraiment religieux, et même une tendance au monothéisme, parce que tout cela est fondé dans la nature humaine ; mais le vice commun à toutes ces religions est qu'elles veulent concilier le culte de la divinité avec le maintien du péché. La pratique du péché rend l'homme incapable d'être religieux, et celui qui reste dans le péché ne peut que se sentir dans un état d'inimitié vis-à-vis de la divinité, à laquelle tout l'univers doit être soumis. Evidemment il n'y a qu'une révélation spéciale et rédemptrice qui puisse supprimer cet état de trouble, et rendre à l'homme pécheur le moyen d'atteindre le but pour lequel il a été créé. En d'autres termes, il faut que Dieu sauve l'homme.

Mais en présence des nombreuses révélations ou prétendues telles, il est nécessaire, pour trouver la vraie, de les éprouver

sérieusement, et de les soumettre, non-seulement à la critique grammaticale et historique, mais aussi à celle que Jésus a indiquée dans une parole profonde. (Jean VII, 17.) Il s'agit, non de preuves également et immédiatement sensibles à tous les hommes, mais de preuves qui n'ont de valeur que pour ceux qui veulent un salut, qui demandent à être affranchis de la puissance et des suites du péché.

III. Le contenu de la révélation.

Qu'est-ce qui doit être révélé à l'homme pour que la vraie religion soit possible? Evidemment c'est Dieu même, non son essence métaphysique, mais les rapports qu'il veut avoir avec l'homme. Il nous faut savoir le but pour lequel Dieu a créé l'humanité et pour lequel il la conserve. Vu le péché que nous constatons en nous-mêmes, il nous importe de connaître soit les lois divines dont le péché est le renversement, soit le moyen par lequel nous pouvons revenir à l'état normal. Toute révélation positive concerne donc ou les règles divines dont nous nous sommes départis, ou le plan divin pour le salut de l'humanité. En d'autres termes, le contenu essentiel de la révélation est pour nous la Loi d'abord, puis l'Évangile.

La Loi. — C'est parce que nous avons en nous l'intuition du bien, du vrai et du beau, que nous reconnaissons le bien, le vrai et le beau dans l'univers. L'Écriture se servant du même moyen pour nous faire connaître Dieu nous montre en lui la perfection de la bonté, de la vérité et de la beauté. Aussi y a-t-il quelque élément de vérité dans la religion naturelle ; mais au fond elle est une abstraction impossible sans la révélation, qui a rendu à l'humanité la connaissance d'elle-même et lui a appris à voir une loi divine dans l'ordre de l'univers. Le nerf de la religion est précisément la conviction que la loi morale est de Dieu, et que l'homme vit de toute parole qui sort de sa bouche.

D'abord la loi révélée nous parle de Dieu comme créateur de l'homme, qui est son œuvre, créée pour rendre témoignage dans le monde à sa volonté. En outre, il faut, à cause du péché,

que la révélation fasse connaître à l'homme les obligations que Dieu lui impose, afin de lui rappeler que le bien, le vrai, le beau, ont leur appui et leur fin dans l'obéissance à la volonté de Dieu et dans sa bénédiction. Enfin, ce côté légal de la révélation ne sera complet que par la révélation de la rétribution divine. Il faut que la créature en révolte sache que cette révolte tourne à sa ruine, que le salaire du péché est la mort, et que la vie est assurée à celui qui accomplit la volonté de Dieu.

Tel est le commencement de la révélation; mais il est clair que la loi, en ramenant l'homme à la conscience claire de son état, ne peut cependant lui fournir le salut.

Quant à l'Évangile, il a pour but de satisfaire au besoin de délivrance que la loi a réveillé dans l'âme humaine. Aussi ne se comprend-il que dans sa relation avec la loi révélée. Il rend sensible à l'homme tant sa propre incapacité que la possibilité du salut, ou le nouveau rapport dans lequel Dieu veut entrer avec ceux qui, par la nouvelle naissance, deviennent ses enfants.

L'Évangile devra donc, en premier lieu, être le pardon des péchés. La contradiction dans laquelle l'Évangile se trouve ainsi avec la loi est purement apparente; car le pardon n'est accordé qu'à l'âme qui rompt avec le péché pour s'unir à Dieu, et, de la part de Dieu, le pardon est toujours présenté sous la forme d'une réconciliation.

L'Évangile, en second lieu, doit être la communication d'une vie nouvelle; car, vu notre incapacité naturelle de faire le bien, nous ne pouvons être sauvés que du moment où Dieu nous fournit un moyen d'accomplir sa volonté. Le salut justifie le pécheur et le rend juste: Dieu répare, chez ceux qui se donnent à lui, les dégâts causés par le péché.

