

Dieu et les moyens de le connaître

Objekttyp: **Chapter**

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

Band (Jahr): **3 (1870)**

PDF erstellt am: **16.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

I. Dieu et les moyens de le connaître.

§ 1. *Idée de Dieu, son existence.*

L'amour de Dieu est le but de la vie humaine. La connaissance de Dieu, condition de cet amour, est le but final de toute science véritable. L'importance des lumières religieuses est évidente, quand on considère les suites funestes de leur absence, l'athéisme, l'inquiétude, la peur de la mort. Quelques philosophes reprochent à la religion les maux causés par les angoisses qu'elle occasionne. L'argument ne prouve que contre eux. Ce n'est pas la connaissance de Dieu, mais l'ignorance et l'incrédulité qui produisent les terreurs serviles. Dieu est le bien suprême. Connaître le bien, c'est connaître la paix.

Jeune encore, Leibniz avait voulu montrer rationnellement la vérité des grands dogmes chrétiens, et la profondeur de la philosophie qu'ils renferment. Il ne put jamais exécuter ce dessein, et sa *Théodicée* elle-même ne le fit que partiellement.

On a souvent répété que l'existence du sentiment religieux est la seule preuve de l'existence de l'Être suprême. Leibniz n'était pas de cet avis. Ce n'était pas qu'il eût à donner des démonstrations absolument nouvelles, ou qu'il fût satisfait de l'œuvre de ses devanciers ; mais il pensait qu'en approfondissant les preuves ordinaires, on les trouverait suffisantes.

Anselme et Descartes ont prouvé l'existence de Dieu, par l'induction fondée sur l'idée de la perfection mise en parallèle avec l'imperfection du monde. Sans traiter cet argument de paralogisme, comme le faisait Thomas d'Aquin, Leibniz remarque qu'il ne démontre que la possibilité de l'existence de Dieu. Cependant, pense-t-il, il n'eût pas été très difficile d'aller plus loin, et de montrer que, lorsqu'il s'agit de Dieu, la possibilité d'existence implique nécessairement l'existence elle-même.

L'argument tiré de la contingence des êtres visibles, et de la nécessité d'un être éternel dont ils dépendent, suffit aussi pour établir l'existence de Dieu, pourvu que l'on éclaircisse la notion

de substance, et que l'on établisse que la matière ne peut avoir été produite que par l'esprit. Autrement on donnerait prise au matérialisme, ou l'on admettrait l'unité de substance. Le spinozisme s'est formé à la faveur de l'obscurité où l'on avait laissé cette question.

Leibniz reconnaît qu'il y a du bon à prendre dans tous les grands métaphysiciens qui ont étudié le problème de la cause première, sans excepter Bayle et Hobbes; mais tous ont manqué de précision dans l'analyse des idées sur lesquelles ils s'appuyaient. Il ne veut pas que l'on voie en Dieu la substance des choses, comme Spinoza, ou la nécessité aveugle et par là immorale, comme les épicuriens. Il faut s'élever à l'idée d'ordre moral. Dieu n'est pas uniquement le géomètre et le mécanicien du monde matériel: il est le politique suprême qui gouverne le monde moral, d'après des principes et en vue d'une fin qui appartiennent au domaine moral. Il ne faut pas s'en tenir à la téléologie dualiste du platonisme, mais accepter la notion chrétienne de substances diverses obéissant à une volonté divine. Là est le germe de la grande doctrine de l'harmonie préétablie.

Pour prouver l'existence de Dieu, il ne faut pas se borner aux inductions du naturalisme: elles peuvent retenir les esprits dans une ornière matérialiste. Il faut suivre, comme les mathématiciens, une logique spiritualiste. Ceux-ci font tout reposer sur un principe indépendant du monde sensible, l'identité. Ce principe seul ne peut, sans doute, conduire à reconnaître l'existence de Dieu. Mais il en est un second qui le complète et qui nous aidera: c'est le principe de la raison suffisante. Sans ce principe, on ne peut expliquer d'aucune manière la nature. Avec ce principe, on ne pourra expliquer la nature qu'en remontant à Dieu.

