La sainte écriture

Objekttyp: **Chapter**

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

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

PDF erstellt am: **29.05.2024**

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

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-

porte toutefois beaucoup de ne pas la confondre. Cette position place la Bible infiniment plus haut que si on en faisait un manuel d'enseignement, un code religieux rédigé sous les yeux de l'autorité divine.

Le besoin de rétablir le christianisme primitif, de le distinguer de la tradition aurait dû conduire les réformateurs à voir dans la Bible, avant tout, un document historique, le seul document authentique de la révélation. On ne peut pas dire que ces idées leur aient été étrangères, mais au XVIe siècle on n'était pas généralement porté à considérer les questions religieuses sous le point de vue historique. Le protestantisme primitif distingue, il est vrai, entre la Parole de Dieu et la sainte Ecriture (voir Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert*, pag. 251), mais cela ne tire pas à conséquence, parce que d'autre part on voit dans l'Ecriture l'expression adéquate et absolue de la Parole de Dieu. Il ne leur vient jamais à l'esprit de se demander si la Bible ne renfermerait peut-être pas des éléments accessoires qui n'auraient pas droit à être considérés comme Parole de Dieu.

Le seul fait qui leur importe dans cette distinction c'est de pouvoir présenter comme Parole de Dieu l'Evangile prêché conformément à l'Ecriture. On méconnait ici entièrement la nature de la révélation ; la Bible est présentée sous un faux jour ; on exagère la valeur de l'élément doctrinal ; on méconnaît que la révélation est, en tout premier lieu, un ensemble de faits historiques, une histoire surnaturelle, continue, dans la trame de l'histoire naturelle. La Bible cesse d'être un document historique, pour devenir un manuel d'enseignement religieux ; le document sacré devient un code sacré ; aussi, tout en protestant en principe, on est de fait ramené au légalisme. Peu à peu la distinction entre la Parole de Dieu et l'Ecriture, dont on n'avait pas saisi les conséquences, fut oubliée et on en vint, d'un accord unanime, à formuler ainsi leurs rapports : *scripturam proprie Dei verbum esse.*

Telle était la conséquence logique, inévitable, à laquelle on ne pouvait manquer d'aboutir dès qu'on voyait dans la révélation éminemment une communication d'idées, de doctrines.

La Bible devient alors l'expression verbale des pensées divines ; ce n'est que lorsqu'elle est écrite que la Parole acquiert la fermeté désirable ; le contenu et la forme du langage se tiennent d'une façon indissoluble ; conséquemment l'activité révélatrice de Dieu doit avoir nécessairement porté sur le fait de la mise par écrit : en un mot la révélation divine s'accomplit par la composition surnaturelle d'un livre dans lequel Dieu s'explique sur son essence et sur sa volonté.

C'est assez dire que la doctrine orthodoxe donne la sainte Ecriture pour la Parole de Dieu parce qu'elle la tient pour inspirée de Dieu. Tout son point de vue lui fait éprouver le besoin d'avoir une somme de connaissances dont l'exactitude absolue et l'infaillibilité soient garanties par son origine. Sans une autorité divine extérieure, préservant de toute erreur, il n'y a point d'assurance ferme dans les matières religieuses : nous devenons la proie du doute et du désespoir. La Bible étant confondue avec la révélation pour en faire un manuel religieux infaillible dont on a besoin, bien qu'elle s'y prête si peu, on déclare qu'elle vient absolument de Dieu ; qu'elle est infaillible dans le sens le plus étendu du mot. Pour la faire venir exclusivement de Dieu, on est amené à exclure pour sa formation le concours de toute causalité humaine qui ne manquerait pas de rendre possible l'introduction d'un élément d'erreur. Et comme il est cependant évident que la Bible a été écrite par des mains humaines, il faut que l'homme soit réduit à n'avoir été exclusivement que la main de Dieu, mais du reste entièrement improductif quant au contenu qu'il a servi à écrire.

Voilà ce que l'ancienne théologie entendait par inspiration. Dieu lui-même était conçu comme *auctor primarius* de la Bible ; les hommes devenaient de simples instruments mécaniques de l'activité du Saint-Esprit. Au fond les *auctores secundarii* ne sont pas les vrais auteurs ; ils ne sont que des scribes, des plumes dont se sert le seul véritable auteur, le Saint-Esprit. Et ils se sont prêtés à tout cela non pas dans un état extatique, mais calmes, le sachant et le voulant. Ils n'ont été actifs ni pour le fond, ni pour la forme à lui donner, mais pour le simple

travail de l'écriture : ils ont été exclusivement passifs, comme le secrétaire écrivant sous la dictée d'un autre. Peu importe qu'ils aient ou non compris ce qu'ils écrivaient ; car ces paroles leur ont été inspirées, non pas *ad sciendum*, mais *ad scribendum*. Il va sans dire que tout leur a été inspiré, qu'ils le sussent ou non d'ailleurs, car des hommes écrivant sous la dictée ne peuvent faire des distinctions de ce genre. Comme la pensée ne saurait être conçue séparée des mots appropriés pour la rendre, cette inspiration a dû être verbale. Or, comme une bonne dictée ne peut se faire sans une bonne ponctuation, les points voyelles du texte hébreu ne doivent pas seuls être inspirés, mais encore les signes de ponctuation. Malheureusement pour la théorie que ces diverses exigences, d'ailleurs parfaitement logiques, font éclater de toutes parts, il ne nous a pas été conservé une ponctuation authentique du texte sacré.

L'accord est ici parfait entre les luthériens et les réformés. On ne saurait en être surpris, puisque cette théorie est l'inévitable conséquence du point de vue fondamental commun à toute l'ancienne théologie. Quant aux différences de style et autres qui sont telles qu'un même objet est présenté différemment par divers auteurs, on déclare, en dépit de toute analogie, que celui qui dictait s'est accommodé au style et au caractère de son secrétaire. Cette théorie est toute d'une pièce. Quand on prétend réduire l'inspiration à une simple assistance, ou en admettre des degrés divers, on ne modifie pas la conception, on la change du tout au tout.

Une pareille Bible doit nécessairement être infaillible en tout et partout : il ne reste qu'à mettre sur le compte de l'accommodation les imperfections du grec du Nouveau-Testament, quand on n'a pas le courage avec Hollaz de les nier.

La Bible devient un moyen de grâce non pas seulement naturel, mais encore surnaturel. Elle possède une efficace intrinsèque, inhérente, essentielle, indépendante du bon usage qu'on en fait et des dispositions morales de ceux sur lesquels elle agit. C'est que le Saint-Esprit qui l'a composée continue d'être incarné en elle. C'est à tort, dit Hollaz, que la Bible est rangée parmi les écritures, *cum sit mens, consilium, sapientia Dei.*

On n'entreprend pas de démontrer toutes les qualités qu'on attribue à la Bible : elle doit se légitimer elle-même comme Parole de Dieu. Etant l'autorité suprême, elle ne saurait être prouvée par rien. On en appelle donc au témoignage interne du Saint-Esprit dont quiconque entre en contact avec elle, dans les conditions voulues, ne manque pas de faire l'expérience ; le témoignage du Saint-Esprit n'est autre que l'expérience immédiate qu'on fait de l'efficace de la Sainte-Ecriture comme surnaturelle.

Par une étrange inconséquence, ils n'en font pas moins valoir les arguments rationnels ou critères (soit internes soit externes), tirés de la crédibilité des témoins qui résulte de leur bonne foi, de leur illumination, de leur caractère en général, en vertu des miracles qui légitiment leur mission. Les théologiens, argumentant ainsi, oublient leur théorie de l'inspiration : qu'importent des qualités de ce genre ? et comment des écrivains, qui ne doivent avoir été que de simples copistes écrivant sous dictée, les auraient-ils possédées ?

Les anciens dogmaticiens ont été plus heureux, lorsque, tout en admettant que les preuves rationnelles peuvent établir l'origine divine de la Bible, ils distinguent cette foi humaine de la foi divine, reposant sur le témoignage du Saint-Esprit et communiquant la conversion personnelle et efficace. La première est suffisante pour attirer l'attention des hommes et les amener à faire l'expérience de la seconde, tout en servant à dissiper les doutes des fidèles dans les heures de tentation.

