La révélation

Objekttyp: **Chapter**

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

Band (Jahr): **4 (1871)**

PDF erstellt am: **30.05.2024**

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ment un point d'appui, aujourd'hui ils sont pour un nombre infini d'hommes d'entre les meilleurs un danger constant de scandale. La cuirasse de la dogmatique ou de la théologie en général ne saurait en rien protéger une piété chrétienne sortie du milieu de nos circonstances actuelles : elle ne peut que gêner chacun de ses pas. L'homme, — et tel est mon cas, — qui a fait les expériences religieuses pratiques avant d'avoir connu exactement les dogmes qu'on a fondés sur elles, et qui est par conséquent devenu croyant indépendamment de ces dogmes, celui-là ne sera pas étonné de la chose. Il est nécessairement contraint de prendre, en face d'une dogmatique quelconque, l'attitude à tous égards la plus libre. Mais tout homme qui réfléchit ne manquera pas de se dire que le but suprême de Dieu, en nous donnant le christianisme, n'a pas été la formation d'une dogmatique. Quand la foi chrétienne dominera, — et quiconque croit en Christ compte bien que la chose aura lieu un jour, — le règne des dogmes sera passé. Il n'y a dogme en effet que lorsque la vérité n'est pas devenue une chose se comprenant de soi, une connaissance rationnelle évidente pour tous. Lorsque l'Evangile aura pris ce caractère (pour que la rédemption de l'humanité devienne complète il faudra que l'Evangile devienne parfaitement rationnel), la sanction ecclésiastique sera sans but et sans portée ; elle arriverait trop tard pour entreprendre un travail déjà achevé.

II

La révélation.

Force nous est donc de faire précéder la dogmatique d'une bibliologie. Il faut bien que je m'explique avec le lecteur sur ce qui concerne la révélation et l'Ecriture, car il y a déjà longtemps qu'on ne s'entend plus là-dessus, et rien n'autorise à croire qu'on arrive à s'entendre de sitôt.

Il est aujourd'hui admis de tous qu'il faut distinguer entre la révélation et l'Ecriture. Ce n'est pas ainsi qu'on entendait au-

trefois les choses. La notion de révélation était complétement laissée dans l'ombre par celle de l'Ecriture. Tout en les distinguant abstraitement, on arrivait dans la pratique à les confondre et à les identifier. La Bible, il est vrai, n'était que la *revelatio divina mediata*, mais celle-là intéressait seule; personne n'avait la pensée qu'il pût y avoir entre la révélation et l'Ecriture autre chose qu'une simple différence formelle.

Partant constamment de l'hypothèse que la révélation est la communication surnaturelle d'une doctrine religieuse, on pensait tout de suite à l'inspiration des écrits sacrés dans lesquels nous puisons aujourd'hui cette doctrine. Par révélation divine immédiate on entendait simplement l'inspiration, l'illumination des organes de la révélation; on la faisait consister en ceci : *Spiritus sanctus prophetis et apostolis conceptus rerum et verborum de dogmatibus fidei et moribus suggessit.* Du moment où ils font abstraction du procédé surnaturel par lequel l'Ecriture doit avoir été formée, ces dogmaticiens ne peuvent avoir aucune idée claire et juste de la révélation. La question en était là lorsque la théologie moderne est intervenue. Un de ses plus précieux bienfaits est d'avoir conquis définitivement la distinction entre la révélation et la Bible.

Ce qui préoccupa avant tout les anciens dogmaticiens ce fut de savoir dans quel rapport la connaissance religieuse, déjà existante en fait et indépendamment de celle que la révélation communiquait d'une manière surnaturelle, se trouvait avec celle-ci. On distingue entre *revelatio generalis* ou *naturalis* ou aussi *late dicta*, d'une part, et *revelatio specialis*, *supernaturalis*, *stricte dicta*, d'autre part. A cet égard l'ancienne théologie ne nous a laissé rien à faire. On pourrait difficilement améliorer même le détail de ses développements. Toutes les confusions dans lesquelles on tombe encore aujourd'hui quand il s'agit de régler les rapports entre la raison et la révélation spéciale ont été déjà écartées. On se représente la raison humaine comme toujours en formation, comme devenant incessamment; notre conscience empirique, ce recruteur ignorant et boiteux, n'est pas confondue, comme cela n'arrive que trop souvent, avec la raison humaine elle-même. Ce devenir constant de la raison hu-

maine elle l'exprime avec bonheur par l'idée de nouvelle naissance.

On ne saurait en vouloir à l'ancienne dogmatique de considérer la raison avec défiance. Que ne comprend-on pas en effet sous ce nom ! Rien de plus précieux que la raison, sa notion n'admet rien de supérieur. Si seulement on la possédait ! mais ce n'est le cas de personne. La raison n'est pour nous mortels qu'un idéal à réaliser ; elle ne se trouve jamais de fait complète chez personne, à l'exception d'un seul, comme la liberté. L'homme est raisonnable, a de la raison, signifie simplement : il peut penser. Il n'a de raison que dans la mesure où il peut réellement penser. Et qui peut le faire autrement que d'une manière très relative ? Il y a divers degrés dans la faculté de penser. Il faut en effet apprendre cet art lentement et péniblement. L'ancienne théologie aurait donc pu être compatible avec le rationalisme si celui-ci n'avait pas prétendu être autre chose et plus que ne dit son nom. Il n'y aurait pas eu lieu alors à l'antithèse avec le supranaturalisme. Il n'y a rien à dire non plus contre l'ancienne distinction entre vérités *supra rationem* et *contra rationem*. Les mystères révélés peuvent être *supra* sans être *contra rationem*. La vérité étant un fait toujours relatif et empirique, une raison révélée peut être ainsi au-dessus de la raison empirique, c'est-à-dire relative, sans être au-dessus de la raison effective, définitive, c'est-à-dire absolue, ce qui serait évidemment inconcevable.

Malheureusement la pratique n'a pas toujours été conforme à la théorie. En dépit de l'axiome fondamental, on n'est pas au clair. On le voit assez par la distinction qu'on cherche à établir entre un usage formel et un usage matériel de la raison, deux choses qui, dans le monde concret, ne peuvent se distinguer ; par l'assertion qu'abandonnée à elle-même la raison serait incompétente dans les questions religieuses, tout en conservant ses droits dans les choses terrestres. Cette distinction ne saurait être admise quand on se rend bien compte du vrai rapport entre les choses célestes (la religion) et les choses terrestres (la morale).

