

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

Band: 3 (1870)

Artikel: Introduction à la dogmatique

Autor: Doret, M. / Beck, J.-J.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379106>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

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

INTRODUCTION A LA DOGMATIQUE

PAR

D^r J.-J. BECK¹.

Remarques préliminaires.

§ 1. *La phase morale, point de départ de la foi au christianisme.*

Il est une question à laquelle le monde s'efforce en vain de répondre : « Qu'est-ce que la vérité ? » A cette question il est une réponse qui prétend être celle de Dieu même : La vérité c'est le christianisme. Cette réponse a été admise chez les peuples les plus divers ; seule, par sa seule force, elle a renversé tous les obstacles et s'est elle-même frayé la route. C'est en tout cas une réponse qui fait époque.

Plusieurs raisons poussent à la rechercher sous cette forme première qu'elle avait revêtue lorsqu'elle transforma le monde. Une raison historique : on veut rattacher le présent à son ori-

¹ Il importe que le lecteur sache qu'il a sous les yeux, dans les pages suivantes, l'extrait d'un cours de M. le professeur Beck, de Tubingue. On trouvera dans ce travail des développements incomplets. Nous n'avons pu ni dépasser nos notes, ni tout mettre. Nous tenons à le dire, nous avons cherché à être fidèle ; mais, s'il est difficile de saisir exactement la pensée d'un auteur dans un livre, il est plus difficile de la saisir dans des notes ; aussi nous ne prétendons pas l'avoir reproduite d'une manière adéquate sur tous les points. Nous avions d'ailleurs moins en vue d'exposer toutes les idées du professeur Beck sur les sujets qu'il passe en revue, que de faire connaître la direction générale de sa théologie, trop ignorée du public français.

gine, une raison scientifique : on veut suivre le phénomène dans ses différentes manifestations; une raison plus générale encore, cet attrait magnétique de ce qui se donne pour la vérité.

Saisir les preuves originelles de la vérité du christianisme c'est là notre tâche, puisque nous nous proposons d'exposer plus tard la science de la foi (*Glaubenslehre*).

Ce travail doit précéder la dogmatique, pour servir ensuite de base et de fondement aux différents dogmes. D'ailleurs, avant que le christianisme produisît la dogmatique, la symbolique, la catéchétique, il était déjà debout et remportait des victoires sur la philosophie de son temps.

De quelque manière qu'on envisage la Bible, il est de fait que c'est ce recueil de livres (cet Ancien Testament employé par les fondateurs du christianisme et ce Nouveau Testament qui se rattache à lui) qui a fondé le christianisme. C'est sous ce vêtement, et c'est avec ce contenu d'enseignements qu'il est entré dans le monde et y a produit ce grand mouvement. C'est là qu'est résolue la grande question, dans cette *folie* qui porta un si rude coup à la théologie judaïque et à la philosophie grecque et qui fit ce qu'elles n'avaient jamais fait, ni l'une, ni l'autre, pas même en petit, qui répandit une connaissance de Dieu capable de résister à l'incrédulité et à la superstition, une morale aussi variée dans ses applications que simple dans son principe, reposant sur l'amour de Dieu et se montrant par sa charité, une paix de l'âme qui fortifie pour la lutte et le travail. C'est le christianisme dans sa forme biblique qui porte en soi cette puissance de la vérité qu'aucune école, aucune religion n'a possédée.

On demandera : pourquoi rappeler ainsi la puissance pratique du christianisme ? On dira que c'est un procédé peu scientifique, et qu'il est impossible de rien conclure directement de ces faits. Ce n'est pas une raison pour que la science n'en tienne aucun compte. N'a-t-elle rien à gagner en constatant qu'un enseignement présenté sous la forme la plus choquante a dès l'abord déployé et déploie encore aujourd'hui une pareille puissance de transformation ? Ensuite il faut remarquer que cette

énergie appartient bien au christianisme lui-même, qu'elle tient à son essence même et qu'elle est en même temps le but qu'il se propose. La science ne doit pas laisser de côté cet élément.

Cependant on ne peut prendre connaissance du christianisme par son activité historique extérieure seulement, car si excellents que soient le but et l'effet d'un enseignement, tant qu'il nous est extérieur, tant que nous ne nous le sommes pas approprié, nous ne connaissons pas la proportion de vérité qui lui est propre et nous n'en n'avons ni une démonstration ni une conception scientifique. Le christianisme lui-même est de cet avis. Il est bien loin de donner à ses effets, *ἐργα*, une importance exagérée, ce n'est pas sur eux qu'il veut baser la connaissance de sa propre nature. Il veut la donner, lui-même, cette connaissance, par la puissance spirituelle de sa parole. (Jean VIII, 31.) C'est là ce qui introduit dans l'essence même du christianisme et qui en prouve la valeur. (1 Cor. II, 4-14.)

Cette connaissance spirituelle demande certaines conditions, certaines qualités particulières qui correspondent à l'objet que l'on a en vue. Il faut non-seulement une certaine connaissance préalable, mais encore une préparation. Il en est de même dans toutes les sciences, même dans la philosophie ; il faut commencer par être élève et par se mettre à l'école avec foi. Ce n'est qu'ainsi qu'on devient apte à connaître, par des recherches et des expériences personnelles, l'essence de l'objet qu'on étudie : il faut, dans la science, commencer par subir une autorité extérieure. Le christianisme demande, pour être réellement connu, une foi de disciple ; seulement il ne l'impose pas, cette foi, par une autorité extérieure, il ne demande qu'une soumission personnelle.

Il s'adresse au sens moral qu'il élève bien haut, dont il fait un sens divin qui retourne à Dieu ; il fait passer devant lui ses effets pratiques qui n'apparaissent plus seulement comme des faits que la raison enregistre, mais qui agissent sur lui, le développent, lui font sentir leur autorité et, s'ils ne donnent pas une connaissance de l'essence même du christianisme, produisent une connaissance morale de sa valeur morale et forment ainsi une foi morale au christianisme.

Ce n'est pas se livrer au hasard que de se laisser guider par cette foi et de se placer sous l'influence du christianisme comme un disciple. On est au moins certain d'un résultat précieux, le résultat moral, et on conserve la liberté de se retirer à chaque pas, car, à chaque vérité nouvelle, intervient à nouveau le sens moral.

Une persuasion libre et morale, telle est la loi pour qui se met à l'école du christianisme, le droit imprescriptible et le devoir fondamental.

§ 2. *Valeur intellectuelle de la phase morale.*

Ceci peut faire croire à une dualité dans l'homme, à une opposition entre l'homme moral et l'homme intellectuel, opposition qui serait en désaccord avec l'unité de son être. C'est au nom de cette unité que la philosophie a toujours repoussé le reproche d'hérésie souvent adressé à la science. L'élément moral, a-t-elle dit, ne se forme réellement qu'avec le secours de la raison et le développement de la vérité morale ne peut se passer de l'activité de la connaissance. Cela est juste, mais il faudrait aller plus loin, reconnaître que cette action est réciproque et dire que si le développement intellectuel est nécessaire au développement moral, le développement moral ne l'est pas moins pour permettre de connaître la vérité. Que la science ne nie pas, dans le christianisme surtout, l'importance de la moralité pour le développement intellectuel. C'est en brisant l'unité de notre nature que le fanatisme religieux méconnaissait la valeur de l'intelligence, c'est en la brisant de même que la science refuse de reconnaître la valeur du fait moral pour l'esprit. La moralité et la religion sans développement intellectuel tombent dans le formalisme, la science sans l'élément moral aboutit à une sorte de formalisme scientifique, à un simple mécanisme intellectuel. Toutes deux conduisent à une abstraction morte : la moralité isolée pourrait encore renfermer quelque vérité, la science isolée ne possède que l'erreur.

Ces deux points de vue que nous combattons ont, il faut l'avouer, des fondements spécieux. La piété s'en rapportant à

L'expérience de la vie voit que l'irréligion et l'indifférence marchent souvent de pair avec la science ; et la science remarque de son côté que chez les gens pieux il y a quelquefois bien des idées fausses ; elle croit pouvoir donner des exemples d'un vrai christianisme uni à l'étroitesse d'esprit, comme s'il n'y avait pas aussi de petits esprits dans les sciences ou comme si une raison faussée pouvait donner des notions saines sur le christianisme.

On peut dire que ce n'est qu'au vague dont elle s'entoure que la formule de Strauss : « un homme peut être moral en ayant une fausse notion des choses, » doit son apparence de vérité. On ne définit ni l'objet de cette notion ni la nature de la moralité. La vraie moralité ne réside pas seulement dans l'acte extérieur, dans le fait, elle embrasse aussi le but poursuivi, la question de droit. Pas de véritable action morale sans une juste conception des faits. Celui qui a une fausse idée de la valeur de l'argent est entraîné par cela même à la prodigalité ou à l'avarice, tandis que sur d'autres points, où son idée sera juste, il sera peut-être moral.

Le christianisme reconnaît cette alliance nécessaire de l'élément moral et de l'élément intellectuel, quand il fait de la connaissance de la vérité et de Dieu la source de la vie. (Jean VIII, 32, 34.) Notre second principe est donc : En raison de l'unité essentielle de l'élément moral et de l'élément intellectuel, l'un des deux ne peut pas être dans la vérité sans que l'autre n'y soit aussi. La force morale du christianisme est aussi une force intellectuelle dans le domaine religieux.