Cette théorie de l'Ecriture forme un tout qui ne manque pas de conséquence ; il ne peut être question de la tempérer ou de la modifier, c'est à prendre ou à laisser; tout compromis est impossible : *sit ut est aut non sit.*

Ce dernier argument, tiré du témoignage du Saint-Esprit, qu'on invoque en faveur non-seulement du contenu, mais de la forme de l'Ecriture, montre bien que les anciens théologiens ont puisé cette doctrine à une source religieuse. Du moment où l'autorité de la Bible serait prouvée par autre chose que par elle-même, par la raison et par l'Eglise, cette autre chose lui deviendrait supérieure. Aussi est-ce là l'argument

éminemment protestant qui laisse aux laïques et aux simples la pleine indépendance à laquelle ils ont droit. C'est bien ainsi que l'Ecriture elle-même entend se légitimer à nos consciences (1 Cor. II, 4, comp. 1 Thes. II, 13; Actes XVI, 14; Jean. VIII, 47.) C'est la Parole de Dieu elle-même qui doit éveiller en nous le sens nouveau au moyen duquel nous pourrons nous convaincre de sa divinité. Nous ne nous assurons de la divinité de la Bible qu'à proportion où notre foi progresse et dans la mesure où elle le fait. La foi en Christ se développant en nous par le moyen de la Bible, moyen particulièrement approprié à la chose, nous concluons à son caractère divin. Quand la foi et la vie de Christ se développent en nous, nous remarquons immédiatement qu'elles sont les mêmes que l'Ecriture nous présente; avec cette différence cependant que celles de l'Ecriture sont plus primitives; qu'elles s'y présentent dans leur pureté, vigueur, plénitude et beauté premières; tandis que chez nous elles sont dérivées, à plusieurs égards, fâcheusement affectées par le développement historique, et en outre impuissantes et défectueuses. Ce dernier sentiment se confirme pleinement quand nous voyons par expérience que la vie chrétienne qui est en nous se trouve à tous égards fortifiée par celle qui se trouve dans l'Ecriture; de sorte que nous voyons en celle-ci un organe particulièrement puissant de ce principe divin auquel nous nous sentons redevables de notre vie nouvelle. C'est bien par cette voie-là que les réformateurs en sont venus à placer une confiance religieuse absolue en l'Ecriture. Bien qu'ils crussent *à priori* à sa divinité, comme toute la chrétienté de cette époque, ce n'est qu'après être parvenus à leur foi nouvelle en Christ qu'ils arrivèrent à cette confiance complète, absolue en la Parole de Dieu, que nous, protestants évangéliques, considérons comme la seule vraie. Schleiermacher a donc parfaitement raison de dire qu'on va de Christ à l'Ecriture, et non pas de l'Ecriture à Christ. Il faut toutefois ajouter — et il n'y consentirait pas — que la foi en Christ ne pourrait pas s'accuser dans toute sa vérité, si le fidèle n'était pas certain de la divinité de l'Ecriture. La parole de Dieu se légitime aux yeux de ceux qui sont aptes à la recevoir dans la mesure où ils sont, par ce moyen, élevés à une

vie supérieure. C'est là la pierre angulaire de la foi protestante.

Strauss prétend au contraire que c'est le talon d'Achille. Ce sont d'abord les fanatiques qui s'autorisent du fait que l'illumination intérieure du Saint-Esprit prouve seule l'autorité de la Bible, pour la placer plus haut qu'elle ; puis les rationalistes demandent à leur tour qu'est-ce qui garantit que ce témoignage intérieur procède bien du Saint-Esprit ?

Mais qui ne sait que la manifestation, la déclaration du Saint-Esprit sur l'Ecriture est attachée à elle et placée essentiellement sous sa dépendance ? Quant au second argument, Strauss oublie que la vie chrétienne est quelque chose de spécifiquement nouveau et se légitimant clairement comme telle au cœur de celui chez qui elle naît. Cet homme sent que l'Esprit qui lui rend témoignage ne procède pas de lui ; il sait d'une façon parfaitement certaine d'où il vient, aussi sûrement qu'il est convaincu d'être devenu un nouvel homme en Christ ; il sent d'une façon immédiate que c'est l'Esprit de Dieu, puisque sa vie nouvelle consiste justement en ceci, qu'il se trouve en communion avec Dieu. Dans un cas pas plus que dans l'autre il n'a besoin d'une démonstration préalable. L'homme guéri, ou du moins en voie de guérison, aura-t-il donc encore besoin qu'on lui démontre qu'il n'est plus malade ? Le divin se légitime immédiatement comme tel à celui qui le reçoit. La vie divine, effective, est parfaitement sûre de sa vérité et de sa réalité.

Mais l'excellence de cet argument, qui demeure aussi longtemps que la Bible est en position de se légitimer comme divine, ne doit pas nous faire oublier la faiblesse des autres preuves avancées par l'ancienne théologie.

Nous accordons sans peine que la confusion entre la Parole de Dieu et l'Ecriture, la doctrine de l'inspiration et de l'infaillibilité ne sont pas des subtilités scholastiques. Elle ont une base et une occasion religieuses. Ainsi qu'il convient pour les dogmes, elles reposent sur une vraie expérience chrétienne dont elles veulent être la formule scientifique ; mais s'il est toujours difficile de formuler ainsi son expérience, ce devait

être particulièrement le cas sur ce point-là pour les hommes du XVIe siècle.

Plus on respectera la Bible, plus on sentira le besoin d'examiner consciencieusement ce qu'elle enseigne elle-même sur ces points. Car ce serait une étrange manière de la respecter que de prétendre en faire ce qu'elle n'est pas, et de lui accorder une autorité à laquelle elle n'aspirerait nullement. Les hommes qui professent s'incliner sérieusement devant la Bible doivent la prendre réellement telle qu'elle est, et renoncer à en faire ce qu'elle devrait être pour répondre à de prétendus besoins. Que celui qui ne la trouve ni assez sainte ni assez divine telle qu'elle est, avoue du moins qu'il ne se laisse pas guider par elle, quand il se forme ses notions de divinité et de sainteté. Persister dans une opinion préconçue sur la Bible et cela en dépit de son propre témoignage, c'est tout simplement lui désobéir. Il est vrai qu'on prétend faire tout cela pour sa plus grande gloire ! Mais quoique cette prétention sonne bien, on n'aboutit ainsi qu'à abaisser la Bible, quand on veut en faire autre chose que ce qu'elle est en réalité. Plus la Bible est réellement divine, plus nous la gâtons par nos prétendus ornements dont elle n'a que faire, plus nous affaiblissons l'influence salutaire qu'elle est appelée à exercer sur nous. Et puis, que de préjugés légitimes on suscite contre elle en lui attribuant des qualités et des buts auxquels elle ne prétend pas ! On peut lui appliquer ce qui est vrai de toutes les choses grandes et élevées : c'est qu'elle a plus à craindre de ses amis que de ses adversaires. Mais voilà justement le malheur ! On fait très peu d'usage de la Bible, en vue du but auquel elle est destinée, pour l'employer d'autant plus à d'autres, en vue desquelles elle ne nous est pas donnée. N'y a-t-il pas lieu d'être surpris de voir des hommes s'appuyant sur la doctrine traditionnelle, criant bien haut que la Bible est inspirée et infaillible, et répudiant comme incrédulité toute critique des enseignements scripturaires, laisser de côté le problème et n'éprouver aucun besoin d'apprendre de l'Ecriture elle-même ce qu'il faut penser sur son compte; tandis qu'ils supposent, comme allant sans dire, qu'elle partage sur elle-même la théorie qu'ils s'efforcent de lui im-

poser, au nom de leur dogmatique? Il m'est de toute impossibilité de reconnaître là l'attitude de gens croyant à la Bible.

Ce qui doit déjà rendre suspecte l'identification de la Parole de Dieu et de la sainte Ecriture, c'est qu'elle repose, comme nous l'avons vu, sur une notion fausse de la révélation. Dans l'Ancien Testament, le mot Parole de Dieu ne désigne pas seulement les paroles de Dieu, au sens propre, qu'il a adressées à ses prophètes ou à d'autres, mais aussi l'enseignement révélé en général, dans le sens le plus étendu des mots, commandements, promesses, menaces, pour autant que ces moyens révélateurs nous sont annoncés d'après la volonté de Dieu. Comme les révélations furent de bonne heure écrites, les livres qui les contenaient furent aussi appelés Parole de Dieu. Lorsque la prophétie eut cessé en Israël, on fut tout naturellement conduit à regarder les livres canoniques comme l'expression directe de la Parole de Dieu et l'identification entre les deux s'accomplit. Cette manière de voir fut tout naturellement admise par les premiers chrétiens : pour les apôtres, l'Ecriture de l'Ancien Testament est aussi la Parole de Dieu.

Toutefois ce n'est pas à titre d'Ecriture que l'Ancien Testament leur apparaissait ainsi, mais parce qu'ils y voyaient la tradition de ce que Dieu avait fait connaître aux hommes par la révélation. (Héb. V, 12; Rom. X, 17.) Dans l'économie nouvelle, le mot parole désigne aussi, en tout premier lieu, ce que Jésus avait reçu de son Père, la prédication évangélique, dans sa bouche et dans celle de ses apôtres. La Parole de Dieu écrite de l'Ancien Testament et le souvenir vivant de Christ conservé dans la mémoire sont désignés par les mêmes termes (Eph. VI, 17.) Il était inévitable que dès que la prédication évangélique et apostolique serait documentée et écrite, elle portât le même nom.

Il est donc scripturaire de soutenir que la Bible est Parole de Dieu, à condition toutefois qu'on entende par là la même chose que la Bible elle-même, savoir la publication faite par la révélation et la prédication au nom de Dieu. Mais tout cela est bien différent de ce qu'entend par là l'ancienne théologie quand elle a en vue une parole dictée miraculeusement par Dieu. Pris

dans un sens scripturaire, le mot Parole de Dieu paraîtra admirablement approprié au simple fidèle pour désigner ce que la Bible est pour lui, car elle lui fait bien l'impression d'un livre dans lequel Dieu lui parle. Prend-il au contraire le terme Parole de Dieu dans son sens théologique, il s'aperçoit incontinent qu'il se met en contradiction avec l'état réel du volume.