Tout le mal vient ici de ce qu'il y a de défectueux dans la

notion de révélation spéciale. Faute de se rendre compte de la notion de religion et de sa genèse, on vit dans la révélation la communication de connaissances s'adressant à l'entendement, sous la forme d'enseignements didactiques, d'une manière immédiate et par une inspiration mécanique. Ainsi comprise la révélation devient incompatible avec une vraie histoire humaine. Mais l'Ecriture se charge de réfuter cette théorie de l'inspiration, en nous présentant une révélation d'un tout autre genre. Elle nous la donne comme une série continue et organique de faits et d'institutions historiques auxquels se rattachent, dans un milieu déterminé, des illuminations surnaturelles de prophètes sous les formes les plus diverses, visions, discours intérieurs par l'esprit de Dieu, moins en vue de communiquer de nouvelles connaissances religieuses que pour annoncer à l'avance certains événements historiques.

Il est généralement reconnu, comme Nitzsch l'a fait voir, que l'activité divine qui révèle n'est qu'une forme spéciale de son activité rédemptrice, en vue de préparer la rédemption, de la rendre historiquement possible. La révélation consiste en une purification, en un affermissement de la conscience religieuse, effectué d'une manière surnaturelle par Dieu. Tout cela s'accomplit sur la base des données naturelles, extérieures ou intérieures, au moyen desquelles Dieu veut se faire connaître, mais par lesquelles le but ne peut être atteint d'une manière exacte et sûre.

Ce n'est pas à dire que ce soit là la seule activité de Dieu en vue de la rédemption et qu'il n'existe de préparation à l'Evangile que dans l'économie de l'Ancien Testament. Toutefois c'est uniquement dans le sein de l'ancienne alliance que cette activité rédemptrice, portant sur l'humanité tout entière, a eu en vue le rétablissement de la conscience de Dieu et a porté le caractère d'une révélation. L'histoire confirme cette assertion : car si le développement historique des peuples ayant des religions mythologiques a porté de beaux fruits pour la culture morale, il n'a contribué en rien à vivifier ou à éclairer la conscience religieuse.

Il est donc bien entendu, et ceci est caractéristique, que la

révélation vise à purifier et à fortifier chez les hommes la conscience du divin. D'après sa notion, la révélation est révélation de Dieu, et Dieu en se révélant se révèle lui-même. Dieu est le seul objet que la révélation révèle et rien d'autre. Quelque envie que nous ayons de la faire parler, la révélation ne nous enseigne absolument rien sur d'autres sujets, du moins d'une manière directe. Il va sans dire que d'une manière indirecte elle répand sa lumière sur tout, sur le monde entier. Mais elle ne nous communique pas une connaissance toute faite de ces choses ; elle se borne à placer les objets à la claire lumière du jour, nous laissant le soin d'en acquérir nous-mêmes une connaissance effective. Dieu par sa révélation nous conduit en toute vérité, mais sans promulguer toutefois, d'une manière surnaturelle, un système complet de science universelle. Il se borne à faire rayonner à notre horizon sa fidèle image, comme le lever du soleil du haut des collines, d'où il se répand sur notre monde une lumière dans laquelle nous pouvons apprendre à connaître toutes choses. En dehors de la révélation de Dieu il n'y a absolument pas de connaissances révélées ; celles qu'on pourrait être tenté de décorer de ce nom, sont tout au plus des connaissances *dérivées* de la connaissance révélée de Dieu, mais elles ne sont pas elles-mêmes des vérités révélées. Le fait ne paraît nulle part plus évident que dans la révélation parfaite, savoir en Christ.

C'est surtout quand il s'agit de déterminer comment Dieu purifie et fortifie la conscience que les hommes ont de lui, qu'il est nécessaire de modifier et de transformer la manière traditionnelle de concevoir la révélation. Le rapport entre Dieu et l'homme est exclusivement mécanique ; Dieu se révélerait à l'homme sans que celui-ci fût de son côté une personne concourant à l'œuvre. Rien ne saurait, au contraire, pénétrer en nous que par notre concours, par la voie morale. D'après cette conception qui relègue l'homme dans la passivité, il n'y aurait aucun développement de la conscience religieuse, qui, il est vrai, deviendrait un organe atrophié et superflu. La magie ne saurait donc être ici de mise. Il faut que la révélation ait ses points de contact, ses pierres d'attente dans l'homme ; essen-

tiellement surnaturelle elle ne peut toutefois être communiquée aux hommes que par les méthodes morales. C'est justement là le caractère essentiel et distinctif de la religion révélée de l'Ancien et du Nouveau Testament : essentiellement morale elle est aussi amenée moralement, c'est-à-dire personnellement, par des déterminations personnelles. Voilà pourquoi aussi elle est la religion vraiment humaine, vraiment spirituelle, la seule religion vraie, la contre-partie de tout point des religions païennes qui reposent sur la magie. Dans le domaine spirituel en effet, l'élément magique c'est ce qui n'est pas personnel, obtenu par des méthodes morales.

C'est là une assertion caractéristique qu'aucun protestant ne s'avisera de contester en théorie, mais dont l'esprit est encore loin d'avoir pénétré toutes les doctrines particulières dans le détail. En affirmant que la révélation doit être obtenue par des procédés moraux, nous ne contestons pas son caractère immédiat, pas plus que nous n'adoptons la distinction, familière au rationalisme, entre révélation immédiate et médiate.

L'essentiel c'est qu'en se révélant Dieu s'en tienne strictement à l'observation des lois sur lesquelles repose la vie morale, c'est-à-dire qu'il accomplisse la transformation de la conscience religieuse au moyen d'une activité qui mette en jeu d'une manière naturelle toutes les facultés de notre âme. Or la chose ne saurait avoir lieu intérieurement, immédiatement, par une inspiration magique. Dieu doit faire un détour, agir du dehors sur l'homme, ce qui implique simplement dans la conscience de celui-ci la possibilité d'être affecté par des impressions extérieures, conformément aux lois psychologiques.