Aussi l'Évangile, pour être complet, implique-t-il nécessairement la perspective d'un rétablissement et d'un achèvement définitif de la création nouvelle. L'Évangile renfermera, dans la promesse d'une manifestation à venir, le couronnement du développement actuel. Il va de soi que la description de cet avenir ne peut se faire qu'au moyen d'images et dans des termes figurés.

Comme chaque révélation se rattache à celles qui l'ont précédée et que toutes ensemble se trouvent dans un enchaînement ininterrompu, dont le but unique est de ramener à l'obéissance volontaire la créature pécheresse, l'ensemble de la révélation n'est autre que l'établissement du *Règne de Dieu*.

IV. De la forme de la révélation.

Traits généraux.

Le théologien ne peut se contenter d'avoir démontré la possibilité et la nécessité de révélations particulières. Il veut comprendre aussi la manière dont ces révélations ont été données et saisir le plan de Dieu dans son accord avec la marche de l'univers. C'est pour le théologien un devoir de chercher les moments où l'action créatrice de Dieu, le témoignage du Père, font leur entrée dans l'histoire et deviennent un élément constitutif du développement de l'humanité.

L'action créatrice, qui n'est autre chose que la manifestation dans le temps des pensées éternelles de Dieu, est constante et infinie. Cela ressort de beaucoup de passages de l'Écriture; puis du fait même de la rédemption, qui, comme le dit Schleiermacher, est l'achèvement de la création; enfin, du fait que la religion chrétienne elle-même ne peut se réaliser dans l'individu que par une intervention de Dieu. Cette action constante n'est pas en contradiction avec le *repos* de Dieu, dont il est parlé dans le premier chapitre de la Genèse. S'il est dit que Dieu se reposa au septième jour, c'est qu'ayant créé l'homme, il avait donné au monde un maître, et placé ainsi la création dans une indépendance relative. Avant la présence de l'homme, il n'y avait point de religion sur la terre; c'est avec lui que le sentiment religieux fait son apparition, et c'est seulement à cause du péché que des révélations particulières sont devenues nécessaires.

Les révélations, paroles ou actes, ayant toutes pour but le salut de l'homme, constituent l'*histoire du règne de Dieu*. Ce terme a deux sens: il signifie d'abord l'établissement du

royaume, qui est achevé en Jésus-Christ, puis l'extension de ce royaume dans les cœurs et dans l'humanité. Les révélations particulières n'ont lieu évidemment que dans la première phase, et c'est aussi de cette première phase seulement que nous avons à parler.

Conformément à son objet, la révélation se donne sous la forme d'actes divins qui, intelligibles à l'homme, ont fait de l'idée du royaume de Dieu l'intérêt suprême de l'humanité. Cette idée même, l'homme ne se l'est pas donnée, c'est un don que Dieu lui a fait en l'individualisant par la vocation d'Abraham dans un peuple particulier, dont le rôle a été de la mettre au jour.

Mais de quelle nature sont les rapports de Dieu avec les individualités qui reçoivent la révélation ? D'accord avec Rothe, nous distinguons deux éléments dans l'acte de la révélation : une manifestation divine dans le monde extérieur, se traduisant par une plus grande intensité des indices naturels de la divinité ; puis une influence particulière exercée sur un homme qui, préparé en vue de la révélation et capable de la saisir, devient comme le canal de la vie nouvelle pour ses semblables. Ces manifestations spéciales, partant miraculeuses, et ces influences intérieures sont de plus en plus frappantes jusqu'au moment où l'idée du règne de Dieu se trouve tout à fait dégagée et se réalise sur la terre. C'est donc dans des miracles et des hommes de Dieu que la révélation prend sa place dans l'histoire de l'humanité.

Les miracles.

L'homme pécheur ayant perdu la connaissance de Dieu, nous appelons miracle un événement qui ne pouvant s'expliquer par l'effet des causes naturelles, nous contraint de remonter à une cause surnaturelle et nous met en présence de Dieu. La notion du miracle, en effet, est essentiellement religieuse et n'a de valeur que dans sa relation avec l'idée du salut.