La théologie évangélique ne tarda pas à s'apercevoir de la chose; on remarqua en effet dans la sainte Ecriture bien des choses qui ne pouvaient pas être Parole de Dieu au sens dogmatique du terme. Que faire alors? Au lieu de revoir et de réformer la notion qu'on s'était faite de la Parole de Dieu, on réduisit le nombre des choses qui en faisaient partie. On se décida à distinguer entre la Parole de Dieu et la sainte Ecriture, non pas dans ce sens que la première dût être le contenu et la seconde la forme parfaitement adéquate, mais dans le contenu même de l'Ecriture on distingua deux espèces d'éléments dont un seul devait être la Parole de Dieu à l'exclusion de l'autre. On finit par réserver le nom de Parole de Dieu pour le contenu religieux et on déclara que la Bible contient la Parole de Dieu mais n'est pas la Parole de Dieu.

C'est là un renversement et non pas une simple modification de l'ancienne doctrine. L'Ecriture est mise sur le même pied que tout autre bon livre dont elle ne se distingue plus que par une question de plus ou de moins. La base de la distinction est de plus incertaine, car qui tracera les limites dans la Bible entre le contenu religieux et le reste? Schenkel prétend parer à ces difficultés en réunissant les deux formules: la Bible est la Parole de Dieu, et la Parole de Dieu est contenue dans l'Ecriture; il appartiendrait à l'exégèse de déterminer ce qui fait réellement partie de la révélation de ce qui lui est étranger. De sorte que tout reviendrait à une appréciation des divers détails de la Bible par l'ensemble. Mais ce n'est pas là ce qu'entendent les théologiens qui distinguent entre la Parole de Dieu et l'Ecriture. Par Parole de Dieu on ne désigne pas un certain contenu de pensées pris en lui-même, mais un certain contenu de pensées *exprimé* par une forme de langage déterminée, rendu en

paroles. Ceux qui font cette distinction ne prétendent pas non plus que la séparation doive s'effectuer en effaçant à la lettre certaines citations isolées de la Bible.

On n'aboutit donc pas avec cette distinction entre la Parole de Dieu et l'Ecriture ; il faut y renoncer. D'abord elle favorise l'idée que le contenu spécialement divin de la Bible consisterait surtout dans son contenu et non dans sa forme : au fond, c'est bien cette idée-là qui a servi de point de départ à cette distinction. Or chaque chrétien sait par expérience qu'il n'en est pas ainsi. Ce qui le frappe surtout en lisant la Bible, c'est que les vérités chrétiennes, qui lui sont connues depuis longtemps, lu apparaissent dans ce livre sous une forme si primitive et si naturelle, si vivante, si pure et si majestueuse, que, plongé en quelque sorte dans une lumière céleste, il se sent immédiatement convaincu de la vérité et se livre à elle sans réserve. Ensuite cette distinction entre la Parole de Dieu et l'Ecriture est provenue de l'ancienne erreur fondamentale qui voit dans la révélation, la communication immédiate d'une *doctrine* religieuse *formulée*. Cette distinction part sans contredit d'une idée fort juste, le besoin de ne pas confondre la révélation et la sainte Ecriture. Mais comme par la première on entend la promulgation immédiate de certains dogmes déterminés, on ne réussit pas à effectuer la distinction.

Tout s'explique et s'éclaircit, au contraire, dès qu'au terme : Parole de Dieu, nous substituons celui-ci : *révélation divine*. La Bible devient alors tout simplement le document de la révélation. Elle est sans contredit dans un rapport très étroit avec la révélation, sans toutefois se confondre avec elle. Il importe à la théologie moderne de faire disparaître l'identification de la révélation et de la Bible, pour cela elle doit se garder par dessus tout de voir dans la Bible la Parole de Dieu dans un sens quelconque. Dans l'intérêt de la clarté, il serait bon de renoncer, une fois pour toutes, à cette expression : Parole de Dieu. et de s'en tenir aux termes : révélation, Ecriture-Sainte. Le mot Parole de Dieu doit être réservé pour désigner la connaissance religieuse universelle exprimée en paroles, c'est-à-dire identique chez tous ceux qui ont des connaissances religieuses,

parce qu'elle est objectivement adéquate et par conséquent valable pour tous.

Pour savoir ce que la sainte Ecriture enseigne sur son inspiration, il faut distinguer en tout premier lieu les deux Testaments.

Nulle part l'Ancien Testament ne se donne pour inspiré et surtout pas à la manière de l'ancienne dogmatique. Il y est encore moins question de l'inspiration des écrits qui nous ont été conservés. Du reste l'Ancien Testament ne présente comme faisant partie de la révélation que la loi et certains oracles prophétiques. Ce n'est que chez les Juifs contemporains de Jésus-Christ qu'on trouve une notion de l'inspiration de l'Ancien Testament assez semblable à celle que nos théologiens adoptèrent plus tard.

Jésus considère l'ancienne alliance comme une révélation ; c'est sous son influence qu'il a été élevé ; il la cite fort souvent, mais avec liberté, en s'attachant plutôt aux idées fondamentales qu'aux détails, sans viser à dégager la vérité objective comme le ferait un commentateur ayant recours aux procédés scientifiques. Le Seigneur ne fait pas de l'exégèse proprement dite, mais, relevant certaines grandes idées, il s'en sert pour éclairer certaines questions qui étaient encore obscures pour les scribes, ses contemporains. Il ne touche pas aux questions critiques, et méprisant fortement le sens convenu et traditionnel, il s'attache à la signification réelle sans prétendre savoir des choses qui ne rentraient pas dans sa mission et en éludant toutes les questions curieuses.

Jésus sait que sa révélation est supérieure (Jean VII, 19, 22 ; X, 3 ; Math. XIX, 8, 23, 38 ; Jean V, 45) à celle de l'Ancien Testament, tout en reconnaissant l'autorité des écrits sacrés, sans la faire jamais dépendre de l'inspiration. Quand il dit que pas un iota ne passera, il s'agit non pas des écrits, mais de la loi. (Math. V, 18.) Il reconnaît, sans doute, que David et les prophètes ont été inspirés (Math. XXII, 43), mais il ne s'explique pas sur le mode de cette inspiration, pas plus qu'il ne la réclame pour leurs *écrits*. On peut même conclure qu'il ne partageait pas les idées de ses contemporains sur l'inspiration,

du fait qu'il leur reproche souvent leur manière de concevoir l'Ecriture et de s'en servir, qui les empêche de la comprendre.

Ne s'étant pas prononcé sur la question de l'inspiration, Jésus n'avait pu donner à ses apôtres des instructions à ce sujet. Aussi partagent-ils les idées courantes des Juifs ; il n'y a entre eux que la différence entre l'esprit de la Nouvelle Alliance et celui de l'Ancienne. Sans avoir la même rigueur que la théorie de nos anciens théologiens sur l'inspiration de l'Ancien Testament, celle des apôtres est analogue à la leur. La seconde épître de Pierre (I, 21) présente même l'inspiration comme un état psychologique éminemment passif. Sans le dire nulle part expressément, les auteurs du Nouveau Testament paraissent avoir étendu l'inspiration aux écrits.

Quelle est la portée dogmatique de ce fait ? Il tient de très près à un autre : l'exégèse fort particulière que les écrivains apostoliques font des textes de l'Ancien Testament. Or, comme l'amour de la vérité doit passer avant l'autorité de la dogmatique et de l'église, il n'est pas permis de considérer l'exégèse des écrivains apostoliques comme faisant loi. Ils prennent avec le texte des libertés qu'aucun exégète ne se permettrait aujourd'hui; tout en admettant l'inspiration, ils ont des allures fort libres. Non-seulement ils citent de mémoire, ce qui peut parfois tirer à conséquence (Mich. V, 1; Math. II, 6), mais ils allèguent la traduction souvent fautive des Septante; c'est surtout le cas de l'épître aux Hébreux; et quand ils citent le texte original, ils en donnent souvent une explication fautive, soit qu'ils l'empruntent aux écoles juives, soit qu'elle vienne d'eux-mêmes. (Esa. LIII, 4; Math. VIII, 17; 1 Pier. II, 24.) Saint Paul, suivant les circonstances, donne même deux interprétations différentes du même texte. (Gen. XIII, 15; Rom. IV, 16, 18; Gal. III, 16.) Pour tout dire, en un mot, il leur arrive très souvent de mettre leurs propres pensées dans le texte de l'Ancien Testament.