Leibniz reconnaît la valeur de l'argument prouvant l'existence de Dieu d'après celle de la loi morale, en faisant intervenir l'idée de la nécessité d'un législateur. Cette valeur lui paraît toutefois morale, comme l'argument lui-même, plutôt que métaphysique. Les prémisses employées établissent moins l'existence de Dieu que l'impossibilité de subsister à laquelle serait condamnée la morale, si l'on supprimait l'idée de Dieu.

Il reprochait aux théologiens philosophes qui l'avaient précédé d'avoir isolé la question de l'existence de Dieu, en la séparant de celle de ses attributs. Or c'est par ce dernier côté seulement que l'idée de Dieu a des conséquences importantes pour la vie humaine. Nous ne reproduirons pas l'enchaînement de preuves par lequel Leibniz établissait successivement l'éternité, la toute-présence, l'omniscience, la sagesse parfaite de l'Etre absolu, sa souveraineté dans le monde moral, la nécessité de lui obéir, de se confier en lui, de l'aimer. Dans cette série de développements, il fait remarquer les coïncidences de la théologie naturelle et de l'enseignement biblique ; il arrive enfin aux résultats suivants.

Moïse avait l'idée de Dieu et de ses attributs. Jésus seul a vu la corrélation parfaite qui existe entre sa justice et sa bonté ; il en a montré les grandes conséquences pratiques, donnant à la religion naturelle l'autorité sans laquelle elle ne peut régner sur le genre humain.

Les philosophes païens ont travaillé à arrêter la chute de la religion naturelle compromise par les superstitions. Ils n'ont pu résister aux réactions sacerdotales. Jésus les a vaincues par son sang.

Les vues de Leibniz sur le paganisme tiennent le milieu entre celles du rationalisme et celles de l'ancienne orthodoxie protestante. Il n'admet nullement que le christianisme n'ait fait qu'élargir l'horizon des intuitions religieuses, mais il ne ravale pas systématiquement le paganisme. Il ne croit pas qu'il eût éteint toute notion de religion naturelle. Les païens ont ignoré ce qu'ils ne pouvaient connaître, la création et la résurrection ; mais ils ont eu des idées élevées sur les rapports de l'âme humaine avec Dieu. Soyons indulgents ; maints philosophes chrétiens, entre autres Locke, ont souvent été au-dessous de Platon en spiritualité.

Les développements que Leibniz donne à ses idées sur Dieu et ses attributs débordent le domaine de la religion purement naturelle sans emprunter cependant la méthode autoritaire des anciennes dogmatiques. On y remarque une intuition chrétienne et originale du monde supérieur, et une tendance cons-

tamment éthique. Dieu veut ce qu'il y a de plus parfait, donc nous devons entrer dans ses desseins avec un esprit de joie et de liberté dépassant la résignation fataliste des philosophes païens. La théologie et la morale de Leibniz sont contenues dans cet enthymème, dont les deux termes n'avaient jamais été aussi fortement accentués avant lui, sur le terrain de la haute pensée.

Nous avons déjà fait allusion à l'importance qu'il mettait à la question des perfections de Dieu. Toutes les erreurs morales lui semblaient avoir pour origine l'oubli de cette doctrine fondamentale. Dans la manière dont il l'expose, nous retrouvons la distinction célèbre entre les perfections incommunicables et les perfections communicables. L'usage qu'il fait de cette distinction pourrait nous fournir des citations propres à réduire à néant l'observation satirique de M. Feuerbach : « La théologie de Leibniz n'est que de l'anthropologie. »

On a fait sur cette théologie une plaisanterie qui n'est pas du meilleur goût, en représentant les monades inférieures de Leibniz s'arrangeant comme elles peuvent avec la monade supérieure, jusqu'à ce que celle-ci vienne à son tour, comme elles, se heurter contre l'arrière-fond du tableau, c'est-à-dire contre l'absolu. Raisonner ainsi c'est ne vouloir rien comprendre au rôle créateur que Leibniz assigne à la monade supérieure ; c'est transformer gratuitement un théologien chrétien en un philosophe atomiste.