Comme on a vu souvent des miracles dans des événements qui n'en étaient pas, nous devons d'abord faire une distinction

entre le *miraculum* et le *mirabile*. Il y a une sorte d'entre-deux dans certains actes de Jésus et des disciples, qui paraissent dus à des forces naturelles, à nous inconnues, comme la guérison de la femme qui toucha la robe de Jésus. Cependant ces dons étaient trop intimement en rapport avec la vocation même du Sauveur pour n'être pas des éléments de la révélation. Ce sont sinon des preuves, du moins des indices en faveur de la divinité de la mission de Jésus. Mais il y a dans l'histoire évangélique un grand nombre d'événements qui ne peuvent être que des miracles, c'est-à-dire des faits dans lesquels Dieu a manifesté sa volonté soit par l'emploi et la combinaison des seules forces naturelles (comme le fait l'homme lui-même dans l'industrie), soit par une action créatrice plus complète, rattachée toutefois à un objet déjà existant (l'eau dans le miracle de Cana et les cinq pains de la multiplication), circonstance qui, à elle seule, suffit pour exclure toute idée de magie.

Ces miracles proprement dits sont-ils croyables ? On le nie : on invoque contre leur possibilité l'invariabilité des lois de la nature. Les miracles de la première catégorie ne sont pas plus contraires aux lois de la nature que l'influence de la volonté de l'homme sur ses nerfs pour la transmission de sa pensée, ou que l'action du médecin sur la maladie dont il arrête le cours. D'un autre côté, lorsque Dieu exerce son action créatrice, il est certain que cette action, invisible elle-même, est encore en dehors de la chaîne des causes et des effets naturels, et ne déchire point cette trame. Seulement elle se trahit dans la nature par des effets que les causes naturelles sont insuffisantes à expliquer.

Aussi ces miracles ne sont-ils pas en contradiction avec les lois du monde, mais seulement avec une certaine philosophie. Toute la question revient à savoir quelle idée on se fait de Dieu et de ses rapports avec le monde, si Dieu n'est que l'âme du monde, ou bien, s'il le domine et peut exercer sur lui une influence créatrice ; il faut savoir en d'autres termes, si l'on est panthéiste ou théiste. Au fond ce n'est pas au nom des lois de la nature qu'on nie le miracle, mais au nom d'une conception philosophique.

On nie aussi le miracle au nom des principes de l'histoire, qui

dit-on, ne peuvent admettre une interruption quelconque de la chaîne des causes et des effets. Ici encore ce n'est pas l'histoire qui décide la question, mais la métaphysique personnelle de l'homme dans l'historien. Le rôle de ce dernier est d'établir les faits; mais l'appréciation des causes sera autre chez celui qui n'en admet que de naturelles, autre chez celui, qui, en vertu du besoin qu'il a d'un salut, admet l'action de la providence dans le monde. Le premier tombe nécessairement dans un déterminisme qui le rend incapable d'expliquer l'apparition d'éléments nouveaux dans la trame des événements naturels. Par contre, quand on admet la liberté individuelle d'un côté, et de l'autre un développement réel de l'humanité, une téléologie grandiose de ses destinées, un but auquel tend notre race, on reconnaît par là même l'action de Dieu dans l'histoire. Aux causes naturelles vient s'allier la causalité divine, une puissance qui n'est ni hasard, ni nécessité de nature, mais amour. Le miracle n'est pas plus dangereux pour les sciences historiques que pour les sciences naturelles; il n'est contraire qu'aux systèmes qui mettent à la place de Dieu les lois de la nature, et qui ne voient dans l'histoire que le résultat du conflit des forces humaines.

La croyance des païens aux miracles prouve seulement une chose, savoir que cette idée est inhérente à l'esprit humain, et leur erreur ne saurait être invoquée contre la vérité des miracles de la Bible. D'ailleurs l'action miraculeuse de Dieu n'est pas restreinte au seul domaine de la révélation biblique: toute individualité, tel ou tel événement qui change subitement les destinées d'un homme, d'une famille ou de l'humanité, sont inexplicables sans une action directe du créateur.

Puis il faut distinguer entre les miracles que Dieu, dans une période limitée, a fait accomplir par les organes de la révélation, et l'influence créatrice directe, incessante, dont nous avons parlé plus haut, et qui est le fondement de la prière.

C'est en vertu de cette distinction que le protestantisme rejette les miracles du catholicisme; car il estime qu'avec l'activité de Christ et celle des apôtres, le temps des révélations particulières et des miracles qui devaient les accompagner est

passé, tandis qu'il est toujours dans l'essence même de la foi de croire à l'action de Dieu dans le monde selon l'adage : l'homme propose et Dieu dispose.