En raison de cette unité, la connaissance d'un fait particulier du christianisme ou du christianisme en général, dépendra de l'activité morale du sujet pensant. On peut séparer dans les autres domaines de la vie l'intelligence et la moralité, mais dans le domaine religieux cela ne se peut faire, parce que la religion embrasse l'homme tout entier ; ici toutes les forces de l'être spécial doivent agir ensemble et tout isolement éloigne du but. Aussi le christianisme biblique se donne comme une vérité qui est une vie. Il veut agir sur l'homme entier, il s'adresse à ce qui fait le centre, le foyer de sa vie morale et

intellectuelle, au sens de la vérité et de la moralité tel qu'il réside dans la conscience.

De plus, le christianisme ne veut pas en rester simplement à la sphère morale, il veut conduire l'homme aux réalités de la vie; aussi il n'a pas seulement à faire avec des points de vue abstraits et des faits historiques, mais avec les réalités d'un monde supérieur. Il en sera donc pour lui comme pour les sciences naturelles. Elles aussi ont à faire avec des réalités. Ces réalités, pour être cultivées, demandent plus qu'une simple connaissance empirique, il faut de la recherche, de l'exercice, de l'attention. Elles abandonnent comme anti-scientifique toute science aprioristique dictée par la philosophie. La science de la nature et le christianisme ont chacun leur domaine particulier, mais tous deux ont un contenu qui ne leur est pas donné par la philosophie. Ils peuvent employer celle-ci comme forme supérieure du raisonnement, comme un instrument, mais non l'accepter comme une source et une autorité donnant par elle-même une connaissance réelle.

§ 3. *De la connaissance absolue.*

1^o C'est l'expérience qui révèle les qualités particulières de l'objet et les conditions mises à sa connaissance. — La philosophie spéculative ne veut pas se plier à cette loi, parce qu'elle prétend embrasser la science en général. Il est juste de dire que la philosophie a pour objet la science en général, mais si ses conceptions prétendent non-seulement à être logiques, mais à renfermer la vérité vraie, alors la connaissance ne peut plus procéder d'une simple abstraction. Elle ne donnerait plus qu'une série d'abstractions et prendrait le *formel* pour le *réel*. Or on veut arriver, non à la conception d'une systématisation, mais à la conception de la vérité elle-même. Il faut donc se rappeler qu'une science vraie des généralités n'est possible que si la pensée s'est déjà formée, appropriée à la réalité, car ce n'est qu'alors qu'elle la possède comme contenu. La nature extérieure qui ne peut être «vécue» doit, par l'étude, devenir le contenu de la pensée, afin d'avoir avec elle une relation

principielle. De même le christianisme doit, par une pénétration intime et par la transformation qui la suit (*Durchbildung*), devenir « présent » à la pensée, sans quoi la pensée demeure en dehors de son objet. Elle donne des formules de classification qui s'y rapportent, mais elle ne lui est pas appropriée et ne la suit pas dans son principe. Ce n'est pas une pensée réellement scientifique.

2^o La science doit se résigner à cela et s'accommoder aux faits.

La raison ne peut repousser l'affirmation de Laplace lorsqu'il dit : « Nous sommes très loin de connaître tous les principes de la nature ; il serait donc anti-scientifique de nier certains phénomènes parce qu'ils dépassent les données de notre science. » La philosophie doit commencer par se faire la servante du monde objectif, même du monde sensible pour pouvoir plus tard le dominer. Au lieu de cela elle se persuade qu'elle domine le monde et même le monde spirituel. La pensée, dit-on, n'est-elle pas quelque chose de spirituel ? Oui, mais :

a) Tout l'esprit qui est dans l'homme se réduit pas à la pensée. La connaissance des choses sensibles et celle des choses spirituelles doivent avoir de l'analogie, puisque l'une et l'autre appartiennent au même sujet. La connaissance des choses sensibles vient de la rencontre de notre pensée avec la perception sensible et son prolongement ; de même la connaissance spirituelle naît de la rencontre de notre pensée avec la sensation spirituelle. Notre pensée ne peut remplacer notre organisme spirituel ; ce n'est que par l'organisme des sens qu'elle entre en rapport avec le monde matériel, ce n'est que par un organisme spirituel qu'elle le fait avec le monde de l'esprit ; elle n'est donc pas plus identique à notre esprit qu'à notre corps ; elle est une fonction, dont le jeu est conditionné par le corps et par l'esprit.

b) Quand elle serait autre chose, quand elle constituerait l'esprit lui-même, elle ne nous donnerait pas pour cela la connaissance du monde spirituel. L'esprit et le corps sont unis en nous de manière à former un être au milieu d'un monde ; ils doivent donc avoir avec le monde extérieur des rapports analogues. De même que le monde corporel existe en dehors

de nous comme monde objectif, de même il doit y avoir en dehors de notre esprit un monde spirituel formant un royaume particulier. Nous vivons, nous agissons, nous souffrons physiquement et spirituellement au sein d'un monde matériel et spirituel, dans lequel ces deux éléments sont organisés comme dans notre nature. — Notre corps ne peut vivre en santé sans une relation constante et fixe avec la substance du monde sensible et notre esprit ne peut non plus, sans commerce avec le royaume de la vie spirituelle qui est au-dessus de l'esprit humain, fournir que de faux produits. Ce monde doit se révéler par des manifestations particulières et former notre entendement. Il n'y a de vrai dans le domaine matériel que ce que la révélation sensible a donné et qui est pensé conformément à cette révélation ; il n'y a de vrai spirituellement que ce qui vient de la révélation du monde spirituel et qui est fidélement reproduit par la pensée. De même que le corps est organisé pour saisir avec certitude par les sens le monde matériel qui lui est extérieur, de même l'esprit, en tant que *raison* (*Vernunft*), l'est pour saisir la réalité spirituelle. La raison ne peut pas produire par elle-même la connaissance d'un fait. La connaissance de la vie spirituelle ne présuppose pas seulement une raison, mais une raison affectée de diverses manières par les faits spirituels.

L'impossibilité de les comprendre ne fera pas disparaître les faits. Si dans le monde matériel on rencontre tous les jours des faits qui sont de vrais mystères et qui paraissent au public irrationnels et incroyables, on peut en trouver aussi dans le monde spirituel qui présentent les mêmes caractères. Dans l'un comme dans l'autre domaine il faudra suivre les faits, accepter fidèlement les affirmations de la nature et de l'esprit et travailler à passer d'une connaissance acquise à une connaissance nouvelle.

3^o On croit pouvoir affirmer que nos formules logiques renferment la substance de la *raison*. — Pour le croire il faut oublier que dans nos formules qui sont le produit de la raison et non la pensée immédiate, la substance de la raison ne devient jamais concrète, n'est jamais reproduite entièrement, pas plus que notre moralité dans notre vie ; et, puisque la pensée

est toujours un fait limité et individuel, il faut supposer que la substance de la raison se trouve toute entière chez un philosophe, qu'un homme ou une réunion d'hommes possèdent une force de pensée suffisante pour extraire de la diversité des raisons humaines la véritable forme de la raison et pour abstraire de tous les domaines possibles avec une exactitude absolue les vérités de raison. Il faut croire à l'incarnation de la raison humaine, ou s'imaginer que la raison humaine est tout entière représentée par quelques individus, c'est-à-dire introduire dans la philosophie le mythe le plus extravagant. On applique à la raison individuelle, aux idées d'un particulier ce qui s'applique à l'essence métaphysique de la raison.

Il suffit alors pour connaître l'essence des choses d'une logique qui n'oublie rien sur sa route et qui aboutit à une formule exacte ! Et l'on s'imagine avoir le droit de prendre ces abstractions pour norme du possible en Dieu et dans le monde, et de repousser les faits qui ne s'y soumettent pas. Dans le monde matériel on considère ces faits comme des accidents de peu d'importance, comme si la science ne donnait pas une immense importance aux accidents ; et dans le domaine spirituel, où les défauts et les erreurs sont moins immédiatement manifestes que dans celui de la nature, où la distinction du bien et du mal demande plus que le sens logique, où la philosophie ne se trouve pas contrôlée d'aussi près, on est plus à l'aise et on les oublie pour bâtir son système à sa guise.

C'est en négligeant de rechercher avec soin les lois et les sources d'une véritable connaissance, en croyant à une pensée parfaite, en ne distinguant pas entre le monde spirituel subjectif et objectif et en attribuant à l'individu la pensée universelle que la philosophie en vient là et se plaît à croire à son absolue autorité.

§ 4. Erreurs fondamentales de la philosophie.

1^o La philosophie prétend produire la vie spirituelle avec la raison. Aussi s'efforce-t-elle de croire à la puissance de la libre raison. Mais pendant qu'elle considère celle-ci abstrairement

pour lui attribuer cette qualité, elle méconnaît les liens qui l'enserrent dans la réalité. Elle oublie que la raison est individuelle et imparfaite, qu'elle est dépendante des sens et que partant sa liberté et sa puissance sont suspendues en dépit du savoir et de la volonté. Ce sont là des fautes que la logique ne corrige pas. Aussi pendant que la véritable raison, se trouvant à chaque pas embarrassée, sentant sa faiblesse et ses limites, reconnaît qu'un renouvellement, une restauration lui est nécessaire pour acquérir quelque facilité de mouvement, la philosophie avec son abstractum délivre la raison de cette obligation et des nobles efforts qu'elle demanderait.