Les Juifs contemporains du Seigneur n'étaient nullement dans les conditions voulues pour comprendre l'Ancien Testament et particulièrement les prophètes. Ils n'avaient pas les

règles herméneutiques indispensables pour une exégèse objective. Les premiers chrétiens n'étaient pas mieux partagés. Et toutefois ils étaient encore plus tenus que les Juifs de comprendre l'Ancien Testament : puis qu'ils voyaient en Jésus de Nazareth celui qui avait réalisé les promesses faites aux pères, ils devaient légitimer leur foi. Que faire en présence d'une tâche devant laquelle ils ne pouvaient reculer, bien qu'ils fussent à tous égards impropres à l'entreprendre ? Hors d'état de bien interpréter la prophétie de l'Ancien Testament, il fallut s'adresser à la divination. On eut donc recours à la méthode exégétique des Juifs contemporains, tout en la mettant au service d'un esprit différent. La distinction entre la vraie explication et l'application leur échappe ; ils n'aperçoivent pas non plus celle qui existe entre la prophétie proprement dite et le simple parallélisme historique. Tel passage de l'Ancien Testament rappelle immédiatement et involontairement telle donnée évangélique et *vice versâ* ; ils cherchent dans la Bible leurs idées chrétiennes, et partout où ils les trouvent, ils voient une prophétie. Ils cherchent dans leurs idées chrétiennes le moyen de s'expliquer tout ce qui dans l'Ancien Testament leur a paru jusqu'à présent énigmatique. Le rapport typique incontestable entre les deux alliances fut la source inépuisable d'une foule d'interprétations sans valeur objective. Au fait, les écrivains du Nouveau Testament n'ont jamais cherché dans l'Ancien des preuves proprement dites de leurs convictions chrétiennes ; ils y trouvent simplement de nombreux échos de leurs convictions arrêtées qui reçoivent de cette circonstance une confirmation nouvelle. Evidemment la porte était large ouverte à tous les écarts de la subjectivité, et cela d'autant plus aisément que leurs idées sur l'inspiration surnaturelle du code sacré ne leur permettaient pas de le considérer sous le point de vue historique. En face d'un pareil livre, l'interprétation spirituelle devait leur apparaître comme la seule bonne, c'est-à-dire l'interprétation de ces objets auxquels s'attache tout spécialement l'intérêt religieux, au moyen d'une divination éclairée par des charismes. Or, pour les premiers chrétiens, tout l'intérêt religieux se concentrait sur les événements de la

vie du Sauveur et sur les espérances du futur accomplissement glorieux de son règne. Ils mettaient en rapport avec ces pensées l'Ancien Testament tout entier et surtout les passages les plus obscurs. Ils étaient pleinement convaincus que chaque parole de l'Ancien Testament leur était expressément et directement adressée par Dieu lui-même. Et dans ce que cette parole semblait leur dire, ils trouvaient, à n'en pas douter, le sens propre qu'elle avait primitivement en vue. Saint Paul lui-même exprime clairement cette conviction comme un enseignement. (Rom XV, 4; IV, 23, 24; 1 Cor. IX, 10; X, 11.) Les écrits de l'Ancien Testament avaient cessé d'être un texte; ils étaient devenus un simple motif, un prétexte pour la formation d'idées en rapport avec l'économie évangélique. Comment en aurait-il été autrement, puisqu'il était de foi que les prophètes avaient écrit, non pas pour leurs contemporains, mais pour les chrétiens? (1 Pier. I, 12.) Ajoutons encore que les auteurs du Nouveau Testament citaient de mémoire sans avoir égard au contexte. De plus, il y avait dans l'Ancien Testament bien des choses qui choquaient l'esprit nouveau. Que faire alors, puisqu'ils partaient de l'hypothèse que ces livres inspirés de Dieu ne pouvaient absolument pas se trouver en désaccord avec la vérité suprême, la vérité évangélique? C'est ainsi que s'ouvrit abondante la source de l'interprétation allégorique à laquelle les hommes de toutes les religions ont largement puisé.

Tel est le genre d'interprétation auquel les écrivains de la Nouvelle Alliance furent réduits, en partant de l'hypothèse de l'inspiration surnaturelle des documents de l'Ancienne. Bien loin d'être confirmée, l'hypothèse se trouve ainsi renversée par les conséquences auxquelles elle a abouti.

Reste la question plus importante de l'inspiration du Nouveau Testament. Il suffit d'avoir le moindre discernement du Saint-Esprit pour avoir l'impression que s'il est dans ce monde un livre inspiré au sens de 2 Tim. III, 16, 17, c'est bien notre Nouveau Testament. Il suffit de le comparer avec les produits de la littérature contemporaine du moment de la composition, pour voir, à tous égards, la profonde différence. Mais le Nouveau Testament se donne-t-il lui-même comme

provenu de l'inspiration? On n'a guère qu'une preuve *a priori ;* qui conclut *a minore ad magis :* l'Ancien étant inspiré, à plus forte raison le Nouveau Testament, dont la révélation est beaucoup plus claire, doit-il l'être aussi. Rien de plus faux, si on entend dire par là que les écrivains du Nouveau Testament ont fait plus de cas de leurs écrits que de ceux de l'Ancien. Une telle prétention leur aurait paru blasphématoire. Si on veut simplement dire que l'Ancien Testament étant inspiré, il faut conclure que le Nouveau doit l'être aussi, nous savons, par tout ce qui précède, que la base de ce raisonnement est fausse. On évite de répondre directement à la question en insistant sur un fait incontestable, sur l'inspiration des apôtres et sur les promesses diverses que Jésus leur a faites à ce sujet. Toutefois la promesse du Paraclet n'est pas faite aux apôtres seuls, mais à tous les fidèles sans distinction ; et c'est bien aussi sur tous les disciples qu'il descendit à la Pentecôte. Tous les membres du concile de Jérusalem y ont également part. (Act. XV, 23.) Enfin il n'est nulle part parlé de l'inspiration de leurs écrits ; il n'est jamais dit qu'il leur ont été dictés par le Saint-Esprit. Le Nouveau Testament ne sait rien d'une inspiration spéciale, spécifiquement différente, comme le prétend l'orthodoxie, à laquelle les écrivains sacrés auraient eu part pour composer leurs écrits. D'abord l'idée a les plus étranges conséquences. On ne comprendrait pas pourquoi les auteurs sacrés auraient été animés d'un autre esprit, quand ils écrivaient telle lettre peu importante, que quand ils prêchaient les grandes vérités de l'Evangile qui devaient plus tard être enseignées dans leurs écrits. Le seul livre qui réclame expressément pour lui l'inspiration, c'est l'Apocalypse (I, 10; III, 6; XVII, 3; XIX, 10), à laquelle les orthodoxes ont de tout temps eu beaucoup de peine à l'accorder. Et encore l'Apocalypse réclame-t-elle cette inspiration pour l'auteur recevant les visions prophétiques et non pour l'écrivain les confiant à l'écriture.

En somme, on ne peut alléguer que deux passages. Dans le premier (1 Tim. V, 18), le mot *l'ouvrier est digne de son salaire,* paraît bien cité comme scripturaire. Or ce verset ne se trouve nulle part cité dans l'Ancien Testament, tandis qu'il semble

avoir été prononcé par Jésus. (Luc X, 7; Math. X, 10.) L'auteur a l'air de ranger l'Evangile de Luc dans l'Ecriture et de la coordonner à l'Ancien Testament; cela est d'autant plus probable que la première partie du verset est bien empruntée à l'Ancien Testament. (Deut. XXV, 4.) — Mais le mot, ainsi dit l'Ecriture, peut tout aussi bien se rapporter à la première qu'à la seconde partie du verset. — Quant au second passage (2 Pier. III, 15, 16), *le reste des Ecritures*, il peut sans doute s'appliquer à autre chose qu'à l'Ancien Testament, toutefois cette explication est loin d'être la plus naturelle. Supposé que ce passage plaçât les épîtres de Paul sur le même pied que les écrits de l'Ancienne Alliance et les présentât conséquemment comme inspirés, il faudrait se rappeler que cette épître est d'une authenticité plus que douteuse, et que ce passage contribue puissamment à la rendre telle aux yeux de quiconque est au courant de l'histoire du canon du Nouveau Testament. Dans d'autres passages cités en faveur de l'inspiration verbale du Nouveau Testament (Math. X, 19, 20; Marc XIII, 11; Luc XII, 11, 12; XXI, 12-19; 1 Tim. IV, 1; 1 Cor. II, 13), il n'est nullement question de l'inspiration des *écrits*.

Il est vrai que le Seigneur a promis le Saint-Esprit à ses apôtres et cela en vue de leur mission. (Math. X, 1; Jean XIV, 16; XX, 21-23; Luc XXIV, 46-49; Act. I, 8.) Le langage de l'apôtre saint Paul confirme la même manière de voir. (Act. XIII, 2; XVI, 6-10, 14; Rom. XV, 19; 1 Cor. II, 4; 1 Thes. I, 5.) Mais tout cela ne peut rien prouver en faveur de l'inspiration des *écrits*, que si on raisonne avec Gaussen dans l'hypothèse que la mission des apôtres consistait principalement à mettre par écrit l'histoire et la doctrine du Sauveur. Mais cette hypothèse a beau être une conséquence parfaitement logique du point de vue de l'ancienne théologie, qui confondait la révélation et la Bible, elle n'en est pas moins insoutenable historiquement; Jésus n'a jamais ordonné à ses apôtres d'écrire; la plupart n'ont rien écrit, et pour ceux qui l'ont fait la prédication passait avant tout. Paul, qui a le plus écrit de tous, ne fait pas exception.

