

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 18 (1885)  
  
**Artikel:** Le dogme traditionnel de l'écriture  
**Autor:** Goens, F.-C.-J. van  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379357>

### **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:** 15.01.2026

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

# LE DOGME TRADITIONNEL DE L'ÉCRITURE

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS<sup>1</sup>

---

## 3<sup>e</sup> L'emploi de l'Ancien Testament dans le Nouveau.

On sait que les écrivains du Nouveau Testament regardaient les saints écrits de leur nation comme revêtus d'une autorité irréfragable. Quand il est dit : Jean X, 35, que l'Écriture *οὐ δύναται λυθῆναι*, nous avons devant nous un argument d'un consentement unanime. Aussi peut-on dire que l'Ancien Testament est cité dans presque tous les livres du Nouveau ; il est une espèce d'arsenal où l'on puise non seulement des illustrations et des exemples, mais encore des preuves authentiques en faveur de la vérité chrétienne. Quelques auteurs, comme celui du premier évangile et celui de l'épître aux Hébreux, vont même jusqu'à se faire un devoir de montrer l'accomplissement rigoureux de l'Écriture en Christ. La dialectique de Paul représente le christianisme comme un produit organique du sol de l'Ancien Testament, de sa loi, de ses promesses. Il justifie entre autres la notion de la foi par l'attitude idéalisée d'Abraham à l'égard de la promesse ; il fait jaillir la grâce des rapports de la loi et de la promesse. La prophétie du Nouveau Testament repose principalement sur celle de l'Ancien. L'Apocalypse est pour la forme, et en partie, même pour le fond, un écho d'Ezéchiel et de Daniel. Disons cependant que si l'Ancien Testament était pour les évangélistes et les apôtres l'autorité par laquelle ils prouvaient la divinité de l'Évangile<sup>2</sup>, il n'en résulte pas que

<sup>1</sup> Pour le premier article, voy. la livraison de janvier.

<sup>2</sup> Par exemple : Luc XXII, 37 ; XXIV, 25, 45 sq. ; Jean V, 39.

tous se sentissent également liés par elle ; l'attitude des uns est plus libre que celle des autres. Il ne sera donc pas permis d'interroger en bloc le Nouveau Testament sur l'Ancien ; il faudra entendre un à un les témoins.

## I

Nous commençons par Jésus. Or quelle est, selon les évangiles qui nous racontent son histoire, l'attitude que Jésus prend à l'égard de l'Ancien Testament ? Celui-ci est à ses yeux une autorité irréfragable. Il n'est pas venu pour abolir la loi et les prophètes, mais pour les accomplir. (Math. V, 17.) Il est plus aisé que le ciel et la terre passent, qu'il ne l'est qu'une seule lettre de la loi reste inexécutée. (Luc XVI, 17.) L'Écriture ne peut être abolie. (Jean X, 34<sup>1</sup>.)

D'autre part, on s'étonne combien l'interprétation que Jésus donne de la loi (Math. V) s'inquiète peu du iota et du trait de lettre (v. 18) et va même jusqu'à s'élever bien au delà de la lettre. Ajoutons qu'il s'occupe peu de la loi cérémonielle et fait du commandement de l'amour de Dieu et de celui du prochain l'essence de la loi. (Math. XXII, 40.) Ici il est tout à fait au-dessus de la lettre et habite la sphère de l'Esprit. Il faudra donc bien lire Math. V, 18 des yeux de l'Esprit<sup>2</sup>.

Jésus ne fait qu'un emploi purement religieux de l'Ancien Testament. Contrairement à l'esprit des docteurs juifs, il ne se soucie pas d'y chercher les prétentions de son peuple ni les preuves qui les établissent. Fils de l'homme, il représente ici le point de vue universellement religieux et contraste avec le point de vue national. S'il déclare ses disciples heureux de voir et d'entendre ce que beaucoup de prophètes et de justes ont souhaité en vain de voir et d'entendre (Math. XIII, 16, 17), on songe involontairement au voile, qui, selon Paul, est étendu sur le cœur d'Israël. (2 Cor. III, 14, 15.) Jésus est loin de

<sup>1</sup> On s'étonne que l'auteur, tout en reconnaissant le caractère peu historique des discours du quatrième évangile (pag. 134-136), les cite à l'égal de ceux des synoptiques. V. G.

<sup>2</sup> Mieux vaudrait dire, ce me semble, que les versets 18 et 19 sont des gloses du judéo-chrétien Matthieu. Evidemment ils détonnent. V. G.

reconnaître dans l'Ancien Testament la parfaite lumière qui éclaire tout homme. L'application qu'il fait de l'Ancien Testament consiste au fond à le dépouiller de ses enveloppes nationales, temporaires et locales et à donner un caractère absolu à la valeur relative des « faibles et pauvres rudiments <sup>1</sup>. » Les scribes faisaient dériver avec une apparente justesse la haine de l'ennemi du passage Lévi. XIX, 18 : « tu aimeras ton prochain, » puisqu'il y était question des « enfants de ton peuple. » Mais Jésus en tire une conséquence diamétralement opposée, à savoir l'amour des ennemis (Math. V, 43, 44), dont la parabole du Samaritain est le commentaire. Les premiers considéraient les rapports juifs ; Jésus au contraire se plaçait au point de vue purement humain. C'est ce qui lui fait dire que le scribe qui met l'amour au-dessus des sacrifices n'est pas loin du royaume des cieux. (Marc XII, 29 sq.) Il en est de même du sabbat : l'Ancien Testament l'appuie sur une considération extérieure : Souviens-toi que tu as été esclave en Egypte et que l'Eternel t'en a tiré (Deut. V, 15) ; Jésus l'établit par une preuve universellement humaine, fondée dans la nature même des choses : le sabbat a été fait pour l'homme. (Marc II, 27.) Le moral l'emporte absolument sur la pratique extérieure : obéissance vaut mieux que sacrifice. (Cf. Math. XV, 3 sq.) Jésus fait la distinction la plus profonde entre l'extérieur et l'intérieur, entre l'*opus operatum* et le monde caché des motifs moraux. S'il avait ici les prophètes pour précurseurs, il faut convenir cependant que ceux-ci se renfermaient dans les limites théocratiques qui n'existent plus pour lui. C'est ce qui résulte d'une analyse de la notion du royaume de Dieu qui est le centre de sa doctrine et explique le plus heureusement son œuvre. On trouve des analogies, des racines de cette idée dans l'Ancien Testament : la fondation du royaume (objectivement par la parole, subjectivement par l'appropriation de cette parole par

<sup>1</sup> Le γέγραπται de Math. IV, 4, 6, 10 ne dit pas le contraire. Le point de vue spirituel peut aujourd'hui encore en appeler d'une manière semblable à l'Ancien Testament. Il n'y a que celui qui se cramponne servilement à la lettre qui n'en a pas le droit. On voit au reste combien l'application est spirituelle en comparant Math. IV, 4 à Deut. VIII, 3.



la foi), sa conservation et sa direction (par les rapports personnels du berger avec son troupeau (Ps. XXIII ; Ezéch. XXXIV, 15), sa manifestation (par la confiance, la patience, la douceur, la clémence, l'amour) et enfin sa consommation glorieuse. Mais les différences sont considérables. Au lieu du pacte extérieur de Jahveh avec Israël, nous trouvons ici un rapport intime avec le Père qui est aux cieux. (Cf. Luc XVII, 20 sq.) Le royaume de Dieu se présente comme l'assemblée des fidèles, c'est-à-dire du monde entier, sous son chef, le Fils de l'homme. C'est ce qui éclate surtout Jean XVII. Ici aussi s'applique la règle johannique : la chair ne sert de rien. (VI, 63.) C'est ce dont il importe de se souvenir pour porter un jugement équitable et sain sur l'interprétation que Jésus et ses apôtres ont donnée de l'Ancien Testament. Elle n'est rien moins que scientifique <sup>1</sup>. Personne, par exemple, ne trouvera une prophétie directement applicable au Christ au Ps. CXVIII, 22. Cependant Jésus applique ce passage à sa personne (Math. XXI, 42) ; car là où l'esprit vivifiant est le principe de la contemplation, il s'élève au-dessus des temps, des lieux, des individus ; le relatif est l'enveloppe de l'absolu. Ainsi plus Israël était, pour la conscience

<sup>1</sup> « Si le développement de Jésus est vraiment humain, le savoir du domaine éthico-religieux, notamment celui que suppose l'interprétation, n'a pu lui parvenir que dans la mesure de son temps, de son éducation, de son milieu. Il y a des exemples d'un coup d'œil original qui, sans être formé par l'école, peut deviner le vrai, même dans les savantes questions d'exégèse, sens historique d'un passage, auteur et époque d'un livre. Or on peut attribuer éminemment ce coup d'œil divinatoire au Sauveur. Mais jamais ce coup d'œil ne peut remplacer l'étude scientifique. Jésus est apparu au monde, non pour lui révéler la science, celle des théologiens pas plus qu'aucune autre, mais pour manifester à l'humanité la vérité religieuse et morale par la parole et par la vie. S'il ne se trouve pas dans ses discours une erreur d'herméneutique formelle, on ne saurait pourtant en affirmer *a priori* l'impossibilité, pas plus celle d'une faute grammaticale ou d'une erreur chronologique. Ne nous laissons pas ravir le grand profit que la période du rationalisme critique nous a apporté et qui consiste dans la conscience de la différence qui existe entre le savoir du chrétien religieux qui appartient à l'humanité et le savoir du théologien chrétien qui appartient à l'école. » A. Tholuck, *Das Alte Testament im Neuen Testament*, 1861, 5. Aufl., pag. 59, 60. V. G.

populaire, le fils de Dieu, plus il était naturel que le véritable Fils de Dieu se mît à la place d'Israël. Il se passe ici un fait analogue à celui du chrétien qui lit l'Ancien Testament pour son édification. Cet emploi ne devient répréhensible que lorsqu'il n'en admet pas un autre plus rationnel. Au reste, Jésus lui-même nous prouve par son exemple que, tout en cherchant le Nouveau Testament dans l'Ancien, on peut rendre justice aux droits de l'histoire et combiner le point de vue concret avec le point de vue spirituel.

Sans doute, aux yeux de Jésus, l'Écriture a une fin et cette fin c'est lui-même. Luc XXII, 37 : « Je vous dis que cette parole des Écritures : il a été mis au nombre des criminels, doit encore s'accomplir en ma personne<sup>1</sup>. » Luc XXIV, 44 : « Je vous disais qu'il fallait que s'accomplît tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les Psaumes. » Mais comment Jésus envisage-t-il ce témoignage scripturaire ? le cherche-t-il, à l'instar des scribes, dans tel ou tel passage, ou bien dans l'ensemble scripturaire ? Placé à ce dernier point de vue, Jésus considère l'Ancien Testament comme une phase du développement du salut, mais subordonnée à une phase nouvelle destinée à la remplacer. Tous les prophètes et la loi ont prophétisé jusqu'à Jean (Math. XI, 13), et plus clairement : la loi et les prophètes vont jusqu'à Jean ; dès lors le royaume de Dieu est annoncé et l'on y entre de vive force. (Luc XVI, 16.) Remarquez bien ces paroles : *jusqu'à Jean* : il ne s'agit pas du volume sacré comme tel, car il ne va pas jusqu'à Jean ; mais il s'agit de la période préparatoire qui va jusqu'à Jean et à laquelle le livre rend témoignage. S'il appelle cette période la loi et les prophètes, c'est que le livre la représente à ses yeux. Nous trouvons ici les temps nouveaux opposés aux temps anciens, comme la pièce de drap neuf au vieil habit et le vin nouveau aux vieilles outres.

<sup>1</sup> Le texte ajoute : *καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει*, c'est-à-dire : car ce qui me concerne touche aussi à sa fin. A entendre Meyer ad h. l., Jésus s'est représenté ici, comme sujet du passage dans son sens historique, un autre personnage dont il est l'antitype. Si cette interprétation est juste, la portée de ces paroles est d'une haute importance pour caractériser la manière dont Jésus envisageait la prophétie. V. G.