Que la philosophie borne ses prétentions à poser un idéal scientifique, à rechercher la voie que doit suivre la pensée, à reconnaître les limites de la puissance intellectuelle, à représenter à l'homme sa destination originelle inscrite dans son âme, à lui rappeler qu'il est esprit et vie, qu'il doit commander au monde et y faire régner l'esprit, qu'il doit incessamment rechercher les moyens d'atteindre ce but et spécialement une régénération spirituelle ; alors la philosophie sera une discipline, une *νόμος παιδαγωγός* qui préparera à la vérité absolue, et la vraie théologie lui devra de la reconnaissance. Mais tant qu'elle sera ce qu'elle est maintenant, tant qu'elle voudra s'élever à la vie spirituelle par elle-même et en prenant pour point de départ une idée sortie du cerveau d'une créature, tant qu'elle se donnera pour porteur de la vérité absolue, malgré tous les charmes qu'elle pourra avoir et par lesquels elle séduit tant d'hommes, il ne lui arrivera jamais, comme il ne lui est jamais arrivé, de produire la vie spirituelle dans sa substance et dans sa force.

Ou bien ses données se résolvent en phrases, ou bien, si le philosophe veut la vie, il va la chercher en dehors de la philosophie, dans le formalisme, le matérialisme ou dans le réalisme spirituel et vrai de la révélation.

2^o Pour accomplir une tâche impossible, pour satisfaire à ce désir irréalisable, la philosophie n'a garde de prendre comme instrument la raison dans son sens le plus large. Elle veut prescrire au monde objectif ses lois, elle ne veut admettre a priori

ni religion, ni bien suprême, elle veut tout tirer de la raison : on peut croire qu'elle va prendre la raison dans son complet épanouissement, la raison morale et religieuse. Pas du tout. Elle la réduit à un rapport, à la seule fonction de la pensée. Elle se fatigue donc inutilement, car elle arrive à une pensée qui n'est juste que logiquement, et par ce procédé elle ne saisit pas les données de la vraie raison. Pour reconnaître le beau, je dois penser avec goût ; pour reconnaître la vérité, je ne dois pas seulement raisonner avec logique, mais consciencieusement, ce qui suppose une influence de la vie sur la raison. La philosophie fait sortir la pensée de ce terrain de la vie réelle, elle l'isole, et avec cette pensée réduite, employée comme fonction, elle veut non-seulement saisir des idées, mais pénétrer les choses dans leur essence, comprendre les décrets de Dieu et juger sa révélation ! Dans de pareilles conditions la pensée ne peut trouver son Dieu que dans ce qui lui est le plus cher, ce qui pour elle est le plus grand, c'est-à-dire la pensée absolue.

3^e La philosophie tombe dans une troisième erreur quand elle pense pouvoir toujours à nouveau s'enfermer dans un système. La vraie raison est soumise à un développement continu. La raison porte en soi ses principes constitutifs, sans doute, mais ces principes, comme tout principe, doivent se développer, et ce développement des éléments de la raison n'a pas seulement pour domaine l'individu, mais l'humanité. On le voit bien aux différences qui séparent les types divers et les générations successives. Une science qui a devant soi et derrière soi une pareille histoire ne peut poser un *non plus ultra* sous peine de passer pour fondamentalement anti-scientifique. La vie et nos réflexions sur la vie enrichissent continuellement le fond et la forme de nos connaissances en nous fournissant de nouvelles pensées, de nouveaux points de vue, en éclairant des faits antérieurement connus, mais demeurés dans l'ombre, en affermissant les données acquises et en aiguillant l'intelligence. C'est ce courant de la vie réelle qui a toujours rompu les digues dans lesquelles les scolastiques de toutes les époques ont voulu l'enfermer. Quand la philosophie méconnaît ce fait, elle s'égare et se condamne elle-même à

n'être que l'expression des idées d'un moment, tour à tour positives et négatives, chrétiennes et antichrétiennes.

§ 5. *Les conditions naturelles de la connaissance.*

La philosophie veut commencer table rase. Elle doute de tout pour tout conquérir. On pourrait donc s'attendre à la voir douter d'elle-même et du développement logique de la pensée ; au lieu de cela elle pose comme admise l'évidence de ces points et va jusqu'à refuser toute valeur à ce qu'elle ne peut acquérir avec cette logique et avec le sens intime. Il faudrait commencer par montrer comment mon sens intime s'est approprié ces données sur lesquelles je veux philosopher.

En ne le faisant pas, en acceptant ces données premières comme un produit de la foi, la philosophie est infidèle à son principe de critique, et, toute sceptique qu'elle est, elle commence par faire du dogmatisme.

Voyons nous-mêmes les conditions essentielles de la connaissance en nous préoccupant exclusivement du christianisme.

1^o La première condition de cette connaissance est la possession des faits. Ces faits je les connais par l'Ecriture et l'étude que j'en dois faire pour reconnaître et juger leur valeur. Or cette étude, par la nature même de son objet, est quelque chose de spécial. Comme le goût est l'élément indispensable et primordial dans les études artistiques, le sens moral est l'élément nécessaire dans cette étude religieuse. Le sentiment du désaccord qui existe entre les aspirations de l'homme et son état présent doit être le point de départ de tout travail d'observation philosophique portant sur le christianisme. Puisque le christianisme prétend vaincre le péché, il demande, il exige d'être mis en rapport avec notre être moral. Il ne suffit pas, pour le juger sainement, de prendre les questions religieuses et morales qu'il pose comme objet de ses réflexions, d'y penser ; il faut encore savoir comment on y pense, si on se place sur le terrain moral ou dans le domaine de la pure abstraction. Pour juger les faits chrétiens il faut une pensée qui tend vers Dieu et qui le cherche, non-seulement comme la plus haute conception

possible, mais comme la souveraine personnalité morale. Ce n'est que dans ces conditions qu'on est apte à apprécier le divin. Quand on pense ainsi, on devient défiant vis-à-vis des résultats qui s'accordent avec nos convoitises et, d'autre part, grâce à cet effort, à cette tension vers la moralité, notre pensée devient plus apte à saisir la vérité, et elle conduit à la vie.

2^e L'expérience est la seconde condition. C'est par l'expérience que la matière à étudier, au lieu de demeurer une chose morte, inerte, est appropriée et devient immanente à l'homme. La limite des expériences doit être la limite des jugements : je puis juger ce que j'ai expérimenté. De ce que je ne suis pas allé plus loin, il ne résulte pas que rien n'existe au delà, mais si je juge, sans expérience je bâtis des théories sans fondements. — La règle sera donc d'approfondir et d'étendre avec circonspection nos expériences. — Cela dépend en partie de nous et en partie des circonstances sur lesquelles nous ne pouvons rien. Autant qu'il est en nous nous devons hâter ces expériences par nos observations et nos efforts dans la vie religieuse, puis attendre avec patience les occasions favorables. — Les expériences déjà faites disposent à en faire de nouvelles qui serviront à mieux comprendre les premières. Nous acquérons une aptitude particulière pour saisir les faits religieux, et ils deviennent de plus en plus immanents à notre raison.

C'est seulement par là qu'on peut arriver à une connaissance continue et qui peut revêtir la forme scientifique. Par cette assimilation notre pensée en vient à posséder en soi son objet dans sa réalité. Elle peut alors reproduire cet objet en exposant son contenu. Ce contenu qu'elle a premièrement reçu a ses lois et ses caractères propres, aussi l'a-t-il agrandie ; il l'a changée, non-seulement en lui donnant de nouveaux faits mais aussi en modifiant sa forme. Notre pensée conserve ses lois fondamentales, mais elle se déploie. Ce qu'on savait auparavant apparaît comme restreint, gêné par l'habitude, on a besoin d'une analyse et d'une synthèse plus profondes et plus larges ; puis nos connaissances se groupent spontanément suivant certaines formes, la vérité se systématisé dans notre vie spirituelle. Nous

pouvons alors présenter la vérité sous une forme scientifique et en exposer la systématisation.

Il ne faut pas la hâter cette systématisation, car elle doit, pour être vraie, ne s'étendre jamais au delà de ce que nous possédons; autrement on tomberait dans l'arbitraire et le faux.

La vraie connaissance commence d'une manière fragmentaire. Grâce aux relations du tout et des parties, au fait que le tout se retrouve en principe dans les détails, la somme des impressions produites par ces *membra disjecta* donne une impression générale qui n'est pourtant pas encore une connaissance, un sentiment clair et complet. Cette connaissance générale anticipée doit de nouveau et à chaque fois être confrontée avec les faits particuliers. Par là la connaissance gagne sans cesse en étendue et en solidité. Quand enfin le point central, le point d'unité est plus ou moins reconnu, alors, et alors seulement la connaissance fait un dernier pas en s'affirmant au dehors sous forme systématique.

Nous avons dit que lors même que tous les points de détail font partie d'un organisme il ne suffit pas d'en connaître quelques-uns pour connaître l'organisme tout entier. Si donc des faits se présentent qui ne cadrent pas avec ce que nous savons déjà, nous ne pouvons pas pour cela les considérer comme étrangers et faux; si, en particulier, ces faits découlent d'une source dont nous avons reconnu la vérité, nous devons les envisager comme non encore admis mais non comme inadmissibles.

Telles sont les bases de la connaissance du christianisme et de la science chrétienne: la recherche des faits chrétiens dans les sources positives du christianisme, dans l'Ecriture, recherche inspirée par le sentiment religieux et qui saisit ce qui se présente comme vrai religieusement et moralement; puis l'assimilation de ces éléments par un développement moral et religieux, de telle sorte que la vérité devienne une expérience vivante.

La foi chrétienne, d'après l'Ecriture, n'est pas autre chose que la somme des vérités acquises et devenues immanentes par l'expérience. C'est une vie de la pensée et de la volonté fondée sur les expériences de la conscience.