Pour tout lecteur impartial, la Bible se présente comme un

recueil fait d'après les procédés historico-critiques de livres obtenus par les procédés littéraires ordinaires. Rien ne recommande la théorie dogmatique traditionnelle sur leur origine et leur inspiration. Qui peut soutenir que les livres historiques de l'Ancien Testament ont été dictés à leurs auteurs par le Saint-Esprit, alors que le contenu se trouvait déjà dans la tradition orale ou écrite? Mais ils en réfèrent eux-mêmes à des sources écrites! Et les livres poétiques? Dicte-t-on de la poésie? S'imagine-t-on le Saint-Esprit dictant des proverbes qui sont justement le produit de l'expérience des hommes? Quelle monstruosité que de soutenir que le Saint-Esprit eût pu dicter l'*Ecclésiaste* ou le *Cantique des cantiques!* Qui ne sait que les derniers prophètes ont à bien des égards copié les premiers? — Pour ce qui est du Nouveau Testament, non-seulement il ne produit pas l'impression d'avoir été dicté, mais encore aucun auteur ne se donne comme écrivant simplement ce que le Saint-Esprit lui dicte. Ils se comportent toujours comme des écrivains ordinaires, et, bien loin de prendre la plume sous une impulsion étrangère, ils se rendent parfaitement compte des motifs qui la leur mettent à la main. (Luc I, 1-4; Jean XX, 30, 31; 1 Jean I, 1-4; Rom. I, 11-15; XV, 15, 16; 1 Cor. I, 11.) Si on en excepte les auteurs des livres historiques et celui de l'Apocalypse, ils estiment écrire non pas en vue de la postérité et de la chrétienté tout entière, mais pour leurs contemporains seuls et en vue de leurs circonstances et de leurs besoins particuliers. Ils citent leurs sources, leur propre témoignage (Jean XIX, 35; 1 Jean I, 1-3), celui d'autres écrivains (Luc I, 1-3); ils profitent des travaux d'autrui. Comment saint Luc aurait-il écrit sous la dictée quand il expose, au début de son évangile, les raisons qui l'ont porté à choisir sa méthode d'exposition? Pour soutenir que c'est ici le Saint-Esprit qui parle, raisonne et dicte, il faut avoir perdu le sens du vrai.

Quand les auteurs sacrés donnent des réflexions et développent des idées théologiques, ils les présentent évidemment comme le fruit de leurs études et de leur expérience. C'est là ce qui donne de la fraîcheur et de l'attrait à leur composition. Voilà pourquoi ils ne sont pas tous frappés des mêmes ques-

tions et pourquoi aussi ils les exposent diversement. Suivant les circonstances et les besoins, le même auteur ne présente pas le même sujet de la même manière ; on voit qu'il fait effort pour le comprendre et l'exposer toujours mieux. Ce phénomène est surtout visible chez saint Paul. Il se rend parfaitement compte de l'originalité de son évangile et de sa valeur, comparé à la prédication des autres apôtres. (Rom. II, 16 ; XVI, 25 ; 2 Tim. II, 8.) Ils usent de leurs sources littéraires comme tout le monde, en consultant leurs besoins et leur caractère. Saint Paul parle-t-il sous la dictée du Saint-Esprit, ou raconte-t-il une douloureuse expérience Rom. VII, 7 ? Que devient la théorie orthodoxe quand on voit saint Paul faire le récit de ses luttes, de ses doutes, présents et passés ? Notez avec cela que sa forme littéraire porte l'empreinte de sa forte individualité. Ajoutez que beaucoup de ces écrivains trahissent ouvertement leur inexpérience dans l'art d'écrire. Cela aussi sera-t-il mis sur le compte du Saint-Esprit ? Comme la forme défectueuse rend souvent l'intelligence du fond difficile, le Saint Esprit en se livrant à ces enfantillages aurait été de plus à l'encontre de son but.

Il est donc manifeste que le Nouveau Testament ne s'attribue pas l'inspiration, au sens dogmatique, que les apôtres ont imputée aux écrits de l'Ancien Testament. Comment en douter quand on voit la primitive église, d'abord après les apôtres, ne connaître d'autre Ecriture-Sainte que les seuls écrits de l'Ancien Testament, en faire la seule autorité décisive et s'en servir exclusivement pour la prédication et l'édification ? La chose était toute naturelle. Les lecteurs de nos traités du Nouveau Testament, qui les avaient vu composer sous leurs yeux, ne pouvaient pas s'imaginer qu'ils eussent été composés autrement que tout autre livre, et qu'il fallût faire une exception pour eux comme pour ceux qui composent l'Ancien Testament. Il fallait des circonstances historiques pour amener les fidèles à mettre les nouveaux écrits sur le même pied que les anciens. L'histoire nous montre que la chose n'eut lieu que peu à peu, lentement. On ne pouvait tarder d'entrer dans cette voie, où s'essayent Ignace et Polycarpe, et même déjà l'épître de Bar-

nabas ; car enfin on devait faire au moins autant de cas des enseignements du Sauveur que de ceux de l'Ancien Testament. Les évangiles devenant bientôt l'unique source, ne tardèrent pas à prendre le même rang que les écrits de l'Ancien Testament. Ce n'est toutefois qu'à partir de Théophile d'Antioche, en 180, qu'ils sont regardés comme inspirés et placés par tous sur le même pied que les écrits de l'Ancien Testament.

Nous n'avons jusqu'ici examiné qu'un des côtés de la question. Car si l'Ecriture ne se donne pas pour inspirée, il est certain d'autre part qu'elle nous fait bien l'impression de l'être. La chose ne saurait être douteuse pour quiconque partage la piété du Nouveau Testament. S'il est un dogme d'origine religieuse, et s'appuyant sur les déclarations de la conscience chrétienne la plus spontanée, c'est bien celui de l'inspiration de la Bible. Ce dogme n'est qu'une tentative de formuler l'impression que le fidèle éprouve au contact de la sainte Ecriture, soit spontanément, soit à la suite de la réflexion. C'est l'expérience de tout chrétien évangélique, que la Bible est non-seulement un moyen de grâce, mais un moyen de grâce indispensable. La sainte Ecriture est un moyen unique de l'activité divine ; on sent en elle l'action de forces surnaturelles et divines se déployer avec une fraîcheur, une spontanéité à nulle autre comparable, une vraie incarnation des vertus salutaires, et de la vérité dans toute leur pureté et plénitude. Quiconque a le sens des choses religieuses doit avoir fait cette expérience. En un mot, la Bible se légitime comme le livre religieux par excellence 2 Tim. III, 16, 17.

Pour expliquer ce fait incontestable, le fidèle a recours à l'idée d'une activité spéciale de Dieu pour la composition de ce livre, et il l'appelle inspiration. Jusqu'ici tout est légitime et logique. Mais nous nions que le dogme traditionnel rende complétement et avec fidélité le fait d'expérience que le croyant éprouve le besoin de formuler. L'orthodoxie prétend faire provenir l'Ecriture exclusivement de l'activité divine, et ce n'est nullement là l'impression immédiate que le livre nous produit. Sa parfaite humanité s'impose à nous tout aussi impérieusement. Bien loin de s'exclure, les deux facteurs nous apparaissent inséparables,

et s'illuminant, se complétant l'un l'autre. C'est de son côté justement individuel et humain que l'Ecriture tire cette fraîcheur, ce charme qui nous saisissent profondément. Cette immanence, cette pénétration réciproque des deux éléments est ce qui paraît au fidèle familier avec l'Ecriture, son trait le plus caractérisque. Eh bien, ce côté du problème, la théorie de l'inspiration plénière ne saurait nullement l'expliquer. Dans ces joies, dans ces luttes, dans ces idées qui partent du cœur chez les écrivains sacrés, elle est réduite à ne voir que des fictions, du docétisme, des airs divers que le Saint-Esprit joue sur divers instruments. Si elle était prise au sérieux, cette théorie affaiblirait nécessairement l'influence du livre, elle ne pourrait manquer d'étouffer la vie qui l'anime. La Bible ne nous touche et ne nous gagne par rien tant que par sa franche humanité. Comment réussissons-nous tous à en faire un livre d'édification, si ce n'est en cherchant à reproduire tout son contenu dans sa complète individualité historique ?

Au lieu de nous donner la clef du problème, la théorie de l'inspiration plénière a méconnu sa vraie nature pour se lancer dans l'aventureux et l'inexplicable. C'était là la conséquence inévitable à laquelle on devait aboutir, du moment où on méconnaissait la nature de la religion et de la révélation, et où on avait à tenir compte des prétentions romaines à l'infaillibilité.

Le point de départ et les besoins donnés, on devait immanquablement développer la théorie dans le sens que nous avons indiqué. Aussi est-ce bien à tort qu'on a prétendu repousser l'idée de l'inspiration mécanique comme un luxe, tout en voulant conserver au dogme traditionnel le rôle qu'on lui faisait jouer jadis pour la piété et pour la théologie. On ne peut avoir des productions littéraires infaillibles que dans deux cas : si les écrivains sont infaillibles, c'est-à-dire si leur illumination est absolue, leur développement religieux et moral parfaitement normal ; ou s'ils ne sont pas les auteurs de leurs livres, mais les simples instruments de l'Esprit de Dieu infaillible. Il faut qu'ils ne puissent absolument rien mêler du leur à l'œuvre divine. Comme on ne peut songer à la première alternative, il

faut se lancer résolûment dans la seconde, en dépit de la psychologie et des faits.