Les données naturelles destinées à faire connaître Dieu ne peuvent atteindre leur but par suite du péché; il faut qu'elles soient fortifiées, de façon à pouvoir refléter avec évidence dans l'âme humaine la vraie idée de Dieu et la certitude de sa réalité. Le but ne peut être atteint qu'en fortifiant les données religieuses extérieures. En effet, au point où nous en sommes, il ne peut être question d'établir de nouvelles données intérieures qui, ne pouvant pas avoir le concours de l'homme, réclameraient de la part de Dieu une action magique.

En conséquence, lorsque Dieu veut se révéler à l'homme pécheur, il doit commencer par recourir à des faits extérieurs, soit naturels, soit historiques, qui soient propres à éveiller dans la conscience la vraie idée de Dieu et cela avec évidence. Il faut insister sur ce dernier caractère. Ces événements extérieurs ne doivent pouvoir s'expliquer que par l'idée de Dieu ; ils doivent être surnaturels, et d'autre part refléter la vraie idée de Dieu. Il est certain que ces faits doivent être à la fois naturels et historiques. Il nous faut une histoire surnaturelle qui renferme expressément des événements naturels qui soient surnaturels. De quoi s'agit-il en effet ? Ces événements extérieurs surnaturels doivent nous donner une vraie représentation de Dieu. Mais ils ne sauraient le faire qu'en rendant témoignage aux deux côtés essentiels de son être, savoir à ses qualités naturelles (gloire, toute-présence, puissance), ce qui ne peut avoir lieu que par des événements naturels, — et ensuite à ses qualités personnelles, morales (sainteté, justice, miséricorde, grâce), ce qui ne peut avoir lieu que par des événements historiques. Tel est le caractère de la révélation biblique : pour tout dire en un mot, elle est une manifestation de Dieu.

Mais, pour atteindre son but, la manifestation doit être comprise et bien comprise par l'homme. Dieu ne veut pas seulement manifester qu'il est, mais aussi *quel* il est. Or l'homme naturel peut-il bien comprendre la manifestation divine parvenant jusqu'à lui ? L'expérience personnelle du chrétien et la nature des choses se réunissent ici pour réclamer une réponse négative. Sous peine de ne pas être compris Dieu doit accompagner la manifestation intérieure d'une action immédiate, illuminant la conscience religieuse et la mettant en état de bien comprendre. C'est là ce que nous appelons l'inspiration, appelée à provoquer en l'homme des connaissances intérieures permettant de recevoir la manifestation extérieure. La manifestation et l'inspiration sont inséparables. La première sans la seconde ne serait qu'un *portentum* qui ne dirait rien ; l'inspiration sans la manifestation ne serait qu'un fantastique feu follet. Les deux sentiments dans leur inséparable unité constituent la véritable révélation ; la manifestation représente le côté exté-

rieur et objectif, l'inspiration le côté intérieur et subjectif.

L'inspiration peut revêtir des formes diverses et nous trouvons dans l'enthousiasme poétique une analogie avec un de ses modes. Cette circonstance pourrait porter à méconnaître, comme Schleiermacher y est disposé, le caractère spécifique de la révélation. Mais pour en venir là il faudrait oublier que l'inspiration à elle seule ne suffit pas pour constituer la révélation, qu'il faut encore la manifestation. L'idée inspirée se distingue justement en ceci de tous les autres phénomènes analogues qu'elle se trouve dans un rapport exprès avec une manifestation divine objective; elle se motive historiquement par la manifestation divine, en même temps qu'elle atteint son but en la faisant comprendre.

Ici il ne faut pas perdre de vue que la manifestation et l'inspiration sont soumises à des conditions historiques qui les limitent. Il résulte de là que la révélation ne peut s'effectuer que peu à peu et graduellement. L'inspiration et la manifestation ne coïncident pas toujours chez les organes de la révélation, excepté chez Christ qui est la révélation même. Au sens rigoureux, Jésus est le seul inspiré de tout le Nouveau Testament, et parce qu'il est entièrement et absolument inspiré il est plus encore : celui en qui Dieu habite. Le Sauveur manifeste entièrement Dieu au monde en se révélant lui-même. Les apôtres ne peuvent être des interprètes authentiques de la manifestation divine que dans la mesure où ils sont en état de reproduire et de transmettre fidèlement et complétement le témoignage de Christ lui-même.

Il résulte de tout ce qui précède que le surnaturel est le trait caractéristique de la révélation. Ce n'est pas à dire que la révélation ne fasse pas également partie du développement de notre monde ; seulement il y a de plus le concours de la causalité divine qui domine toutes les autres. C'est là ce qui permet d'affirmer sans se contredire que la révélation est également naturelle, puisqu'elle doit se manifester sous forme historique, devenir histoire et faire partie de l'histoire. Lorsqu'il s'agit d'apprécier les révélations concrètes cet élément naturel et historique est de la plus haute portée. Il en résulte

qu'on ne peut considérer comme faisant partie de la révélation aucun élément isolé, n'occupant pas une place organique dans le cours du développement historique des révélations divines. L'ancienne théologie méconnaissant le fait de l'intime union des deux facteurs croyait que le côté surnaturel de la révélation éclaterait d'autant mieux qu'elle paraîtrait plus contre nature. On pensait avant tout à l'illumination qu'elle produisait immédiatement en entrant dans le monde, chez ses organes et chez ses témoins immédiats, aux connaissances qu'ils en retiraient ; ils la faisaient consister exclusivement dans l'élément de la connaissance parce qu'elle n'était considérée que comme inspiration et que l'élément de la manifestation était entièrement méconnu. Ce qui importe avant tout c'est au contraire que ses éléments constitutifs, les faits, prennent place d'une manière permanente dans notre horizon, au milieu des données diverses que notre conscience est appelée à percevoir. L'ensemble des faits révélés est comme le soleil dans le firmament ; la révélation éclaire tous ceux qui la voient ; elle éclaire leur monde, même quand ils ne savent pas que c'est une révélation.

