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

Band: 4 (1871)

Artikel: Introduction à la dogmatique [suite]

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

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379118

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: 16.12.2025

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

INTRODUCTION A LA DOGMATIQUE

PAR

Dr J.-F. BECK.

(*Suite*[1].)

---

§ 2. DÉVELOPPEMENT DE LA VRAIE ET DE LA FAUSSE RELIGION.

La religion se développe par l'appropriation subjective, au moyen de la raison des affirmations divines, des « témoignages » divins, communiqués par la conscience. Il se peut faire que, ces témoignages étant justes, l'appropriation soit plus ou moins complète ; on aura des différences dans le développement, mais ces différences ne porteront pas sur le fond, elles ne seront que des degrés dans le développement de la vraie religion. D'autre part, il peut arriver ou que l'élément subjectif prenne une telle place que la raison, cessant d'être simplement l'organe de l'appropriation des témoignages divins, prétende les produire elle-même, ou que l'homme accorde le caractère supramondain à des choses du monde, identifie le divin à la nature ; on a alors non des degrés dans le vrai, mais le contraire de la foi, l'incrédulité et la superstition. Il peut dans une religion fondée sur ces bases erronées rester quelque élément de vérité (aucune religion qui veut demeurer une religion ne

[1] Voyez la livraison de septembre 1870, pag. 444.

peut renier son but supramondain); mais ces éléments de vérité sont sans liaison entre eux et demeurent chez elle malgré elle. C'est à eux qu'elle doit le peu de puissance qu'elle possède encore.

A. *Développement de la vraie religion.*

On ne peut affirmer qu'à partir de la révélation première, la vraie religion ne se soit jamais et nulle part réalisée dans l'humanité. Comment sans cela, certaines formes religieuses, la prière, le sacrifice, se seraient-elles conservées dans le paganisme? comment dans quelque religion que ce soit auraient persisté, malgré les erreurs d'application, certaines vérités fondamentales : la justice divine, la rétribution, l'expiation ? Pourquoi dans l'histoire des peuples la religion semblerait-elle s'éloigner d'une époque où la connaissance de la divinité était plus immédiate et plus pure ? Le christianisme répond à ces questions par des données historiques. Il fait remonter l'histoire de la vraie religion jusqu'aux temps des patriarches et nous montre le développement de la foi réalisé dans une suite d'hommes choisis. Il nous fait voir comment sortit de la révélation primitive le développement d'un pur théisme, tel que la révélation naturelle n'en a plus produit de pareil.

Dans la communion originelle de l'homme avec Dieu, l'homme devait reconnaître dans la nature la *voix* de Dieu, plus facilement et plus clairement qu'il ne le put plus tard sous l'empire du péché. Aussi, plus tard, la voix de Dieu, s'élevant contre la voix du péché, prit un caractère particulier; elle avait été un témoignage général et vague, elle se « concentra, » se concrétisa en expressions particulières et distinctes, et se développa en une suite d'instructions fixes, enchaînées, qui constituèrent une révélation, elle devint la « Parole de Dieu. »

Le chapitre XI des Hébreux nous donne quelques détails sur ce sujet. Le vers. 2 nous parle de la foi des patriarches, fondée sur les témoignages primitifs. Ils sont devenus à leur tour des témoins vivants de la foi. (XII, 1.) La phrase générale ἐν πίστει ἐμαρτυρήθησαν ne signifie pas seulement qu'ils ont reçu un

bon témoignage à propos de leur foi, mais aussi (Cp. vers. 39) que la foi est la condition du témoignage divin, comme (vers. 33) de l'activité de l'homme. Les vers. 3-7 nous montrent le développement de la foi chez Abel, Enoc, Noé. Avec Abraham le simple μαρτύρειν devient un κάλεισθαι, c'est-à-dire un appel précis. Ce n'est plus ici la foi primitive, c'est (cp. vers. 3) un degré supérieur de la foi atteint par le travail intérieur. En analysant les vers. 3-6, nous trouvons l'indication de deux éléments de la religion, l'un en relation avec la puissance créatrice du monde, l'autre avec la puissance rémunératrice : l'intelligence croyante et la disposition morale, l'un appartenant au νοεῖν, l'autre au πιστεύειν [1].

Ce passage nous montre le développement de ces deux éléments, en sorte que nous aurons à considérer la marche de la vraie religion à ces deux points de vue.

a) Quand l'intelligence considérant le monde se demande: d'où vient-il ? — la foi lui apprend à le considérer comme la manifestation d'une puissance personnelle supérieure, un ῥῆμα θεοῦ. C'est la forme positive de l'idée, que le vers. 3 exprime par la forme négative : ce qui existe ne vient pas des φαινόμενα, des choses qui se montrent, des forces naturelles qui se donnent à connaître. C'est le point qui distingue la foi de l'incrédulité. La foi ne reconnaît pas au monde une phénoménologie qui lui appartienne; elle voit l'œuvre du supramondain, elle le reconnaît comme ὑπόστασις et croit à une θεία δύναμις préexistant à tous les phénomènes, essentiellement distincte du monde et placée en dehors de l'espace et du temps, vers. 4. L'intelligence reconnaît également la puissance législatrice (le νοεῖν du vers. 3 n'exprime pas une connaissance abstraite, mais une connaissance à laquelle se mêle l'idée que l'œuvre de Dieu a pour l'homme un intérêt moral), la souveraineté de Dieu. Cette conviction s'exprime par le sacrifice. L'homme comblé des biens de la nature se sent redevable d'un tribut au Maître suprême. Quand il a reconnu que tout lui vient de Dieu il se sent obligé envers lui. Le vrai sacrifice est l'expression sensible du renoncement à soi-même

[1] Le νοεῖν n'exclut pas l'élément moral, ni le πιστεύειν l'élément intellectuel.

en faveur de Dieu. Une connaissance de Dieu qui ne conduit pas au sacrifice est sans force morale. C'est dans cette acceptation volontaire des droits de Dieu que l'homme trouve la première application de sa foi, et c'est par là qu'il reçoit dans sa conscience le sceau divin de la justice, le sentiment qu'il répond à l'ordre naturel voulu de Dieu. Le φόβος Θεοῦ est le trait principal de la justice de la foi, le principe de la vraie religion.

b) La foi primitive se présente également sous la forme d'une disposition à *se* donner. C'est le cas chez Enoc. Pour lui, il ne s'agit plus simplement de se soumettre au droit de Dieu; il veut de plus εὐαρέσκειν τῷ Θεῷ. C'est un progrès sur le sacrifice et la justification du vers. 4; εὐαρέσκειν renferme l'idée d'un effort à faire pour plaire à Dieu et celle de la jouissance qu'on éprouve à lui plaire; ce n'est pas seulement servir Dieu, mais le chercher et le posséder. Arrivée à ce point de développement, la foi ouvre à l'homme un aperçu sur son avenir. Il éprouve la puissance vivifiante de la communion avec Dieu, la foi reconnaît que son origine et sa vie n'appartiennent pas au domaine des choses visibles et qu'elle ne peut pas finir avec le monde matériel; la mort se présente à elle non comme la fin de la vie, mais comme un changement dans les conditions de la vie; mourir c'est changer de lieu, la mort est une μετάθεσις, bien entendu sans donnée précise. C'est l'espérance de l'immortalité qui se forme. Celle-ci, comme on le voit, n'est pas le dernier mot de la religion, elle n'est pas le résultat d'un simple raisonnement, elle est le fruit d'un développement réel de la foi aboutissant à un commerce personnel avec Dieu.

Il nous manque encore un élément important : le principe actif, le mobile de ce développement. C'est ce que nous trouvons indiqué dans la seconde partie du vers. 6; πιστεύειν signifie ici non-seulement croire d'une manière générale, mais avoir une ferme confiance, une ferme assurance; c'est l'assurance d'une rémunération. L'homme voit en Dieu non-seulement sa souveraine loi, mais son souverain bien. C'est pourquoi il le cherche. Pour qu'il en soit ainsi il doit voir en lui autre chose que la force première, le ῥῆμα θεοῦ, il doit le reconnaître pour ὁ θεός, un être personnel (ὅτι ἔστιν). L'homme ne peut trouver son

souverain bien que dans une personne. Plus il persévère dans la foi, plus il croit à la personnalité de Dieu. Dieu est rémunérateur aussi bien par ses punitions que par ses récompenses, les unes consistant dans la cessation des rapports avec lui, les autres dans la communion avec lui. Si le croyant se réjouit par avance de la récompense, s'il fuit la punition à venir, il est εὐλαβηθεὶς, et quant aux moyens de le faire, il y aura pour lui un χρηματίζεσθαι, il en sera instruit; dans sa foi l'homme trouve une règle de conduite, elle lui donne une sagesse par laquelle il juge tout par rapport à l'invisible et apprécie le présent à la lumière de la rémunération à venir.

A ce degré, la foi est une relation avec Dieu, une relation qui ne se réduit pas à certains actes de piété, mais qui dans sa continuité peut s'appeler : « marcher avec Dieu, » et, de plus, un soin constant d'entretenir cette communion.

Ce sont là les traits d'un pur théisme : la foi à un Dieu supérieur au monde, créateur, gouverneur et rémunérateur. Ce théisme, l'homme ne l'a pas possédé du premier coup ; il a dû se former à travers les générations. La Bible nous expose ce développement en rattachant chacun des progrès accomplis à un personnage qui devient le porteur d'une vérité religieuse nouvelle : Abel est le représentant de l'innocence dans la vie de la nature, Enoc de l'union personnelle avec Dieu, qui porte avec elle la foi à l'immortalité, Noé de la sagesse antimondaine qui mène au salut.

Tel est le tableau du développement régulier. Ce développement s'arrêta bientôt et recula devant l'élément charnel. (Gen. VI, 1.)

B. *Développement de la fausse religion.*

Le sentiment religieux est inné dans l'homme ; l'homme ne peut se débarrasser d'une aspiration vers l'invisible. Il n'y a donc pas d'incrédulité absolue, sinon dans la bestialité et la folie. L'incrédulité possède toujours quelques éléments de foi, seulement cette foi est de la superstition. L'homme peut ou bien ouvrir le domaine de sa vie intime aux expériences religieuses et se perfectionner, ou bien leur interdire ce domaine. Dans ce

dernier cas ce qui reste de religieux en lui, il le supporte, il n'en use pas. Il demeure passif, ou plutôt, comme l'homme ne peut jamais demeurer dans un état purement passif, il travaille à retenir la vérité prisonnière. Il ne permet pas à sa raison de s'occuper des faits religieux et d'exercer sur eux son activité. Cette opposition, cette réaction, ne vient pas de la raison; la raison fait partie de l'organisme religieux de l'homme. Elle doit provenir d'un principe anti-religieux qui nie l'invisible, principe qui doit se trouver dans l'organisme humain lui-même, car l'incrédulité ne vient pas à l'homme du dehors, et chacun sent qu'il doit pour conserver la foi lutter contre un principe qui lui est opposé.