Ainsi, aux yeux de Jésus, l'Écriture est le document d'un passé qui anticipe et annonce les temps nouveaux. Nous ne sommes donc pas surpris que ses discours soient remplis d'exemples bibliques. Il rappelle comment les prêtres au sanctuaire violent le sabbat et comment David entra dans la maison de Dieu et mangea les pains de proposition. Il confond l'incrédulité de ses contemporains par le prophète Jonas et la reine du Midi. Il évoque le témoignage de Sodome et Gomorrhe, de Tyr et de Sidon contre sa génération. Il humilie l'orgueil juif par l'exemple de Naaman le Syrien et de la veuve de Sarepta. Les jours de Noé et de Lot sont pour lui le type de ceux qui précéderont son retour. Le serpent que Moïse a dressé au désert, le pain que les pères y ont mangé sont la prophétie de ses destinées et de l'efficacité de son œuvre. Ainsi tout le passé se dresse devant lui ; il le dégage de la lettre traditionnelle et le fait revivre devant ses auditeurs. Il place la circoncision dans son jour historique, en faisant remarquer que, loin d'être une nouveauté pour Moïse, elle remonte aux patriarches. Il signale la joie d'Abraham lorsqu'il vit le jour du Christ. Et quant à la vie future, il rappelle que Dieu, près du buisson, se nomma le Dieu des patriarches, qui, quoique morts, vivaient pourtant en Dieu<sup>1</sup>.

En se transportant ainsi dans les faits pour remonter à l'origine des choses, Jésus se livre, s'il le faut, à la critique. Après avoir montré (Math. XIX, 4 sq.) la pensée de Dieu à l'occasion de la création de l'homme, il signale les maximes relâchées des temps mosaïques : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a autorisés à répudier vos femmes ; mais à l'origine, il n'en fut pas ainsi. » On le voit, Jésus était loin de re-

<sup>1</sup> Math. XXII, 32 : « Dieu s'est dit le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; or il est le Dieu non des morts, mais des vivants. » On a expliqué la pensée de Jésus en disant : Dieu ne pouvait pas s'appeler le Dieu des patriarches, s'ils n'étaient que des phénomènes passagers (Néander) ; que le rapport dans lequel l'homme se sait *temporairement* avec Dieu détermine la conscience qu'il a de son rapport *éternel* avec Lui (Tholuck). Mais il faut convenir que Dieu est appelé le Dieu des patriarches (Ex. VIII, 6), tant qu'ils vivaient et qu'il serait favorable à Israël pour l'amour d'eux. Il importe peu à la qualification nationale de Jahveh, que les patriarches jouissent maintenant encore d'une existence supérieure. (Hase.) V. G.

garder un commandement comme une norme absolue, par la seule raison qu' « il était écrit. » Pour juger la loi mosaïque sur le mariage, il se place au point de vue de la création qui veut la plus étroite union entre l'homme et la femme. Le moins doit céder au plus : la législation mosaïque ne permet pas de réaliser la haute idée du Créateur ; il faut donc voir ici une concession temporaire et d'une valeur relative. Il en est de même de l'attitude que Jésus prend à l'égard de la loi du talion (Math. V, 38 sq.) : il affirme quelque chose de meilleur qui imprime à la loi un caractère relatif. Nous sommes ici bien loin d'une appréciation mécanique de la Bible.

En effet, loin de suivre ici les sentiers battus, Jésus se montre indépendant. Nous en voyons une preuve frappante dans la manière dont il cite l'Ecriture. Tandis que les évangélistes, et notamment Matthieu, ont l'habitude de ne citer l'auteur biblique que comme organe de Dieu par la formule : τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου, Jésus cite simplement avec la formule : comme il est écrit ; comme dit l'Ecriture ; ou bien il nomme l'auteur. En voici des exemples : Math. VIII, 14 : l'offrande que Moïse a prescrite ; XI, 10 : c'est celui dont il est écrit ; XII, 5 : n'avez-vous pas lu dans la loi ? XIII, 14 : pour eux s'accomplit la prophétie d'Esaïe ; Marc VII, 10 : Moïse a dit : Honore ton père et ta mère<sup>1</sup> ; Math. XV, 7 : Esaïe a bien prophétisé sur votre compte ; Math. XIX, 8 : Moïse vous a autorisés ; XXI, 42 : N'avez-vous jamais lu dans les Ecritures ? Marc XII, 26 : N'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, dans le passage où il est parlé du buisson, comment Dieu s'exprima ; Math. XXII, 43 : Comment David en esprit l'appelle-t-il Seigneur ? Luc IV, 21 : Aujourd'hui cette écriture est accomplie ; X, 26 : Qu'est-ce qui est écrit dans la loi ? XXIV, 44 : tout ce qui est écrit dans la loi de Moïse et dans les prophètes, et dans les Psau-  
mes ; Jean V, 46 : Moïse a écrit de moi ; si vous ne croyez pas à ses écrits... VI, 45 : Il est écrit dans les prophètes ; VII, 19 : Moïse ne vous a-t-il pas donné la loi ? 22 : Moïse vous a donné la circoncision ; 38 : comme dit l'Ecriture. Notons combien

<sup>1</sup> Math. XV, 4 a dans le passage parallèle : *Dieu* a donné ce commandement.

chez Jean Jésus se place au-dessus ou à côté de la loi : VIII, 17 : il est écrit dans *votre* loi ; XV, 25 : la parole écrite dans *leur* loi <sup>1</sup>. Il n'y a qu'un passage où Jésus aurait suivi la méthode usitée si la leçon était certaine. C'est Math. XXIV, 15. Quand donc vous verrez l'abomination, cause de la désolation, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου. Notons que ces dernières paroles ne se trouvent pas dans le passage parallèle Marc XIII, 14, à entendre Tischendorf, et y ont été apparemment insérées d'après le texte de Matthieu, selon Meyer.

Les auteurs des écrits sacrés sont donc aux yeux de Jésus des auteurs réels et non apparents. Il est plus difficile de dire ce qu'il pensait de l'inspiration. Il n'y a qu'un passage qui nous fournisse quelque lumière : πῶς οἷν Δαυεὶδ ἐν πνεύματι <sup>2</sup> κύριον αὐτὸν καλεῖ ; (Math. XXII, 43.) Il est certain que le ἐν πνεύματι marque une qualité que l'homme comme tel ne possède pas. On n'a pour s'en convaincre qu'à comparer Luc II, 27, où il est dit que Siméon entra ἐν πνεύματι au temple, après qu'il eut été averti ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου qu'il ne verrait point la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur. (v. 26.) Jésus aura donc admis des conditions extraordinaires de l'Esprit chez les auteurs de l'Ancien Testament. Mais il n'en résulte pas qu'en reconnaissant une opération de l'Esprit dans un psaume messianique, il ait étendu ce phénomène jusqu'à l'appliquer également à toute autre parole de l'Écriture. Qu'on se rappelle qu'il n'a vu qu'une concession humaine dans la loi du mariage. (Deut. XXIV, 1.) On ne saurait admettre qu'il eût affirmé qu'une pareille parole fut prononcée ἐν πνεύματι <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dans ce *votre* et ce *leur* on reconnaît l'antipathie que le quatrième évangile a pour les Juifs, esclaves de la loi, ne connaissant pas Dieu (VII, 28), le haïssant (XV, 24) ; ils sont enfants du diable (VIII, 44). Jésus condamne donc la loi telle que les Juifs l'entendaient, selon l'auteur du quatrième évangile. V. G.

<sup>2</sup> Marc XII, 36 : ἐν πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Luc XX, 42 supprime l'un et l'autre et y substitue : ἐν βίβλῳ Ψαλμῶν.

<sup>3</sup> Jésus donne David pour auteur du Ps. CX. (Cf. Math. XXII, 43.) Or il est évident que le poète appelle le Roi auquel il s'adresse (v. 1) son Seigneur et s'adresse à lui à la seconde personne. (v. 2, 3, 5.) David ne saurait donc être l'auteur du psaume, comme le veut la suscription traditionnelle. (Ledavid). V. G.



Jésus admet donc des degrés, des différences. Il traite à peu près les lois rituelles et civiles de la loi mosaïque, pour parler avec Paul, de « lettre qui tue » ou « de la partie qui sans manquer d'éclat, ne laisse pas que de passer. » (2 Cor. III, 11.) Il est probable qu'en parlant de plantes que le Père Céleste n'a pas plantées et qui seront arrachées (Math. XV, 13) Jésus a eu en vue les préceptes lévitiques relatifs aux aliments. Il s'énonce dans le même sens sur le sabbat (Math. XII, 1 ss.), sur le jeûne (Math. IX, 14 ss.), sur le mariage (Math. V, 27 ss.), sur le serment (Math. V, 33 ss.) Il n'a pu voir ainsi dans le mosaïsme, lequel embrasse plus que la législation mosaïque, que « la vieille outre » qui ne saurait supporter le nouveau vin. En affirmant que le Fils de l'homme est plus que le temple (Math. XII, 6), Jésus n'a-t-il pas dépouillé le service sacré de l'autorité absolue dont il jouissait auprès des juifs ?

Il est donc évident que Jésus prend en face de l'Ancien Testament une autre position que ses contemporains. Absolue pour eux, cette autorité n'est que relative pour lui, en tant que le code sacré lui rend témoignage (Jean V, 39, 45) et trouve en lui l'accomplissement qu'il ne pouvait que préfigurer. (Luc XXII, 37 ; XXIV, 25 ; Math. V, 17.) Il importe donc de connaître l'Ancien Testament et de l'accepter (Jean I. I. Luc XVI, 29), mais avec la conscience que le royaume de Dieu n'y est pas prêché. (Luc XVI, 16.)

Quant au témoignage que l'Ancien Testament rend à la personne de Jésus, celui-ci ne le cherche pas seulement dans quelques passages prophétiques qui parlent expressément de lui, comme cela se voit Math. XXII, 43 sq. ; mais la révélation israélite est en général, à ses yeux, une préparation du salut, souvent typique et destinée à s'accomplir. (Luc IV, 21 ; XVII, 27 ss. ; Math. XII, 39 ss. ; XIII, 14 ; Jean III, 14 ; VI, 32 ; VIII, 56.) Jésus admet une révélation non seulement en paroles, mais aussi en faits.

Ce n'est pas que nous attribuions à Jésus une parfaite théorie de la révélation, mais nous lui croyons un sentiment immédiat qui le dirigeait sûrement à cet égard. C'est ce qui explique sa méthode d'interprétation : loin de se perdre dans les subti-

lités rabbiniques, elle reste toujours simple, saine et pratique. Il n'allégorise pas, il ne joue pas avec la lettre. D'autre part cependant il franchit les limites de ce qu'on peut appeler le sens propre commandé par une méthode rigoureusement scientifique. Ainsi, parlant de Jean-Baptiste, il déclare, en faisant allusion à Mal. IV, 5: « et si vous voulez l'accepter, c'est lui qui est l'Elie qui devait venir. » (Math. XI, 13.) Elie a reparu en Jean, revêtu des marques distinctives de ce zélateur de la religion. Voilà une libre interprétation du prophète; Jésus semble le sentir lui-même, lorsqu'il ajoute : *εἰ θέλετε δεῖξασθαι*. Nous ne nous étonnons donc pas de le voir s'appliquer (Math. XXI, 42) la pierre que les constructeurs avaient rejetée (Ps. CXVIII, 22), quoique le psalmiste évidemment ne songeât pas au Messie. Mais l'analogie n'accordait-elle pas à Jésus le droit d'affirmer par rapport à lui-même, le vrai chef d'Israël, ce que le psalmiste disait du peuple? C'est ainsi qu'il a pu appliquer encore Ps. XL, 10 à Judas (Jean XIII, 18) et appliquer à lui-même (Jean XV, 25) ce qui se rapporte à un fidèle inconnu. (Ps. XXXV, 19; LXIX, 5.) En effet, ces justes innocents qui souffraient pour l'amour de Jahveh n'étaient-ils pas autant de préfigurations du Rédempteur en qui la souffrance de l'innocent s'est réalisée de la manière la plus parfaite? Il n'y a qu'un rationalisme sec qui puisse méconnaître ici une loi générale. Il en est autrement de « l'abomination de la désolation » dont Jésus parle Math. XXIV, 15 et qu'il emprunte à Dan. IX, 26. Nous ne saurions, comme lui, appliquer à la destruction de Jérusalem des paroles qui appartiennent à la période des Maccabées. Nous pouvons admettre l'erreur, sans en faire un reproche à Jésus. Cependant, même en se plaçant à notre point de vue, n'aurait-il pas pu envisager la profanation du Temple sous Antiochus comme type précurseur de la profanation par excellence <sup>1</sup> ?