De là la raison transformée et dans son contenu et dans sa forme peut s'élever à une connaissance plus haute de la foi, et là-dessus peut se fonder une science du christianisme.

§ 6. *Foi et connaissance du christianisme.*

L'expérience libre conduit au christianisme ; voilà ce qui ressort de ce que nous avons dit. Cela est vrai, mais avec les modifications et les restrictions que demande l'essence du christianisme.

1^o Le christianisme se déclarant l'adversaire du péché, la première condition pour le connaître est l'aptitude aux expériences morales ; mais cette aptitude ne peut pas se supposer également répartie à tous, et la première question est de savoir si et en quelle mesure un homme possède des dispositions religieuses. S'il n'en a pas, si le sens religieux est endormi, émoussé, il faut qu'il se réveille et reprenne sa vigueur. Le christianisme le demande. Il concourt bien aussi à ce résultat par l'impression qu'il produit sur la conscience, par le sérieux moral avec lequel il se présente à l'homme, par ses exigences de *μετάνοια*, mais il reste encore à savoir si l'homme qui a éprouvé cette impression possède la force morale nécessaire pour en prendre conscience et pour se mettre à cette école. S'il néglige cela, s'il se met au-dessus de cette question de conscience, s'il hésite à appliquer d'abord la critique à sa propre impureté et s'il se refuse à reconnaître l'autorité et la puissance morale du christianisme, aucune des expériences qu'il fera ensuite et par lesquelles il croira entrer dans le christianisme n'aura de fondement réel, et quand il se déciderait en faveur de l'Evangile, sa préférence ne serait qu'un préjugé favorable. Tout en se disant son ami il lui serait étranger.

2^o Quand l'homme et le christianisme commencent à agir et à réagir ainsi l'un sur l'autre, l'homme n'a pas encore expérimenté les grandes vérités du christianisme. Il est encore au préambule. Mais déjà dans cette période il voit se dessiner devant lui les grands traits de ses enseignements. Touchant la révélation, par exemple, le christianisme se montre à lui comme

révélation en tant que le moral est divin et en tant qu'il se donne pour la vérité, pour la loi absolue, qui vient de Dieu et qu'il commande le respect de l'homme. C'est un premier pas. Jésus-Christ lui-même s'est contenté d'être considéré d'abord comme docteur et prophète. Il en appelle au cachet de vérité qu'il porte et qui est le sceau de son Père, et à la vie morale, révélation de Dieu. Il cherche à éveiller la foi en Dieu et au royaume des cieux en la faisant jaillir des profondeurs et des besoins de la vie. (Math. V ; Jean VIII.) Touchant la rédemption, le christianisme prépare l'homme à accepter cette vérité en augmentant les exigences de sa conscience ; il tourne son esprit vers les choses d'en haut et lui montre un idéal de sainteté qui recule à mesure qu'il progresse lui-même ; en lui faisant sentir l'esclavage dans lequel vit son âme ; en lui faisant reconnaître la justice de Dieu telle qu'elle se manifeste dans les faits, surtout en développant toujours plus en lui le sens du divin. Touchant l'inspiration, c'est à mesure que l'homme connaît davantage dans la Bible des vérités religieuses et morales, qu'il se sent plus en possession de la Parole de Dieu. Telle chose lui apparaît comme vérité, il s'y soumet et l'accepte, et ainsi se forme une connaissance de la vérité, indépendante de l'origine historique des livres saints. Une partie de l'Ecriture lui apparaît comme pleine de la puissance de l'Esprit de Dieu, il l'accepte pour autorité et attend qu'un développement nouveau le conduise à de nouvelles découvertes sur les autres portions. Quand postérieurement il reconnaît dans certains passages qui lui avaient échappé ou qu'il n'avait pas compris d'abord un sens profond, il trouve là de solides prémisses pour porter un jugement sur ce qui lui reste à connaître.

Le christianisme demande donc la foi en lui et la pratique correspondante, dans la mesure où cette foi et cette pratique sont possibles ; par contre il ne s'appuie sur aucune autorité extérieure (Cor. II, 4) ; c'est par sa puissance d'édification qu'il s'élève lui-même et conduit l'homme de cette première impression morale qui est le fruit de leur première rencontre jusqu'à l'effusion du Saint-Esprit.

Les églises et les écoles théologiques ont bien souvent mé-

connu cette indépendance de la foi vis-à-vis de toute autorité extérieure, et elles se sont attiré de justes reproches des chrétiens vivants qui n'étaient retenus par aucun préjugé de temps ou de position. Les rationalistes la reconnaissent dans ce sens, mais ils la suppriment dans un autre, quand ils rendent la foi dépendante des démonstrations de la raison. Il n'y a pas de preuve plus forte et plus libre pour les choses divines que la preuve expérimentale, la preuve « vécue. » C'est par cette voie que les vérités révélées deviennent vérités pour la raison.

3^o Elles deviennent donc vérités pour la raison. On demande comment ? Nous avons dit que la raison doit être formée, éduquée, dressée, d'après l'objet qu'elle étudie, sous peine de tout réduire à son niveau. Comme le christianisme se donne pour un enseignement complet, pour la vérité absolue, il faudra que la raison accepte de suivre la voie qu'il lui trace; qu'elle se soumette à la loi d'après laquelle il demande d'abord une foi morale qui produit une foi d'expérience d'où naît ensuite la foi de la raison, dont l'essence est notre sentiment intime de la vérité.

On dit : Nous ne devons pas croire ce que nous ne savons pas. Le principe est faux, s'il signifie qu'il faut considérer comme incroyable ce que l'on ne connaît pas encore; cela n'est pas encore prouvé, pas encore reconnu comme vrai, mais rien ne prouve que ce soit faux. Et puis il n'est pas juste de conditionner seulement la foi au savoir. La foi repose sur une connaissance, une connaissance expérimentale, mais elle produit à son tour la connaissance et l'intelligence de son objet; en sorte qu'il y a une foi qui naît de la connaissance et une connaissance qui naît de la foi (Jean XVII, 8; 1 Jean IV, 16; comp. Jean VI, 69). Il faut distinguer une double connaissance : *a*) une connaissance première et immédiate, qui précède la foi et qui n'est autre chose que le sentiment de la valeur morale du fait, et *b*) une connaissance produite par la foi, touchant l'essence même de l'objet et d'un degré supérieur. La première répond au *quod sit*? la seconde au *quid sit*? La première est « réceptive, » la seconde « reproductive. » On pense à la première quand on dit : « Nous croyons seulement à ce

que nous connaissons. » Anselme pensa à la seconde quand il dit: « *Credo ut intelligam.* »

C'est donc à tort que l'on parle de la foi qui se fonde sur la connaissance quand on devrait parler de la connaissance qui s'édifie dans la foi.

§ 7. *Apologétique et dogmatique.*

C'est sur ce fondement seul et dans ces seules conditions que peut s'élever une vraie science du christianisme, *la science de la foi.*

La science de la foi doit briser avec une raison qui ne veut pas accepter ces conditions et qui veut juger le christianisme du dehors. Les points de vue de l'une et de l'autre, de l'une qui se fonde sur l'autorité de la raison, de l'autre qui part du sentiment de la faiblesse humaine, sont tellement contradictoires, ce sont deux voies si différentes, qu'il est inutile et insensé de chercher à les concilier sur des points particuliers.

Le christianisme pourtant ne rompt pas avec la raison humaine, lorsque celle-ci s'attache à ce qu'elle a reconnu comme digne de foi, et cherche à se développer dans un esprit religieux. Il a avec elle dans le domaine des expériences des points communs sur la question de l'organisation, du désordre, des souffrances, de la vie, etc. Quand cette raison recherche la vérité non pour saisir une abstraction mais à cause de sa puissance rédemptrice, parce que la posséder c'est participer à la vie supérieure, le christianisme, qui veut conduire là, ne peut l'abandonner. La science de la foi expose ces idées communes et montre à la raison comment elles se ramènent à leur principe dans le christianisme.

D'après ce que nous avons dit on peut déduire que la science de la foi porte en soi son *apologétique*, son contenu doit se justifier par lui-même. L'apologétique se donne pour tâche de justifier l'essence du christianisme et d'établir qu'il est la vérité. En se posant en science indépendante elle méconnaît le caractère propre du christianisme. Ou bien elle donnera des preuves en dehors du christianisme, et elle n'est plus adéquate au chris-

tianisme et n'y conduit pas, ou bien elle embrasse le contenu même du christianisme et anticipe sur la science de la foi. On a voulu distinguer dans le christianisme ce qui est enseignement et ce qui est fait, ce qui est « idéal » et ce qui est « réel »; on donne comme tâche à la dogmatique d'établir le christianisme « idéellement » en exposant ses doctrines et à l'apologétique de l'établir « réellement » en exposant les faits¹. Mais on doit avouer que dans le christianisme l'enseignement se présente toujours sous forme de fait historique, et il faut renoncer à séparer deux éléments qui sont fondamentalement unis. Puis, comme l'apologétique a besoin pour considérer les faits d'idées et de points de vue qui sortent des entrailles mêmes du christianisme, on est obligé de dire que l'on mettra dans la dogmatique ce qui est plutôt enseignement et dans l'apologétique ce qui est plutôt fait historique, on n'a plus de distinction scientifique. Enfin l'apologétique, en considérant les faits pour conduire de là aux idées, entreprend une tâche impossible, car tant qu'un homme n'est pas d'abord persuadé de la vérité du christianisme, il ne voit dans la construction historique qu'on lui présente qu'un jeu d'hypothèses, et par conséquent dans les effets du christianisme que de pures folies. L'apologétique croit mieux réussir en se plaçant sur le terrain de la religion prise dans son ensemble, elle cherche la conception religieuse universelle et montre qu'elle se trouve réalisée dans le christianisme; mais non, le chrétien et le non-chrétien ont ici chacun un point de vue différent: le premier, par exemple, partant de l'idée de chute, trouve dans le domaine des religions quelques restes de vérité à peine reconnaissables; l'autre, laissant de côté cette idée, voit dans les diverses religions des degrés inférieurs de la véritable. Qu'est-ce, après tout, qu'une démonstration du christianisme qui ne repose que sur des dates historiques? où commencera-t-elle? où finira-t-elle? Cette méthode jette beaucoup de lumière, elle est une satisfaction donnée au besoin scientifique, mais elle ne fonde pas la foi vivante. L'apologétique demande que l'élève ait déjà quelque dis-

¹ K. H. Sack, *Christliche Apologetik*.

position favorable au christianisme, mais c'est une pétition de principes, car c'est justement son œuvre que d'inspirer ces dispositions.