1° Quel est cet élément de la nature humaine qui réagit contre la foi? On désigne comme tel le corps. Il faut distinguer ici. Le corps en tant qu'instrument, organisme, ne peut être l'élément que nous cherchons; il n'a rien en lui d'anti-religieux; la foi ne peut même s'en passer. Christ a été σάρξ sans porter le principe du péché. Mais il est vrai que la foi doit lutter avec le corps et qu'elle doit le vaincre pour s'en servir. Le corps actuel doit donc être le siége du principe du mal, s'il n'est pas ce principe. D'après Gen. III, 3, et Rom. VII, 17-18, le corps s'est asservi au monde et est devenu siége du péché. La chair est séparée du principe divin et opposée à lui.

Ce principe mauvais qui abaisse l'homme, agit dans l'homme contre les lois de sa véritable vie, comme un ἕτερος νόμος, mais il agit suivant des lois fixes et une puissance invariable tantôt en opprimant l'homme (πάθημα) tantôt en le guidant (ἐπιθυμία). (Rom. VII, 5.) Il n'agit pas seulement sur l'élément matériel de notre nature, il agit également sur l'esprit et attaque le principe de notre activité spirituelle, d'où le nom de νοῦς τῆς σάρκος. (Col. II, 18.) Il agit selon des lois nécessaires, en sorte que l'homme se trouve placé entre lui et le principe supérieur dans une perpétuelle alternative. De quelque côté qu'il se tourne, il doit repousser une attaque. Pour suivre l'appel d'en-haut, il doit lutter contre les prétentions inférieures de sa nature; pour s'abaisser, il doit lutter contre sa nature supérieure. Il a la liberté de choisir le divin, mais non la liberté de le réa-

liser; il lui faut pour cela un secours venu du dehors. (Rom. VII, 18-24.) Mais le mal ne vient pas simplement de la nature matérielle : il faut chercher une cause plus profonde.

2° En face de la πίστις est l'ἀπιστία qui se manifeste de deux manières: négativement en s'opposant au témoignage de la conscience, positivement en favorisant l'énergie du péché. Par la première, elle empêche les vérités de devenir des ὑποστάσεις, elle est elle-même une ὑπόστασις; par la seconde, elle marche à la πλάνη; le principe de la vérité ne se développant pas, le principe du mal va grandissant. (Héb. III, 12-14.) Suivons de plus près ces deux lignes.

a) La première forme de l'ἀπιστία, forme négative, a sa source dans la paresse des fonctions morales et rationnelles du cœur (Luc XXIV, 25 ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ). La vérité n'est reçue que lâchement, et lâchement élaborée, par manque d'activité et de réceptivité (2 Thess. II, 11-12) et au fond par manque d'amour pour le supramondain. Quand cette paresse persiste, l'homme y perd la faculté de sentir et y gagne la dureté du sentiment. (Héb. III, 13.) L'homme qui ne veut pas croire devient incapable de croire. Cette torpeur est la conséquence de l'étourdissement du péché, ἀγάπη τῆς ἁμαρτίας. (Héb. III, 13; 2 Cor. IV, 4.) Cela conduit à une opposition active contre la vérité, à la πλάνη.

b) Forme positive de l'incrédulité, foi au contraire de la vérité. L'homme doit croire quelque chose. Il peut aussi peu se passer de croire que de penser. L'incrédulité est une foi mal placée. Philostrate ne veut pas croire en Jésus-Christ: Apollonius devient son Messie. Julien méprise les prophéties et cherche à lire l'avenir dans les entrailles des victimes. — Avec le développement de l'incrédulité, commence aussi un faux développement dans le domaine moral. La volonté suit la raison dans l'erreur (2 Thess. II, 12): on prend pour bon ce qui est mauvais, comme pour vrai ce qui est faux, et cela toujours davantage. On s'enfonce dans ce qui n'est que vanité. La raison perd sa propre nature, elle se dépouille de ces éléments qui rattachent à l'invisible, elle ne voit plus dans le monde que les réalités extérieures, sensibles, le μάταιον (1 Cor. III, 20: 1 Tim. I, 6;

2 Pier. II, 18,) elle ne reconnaît plus l'œuvre de Dieu dans la nature et dans l'histoire; enfin, pour satisfaire l'inévitable besoin religieux, elle donne à ses vaines chimères l'éclat de la spiritualité; elle spiritualise, elle divinise les choses sensibles, elle produit une disposition (comme nous avons vu qu'il en est pour la foi) à se plonger plus avant dans le culte de sa divinité. Ce mouvement est ce que la Bible appelle un περιπατεῖν ἐν ματαιότητι (Eph. IV, 17; Rom. I, 21, ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν.) L'incrédulité envahissant le νοῦς devient une ματαιότης τοῦ νοὸς, à la place du νοεῖν de la foi est un μὴ νοεῖν, un « formalisme spirituel » (1 Tim. I, 6; VI, 5), une ἄνοια (2 Tim. III, 9); l'homme est un ἀνόητος (Luc XXIV, 25; Tite III, 3), plongé dans la μωρία. (Rom. I, 22; 1 Cor. I, 20.)

Cette fausse activité de la raison ne peut redevenir le νοεῖν que par un μετανοεῖν.

Il ne faut pas d'ailleurs confondre avec l'incrédulité une foi qui manque de développement ou une foi qui a des faiblesses. Ici l'homme est infidèle au principe qu'il a accepté tandis que l'incrédule n'a pas accepté ce principe. L'incrédulité existe quand le principe mondain est le principe adopté et quand le principe supérieur est, non oublié parfois, mais méconnu, repoussé comme principe de vie.

La foi et l'incrédulité sont deux éléments directement opposés l'un à l'autre; cependant, ils se trouvent tous deux dans l'homme et luttent en lui.

Il resterait à voir 3° le développement de l'incrédulité au point de vue de la raison et du sens moral parallèlement à ce que nous avons vu pour la foi. Cet article est traité dans la Propédeutique, §§ 32 à 38.

§ 3. RÉVÉLATION PARTICULIÈRE.

Le paganisme a conservé dans ses théophanies le souvenir d'une révélation spéciale, distincte de la révélation de la nature et de la conscience, mais il en a oublié la vraie nature; ses théophanies rentrent dans le domaine d'un naturalisme idéali-

sant. Seul le peuple d'Israël possède une idée ferme, nette, complète de cette révélation. Elle est chez lui populaire, nationale. Toute son histoire est conçue à ce point de vue.

A. *Caractères d'une révélation spéciale.*

1° Remarquons touchant la révélation du divin que le divin en soi ne se développe pas. Dieu est un être simple, un, et nullement un devenir. Nous n'avons et nous ne pouvons avoir présentement aucune idée de ce qu'est la vie même de Dieu, tout essai pour la saisir la réduit sous la catégorie du devenir et prive la Divinité de son essence même. En tant que la Divinité a créé un monde distinct d'elle-même, elle est sortie de son absolu, elle s'est faite immanente dans ce monde où elle est en tout et pour tout (Eph. IV, 6), sans pourtant cesser d'être en soi transcendante. La révélation est l'expression de cette immanence, expression qui revêt les conditions de la vie du monde, c'est-à-dire le développement dans le temps. La révélation ne saurait porter sur la nature transcendante de Dieu, elle porte uniquement sur son immanence.

2° La révélation prenant la forme d'un développement, ce développement doit porter non-seulement sur le mode de la révélation, mais aussi sur son contenu, sa puissance morale et son but. En revêtant cette forme, le divin unit son activité à celle de l'homme, toutes deux se rencontrent dans le domaine de la liberté. Aussi ce sont des lois morales qui fixent la participation du divin à notre vie, son mode de manifestation et sa puissance d'action.

3° La révélation étant une manifestation de la liberté divine dans la liberté humaine, elle peut prendre deux directions ; la progression peut être croissante ou décroissante, le mouvement se faire en avant ou en arrière. A partir de la chute et dans le paganisme la révélation s'appauvrit et se réduit aux simples réactions de la révélation primitive. C'est ce que la Bible exprime en disant: « Dieu retire son esprit, cache son visage. » Cette révélation rétrograde est une révélation de « colère » qui se déroule sous la loi de la justice, elle est la conséquence de la

résistance opposée par l'homme à l'élément divin. (Rom. XI, 8.) C'est dans un sens inverse que se produit le développement progressif de la révélation, application de la loi de l'amour libre, œuvre de la grâce. Il ne faut pas concevoir ces deux révélations, ces deux œuvres divines comme étant en contradiction l'une avec l'autre. L'amour et la colère de Dieu ne sont point des éléments contraires; les comprendre ainsi c'est leur ôter leur caractère moral et en faire de simples passions. Ils doivent trouver leur harmonisation. Ils la trouvent en Dieu dans sa sainteté, et hors de Dieu dans le fait que sa justice est sanctifiante, que la « révélation » de colère prépare « la révélation de grâce » et y conduit.

B. *Caractères d'une révélation particulière.*

1° *Par rapport à la révélation générale.* La révélation particulière, qui doit être une source nouvelle de vie religieuse, doit avant tout fortifier les éléments qui existent déjà, leur communiquer une nouvelle puissance d'attraction et d'éducation. Cela ne veut pas dire qu'elle ne doit rien apporter en dehors de ce qui peut être immédiatement déduit de la révélation générale, mais il faut que ces éléments nouveaux s'entent sur les précédents. Il est également contraire à la nature de la révélation particulière de lui refuser le surnaturel et d'oublier qu'elle doit s'harmoniser avec les faits antérieurs.