Par critères de la révélation, l'ancienne théologie entendait les signes auxquels de nos jours une doctrine qui se prétend révélée peut être reconnue. Ainsi posée la question est déplacée, car elle implique une notion fausse de la révélation. Si on entend par là au contraire les signes auxquels elle fut reconnue par les hommes qui en furent les objets immédiats, elle est par trop naïve. Autant vaudrait demander à quoi on peut reconnaître que la lumière est la lumière ; ses traits constitutifs sont eux-mêmes ses critères ; elle ne saurait en avoir d'autres. La révélation rend immédiatement témoignage d'elle-même en introduisant avec évidence dans le monde une nouvelle idée de Dieu. Or dès que cette idée est dans le monde elle doit se légitimer par elle-même ; son origine surnaturelle ne peut être invoquée qu'en seconde ligne. Et on ne saurait la prouver qu'en établissant que cette idée est provenue de faits évidemment surnaturels. Confondant la révélation et l'Ecriture, l'ancienne théologie était conduite à voir dans les preuves de la

révélation des deux Testaments, qu'elle considérait abstraitement, autant de preuves de la divine origine de la Bible. On faisait ainsi rentrer parmi les critères internes bien des choses qui leur étaient étrangères.

Parmi les critères externes, on insistait principalement sur les miracles, les prophéties, et le témoignage de ceux qui avaient reçu la révélation. On comprend qu'on ait fortement insisté sur les deux premiers. Il s'agit en effet de constater le caractère surnaturel d'un phénomène surnaturel, or ce caractère n'éclate nulle part d'une façon plus immédiate que dans le miracle et dans la prophétie.

Toutefois il importe extrêmement de bien présenter la preuve, ce qui n'est pas souvent le cas. Il ne s'agit pas de savoir à quels critères nous reconnaîtrons une révélation qui a déjà depuis longtemps pris place dans l'histoire et qui s'est légitimée par ses effets historiques; mais à quels signes elle se fit reconnaître par ceux à qui elle fut immédiatement et primitivement adressée, de manière à pouvoir prendre place dans l'histoire et exercer son influence. Il faut répondre sans hésitation que la chose n'aurait pu avoir lieu sans miracle et sans prophétie. C'est avec intention que nous disons *sans miracle et sans prophétie*. Car il va bien sans dire que ces moyens n'auraient pas suffi à eux seuls pour créer la foi et la piété correspondantes, même chez les organes de la révélation. Aussi l'ancienne théologie a-t-elle toujours distingué entre la foi simplement humaine, relevant des critères et la foi divine et religieuse que le Saint-Esprit seul peut produire. Impuissants à vaincre l'incrédulité, les miracles et les prophéties n'agissaient que sur les hommes qui cherchaient Dieu et qui étaient bien préparés pour les recevoir.

Je ne puis toutefois admettre avec Schleiermacher que les miracles soient superflus pour la foi; que notre foi serait tout aussi ferme si le fidèle ne pouvait en appeler ni à des miracles, ni à des prophéties, le témoignage d'esprit et de puissance demeurant inébranlable et rien ne pouvant montrer que nous n'avons pas trouvé dans la communion avec Christ la satisfaction de certains besoins. J'avoue ma faiblesse, dans ce cas, je

me trouverais, pour ce qui me concerne, en présence d'une énigme, d'une contradiction dans les termes : en face d'une révélation qui serait privée, non-seulement des caractères auxquels moi je pourrais la reconnaître, mais au moyen desquels elle est révélation. Le miracle et la prophétie ne sont pas des attributs et signes extérieurs, des appendices qu'on ajoute à la révélation, des enseignes indépendantes qu'on y suspend du dehors pour nous la faire croire, mais bien des éléments constitutifs de la révélation. Ce n'est pas pour légitimer ses messagers que Dieu a fait des miracles, mais dans son propre intérêt, pour se faire voir d'une manière évidente aux hommes aveuglés par le péché. La révélation n'est pas accompagnée de miracles et de prophéties, elle consiste en miracles et en prophéties. Un fait historique est une révélation parce qu'il implique miracle et prophétie ; qu'on retranche de la révélation les faits surnaturels (miracles), la connaissance surnaturelle (prophétie) et cela au sens strict du mot surnaturel, je cherche ce qu'il pourrait encore y avoir de surnaturel en elle. Pourquoi une révélation est-elle indispensable ? Parce que le cours ordinaire de la nature ne fait pas voir Dieu avec évidence à l'homme pécheur. Il n'y a donc que des faits en dehors de ce cours ordinaire, des miracles, qui puissent suppléer à ce qu'il est hors d'état de faire lui-même. Les miracles sont donc un élément constitutif de la manifestation divine, le signe par lequel le Dieu élevé au-dessus du cours de la nature se fait voir dans l'histoire d'une façon évidente. Or comme le miracle serait une image muette à lui seul, il est inséparable de l'histoire sainte. Je n'ai pas honte de le dire, je ne comprendrais pas une révélation divine dans laquelle le surnaturel, l'activité de Dieu ne pourrait pas être constatée d'une manière grossière, parlant aux sens. Tout ce que je puis accorder, c'est que plus un acte du drame divin se trouve dans le grand courant progressif de l'idée de Dieu, plus l'élément du miracle peut rester à l'arrière-plan.

Pourquoi ne confesserais-je pas crûment mon incurable stupidité ? Bien loin d'être embarrassé par les objections qu'on élève contre le miracle, j'en suis encore à ne pas pouvoir les

comprendre. Je n'ai pas encore été en état de découvrir ce qui dans le miracle pourrait choquer mon esprit. Cela peut venir du fait qu'étant si foncièrement théiste, je n'ai jamais pu surprendre en moi la moindre tentation au panthéisme ou au déisme. Cela peut aussi tenir en partie à la circonstance que j'ai toujours distingué avec le plus grand soin ces deux questions : l'une abstraite, le miracle est-il possible en lui-même? l'autre concrète, devons-nous dans un cas donné tenir pour miraculeux un fait que la Bible présente comme tel? La confusion devient inextricable lorsqu'on confond, comme cela n'arrive que trop souvent, le problème philosophique et la question historique. Quand je réclame les miracles comme indispensables, ce n'est pas à dire que je m'engage à tenir pour miraculeux tous les faits qui prétendront à ce titre, se trouvassent-ils d'ailleurs dans la Bible. Je m'en remettrai exclusivement au verdict de la critique historique.

Quand les panthéistes et les déterministes nient le miracle, ils ne font que tirer les conséquences renfermées dans leur principe. On comprend que Schleiermacher soit conduit au même résultat par son penchant au panthéisme et plus encore par sa conception déterministe de la conservation et du gouvernement du monde. La notion du miracle implique une certaine indépendance de l'univers à l'égard de Dieu, la liberté du Créateur et celle de la créature intelligente. Mais, abstraction faite de la question du miracle, je réclame ces deux hypothèses avant tout dans l'intérêt de l'idée de Dieu. Or du moment où ce sont là deux conséquences inévitables de la foi à un Dieu personnel et vivant, je ne sais vraiment pas d'où pourraient venir les objections contre le miracle.