Méconnaissant dans l'Ecriture tout ce qu'il y a de beauté et d'aimable sublimité, pour en faire une caricature fantastique, la théorie de l'inspiration plénière ne pouvait se maintenir à la longue. On a dénaturé et faussé le livre, tout cela pour manquer entièrement le but poursuivi. La théorie de l'inspiration absolue fût-elle aussi vraie qu'elle l'est peu, la Bible ne satisferait pas les besoins qui lui ont donné naissance. Il y a ici deux faits que les plus intrépides défenseurs de la plénière ne sauraient méconnaître, bien qu'ils les scandalisent fort: le texte actuel, produit du travail critique des siècles, ne saurait être verbalement inspiré; il n'existe pas d'exégèse officielle, authentique. Notre Bible devrait être faite tout autrement qu'elle ne l'est pour jouer le rôle qu'on prétend lui imposer. Qu'on songe aux tours de force, aux violences que, pendant des siècles, les théologiens ont dû se mettre sur la conscience pour soutenir leur théorie!

Les théologiens s'aperçurent donc peu à peu que la théorie était insoutenable. Du moment où les écrivains sacrés n'étaient plus que de simples porte-voix de Dieu pour parler aux hommes, leurs écrits ne devaient pas porter la moindre trace d'imperfection humaine. Il fallut se dire qu'on s'était trompé dans cette attente. On se trouva tout naturellement mis en demeure d'améliorer la théorie sans abandonner son point de départ, ce qui ne permettait pas d'aboutir. On chercha à limiter l'objet de l'inspiration proprement dite.

Calixte ouvrit la voie en adoptant une distinction favorite des catholiques entre *revelatio* d'une part, et la simple *assistentia* ou *directio* de l'autre. La révélation n'aurait porté que sur *ea quæ redemptionem et salutem generis humani concernunt*. Pfaff distingue avec plus de soin encore: *a)* une *revelatio in ignotis*, *b)* une *directio et gubernatio in cognitis*; *c)* une *permissio in suis ipsorum notionibus admiscendis*. Baumgarten et Tœllner rejettent l'idée d'une inspiration passive. A partir de ce moment on restreignit l'inspiration aux éléments purement religieux. On eut beau renoncer peu à peu à l'inspiration littérale, le but qu'on

proposait n'était pas atteint. La distinction entre une portion inspirée et une autre, non inspirée, dans la Bible, n'est pas seulement en désaccord avec la théorie traditionnelle, mais elle ouvre la voie à l'arbitraire individuel et elle est impraticable. Tout dans la Bible se rapporte directement ou indirectement à la révélation ; nul n'est en état de tracer la limite entre l'élément religieux et celui qui ne l'est pas. Le trait caractéristique du volume c'est d'être à tous égards un livre éminemment religieux. De toutes les distinctions, la moins heureuse serait celle qu'on prétendrait établir entre le fond et la forme. Qui peut établir cette distinction dans un objet vivant ? Mais c'est surtout par la forme que la Bible manifeste sa divinité ! Ce qui nous subjugue en elle, ce ne sont pas les nouveautés religieuses, mais la manière vraiment divine de parler des choses divines, même quand elle se borne à dire des choses qui nous sont familières. Cette distinction entre le fond et la forme montrait qu'on ne s'apercevait pas de ce que la Bible a de particulier ; qu'on était tout disposé à sacrifier l'inspiration des mots à celle des choses, parce qu'on regardait la première comme le point particulièrement faible de toute la théorie. C'est ne pas se comprendre soi-même que de prétendre conserver l'inspiration des choses tout en faisant bon marché de celle des mots. Les deux éléments ne sont-ils pas inséparables ? Existe-t-il des pensées sans des mots ? Plus le langage est vivant et pur, plus la pénétration de l'idée et des mots est intime, profonde. La chose est vraie non-seulement dans les détails, mais encore dans l'ensemble. Il est en effet permis de parler d'une langue de la Bible.

Aussi a-t-on eu recours de nos jours à un autre expédient. N'insistant plus sur une inspiration directe des écrits on a parlé de celle des auteurs. Celle-ci est plus facile à prouver ; elle explique les faits religieux qui ont provoqué la formation de la théorie traditionnelle ; elle suffit pour justifier la valeur normative que nous reconnaissons à l'Ecriture. Du reste pour qui comprend bien celle-ci, l'hypothèse d'une inspiration spéciale devient superflue. Les écrivains sacrés et spécialement ceux du Nouveau Testament, se distinguent pour tous les temps de tous les autres en ce qu'ils ont été acteurs dans l'œuvre de la révé-

lation et, quoique d'une façon subordonnée, ses organes. Ce trait caractéristique, ils l'ont indépendamment de toute activité littéraire. Cette position historique nous autorise déjà à déclarer *à priori* que leur conscience religieuse est tout à fait particulière et à reconnaître sa valeur normative pour tous les temps. Ces hommes n'appartiennent pas seulement à l'époque dans laquelle la révélation s'effectue d'une façon immédiate; mais ils lui appartiennent d'une manière telle que, dans une mesure quelconque, une partie essentielle de cette révélation s'effectue en eux, savoir l'inspiration subjective et intérieure. Celle-ci devient tout naturellement la part de ceux qui agissent pour produire chez autrui l'autre élément essentiel de la révélation, extérieur et objectif, savoir la manifestation divine. Comme ceux à qui cette inspiration a été confiée, ils possèdent la vraie intelligence de la manifestation divine; ils sont les seuls commentateurs authentiques de la révélation. Il faut se rappeler ici les réserves qui résultent de tout ce qui précède. L'inspiration demeure toujours en dessous de son corrélatif, la manifestation; pour ce qui est du Nouveau Testament, c'est en Christ que se trouve toute l'inspiration proprement dite, comme l'unique porteur actif et réel de la manifestation divine. De sorte que c'est de Jésus que les apôtres ont reçu leur inspiration et que c'est d'après ses rapports avec celle du Maître qu'elle doit être appréciée. Pour tout le reste, par suite de leur position historique, leur conscience religieuse possède quelque chose de primitif, non-seulement la force et la fraîcheur primitives, mais tout particulièrement la pureté. Chez eux seulement nous saisissons sur le fait et d'une manière immédiate l'impression qu'à son entrée dans le monde la révélation a produite dans les cercles les mieux préparés à la recevoir. Or, conformément à toute la loi de l'histoire, l'impression immédiate doit avoir possédé une force et une pureté particulières, telle qu'on n'en pouvait plus tard éprouver de semblable, puisqu'elle devait être, à plusieurs égards, le résultat des facteurs historiques. Nous ne pouvons contempler le pur reflet de la révélation dans la conscience humaine que chez ceux qui ont été tellement affectés par son impression subite et surprenante, qu'ils ont d'abord pris à son

égard une attitude éminemment réceptive, sans avoir eu le temps de mettre par la réflexion ces impressions d'accord avec les idées courantes dans leur milieu historique. Ce fut là le cas de tous les apôtres, à l'exception de saint Paul, chez lequel le travail de la réflexion et de l'appropriation est déjà commencé. Voilà pourquoi il est si important que le Seigneur ait eu dans son entourage le plus immédiat des hommes qui eussent si peu de part à la culture proprement dite de leur époque. Justement parce que l'image de leur Sauveur planait au-dessus d'eux, lumineuse et vivante, le Saint-Esprit, en leur rappelant le Seigneur et ce qu'il avait dit, pouvait compléter ce qui leur manquait encore en intelligence et les tenir heureusement à l'écart des fâcheuses influences du monde. Voilà pourquoi nous ne devons pas être surpris de contempler dans le tableau historique que ces hommes nous ont laissé du Sauveur une grande pureté jointe à beaucoup de force, une piété chrétienne idéale répandant son éclat sur tout ce qui l'environne. En tenant compte de ces faits, en nous rappelant la position historique que nous occupons par rapport aux apôtres ; en nous disant que notre conscience religieuse est dérivée de la leur, il nous est impossible de ne pas accorder à leurs sentiments religieux une valeur normative pour les nôtres, et pour ceux des chrétiens de tous les temps. La même valeur s'étend par conséquent à l'exposition qu'ils ont faite de leur piété, et qui en est devenue l'expression classique ; à toute leur prédication évangélique qui ne nous est parvenue que sous la forme écrite.