2° *Par rapport à l'état moral de l'humanité.* La révélation particulière apparaît dans un monde où le péché par son développement est devenu une puissance, dans un αἰὼν πονηρὸς (Gal. I, 4; Col. I, 13), où le développement régulier de la vie religieuse a été brisé (l'incrédulité et la superstition se sont constituées en systèmes dans le paganisme). Elle a à faire une œuvre différente de celle qu'aurait accomplie la révélation générale, se déroulant régulièrement. Nous devons nous attendre à la voir combattre le péché par des moyens différents. La raison atteinte de paresse n'a pas acquis et ne peut plus acquérir le développement qu'elle devait normalement acquérir. La révélation particulière supplée à ce déficit, elle fait ce que la

raison originelle devait faire. Elle le fait en objectivant la vie religieuse, en opposant à la contre-religion, à l'incrédulité positive une religion positive. C'est là une διαθήκη dans laquelle le divin se présente solidement organisé. Cette organisation doit embrasser la vie intérieure de l'homme, sa vie naturelle et l'histoire, et renfermer un enseignement, un culte, une constitution.

C. *Moyens spéciaux de la révélation particulière.*

1° *Moyens internes.* — Ici, la conscience n'est plus seule à présenter à la raison de l'homme les affirmations divines. C'est aussi l'œuvre de personnes formées pour cela, de témoins, d'instituteurs. Chez ceux-ci, la force ne vient pas seulement d'une énergie plus grande de la conscience, mais aussi de révélations particulières qui élèvent le témoignage de la conscience jusqu'à *l'inspiration*.

2° *Moyens externes.* — Tandis que la révélation générale ressort de tout déploiement de vie dans la nature et dans l'histoire, et que pour elle la puissance divine se montre dans l'enchaînement et dans tous les phénomènes de la vie, soit sous la forme de bienfaitrice, soit sous la forme de juge, — dans la révélation particulière, cette puissance se manifeste en se concentrant dans un certain temps et un certain espace par des actes spéciaux. Elle donne lieu ainsi au *miracle* et à la *prophétie*.

Le *miracle* sert au déploiement de la révélation, dont le point principal est le salut et le renouvellement du monde. C'est là son but, et tout fait miraculeux spécial est soumis à ce principe.

a) *Apparence du miracle.* — Quand on dit que le miracle est un phénomène extraordinaire et incompréhensible, on ne fait qu'exprimer l'impression subjective produite par le miracle. Cette qualification lui convient sans doute, mais elle convient également à beaucoup d'autres phénomènes. On ajoute à cela l'idée que le miracle a une raison téléologique et qu'il est conforme à un ordre établi. C'est le sens des mots מֹפֵת et τέρας. Le miracle n'est pas seulement une imposante manifestation

des forces naturelles, c'est une manifestation qui a son but et qui, voulue par un esprit, parle à un esprit. On ne pénètre cependant pas encore par à dans l'essence du miracle, mais on lui reconnaît déjà un but pédagogique. L'homme est rendu attentif : c'est un θαυμάσιον. S'il le veut, il peut y reconnaître une force, une intelligence directrice. Tel est l'effet du miracle sur l'homme qui le considère au point de vue religieux. Il serait illogique d'attribuer au miracle une cause surnaturelle, quand on considère le divin comme une hypothèse ou comme étant extérieur au monde. Pourquoi ne lui assignerait-on pas une cause toute mondaine ? Mais c'est conséquent pour qui croit que le surnaturel pénètre le naturel, sans perdre cependant sa liberté et sa transcendance.

b) *Essence du miracle dans la révélation.* — Le cours régulier des événements a pour destination de rappeler à l'homme l'invisible. Rien ne porte écrit sur son front : « Je suis une œuvre de Dieu ; » mais l'homme porte cette déclaration gravée dans son cœur ; aussi dès que l'homme prend conscience de lui-même, il sent cette destination divine des choses. S'il reconnaît une raison dans le monde, ce n'est pas en suite d'un raisonnement, mais parce qu'il est raisonnable. La raison qui est en lui le pousse à chercher dans le monde un être raisonnable. Voir l'œuvre de Dieu dans les événements, reconnaître le principe créateur agissant partout, ce n'est pas contre la raison, mais selon la raison. L'application de cette règle ne dépend pas de la nature des faits ; sont-ils extraordinaires ou ordinaires? Nous ne nous le demandons pas. Cela dépend de notre degré de communion avec Dieu. Est-elle pauvre, nous ne verrons le divin nulle part; est-elle profonde, rien ne pourra nous empêcher de le voir en tout. — Il résulte de là que le divin ne commence pas avec le surnaturel seulement, comme s'il était en dehors de la nature et opposé à la nature. Quand on le considère ainsi, on lui ôte sa réalité et l'on est conduit à l'absurde et à l'arbitraire. Pour éviter les faits « contre-nature, » on est amené à ne voir partout que l'application des lois naturelles, même quand le fait ne se laisse ramener à aucune d'elles. Les miracles fondamentaux de la révélation, par exemple, sont

dans ce cas ; ils ne se ramènent pas aux lois ordinaires de l'histoire. Pourtant, dit-on, il est raisonnable d'y voir des faits naturels. C'est une contradiction. Pour l'éviter, on nie la réalité matérielle du miracle ; c'est de l'arbitraire. On n'est d'ailleurs pas d'accord sur ce que l'on doit considérer comme raisonnable : tel fait l'est pour l'un, qui ne l'est pas pour l'autre, et quant à la piété, en partant de là, on lui donne pour aliment non un fait, mais une discussion. Tout le mal vient de ce qu'on part d'un point de vue anti-religieux, « mondain, » et qu'on met le divin en dehors du monde, au lieu de le considérer comme son principe vital. — Le miracle donc est sa troisième forme, et l'expression de sa nature, le miracle (δύναμις et גְּבוּרָה) est une manifestation de la divinité, c'est-à-dire, du principe invisible, source de toutes choses et qui anime tout.

c) *Possibilité du miracle.* — La question n'est pas : L'homme peut-il faire des miracles? mais, Dieu peut-il en faire? Les théories qui repoussent le miracle, partent d'une conception naturaliste de Dieu ou d'une conception mécanique du monde, ou encore d'un supranaturalisme qui fait bien de Dieu le Créateur, mais qui, la création achevée, isole le monde de son auteur. Dans ces manières de voir, Dieu ne peut agir qu'en brisant l'ordre établi. Si nous adoptons le point de vue biblique tel que nous l'avons reconnu, nous verrons que le miracle et le cours ordinaire de la nature partent du même principe, toujours immanent dans le monde, et qui, sans être le monde, y demeure comme la puissance créatrice, supérieure, autonome, l'ἀΐδιος δύναμις. Le divin alors est le principe organisateur de toute la nature, à tous les degrés de la vie créée ; les forces et et les lois naturelles n'en sont nullement isolées ; elles sont les exposants de son activité organisatrice. (Ps. XXVII, 1 ; Eph. I, 11 ; IV, 6.) La révélation générale et la révélation particulière ne sont pas non plus isolées de la nature, car elles n'existent que parce que le divin emploie la nature comme organe de sa manifestation. Ce principe qui pénètre la nature, est un principe actif et libre. Dieu crée du nouveau avec l'ancien, dans lequel il déploie sa puissance, comme dans le renouvellement

annuel de la terre, comme dans la résurrection d'un mort; l'un et l'autre sont des miracles; seulement comme le premier est un miracle ordinaire, on le regarde comme un événement naturel, et l'on réserve le nom de miracle pour les manifestations particulières de l'activité divine. Les miracles sont non-seulement destinés à vivifier le sentiment religieux, ils sont encore des moyens positifs d'organisation, ils affirment et conditionnent une nouvelle forme de l'immanence de Dieu dans le monde, ils signalent l'entrée de nouvelles forces organisatrices dans la nature. On peut donc se demander : Les miracles ne sont-ils pas contre-nature, ne sont-ce pas des infractions aux lois naturelles existantes? Ces lois ne doivent-elles pas être d'autant plus stables, qu'elles sont l'expression plus adéquate de la volonté divine? — C'est ici qu'il faut distinguer. La formation d'un être n'a jamais lieu sous les lois qui président plus tard à son développement, mais sous des lois particulières. L'enfant par exemple vit dans le sein de sa mère sans souffler et sans prendre d'aliments, sans les organes qu'il possède plus tard et qui lui sont indispensables pour son développement. Peut-on dire que dans la vie embryonnaire le cours régulier et les lois de la nature sont suspendus? On le dira si on prend pour lois celles que nous voyons régner ordinairement. Or le miracle appartient aux époques de formation, à la genèse d'une vie nouvelle, il ne faut pas vouloir lui appliquer les lois du développement. Il faut le juger d'après les lois qui président aux créations. — Il faut de plus distinguer entre la forme des phénomènes naturels et leur principe. Le même principe peut agir sous des formes diverses. C'est bien la même force plastique qui agit dans le fœtus et dans l'homme fait. Seulement, chez le premier, elle agit avec une puissance qu'elle n'aura pas plus tard, et d'une manière particulière en se concentrant et en portant son action sur l'être pris *in globo*. Chez le second elle est soumise à la loi du lieu et du temps, ce qui se faisait sans organes spéciaux et « en bloc » se fait maintenant par des organes et successivement. Il en est de même dans le miracle. La force qui y agit est la même qui se déploie dans la nature; mais elle y agit en concentrant sa puissance et en échappant à

la loi de l'espace et du temps. — Le miracle n'appartient pas au simple développement des choses; quand celui-ci commence, le miracle cesse. Il est donc absurde de vouloir que parce que le miracle a eu lieu un temps, il se renouvelle toujours, comme il est faux de croire que dans le miracle les lois naturelles sont suspendues, tandis qu'elles ne font que changer de forme.