§ 2. *Raison et révélation. Science et foi.*

Vouloir borner la puissance de Dieu à la mesure de nos vues, c'est attribuer à notre intelligence une portée infinie, ou faire de Dieu un être fini. Le rationalisme absolu est athée. Pénétré de ces idées, Leibniz se trouve sur le chemin qui conduit au supranaturalisme biblique. La négation d'un ordre de choses surnaturel ou la confusion de cet ordre avec celui de la nature lui apparaît comme une aberration plus grave que celles qui, dans un sens inverse, s'étaient produites au temps de la scolastique.

Le vrai, le bon, le juste consiste dans l'accord des choses avec les vues de l'intelligence divine et non pas avec celles de l'homme borné. Ce n'est pas qu'il n'y ait en nous des rayons de la lumière divine, mais sans admettre avec les ultra-luthériens que notre entendement soit totalement obscurci, il faut reconnaître l'insuffisance de la raison humaine.

Au temps de la venue de Jésus, la lumière brillait au sein des ténèbres pour préparer son œuvre. Cette lumière naturelle brille encore, ainsi que l'ont reconnu les scolastiques, plus larges sur ce point que maints théologiens d'une époque postérieure.

Il ne suffit pas de prouver historiquement l'existence d'une révélation : il faut, jusqu'à un certain point, en démontrer la vérité interne et se garder de croire qu'on la glorifie en affirmant qu'elle est en désaccord avec la raison. Arnauld a mal défendu le dogme de la présence réelle en accordant que, quoique divin, il demeure irrationnel. Sans doute, la raison en se limitant à son propre terrain, ne peut donner une démonstration rigoureuse de la trinité et de l'incarnation. Mais ce n'est pas là ce qu'on lui demande. Faire ce qu'elle peut, c'est-à-dire montrer que ces dogmes ne renferment point de contradiction, qu'à ce titre leur vérité est possible, voilà son œuvre. M. Bœckh a vu là de l'ironie ; c'est une supposition arbitraire. Il est vrai que Leibniz a montré la possibilité de soutenir certaines doctrines sur lesquelles son opinion n'était pas arrêtée. Il l'a fait dans un esprit de paix pour montrer que les explications respectives que les églises ont données des dogmes fondamentaux ont le droit d'être tolérées dans la chrétienté et ne doivent pas empêcher l'union sur une base plus large. Mais il ne s'est jamais avancé à démontrer sophistiquement ce qu'il repoussait sans réserve, et il y a eu des variations dans sa pensée.

Nul n'a affirmé plus hautement la distinction entre les choses supérieures à la raison, et les choses qui lui sont contraires. L'infini échappe à notre intelligence, et cependant nous sommes appelés à le rencontrer partout, même dans la nature. Le dernier mot ne peut jamais être prononcé. La formule algébrique qui explique un phénomène physique ne correspond pas

d'une manière adéquate à la réalité concrète. Il y a toujours un milieu où l'action des causes connues est modifiée par des obstacles latents que l'on ne connaît jamais à fond. Il en est ainsi, à plus forte raison, dans les hautes régions où nous étudions l'action divine.

Et cependant Leibniz ne recule pas devant ce principe : « C'est par la raison que nous croyons. » Qui veut, en principe, d'une foi aveugle, n'a pas de raison pour préférer la Bible aux livres sacrés des musulmans ou des Indous. Il ne faut pas renoncer à la raison. Les sectateurs de religions spéciales ont le tort de n'accepter son témoignage qu'à bénéfice d'inventaire. Ils s'en servent tant qu'elle marche de conserve avec leurs croyances ; mais lorsqu'ils voient un désaccord, ils contestent sa compétence et recourent à cette défaite : « C'est un article de foi. » Ils devraient remarquer que les adhérents des cultes qu'ils repoussent peuvent user du même procédé pour déclarer leurs dogmes inattaquables. Il faut procéder autrement, et partir du principe que la vérité religieuse est toujours d'accord avec la raison, puis chercher cet accord et se mettre en mesure de le faire connaître.