L'esprit orgueilleux et qui prétend être autonome doit craindre l'idée même du miracle, mais le chrétien se sent en sûreté dans les mains du Dieu de Jésus-Christ. Il serait d'ailleurs peu équitable d'exiger de lui que, sous prétexte d'impartialité, il ait dans les histoires de Mahomet, de Sakya-Mouni, et d'autres prophètes incapables de satisfaire les besoins de son âme, la même confiance qu'en Jésus-Christ, dont la grâce le vivifie.

Nous concluons en disant que la question du miracle n'est pas un problème scientifique, mais une affaire de vie religieuse.

Les Christophanies.

De tous les miracles racontés dans l'Écriture, il n'en est pas de plus en vue et de plus contesté de nos jours que l'apparition de Jésus à Paul sur le chemin de Damas.

Dédaignant la discussion sérieuse des autres apparitions, le rationalisme s'efforce de faire de la scène qui eut lieu sur le chemin de Damas, une pure vision, analogue à celle qui est racontée dans la seconde épître aux Corinthiens (chap. XII), comme si Paul lui-même n'établissait pas par les termes dont il se sert une distinction précise entre l'apparition dont nous parlons (Gal. I, 16) et les *ὄπτασια*. (2 Cor. XII.) A l'appui de sa théorie le rationalisme moderne recourt à diverses hypothèses. On prête à Paul un état maladif, des crises épileptiques, qui ne s'accordent guères, il faut l'avouer, avec la grandeur et les difficultés de ses travaux. Puis on prétend qu'à part le scandale de la mort ignominieuse du Messie, tout en Christ attirait le jeune et fougueux pharisien, et que ce scandale fut supprimé par la vision. Mais cette hypothèse est dénuée de fondement : elle a contre elle tous les témoignages possibles. D'ailleurs une vision ne peut jamais être le résultat d'un effort intense de l'esprit ou du cœur. Elle n'est toujours que la reproduction d'une image qui existait préalablement dans l'esprit du visionnaire. La scène dont nous parlons ne pourrait s'expliquer par le fait

d'une vision que si Paul avait déjà cru à la résurrection de Jésus, dont il aurait puisé la conviction dans les récits des premiers disciples. Mais ces derniers, à leur tour, n'auraient jamais eu d'eux-mêmes cette idée sans des apparitions réelles de Jésus, puisque rien dans l'Écriture, ni dans leurs propres idées, ne pouvait les faire songer à la résurrection de leur maître. Le rationalisme tourne dans un cercle vicieux sur ce point, sans parler de la question du tombeau vide, qui reste un problème insoluble.

Nous indiquons enfin la disproportion qu'il y aurait, sans la résurrection réelle, entre la croyance erronée des disciples, et le développement de l'église chrétienne, lequel repose tout entier sur cette croyance. La résurrection en effet est un chaînon essentiel dans les révélations du Dieu de l'Évangile, la seule chose qui serve de pont entre le monde visible et le monde invisible.

Nous maintenons donc la réalité des christophanies, parce que sans elles on n'explique pas l'église chrétienne, ni son caractère, ni son action; parce que la résurrection du Christ est la justification du Rédempteur et que la dignité de la religion est indissolublement liée à la dignité de son fondateur; parce que les tentatives faites pour expliquer les christophanies par une cause naturelle ont été vaines; parce que la résurrection, contraire seulement à la philosophie positiviste et au déisme, n'a d'ailleurs rien de contraire à la raison; enfin parce que les preuves de la réalité de cet événement sont aussi fortes que celles de quelque événement historique que ce soit.

Les organes de la révélation.

La révélation n'est parfaite que quand les manifestations divines et les dispositions intérieures de celui qui les perçoit, vont de pair et sont adéquates, c'est-à-dire quand il y a un homme qui, comme tel, est en même temps l'image de Dieu. Cette condition s'est réalisée en Jésus. Christ ne transmet pas seulement des révélations, il est lui-même la révélation. Il est le *médiateur* par excellence, et tous les autres organes de la

révélation ne peuvent qu'annoncer sa venue, être *prophètes* ou *apôtres*.

Le médiateur. — Au point de vue de la révélation nous avons à considérer Jésus comme la Parole de Dieu faite chair. Il fallait sans doute que sa venue fût préparée par le développement de l'humanité, mais sa venue elle-même est un acte créateur de Dieu : l'humanité était incapable de produire un être pareil. Il nous a été donné, non selon la filiation naturelle, mais par une naissance miraculeuse, qui n'empêche cependant pas que, dès son apparition dans le monde, il n'entre tout à fait dans la condition naturelle de l'homme. Son développement tout humain et sa parfaite sainteté font de lui le véritable médiateur. Il nous montre à la fois ce que doit être l'homme, et la grâce de Dieu, capable de sauver les pécheurs. L'amour de Dieu apparaît en particulier dans les souffrances et la mort de Jésus, ainsi que dans sa résurrection, qui nous apprend à voir le vrai but de l'homme dans la vie à venir.