d) Comment reconnaître le miracle et sa valeur? — Au point de vue négatif, le miracle étant une chose non conforme aux lois courantes, il est facile de le reconnaître. Le plus ignorant peut le faire. Tout le monde voit du premier coup que les guérisons de Jésus-Christ ne sont pas des guérisons médicales, on le sent si bien qu'on a inventé la théorie du mythe. Au point de vue positif, la chose est moins simple. Il ne suffit pas pour reconnaître le miracle d'un jugement purement logique, l'élément moral doit entrer en jeu. Les phénomènes naturels ne font connaître à l'homme la sagesse et la bonté de Dieu, que parce que l'homme possède une révélation naturelle dans sa conscience, de même les miracles de la révélation particulière présupposent pour être compris un certain développement de connaissances religieuses. Ce développement est nécessaire pour distinguer les vrais miracles des faux. Quiconque ne possède pas l'enseignement qui doit accompagner le miracle divin, qui ne s'arrête qu'au fait intérieur, est dominé par l'esprit et la puissance de l'erreur. C'est pourquoi Jésus-Christ combat la recherche des miracles telle que la pratiquaient les Juifs. Il demande que ses miracles soient expliqués par ses enseignements et jugés seulement après. (Math. XII, 2 et suiv.; XVI, 1-4; Luc VIII, 11; Jean II, 23, 24; IV, 48; V, 36; XIV, 10; Gal. I, 8; 2 Thes. II, 9-12.) C'est pourquoi aussi (Math. VII, 16) il donne comme signe de reconnaissance des faux miracles les œuvres de ceux qui les font: « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. » Il présuppose une connaissance, une révélation antérieure de la volonté divine. C'est par la conscience qu'on reconnaît un vrai miracle, un miracle divin; il faut se demander si on retrouve dans le fait extérieur la même force sanctifiante que dans la conscience, si on peut y reconnaître l'action sanc-

tifiante de Dieu. Les récits de miracles doivent présenter le même caractère. — Quant à son autorité religieuse, le miracle ne prouve pas par lui-même qu'un homme est envoyé de Dieu. Il faut que cet homme porte le sceau de l'Esprit de Dieu ; s'il ne se conduit pas conformément aux règles de la conscience, malgré ses miracles, son génie et ses titres, il n'a aucune autorité divine. (Deut. XIII; Mich. III, 11, 12; Soph. III, 4; Math. V, 19; VII, 15; XXIV, 23, 24.) — Les faux miracles ne se produisent pas accidentellement, ce ne sont pas des victoires du mal sur le bien. Ils sont mesurés par l'Ordonnateur divin. Ce sont des contrefaçons de la vérité, de telle sorte qu'on peut en reconnaître certains éléments et s'y laisser prendre si l'on n'a pas un grand amour de la vérité. Ce sont des épreuves qui dans la main de Dieu servent à séparer la balle du froment. Ils rentrent dans l'économie de la « révélation de colère, » non comme voulus de Dieu, mais comme permis par lui. (Comp. Apoc. XIII, 17, 2 Thess. II, 12; Jean III, 19.)

Le divin qui se trouve dans la nature se concentre dans certains faits et produit le miracle; de même le divin que renferme l'histoire produit, en se concentrant, la *prophétie*. Non que dans l'histoire le divin soit indépendant de l'humain; l'action de l'homme et l'action de Dieu se mélangent. 1° Dans l'histoire, les hommes apparaissent bien comme agissant, mais ils ne font pas l'histoire. Chacun peut le reconnaître dans sa propre vie. Les choses ne sont pas comme nous les voudrions, nous agissons non comme il nous plaît, mais comme nous pouvons en raison des circonstances. Nous devons nous contenter non de ce que *nous* faisons, mais de ce qui *se* fait. Tout homme est lié par ses propres qualités et dons naturels, et par un mouvement des choses indépendant de lui et des autres. Il existe une puissance motrice extérieure aux hommes. (Ps. XXXIII, 10.) Nous sommes poussés à rechercher les règles de ce mouvement, c'est-à-dire les lois de l'histoire. Dans ce développement de la vie humaine qui constitue l'histoire et qui dépend en partie de la libre activité de l'homme, développement dont les conditions et le résultat sont fixés par une loi morale, nous reconnaissons un esprit directeur. Nous le recon-

naissons à cause de notre nature d'êtres moraux, c'est l'immanence divine dans l'histoire. Il y a un ordre dans le monde, ordre physique dans la nature, ordre moral dans l'histoire. En raison de la connaissance qu'un homme peut avoir de cet ordre, il peut prévoir l'avenir. C'est la prophétie au sens général (la conscience de chaque homme lui prophétise le bonheur et le malheur). Cette connaissance doit embrasser non-seulement les faits extérieurs, mais la loi spirituelle qui les dirige; il faut que l'esprit qui préside à la vie se réfléchisse en nous. Dans les domaines où il nous échappe, nous ne pouvons plus prophétiser. L'idée que nous nous faisons de la loi de l'histoire dépend de la connaissance que nous avons de Dieu, et celle-ci dépend de notre conscience et de notre activité spirituelle. Notre activité spirituelle étant entachée de péché, notre prévision a quelque chose d'indécis et de fragmentaire. De même que la connaissance certaine de Dieu demande une révélation particulière, une prévision générale certaine en demande aussi une. Il la faut pour donner à notre sens spirituel une intelligence assurée de l'ordre général de la nature et de l'histoire. La révélation étant donnée sous forme d'enseignement, l'homme comprendra l'ordre établi dans le monde d'autant mieux qu'il se sera mieux assimilé cet enseignement. (1 Cor. XV, 1.) — Quand il s'agit non-seulement d'éclairer les hommes, mais de former ceux qui donneront aux hommes cet enseignement, l'esprit révélateur les inspire temporairement ou d'une manière permanente, et leur donne l'intelligence des faits historiques; alors ces hommes sont capables de prévoir certains événements, parfaitement d'accord avec l'ordre général, mais que la science ne peut annoncer et qui paraissent pour cela appartenir au domaine de l'accidentel : on a « la prophétie. » Envisagée ainsi, elle est une sorte de miracle et sert à faire reconnaître des hommes de Dieu dans ceux qui ont annoncé ce que l'événement a confirmé. (Ex. les miracles de Moïse en Egypte.) Le même esprit révélateur, qui au moment d'un pas nouveau dans la révélation produit des œuvres nouvelles, produit aussi une connaissance nouvelle. — Mais la prophétie n'est pas seulement l'annonce d'événements futurs, ce n'est là que son apparence extérieure, elle est en soi et avant

tout un témoignage de l'esprit révélateur à l'esprit de l'homme. Le contenu de ce témoignage n'est pas livré au hasard, il est formé par certaines vérités du royaume de Dieu. Ces vérités, de plus, ne sont pas dès l'abord communiquées dans un complet développement, elles le sont successivement, chaque pas préparant le suivant. Dans la prophétie le prophète ne voit pas les événements futurs se dérouler avec leurs détails et les personnages futurs poser devant lui. Il voit dans l'avenir des types correspondants à ceux que le présent lui offre : le présent est le germe de l'avenir, il lui prête ses couleurs et ses traits généraux. Ces traits généraux se présentant à diverses périodes de l'histoire, la prophétie en les interprétant peut conclure du présent à l'avenir. Elle peut cependant renfermer autre chose que ces types, des éléments nouveaux, des vérités nouvelles en harmonie avec le dévelopement général de l'histoire.

§ 4. CARACTÈRE HISTORIQUE DE LA RÉVÉLATION PARTICULIÈRE.

Il s'agissait d'établir une vraie religion en face des innombrables religions d'erreur. Il fallait lui faire une place, et cela conformément aux lois morales. Cela ne pouvait s'accomplir que par la vivification de la foi primitive dans le cœur d'un homme : cet homme fut Abraham. Le cercle de la révélation s'agrandit plus tard et embrassa une famille de croyants, puis un peuple et un état. Il est bien entendu cependant que cette forme encore restreinte n'est qu'un état transitoire ; la foi doit être l'apanage de tous, la révélation particulière doit s'étendre sur le monde entier; le messianisme, expression de cette idée, est le τέλος, la πλήρωσις de la révélation. Telle est la marche ordinaire de la révélation, elle commence par un point pour s'étendre sur les autres ; ici l'élection prépare un royaume de Dieu universel, la révélation particulière doit se concrétiser, prendre conscience d'elle-même et pour cela s'isoler du monde afin de pouvoir ensuite s'y répandre, mais il faudra que dans cette période transitoire tout soit en harmonie avec l'ensemble de l'œuvre, que tout soit typique, le présent type de l'avenir, le matériel type du spirituel.

C'est avec le mosaïsme que l'isolement politique et social devient complet. Le peuple est mis à part, la loi l'enserre dans tous les domaines, il est serviteur de l'Eternel, il appartient à Dieu. Il condamne le monde et en même temps il est une nation sacerdotale qui lui porte le salut. D'autre part, le Dieu présent partout traite avec ce peuple une alliance organisée. Il s'établit chez lui, le culte est solidement fixé, l'état est une théocratie complète. Le développement de la foi part du principe d'espérance qu'elle renferme et qui fait voir à l'homme dans l'invisible non-seulement sa loi, mais son plus grand bien. Cette espérance prend corps dans le prophétisme. Cette espérance qui se tourne vers l'avenir, n'est pas en désaccord avec la loi qui régit le présent, au contraire elle l'accepte. (Deut. XVIII, 18.) Les prophètes ne sont pas des réformateurs de la loi, mais selon la loi. Ils l'interprètent d'après ce principe qu'en elle le particulier est le type de l'universel, le présent type de l'avenir, le matériel, l'extérieur, type de l'intérieur, du spirituel. Les éléments du sacerdoce et de la royauté en particulier, sont spiritualisés et attribués à un personnage qui doit appartenir à l'humanité tout entière, au Messie.

L'Ancien Testament n'est pas une révélation complète, l'obligation est légale, le bonheur est en espérance, la réalisation est un idéal lointain. (Hébr. VII, 19; IX, 8; X, 1-3.) Cette révélation avait deux buts: inspirer une soumission craintive et respectueuse au nom et à la loi de Dieu, et d'autre part communiquer une inébranlable confiance dans ses promesses; deux sentiments dont l'un conduit à la conscience du péché et au travail moral, l'autre à l'espérance patiente de voir ce travail aboutir. (Ps. CXIX.)

Ici comme dans la révélation générale, l'œuvre divine se trouva en opposition avec l'œuvre du péché. Celui-ci sépara l'un de l'autre ces deux éléments qui devaient demeurer unis: la promesse oublia l'accomplissement de la loi, perdit ainsi sa raison d'être et sa spiritualité, elle donna naissance au faux messianisme: héritage temporel obtenu par la descendance charnelle; la loi oublia la promesse, tomba dans le littéralisme et perdit sa valeur typique. (Rom. II, 17.) Tels sont les deux

caractères du judaïsme. Là aussi l'œuvre de l'incrédulité domine l'œuvre de la foi.

§ 5. L'ACCOMPLISSEMENT DE LA RÉVÉLATION. LE CHRISTIANISME.