Nous pensons donc que la manière dont Jésus considérait l'Écriture offre certains traits fondamentaux qu'une saine

<sup>1</sup> La difficulté relevée ici disparaît pour ceux qui ne voient dans les discours eschatologiques que l'œuvre, soit en partie, soit en totalité, de l'Eglise primitive. V. G.



interprétation doit encore admettre de nos jours. Les voici :

1° Le salut attesté par l'Ecriture a eu un développement historique ; c'est un progrès de l'imparfait vers le parfait.

2° L'Ancien Testament ne saurait être par conséquent une autorité absolue.

3° L'Ancien Testament renferme des types et des prophéties qui se sont accomplis en Christ.

4° L'Ecriture doit être expliquée par elle-même, mais selon l'Esprit.

5° Les livres canoniques seuls entrent en considération <sup>1</sup>.

Il faut dire que le protestantisme du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle n'a guère pu s'élever à la hauteur de ces principes. On a *mécanisé* la révélation ; on a confondu l'Ecriture avec elle et on est tombé dans ces théories de l'inspiration qui étaient incompatibles avec le caractère relatif de la révélation.

Malheureusement la Bible elle-même se trouve être ici complice. Plusieurs écrivains du Nouveau Testament ont à peine soupçonné le développement organique du salut et se sont montrés partisans de l'inspiration mécanique. Ils se sont montrés plus fidèles aux traditions juives qu'à la liberté élevée dont Jésus leur avait donné l'exemple. En raison du respect absolu que le protestantisme portait à l'Ecriture, ces précurseurs ont dû exercer une influence funeste et restreindre cette liberté évangélique qui s'applique aussi à la lettre.

Il sera donc important d'étudier la manière dont les écrivains du Nouveau Testament se sont placés en face de l'Ancien.

## II

La formule constante par laquelle Matthieu introduit un passage prophétique, est : τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου ou bien οὕτως

<sup>1</sup> L'auteur ajoute : Jésus ne cite pas de livres apocryphes, pas même Luc XI, 49 : διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν. On serait porté au contraire à y voir le souvenir d'un écrit perdu. Matthieu (XXIII, 34, 35) reproduit la même prophétie avec quelques variantes, en la mettant dans la bouche de Jésus. Mais le διὰ τοῦτο des deux évangélistes marque une prophétie qui s'accomplit. M. Renan pense que cette citation est empruntée à un livre d'Hénoch. (XXXVII, 1-4.) *Vie de Jésus*, 1882, p. 366. V. G.

γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου, etc. II, 5, 17, 23; III, 3; IV, 14, etc. ou bien τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ Κυρίου διὰ τοῦ προφήτου, I, 22.

Les formules de Luc correspondent à celles de Matthieu. Luc I : 70 Dieu a parlé διὰ στόματος τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ. Act. III, 18 : διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν. Ou bien Act. I, 16 : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον προεῖπεν διὰ στόματος Δαυεὶδ. Act. IV, 25 : Dieu a parlé διὰ στόματος Δαυεὶδ παιδὸς σου. XXVIII, 25 : καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου.

Paul renferme la même conception dans la formule : Dieu a annoncé d'avance son Évangile διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις. (Rom. I, 2.) Il va même (Gal. III, 8) jusqu'à prétendre que l'Écriture, prévoyant la justification des gentils par la foi, en a donné la promesse à Abraham en disant : toutes les familles de la terre seront bénies en toi. (Gen. XII, 3.) L'Écriture est ici synonyme de Dieu.

L'auteur de l'épître aux Hébreux va encore plus loin. En citant Ps. XIV, 7 il dit : καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (III, 7) et affirme que Dieu parle ainsi ἐν Δαυεὶδ (IV, 7), c'est-à-dire dans le Psautier.

Il faut dire cependant que d'autres auteurs sont plus réservés dans leurs citations. C'est surtout le cas de Jean dont les allégations ont beaucoup de rapport avec celles de Jésus. Jean I, 23 : comme a parlé le prophète Esaïe ; 46 : celui dont ont écrit Moïse dans la loi et les prophètes ; XII, 38 : afin que la parole du prophète Esaïe fût accomplie. Ou bien simplement : il est écrit (II, 17) afin que l'Écriture fût accomplie (XIX, 24.) Notons cependant que Jean ne saurait se représenter la prophétie ou le type sans un facteur supérieur. C'est ainsi qu'après avoir cité une prophétie d'Esaïe, il déclare que ce prophète a parlé ainsi « parce qu'il voyait la gloire de Christ et parlait de lui. » (XII, 41.)

Bref, pour tous les écrivains du Nouveau Testament, l'Ancien est un tout homogène, sans nuances essentielles ; il est pour eux « l'Écriture » ou « les Écritures, » destinées à établir la vérité et la nécessité de l'Évangile de Jésus-Christ.

Cependant tous ne montrent pas une égale aptitude dans la manière d'appliquer l'Écriture à ce but. Matthieu saisit avec em-

pressement la moindre apparence d'une allusion messianique. Rien de moins judicieux et de moins sévère que sa critique lors qu'il s'agit d'obtenir une prédiction. (Math. II, 15 et Osée XI, 1 ; Math. II, 18 et Jér. XXXI, 15 ; Math. VIII, 17 et Esa. LIII, 4 ; Math. XII, 16 sq. et Esa. XIII, 1-4 ; Math. XXVII, 9 et Zach. XI, 13.) Le passage le plus étrange est sans doute Math. II, 23. Jésus alla s'établir dans une ville appelée Nazareth, ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται <sup>1</sup>.

Paul, au contraire, est habile à utiliser des passages et l'ensemble de l'Ancien Testament et à grouper la matière biblique dans l'intérêt d'un point de vue grandiose. Adam est pour lui l'initiateur du monde pécheur, Jésus au contraire celui d'un nouveau développement de l'humanité. La loi n'occupe dans les dispensations divines qu'une place intermédiaire ; elle est intervenue, παρεισῆλθεν (Rom. V, 20), ou bien ajoutée à la promesse, προσετέθη (Gal. III, 19) afin de précipiter le mouvement de l'humanité vers le Christ. L'époque de la grâce, inaugurée par la promesse faite à Abraham, a été dès l'origine l'idée dominante. Ainsi Paul a ramené l'histoire, antérieure au christianisme, à quelques vues d'ensemble et y a reconnu un développement successif. Il y a une véritable grandeur à avoir su ramasser des siècles dans une seule pensée et à tenir d'une main sûre le fil conducteur à travers le long cours des âges. Aucun regard de son temps n'a été plus pénétrant que le sien. Malheureusement pas plus que ses contemporains il n'a su distinguer entre l'Écriture et l'histoire, ni reconnaître dans l'une le document qui rend témoignage à l'autre. C'est ici que le rabbinisme l'enchaînait. Il confond la révélation qui va s'éclaircissant dans son développement historique avec le témoignage scripturaire qui l'accompagne et il substitue l'une à l'autre. Voici quelques exemples. Rom. XI, 2 sqq. : comme

<sup>1</sup> Il serait en effet très embarrassant de montrer les passages des prophètes qui justifient cette allégation. On dit que le mot *nezer*, rejeton, appliqué au Messie par Esaïe, (XI, 1), est aussi la racine du nom de Nazareth. En résulte-t-il que, d'après le prophète, Jésus devait s'établir à Nazareth ? Le fait est que nous nous trouvons ici devant une allégation caractéristique du rabbinisme. V. G.

autrefois du temps d'Elie, il y en avait sept mille qui n'avaient pas fléchi le genou devant Baal, de même il y a maintenant aussi un reste qui sera sauvé, selon l'élection de la grâce. Au lieu de mettre simplement en parallèle le fait du passé et celui du présent, Paul ne peut pas s'affranchir du rabbinisme et cite l'exemple en disant : Ne savez-vous pas ce que l'*Ecriture* dit dans le passage où il est parlé d'Elie, comment il porte plainte à Dieu contre Israël : Seigneur, ils ont tué tes prophètes, etc. Gal. IV, 30 : τί λέγει ἡ γραφή ; il aurait fallu dire : que dit Dieu à Abraham ? En revanche, Rom. IX, 7-9, Paul se dépouille de l'enveloppe scripturaire et traite simplement le fait. Remarquons encore qu'il est amateur de types. Ainsi les événements du désert τύποι συνέβαινον αὐτοῖς, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν. (1 Cor. X, 11 ; cf. Rom. XV, 4.) L'intention qui présidait à ces événements était de les faire servir d'avertissement aux contemporains de Paul. De même la création de la lumière est le type de l'illumination spirituelle qui émane du Christ. (2 Cor. IV, 6.) L'apôtre va même jusqu'à demander si Moïse, en ordonnant dans la loi de ne pas emmuseler le bœuf qui foule le grain, ne l'a pas dit certainement de nous, ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει ; (1 Cor. IX, 9, 10 <sup>1</sup>.) De là à l'allégorie il n'y a qu'un pas et Paul n'hésite pas à le franchir. La colonne de nuée et le rocher, Sara et Agar, Isaac et Ismaël sont autant d'allégories. (1 Cor. X, 1 sqq. ; Gal. IV, 22 sqq.) Disons cependant qu'en reconnaissant que tout cela a un sens allégorique ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (Gal. IV, 24), il montre avoir la conscience de ne plus se mouvoir sur le sol ferme des faits.

Nous constatons ainsi chez Paul une étrange confusion de sens historique et de sympathies traditionnelles. S'il saisit d'une part la marche historique de l'économie du salut, il ne sait pas, d'autre part, distinguer entre l'histoire et le livre qui l'atteste ; pour lui l'Ecriture comme telle est la révélation divine, fixée une fois pour toutes. Dans le dernier cas, renonçant au point de vue historique, tout en cherchant un contenu absolu que le

<sup>1</sup> Il y a des interprètes scandalisés qui, insérant μόνον après βοῶν, traduisent : Est-ce que Dieu ne se met en peine que des bœufs ? Cf. Rückert ad l. V. G.

sens littéral ne supporte pas, il ne lui reste que la typologie ou l'allégorie. S'il n'avait été qu'un juif, il aurait dû nécessairement se perdre dans les extravagances rabbiniques, sans règle ni boussole, au gré des caprices les plus arbitraires. Mais il n'en était pas ainsi des auteurs du Nouveau Testament. Toutes leurs allégories devaient servir Christ ; tous leurs types devaient préfigurer le salut apporté par Lui au monde. Christ est pour eux le centre caché de l'Ancien Testament et le premier leur fournit assez de lumière pour ne pas s'égarer dans le second. C'est ce qui fait que leurs allégories ne sont jamais des bizarreries absurdes. Même dans le passage risqué de l'étrange interprétation du nom d'Agar (Gal., IV, 21 sqq.) l'apôtre ne demande qu'à exprimer la grande pensée de son système, la libre grâce. Le Nouveau Testament a donc le grand avantage de rattacher l'interprétation allégorique de l'Ancien à Christ, de lui imposer par ce moyen un frein et de la purifier. Ajoutons que, vu la condition peu scientifique de l'époque, les apôtres n'avaient d'autre moyen que l'allégorie pour rattacher au service de l'Evangile les passages que la méthode grammatico-historique est seule en état d'éclaircir. Ici cependant le procédé simple de Jésus démontre la supériorité du Maître aux disciples. Ceux-ci tombaient dans de nombreuses bévues, parce que souvent même le sens littéral des passages leur échappait ; cela se voit principalement dans le premier évangile et dans les procédés de l'auteur allégoriste de l'épître aux Hébreux, où la typologie joue un plus grand rôle que dans toutes les autres épîtres. D'après ce dernier auteur, la loi n'a pas l'image même des choses ; elle ne possède que l'ombre des biens à venir. (Hébr. X, 1.) On sait jusqu'où est allée la typologie dans cet écrit par la sacrificature de Melchisédec. (VII, 1-3.) D'autre part n'oublions pas combien le même auteur retrace le caractère relatif et transitoire de l'Ancien Testament et avec quel bonheur il met l'histoire au service des intérêts moraux et pratiques. (XI.) Si Paul reconnaît plutôt dans l'Ancien Testament la préparation du Nouveau et dans la loi le *παιδαγωγὸς εἰς χριστόν*, l'auteur de l'épître aux Hébreux envisage la théocratie israélite avec son sanctuaire et ses institutions rituelles comme l'emblème



de la perfection qui est apparue en Christ. Chez l'un c'est l'intérêt pratique qui l'emporte, chez l'autre l'intérêt théorique.