Nous concluons donc: la science de la foi doit laisser son contenu se prouver lui-même. Une apologétique indépendante ne peut se constituer qu'en prenant pour tâche unique de défendre scientifiquement les Ecritures.

La *dogmatique* ordinaire prend pour base dans sa tractation ou des données philosophiques, ou des données ecclésiastiques (confessions de foi), ou les unes et les autres. Le contenu de la foi est élaboré suivant les lois des principes philosophiques et des formules ecclésiastiques. On ne considère pas alors le christianisme biblique comme la vérité accomplie et sous sa dernière forme, on est obligé d'y voir le premier pas d'un développement dans lequel il doit se perfectionner; aussi pendant qu'on appelle pompeusement la Bible la *norma normans*, on la traite comme *norma normanda*, en y ajoutant la conscience chrétienne et la tradition sous le nom de témoignage du Saint-Esprit. La Bible n'est plus la Parole de Dieu créatrice et législatrice suprême, c'est un matériel utile que l'on exploite dans des sens divers. On arrive à posséder un abrégé de l'histoire des dogmes ou une collection de vues philosophiques et ecclésiastiques plus ou moins individuelles; mais ce n'est plus de la science.

Dès lors, l'influence de la dogmatique sur le christianisme pratique est nulle; la dogmatique est sans force, elle ne donne aucun capital solide de vérité. La théologie ne devrait pourtant pas oublier les luttes de la vie, les erreurs du monde que l'élève rencontre partout et dont il doit triompher; elle ne doit pas se borner à donner une science abstraite ou à répondre aux nécessités du moment, mais elle doit être la servante, l'intermédiaire de la vie divine. Or elle ne trouve cette puissance qu'en pénétrant profondément dans l'organisme original du christianisme, où la vérité divine se montre comme une puissance d'illumination et de vie. Il est essentiel, avant d'aborder le labyrinthe des dogmes, de se familiariser avec la forme originale de la Bible; c'est le seul moyen d'échapper

à la foi d'autorité, et de posséder des fondements et une orientation propres à l'objet qu'on expose. C'est ce que beaucoup de dogmatiens ont oublié.

Science de la foi chrétienne.

INTRODUCTION.

Notre tâche consiste à saisir la science de la foi chrétienne dans l'Ecriture même, dans son principe et son organisme. On se montre défiant à l'égard de ce procédé et l'on craint qu'il ne conduise à mélanger aux éléments de cette science des pensées humaines. Mais si ce danger est quelque part, c'est avant tout dans la forme autoritaire traditionnelle. D'ailleurs plus le croyant se sera nourri de l'Ecriture, moins ce danger sera à craindre et plus il sera près de voir se réaliser pour lui la promesse d'arriver à cette vérité qui affranchit.

Nous avons à examiner dans l'introduction les points suivants :

- 1^o Qu'est-ce que le christianisme ? son essence ;
- 2^o Ses sources ;
- 3^o Les lois de sa connaissance ;
- 4^o Comment l'exposer scientifiquement ?

1^{er} POINT. L'ESSENCE DU CHRISTIANISME.

L'ancienne dogmatique le définissait : *ratio colendi Deum*, et le plaçait dans le domaine de la religion. C'était prendre, pour définir le christianisme, des termes qui lui sont étrangers. — Plus tard, et appuyant sur le but du christianisme, on y a vu la *ré-union* de l'homme avec Dieu, conditionnée subjectivement par la foi et l'amour, et objectivement par la parole écrite de Dieu : une révélation de salut. Sans doute le christianisme se tienne pour une révélation de salut, mais ce qu'il est réelle-

Les deux premiers points seulement sont traités ; le troisième a été étudié dans les Prolegomènes.

ment, ce qui fait le fond de cette *ré-union*, ce qui est l'essence même du salut et qui n'est pas seulement individuel mais universel, cette conception du christianisme ne le renferme pas. Cette dogmatique ne saisit pas le principe par lequel le christianisme veut être le royaume des cieux. — Cette dogmatique avait fait de la Parole de Dieu une puissance, le supranaturalisme s'habitua à y voir avant tout une doctrine. Quelques hommes de cette école virent dans le christianisme une institution divine pour le salut des hommes par l'obéissance en Christ. Mais cette définition oublie que le christianisme peut exister en dehors de la foi à ses doctrines et de l'obéissance à Jésus-Christ et indépendamment de l'église. — Ces différents points de vue ne parviennent pas à saisir le principe vital du christianisme ; cependant ils témoignent de l'intention et du besoin de comprendre le christianisme comme esprit et vie selon 2 Cor. III, 6-8 ; 1 Jean I, 2 ; III, 1-4 ; V, 11. C'est avec raison qu'on l'a défini ainsi ; c'est bien le prendre dans son essence ; mais on se demande : cet esprit et cette vie sont-ils identiques avec la vie et l'esprit du monde ou bien ont-ils quelque chose de particulier ?

Or, c'est se mettre en contradiction directe avec le christianisme que de le placer sur le terrain ordinaire de l'esprit et de la vie et de voir en lui une espèce dans le genre. Il se place lui-même en opposition avec la vie ordinaire du monde. Il n'appartient pas au monde ; il n'en vient pas. Qui es-tu ? peut-on lui demander alors, et quelle est cette vie ? Et l'on en vient à penser qu'il existe une économie de l'esprit et de la vie supérieure à l'économie de ce monde. C'est elle que prétend être le christianisme quand il se donne pour le royaume des cieux ; *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ne désignant nullement l'état idéal des chrétiens, mais un royaume qui existait déjà par lui-même, *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, qui n'est apparu qu'avec le christianisme, qui se manifeste dans l'église et qui n'apparaîtra complètement qu'à la fin du monde (Math. XXV, 34-46 ; 2 Pier. I, 4 ; Héb. XII, 28 ; Philip. III, 14-20), qui ainsi n'est pas seulement antimondain mais supra-mondain. De plus, sans cesser d'être *au-dessus* du monde et *opposé* au monde, le christianisme est *dans*

le monde, se formant un monde particulier et réalisant non-seulement l'alliance de l'homme avec Dieu, mais de tout avec Dieu. Et cela il le fait par lui-même.

La nouvelle théologie oublie ces données fondamentales du christianisme ou du moins ne leur accorde pas assez d'importance. Pour elle, l'esprit est quelque chose d'intérieur, elle le conçoit psychologiquement, c'est la raison, la conscience, le sentiment, la pensée, et par conséquent elle ne peut concevoir la vie spirituelle que comme un état et un état de l'individu qui se manifeste dans l'histoire par des faits et des institutions. Elle est conduite à faire de la vie spirituelle chrétienne une vie psychologique, et à n'accorder de réalité et de vie au christianisme qu'autant qu'il se manifeste par des faits historiques et des institutions.

Pour nous, voici la route que nous suivrons. Nous laisserons parler le christianisme originel lui-même, pour qu'il nous dise ce qu'il est et ce qu'il vaut.

Est-il, comme il le dit, la religion absolue, on ne peut le déduire d'aucune religion, ce sont les autres religions qui doivent sortir de lui. S'il pouvait être tiré du domaine religieux général, il lui appartiendrait par son essence; or il se donne comme essentiellement nouveau, *καὶ νὴ κτίσις*; non qu'il ne veuille avoir aucun point commun avec le domaine religieux général, mais par ce qu'il ne se rattache pas à ce qui l'a précédé.

Le christianisme se donne comme d'accord avec un *γνωστὸν θεοῦ, φανερὸν ἐν ἀνθρώπῳ* (Rom. I, 15) que l'homme a méconnu, puis avec une révélation préparatoire, avec l'Ancien Testament, et d'autre part comme en contradiction avec toute autre espèce de religion qu'il considère comme *πλάνη* et *ψεῦδος*. C'est à ces deux points de vue que le christianisme se donne à connaître et se pose comme *λόγος ἀληθείας*.

Nous aurons donc pour saisir sa pensée à parler:

- § 1. De la religion et de la révélation en général;
- § 2. Du développement de la vraie et de la fausse religion;
- § 3. De la révélation particulière;
- § 4. De son développement historique;
- § 5. De son accomplissement, c'est-à-dire du christianisme.

§ 1. RELIGION ET RÉVÉLATION EN GÉNÉRAL.

Le mot de religion désigne un rapport personnel avec Dieu.