Sur le terrain du judaïsme, comme sur celui du paganisme, le péché avait donc atteint son plus entier développement. Le mal en était à un point où un pas nouveau dans l'œuvre du salut pouvait être utile. (Act. XIV, 16; XVII, 30; Rom. V, 20.) La révélation qui agit par persuasion doit commencer, pour gagner l'homme, par lui faire sentir l'insuffisance de ses seules ressources, ce qui demande non des raisonnements mais des expériences. L'histoire du monde a concouru à prouver ce fait les païens ont fait l'épreuve de la faiblesse de l'homme abandonné à lui-même, les juifs la faiblesse de l'homme sous la loi. Avec ou sans la loi l'humanité a manqué à sa tâche, nulle part elle n'a pu vivre de la vie supérieure. Ce n'est pas évidemment la faute des circonstances; il faut chercher la raison de ce fait dans une faiblesse inhérente à l'humanité, un manque d'attraction pour les choses invisibles, trop d'attrait pour le péché. Il faudra donc un renouvellement de la force vitale dans l'homme, un réel affranchissement de la puissance du péché, ce qui suppose une union du divin avec l'homme, plus intime qu'elle n'avait existé jusqu'alors même chez les meilleurs. Il ne s'agit plus simplement de redresser certaines erreurs et de communiquer certaines vérités. Le sentiment moral n'avait pas disparu, mais il avait perdu son énergie, la foi s'en allait écrasée sous la mondanité; il fallait un secours d'en haut pour rompre ces liens, et c'était pour Dieu le moment d'agir s'il voulait s'appuyer sur un reste de vie morale. Il ne s'agit plus de loi ni de promesse, mais il faut une organisation par laquelle la vie divine pénètre la vie individuelle. C'est le but de la révélation que le divin pénètre la vie entière et devienne le principe de tout. Un secours était une nécessité, mais il ne faut pas oublier que cette nécessité est fondée sur la fidélité de la bonté de Dieu : c'est une grâce, non une chose due.

Cet accomplissement de la révélation se trouve dans le christianisme.

Dans le christianisme, la révélation ne se présente plus comme un témoignage élémentaire ou comme un code de lois, un idéal promis, mais comme une nouvelle vie, produit de l'esprit vivifiant, une transformation spirituelle de la vie humaine, personnelle, allant jusqu'à la δόξα divine d'après les principes du développement moral. (2 Cor. III, 6, 8, 17; 1 Jean I, 2.) Le principe divin pénètre l'individu comme esprit et vie par sa propre essence et avec sa puissance.

a) En raison de sa nature, cette révélation doit avoir des moyens particuliers. Le principe divin doit pénétrer la vie de l'individu : cette vérité ne peut être rendue sensible que par une révélation personnelle, par le spectacle d'un être chez qui le divin ne se manifeste pas seulement par l'inspiration, mais devienne le centre de l'individualité. Aussi le christianisme concentre toute la révélation dans la personne de Jésus-Christ. Jésus-Christ est le principe central et le moyen de la nouvelle vie. Jésus-Christ se présente comme le porteur de l'esprit de Dieu et de la vie divine, comme possédant la θειότης qui est déjà immanente au monde. (Rom. I. 20.) Avec l'entrée de Jésus-Christ dans les individus, la vie divine, dans sa vraie essence, devient immanente à l'homme, de sorte que l'homme est « né de Dieu, » il est son τέκνον, non plus seulement son πόιημα. La vie de l'homme devient une vie en Dieu, pour Dieu, de Dieu. Dieu et l'homme, séparés par la chute, se retrouvent en Jésus-Christ, dans sa personne humaine et divine : il est l'incarnation visible du Dieu invisible.

b) Cette place faite à Jésus-Christ est en rapport avec sa personne. Son rôle historique est une conséquence de son rôle préhistorique antérieur à toute révélation. Christ, d'après l'Evangile, n'est pas un individu humain, un représentant de l'espèce mis à part par Dieu pour cette œuvre particulière. Chez lui, ce n'est pas l'humanité qui est le fond auquel est venu s'ajouter la divinité. Le fondamental, c'est le divin, et l'humain l'accidentel. C'est le λόγος qui s'est fait chair, c'est-à-dire la parole divine organisatrice, le porteur primitif de l'esprit et

de la vie de Dieu, qui se manifeste au monde. Cette nature humaine qu'il revêt ne lui est pas étrangère ; elle a été créée par lui, de lui, pour lui. C'est quelque chose d'homogène avec Christ. — Cette incarnation du λόγος est l'organe de la révélation de la vie de l'esprit de Dieu et le type nouveau de l'homme chez qui le divin et l'humain se pénètrent harmoniquement. Ce λόγος possède sur le monde extérieur la puissance que l'homme pécheur a perdue. — Par cette puissance, il donne au divin une organisation systématique pour le monde et dans le monde. Il aura sa parole, ses sacrements, qui sont le premier pas fait dans l'œuvre de la pénétration de la nature par l'esprit, sa communauté.

c) Ce système, dont le principe est Christ, va créer une nouvelle histoire dans un monde nouveau. Il reproduit le type qui l'a créé dans l'individu par la nouvelle naissance, dans l'histoire par l'église et enfin dans la vie matérielle grâce à sa dépendance de la vie spirituelle. (1 Cor. XV; Rom. VIII, 18.) C'est ainsi que la fin de l'histoire du monde doit revenir à son commencement, avec cette différence que ce qui, au commencement, n'était qu'ébauché, se trouve maintenant accompli. « L'image de Dieu » devient, par le christianisme, la « ressemblance au Fils de Dieu. » (Rom. VIII, 29.) Le monde redevient « bon » par le fait que Dieu est tout en tout. — C'est la révélation chrétienne, sans autre, qui accomplit cela. Elle est donc un système définitif. (Rom. VIII, 20, 21 ; Hébr. XII, 28 ; XIII, 14, 15.)

Nous pouvons donc définir ainsi le christianisme : la révélation positive d'un système de vie nouveau et supérieur, l'organisation de la vie de l'esprit de Dieu, de la vie éternelle, par l'intermédiaire du λόγος divin apparu dans un individu pour la formation d'un nouveau monde. Et comme cette vie spirituelle et divine est la vérité, la véritable vie, par opposition à la vanité du monde, le christianisme est la vérité au sens absolu du mot. (1 Jean V, 6.)

§ 6. LA JUSTIFICATION DU CHRISTIANISME PAR LUI-MÊME.

1° Ce que nous avons dit sur la manière de comprendre le miracle suivant qu'on part d'une conception naturaliste ou mécanique du monde, peut se dire du christianisme, le miracle par excellence. Dans la vraie conception de Dieu, Dieu n'est immanent que parce qu'il est librement sorti de sa transcendance. Ces deux formes de sa nature, immanence et transcendance, s'unissent dans le « principe divin organisateur, » à la fois transcendant et immanent. Là l'immanence trouve sa source et sa substance dans la transcendance, et la transcendance son accomplissement dans l'immanence.

2° Comment le christianisme fait-il reconnaître sa divinité? — Dans son apparence extérieure, le christianisme se présente comme quelque chose d'irrégulier. C'est là son caractère permanent. Il repose tout entier sur le miracle. En lui, les caractères, les événements, les procédés, tout est en dehors de l'ordinaire. On est bien forcé de le reconnaître. Par là le christianisme étonne l'homme et le conduit à des recherches dans lesquelles il rencontre face à face les grandes questions religieuses. Par son extérieur même, il produit une impression religieuse, il parle au cœur et à la conscience. Si l'homme résiste à cette impression, s'il ne veut considérer le christianisme qu'extérieurement, au point de vue purement historique, il manque la direction dans laquelle le christianisme voulait le pousser, il prend une route où les grandes questions religieuses ne se présentent plus, et perd ainsi le critère essentiel dans la connaissance du divin : l'action sur la conscience. Il ramène le divin au niveau du mondain. Les adversaires du christianisme font toujours remarquer que Jésus-Christ condamnait l'amour du miracle. Ce reproche s'adresse directement à eux. Pourquoi se préoccupent-ils tant et si exclusivement de ce qu'il y a d'extraordinaire dans le miracle? Ne voir que le fait extérieur, quelles que soient d'ailleurs les conclusions qu'on en tire, pour ou contre le christianisme, c'est se mettre en désaccord avec le christianisme lui-même. Celui-ci n'emploie jamais ce moyen de

persuasion qu'en le pénétrant, comme tout le reste, d'esprit religieux; il le rattache toujours à un fait intérieur et demande la μετάνοια de l'homme avant de le produire devant lui.

Quant à sa démonstration intime, elle est fondée sur l'immanence divine. Le christianisme se légitime en se montrant toujours d'accord avec les éléments divins déjà existants dans le cœur de l'homme. Il les respecte et les prend pour points d'appui. Nous avons vu qu'il ne réclame pas une foi aveugle, mais que, s'offrant à la conscience, il donne à chacun des preuves de sa valeur divine. (Jean I, 42, 47; IV, 29; 1 Cor. XIV, 24. 2 Cor. IV, 2—4.) Quiconque prend cette impression en considération est conduit à revêtir la foi de disciple, il apprend à se confier et son développement commence. Le christianisme se montre par là d'accord avec les traits divins déjà immanents dans le cœur.— Il en est de même, quand il présente à l'homme la figure historique de son fondateur, le spectacle de son œuvre. Jésus-Christ a en lui les traits de la nature divine, tels qu'aucun homme ne les eût pu concevoir (puissance, patience, amour, vérité, justice, bonté, sagesse, simplicité), et si élevés que tout cœur ouvert aux choses divines est saisi et édifié par ce spectacle. Tout en lui est harmonique, il concilie les extrêmes, les traits divins et les misères de la vie humaine. Il est héros dans la lutte comme dans la patience. Il veut fonder un royaume divin et il fréquente les délaissés. Il est fidèle dans les moindres choses. On trouve accompli et réuni chez lui tout ce que les hommes ne possèdent qu'en partie; chez lui a pris corps ce qui chez les meilleurs n'a jamais été qu'un devoir. C'est un homme qui mérite cent fois la confiance, si le bien mérite confiance ici-bas. Malgré cette hauteur, grâce à la diversité de ses attributs, il est en relation avec les différentes individualités, chacun trouve des points communs avec lui, et chacun, par comparaison avec lui, comprend tout ce qui lui manque.