Le première épître de Pierre s'explique aussi d'une manière significative sur les rapports qui existent entre les deux alliances. (1 Pier. I, 10-12.) N'étant pleinement qu'en Christ, le salut n'a pas pu être pleinement connu avant son apparition. N'y a-t-il pas ici d'insondables profondeurs pour les anges<sup>1</sup>? Si les prophètes ont fait du salut l'objet de leurs recherches et de leurs investigations (ἐκζητεῖν, ἐξερευνᾶν), la révélation qu'ils ont obtenue était moins destinée à eux qu'à une génération plus heureuse à qui les témoins du Christ ont prêché l'Evangile par le Saint-Esprit envoyé du ciel. C'est pour elle que la prophétie a sa véritable importance. Ainsi Pierre considère la prophétie comme le parvis, qui ne permet pas encore l'entrée dans le sanctuaire. Cependant les prophètes souhaitaient ardemment d'y entrer, en vertu de l'esprit de Christ qui habitait en eux (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα χριστοῦ, vers. 11). Ils ont dû témoigner de cette révélation à la postérité. L'auteur reconnaît évidemment dans la prophétie un élément divin et un élément humain : la recherche et l'investigation d'une part, le Saint-Esprit habitant dans les prophètes, de l'autre. Le maître d'un côté, les instruments de l'autre ; mais les révélations de l'un dépassent l'horizon des autres et excitent leurs ardents soupirs.

Tous les auteurs du Nouveau Testament s'accordent donc à reconnaître que si l'Ancien Testament a annoncé la perfection, il ne l'offre pas. Ils reconnaissent des phases, des degrés dans la révélation de Dieu. La parole de Dieu, adressée en divers temps et en diverses manières aux pères par les prophètes (Hébr. I, 1), a préparé les voies au Fils de Dieu et à sa révélation. Paul s'explique ici d'une manière plus catégorique encore lorsqu'il dit que le moment venu (ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, Gal. IV, 4) Dieu en Christ a brisé la servitude de la loi et inauguré la υἱοθεσίαν.

Si nous possédons dans les deux grandes moitiés de l'Ecriture un tout organique, un parvis et un sanctuaire, une préparation et une consommation, on comprend pourquoi le

<sup>1</sup> 1 Pierre I, 12: εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.

Nouveau Testament puise une si grande partie de sa vie dans l'Ancien et le convertit si bien en sa chair et son sang qu'il est difficile de démêler l'un d'avec l'autre. Les notions du Nouveau Testament ont pris naissance dans l'Ancien : foi, vie, justice, sainteté, vérité, fidélité, miséricorde, grâce, peuple de Dieu, serviteur de Dieu, service de Dieu, loi, promesse, chair, âme, esprit. Bref, l'Ancien Testament fournit partout la matière que le Nouveau doit s'assimiler et pénétrer de son Esprit. Cependant les rapports réciproques restent si intimes, qu'il est possible, sur le terrain du Nouveau Testament, de revêtir l'idéal chrétien de l'avenir d'une forme purement israélite, comme on le voit dans l'Apocalypse.

Constatons encore que le Nouveau Testament ignore presque entièrement la littérature extra-canonique. Hébr. XI, 35, il est vrai, fait évidemment allusion à 2 Macc. VI, 18 ss. ; VII, 7. Mais Jannès et Jambres sont des noms dus à la tradition rabbinique (2 Tim. III, 8) et la tradition populaire a pu fournir à Jude (v. 9) la mention de la contestation de l'archange Michel avec le diable qui lui disputait le corps de Moïse. Il n'en est pas cependant de même du v. 14 de Jude, où nous trouvons une citation du livre d'Hénoch<sup>1</sup>. Mais ce passage est absolument isolé et n'empêche pas de dire que les auteurs du Nouveau Testament ont connu et respecté avec beaucoup de tact les limites qui séparent les livres canoniques des livres non canoniques. Quant aux premiers, ils ne citent ni le Cantique, ni Esther, ni l'Ecclésiaste, ni les Chroniques, ni quelques-uns des petits prophètes. Faut-il en conclure que les auteurs du Nouveau Testament aient attaché moins de prix à ces livres ? Ce serait trop risquer que de dire : *dum silent condemnant*.

En revanche, le silence du Nouveau Testament permet de conclure que la littérature apocryphe n'était pas considérée comme appartenant à l'Ecriture. On ne lui emprunte ni citation, ni type. Tout au plus pourrait-on trouver çà et là quel-

<sup>1</sup> Ce livre, commencé sous les Asmonéens, s'est enrichi successivement de plusieurs sections d'une main chrétienne, mais qu'il ne convient pas de supposer postérieures au milieu du premier siècle. *Dillmann*, *Bibellexikon* de *Schenkel* in voce *Henoch*. V. G.



ques allusions ; mais ces allusions prouveraient seulement qu'on connaissait fort bien cette littérature<sup>1</sup>. Au reste, les apocryphes eux-mêmes n'engageaient pas à se faire passer pour un élément du canon. Pour eux le canon est déjà clos. (Jés. Sir. procem. Sir. XXIV, 32 ; XXXVIII, 37 ; XLVIII, 10 ; XLIX, 5 ; 1 Macc. I, 56. Cf. II, 59 ; VII, 17 ; 2 Macc. VIII, 23.) Ils se trouvaient eux-mêmes destitués de l'esprit de révélation (1 Macc. IV, 46 ; IX, 27 ; XIV, 41) et puisaient en conséquence leur sagesse dans le livre de la loi. C'est pourquoi ils invoquent l'indulgence de leurs lecteurs. (2 Macc. XV, 38.) Ce qui décide la question, c'est qu'ils se trouvent en dehors de la continuité de la révélation. Ce sont tantôt des récits qui ne s'insèrent nulle part (Judith, Tobie), tantôt une historiographie abrupte dont les fils ne se rattachent pas au passé, tantôt une sagesse qui n'est que le pâle reflet de la sagesse biblique (Sirach) ou bien un legs d'éléments tant profanes que sacrés (Sagesse de Salomon). Nous devons protester au nom de l'analogie de la foi contre l'admission de ces livres, fût-ce même comme deutérocanoniques. Quoi qu'il en soit, l'Eglise catholique n'a pas sur ce point le Nouveau Testament pour elle : le concile d'Hippone, en 393, a décrété la canonicité des apocryphes.

Si les résultats obtenus par M. Walz sont fondés, on pourra, ce me semble, en tirer quelques conséquences importantes.

On débat toujours encore la question de savoir dans quelle mesure Jésus nous a été fidèlement rendu, du moins dans les *synoptiques*. Il en est qui désespèrent de pouvoir jamais parvenir à donner de Jésus un portrait approchant de la réalité. D'autres conseillent de s'en tenir uniquement aux paroles que les synoptiques lui attribuent et de les accepter au nom de leur correspondance aux cris les plus profonds de notre âme. Il me semble que la manière dont les évangélistes nous ont communiqué l'emploi que Jésus a fait de l'Ancien Testament rend un témoignage curieux à la fidélité de la tradition évangélique. Les évangélistes ont rendu un fait dont ils n'avaient guère conscience. S'ils ont souvent mis leurs idées dans la

<sup>1</sup> Des passages tels que 1 Cor. II, 9, Jacques IV, 5 permettent d'avoir une opinion différente. V. G.

bouche de Jésus, ici au moins ils l'ont reproduit dans son originalité. Le fait est d'autant plus précieux qu'il est impossible de l'accepter, comme tant d'autres paroles de Jésus, au nom de l'assentiment du cœur et de la conscience. Il s'impose par le simple rapprochement du Maître et de ses disciples immédiats : ils ont transmis un emploi de l'Ancien Testament qu'ils se sont montrés incapables de faire eux-mêmes. C'est une pierre apportée à l'historicité de la tradition évangélique. S'il ne faut pas en exagérer la valeur, il ne faut pas non plus en méconnaître le prix. M. Renan a donc eu tort de dire : les principes d'exégèse de Jésus ressemblaient beaucoup à ceux qui avaient cours alors et qui font l'esprit des Targumim et des Midraschim<sup>1</sup>.

Une seconde conséquence concerne la *personne de Jésus*, je veux dire sa supériorité à son milieu. On l'a contestée et on est allé jusqu'à proclamer la supériorité de Paul, en disant que celui-ci avait été le vrai fondateur du christianisme. On a invoqué le fait que Jésus n'avait pas, comme Paul, déclaré catégoriquement l'abrogation de la loi, qu'il montait selon sa coutume à la synagogue le jour du sabbat, qu'il fréquentait les fêtes juives, qu'il disait tant à ses disciples qu'aux troupes de garder tout ce que les pharisiens et les scribes leur disaient de garder. (Math. XXIII, 1, 2.) On peut opposer à ces allégations le respect de Jésus pour l'attachement de son peuple à la loi de leurs pères ; la crainte du désordre qui naîtrait d'une abrogation prématurée, comme Luther consentit, avant la Wartbourg, à l'exercice du culte catholique par les protestants. On peut signaler aussi la sagesse qui laisse au temps, c'est-à-dire, au développement providentiel de la parole qu'elle avait semée, le soin d'abolir ce qui devait l'être. On se rappellera surtout que, loin d'être le continuateur du judaïsme, ce qui caractérise l'œuvre de Jésus, c'est la rupture avec l'esprit juif sur le sabbat, le divorce, les jeûnes, et, s'il est permis d'adopter les conclusions de M. Walz, la manière dont il considère, explique et applique l'Ancien Testament, à la différence

<sup>1</sup> Vie de Jésus, 1882, p. 32.

de ses disciples immédiats, sans en excepter Paul. Ce procédé l'élève visiblement au-dessus de son milieu.

Signalons comme troisième conséquence la manière dont il nous convient d'envisager l'Ancien Testament. Rien n'est plus commun que d'entendre appuyer une vérité chrétienne par un appel à l'Ancien Testament, du moment que cet appel peut répondre au besoin de la cause qu'on défend. On confond ainsi les deux alliances, au lieu d'user d'une saine critique. Eh bien ! cette critique de l'Ancien Testament est fondée *en principe* par le procédé de Jésus lui-même qui nous autorise par son exemple à condamner les abus que les écrivains du Nouveau Testament ont fait de l'Ancien et à adopter une meilleure herméneutique que la leur. Ce n'est pas à dire cependant que celle de Jésus doive déterminer la nôtre et nous engager à sacrifier la méthode historique, qui replace l'œuvre dans le milieu où elle s'est produite, à la méthode intuitive de Jésus, qui « avait la clef de l'Écriture dans son cœur. » Ce serait immoler une des plus belles conquêtes du christianisme subséquent au milieu où Jésus naquit et à Jésus qui, tout en protestant contre son siècle et sa race, était de son siècle et de sa race. Ce serait renier le travail séculaire de la réflexion au nom des inspirations essentiellement religieuses et séparer comme incompatibles des dons qui veulent être combinés au plus grand profit de l'intelligence de la vérité de l'Évangile.