Il y a deux sortes de vérités, les unes absolues et éternelles, les autres positives. Au nombre des premières se placent les théorèmes des mathématiciens, les règles de la logique, les notions fondamentales de la métaphysique. Le contraire de ces vérités serait l'absurdité. Par vérités positives, Leibniz entend la notion des lois que Dieu a établies en vertu de sa volonté, et qui, par le fait de cette dépendance, pourraient être abolies et par là n'exister pas. La foi ne peut, sous aucun prétexte, s'élever contre les vérités éternelles. Quant aux vérités positives, elles doivent être constatées d'après des procédés spéciaux, sur lesquels nous aurons à revenir.

Il faut distinguer la *droite raison* et la *raison corrompue*. La première conduit à un enchaînement rigoureux de vérités ; la seconde mêle à ses opérations les préjugés de l'esprit et les erreurs que la passion suggère. On sera dirigé par la droite raison si l'on a soin de n'admettre aucune thèse sans preuve et d'exiger que les preuves soient en bonne forme. Traiter la

droite raison d'utopie, c'est ouvrir la porte au scepticisme. Ne regardons pas le scepticisme comme la condition forcée de l'esprit humain ; c'est par suite de cette supposition que le catholicisme n'a vu de salut pour la cause de la vérité que dans le recours aveugle à un tribunal infaillible. Mais cette théorie de l'infailibilité repose elle-même sur un cercle vicieux qui ramène au scepticisme. L'infailibilité de ce tribunal ne pouvant être prouvée que par une raison faillible, elle restera toujours douteuse au point de vue même de ceux qui en proclament la nécessité. On ne gagne rien à faire fi de la raison et à nier l'immutabilité des lois de la pensée.

C'est pour fonder le supranaturalisme et non pour l'écarter que Leibniz procède ainsi. Toutefois, à l'occasion de la révélation, il établit une distinction sinon analogue du moins parallèle à celle qu'il a posée à propos de la raison. Ce que Dieu communique à l'homme inspiré n'est pas identique à ce que l'homme inspiré transmet comme révélation. Ce dernier doit se servir du langage humain ; il ne peut faire appel qu'à des notions auxquelles l'homme arrive par ses facultés. Il faudrait que les hommes eussent un sixième sens pour qu'un prophète pût leur faire connaître exactement ses perceptions ineffables.

Le système de l'harmonie préétablie n'exclut point la doctrine de l'inspiration. Leibniz, qui va jusqu'à reconnaître quelque chose de supérieur dans certaines intuitions de visionnaires modernes, reconnaît l'illumination divine chez les prophètes de l'Ancien Testament. Mais il remarque que la nature des objets contemplés dans leurs visions est en rapport avec leur vie, et il y voit une accommodation providentielle. Amos a des visions de berger, Daniel des visions d'homme d'état. Quant au rapport de la prophétie avec l'événement, Leibniz lui donne toute la valeur apologétique qu'il avait dans l'ancienne orthodoxie ; il y voit une histoire anticipée qui ne peut venir que de Dieu : « La prophétie du détail est un miracle que le diable même ne peut imiter. »

Si la raison seule ne peut prouver les dogmes mystérieux tels que la trinité, elle peut du moins montrer qu'ils sont logiquement possibles, et les justifier par des arguments analogi-

ques qui ont leur valeur, mais qu'il ne faut pas pousser au-delà de leurs limites apologétiques. La raison doit porter sur l'ordre divin révélé dans l'Écriture le jugement que Socrate portait sur les œuvres d'Héraclite. « Ce que j'en ai compris m'a plu : le reste me plairait, sans doute, si je le comprenais. »

« Ce qui en nous est contraire aux mystères n'est pas la raison, ni la lumière naturelle, l'enchaînement des vérités ; c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres. » (*Théodicée*, § 61.)

« Ce que l'on peut opposer à la bonté et à la justice de Dieu ne sont que des apparences... La foi triomphe des fausses raisons par des raisons solides qui nous l'ont fait embrasser. » (*Ibidem*, § 42.)

« Plus la raison et la révélation sont d'accord, mieux vont les choses. Il y a toujours des choses révélées, choses de fait et d'histoire, qui ajouteront quelque chose aux enseignements de la raison. Mais donner entrée à un ennemi sous prétexte que nous ne croyons pas trop un ami, ce serait insensé. » (*Réfutation inédite de Spinoza*.)

« Le vrai ne peut combattre le vrai. Toute théologie qui, fière de sa vérité, voudrait s'opposer à la philosophie serait fausse. » (*Ibidem*.)