J'ai toujours cru que ce n'est qu'en reconnaissant la régularité absolue du cours de la nature qu'on voit la plus vive lumière se répandre sur l'idée du miracle. Loi naturelle et miracle sont en effet des notions corrélatives. Avant de posséder une claire conception de la première, il n'y a pas de miracle pour l'homme, justement parce que pour lui tout est miracle. Aussi l'Ancien Testament n'a-t-il pas de mot pour désigner ce que nous appelons la nature.

J'avoue ne pas comprendre lorsque des penseurs théistes viennent nous dire que le miracle viole, interrompt le cours des lois de la nature constaté par l'expérience; que, violant ces lois empiriquement constatées, le miracle renonce par cela même à être scientifiquement établi, puisque ce dernier fait repose toujours sur l'hypothèse de la valeur de ces lois[1]. Que Strauss dise au contraire qu'il n'y a aucune autre action conforme aux lois de la nature que celle qui découle d'une force se trouvant dans l'organisme, dans le système de la nature, je comprends ce qu'il entend par là. Ce théologien ne reconnaît en effet aucune autre causalité dans l'univers que la nature seule (qu'elle soit d'ailleurs *natura naturans*, ou *natura naturata*) ; pour lui toute causalité en général est immanente à la nature, et cette causalité que nous appelons Dieu, n'existe pas pour lui.

Mais il m'est absolument impossible de comprendre un théiste venant se plaindre qu'on fait tort aux lois naturelles, lorsque le Dieu de la nature, sans le concours de celle-ci, mais exclusivement en vertu de sa causalité absolue, introduit en elle des éléments nouveaux, il est vrai, mais qui lui sont complétement homogènes. Le produit de l'activité miraculeuse de Dieu prendrait-il peut-être dans la nature la position de quelque chose de non naturel? Nullement! Il devient nature, ce produit; il est de même espèce que la nature; il entre immédiatement dans la nature; il en devient une partie organique et soumise à ses lois. Quel tort peut-il être donc fait aux lois permanentes de la nature lorsque Dieu, en vertu de sa causalité absolue, tire du vin immédiatement de l'eau sans s'astreindre aux procédés ordinaires de la végétation? Et les lois de la connaissance confirmées par l'expérience comment pourraient-elles être mises en péril par ces faits surnaturels, alors que ceux-ci se présentent expressément à l'expérience comme n'ayant pas été causés par

[1] On prétend que la physique aurait dès longtemps tranché le débat. Mais voilà-t-il pas que les naturalistes ne sont pas d'accord quand il s'agit de savoir si les miracles sont possibles! Voir un beau traité de Jul. Köstlin : *De miraculorum quæ Christus et primi ejus discipuli fecerunt, natura et ratione*, pag. 57. (Vratislav, 1860.)

le cours de la nature? Serait-ce un manque absolu d'intelligence qui m'empêcherait de saisir la portée de cette objection? Ou bien ceux qui la font ne se comprendraient-ils peut-être pas eux-mêmes, faute d'avoir sérieusement réfléchi sur le sujet et pour s'être contentés de jeter un coup d'œil furtif sur les idées erronées de l'ancienne dogmatique?

Celle-ci a en effet le tort de présenter le miracle comme l'effet d'une activité de Dieu *contre nature*, consistant d'abord en une suspension des lois, et ensuite, pour que l'ordre naturel ne soit pas troublé, en un rétablissement de ces mêmes lois.

« Les lois de la nature » jouent aujourd'hui le rôle de la tête de Méduse; regardons le monstre en face, sans tomber dans la superstition que tant de personnes irréfléchies propagent par son moyen avec de grands airs dédaigneux. J'éprouve un sincère respect pour la loi de la nature; je me réjouis de tout mon cœur lorsque je vois qu'on la découvre toujours mieux: Dieu lui-même lui a soumis les forces naturelles. Mais il ne lui a soumis ni lui-même ni sa volonté toute-puissante; dans le monde créé par lui il s'est réservé sa liberté absolue et la haute main, de même que dans son conseil éternel absolu il ne s'est pas lié à l'avance, par le roide déterminisme d'une prévision absolue de tous les détails dans le cours du développement du monde, pour s'emprisonner dans son décret éternel. En établissant les lois de la nature, il n'a pas voulu imposer des limites à son activité. Il n'y en a pas d'autres que ce qui se contredit soi-même, l'irrationnel, et par conséquent le non-saint. Le fait que notre monde terrestre forme un organisme ne saurait être une objection contre cette vérité. Dès l'instant où Dieu crée un monde appelé à former un organisme fermé, sa notion implique que malgré cela il doit demeurer dans l'absolue dépendance de Dieu, et laisser par conséquent place à son intervention immédiate avec sa causalité absolue. Il doit donner à ces lois l'élasticité, la flexibilité nécessaires à la marche de tout mécanisme et aussi de tout organisme. Cette condition est d'autant plus indispensable pour notre monde, qu'il ne peut aboutir à réaliser un jour son idéal que si Dieu intervient, à de certains intervalles, avec sa causalité absolue.

Ajoutons enfin qu'on se fait une idée exagérée de la perfection de l'organisme du monde. Il forme sans contredit un tout qui se maintient lui-même en existence, mais l'organisme est loin d'être d'une perfection absolue. Il est exposé à mille irrégularités provoquant des obstacles qu'il doit surmonter, au moyen de crises terribles. Le monde matériel en sort, il est vrai, toujours victorieux dans son ensemble, mais c'est aux dépens de plusieurs de ses parties. Ces derniers faits suffisent pour renverser l'idée d'un organisme absolument parfait. L'armée innombrable de maux physiques ne peut permettre de contester ce fait, bien qu'il ne puisse nous surprendre, puisqu'il est impliqué dans l'idée même de matière. Les occasions ne manquent donc pas pour l'intervention divine immédiate. Elles ne peuvent troubler le cours de la nature et en tout cas elles ne sauraient avoir pour but de le faire. Au contraire elles visent à introduire des améliorations, à faire disparaître des obstacles, à porter remède, exactement comme les miracles de guérison qui ont pour but de faire disparaître directement le mal physique.