Quand l'homme se laisse dominer par cette impression, il est évidemment attiré à Jésus-Christ, le Père l'attire. L'enseignement du Seigneur et le spectacle de ses œuvres agissent de même et produisent le même effet. Tout dans sa parole porte le caractère de la charité; s'il repousse toute hypocrisie, il ménage

le moindre germe de foi. Jamais les juifs ni les hommes de leur temps n'eussent imaginé pareille figure ; l'esprit humain qui l'a sous les yeux depuis des siècles n'est pas encore parvenu à s'en faire une juste idée. Quand l'homme s'en approche, des traits nouveaux et plus beaux encore se révèlent à lui, mais quiconque, en partant du point de vue naturel, jette un regard sur cette harmonie, y reconnaît au moins un être unique dans l'ordre naturel, et quiconque reconnaît en Jésus-Christ la plénitude de ces éléments qui en nous constituent le divin, reconnaît en lui un être unique et divin. — C'est le cas encore pour l'histoire du christianisme : les apôtres ont reproduit dans une moindre mesure l'image de leur maître, en possédant non-seulement des vertus particulièrement élevées, mais aussi cette harmonie des vertus contraires qui est le signe du divin (crainte de Dieu et amour de Dieu, zèle et patience, etc.). Cette même image s'est reproduite dans la foule des convertis, formant une société intimement unie à Jésus-Christ. Il n'y a plus, dans la communion avec Jésus-Christ, opposition de races ou différences politiques ; ce qui peut demeurer encore d'éléments de discorde dans la société chrétienne est un reliquat des vieilles habitudes. Jésus-Christ devient le principe vital de la société tout entière. Quand elle se pénètre de son esprit, on a un temps de restauration, une époque de relèvement ; quand elle s'en éloigne, elle s'abaisse, et l'on voit naître les oppositions et les luttes. Quiconque considère ces faits, doit reconnaître dans le christianisme un principe particulier, une puissance religieuse atteignant jusqu'à la vie du monde et qu'on ne retrouve nulle part ailleurs. Ce principe est la « concentration du divin. »

Cela conduit à reconnaître dans le christianisme un principe nouveau et transcendant. On ne le nie que si on a intérêt à repousser cette transcendance et cette immanence divines. Partant de cette impression, le croyant commence, dans la communion de Jésus-Christ, une suite d'expériences qui, mûrissant son esprit, la lui rendent plus nette et lui font toujours mieux saisir ce qu'il y a de transcendant dans le christianisme. Le principe de la vie divine devient en lui une force toujours plus puissante. Il se sent renouvelé par une vertu divine qui ne se trouve pas

dans la nature. Par elle, tout est changé en lui; son passé écoulé sans elle lui apparaît comme une mort; il marche dans une lumière où se confondent son présent et son avenir. Sa manière de juger les choses est transformée, il possède une sagesse nouvelle forcément différente de celle du monde: les choses qui lui paraissaient séparées, le ciel et la terre, l'esprit et le corps, la colère et l'amour de Dieu, la vie et la mort, etc., se rapprochent; celles qu'il confondait se distinguent, le divin et l'humain, l'esprit et l'âme, l'amélioration et la nouvelle naissance, le bien et le christianisme; il repoussera ce qu'il recherchait, il aimera ce qu'il repoussait. C'est ainsi que le christianisme, après avoir prouvé sa transcendance par son action, la prouve par la communication d'une science nouvelle. C'est là une révélation au sens le plus élevé du mot. Sa transcendance se reconnaît ainsi par degrés, c'est une ἀποδείξις πνεύματος καὶ δυνάμεως. L'ancienne dogmatique appelait cela le *Testimonium spiritus sancti*, expression vague et qui n'exprime pas ce développement que nous venons de signaler.

IIme POINT. LES SOURCES.

§ 7. LES DOCUMENTS DE LA RÉVÉLATION.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici est emprunté à un recueil d'écrits dont la particularité est de retracer sans interruption l'histoire de la révélation depuis le commencement du monde jusqu'aux temps à venir. C'est l'Ecriture sainte, la Bible.

On dit que le christianisme a existé avant la Bible. Cela est juste si l'on entend par christianisme les faits objectifs de la révélation; ils précèdent le nouveau Testament tout en s'appuyant sur l'Ancien. Cela est faux si l'on entend par là la vie subjective, la communion religieuse avec Dieu. Dans le christianisme, celle-ci a toujours l'Ecriture pour source. Jésus-Christ bâtit sur l'Ancien Testament; les apôtres et les premiers chrétiens font de même. — On distingue dans la tractation de ces livres, le point de vue historique et le point de vue dogmatique. Le premier embrasse les questions historiques touchant à l'épo-

que, à l'auteur, l'authenticité, l'intégrité, etc.; on aboutit par là à une foi historique; le second étudie chaque point de doctrine, et, par ses preuves, produit une *fides humana*. Mais il y a aussi une manière de juger l'Ecriture qui est indépendante de ces recherches et qui repose sur le témoignage de l'Esprit de Dieu. La foi à la divinité de l'Ecriture, la foi qui sauve, ne doit pas dépendre de preuves historiques. Que l'évangile de Matthieu soit canonique et renferme une révélation qui oblige la foi, ou bien qu'il soit de la main de Matthieu, ce sont là deux questions différentes; l'une relève de l'histoire, l'autre de la foi. La foi religieuse n'est pas une acceptation à la suite d'une démonstration logique, c'est une vie dirigée par le divin; le divin se légitime aux yeux de la foi par la communication de sa force. C'est contredire l'Ecriture que de vouloir démontrer sa valeur par les preuves extérieures. Les Ecritures ne font dépendre la foi d'aucune autorité humaine. (Jean V, 31.) Jésus-Christ repousse même son propre témoignage, comme celui de Jean-Baptiste, en tant qu'on veut les faire reposer sur le nom de leurs auteurs. Ceux-ci ne se légitiment que parce que le témoignage du Père est en eux. (1 Cor. VII, 10, 12, 25, 40.) Paul ne veut être cru qu'en tant qu'il a l'Esprit de Dieu, et Jean (1 Ep. IV, 1.) veut qu'on éprouve, non pas les noms, mais les esprits. Une autorité extérieure, ecclésiastique ou autre, peut avoir sa valeur, elle peut rendre attentif à l'Ecriture, préserver des interprétations arbitraires, mais elle ne produit pas la science de la foi qui vient de l'adhésion du cœur au divin qu'il a reconnu. Cette foi du cœur et de la conscience à la valeur des Ecritures n'est pas arrêtée par des difficultés de détail. La vérité reconnue et scellée intérieurement demeure vérité quand même les questions de forme sont encore obscures. La foi à l'Ecriture vient donc de ce que son contenu s'accrédite comme divin auprès de la conscience.

Comment la Bible établit-elle son rôle dans l'œuvre générale de la révélation? — C'est la question de l'inspiration.

I. *Nécessité au point de vue biblique des documents de la révélation.* Il y a toujours dans la relation écrite des faits historiques ordinaires quelque chose d'accidentel; l'exactitude et le

complet sont souvent en défaut. La tradition tend à grossir outre mesure les événements qui lui plaisent, surtout quand elle embrasse des siècles, et à les dénaturer quand ils sont contraires à l'esprit courant. La révélation divine devait donc abandonner son témoignage à l'imprévu si elle voulait s'en tenir aux procédés ordinaires. Elle ne le pouvait pas, son caractère s'y opposait; 1° elle se donne comme nécessaire en raison du péché, de l'abandon de la vérité; 2° elle se propose une œuvre de restauration universelle, or les faits particuliers sont des pas vers ce but, des facteurs de ce tout; 3° ces faits, comme enseignements divers, ont dans le système de la révélation une valeur propre; faits objectifs ils doivent produire un développement subjectif de la vérité. Une histoire était nécessaire, mais pour l'écrire, la révélation ne pouvait s'en remettre au monde qu'elle considère comme entaché d'erreur. Elle devait employer un moyen relevant du même esprit qu'elle. La parole orale sert d'intermédiaire à l'esprit dans les communications directes. La parole écrite sera le porteur des révélations pour ceux qui sont au loin. La révélation aura donc une parole écrite.

Ce n'est pas à dire que les écrivains eux-mêmes se soient assigné ce but en écrivant; c'est l'œuvre de Dieu que de fixer le plan de la révélation et d'en conduire la réalisation. Les hommes sont dans ce cas des instruments qui agissent avec intelligence sans doute, mais sans connaissance complète du plan général.

La parole écrite, comme la parole parlée, sert d'organe à la vérité divine, l'une et l'autre sont la semence de la vie spirituelle (Luc VIII, 11 2, Tim. III, 15); l'une et l'autre doivent avoir le même but et par le même esprit de Dieu doivent porter les mêmes vérités. (2 Thes. II, 15; Rom II, 20.) Le livre de la révélation ne sera pas seulement un document historique, mais portera en lui-même une puissance révélatrice.

II. *Nos écrits sacrés sont-ils réellement un moyen permanent de propagation de la révélation, se présentent-ils avec la divine originalité d'une vie spirituelle supérieure et d'une influence correspondante ?*

1° L'Ecriture se présente comme œuvre particulière. Elle a bien quelque analogie avec les autres œuvres littéraires, mais

partout elle conserve son cachet, dans l'expression, les pensées, la manière de voir sur le monde, l'histoire, la nature, etc., cachet si particulier qu'avec un peu d'expérience on reconnaît du premier coup d'œil une parole biblique, et si persistant qu'on le retrouve d'un bout à l'autre des écrits, dont elle se compose, comme s'ils n'avaient qu'un auteur. La Bible produit une impression de pureté, de sainteté, elle se présente comme un tribunal et porte un sceau indéniable de sainteté, un sens du divin, un ton qui l'élève au-dessus de tout ce que le monde peut produire; seule elle donne la conciliation de certains faits, la noblesse de l'homme et son abaissement, par exemple; seule elle sait allier dans sa forme la souveraine majesté à la plus grande simplicité. — Il y a dans ces écrits un trait commun qui les met en dehors de tous les autres, au-dessus de toutes les divergences provenant des époques et des auteurs divers. On trouve une idée générale qui en fait un tout; c'est le développement d'une religion monothéiste, de sa première page à sa dernière, de la création du monde au jugement final. Une même pensée traverse tout. On peut même remarquer que les écrivains sacrés en appellent de l'un à l'autre et que chaque écrit s'appuie sur un autre (les Epîtres sur les Evangiles, l'Epître aux Hébreux sur le Lévitique, etc.) et on ne tarde pas à découvrir une même harmonie dans les idées, au fond comme à la surface. — Ce fait constaté, on se demande comment il se fait que soixante-six écrits répartis sur plus de mille années n'aient qu'une religion qu'ils exposent tous dans leurs instructions et leurs récits. Que l'on compare cet accord avec ce qui se passe dans le domaine scientifique, dans la philosophie, par exemple; tout s'y déduit suivant les lois de la logique et pourtant quelle confusion! Trouve-t-on deux écrivains du même avis à une même époque? — Ajoutez à cela que la religion exposée dans ce livre est en plein désaccord avec les dispositions du peuple chez lequel il est écrit; et cependant les déclarations de ce livre ont persisté et se sont fait leur chemin dans le monde: ce qui, chez Abraham et Moïse, était une conception encore isolée de la divinité, est devenu la foi des peuples. Toute nation s'est conservé des livres, mais des livres qui flattent ses

goûts ; ceux-ci ont le caractère contraire. Ils traitent la nation de peuple au col roide ; l'amour de Dieu envers elle se montre, disent-ils, par des épreuves ; ils combattent l'orgueil, le matérialisme. Les auteurs sont haïs, persécutés, pour avoir repris les prêtres et les rois et cependant leurs écrits conservent une autorité exclusive. (Eccl. XII, 12.) — Si ces livres sont opposés au monde, ils n'en ont pas moins une profonde connaissance du péché qui règne dans le monde et mettent admirablement à nu les plaies de la vie intérieure de tous les temps et de tous les pays. — En réunissant ces faits, on reconnaît dans ces écrits l'œuvre d'un esprit étranger au monde, l'œuvre de l'esprit infini qui gouverne le monde.