Les rapports de Jésus avec Dieu nous révèlent ce que Dieu est pour l'homme, mais aussi ce que l'homme doit être vis-à-vis de Dieu. Il est ainsi la réalisation de l'idée même de l'humanité, et partant *unique*, comme l'Écriture l'exprime de tant de manières. Sans aborder la question de la préexistence, qui ne rentre pas dans l'objet de cette étude, nous disons néanmoins que si, d'un côté, Christ n'a été médiateur que par sa vie sur la terre, d'un autre côté, le fait providentiel de l'existence de Jésus suppose en Dieu une intention éternelle de se révéler parfaitement à la créature, et que Christ reste jusqu'à l'achèvement du royaume notre seul médiateur (Matth. XI, 27).

Les prophètes. — La préparation de la venue du Messie fut l'œuvre progressive des prophètes au sein d'un peuple qui subissait l'influence divine. Les prophètes ont pour mission de communiquer aux hommes les révélations qu'ils ont reçues de Dieu. Ces communications, qui ne concernent pas toujours nécessairement l'avenir, se distinguent des divinations naturelles par leur relation avec le salut de l'humanité. Le phénomène lui-même a pour base le principe d'individualisation : « Dieu se prépare » des organes, qui, au moyen des dispensations extérieu-

res et surtout des influences intérieures, souvent inexplicables pour le prophète lui-même si ce n'est par l'action directe de Dieu, reçoivent des connaissances propres à développer et à réaliser dans l'humanité le plan du salut, suivant les temps et les milieux où se meut le prophète. C'est ce quotient divin qui contraint le rationalisme d'accuser les hommes de Dieu de fanatisme et d'exaltation.

Impossible d'ailleurs de voir dans les lumières que les prophètes prétendent avoir reçues de Dieu, l'effet du développement de l'esprit humain. N'ayant pas été créé pécheur, l'homme n'a pas non plus les ressources nécessaires pour opérer son propre affranchissement. C'est une influence divine qui, à certains moments de la vie du prophète, s'exerce sur son esprit et sur ses diverses facultés d'une manière analogue à l'influence des objets extérieurs, dirigeant ses pensées, ses souvenirs et leurs diverses combinaisons vers un but déterminé toujours en rapport avec le passé et avec l'individualité du prophète.

Quant aux prédictions, il est à remarquer que la prophétie dans son ensemble est elle-même la prédiction de la parfaite révélation de Dieu en Christ, et que les événements particuliers ne sont jamais que l'effet nécessaire de l'activité de l'homme sous la haute direction de la providence. Plus donc un homme comprend les voies de Dieu et les voies de l'homme, mieux aussi son regard plongera dans l'avenir. La prophétie est une application de la foi à l'histoire. La connaissance des révélations précédentes, la vue de l'état religieux actuel du peuple, les espérances et les craintes du prophète, tout cela était comme le capital mis en œuvre et multiplié par l'Esprit de Dieu et donnait lieu aux innombrables variations du thème éternel. Le châtement est la part du transgresseur ; mais miséricorde est faite à l'âme pénitente.

Les apôtres. — D'Abraham à Jésus-Christ il y a progrès constant dans la révélation ; mais une fois que le parfait médiateur est apparu, il suffit que les hommes qui l'ont connu et qui ont été appelés par lui, fassent connaître au monde par la prédication la figure authentique du Sauveur et réalisent dans

une assemblée de croyants le royaume des cieux sur la terre. Le Saint-Esprit, sceau du salut, ne révèle rien de nouveau, rien qui ne soit renfermé dans la personne même du Christ. Aussi les nouveaux organes de la révélation ne sont-ils que les *envoyés* de Christ, et une fois leur tâche accomplie, le cycle des révélations spéciales a atteint son terme.

C'est alors que sous la direction de l'Esprit saint, commencent l'histoire et les vicissitudes de l'Eglise. Elle sait que ce qui sera n'a pas encore été manifesté, mais elle répète avec Jean : « Tout ce qui est né de Dieu est victorieux du monde, et la victoire par laquelle le monde est vaincu c'est notre foi. » (1 Jean V, 4.)

E. JACCARD.