Conclurons-nous donc à une imperfection de la création ? à une résistance de la matière triomphant en définitive de la sagesse et de la puissance de Dieu ? Ce serait une erreur. En effet, cette imperfection de notre nature terrestre, comme nature, devient une perfection positive, quand on la considère comme monde, comme créature, c'est-à-dire dans ses rapports avec Dieu. Un monde qui serait fait de façon à exclure toute intervention immédiate de Dieu deviendrait par cela même une limite pour lui ; il serait une créature très imparfaite ; il se trouverait en contradiction avec la notion même de créature.

Ce qui contribue beaucoup à empêcher de s'entendre dans la question du miracle, c'est qu'on désigne par ce terme des faits fort différents. Partons donc du maximum du miracle pour arriver ensuite à son minimum.

1° Nous aurions le plus haut degré de miracle si nous étions témoins empiriquement, dans notre monde terrestre, d'un fait amené exclusivement par l'intervention divine immédiate, sans l'intermédiaire d'aucune cause seconde. Non-seulement l'idée

d'une telle activité absolue de Dieu n'offre aucune difficulté pour celui qui prend sa personnalité au sérieux, mais encore on y est tout naturellement conduit par la notion de Dieu. Dieu étant l'absolu, le plus naturel est de se représenter aussi son activité comme absolue. Or c'est seulement dans le miracle au sens proprement dit que Dieu peut déployer ce genre d'activité. Sa création ne nous en offre qu'une simple analogie.

Il est bien vrai qu'un pareil miracle renferme en lui quelque chose de magique. Mais Dieu pourrait-il ne pas faire de la magie ? Lui seul peut en faire. Ne devrait-il peut-être pas en faire ? Sans doute il ne doit en faire qu'à bon endroit, alors qu'en en faisant il ne se met pas en contradiction avec lui-même et avec l'ordre du monde. Il ne saurait donc jamais être question de produire magiquement des effets personnels, moraux, ainsi dans l'œuvre de l'appropriation du salut. Mais Dieu doit faire de la magie là où il s'agit d'un effet naturel, dans le domaine de la nature impersonnelle, comme la transformation de l'eau en vin, la multiplication des pains. La notion des miracles de ce genre implique que comme action divine ils sont absolument inexplicables, bien qu'on puisse les comprendre ; on ne peut pas non plus se les représenter, puisque dans ce phénomène il n'y a pas une succession de moments s'engendrant les uns les autres. Ici de nouveau on prétend que la loi de la nature est compromise. Encore ici je ne puis voir le conflit, puisque celui-ci implique contact et que la notion même de ce miracle l'exclut. Dieu en effet l'accomplit seul, sans le concours d'aucune cause seconde.

2° Dieu peut également se servir de causes secondes, en respectant leurs lois, mais pour atteindre des résultats que lui seul peut obtenir par leur moyen. Ici encore nous sommes obligés de remonter jusqu'à la causalité divine, faute d'en trouver d'autres dans le monde pour les expliquer. *a)* Il peut produire sur la nature terrestre des effets extérieurs dépassant toute causalité terrestre, en mettant directement en rapport, et en faisant concourir des forces naturelles qui pour nous sont inconnues et que nous ne pouvons pas mettre en œuvre. Cette espèce de miracle est tout à fait analogue aux effets que

la liberté humaine produit dans le domaine de la nature terrestre, avec cette différence toutefois que nous avons pleine conscience de notre impuissance à obtenir de tels résultats en faisant agir notre liberté sur la nature. Les forces naturelles sont ici un facteur du miracle, mais la combinaison des facteurs divers résulte d'une action de Dieu sur la nature ; lorsqu'il en sollicite les forces, il ne les met du reste en jeu que d'une manière conforme à la loi de chacune. Plus l'homme connaît les lois de la nature, plus il réussit, tout en respectant les lois de chaque force, à leur faire produire des résultats supérieurs que la nature ne produirait pas à elle seule. Comment Dieu serait-il moins favorisé que nous au point de ne pas faire produire des résultats extraordinaires à cet instrument admirable que nous appelons la nature ? Tout marchera aussi régulièrement que lorsque nous faisons produire des sons à un instrument ; mais le connaissant à merveille, Dieu en joue avec une virtuosité qui produira des effets dont notre intelligence ne peut pas même se faire une idée. Rassurons-nous, sa main de maître et sa virtuosité accomplie, nous sont une garantie qu'il ne saurait briser aucune corde, même en se lançant dans les plus hardies entreprises. Tout homme réfléchi doit remarquer ici la frappante ressemblance entre les miracles de cette classe et ce qu'on appelle le hasard, les coups du sort, ce domaine que Dieu s'est réservé dans le monde. Aussi longtemps que le phénomène ne dépasse pas la mesure de notre expérience ordinaire (les changements en apparence irréguliers de l'atmosphère), nous disons qu'il y a hasard, dans le cas contraire, miracle. En manipulant ainsi l'organisme de la nature et la destinée des hommes, Dieu peut obtenir les combinaisons les plus étranges et les plus complexes, de sorte que les miracles de sa puissance peuvent devenir des miracles de sa providence. Les miracles de ce genre abondent dans tous les départements du gouvernement de Dieu. *b)* Dieu peut agir indirectement sur la nature au moyen de personnalités déjà arrivées à la perfection, les anges. Tout se passe encore ici conformément aux lois de la nature. Sous l'influence d'une causalité d'un ordre supérieur, la nature terrestre accomplit sa tâche conformément à ses lois. L'analo-

gie avec l'action de la liberté humaine est de nouveau manifeste : seulement les effets sont supérieurs parce que la causalité qui intervient l'est également. Dans ce cas aussi l'enchaînement du cours de la nature est respecté de la manière la plus sévère, car le monde des anges est en rapport organique avec l'organisme actuel de notre terre dans l'organisme général de l'univers. Il ne s'agit donc nullement en ceci de l'intervention d'une puissance étrangère.