#### 4<sup>o</sup> Le témoignage rendu au Nouveau Testament par lui-même.

On sait qu'autrefois on se flattait d'établir l'inspiration du Nouveau Testament en disant que les livres qui le composent ont pour auteurs soit un apôtre, soit un disciple d'apôtre. Mais cette assertion est fort contestable pour les Évangiles, les Actes, et en général pour tous les écrits qui ne portent pas les noms des auteurs en tête. L'Église les attribuait, à l'exception de l'épître aux Hébreux, soit à des apôtres (le premier et le quatrième évangile, les épîtres de Jean) soit à des disciples

d'apôtres (le second et le troisième évangile, les Actes) et ainsi indirectement aux apôtres. Marc et Luc étaient censés représenter Pierre et Paul et ceux-ci étaient les hommes de la révélation. Mais avons-nous le vrai Matthieu dans le premier évangile ou bien un inconnu ? les autres évangiles et les Actes ont-ils été composés ou non sous l'influence directe des apôtres ? Il sera bon de ne pas faire dépendre les caractères de la canonicité de la question des auteurs, mais de les chercher dans les écrits eux-mêmes. Si un écrit nous fait l'impression de véracité, il en résultera un préjugé favorable pour l'auteur, qu'il ait été ou non apôtre ; on accordera que l'esprit de révélation régnait encore dans le milieu de cet auteur. Ce sera non la « fides humana » mais la « fides divina » qui nous dirigera dans nos appréciations. Du moment que le contenu d'un écrit nous a gagnés, nous pouvons nous passer des appuis extérieurs.

*Voyons maintenant ce que le Nouveau Testament nous apprend sur l'inspiration de ses auteurs.*

## I

Nous commençons par les Evangiles. Deux d'entre eux s'expliquent sur leur but. On connaît le prologue de Luc I, 1-4. Plusieurs, dit-il, avaient de son temps essayé d'écrire l'histoire de Jésus-Christ d'après les témoins oculaires. Si ces essais avaient satisfait notre auteur, il les aurait recommandés à Théophile ; mais il a préféré, après de soigneuses recherches, traiter l'objet d'une manière indépendante et raconter les événements dans leur ordre (*καθ' ἑξῆς*) et exactement (*ἀκριβῶς*), afin de fournir à Théophile une connaissance certaine de ce qu'il ne tenait que de la tradition orale. Nous avons donc ici un auteur qui a consulté les sources et les a exploitées avec fidélité, dans la mesure de ses forces.

Le quatrième évangéliste ne prétend pas à l'exactitude de Luc ; au contraire, il a la conscience de ne pas avoir épuisé la matière. Mais il a fait un choix de détails « afin que vous croyiez que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom. » (Jean XX, 31.) Nous n'avons donc pas affaire ici à un historien calme et circonspect,

mais à un cœur brûlant de foi et d'amour. C'est ce qui ne l'empêche pas de rendre un témoignage véritable : il se dit témoin oculaire (Jean I, 14) et affirme expressément la véracité de son témoignage à une certaine occasion (Jean XIX, 35).

Les deux autres évangiles ne se sont pas expliqués sur leur but. Il faudra donc en consulter le contenu. Quant à Matthieu qui commence par une généalogie laquelle ramène par David à Abraham et montre jusqu'à soixante-dix fois l'accomplissement des prophéties en Jésus, il n'est pas difficile de constater sa tendance. Son évangile est écrit pour Israël et est destiné à lui recommander Jésus comme Messie. Il est plus difficile de définir le second évangile. Il s'attache aux faits ; il a une prédilection pour les faits puissants qu'il communique avec une brièveté piquante ; il ne s'embarrasse pas beaucoup de l'Ancien Testament ; sans accuser une tendance spéciale, il se distingue par son tableau animé.

Enfin le style de chaque évangéliste se définit aisément : Matthieu est le plus hébraïsant, Marc n'est pas exempt de latinismes, Luc écrit un grec plus correct, du moment qu'il est indépendant de ses documents, et si Jean est grammaticalement exact, sa syntaxe n'est rien moins que conforme au génie de la langue grecque.

Nous nous trouvons donc placés en face de quatre individualités dont il faut supposer qu'elles n'ont pas saisi toutes les faces de leur objet. Chez Matthieu, en effet, c'est la parole qui prédomine, l'enseignement du prophète par excellence. Marc déploie devant nous l'activité variée de son héros, qui combat avec énergie les maux de la terre et manifeste ainsi la puissance du royaume de Dieu. Pour Luc, l'importance universelle du Christ domine son évangile : Israël est trop étroit pour lui. L'œuvre du Rédempteur est essentiellement humaine, dépouillée de toutes les étroitures nationales et traditionnelles. Cette couleur individuelle est d'autant plus remarquable que les trois premiers évangiles s'accordent souvent mot à mot ; tout en s'attachant scrupuleusement à leurs sources, ils ne laissent pas de revendiquer chacun son indépendance. Cette individualité est plus frappante encore dans le quatrième évangé-



liste. Il donne un programme qu'il développe fidèlement. D'un bout à l'autre éclate la δόξα τοῦ υἱοῦ τοῦ μονογενοῦς. Il ne s'agit pas d'une biographie, mais de quelques traits propres à faire ressortir cette gloire. C'est ce qui fait de cet évangile le plus subjectif de tous. Tout porte l'empreinte johannique, les discours de Jésus comme ceux de Jean-Baptiste.

Nous sommes donc bien loin de l'inspiration traditionnelle. On en appelle à la promesse du Saint-Esprit « qui ferait ressusciter les disciples de tout ce que Jésus avait dit » (Jean XIV, 26) ; mais cette promesse n'appartiendrait pas à Marc ni à Luc. On en appelle encore à l'esprit de vérité qui devait ὁδογησεῖν les disciples ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάντη (Jean XVI, 13). Mais on oublie deux choses : la première, c'est que le terme d'ἀληθεία chez Jean a une signification morale telle qu'il est question de ποιεῖν τὴν ἀληθείαν, ce qui est le synonyme de « marcher dans la lumière. » (1 Jean I, 6, 7.) Mais supposé que « la vérité » pût être prise dans le sens d'infailibilité, il faudrait y renoncer à cause de toutes les erreurs et de toutes les inexactitudes qui abondent dans les évangiles. Nous en citerons quelques-unes.

Qu'on compare Marc XIV, 12 à Jean XIII, 1, 2 ; XIX, 31, 42. D'après le premier il y eut un repas pascal, ce qui n'eut pas lieu chez le dernier, qui d'ailleurs fixe un jour plus tôt le crucifiement du Seigneur. En comparant Math. XXVII, 44 à Luc XXIII, 39 sqq. nous trouvons que selon le premier les deux crucifiés placés à la droite et à la gauche de Jésus l'insultèrent et que selon Luc l'un d'entre eux se convertit. Le discours de la montagne rapporté par Matthieu V, VI et VII se trouve disséminé chez Luc ; l'oraison dominicale est amenée chez l'un autrement que chez l'autre ; il en est de même d'autres sentences ou paroles : ce qui constitue des différences notables en fait de chronologie. Le récit de Judas dans Matthieu offre plusieurs incorrections : le nom de Jérémie remplace celui de Zacharie ; le passage prophétique est défiguré et le trésor du temple (jotsâr) est transformé en potier (jotsêr) ; enfin Matthieu se trouve ici en contradiction patente avec Act. I, 18 sqq.

Les évangiles portant ainsi les traces de l'humaine imperfection, nous ne saurions leur donner le nom de Parole de Dieu

ni leur attribuer une inspiration directe. Les auteurs pouvaient s'en passer ; ils avaient vu et entendu (Act. IV, 20) ou bien, comme Luc, ils avaient étudié consciencieusement les sources (Luc I, 1-4). Prenons-les tels qu'ils sont et appliquons-leur les mêmes méthodes que celles que nous employons dans l'étude de l'histoire en général.

On dit : mais ces évangiles ont fait de tout temps une merveilleuse impression sur les âmes. Sans doute. Mais d'où vient-elle ? c'est qu'ils exposent si simplement le grand objet qui les préoccupe ; ils ne demandent qu'à présenter Jésus à leurs lecteurs. Il règne, du moins dans les synoptiques, une admirable abnégation qui ne cherche qu'à glorifier son Seigneur et son Maître et qui se dit : il faut qu'il croisse et que je diminue. L'intérêt des récits de la Passion est tel que, pour parler avec Lessing <sup>1</sup>, « on ne saurait y introduire la tête d'une épingle sans rencontrer un passage qui n'ait pas occupé une foule des plus grands artistes. » Et pourtant, chez les auteurs, pas un mot de malédiction contre les ennemis, pas un cri de pitié, pas une exclamation de douleur. N'y a-t-il pas là un gage de fidélité ?

Mais c'est surtout la figure qu'ils tracent qui nous inspire de la confiance. Ce n'est pas ainsi qu'on invente, disait Jean-Jacques. En effet, cette vie où règne une si parfaite harmonie, si différente de ce que le monde avait vu, si peu judaïque malgré son milieu juif, ces paroles merveilleuses que dix-huit siècles ont méditées et qui sont si inséparables de la civilisation, tout cela pourrait-il être un produit de l'imagination de la primitive Eglise ? Il s'agira alors d'expliquer cette Eglise. D'où vient-elle ? Elle était là avant la rédaction des évangiles. Nous avons dans le Nouveau Testament des documents plus anciens qui attestent sa présence : ce sont les épîtres de Paul. Mais celles-

<sup>1</sup> *Laocoon*, XIV. Man kann kaum den Kopf einer Nadel in die Leidensgeschichte setzen, ohne auf eine Stelle zu treffen, die nicht eine Menge der grössten Artisten beschäftigt hätte. Die Evangelisten erzählen das Factum mit aller möglichen trockenen Einfalt, und der Artist nutzt die mannichfaltigen Theile desselben, ohne dass sie ihrer Seite den geringsten Funken von malerischem Genie dabei gezeigt haben.



ci possèdent déjà la christologie des évangiles. Paul parle de la descendance davidique de Jésus (Rom. 1, 3), de son abaissement inspiré par l'amour (2 Cor. VIII, 9), de sa mort pour nos péchés, de son ensevelissement, de sa résurrection (1 Cor. XV, 3). Il parle de Céphas et des douze. Il connaît le baptême et la cène. Ses idées eschatologiques ont une grande affinité avec celles des synoptiques sur la parousie et la fin du monde. Quelques traits de l'image qu'il trace du Christ rappellent Jean (1 Cor. VIII, 6; Col. I; Philip. II, 6 ssq.); sa morale ne manque pas de rapports avec le sermon de la montagne (Rom. XIII, 8-10; XII, 14, 17-21). Enfin, de concert avec tous les auteurs du Nouveau Testament, Paul confesse Jésus comme le Seigneur, le Fils de Dieu. Que Jacques soit judéo-chrétien, Pierre ami du milieu, Paul ethnico-chrétien, Jean universaliste, n'importe, tous reconnaissent la dignité centrale de la personne de Jésus-Christ. Nous en concluons que les évangélistes, loin d'avoir imaginé la figure du Christ, l'ont au contraire empruntée à la foi de la chrétienté apostolique. D'ailleurs sans cette foi, sans cette sympathie qui en est la condition, ils n'auraient pas pu nous tracer cette image. L'esprit de Christ vivait en eux; ils écrivaient ἐν πνεύματι.