Les apôtres et les écrivains sacrés en général étant inspirés, bien qu'à des degrés divers, leurs écrits doivent avoir part à cette inspiration comme aussi tous les autres produits de leur activité intellectuelle. Il faut donc considérer ces livres comme inspirés. Du reste rien n'indique qu'en écrivant ces hommes aient eu une inspiration spéciale différente de celle qui animait leur vie entière. Cette conséquence parfaitement logique de l'ancienne théorie, ne permettrait pas de se rendre compte d'une façon quelque peu claire de ce qu'a dû être la vie de ces hommes. Serions-nous peut être obligés d'en venir là par le seul fait que nous avons reconnu l'inspiration des apôtres et

des prophètes? Nous dira-t-on peut-être que cette inspiration a pu avoir lieu au moment où ils se mettaient à écrire? Cela étant, nos livres sacrés se présentent en fait comme produit d'une inspiration spéciale. Mais cette substitution est de tout point inadmissible. D'abord il suffit de jeter un coup d'œil sur nos livres scripturaires pour recevoir l'impression positive qu'ils ont été composés dans un moment de grande sobriété littéraire. D'autre part il est impossible de faire coïncider chronologiquement le moment de la rédaction des écrits avec celui de la réception des inspirations temporaires qu'ils avaient. En effet comme l'inspiration, c'est là sa notion, interrompt le développement ordinaire de la vie provenant des déterminations propres, elle doit être nécessairement un état passager, momentané. Si elle était une manière d'être permanente elle ne pourrait se manifester comme l'explosion subite d'un élément essentiellement nouveau, sans aucun rapport conscient avec notre propre activité productrice. Justement parce qu'elle est quelque chose de positif, l'inspiration ne laisse pas le temps dont on a absolument besoin lorsqu'il s'agit d'écrire. En outre le fait de recevoir une inspiration et l'action d'écrire ne vont guère ensemble; de sorte qu'il est difficile de se les représenter comme s'accomplissant dans le même moment de la durée chez un individu. La résolution d'écrire et de plus la mise à exécution impliquent déjà la possession de quelque chose qu'on veut communiquer à d'autres par l'exposition. Il ne faut pas confondre la méditation avec la mise par écrit. Celle-ci suppose que la première est déjà terminée : on ne peut avoir l'idée de communiquer à d'autres les connaissances obtenues par l'inspiration avant de les avoir reçues. A l'instant même de l'inspiration, on se sentira d'autant moins porté à écrire que le travail mécanique réclamé par l'écriture contrarie l'inspiration qui implique toujours l'extase, dans une mesure quelconque. Or cet état est incompatible avec le fait d'écrire. Il peut fort bien arriver qu'il survienne une inspiration pendant qu'on écrit, mais il en résulte nécessairement une interruption de ce dernier acte. Admettons-nous que l'inspiration se poursuit pendant qu'on écrit? La chose ne paraît pas impos-

sible puisque le fait d'écrire est accompagné ordinairement d'une pensée très concentrée, très énergique qui implique une vive et profonde agitation de l'esprit. Mais alors cette pénétration des deux phénomènes l'un par l'autre ne serait qu'apparente. En effet si les pensées communiquées par l'inspiration achèvent de se compléter et de s'arrondir quand il faut les confier au papier, la chose a évidemment lieu au moyen de l'activité intellectuelle de celui qui écrit, et ce qui a l'air d'être inspiré est déjà en réalité l'activité propre de l'homme.

Les écrivains sacrés ont, il est vrai, eu des inspirations, et c'est en grande partie à l'inspiration qu'ils sont redevables de ce qu'ils ont déposé de connaissances religieuses dans leurs écrits. Mais l'inspiration n'était pas leur état habituel et ils n'ont pas rédigé leurs livres dans le moment même où ils étaient inspiré. En d'autres termes : *nos livres sacrés sont dus à la plume d'hommes qui ont été inspirés, mais ils ne sont pas les produits directs* de ces inspirations elles-mêmes. On ne peut donc pas dire que nos écrits aient eu part à l'inspiration dont leurs auteurs ont été favorisés d'une manière spécifique, à la quelle n'auraient pas participé tous les autres produits de leur activité spirituelle. Mais il serait possible qu'ils y eussent eu part d'une manière plus excellente. Le cas se sera présenté lorsque l'activité littéraire des prophètes et des apôtres les aura rendus particulièrement aptes à être les organes du Saint-Esprit. Ce plus ou moins de réceptivité aurait dépendu du jeu normal et de l'intensité de leur activité intellectuelle. Quand les deux se rencontraient au plus haut degré ils étaient tout particulièrement propres à leur vocation. Il fallait aussi tenir compte du plus ou moins de rapport de chaque activité particulière avec le but qui leur était assigné par leur mission.

Or la composition de livres faisait évidemment partie de la mission de quelques prophètes et de quelques apôtres. Il est vrai que chez ces derniers la prédication écrite fut reléguée au second rang. Ce n'est que dans le livre des Actes et dans l'Apocalypse qu'on paraît se préoccuper des besoins de la postérité. D'autre part, l'activité littéraire implique une plus grande intensité d'activité intellectuelle que l'exposition orale. Aussi

considérons-nous un livre comme le dernier produit de tous les efforts auxquels un homme s'est livré pour arriver à la connaissance. On est donc autorisé à admettre que dans les écrits officiels des apôtres et de leurs compagnons on sent à un degré particulièrement élevé l'activité de l'Esprit saint qu'ils avaient en partage.

Tout ce qui se trouvera dans la Bible sera donc inspiré, mais à des degrés divers. Ces divers degrés d'inspiration varient suivant la nature des livres, et suivant que leur contenu se rapporte plus ou moins à la vocation de prophète et d'apôtre.

Cette manière de concevoir l'inspiration, aujourd'hui généralement admise, n'est pas une simple modification de la doctrine traditionnelle qu'on se serait borné à débarrasser de quelques exagérations aventureuses. Aussi est-ce tout à fait à tort que les modernes parlent encore d'une inspiration de la sainte Ecriture. Les deux théories s'excluent décidément l'une l'autre. La théorie orthodoxe admet une inspiration directe des écrits par l'activité de l'Esprit, sans le concours de l'illumination habituelle de leurs auteurs. Les modernes ne voient dans l'inspiration des écrits qu'une conséquence tout à fait naturelle de l'illumination des auteurs. Les livres ne sont inspirés que pour les raisons suivantes : ils proviennent d'hommes qui sont éclairés par le Saint-Esprit agissant dans la conversion et la sanctification, et ayant de plus reçu des inspirations particulières comme agents, organes de la révélation, mais pas dans le moment où ils ont écrit. Il faut donc distinguer avec beaucoup de soin entre l'illumination des personnes et l'inspiration des écrits. La première, partie essentielle de la sanctification, est habituelle, permanente, la seconde accidentelle et momentanée. La doctrine ecclésiastique se fonde sur ce dernier fait ; la théorie moderne sur le premier. Il s'agit donc de deux conceptions à tous égards opposées qui aboutissent à des conséquences fort différentes.

L'infaillibilité absolue de la Bible est la conséquence inévitable de la théorie traditionnelle, qui n'a été imaginée que dans l'intérêt de cette infaillibilité que la théologie moderne nie tout aussi logiquement. L'illumination ne peut être que partielle parce qu'elle dépend de la sanctification qui n'est ja-

mais absolue. Les idées étant fondamentalement différentes on doit se garder de les exprimer par les mêmes termes. Que cela soit donc bien entendu : la Bible est pour nous, à titre de livre prophétique et apostolique, l'Ecriture sainte au sens le plus vrai et le plus relevé, mais nous ne lui accordons pas l'inspiration.

Il faudrait que les défenseurs de l'ancienne théorie voulussent bien renoncer, de leur côté, à faire passer autre chose sous son nom. Pour se débarrasser de l'idée, choquante entre toutes, de de la passivité, pour sauvegarder toutefois l'idée d'infaillibilité, ils ont imaginé un renouvellement absolu des apôtres et des prophètes, mais seulement pour le côté intellectuel et théorique de leur être. D'après Beck, qui paraît avoir ouvert cette voie nouvelle, les organes de la révélation n'auraient eu part à ce privilége que pour leur enseignement. Ainsi saint Pierre, comme apôtre, savait à merveille quels étaient les rapports entre le judaïsme et le christianisme ; mais saint Pierre, le simple chrétien, pouvait se tromper assez grossièrement. (Gal. II, 14, 18.) Comme si la conduite personnelle de l'apôtre n'était pas aussi un enseignement !

Philippi soutient la même idée, toujours en puisant ses arguments, *à priori*, dans le besoin d'une autorité infaillible qui lui paraît indispensable. Quand on lui objecte qu'une connaissance religieuse absolue ne saurait se trouver chez des hommes encore pécheurs, à bien des égards, il réplique en disant que l'homme connaît toujours la vérité avant de la vouloir. Et puis la doctrine évangélique est, dans l'essentiel, tellement aisée à comprendre, qu'elle se trouve à la portée non-seulement des saints, mais des pécheurs. Il défend aussi l'inspiration verbale, du mot, mais pas celle *des* mots.