La question des rapports de la raison et de la révélation l'avait occupé toute sa vie. Cependant il parlait avec modestie du résultat de ses recherches, et voyait encore des points à résoudre. Tous les philosophes qui ont repris cette question depuis Kant ont-ils fait de même ?

Il regardait la question du surnaturel comme relativement facile sur le terrain de l'abstraction, comme épineuse sur le terrain concret. La raison, maîtresse sur son bord quand elle affirme ses droits, est moins compétente devant tel problème donné. Il distinguait d'autre part entre les arguments logiques et les motifs de croire. Ceux-ci ne doivent jamais servir de fins de non-recevoir protégeant des affirmations irrationnelles. Ils n'en demeurent pas moins suffisants s'ils se produisent sans parallogisme. Autrement, la religion ne serait pas accessible aux

simples : « Lorsqu'on est assuré d'une vérité, on n'a pas besoin même d'écouter les objections. » (*Discours de la conformité*, etc., § 40.)

Le mépris pour les mystères n'était pas à ses yeux un indice de force d'esprit. Comme d'autres observateurs religieux, il avait remarqué l'alliance fréquente de l'incrédulité et de la superstition, et il citait à ce propos des anecdotes piquantes. Quant à sa sincérité dans la profession de sa foi aux grands dogmes traditionnels, nous n'avons pas le droit de la révoquer en doute devant ses déclarations positives, notamment devant sa correspondance avec le landgrave Ernest. Rejetant les doctrines papistes, et accusé pour cela de n'être pas chrétien, il affirma catégoriquement et laconiquement la trinité, l'incarnation, l'eucharistie et la résurrection des corps. « Je conçois ces choses comme possibles, et puisque Dieu les a révélées, je les tiens pour véritables. » La révélation, selon lui, était à la raison ce que l'expérience est au calcul abstrait, lorsqu'il s'agit de constater les lois de la physique.

§ 3. *Les miracles.*

Leibniz croyait aux miracles. Si MM. Kuno Fischer et Feuerbach ont accrédité des doutes sur ce fait, ces doutes ne peuvent tenir devant les citations positives à l'aide desquelles nous sommes en mesure de reproduire la théorie ferme et lumineuse, supranaturaliste et philosophique qui résume ses vues sur cette question controversée en son temps comme aujourd'hui.

Les jésuites avaient abusé du principe qui pose les miracles comme preuves de la doctrine qu'ils accompagnent. Accréditant mille récits superstitieux pour établir que le catholicisme avait le pouvoir d'en faire, ils lui procuraient l'occasion d'un triomphe facile sur le protestantisme qui n'en fait pas.

Leibniz niait les miracles modernes; il affirmait ceux de l'histoire biblique. Les citations justificatives sont superflues. Ce que l'on conteste, en effet, ce n'est pas l'authenticité des paroles que nous rappellerions, mais la sincérité de Leibniz. L'es-

prit de sa philosophie, a-t-on dit, repousse l'idée du miracle. Donc il doit l'avoir rejetée, et ne l'a respectée que par des motifs de prudence.

La conclusion n'est pas seulement hasardée, injurieuse pour le caractère d'un grand homme : elle est fausse, et il est aisé de montrer que la croyance aux miracles se conciliait avec le système de l'harmonie préétablie.

Les lois de la nature sont constantes, pensait Leibniz, mais la nature a des trésors cachés. C'est un bel atelier dont nous ne connaissons que le vestibule. Dans le domaine même des choses créées, il existe des êtres supérieurs à l'homme. Que l'un d'eux intervienne dans les affaires du monde, cela est si loin d'être contradictoire en soi au point de vue métaphysique, qu'à peine y verrons-nous un miracle. Ce sera un fait pleinement naturel, mais d'un ordre supérieur entre ceux de son genre. Cette réflexion conduit Leibniz à regarder les angélophanies comme les plus croyables d'entre tous les miracles.