Quant à la nature de ce rapport, l'étymologie ne dit rien de certain ; elle est douteuse et d'ailleurs ce que nous cherchons c'est l'idée du christianisme lui-même sur ce sujet. — En tant que rapport de l'homme avec Dieu la religion est intimement unie à la vie, elle est influencée par elle, et elle agit sur elle ; on ne peut donc saisir son essence par une abstraction. L'homme actuel est pécheur, sa religion est influencée par le péché ; la religion d'un homme sans péché serait tout autre, ce serait la vue de Dieu. Aussi l'enseignement évangélique ne donne de la religion aucune formule abstraite. Il la fait connaître dans le domaine de la vie pratique par des types de vie religieuse, et comme d'autre part notre activité spirituelle saisit l'Ecriture dans son principe, nous savons par là ce que c'est que l'essence de la religion.

La Bible ne considère pas le péché comme primitif chez l'homme. Elle parle d'un état où il n'existait pas et où la religion avait toute sa place ; mais elle en parle comme d'un état disparu depuis longtemps, et elle ne cesse de représenter les religions postérieures à ce moment comme ayant transigé avec le péché.

Or si l'on ne peut concevoir la religion aujourd'hui sans penser au péché, on peut encore moins concevoir que la religion soit demeurée ferme en face de cet ennemi. Le péché a sur elle une puissance destructrice et quand, aussi haut que remontent nos connaissances, on le voit l'exerçant sur elle, on s'étonne que la religion se soit fait sa place et qu'elle demeure victorieuse des victoires de l'incrédulité. C'est la preuve qu'elle appartient à un domaine bien intime de la vie.

A. *Origine et cause de la religion.*

Le christianisme fait remonter la religion à la révélation. (Rom. I, 19.) Il affirme une révélation psychologique primitive,

par l'esprit de Dieu donné à l'homme, et en raison de laquelle l'homme est fait à l'image de Dieu, est de parenté divine et devient maître de la nature. (Gen. I, 26-28 ; Act. XVII, 29.) A cela s'ajoutent des révélations immédiates, des communications de Dieu parlant et visible. En sorte que les éléments de la parenté divine se développent dans l'homme sous une direction positive. La révélation est encore extérieure pendant les premières époques historiques, avant la dispersion du genre humain dans laquelle l'idée de Dieu se brisa. Avant ce moment il y avait un fond commun de vérité primitive solidement établi.

Le christianisme affirme ce que les recherches historiques font supposer. C'est ce fait qui explique la résistance de la religion à l'action dissolvante du péché.

Comment la révélation divine après la fin de la religion primitive se continua-t-elle dans le paganisme ?

a) Act. XIV, 16 rappelle que Dieu ne s'est jamais laissé sans révélation à aucun peuple, preuves en soient : l'abondance des biens et leur répartition selon les lois de la nature. Cette distribution de bénédictions répondant aux besoins du corps, ces phénomènes naturels, utiles, avantageux, poussent l'homme à reconnaître un Dieu *bon*, et, d'autre part, ces faits dans leur régularité, cette immuabilité dans l'activité de la nature, le conduisent à voir en Dieu un *ordonnateur*, et il arrive ainsi à concevoir un esprit ordonnateur et bon. Il y a dans l'homme un sens spécial pour saisir ces choses (preuve en est le mot *ἀπότυπος*), sans lequel il n'y aurait pas plus de conception religieuse qu'il n'y a de conception intellectuelle sans intelligence. La vue de ces bienfaits établit entre Dieu et l'homme un rapport d'amour et de reconnaissance et le conduit ainsi à Dieu.

b) La nature présente en outre un côté effrayant par le mal qui y règne. C'est ce qui donne au rapport de l'homme avec Dieu un caractère de sérieux moral. (Rom. I, 18 ; Ps. XC.) Les horreurs de la nature frappent l'homme et lui inspirent l'idée de la culpabilité et de l'expiation. Elles lui apparaissent si vivement comme des signes de la colère de Dieu que l'homme

cultivé ne peut complètement échapper à cette impression. L'homme reconnaît un *juge* personnel.

c) A cela s'ajoute comme troisième élément le développement naturel du genre humain, tel qu'il est exposé par St. Paul (Act. XVII, 26), comme conduisant à Dieu, à la connaissance d'un souverain maître. De ce passage découle l'unité du genre humain, l'origine commune et la marque de famille. Mais, à côté de cette unité, il faut reconnaître la variété, les divisions, les nationalités, les histoires (Deut. II, 5-7; Ps. LXXIV, 17; Prov. VIII, 15.); or s'il y a dans ces variations quelque chose qui est dû à l'arbitraire des peuples eux-mêmes, il y a aussi une histoire, des changements, des différences qui dépendent de lois invariables. Le paganisme avait déjà découvert l'œuvre de cette puissance intelligente dans les conditions mises par la nature au développement des peuples. Il avait reconnu une puissance qui ne reste pas inactive à regarder passer le mouvement, mais qui s'y mêle, qui donne aux efforts volontaires des hommes leurs conséquences fixées, qui, pour le bonheur ou le malheur des peuples, leur a assigné telle organisation, telle destinée et qui a harmonisé le climat avec les facultés intellectuelles et morales. On se demande quelle est cette puissance qui prévoit nos bons et nos mauvais instincts, nous accompagne de ses bénédictions ou de ses châtiments et qui accorde les faits historiques avec l'état moral; puissance tellement fidèle à ses lois qu'on peut étudier son action, qu'on peut, partant des conditions géographiques, prévoir certains faits généraux, et d'autre part si variée dans ses manifestations, que l'on doit attendre l'événement qui souvent est un accident, avant de rien pouvoir enregistrer de certain. L'homme est conduit à reconnaître une intelligence souveraine, une loi et une force intelligente, la *souveraine sagesse*.

d) Avant que l'homme ait pleine conscience de lui-même, ces faits saisissent son cœur; ils atteignent toutes les parties de sa vie spirituelle, sentiment, volonté, raison, mais dans leur centre, leur foyer, de telle sorte que l'homme se sent poussé à entrer avec cette puissance dans des rapports personnels, et cela non par un effort scientifique, mais seulement par le déve-

loppement de sa conscience intime. De ce fait que cette puissance souveraine saisit l'homme dans sa personnalité la plus intime, il résulte que l'homme la conçoit comme *conscience personnelle*, et lui attribue la vie, sous la forme la plus haute qu'il trouve en lui-même.

Quant aux rapports plus intimes de ces faits avec la connaissance de Dieu, on peut remarquer :

a) Ces expériences ne produisent pas immédiatement la religion. L'Ecriture n'y voit que des témoignages.

b) Ce n'est pas par la démonstration que l'homme est conduit à Dieu; la preuve syllogistique n'établit aucun rapport moral. Les preuves de l'existence de Dieu ne sont après tout que l'expression philosophique des témoignages extérieurs. L'Ecriture ne se sert jamais de ces témoignages pour prouver Dieu, mais seulement pour éveiller et développer le sentiment religieux qui doit exister déjà. Celui qui repousse ces témoignages a besoin d'une éducation de Dieu pour se retrouver dans l'état normal. (Ps. XXXII, 8.) C'est un $\pi\rho\omega\tau\circ\upsilon\psi\epsilon\tilde{\nu}\delta\circ\varsigma$ qui a conduit la scolastique de tous les temps à la démonstration d'Anselme, et a fait traiter Dieu comme une simple conception de l'esprit. Le vrai chemin est celui de l'intuition. (Rom. I, 20.) La scolastique ne peut pas reconnaître comme appartenant à Dieu la sagesse, la bonté qui sont dans le monde, car Dieu n'est pas pour elle le seul bon et le seul sage; par contre, d'après la Bible et son point de vue, toute sagesse, toute bonté, toute force qui résident dans le monde sont l'essence divine, la puissance divine même; elle voit la puissance absolue et la divinité là où l'incrédule ne voit qu'une force naturelle et ne saisit qu'une idée. Le monde avec sa sagesse et sa puissance ne lui apparaît pas comme quelque chose d'indépendant en face de quoi on puisse concevoir un Dieu bon aussi et puissant, et la question de savoir si Dieu existe trouve aussi peu sa place dans la Bible, que celle de savoir si le monde existe.

Enfin, troisième différence entre la théologie de l'Ecriture et celle de l'école, l'Ecriture ne prétend pas avoir établi par ces témoignages Dieu dans son être intime, mais seule-

ment son être tel qu'il apparaît dans le monde. Cette essence et ces manifestations ne sont pas extérieures l'une à l'autre ; seulement l'Etre divin ne s'épuise pas dans cette immanence de manière qu'il ne reste rien de lui en dehors du monde. Il y a en lui des éléments qui seront connus par une révélation postérieure et des éléments qui ne seront jamais connus.