3° A ces deux classes de miracles proprement dits viennent s'ajouter ce que Schleiermacher appelle des miracles relatifs. Ce sont des effets produits par des causes naturelles, par des forces appartenant à la création spirituelle où matérielle; mais comme elles nous sont inconnues, ces phénomènes se présentent à nous comme des miracles. On est contraint d'admettre des miracles de ce genre en voyant que le Sauveur en a accompli. Ainsi le récit de la guérison de l'aveugle où on peut suivre la marche graduelle du rétablissement de la vue, Marc VIII, 23-25. Les guérisons obtenues par l'attouchement de Jésus : Math. IX, 20-22; Marc V, 25-32; Luc VI, 19; VIII, 43-47. Le maximum est atteint dans ce genre lorsque Jésus s'aperçoit d'une manière sensible qu'une force miraculeuse de guérir est sortie de lui, d'où il conclut avec certitude que quelqu'un doit l'avoir touché. (Marc V, 30; Luc VIII, 46.) Evidemment il y a ici en jeu des forces naturelles encore inconnues. Ces miracles relatifs mettent notre science en demeure de découvrir le mystère par des études physiologico-anthropologiques. Il faut du reste manquer d'impartialité comme Schleiermacher, et se laisser diriger par des principes *à priori* pour soutenir qu'il n'y a que de ces miracles relatifs.

On le voit, les miracles n'entrent jamais en conflit avec les lois de la nature. Ils se bornent à contredire le prétendu absolutisme des lois de la nature, auquel l'athéisme serait si heureux de rendre un culte idolâtre. La loi de la nature n'est nullement la loi suprême de l'univers; le Dieu personnel qui l'a faite continue à régner sur elle ; bien loin de lui avoir sacrifié sa liberté, il n'a jamais renoncé à s'en servir comme d'un moyen. Quand Dieu fait des miracles, il déclare qu'il y a quelqu'un qui

fait ce que la nature ne pourrait faire ; il fait quelque chose de surnaturel ; il montre son absolue indépendance à l'égard d'un monde ayant sa vie propre et sa loi immanente ; il atteste sa présence toute-puissante. Ce qui fera toujours l'importance religieuse du miracle, c'est l'impression profonde qu'il produit involontairement de la gloire incomparable du Dieu personnel et vivant, se tenant immédiatement près de ses créatures.

Il y a déjà longtemps qu'on a répondu aux objections qu'on élève pour contester à la théologie le droit de faire usage des miracles. Celui qui soutient avec Hume qu'aucun témoignage historique, quelle que soit sa nature, ne réussira jamais à rendre un miracle non pas certain mais même vraisemblable, celui-là trahit ouvertement sa résolution de ne jamais, en aucun cas, admettre des miracles : *stat pro ratione voluntas*. On dit aussi que dans aucun cas concret on ne peut admettre de miracle, parce que cet aveu impliquerait une connaissance absolue de la nature que personne toutefois ne peut s'attribuer. Cette objection est assez étrange. En effet, d'après la conduite de ceux qui développent cet argument avec tant de pathos on doit conclure que la possibilité qu'ils repoussent existe cependant. Car enfin, comment pourraient-ils nier avec tant d'assurance et absolument la réalité de tant de miracles bibliques ? A leur point de vue cette attitude implique la certitude absolue que ces récits bibliques racontent quelque chose qui ne pourrait absolument être considéré que comme miraculeux. On dit, toujours dans le même bord, qu'il est impossible de constater le caractère divin d'un miracle, car enfin, les anges et les démons en font aussi, et où prendrons-nous les critères sûrs pour distinguer les uns des autres ? Comme Twesten l'a fait remarquer, les hommes qui mettent en avant cette objection ont l'habitude, pour ce qui les concerne, de se rire des miracles des anges et des démons, fantaisie tout aussi superstitieuse que les anges et les démons eux-mêmes. Comme les bons anges sont serviteurs de Dieu, leurs miracles s'accomplissent toujours avec son concours. Quant à ceux des mauvais anges qui s'accomplissent dans le domaine actuel de la révélation divine, il ne sera pas difficile de montrer qu'ils la contredisent ; qu'ils ne sont pas dans sa ligne

et de les reconnaître ainsi pour faux. Les réponses du Seigneur suffisent à l'adresse de pareils doutes de mauvais aloi. (Math. XII, 24-19.)

Tout en accentuant fortement l'importance du miracle, je ne lui fais pas jouer le rôle que l'ancienne apologétique lui attribuait. C'est pour la révélation elle-même, au moment même où elle s'effectue, qu'il est important, — puisqu'une révélation ne saurait s'accomplir sans miracle, — et non pas pour nous qui avons vu passer dans la conscience générale ce que les miracles révélateurs étaient primitivement destinés à annoncer. Il est bien vrai qu'en les rejetant on ne se rendra pas entièrement compte de la révélation, mais il y a des dangers plus graves que celui-là. Il est donc bien entendu que je n'ai pas plaidé la cause de cette foi superstitieuse aux miracles qui s'imagine que dès qu'on les admet, on est dispensé d'examiner dans le détail les faits concrets qui sont présentés comme miraculeux. Loin de moi la pensée de prétendre imposer les miracles à ceux qui croient déjà, sous prétexte que leur foi est suspecte faute de reposer sur les miracles. C'est déjà beaucoup que le soleil de la révélation se soit levé pour eux et qu'ils s'efforcent de marcher à sa lumière. Que si les miracles les scandalisent, je me garderai de leur imposer d'y croire : *beneficia non obtruduntur*. Tâchez de vous tirer, si possible, de certaines difficultés historiques dont les miracles nous donnent la clef. Ce n'est pas dans l'intérêt de la dogmatique que j'admets les miracles, mais parce que je ne puis m'en passer pour expliquer certains faits de l'histoire. Bien loin de rompre les mailles du tissu historique, ils me permettent de franchir les profondes lacunes qu'il présente. Qu'on se garde donc, dirai-je avec Weiss, d'éloigner entièrement notre génération du christianisme en prétendant lui imposer a toute force la foi au miracle. Chez beaucoup de nos contemporains qui possèdent incontestablement une foi réelle et vivante au christianisme, une grande majorité éprouve contre les miracles une répulsion instinctive, qui se comprend très bien quand on tient compte de la direction que la culture a prise pendant le siècle dernier. On doit donc voir dans cette répulsion autre chose qu'un simple entêtement.