Notre regard n'aperçoit pas toujours la liaison entre l'ordinaire et l'extraordinaire, mais ce n'est pas une raison suffisante pour mettre en doute l'existence de cette liaison. « Nous ne voyons que désordre dans un assemblage de points marqués comme au hasard sur une feuille blanche. Qui oserait dire cependant qu'ils ne répondent pas à une certaine courbe régulière et savante, connue du mathématicien suprême? »

Non-seulement les lois de la nature ne nous sont pas toutes connues. Pour régulières qu'elles soient, elles n'en obéissent pas moins au Dieu qui les a créées, et qui peut les modifier en vertu de sa souveraineté, dans un but spécial de sa sagesse. L'ordre de la nature est une habitude de Dieu. Or Dieu serait-il le seul être qui n'eût pas la possibilité de « sortir de ses habitudes? » Leibniz ne le pense pas.

Mais ici se présentent de hautes questions, et particulièrement celle-ci : Les miracles sont-ils nécessaires, ou arbitraires? Dans le premier cas, le miracle conserve son historicité, mais il perd son importance métaphysique et religieuse. Dans le second cas, la souveraineté de Dieu est glorifiée, mais aux dépens du grand principe de l'harmonie. Leibniz admet entre ces

deux points de vue l'un et l'autre représentés par d'anciens apologètes la synthèse suivante.

Dieu est au-dessus de la nature. Le miracle proprement dit n'est pas l'œuvre d'un ressort caché dans le mécanisme de la création, et agissant sous une pression impulsive, analogue à celle que le sens vulgaire voit dans l'action de l'âme sur le corps. La raison immédiate du miracle est dans la volonté divine. On ne doit pas non plus comparer l'action de Dieu dans le miracle à celle d'un industriel qui remonte ou répare une machine qu'il a faite, car il s'agit ici d'un mécanisme perpétuel et bien fait. Si le miracle s'accomplit dans l'ordre physique, il n'a pas pour cela une nécessité physique. Ce n'est pas en vue des « besoins de la nature, » mais de « ceux de la grâce » que Dieu l'opère. L'occasion qui le provoque doit être cherchée dans le monde moral. Les miracles sont une œuvre de la liberté divine et non de la fatalité matérielle. Ils ne heurtent pas nos idées quand nous nous rappelons l'action continue de Dieu.

Du reste, soyons sobres en fait d'explications recourant au miracle. N'exaltons pas la bonté de Dieu aux dépens de sa sagesse. Admirons le miracle primordial, la création. Ne voyons pas des interventions célestes dans le son des cloches et l'alignement des nuages. Le vrai miracle est celui qui explique une chose inexplicable autrement.

De cette théorie rapidement esquissée, il résulte que, tout en maintenant les éléments précieux renfermés dans deux explications opposées, Leibniz ne regarde le miracle ni comme naturel, ni comme arbitraire. Cette dernière explication est contraire à l'esprit dominant de sa philosophie et de sa théologie. L'autre lui est antipathique, à cause de ses affinités avec le panthéisme. « Cela n'irait-il pas encore à faire de Dieu l'âme du monde, que de prétendre que toutes ses opérations sont naturelles comme celles que l'âme exerce dans le corps ? Ainsi Dieu serait une partie de la nature. » (*Lettres de Leibniz et de Clarke*, § 111.)

En conséquence de cette même théorie, Leibniz admet en principe les miracles de l'Écriture sainte ; il affirme d'une manière générale sa foi à ceux du Nouveau Testament ; il s'exprime

très catégoriquement sur ceux qui ont marqué la naissance de Jésus-Christ, sur l'incarnation, et « quelques autres actions de Dieu. » Nous devons rappeler cependant que la théorie spéciale en vertu de laquelle il admet pleinement les angélophanies, tout en les déclassant de prime abord, le conduit à procéder de même pour d'autres miracles, dont il respecte l'historicité, mais en les jugeant plus ou moins librement sous le rapport de leur grandeur. C'est dans cette catégorie qu'il fait rentrer le miracle des noces de Cana, dont il donne une explication sommaire. « De tels miracles ne le sont que comparativement et par rapport à nous, comme nos ouvrages passeraient pour miraculeux auprès des animaux s'ils étaient capables de faire leurs remarques. » (*Théodicée*. P. III, § 249.)

(*A suivre.*)

J.-J. DUFOUR, pasteur.