2° Touchant la puissance de transformation que possède la Bible et la preuve interne de sa divinité, nous aurions à répéter ce que nous avons dit aux Prolégomènes, § 6. L'Ecriture est intelligible pour qui la lit avec le sentiment religieux. Elle s'explique elle-même à mesure qu'on la pratique.

La règle pour cet usage est : « Ce qui se présente à toi comme la peinture de ton cœur, comme un commandement qui t'est particulièrement approprié, comme consolation, penses-y et exécute-le. Tu en reconnaîtras la vérité, car tu y trouveras la communion avec Dieu ; et quant au reste, il viendra en son temps. »

3° A ce témoignage s'en ajoute un troisième, qui tient à la fois du domaine spirituel et du domaine historique. Le monothéisme du peuple juif est le témoignage de la puissance de l'Ancien Testament. Ce monothéisme, qui constitue l'individualité de ce peuple, est une chose surprenante. Tacite a remarqué combien il était en contradiction avec les idées d'alors ; il n'était pas moins en contradiction avec les idées du peuple juif, qui, abandonné à lui-même, court aussitôt aux idoles. C'est quand ces livres sacrés sont réunis, après l'exil, que le monothéisme s'établit définitivement chez le peuple juif. Le christianisme se fonde sur l'Ancien Testament, et celui-ci, malgré les Juifs, trouve sa correspondance dans le Nouveau. Comment expliquer ces faits ? Il faut y voir ou un jeu du hasard, ou l'œuvre d'un principe spirituel, œuvre par laquelle cet esprit qui remplit les Ecritures a pénétré le peuple et l'a formé malgré lui. On est

conduit à cette dernière conclusion, quand on voit ce principe s'affirmer d'autant plus nettement que le peuple lui résiste. Le judaïsme veut violenter les promesses et créer un messianisme politique, la nation est renversée, afin que, sur ses ruines, s'élève le messianisme vrai.

Quant au Nouveau Testament, il trouve un témoignage semblable de sa valeur et de sa puissance divines dans l'Eglise et l'histoire du monde ; bien que ce témoignage n'ait pas la forme de l'autre (le Nouveau Testament n'a pas, comme l'Ancien, organisé un peuple théocratiquement ; il n'en appelle pas à la condamnation, mais à la grâce, etc.), il n'en est pas moins positif. Le christianisme a, à travers les temps et dans tous les pays, formé une assemblée d'hommes, images de Jésus-Christ, qui, unis dans un même esprit, renoncent au monde et se consacrent au royaume spirituel. Partout où le christianisme a pénétré, il a produit cette communauté ; communauté spirituelle seule capable de prononcer sur le contenu de l'Ecriture et sa valeur, puisque, dans les choses de la foi, un témoignage humain n'est valable qu'en tant qu'il est fondé sur l'expérience spirituelle des choses divines. Or l'Eglise s'est prononcée, elle a rendu témoignage à l'Ecriture. — La primitive église a reçu sa forme et ses enseignements des témoins immédiats du Seigneur. Les instructions étaient soigneusement choisies. Les apôtres ne craignent pas de voir leurs écrits mis à l'épreuve. (Rom. XVI, 17-20 ; Gal. I, 8 ; 1 Cor. XIV, 29; Col. II, 6, 8, 18; 1 Thes. V, 19 ; 2 Tim. I, 13 ; II, 1, 2; III, 14-16; IV, 1-5; 1 Jean II, 18-21 ; 1 Pier. V ; 2 Pier. II, 1.) A la formation de la littérature du Nouveau Testament présida une communauté chrétienne, rendue capable par l'esprit qui la pénétrait d'exercer une saine critique, et qui l'exerça en effet, comme le prouve le rejet des livres apocryphes. Ce n'est pas là assurément une preuve d'authenticité pour chaque livre, mais c'est un témoignage de sa valeur chrétienne rendu par la foi chrétienne, témoignage que viennent corroborer de siècle en siècle les expériences d'une nuée de témoins de la vérité. Les restrictions de quelques-uns, remarquons-le, n'infirment pas ce témoignage. Chacun trouve dans le canon des parties qui s'adressent moins

directement à lui, ou qui sont au-dessus de sa portée. L'individu n'a pas le droit pour cela de modifier le canon, car celui-ci est fait pour la communauté. Luther, tout en mettant l'épitre de Jacques au-dessous des autres, se garde bien de la rejeter du canon.

Le développement de l'église chrétienne n'est pas un témoignage d'une moindre valeur. La puissance et la faiblesse du christianisme dépendent de la place faite à ces documents. Les néglige-t-on, on tombe dans les superstitions catholiques ; les étudie-t-on en dehors de leur esprit, on arrive au fanatisme ; veut-on les traiter par le rationalisme, on aboutit à l'indifférence.

Enfin, chose non moins remarquable, avec l'entrée du Nouveau Testament dans le monde, le monde se transforme, l'histoire change de cours, l'esclavage est modifié, la condition de la femme relevée, les droits de l'homme proclamés, des liens se forment entre les nations et on découvre « l'humanité. » Or, tandis que le monde se transforme ainsi, ces livres demeurent les mêmes. Leurs descriptions, leurs enseignements sont aussi actuels, aussi vrais aujourd'hui qu'autrefois. Ils touchent à la vie intime, à la vie nationale, domestique et générale de nos générations aussi bien que des générations passées. — Quand on voit un livre qui produit des transformations sans se transformer lui-même, qui change l'histoire en la dominant, toujours utile, toujours vrai, peut-on faire autrement que de l'attribuer à cet Esprit qui ne connait pas de temps ni de transformation, à l'Esprit de Dieu ?

§ 8. THÉOPNEUSTIE.

1° *Comment une parole humaine peut-elle être une parole de Dieu ?* — Les révélations de Dieu sont de deux espèces. Dans les unes, comme les songes, les extases, les relations que l'homme soutient par ses sens avec ce qui l'entouresont suspendues. Celles-là ne constituent pas un témoignage révélateur certain ni par elles-mêmes ni avec le concours de la réflexion. L'incrédule aussi a des songes (Pharaon) ; celui

qui est en extase voit des choses qui demandent à être interprétées. (Act. X, 11, 17 ; XI, 5 ; 2 Cor. XII, 2-4.) Pour constituer un enseignement, ces révélations doivent être accompagnées de quelque autre. — D'autres apparitions, voix extérieure ou intérieure, communications spirituelles, parlent à la conscience dans son état normal. Dans ce cas, l'homme reçoit une révélation directe de Dieu ; Dieu lui a parlé, et la parole de l'homme ainsi inspiré est l'expression de cette révélation. De là ces termes : « Dieu parle, Dieu met sa parole dans la bouche, etc. » (1 Tim. IV, 1 ; Math. X, 20.) Cette parole est une ἀποκάλυψις quand on la considère par le côté interne, spirituel, une φανέρωσις envisagée par le côté extérieur, par rapport à sa forme.

2° *Comment l'Esprit de Dieu communique-t-il à l'homme son témoignage ?* — Ces révélations sont si distinctes dans la conscience, que ceux qui les reçoivent ne les confondent ni avec les bonnes pensées, ni avec leurs propres réflexions. Ils distinguent les moments de communion ordinaire avec Dieu et les cas où ils reçoivent un témoignage fixe. (Nomb. XV, 34; XXIII; XXVII, 5 ; 1 Cor. VII, 25-40.) Ils demandent de pouvoir parler (1 Sam. XVI, 13; XXIII, 10-12; 2 Sam. II, 1 ; Act. I, 24 ; 1 Pier. I, 10) ; ils cherchent à comprendre le sens de la révélation et la réponse se fait attendre (1 Sam. XXVIII, 15; 2 Cor. XII, 8); ils demeurent incertains ; l'Esprit corrige leurs appréciations. (1 Sam. XVI, 6-12; Act. X, 13.) Il ne faut donc pas faire de l'inspiration une simple forme de la vie spirituelle du témoin. — L'esprit dans l'inspiration agit sur le cœur, foyer de la vie personnelle, centre de l'organisme spirituel, et devient le souffle vivifiant qui produit les actes de l'âme. L'âme n'est pas une machine, c'est un organe ; c'est, dans l'inspiration, son propre principe développé qui la vivifie, c'est son activité individuelle qui est spiritualisée et élevée. Cette conservation du type de l'âme, prouve justement que l'œuvre est faite par l'Esprit de Dieu. Quand il est immanent dans une âme, l'individualité n'est pas diminuée, elle est seulement vivifiée, élevée, la chair seule est réduite, dominée. L'esprit choisit les hommes en raison du but qu'il se propose, de manière à conserver leur individualité.

La Parole de Dieu est autre chez Jean, autre chez Paul, quoique étant toujours Parole de Dieu. Les hommes ont donc leur originalité, sans être en opposition entre eux, car ces caractères divers ont un fond commun. Chacun parle de ce qui le regarde; aucun n'a la toute science ; il dit ce qu'il sait pour l'avoir reçu spirituellement. Leurs citations de l'Ancien Testament ne sont pas machinales et littérales ; ils ne sont pas adorateurs de la lettre ; ils appliquent avec l'Esprit de Dieu, à des circonstances nouvelles, ce que ce même Esprit a dit à propos d'autres circonstances. C'est pourquoi ils citent librement l'Ancien Testament, prenant les passages dans leur sens central, citant les LXX ou rappelant quelquefois le sens et non les mots [1].