Cette inspiration consistait à réveiller, à ranimer, à fortifier la vie intime, à diriger l'homme intérieur vers les choses divines, en sorte que l'homme tout entier : intelligence, cœur, volonté, entrât au service du Seigneur. C'est un état habituel, non momentané; non tombé du ciel sans préambule, mais préparé. Il revêt quelquefois le caractère de l'imprévu dans l'extase, dans la vision. Mais alors encore les conditions morales ne manquent pas, au contraire, la prière est plus vive. (Act. X, 9 ssq.) *Nil est in visione quod non fuerit prius in corde*; la vision n'a d'autres intuitions que celles auxquelles le cœur était disposé. L'inspiration ne consiste donc pas dans une communication de nouvelles vérités surnaturelles; cela est si vrai que quelquefois elle est incapable de rendre la réalité. Le quatrième évangéliste le prouve bien : on ne lui refusera pas l'inspiration et cependant il est incapable de fournir une histoire proprement dite. Les synoptiques moins inspirés que lui, nous

ont transmis des matériaux historiques infiniment plus sûrs. Leur inspiration à tous consiste en ce qu'ils ont tracé une image de leur Maître qui permet à tous les siècles de se mettre en rapport avec lui. Plus cette œuvre est défectueuse, plus ses effets sont étonnants et confirment la belle parole de Paul :  
*ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.*

## II

Nous ne nous arrêterons pas longtemps au livre des Actes. Il retrace la fondation et la propagation de la primitive église : celle de Jérusalem dirigée par les douze ; l'œuvre de Pierre qui commence le baptême des gentils ; Paul enfin entreprend énergiquement la conversion du monde païen. Il y a des portions du récit à la première personne (XVI, 10-17 ; XX, 5-15 ; XXI, 1-18 ; XXVII, 1 - XXVIII, 16) ; elles sont dues à un témoin oculaire, compagnon de Paul. La seconde partie du livre écrit en grec coulant et correct, comparée à la première moitié dont le style a une couleur hébraïque, donne la certitude que l'ensemble se compose de différents documents amalgamés. On a voulu y voir une certaine tendance à concilier les deux partis de judéo-chrétiens et d'ethnico-chrétiens qui se trouvaient dans une attitude hostile l'un à l'autre. Nous n'entrons pas dans cette discussion et nous nous contentons de signaler l'avantage trop rare que nous avons ici de pouvoir confronter les récits des Actes avec les données des épîtres de Paul. L'essentiel pour nous est de pouvoir constater encore ici ce que nous avons remarqué plus haut sur l'évangile de Luc et sa remarquable préface, c'est qu'il ne saurait être question de l'inspiration traditionnelle. Mais notre auteur écrivit encore ici ἐν πνεύματι, c'est-à-dire à une époque de grande fermentation ; il a su garder un juste milieu entre le rigorisme légal d'un étroit particularisme et une liberté antinomiste. Il s'est choisi parmi les nombreux personnages de l'Eglise primitive les héros les plus éminents : Pierre, Etienne, Paul ; il a signalé les vrais progrès du royaume de Dieu et ne s'est pas éloigné de l'unique fondement qui avait été posé, savoir Jésus-Christ. Pour apprécier la haute valeur d'une pareille histoire, on n'a qu'à se rap-

peler la dégénération de la littérature apocryphe, par exemple les Clémentines. C'est alors qu'on estimera le caractère mesuré et sain des Actes ; le contenu du livre lui rendra témoignage et sera la mesure de son inspiration.

### III

Nous passons maintenant aux épîtres et d'abord à celles de Paul.

L'épître aux Romains nous offre le développement de l'idée de la justification par la foi à l'aide de la dialectique et de l'Ancien Testament. Si grandiose et riche qu'elle soit, cette épître ne nous présente qu'une seconde assise de la révélation ; c'est une construction qui repose sur un fondement déjà posé ; ce n'est que l'œuvre de l'apôtre, le processus de sa pensée. Dès lors l'examen est dans son droit. Et quelle en sera la règle, le principe ? Ce sera l'évangile de Jésus-Christ que l'auteur professe. Il faudra donc d'abord fixer cet évangile pour se demander ensuite jusqu'à quel point Paul l'a fidèlement reproduit. Cela est d'autant plus indispensable que Jacques (II, 24) tire une tout autre conclusion que Paul (Rom. III, 28) du même passage de l'Ancien Testament. (Gen. XV, 6.) Il s'agira de constater lequel des deux a raison et si peut-être chacun d'eux ne représente pas une face de la vérité qui trouve son unité supérieure en Jésus-Christ. Nous concluons donc qu'ici on ne peut parler qu'improprement de révélation. Cette conclusion s'applique naturellement encore davantage aux épîtres du même apôtre, où son individualité joue un plus grand rôle. C'est ce qui nous frappe dans la première épître aux Corinthiens ; les divisions religieuses avaient provoqué l'intervention de l'apôtre et il entre dans toutes sortes de détails. On ne saurait qualifier ces discussions si personnelles, si pauliniennes de révélations du Christ ou de paroles de Dieu au sens restreint ; qu'on se rappelle sa joie (I, 4) et sa tristesse (I, 11), ses défauts de mémoire (I, 16) et ses aveux d'indignité (XV, 9). Ailleurs il distingue nettement entre le Seigneur et lui (VII, 12, 25) et déconseille le mariage par des considérations empruntées à la proximité de la parousie et de la fragilité du monde (VII, 29, 31)

et ajoute : *δοκῶ δὲ κατὰ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*. Il donne son conseil précisément parce qu'il possède l'esprit de Dieu ; la possession de cet esprit ne rend pas son opinion personnelle superflue et ne le dispense pas de la réflexion ni de la responsabilité que nous avons à assumer pour tout ce qui part de nous. Cette possession marque que la pensée de l'apôtre, ses impressions, sa volonté sont pénétrées de l'esprit de Dieu ; que celui-ci lui confère un tact ou un instinct justes. Ce n'est pas à dire qu'il en soit rendu infaillible : il s'est trompé au contraire sur la fin du monde et en conséquence ses vues sur la préférence à donner au célibat (VII, 25, 26) manquent de justesse. Il sera permis aussi de ne pas trouver tout à fait incontestable la discussion que Paul engage sur la tête couverte et la tête découverte de l'homme ou de la femme qui prie et qui prophétise. (1 Cor. XI, 3-16.) Notons enfin que le dialecticien reparait encore vers la fin de l'épître. (Chap. XII, XIV, XV.) Cette puissante individualité cependant n'égare pas l'apôtre. En nous dévoilant des profondeurs cachées, en nous ouvrant de nouveaux horizons, il nous révèle le *ἐν πνεύματι λαλεῖν*. L'évangile de Jésus-Christ est et reste son objet invariable ; la fidélité à l'Évangile est le premier devoir de celui qui parle en esprit, car il n'est qu'un ministre de Christ et qu'un dispensateur des mystères de Dieu. (1 Cor. IV, 1.) Il est inutile d'insister en développant la seconde épître aux Corinthiens, lutte violente engagée avec ceux qui refusent à Paul la dignité apostolique ou l'épître aux Galates, autre combat livré aux chrétiens judaïsants qui veulent ramener les fidèles sous le joug de la loi. Toutes les lettres que nous possédons de Paul sont des productions du moment ; elles sont dues à des causes personnelles ou locales ; loin d'être une révélation absolue, elles ne nous révèlent l'absolu latent qu'après avoir été dépouillées de leur enveloppe temporaire et individuelle et saisies par l'Esprit.

En est-il autrement des épîtres catholiques ? Nous y trouvons non des révélation, mais l'esprit de la révélation ; non directement une parole de Dieu, mais des pages nourries de la révélation divine et fondées sur elle. Ce qui en fait des écrits canoniques, ce n'est pas leur autorité originale, mais leurs rap-

ports avec Jésus-Christ. Il faut donc les apprécier par leur contenu, et c'est ce que l'Eglise a fait. L'épître de Jude, la seconde de Pierre, la seconde et la troisième de Jean ne sauraient être mises sur la même ligne que les autres épîtres, et celle aux Hébreux sent trop la scolastique et manque trop de simplicité et d'originalité pour compter parmi les productions les plus importantes de la littérature du Nouveau Testament. Pas plus que les autres épîtres catholiques, elle ne présente quelque chose de nouveau ; le parallèle même de l'Ancien et du Nouveau Testament n'est qu'une amplification des idées de Paul.

#### IV

Nous voilà parvenu à l'Apocalypse. Ce livre prétend être non seulement un témoignage rendu à la révélation donnée en Jésus-Christ, mais une révélation de l'avenir. « Mets par écrit les choses que tu viens de voir, soit celles qui sont actuellement, soit celles qui doivent arriver ensuite. » (Apoc. I, 19.)

La forme est celle de visions. Reste à savoir ce qu'il faut ici entendre par elles. L'auteur se dit ἐν πνεύματι, en ravissement, en extase, au moment où il les reçut, mais au moment où il écrit, elles appartiennent au passé (comp. le ἐγενόμην I, 10 et le γράψον ἃ ἵδεις, 19) et les facultés de son esprit reprennent leurs droits habituels. Il faut la mémoire, la réflexion, la rédaction<sup>1</sup>. Quant à la rédaction, elle est d'un bout à l'autre inspirée par les prophètes de l'Ancien Testament, surtout par Ezéchiel et Daniel, et l'art y joue un grand rôle. Quant à la pensée fondamentale, elle n'est pas neuve. Jésus avait annoncé les grandes luttes et le triomphe final du royaume de Dieu. Le Maître avait appelé ses disciples à partager sa croix. L'Apocalypse remplit l'intervalle qui sépare le commencement

<sup>1</sup> On y remarque des incorrections grammaticales très graves, des barbarismes et des solécismes. Ne pouvant les attribuer au Saint-Esprit, on les nia. Ainsi Quenstedt, *Théol. did. polem.* I, pag. 82, dit: aliud est ἐβραΐζειν, aliud βαρβαρίζειν et σολοικίζειν. Illud de N. T. affirmamus, hoc negamus. Ad regulas grammaticorum exempla bonorum auctorum et cum primis θεοπνεύστων non sunt exigenda, sed potius ex exemplis sacris et profanis ampliandās et perficiendas regulas esse statuimus. V. G.



du salut de sa consommation. Ici il n'y a de nouveau que la première parousie du Christ et le millénium, suivi de la dernière irruption des puissances hostiles et de l'enchaînement final de Satan. Si le millénium signifie que les siècles de combats seront suivis de la victoire et que la farine finira par être pénétrée du levain, nous n'avons aucune objection, mais nous ajoutons qu'inspirée par Jésus-Christ cette pensée nous paraît fort naturelle. Mais quant à la première résurrection (Apoc. XX, 5) nous remarquons que l'Evangile ne parle que d'une seule. (Jean V, 28, 29.) Aussi l'Eglise, en n'admettant pas officiellement une double résurrection, a-t-elle bien senti qu'elle s'engageait ici dans une matière scabreuse. Ainsi la valeur du livre ne réside pas dans l'enrichissement matériel que notre connaissance religieuse y puise, mais dans l'impression grave, solennelle, saisissante que le cœur chrétien en reçoit ; l'inspiration encore ici est morale et religieuse.

Toutefois on insiste et on dit que les apôtres étant hommes du Saint-Esprit, cet Esprit leur a révélé une foule de choses inconnues, comme aux anciens prophètes. Nous ferons remarquer 1° que tous les croyants reçurent le Saint-Esprit le jour de Pentecôte (Act. II, 13), puis les samaritains (VIII, 17), Corneille et sa famille (X, 44-46), et les nombreux passages des épîtres. (Rom. VIII, 9, 14 ; 1 Cor. XIV, 1 sqq. ; 2 Cor. V, 5 ; 1 Jean II, 27.) 2° Le don de prophétie ne s'attachait pas exclusivement au ministère apostolique ; on pouvait être apôtre sans être prophète, et prophète sans être apôtre. Ajoutons que le *προφητεῖν* du Nouveau Testament différait à plusieurs égards de celui de l'Ancien Testament. Qu'on se représente sous l'Ancien Testament une exhortation adressée à tous les fidèles, comme celle-ci : aspirez aux dons spirituels, et surtout au don de prophétie. (1 Cor. XIV, 1.) Sous l'ancienne alliance Dieu choisit ses instruments ; sous la nouvelle une large porte s'ouvre à la prophétie. Là on est saisi de l'Esprit, ici on le recherchera. Là on trouve des esprits qui résistent à l'impulsion supérieure, ici chacun doit soupirer après elle. Là c'est une vocation à laquelle tout le reste est sacrifié, ici c'est un don qui se combine avec toutes les vocations légitimes. Celui qui prophétise édifie,

exhorte, console. (1 Cor. XIV, 3.) Qu'il entre dans l'assemblée quelque homme qui ne croit pas ou quelque homme du peuple, il est confondu par tous ceux qui prophétisent, jugé par eux ; les choses cachées au fond de son cœur sont mises au jour ; et, frappé de ce qu'il entend, il tombe la face contre la terre, adore Dieu et reconnaît que Dieu est véritablement au milieu de nous. (1 Cor. XIV, 24, 25.) On le voit ; le prophète ici n'avait pas un mandat divin, comme les anciens prophètes ; il ne faisait qu'obéir au besoin intime d'annoncer les choses magnifiques que Dieu avait accomplies à son égard. Dans ce sens Paul et tous les autres apôtres étaient ou pouvaient être prophètes. Il résulte de l'universalité du charisme prophétique, sous la nouvelle alliance, qu'on ne saurait le revendiquer en faveur de l'inspiration traditionnelle du Nouveau Testament. Aussi Paul reconnaît-il à tout prophète ou homme spirituel l'aptitude de juger de ce qu'il écrit. (1 Cor. XIV, 37.)