B. *Conditions internes de la révélation.*

Cette force invisible ne se révèle pas seulement par une vue extérieure du monde ; elle est en relation avec une activité de l'esprit un νοεῖν. Les ποιήματα divins n'apparaissent tels à l'homme que parce qu'ils éveillent le νοῦς humain et en tant que le νοῦς les conçoit et en fait des νοήματα, en agissant sur eux. Cela presuppose une organisation particulière de notre être.

a) Act. XVII, 27. ss. Dieu est près de chacun et si près que c'est en Lui que nous avons le mouvement et l'être. Tout notre développement s'opère en lui, notre personnalité dépend de Lui. De là la conscience persistante même chez les païens d'une parenté originelle avec Dieu. La notion de la connaissance de Dieu sort de notre propre connaissance de nous-mêmes.

b) Rom. VII, 22-25 ; II, 14, ss. Ces passages parlent d'une ψόμος θεοῦ, possession naturelle de l'homme, conduisant à un δουλεύειν et qui se retrouve également chez les païens. Rom. I, 8, parle d'une « vérité » toujours présente à l'homme, qui doit être pour lui une révélation de Dieu et qu'il ne repousse qu'en tombant dans l'ἀσέβεια. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les expressions johanniques : « être de la vérité. » D'après Rom. I, 32, l'homme a la notion naturelle d'un « droit de Dieu » qu'il faut méconnaître pour marcher à l'ἀδικία. — Ainsi, vérité et droit, deux éléments qui nous obligent intérieurement et qui constituent la puissance de la loi divine sur nous. Ils se trouvent chez tout homme ; seulement l'homme religieux les prend pour ce qu'ils sont et leur attribue leur vraie valeur, l'irrégulier les regarde comme chose morte. Ces deux éléments se présentent à notre volonté sous une forme per-

sonnelle, comme une volonté supérieure, immanente, d'où naît un rapport personnel et la conscience d'un législateur, d'un juge, d'un seigneur.

Il faut remarquer qu'ici, pas plus que dans le domaine extérieur, ce n'est la conscience de Dieu qui est donnée immédiatement, mais bien des faits qui conduisent à reconnaître un Dieu. L'homme doit « chercher » Dieu.

Maintenant, d'où viennent au νοῦς ces éléments avec leur puissance ? où est leur siège ? il n'est ni dans la pensée de l'homme, ni dans sa volonté ; l'une et l'autre peuvent faire opposition à ces influences. Rom. II, 15 répond à cette question : dans le cœur, ἐν ταῖς καρδίαις γραπτόν. Le τὸ ἔργον τοῦ νόου indique une œuvre, une fonction. La loi de Dieu fonctionne comme un organisme dans le cœur, comme une force qui oblige en tant qu'elle rencontre une conscience (*Grundbewusstsein*) συνείδησις, qui lui correspond¹.

d) Quels sont les rapports entre la conscience, la raison, le cœur (*Gewissen*, *Vernunft*, *Herz*) ? Le cœur est le foyer de toute vie anthropologique. La conscience et la raison sont deux formes coordonnées de la vie du cœur, elles sont dans un rapport organique que l'expérience manifeste ; la conscience se réfléchit immédiatement dans la raison par une suite de jugements dont elle peut poursuivre et persécuter l'homme malgré lui ; la raison se réfléchit dans la conscience et forme une bonne, une saine ou une mauvaise conscience. Quelle est la différence de la conscience et de la raison dans leurs rapports avec le cœur ? Dans la première, le cœur déploie sa force de concentration ; dans la seconde sa force d'expansion. — Le cœur étant replié sur lui-même dans la conscience, la volonté divine se montre à lui comme une loi fondamentale, le divin s'exprime de manière à être entendu, c'est-à-dire de manière que la raison soit atteinte. Si le cœur, acceptant cette parole, la saisit par

¹ Il faut entendre par ce mot de conscience autre chose que la simple conscience morale. Dans notre mot de conscience (*Gewissen*), nous oublions la connaissance (*Wissen*). Cette connaissance n'est pas celle de la raison ; elle est inconditionnelle, primitive. La conscience ici est une conscience intime d'une *Bewusstsein* morale et religieuse.

un acte intellectuel, si le *vous* s'allie à la conscience, alors, la loi, la parole divine entre dans le *vous* comme pensée absolue, indiscutable, c'est un concept religieux, une vérité acquise, une propriété spirituelle. D'autre part, le *vous* saisit les phénomènes du monde extérieur que nous avons indiqués plus haut, ces faits qui parlent à la conscience; ainsi se complète le rapport des deux éléments. La conscience acquiert par là une puissance toujours plus grande pour connaître les choses spirituelles et la raison apprend à son tour à saisir les faits de la nature par leur côté divin.

C'est le point de départ de la religion.

C. *Développement interne et formation de la religion.*

D'après ce que nous venons de voir, ce développement a deux facteurs : d'un côté un témoignage intérieur de Dieu, qui a pour siège la conscience; d'un autre côté, l'activité spirituelle de l'homme répondant à ce témoignage et tendant à se l'approprier.

1^o *La foi, principe de la vie religieuse.* Le point de départ est une alliance, une pénétration réciproque de la conscience et de la raison. Les données objectives de la conscience doivent, par une sorte d'intussusception, devenir subjectives et librement appropriées. En vertu de la relation organique de la conscience et de la raison dans le cœur, la loi divine qui fonctionne comme un organisme dans le cœur n'est pas étrangère à la raison, elle se présente à elle comme vérité et droit.

La raison a ainsi et par avance dans sa nature des éléments moraux et religieux qui constituent une disposition, non une obligation absolue, ce qui serait contraire au principe spirituel, une disposition à accepter cette loi. La raison se trouve ainsi toute pénétrée de pensée religieuse; elle ne peut s'en défaire qu'en cherchant à détruire cette première empreinte. Peut-on donner à ce « moment » le nom de « sentiment, » non dans le sens de cet acte de l'âme, parallèle à la pensée et à la volonté, mais dans celui de sentiment raisonnable (*Vernunftgefühl*), en

tant qu'il s'impose à la raison, sentiment de dépendance éprouvé par la raison, et peut-on voir ainsi dans le sentiment de dépendance le principe de la vie religieuse? Non : *a)* Ce sentiment de dépendance n'est pas propre uniquement à la vie religieuse; l'esthétique, la morale, la logique le connaissent également. — *b)* En représentant le sentiment religieux comme un sentiment de dépendance vis-à-vis de Dieu, je n'exprime que l'impression faite sur moi et non le fait par lequel je me soumets aux lois religieuses, fait qui décide de ma piété. — *c)* Je n'exprime pas par là ce que les données religieuses ont déjà et par elles-mêmes produit en moi, même avant que je les acceptasse. Tant que je n'aurais d'elles que le sentiment, ma raison ne serait pas obligée envers elles. S'il en est autrement, c'est qu'elles ont pénétré ma pensée et ma volonté et obtenu l'assentiment de ma raison. — *d)* Enfin cette expression est complètement étrangère au langage biblique; on ne saurait l'employer sans altérer la pensée de l'Ecriture.

En partant de l'idée biblique de la conscience, nous ne pouvons pas dire non plus que la conscience est le principe de la religion. Il faut y ajouter la raison; la conscience est seulement la condition objective de la religion. Le principe de la religion est le cœur en tant que union de la conscience et de la raison. Il existe une double union de ces deux éléments: une union objective dans notre organisme, et une union subjective, libre et personnelle. D'après la première, ma raison se trouve unie avec ma conscience dans son essence même. Cependant je ne suis pas encore consciencieux. La première condition de la vie religieuse est que ma raison s'unisse activement, volontairement à ma conscience, qu'ainsi je pense, je veuille consciencieusement. Le point de départ de la vie religieuse est donc un acte spécial de la raison par lequel elle se soumet à la vérité. Cet acte est, d'après la Bible, la *foi*. La foi est la forme essentielle de la vie religieuse.

2^e *Les moments de la foi.* — C'est donc dans le cœur que se forme la foi (Luc XXIV, 25, 32; Hébr. III, 12; Rom. X, 9, 10; Act. VIII, 37; Mich. XI, 23) et l'incrédulité vient d'un vice du

vous et de la συνειδησις. (Tite 1, 15.) La foi est le produit et l'état du cœur dans lequel la conscience, organe du témoignage divin, et la raison organe de la pensée et de la volonté sont unis. Elle présuppose donc :

a) Un témoignage divin exprimé clairement, exposé d'une manière saisissable. (Jean XII, 38; Rom. X, 14, 15; Jean VI, 45, 44, 45, 65.) Le contenu de la foi dépend du contenu du témoignage. La foi repose sur une activité divine dont le témoignage s'adresse à tout homme, dans son cœur, par sa conscience¹.

b) La foi présuppose un νοεῖν, une activité intellectuelle dépendant de la volonté de l'homme. Dans Jean VI, 45, cette activité est représentée comme un μανθάνειν; apprendre, c'est exercer son activité intellectuelle sur ce qu'on a reçu. Le νοεῖν est indispensable vis-à-vis des témoignages spéciaux de Dieu. (Jean XII, 39.) La foi est représentée comme impossible lorsqu'elle manque du νοεῖν τὴν καρδίαν. (Math. XVI, 8, 9.) — Cette activité est désignée aussi comme un συνιέναι. (Math. XIII, 15; Luc VIII, 10.) Or, συνιέναι, d'après le contexte, signifie : « saisir moralement et intellectuellement et conserver; » c'est par le συνιέναι que le divin est approprié et devient agissant. La foi se forme donc par le concours de deux facteurs : témoignage divin de la conscience et activité humaine par le νοεῖν.