3° *Quelles sont les limites de la connaissance chez l'homme inspiré ?* — On ne peut les fixer a priori et dire que certains faits historiques ou naturels doivent lui échapper. Tout dépend de savoir si ces faits sont en rapport avec le but que poursuit la révélation. Toute limitation aprioristique est en opposition avec le caractère de l'Esprit révélateur, qui, étant le même que l'Esprit créateur, exerce sur tout son empire, et avec l'idée biblique de la théopneustie : L'esprit illuminant l'âme tout entière, toutes ses fonctions reçoivent ou peuvent recevoir une énergie nouvelle. — Il est des détails qui ne touchent pas au centre des questions et que l'esprit considère comme sans valeur. (1 Cor. I, 15 ; comp. 14.) Ce ne sont pas là proprement des limites. — Ce n'est pas du dehors que vient la limitation de l'inspiration ; elle vient de l'individualisation de l'esprit. L'inspiration repose sur une union dynamique de l'Esprit saint avec l'âme de l'homme. Le fait de cette union dépend de l'Esprit saint. L'Esprit saisit une âme. Chez les prophètes de l'Ancien Testament, l'inspiration est toujours considérée comme quelque chose de spécial, d'exceptionnel. Après la « crise » les hommes inspirés redeviennent des hommes ordinaires ; ils doivent s'approprier le témoignage reçu (1 Pier. I, 10) ; et dans

[1] Là où les LXX n'ont pas reproduit le sens de l'Ancien Testament, le Nouveau Testament ne les cite pas. (Comp. Math. II, 15 ; Jean XIX, 37 ; Rom. X, 15 ; XII, 19 ; 1 Cor. XIV, 21.)

le Nouveau Testament, bien que le Saint-Esprit demeure en permanence chez le croyant qui a passé par la nouvelle naissance et le rende πνεύματικος, tous ne sont pas choisis pour être apôtres ou prophètes. (1 Cor. XII, 28; Eph. IV, 11.) Ceux-ci sont des serviteurs spéciaux de l'Esprit au milieu des hommes spirituels. (1 Tim. I, 2 et suiv.; Marc XVI, 17.) Les apôtres eux-mêmes distinguent entre les choses qu'ils disent de leur propre mouvement ou poussés par l'Esprit. Ils doivent s'approprier aussi ce qu'ils ont dit. (Phil. III, 12-17.) Il y a donc des degrés résultant de l'action exercée par le Saint-Esprit. — Il y en aura également résultant de l'âme du sujet et de la prise qu'elle offre à l'esprit. — Il y en aura aussi en raison du but que poursuit l'Esprit. 1 Cor. XIV, 16 parle d'un λάλειν ἐν ἀποκαλύψει et 1 Cor. XII, 8, distingue λ. διὰ τοῦ πνεύματος, κατὰ πνεῦμα et ἐν πνεύματι. Il y a donc divers degrés de théopneustie.

5° *De l'autorité de l'Ecriture en raison de cette inspiration.* — Remarquons l'usage que le Seigneur et les apôtres font de l'Ancien Testament; nous pourrons en conclure à la valeur du Nouveau Testament qui ne saurait lui être inférieur. Jamais dans le Nouveau Testament l'Ancien Testament n'est employé comme une abstraction, jamais l'idée n'est séparée de l'expression qui la manifeste. (Math. V, 18.) Les passages des différents livres sont rapprochés les uns des autres et traités comme étant tous également inspirés; quelquefois même c'est un mot qui est mis en évidence et sur lequel porte tout particulièrement l'inspiration. (Math. XXII, 29, 31, 43, 45; Jean X, 35; Act. XIII, 22; XXVIII, 25. 26; Rom. IX, 17; Gal. III, 16; Héb. I, 5; II, 12; III, 7.) D'où les expressions: « Il est ainsi écrit, l'Ecriture ne peut être abolie » même sur un point très spécial. (Ps. LXXXII, 2; Comp. Jean X, 34.) Toute l'Ecriture est νόμος. Il y a si peu de différence entre « l'Ecriture » et « la Parole de Dieu » qu'il est dit « l'Ecriture » au lieu de « l'Esprit ». (Gal. III, 8. 22; Rom. IX, 17.) De quelque manière qu'on interprête 2 Tim. III, 16 (πᾶσα γραφή) il en ressort que l'Esprit de Dieu a produit toute l'Ecriture. Aussi l'Ancien Testament, jusque dans ses moindres détails, a la valeur de la Parole de Dieu. (Act. I, 16; IV, 25-28; XIII, 34; Rom. I, 2.) S'il y a une distinction entre l'Esprit et la lettre,

elle n'est pas dans l'Ecriture, c'est le lecteur qui la fait[1]. Par le passage Math. V, 18 (ἰῶτα κεραία) Jésus-Christ donne à l'Ancien Testament une valeur normative pour tous les temps, comme à ses propres paroles. Il s'y soumet lui-même, non-seulement pour le commencement de son œuvre, mais pour toujours et quiconque veut occuper une place dans le royaume des cieux doit s'y soumettre aussi. Il n'accorde à aucun homme inspiré, si élevé qu'il soit, le droit de s'affranchir peu ou beaucoup de la loi. C'est à son plein accord avec l'Ecriture qu'on reconnaîtra la vérité. (Luc XXIV, 44.)— Comme le Nouveau Testament s'unit à l'Ancien et forme sa πλήρωσις, il en résulte que l'Ecriture est suffisante et répond pleinement à tous les besoins d'un développement spirituel s'accomplissant sous des formes diverses au travers de l'histoire. La parole écrite doit donc avoir pour principe l'esprit de vérité et celui-ci doit trouver dans l'Ecriture son expression parfaite pour que l'humanité tout entière ait le devoir de demeurer fidèle à l'Ecriture. C'est en partant de là que le Seigneur et les apôtres emploient l'Ecriture comme règle, vis-à-vis des amis et des ennemis, des pharisiens et des sadducéens, du peuple et des disciples, de Dieu, même, dans la prière (Jean XVII, 12), et de Satan. (Luc XVI, 31; Jean V, 37, 45; VII, 14, 38; XVII, 17.) C'est par l'Ecriture que Jésus forme ses disciples, et le couronnement de son œuvre est de la leur faire pleinement comprendre. (Luc XXIV, 44. 49.) Quand les apôtres ont reçu le saint-Esprit, l'Ecriture n'en demeure pas moins le témoignage de Dieu, le fondement de leurs affirmations. Elle est le livre où se forme l'homme accompli. (2 Tim. III, 14; Act. XXIV, 14; Rom. XV, 4; 1 Cor. X, 11; 2 Pier. I, 19.) Elle embrasse l'avenir. (Luc XXI, 22; Act. III, 21; Rom. I, 25, 27; X. 11, 12; 1 Jean II, 7, 24; 1 Pier. I, 23 et toute l'Apocalypse.)

N'y a-t-il pas dans la Bible beaucoup de passages qui révèlent

[1] Lettre et esprit ne s'excluent pas nécessairement; ils se complètent comme le corps et l'âme. S'il est dit que le γράμμα tue, il n'est pas dit qu'il soit mort. Il a une puissance spirituelle qui porte la condamnation, aussi, quand même le νόμος agit par son γράμμα, il est πνεύματικος. (Rom. VII, 14.)

l'esprit du monde et non celui de Dieu? On reproche à l'Ancien Testament des anthropopathismes indignes de la divinité. Mais comment voir dans certaines expressions de véritables anthropopathismes quand la Bible a de Dieu un point de vue si élevé? — On avance les passions de David par exemple, on lui reproche de souhaiter du mal à ses ennemis. Mais comment faire ce reproche à un semblable caractère et ne pas chercher ailleurs l'explication de ces sentiments? L'Ancien Testament n'a pas la notion de la réconciliation du monde avec Dieu, aussi leurs relations sont celles de la justice; de plus l'Ancien Testament ne montre pas la possibilité de la nouvelle naissance, aussi chez les hommes pieux de l'ancienne alliance certains mouvements naturels du cœur ne sont pas supprimés mais seulement soumis à l'ordre divin. La haine de l'ennemi, par exemple, n'est pas supprimée, mais par la défense de la vengeance personnelle, par les devoirs à remplir envers l'adversaire, ce sentiment est limité, émondé, de sorte que ce qu'il aurait de passionné en est retranché et que l'aversion naturelle en vient à demander à Dieu son assistance. Au reste il n'en est ainsi que lorsqu'il s'agit non d'adversaires personnels, mais d'ennemis de Dieu. Ce n'est qu'avec Jésus-Christ qu'apparaît une nouvelle nature, et il est à remarquer que le Seigneur n'oppose pas ses préceptes à ceux de l'Ancien Testament comme le vrai au faux, mais comme l'accompli à l'élémentaire. — Il est évident, en outre, que l'Ecriture raconte beaucoup de faits entachés de péché. Elle ne cesse pas pour cela d'être la Parole de Dieu. La révélation doit tout mettre au jour et le péché en particulier. Du reste, le mal n'apparaît que condamné par l'Esprit, toujours considéré du point de vue moral le plus élevé et présenté dans un but pédagogique.

Le but de l'Ecriture est de former des hommes de Dieu avec les hommes, et de le faire par une voie libérale. Elle est tout entière dirigée dans un sens éducatif: d'une part les différentes vérités se présentent claires sous des applications variées qui les rendent vivantes, d'autre part l'homme reste chargé du soin d'étudier, de s'approprier chaque vérité par le πίστει νοεῖν, par une sorte de gymnastique spirituelle. C'est ainsi que l'Ecriture

éprouve et forme les hommes fidèles et laisse l'impiété s'embarrasser dans ses propres filets.

Pour tous, cependant, même pour les fidèles, il y a et il y aura toujours dans la Bible des parties obscures et même des parties sans importance, parce qu'elle ne s'adresse pas à certains « chercheurs de vérité » d'une certaine époque, mais à tous les chercheurs de vérité, de tous les temps.

Quant aux variantes, sur leur grand nombre beaucoup peuvent être fixées, beaucoup qui restent indécises ne changent pas le sens, et celles, peu nombreuses, qui le modifient, ne le font jamais de manière à se mettre en contradiction avec l'ensemble de l'Ecriture.

M. Doret, pasteur.