Mais, dira-t-on, les apôtres n'avaient-ils pas au moins de temps en temps des communications divines spéciales, des ἀποκαλύψεις, qui n'étaient pas le partage du reste des mortels.

Il me semble que l'évangile de Jean répand du jour sur la nature de ces révélations. Le Saint-Esprit, dit le Seigneur à ses apôtres, vous guidera (ὁδηγήσει) en toute la vérité (XVI, 13) ; c'est une introduction successive, régulière dans la connaissance religieuse. Cet esprit « ne parlera pas de son chef, mais il dira tout ce qu'il aura entendu et il vous annoncera ce qui doit arriver. » (Ibid.) Il est donc lié à la parole du Christ ; c'est en Lui qu'il puise ses communications. « Il me glorifiera, parce qu'il prendra ce qui est à moi et vous l'annoncera » (v. 14). On dirait un bouton qui développe successivement les fleurs et les fruits, sous l'action de la lumière et de la chaleur. C'est dire que le Saint-Esprit révèle aux croyants beaucoup de choses cachées, mais rien de spécifiquement nouveau. Le Saint-Esprit se rattache à ce que les disciples savent de Jésus, il leur enseigne toutes choses et les fait ressouvenir de tout ce qu'il leur a dit (διδάξει καὶ ὑπομνήσει, Jean XIV, 26). Ces promesses s'éclaircissent après la Pentecôte. Pierre a baptisé Corneille. Mais comment a-t-il pu s'y résoudre ? Il a une vision, mais ce n'est là qu'une



image qu'il ne comprend pas. Il hésite en lui-même (ἐν ἑαυτῷ διηπόρει, Act. X, 17) sur le sens de la vision qu'il avait eue ; il se livre à de profondes réflexions (διενηχυμένους, v. 19) et la présence des messagers de Corneille ne tarde pas à jeter le jour définitif sur la vision. — Quant à Paul, la révélation du chemin de Damas peut nous éclairer sur toutes celles qu'il a eues. Il nous la décrit en disant : il a plu à Dieu ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. (Gal. I, 16.) C'est-à-dire que Paul parvint à s'assurer que Jésus était le Fils de Dieu et le Christ pour le monde entier. C'était déjà un fait manifesté au monde par la vie et l'œuvre de Jésus. Il s'agissait de faire adopter ce fait par Paul et de lui faire sentir sa vocation apostolique. C'est ce qui arriva par la révélation intérieure (ἐν ἐμοί). Il ne reçut pas une communication de doctrines, mais une impression ineffaçable. Cette impression explique, par exemple, sa grande thèse de la justification par la foi : malgré sa prétendue justice, il n'avait à offrir à Dieu qu'un déficit moral et cependant Dieu l'avait comblé de sa grâce, Jésus-Christ lui était apparu ! (1 Cor. XV, 10.) Dès que la révélation a imprimé la droite direction au cœur et à la volonté, l'esprit trouve sa voie et la vraie connaissance en jaillit. Ailleurs la vision sert à inspirer le courage (Act. XVIII, 9), à pousser à l'œuvre (XVI, 9), à se tourner vers les gentils. (XVIII, 11 ; XXII, 17-21 ; Gal. II, 2.) C'est le renouvellement ou le prolongement de la révélation première.

Mais supposé que cette idée d'une révélation subjective échue à Paul et fixée une fois pour toutes à l'entrée de son apostolat fût en contradiction avec Paul lui-même (cf. 2 Cor. XII, 2) ; supposé qu'il faille admettre chez lui une intervention réitérée et surnaturelle du monde supérieur, qu'est-ce que cela prouve pour ses lettres ? Il en résulte que la Providence a revêtu un de ses organes les plus éminents de la force d'en haut dans les moments décisifs, mais il n'en résulte pas qu'elle lui ait dicté les mots et les phrases ou qu'elle ait conçu son système. Ces expériences spirituelles ne lui ont ni suggéré de nouvelles idées ni épargné la peine de mettre sa pensée par écrit.

On insiste encore et on demande ce que signifient donc ces mystères dont Paul parle si fréquemment ? Le μυστήριον ne mar-

que pas des vérités qui dépassent les bornes de la raison humaine, mais celles que l'homme ne saurait reconnaître avant qu'elles lui soient révélées. Les mystères sont les choses de l'Esprit de Dieu, que l'homme qui ne vit que de la vie animale (ὁ ψυχικὸς ἄνθρωπος) n'accueille pas, ne comprend pas et traite de folie ; au contraire l'homme spirituel (ὁ πνευματικός), qui a reçu l'esprit qui vient de Dieu, connaît (εἰδῶμεν) les grâces que Dieu nous a faites. (1 Cor. II, 12, 14, 15.) Il n'y a que les semblables qui se comprennent. C'est ainsi que s'expliquent les locutions du mystère de la foi, du mystère de la piété (1 Tim. III, 9, 16) : la vérité que possèdent la foi et la piété, mais qui est cachée à ceux qui manquent de foi et de piété. C'est ce qui est confirmé par l'importante définition que l'apôtre donne de l'Evangile : mystère *caché* de toute éternité et avant tous les âges, mais *manifesté* maintenant aux saints, à qui Dieu a voulu *faire connaître* combien les gentils sont devenus riches de cette gloire que ce mystère [de rédemption] confère, richesse qui consiste en ce que Christ est parmi eux, Christ en qui ils possèdent l'espérance de la gloire [céleste]. (Col. I, 26, 27 ; cp. Rom. XVI, 25.) Paul est ici d'accord avec Jésus qui déclare qu'il est donné à ses disciples de *connaître* (γινῶσι) les mystères du royaume des cieux, mais pour ceux qui sont en dehors, cela n'est pas donné (Math. XIII, 11 ; Marc IV, 11) ; qui loue Dieu de ce qu'il a caché ces mystères du royaume des cieux aux sages et aux intelligents (aux scribes et aux pharisiens qui passaient pour tels dans l'opinion publique) et de ce qu'il les a révélés aux enfants (les disciples peu versés dans la science juive Math. XI, 25), et qui affirme que ce n'est pas la chair et le sang (l'homme naturel) qui auraient pu inspirer à son disciple la foi qu'il professe. (Math. XVI, 17.)

Si Paul donne le nom de mystère au royaume de Dieu, à l'Evangile par excellence, nous ne sommes pas étonnés de le voir appliquer ce terme à tel ou tel point particulier : la partie a le caractère de l'ensemble. Ainsi il appelle mystère le rejet temporaire d'Israël jusqu'à l'entrée de la plénitude des gentils. (Rom. XI, 25.) Il prouve cette thèse par des passages prophétiques (26, 27), parties intégrantes du mystère de Dieu, et par

la considération de la fidélité de Dieu dont il tire les conséquences. (29-31.) La grande lumière centrale de la foi qu'il possède lui permet d'éclairer les recoins de l'économie du salut. Il en est de même du mystère de la parousie et de ses détails. Voici, dit-il, un mystère que je vous communique : nous ne mourrons pas tous, mais nous serons tous changés en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette. (1 Cor. XV, 51, 52.) Tout cela était donné par la résurrection du Christ d'une part et par l'attente de la parousie de l'autre. S'il déclare parler de cet avenir *ἐν λόγῳ κυρίου* (1 Thes. IV, 15), il faut songer ici, comme chap. II, 13, à la prédication orale. Or, comme Paul place sur la même ligne ses instructions orales et ses instructions écrites (2 Thes. II, 15), il faudra entendre le *λόγος Κυρίου* dans un sens large. S'il n'a pas été un instrument passif de Dieu dans la prédication à Thessalonique, il ne l'a pas été davantage dans la lettre qu'il lui adresse, et son *λόγος Κυρίου* marque le Seigneur comme auteur, de la même manière qu'un penseur qui développe le même système dit que c'est la doctrine du maître qui revit dans le disciple. Au reste, il faut convenir qu'on peut entendre ici « la parole du Seigneur » dans le sens d'une révélation spéciale. Cela n'est pas au moins le cas du passage où Paul affirme avoir appris du Seigneur (*ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*, 1 Cor. XI, 23) le récit de l'institution de la cène. Il s'agit d'une tradition authentique. A quoi aurait servi ici une communication directe ? D'ailleurs, puisque nous avons les récits de Paul et de Luc d'un côté, ceux de Matthieu et de Marc de l'autre, de quel côté sera l'authenticité ? Et si l'on se prononce en faveur des premiers, comment accorderait-on les incorrections des derniers avec l'inspiration littérale ?

Voici notre conclusion. La révélation chez Paul a deux faces : elle est objective, et c'est le fait de l'apparition de J.-C. ; elle est subjective lorsque ce fait est accepté par la foi ; c'est alors que l'Evangile illumine l'homme de ses splendeurs (2 Cor. IV, 5) et que l'homme a les yeux du cœur illuminés. (Eph. I, 17.) C'est le domaine de la vie morale et religieuse. En conséquence, les portions doctrinales des épîtres de Paul sont ou le développement du germe déposé dans l'âme par la révélation sous sa

double face, ou la systématisation de faits révélés, par exemple : la loi et l'évangile. Les portions morales sont l'application des principes chrétiens aux divers domaines de la vie. Ce qui distingue Paul, c'est d'une part le puissant génie qui lui a permis de plonger des regards si pénétrants dans l'économie du salut ; et de l'autre, sa subordination absolue aux intérêts du royaume de Dieu. Le premier don est dirigé par le second ; les conditions morales sont déterminantes. Il n'en résulte pas pourtant une science absolue des choses divines. L'apôtre lui-même déclare : nous ne connaissons que partiellement. (1 Cor. XIII, 9.) Et il a bien montré qu'il pouvait se tromper en estimant devoir assister encore vivant à la parousie (1 Thes. V, 17) ; perspective, au reste, qu'il a modifiée plus tard. (1 Cor. V, 8 ; Philip. I, 23.)

Si les autres apôtres diffèrent de Paul en ce qu'ils n'ont pas eu de chemin de Damas, mais s'ils ont été, en revanche, les témoins de la vie de leur Maître (1 Pier. V, 1 ; 1 Jean I, 1 sqq.), ils considèrent, comme lui, la révélation accordée par l'apparition de J.-C. comme le centre de leur prédication. Semblables à Paul, ils n'ont pas de révélations essentiellement nouvelles à communiquer. « C'est de Celui qui est saint (J.-C.), dit Jean aux fidèles, que vous avez reçu l'onction et que vous savez toutes choses. Je vous ai écrit, non que vous ne connaissiez pas la vérité, mais parce que vous la connaissez. » (1 Jean II, 21.)

### Conclusion.

La Bible est la parole de Dieu donnée à l'Eglise : voilà l'axiome du vieux protestantisme. Or il est inadmissible. Les livres bibliques ne sont pas écrits pour servir d'oracles à l'Eglise. L'Ancien Testament ne savait rien de l'Eglise et les écrits du Nouveau s'adressent à des groupes de chrétiens plus ou moins restreints. Chaque livre se forma sans avoir égard à une littérature dont il ferait un jour partie. C'est ce que prouvent les parallèles, les redites, les doubles qui abondent dans les deux recueils. Il s'est perdu des livres qui, cités dans les canoniques et mis sur la même ligne qu'eux, auraient pu trou-

ver une place convenable dans le canon <sup>1</sup>. Le recueil des livres de l'Ancien Testament s'est fait à une époque dépourvue de l'esprit de révélation. On fit un choix et n'admit comme cano- nique que ce qui semblait bon et authentique. Il en est de même de la formation du Nouveau Testament : il fallut trois siècles de tâtonnements pour fixer le canon. Or faudra-t-il ac- quiescer simplement à la décision de la synagogue juive et à celle de l'Eglise des premiers siècles, si dépourvus de critique ? Ne pouvons-nous pas dire aussi : *δοκῶ δὲ καὶ γὰρ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν* ? Ne pouvons-nous pas aussi nous permettre un jugement ?