3^o *Quelle est l'essence de la foi?* l'élément objectif qui la détermine et l'élément subjectif qui y est déterminé s'unissent dans la foi. C'est ce qu'exprime le mot de πίστις, de πιθω qui signifie « pousser à par une représentation, une exposition. » Philologiquement, la foi est une disposition de l'âme produite par une cause objective. Nous trouvons dans Hébr. XI, 1, une définition de la foi qu'il faut étudier: a) ὑπόστασις, qui est le fondement de la foi au point de vue psychologique, a un sens passif : un fonds sur lequel on peut s'établir, la substance en soi (2 Cor. IX, 4; XI, 17; Hébr. I, 3), et un sens actif : la possession d'une chose en soi, par opposition à ἀπόστασις; en somme, un état durable de l'âme conditionné par quelque chose qui est donné

¹ Voyez encore Jean VII, 17, VIII, 47; Luc IV, 6; Jean XVIII, 37; Jean. III, 21.

dans son essence. Πράγματα ἐλπιζόμενα, ce qu'on espère est toujours bon et à venir, on peut donc traduire par biens futurs, biens éternels. La foi est une possession anticipée de ces biens, c'est quelque chose de présent, mais qui ne trouvera son accomplissement (*τέλος*) que dans l'avenir. (Hébr. III, 14.) La foi n'a donc pas pour objectif les biens finis de ce monde, mais les biens éternels qui l'attirent. C'est là le caractère de la foi religieuse sous ses diverses formes, impressions, expériences, aspirations, tout a trait à une vie qui dépasse la vie journalière; la foi est le sens et le besoin de l'éternité. Là où est ce sens et ce besoin, là est la foi au sens général du mot. Celui qui le possède est candidat au royaume de Dieu.

b) Ἐλεγχος où βλεπομένων. Ces deux derniers mots forment le corrélatif de τὰ αἰώνια dans 2 Cor. IV, 18 et dans Rom. VIII, 24, 25, ils sont rapprochés de τὰ ἐλπιζόμενα. Il ne faut pas les en séparer ici, l'expression τὰ où βλεπόμενα renferme de plus que ἐλπιζόμενα les choses mystérieuses et effrayantes. La foi dépasse le temps et l'espace, l'histoire et la nature, son objet est au-dessus du monde, bien qu'il se trouve dans le monde comme arrière-fond. — Ἐλεγχος introduit dans la conception de la foi un élément pédagogique, c'est traduire ce mot d'une manière superficielle que de le rendre par « persuasion. » 2 Tim. III, 16 et ailleurs, il est employé pour « direction, conduite, correction, discipline »; chez les philosophes grecs, jamais comme « preuve ou démonstration », mais comme « réfutation, redressement. » Ἐλεγχετο c'est faire non une simple exposition, mais une exposition qui fait honte. (Jean VII, 20; Eph. V, 11, 13.) Il ne faut donc pas traduire par « persuasion, » mais par « instruction, manifestation » avec un sens pédagogique, éducatif. L'invisible n'est pas seulement dans la foi l'hypostase de ce qu'on espère, mais il possède une force propre d'éducation. La foi le conçoit non-seulement comme fondement de son espérance et doué d'une puissance attractive, mais comme agissant sur l'homme pour l'instruire,

¹ Comp. Beck, *Leitfaden*, vol. 2. Bibeltext pag. 15-3. « Hebr. XI, 1. (Nach dem Grundtext) Glaube ist Grundlage des Gehofften (der Glaube legt es zu Grund und er steht darin), Zucht von dem das man nicht sieht. »

lui donner des lois, le convaincre de péché, le corriger. C'est ainsi que la foi pénètre dans le domaine moral et que, dans l'essence de la foi religieuse, le péché apparaît comme attaché à l'homme.

Conclusions.

1^o La foi est et possède quelque chose de réel en soi ; ce n'est pas un simple rapport de connaissance avec un objet ; par elle l'homme est intimement uni avec cet objet qui devient principe de vie spirituelle. Cet objet qui n'est pas une idée, mais des *πράγματα* est pour elle une *ὑπόστασις* et un *ἔλεγχος*.

La foi n'est donc pas une somme de sentiments et d'idées, pas plus qu'une activité pratique ; tout cela est l'œuvre de la foi, la foi agissante ; elle est quelque chose de plus profond. Elle n'est pas non plus confiance ou obéissance, c'est là non son essence, mais son expression psychologique.

2^o D'après cette conception biblique, l'homme trouve encore en lui deux éléments : un élément attractif, édifiant, qui l'élève, un élément qui le domine et l'assujettit, un souverain bien qu'il espère et une souveraine loi qu'il doit suivre ; l'expérience individuelle comme l'histoire prouvent cette vérité. Dans l'état de déchéance de l'humanité, il lui faut un moyen de relèvement et un guide disciplinaire, des promesses et des conditions. — Le sentiment de dépendance dont la nouvelle théologie fait l'essence de la foi et de la religion est trop indéterminé. Cette théorie fait passer l'élément édifiant au second plan, tandis que la Bible le met au premier. Le sentiment de dépendance rapproche l'homme de l'animal ; la Bible, en appuyant sur l'espérance dont elle fait le point de départ du développement religieux, touche à la différence essentielle entre eux. C'est l'espérance des biens invisibles qui fait à l'homme sa libre personnalité. Il sait que le supranaturel, le monde invisible lui appartient et qu'il est son but en raison de sa ressemblance divine ; c'est là-dessus que repose le devoir de le poursuivre. Dans la théorie que nous combattons, le caractère de l'élément divin est également défectueux. On peut aussi se sentir dépendant du monde, le concevoir

comme une force absolue et souveraine, et identifier ainsi l'être souverain avec la nature. Le paganisme se trouverait justifié. Mais non, l'homme porte dans son essence même un trait qui le conduit à quelque chose de supérieur au monde. Ces deux éléments de la foi la distinguent de tout naturalisme, même du plus philosophique et du plus artistique. Il ne peut être pour elle qu'une chute.

3^o A ce moment l'objet de la foi n'a encore aucune forme précise. La foi ne présuppose donc pas une connaissance exacte de Dieu. Elle ne connaît que des *πρόχυματα*, des *ἄρρενα τοῦ Θεοῦ* (Rom. VIII); le reste, les conceptions, les maximes, etc., sont le produit de son développement et vient après.

L'homme est religieux, pieux, s'il se laisse édifier, s'il se laisse porter vers ce quelque chose de supramondain, s'il s'incline devant lui comme devant sa loi. Quand même il n'aurait pas sous les yeux une conception précise de Dieu, il y a dans cet acte l'essence de l'union avec Dieu, bien et puissance suprêmes. L'homme est alors apte à se développer dans la connaissance de Dieu.

4^o Qu'y a-t-il d'objectif dans le sentiment religieux ? Indépendamment des manifestations objectives qui constituent les révélations, il y a, dans la foi, telle que nous l'avons définie, un trait d'objectivité. L'homme sent quelque chose d'objectif derrière cette force d'attraction et cette puissance d'éducation, de même qu'en dehors de lui et toujours dans le domaine religieux il reconnaît quelque chose d'objectif derrière les forces qui président à la nature et à l'histoire. La présence de cet élément objectif « interne » rend la pensée et la volonté responsables vis-à-vis du supramondain, lors même qu'il ne se présente pas à elle sous forme précise de maxime et de lois. Remarquons :

a) L'élément objectif n'est pas séparé de l'élément subjectif comme quelque chose d'extérieur, ni dépendant absolument du sujet comme complètement intérieur. La subjectivité humaine serait essentiellement différente de ce qu'elle est si ce rapport avec le supramondain n'était pas une condition de notre être,

s'il n'était immanent en nous ; c'est là-dessus que repose la nécessité de la religion pour l'homme, et c'est pour cela que le sentiment religieux le poursuit jusque dans l'athéisme où il se transforme en crainte de l'invisible.

b) Comment cette nécessité s'accorde-t-elle avec la liberté de l'homme ?

Le supramondain, étant immanent, n'agit pas du dehors comme quelque chose d'étranger. L'homme le trouvant en soi ne s'asservit pas en l'acceptant. C'est d'ailleurs par lui que nous possérons l'empire sur le monde et que nous acquérons l'affranchissement de la conscience.

D'ailleurs l'action du supramondain sur l'homme est de telle nature qu'elle accorde à la raison la liberté de devenir ou non son organe. L'homme a en soi la loi morale, mais qu'elle prenne de l'empire sur lui, c'est ce qui dépend de sa volonté. A chaque acte la loi supramondaine se présente et demande à être obéie, elle se soumet ainsi à la loi de la liberté.

Le supramondain ne demeure pas absolument passif en face des refus de soumission. Il se venge grâce à la conscience qui accuse ou approuve, spontanément, librement ; mais l'homme peut encore réagir contre cette réaction, la combattre par sa raison et s'endurcir.

Il peut même à force d'endurcissement étouffer la loi supramondaine par la voix de ses propres désirs, ensorte qu'elle n'agit plus sur sa pensée et sa volonté et ne les atteint plus que rarement. Par là l'homme perd sa liberté morale, il cesse de pouvoir se déterminer librement, il s'asservit aux forces naturelles. Il ne lui reste plus que sa liberté sous sa forme la plus basse, nommée encore faussement liberté de conscience et de jugement, l'arbitraire, dans l'exercice duquel la volonté n'agit pas conformément à ses lois fondamentales.

Si, par contre, la raison subjective s'unit au supramondain, cet élément la forme, et la liberté s'unissant avec la nécessité dans la conscience et la volonté, cette union constitue la vraie liberté morale, la liberté du caractère, de l'intelligence et du cœur.

5^e La raison ne peut critiquer la révélation que si elle a ac-

cepté la révélation intérieure du supramondain. Ce n'est que dans ces conditions qu'elle comprend la révélation dans la nature et qu'elle y reconnaît des témoignages de l'activité divine; sans cela l'homme ne saurait pas davantage comprendre une révélation particulière. Sa raison infidèle à sa vraie nature, sa raison mondanisée, son *νοεῖν* qui n'a pas passé par un *μετανοεῖν*, sa déraison est incapable de juger le supramondain. Il ne pourra, en face d'une révélation particulière, que la dénaturer, ce qui est de la superstition, ou la nier, ce qui est de l'incrédulité.

(*A suivre.*)

M. DORET, pasteur.