Comme la révélation n'est pas uniquement *manifestation*, mais encore *inspiration*, au miracle vient s'ajouter la prophétie qui est l'explication authentique de la manifestation divine. Il est évident que l'ancienne théologie a fait entièrement fausse route en ne voyant en elle que la prédiction de l'avenir et, encore, des circonstances des faits accidentels. La prophétie est la révélation en paroles venant s'ajouter à la révélation par les faits : les deux facteurs sont inséparables.

Mais, quoique la prophétie ne soit ni essentiellement, ni exclusivement la prédiction de l'avenir, celle-ci est bien un de ses éléments essentiels. En effet pour bien comprendre la manifestation divine, il importe de se rendre parfaitement compte de son but, ce qui ne peut avoir lieu qu'au moyen des détails historiques. Il faut se rendre compte du but que Dieu poursuit avec sa révélation, c'est-à-dire reconnaître qu'elle est un moyen préparatoire pour amener une rédemption réelle et voir comment, dans un moment donné, l'état historique de la révélation se comporte par rapport à ce but final.

Voilà pourquoi, comme prédiction de l'avenir, la prophétie est essentiellement une promesse, promesse de salut, prophétie messianique. Il suffit de renvoyer à des passages décisifs comme les suivants : 2 Cor. I, 20 ; Apoc. III, 18, 24 ; Jean V, 39, 45-47 ; Luc X, 23, 24 ; XXIV, 27, 44. Mais il va sans dire qu'à mesure que le décret de salut se manifeste plus clairement, la prédiction du salut a moins d'importance. Aussi n'a-t-elle plus de raison d'être après Christ, tandis que le rôle de la prophétie en général n'est pas terminé.

L'ancienne apologétique a également abusé de la prédiction. Celle-ci n'a nullement pour but de fonder la foi à une révélation déjà accomplie, aussi n'a-t-elle jamais réussi ; elle ne se propose d'introduire sur le théâtre de l'histoire que de futurs organes de la révélation, soit en leur donnant conscience du rôle qu'ils sont appelés à jouer dans le grand drame, soit pour servir à les accréditer. C'est ainsi que les données prophétiques de l'Ancien Testament ont contribué à développer chez le Sauveur la conscience de sa mission ; et il renvoie aussi ses contemporains aux passages qui le concernent. (Jean V,

39, 46; XIII, 18; XVII, 12; Math. XXVI, 54, 56; Luc XXII, 37; XXIV, 26, 46.) Du reste, c'est l'exégèse seule qui doit décider si et en quel sens ces passages en question de l'Ancien Testament se rapportaient au Messie.

On n'est pas très heureux en plaçant au nombre des critères extérieurs de la révélation le témoignage de ceux mêmes qui l'ont reçue. D'abord on ne met en saillie que le côté subjectif de la révélation, l'inspiration. Cette circonstance a empêché de voir la valeur subordonnée de ce critère. C'est le côté objectif de la révélation qu'il aurait fallu mettre en avant. On aurait dû se rappeler que l'inspiration est en rapport très étroit avec la manifestation historique qu'elle est appelée à expliquer. L'inspiration trouve son témoignage objectif dans la manifestation, et elle se justifie de son côté comme objective en devenant son explication convenable, adéquate. La chose éclate avec évidence chez Christ, la plus haute expression de la révélation divine. Chez lui la manifestation et l'inspiration coïncident d'une façon tellement absolue qu'il ne peut plus être question d'une inspiration tombant dans certains moments donnés. Toute sa vie étant une manifestation adéquate de Dieu, sa conscience ne cesse d'être l'inspiration absolue : voilà pourquoi la révélation de Dieu devient la réelle incarnation de Dieu en sa personne.

Tous les théologiens sont à peu près d'accord pour nier ce qu'on appelle la perfectibilité de la révélation. Dieu étant réellement devenu homme en Christ, il a été en lui aussi, absolument révélé aux hommes ; on ne peut imaginer une rédemption dépassant, pour nous hommes, celle qui nous a été faite en Christ. (Héb. I, 1.) Du reste il est manifeste que notre conception de la révélation est éminemment perfectible sous le rapport théorique et pratique.

Il importe qu'en s'occupant de la doctrine sur la révélation, on renonce à toute préoccupation apologétique. L'existence d'une révélation ne saurait se démontrer; elle n'existe que pour la foi. A toutes ces preuves externes doit venir s'ajouter l'expérience personnelle sous peine de ne jamais arriver à la vraie foi. Comment se convaincre de la vérité et de la sainteté de l'Evangile lorsqu'on l'aborde avec de fausses notions, païen-

nes ou juives, sur ce qui est vrai et saint? Or ce n'est qu'au contact de la révélation que peut s'éveiller en nous le sens du vrai, du saint et l'amour pour eux. En proportion où la révélation réveille nos besoins religieux nous acquérons aussi conscience de sa divinité.

III

LA SAINTE ÉCRITURE.

La révélation devant préparer historiquement la rédemption et devenir historique, ne peut être un simple météore ; il faut qu'elle devienne d'abord et qu'elle se fixe ensuite au moyen d'un document authentique. Hors de ces conditions-là la révélation ne saurait atteindre son but. Il faut de plus que dès son apparition elle soit bien comprise pour l'essentiel. Nous ne disons pas d'une manière absolue, pure et complète, car l'humanité pécheresse à laquelle elle est destinée ne peut s'élever là que lentement, péniblement, graduellement. C'est un nouvel argument en faveur d'un document authentique qui permette de contempler les détails dans l'ensemble, et qui nous fasse autant que possible vivre dans le milieu où la révélation a primitivement pris naissance. Il faut qu'elle produise sur tout notre être, intelligence, volonté, les mêmes impressions qu'elle a produites sur ceux qui l'ont reçue pour la première fois. Tout cela ne peut avoir lieu qu'au moyen d'un document qui soit lui-même partie intégrante des faits qu'il relate; qui nous fasse sentir de toutes parts les saintes et vivifiantes influences d'un monde supérieur où règnent les puissances surnaturelles, la présence immédiate de Dieu et du ciel. Comme il s'agit non d'enseignement religieux ou de dogmes, mais de piété chrétienne, il faut que nous vivions et respirions dans le milieu où elle a pris naissance. C'est à ces divers besoins que la sainte Ecriture est appelée à répondre. Sa mission lui confère la plus haute position et la plus grande importance d'abord après la révélation, avec laquelle, comme nous l'avons déjà vu, il im-