Nous tenons surtout à faire observer que l'identification de l'Ecriture et de la parole de Dieu est contraire à l'Ecriture même. Prenez le psaume CXIX, où il est question constam- ment de la *parole de Dieu* (דְּבַר יְהוָה) ; l'expression est va- gue ; elle est synonyme de loi, de témoignages, de voies, de commandements, de statuts, d'ordonnances, mais certainement elle n'est pas synonyme d'Ecriture. Chez les prophètes encore moins. Ici la parole est avant tout une propriété vivante, c'est un ordre à suivre, une charge à remplir. Quand les prophètes se taisent, il est dit que la parole de Dieu est rare. (1 Sam. III, 1.) La parole de Dieu n'est pas enfermée dans la lettre écrite ; elle vit sur les lèvres de celui qui l'annonce. Dans le Nouveau Testament, la parole de Dieu ne marque pas tel ou tel fait his- torique, mais la vérité révélée dans ce fait et rapprochée de la conscience humaine. Ainsi personne ne prendra « la parole de Dieu » dans la parabole du semeur (Math. XIII, 19-23) pour synonyme d'Ecriture. C'est la vérité religieuse que Jésus prê- chait. Heureux ceux qui l'écoutent, disait-il, et qui la gardent. (Luc XI, 28.) La parole de Dieu, pour Paul, c'est la prédication de Christ. (2 Cor. II, 10.) C'est ne pas falsifier la parole de Dieu que de manifester la vérité. (2 Cor. IV, 2.) Bref, la parole de

<sup>1</sup> Les anciens dogmaticiens le niaient : « Providentia non permisit ut perirent libri illi, quos ipsa in usum canonicum perpetuum totius eccle- siæ semel destinavit. » Quenstedt, Theol. did. pol. I, 189. On trouvait des échappatoires en présence de faits comme ceux qui se constatent 1 Cor. V, 9 ; Col. IV, 16. V. G.



Dieu marque non la forme écrite ou parlée, mais la force spirituelle qui agit sur l'esprit <sup>1</sup>.

La Bible n'est donc pas la révélation ou la parole de Dieu ; elle en est le résultat littéraire. Dans quelques cas nous constatons ce qu'on a appelé un *impulsus ad scribendum*, comme chez quelques prophètes et chez l'apocalypticien ; mais, du reste, y aurait-il autre chose qu'un besoin purement humain de transmettre ce qu'on savait ou éprouvait, comme le prouve le ἔδοξε καὶ μοί de Luc I, 3 ? De là, par exemple, les divergences qui existent dans les discours eschatologiques de Jésus que les synoptiques nous ont rapportés.

Tirons de la distinction que nous venons de faire quelques conséquences importantes :

1° Une parole biblique isolée ne saurait plus avoir une autorité absolue. A priori, le γέγραπται ne suffit point. Il faudra demander où cela est écrit, quel est le contexte, dans quel rapport le passage se trouve avec l'ensemble de la révélation ; bref, nous mettons l'esprit au-dessus de la lettre. Sans cela il faudra ériger en loi absolue l'instruction de Jacques sur le devoir envers les malades (V, 14) ou les directions de Paul sur la tenue des femmes à l'Eglise. (1 Cor. XI.)

2° La Bible ne sera plus l'oracle dans tous les cas possibles ni dans tous les domaines. Ainsi le récit de la création dans la Genèse repose sur le degré de développement de la science à l'époque où ce récit fut rédigé ; son point de vue est géocentrique ; son astronomie est enfantine ; le ciel est une voûte fixe

<sup>1</sup> Remarquez combien les prophètes distinguent la parole de Dieu qu'ils communiquent d'avec les détails historiques qui la précèdent. (Ezéch. I, 1-3.) Jérémie distingue nettement son volume, qu'il appelle « les paroles de Jérémie, » d'avec « la parole de l'Eternel qui lui fut adressée. » (I, 1-4.) De même Luc III, 2, l'ordre prophétique confié à Jean-Baptiste est appelé « la parole de Dieu ; » mais les détails chronologiques (v. 1) ne sont pas la parole de Dieu ; c'est le récit de Luc qui emprunte ses données non à une révélation divine, mais à ses documents historiques. (I, 1-4.) De même pour les apôtres et notamment pour Paul, la parole de Dieu, la révélation ne consistait pas à savoir que Jésus avait vécu et souffert, — c'était de l'histoire, — mais à sentir qu'il était le Fils du Dieu vivant. (Gal. I, 16.) V. G.

et l'empire des morts est un souterrain dans les profondeurs de la terre. De même on n'approuvera pas Jaël, quoique la Bible l'approuve (Jug. IV, 21 ; V, 24 ; cp. Ps. CXXXVII, 9), ni le psalmiste qui estime que les morts ne louent point l'Eternel (Ps. CXV, 17).

Mais, dit l'orthodoxie, nous admettons que la révélation de l'Ancien Testament n'a été que préliminaire, préparatoire et ne constitue que le parvis du sanctuaire. Eh bien ! dans ce cas elle renie son principe et reconnaît que l'Ancien Testament n'était pas un livre donné au monde pour lui apprendre la volonté de Dieu, ni un système de doctrines morales et religieuses, mais le document de la religion israélite. Le Nouveau Testament, à son tour, ne peut prétendre à une autre dignité. Lui aussi est un document ; mais l'objet dont il témoigne est tout autre chose que le document qui lui rend témoignage. L'un est le centre, l'autre la périphérie. Or ce centre, quel est-il ? C'est Christ, disait Luther. Il était sur le bon chemin, mais on ne le suivit pas<sup>1</sup>. On identifia la Bible et la révélation et il fallut à tout prix mettre tout en parfaite harmonie, Jacques et Paul, les synoptiques et Jean ; il fallait bannir la critique des textes. Qu'on fasse la distinction indiquée et l'on pourra franchement reconnaître les imperfections de la Bible. On pourra dire qu'il y a une foi possible sans Bible, c'est-à-dire sans papier et sans encre, puisque abstraitement parlant, la prédication du Christ peut se faire oralement, comme cela s'est vu au premier siècle de l'Eglise. Aussi Christ n'a-t-il ni écrit une Bible ni enjoint à ses disciples d'en composer une, mais de prêcher l'Evangile. C'est ce qui explique le fait que le Nouveau Testament ne trahit pas la moindre idée de devoir servir un jour de sainte

<sup>1</sup> On connaît le criterium adopté par Luther : « les livres bibliques respirent-ils le Christ ? (ob sie Christum treiben). Ce qui n'a pas Christ pour objet n'est pas apostolique, quand même Pierre et Paul l'auraient enseigné. En revanche, prêcher Christ est apostolique lors même que cela se ferait par Judas, Anne, Pilate, Hérode. » W. W. XIV, 149. Walch. M. Walz appelle cela le bon chemin. Je n'en crois rien. Luther confondait Christ avec le dogme de la justification par la foi. De là sa critique arbitraire et qui lui fit prononcer tant de jugements téméraires. V. G.

Ecriture à la chrétienté. Si la seconde épître de Pierre (III, 15 sq.) parle des épîtres de Paul de manière à leur attribuer une espèce de canonicité, c'est précisément ce trait qui rend l'authenticité de cette épître si suspecte, pour ne pas parler d'autres soupçons fondés (2 Pier. III, 4). Disons plutôt que cette épître prouve que lorsque la *viva vox* des premiers témoins se fût éteinte, les écrits des apôtres en vinrent compenser la perte. Leur autorité s'accrut rapidement. Si l'âge apostolique mettait déjà sur la même ligne les apôtres et les prophètes (1 Pier. I, 12), il ne faut pas s'étonner qu'on ait transporté plus tard cette autorité aux écrits des apôtres et à ceux de leurs disciples.

Paul parle de ses *παραδόσεις*. (1 Cor. XI, 2 ; 2 Thes. II, 15 ; III, 8). Faut-il entendre par ce terme, avec l'Eglise romaine, des choses que le Nouveau Testament ne nous apprend pas ? Ou bien l'Ecriture est-elle, quant au contenu, identique à la tradition, avec cette seule différence qu'elle est fixée sur le papier ? Le christianisme, selon nous, n'est pas un ensemble de dogmes, de préceptes, de rites, mais un ensemble de faits (Jésus-Christ, sa parole, sa vie, sa mort, sa résurrection) tellement puissants que chacun doit prendre à leur égard une position de foi ou d'incrédulité, d'amour ou d'hostilité. D'où il résulte que la tradition ne peut y ajouter rien d'essentiel. C'est dire qu'elle ne saurait être comparée à l'Ecriture et qu'elle pourrait tout au plus offrir des choses d'une valeur secondaire, telles que des directions relatives à la vie conjugale, comme nous en trouvons 1 Cor. VII. Quant aux traditions dont Paul parle, elles ne diffèrent pas de la prédication de l'évangile ; celle-ci est une *πράξις*, soit de vive voix, soit par écrit. (2 Thes. II, 15.) Or en confrontant d'une part la parole transmise et reçue (1 Thes. II, 13 ; IV, 1) et de l'autre le principe général adopté par l'apôtre (1 Cor. II, 1, 2), nous parvenons à la conclusion que les *παραδόσεις* dont il parle se résument dans la prédication du Christ et l'exposition des devoirs qui en résultent.

L'Ecriture porte le cachet de sa vérité, non en ce sens que les effets que la parole écrite produit sur le lecteur s'appliquent

à la lettre de cette parole, ainsi que l'ancienne orthodoxie l'entendait en avançant le témoignage du Saint-Esprit, mais en ce sens que Christ, le royaume de Dieu, le monde moral et religieux de la Bible sont vrais. Le volume sacré n'est que le serviteur appelé à nous introduire dans ce monde. Il faut se garder de la confusion du contenant et du contenu. Après avoir reçu l'impression que la religion du Christ est vraie, nous nous sentons pénétrés de confiance pour la source à laquelle nous sommes redevables de cette impression.

C'est ce qui décide de l'autorité de l'Ecriture. Elle dépend entièrement de la conviction religieuse du lecteur. L'authenticité de l'Ecriture sera l'effet de la foi en Christ, non pas cependant de manière à dispenser de l'examen. La circonspection à l'égard du document n'est pas incompatible avec une foi sincère en Christ. Les épîtres devront être rapprochées des évangiles et les évangiles les uns des autres. Le rapport dans lequel on se trouve avec Christ réagira sur le résultat de ces recherches. Nous n'admettons pas une absolue objectivité de jugement. Celui qui, par exemple, estime que le Christ ne surpasse en rien la nature humaine apportera moins de sympathie au quatrième évangile que celui qui prend au sérieux le « Fils unique. » Mais il faut ici se fier à l'esprit de vérité qui guidera l'Eglise et la science dans toute la vérité.

On dispute au protestantisme le droit d'attribuer la *perspicuitas* à l'Ecriture. Je la maintiens, en rappelant que la révélation divine ne consiste pas dans un système doctrinal, mais dans une série de grands faits en face desquels chaque individu a à prendre sa position. Il en est de même de la *sufficiencia* de l'Ecriture ; ce n'est pas qu'elle nous fournisse des lumières sur tous les domaines de la vie ; mais en nous fournissant tout ce qui est nécessaire pour connaître le fondateur du christianisme et sa fondation, elle nous permet de faire de Christ en nous la puissance centrale qui, par sa discipline morale, est appelée à agir, à l'instar du levain, sur nos sentiments et nos lumières.

Animés de cet esprit, nous pouvons suivre la circulation de la sève jusque dans les veines les plus délicates de l'organisme scripturaire et constater la vie commune qui les pénètre. Elle

se manifeste par sa terminologie propre. On se rappelle ce monde de notions où un Platon et un Aristote ne se reconnaîtraient pas : πιστεύειν, χάρις, ἀλήθεια, ἐλπίς, ἀγάπη, μετάνοια, ὑπομονή, ἄφεσις ἁμαρτιῶν, ἀνανεοῦσθαι, ἐλευθερία, τέκνον θεοῦ, λόγος θεοῦ, γραφή, προφητεύειν, νόμος, βασιλεία θεοῦ, παρουσία, ζωή. Ici nous respirons cette atmosphère de la révélation d'où l'Ecriture est sortie. L'absence d'art et de talent de rédaction, les imperfections humaines innombrables empêchent si peu l'Ecriture d'être pour le christianisme la source de la connaissance et le livre d'édification, qu'on peut lui appliquer ce que Paul affirma de lui-même : lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort !

F.-C.-J. VAN GOENS.

Mars 1885.

---