Toutes ces tentatives ne prouvent qu'une chose : la doctrine traditionnelle est à prendre ou à laisser, mais il ne peut être question de l'améliorer. C'est une chose très louable sans doute que de renoncer à l'idée de l'inspiration extérieure, à la dictée, pour voir en elle le produit d'une union organique de l'esprit divin et des facultés humaines. Mais qu'on ne se fasse pas illusion ; qu'on renonce à se payer de mots : pour en venir là,

il faut abandonner l'idée de l'infaillibilité de la Bible. C'est là un sacrifice auquel on ne peut se résigner. Voilà pourquoi Philippi hésite sans cesse entre deux conceptions de l'inspiration, celle qu'on veut abandonner (l'inspiration momentanée), et celle qu'on prétend faire prévaloir (l'illumination habituelle). Pour sauvegarder l'absolue infaillibilité de la Bible, en restreignant l'inspiration au côté intellectuel, on est condamné (comme cela se voit clairement chez Beck), à revenir à la théorie de l'inspiration mécanique dont on déclare ne plus vouloir. Qu'est-ce qui fait que la communication divine surnaturelle des connaissances est en même temps un phénomène humain ? C'est qu'il ne s'agit pas d'une simple introduction de ces vérités dans la mémoire ; il faut se les approprier moralement et les faire pénétrer dans le centre de la vie individuelle, ce qui implique autant l'activité de la volonté que celle de l'intelligence. Aussi longtemps que l'activité de la volonté reste en arrière de la connaissance, celle-ci demeure défectueuse.

Le prélat Mehring a abandonné récemment les traits les plus caractéristiques de l'ancienne doctrine (inspiration directe des livres, inspiration spécifique au moment de la composition des écrits), tout en présentant une notion de l'inspiration qui sauvegarderait l'infaillibilité absolue de la Bible. Les auteurs auraient reçu par inspiration le contenu de la révélation ; ils nous l'auraient ensuite transmis par écrit sans aucune erreur, avec une fidélité irréprochable. Dieu aurait parlé immédiatement à l'âme des écrivains, comme il fit jadis à Moïse. (Nomb. XII, 6-8 ; Ex. XXXIII, 11.) La plus vulgaire fidélité à transmettre ce qu'ils avaient reçu, aurait ensuite suffi pour garantir leur infaillibilité.

L'auteur de ce dernier essai devient infidèle à son tour à la théorie traditionnelle, sans sauvegarder réellement ce qu'il prend sous sa protection. Il identifie la révélation avec l'inspiration, mais pas avec celle des livres. Cette notion de la révélation demanderait au surplus à être justifiée. Cette théorie ne supporte pas l'examen, quand on la met en présence des faits qu'elle se propose d'expliquer.

Concluons. Les tentatives modernes de restaurer l'ancienne doctrine sur l'inspiration ont prouvé que ce n'est là qu'une

fiction scientifique, provenue de préoccupations dogmatiques. C'est là une hypothèse sur l'origine de la Bible qui s'est donné les airs d'un axiome, et qui a été tout à fait hors d'état de rendre compte des faits. Sans elle on ne réussit pas à présenter la Bible pour ce qu'on veut qu'elle soit, parce qu'on s'imagine que la piété ne peut se passer d'une source religieuse extérieure, objective, revêtue d'une autorité absolue, contenant une doctrine religieuse immédiatement formulée et promulguée par Dieu et par cela même absolument infaillible. S'imaginant qu'un simple témoignage humain ne suffit pas, on s'aventure aussitôt à en réclamer un divin, *à priori!* Nous devrions savoir combien ils sont fallacieux ces arguments, qui, au nom de nos besoins religieux, nous font conclure à ce que Dieu doit avoir fait. C'est tout autrement qu'il faut raisonner : conclure de ce que Dieu a réellement fait à nos besoins réels. Et puis, serait-on donc bien avancé si on avait prouvé, par des arguments extérieurs, qu'on possède dans la Bible le code infaillible de la révélation, alors qu'une exégèse infaillible ferait défaut?

Ce n'est que de la fin du XVIe siècle que date cette doctrine traditionnelle. Dans les premiers siècles de l'église, on chercherait en vain une théorie développée de l'inspiration. Le besoin qu'on prétendit sentir au XVIe siècle ne s'étant pas manifesté auparavant, on se contentait d'idées fort générales qui se faisaient jour accidentellement. Tout est encore vague et flottant. Car si on prévoit la doctrine que ces déclarations préparent, il est des assertions qui la contredisent. Luther, Zwingle, Calvin eux-mêmes, tout en maintenant l'inspiration en général et en théorie, l'oublient souvent dans des cas concrets. Il ne pourrait être question pour nous de revenir à cette naïve obscurité des anciens âges sur cette matière. D'abord c'est une monstruosité d'abandonner quelque chose de précis pour retomber dans le vague et ensuite, pour l'essentiel, cette idée de l'inspiration antérieure au XVIe siècle n'est, après tout, que la théorie protestante, mais sous une forme grossière.

Les théologiens qui reconnaissent l'impossibilité de maintenir la théorie traditionnelle, présentent la Bible comme une œuvre

divino-humaine. Mais ce terme exclut toute idée d'imperfection humaine; cette notion implique la pure et absolue pénétration de l'humain et du divin, comme la chose a eu lieu en Christ seul. Il ne peut être question de mettre sous ce rapport la Bible sur le même pied que Jésus-Christ.

Il faut donc renoncer à tous ces atermoiements et déclarer sans ambages que la Bible n'est pas inspirée. Je le fais d'autant plus librement que j'ai pleine et entière conscience de ne nier en rien sa force divine. Seulement la Bible n'est pas la source même de cette vie divine, mais un de ses fruits : la source c'est la révélation. Nous ne renonçons pas à la lumière et à la vie qui nous viennent surnaturellement du ciel au moyen de l'inspiration, en plaçant celle-ci dans la révélation même dont elle est la partie interne et subjective. L'essentiel c'est qu'en dehors de l'Ecriture on possède une révélation surnaturelle, sobre, riche, active et historique. Il est alors aisé de déterminer le rôle de l'Ecriture. Elle y gagne beaucoup; elle se trouve débarrassée des fardeaux qu'elle ne peut décidément pas porter, qui la font sortir de son rôle naturel et qui troublent la belle harmonie de son organisme. Je suis d'accord avec les partisans de l'inspiration plénière pour le grand cas qu'ils font de la Bible, mais c'est pour d'autres raisons que les leurs. Tout a été tellement faussé et interverti dans cette question, que nous avons beaucoup de gens croyant à la Bible, et fort peu qui croient à la révélation. Ceux-là mêmes qui prennent ce dernier titre entendent par la révélation la Bible elle-même. Pour que la révélation soit pour nous ce qu'elle doit être, une lumière vive, il est indispensable d'user de beaucoup de liberté à l'égard de l'Ecriture. On l'a dit avec beaucoup de raison, la grande évolution que les laïques modernes sont en train d'accomplir par rapport à la connaissance religieuse, consiste en ceci : il faut chercher la pierre angulaire et le centre du christianisme non pas dans un livre, mais dans une personne; non pas dans un système, mais dans des événements et dans des résultats historiques.

Examinons la dernière conséquence de la théorie traditionnelle: l'infaillibilité de la Bible, à tous égards. Si elle a été

écrite par le Saint-Esprit elle doit être à l'abri de toute imperfection, de toute erreur.

Bien loin d'élever cette prétention, l'Ecriture renferme des passages qui semblent supposer le contraire. (Luc I, 1-3 ; Rom. XV, 14, 15 ; 1 Cor. II, 31.) Rien n'était plus loin de la pensée du Sauveur que de faire rédiger par ses apôtres un manuel infaillible de toutes les vérités religieuses. Les apôtres n'ont jamais songé à rien faire de semblable ; ils n'ont pas même eu la pensée qu'on pourrait leur prêter un jour une intention pareille. (2 Cor. I, 24; 1 Cor. XIII, 29 ; Jacq. III, 2.)

Il en est tout autrement de notre ancienne théologie : d'une part la révélation étant à ses yeux la communication immédiate par Dieu d'un système de doctrines, dont la Bible est l'expression parfaitement adéquate, il faut que celle-ci soit infaillible, qu'elle contienne les idées religieuses et les maximes avec une exactitude logique et didactique irréprochable. D'autre part plus l'orthodoxie, faute de se rendre bien compte des besoins religieux, désire trouver dans la Bible une autorité extérieure infaillible sur laquelle la foi puisse s'asseoir avec certitude, plus elle doit insister sur le fait qu'elle doit être à l'abri d'erreurs de tout genre, même dans les choses les moins importantes et les plus accessoires. A son point de vue en effet, la différence entre l'essentiel et l'accessoire est vague et flottante.

Des postulats de ce genre ne doivent pas entrer en conflit avec des faits irrésistibles comme ce fut de bonne heure le cas avec celui-ci. Les représentants les plus décidés du passé sont obligés de reconnaître que l'infaillibilité de l'Ecriture ne peut être prouvée par les expédients jadis en usage : ils admettent des erreurs dans la Bible. Il ne peut plus être question, comme on l'a cru pendant quelque temps, de maintenir l'infaillibilité pour les seules matières religieuses, tout en accordant que l'erreur a pu faire invasion dans d'autres domaines. Car d'abord il n'est pas possible d'établir une ligne de démarcation entre les deux sphères ; et ensuite on a été amené à reconnaître des erreurs dans plusieurs faits historiques de nature religieuse. Pour ne pas parler de l'Ancien Testament, il suffit de renvoyer à ce qu'on a appelé l'*Evangile de l'Enfance*.

Il faut aussi, au lieu de dresser une liste complète des erreurs, se borner à faire allusion à des choses reconnues. Les inexactitudes historiques sont plus importantes que celles qui portent sur la doctrine, parce que dans le cas des premières le jugement était plus à l'abri de toute influence subjective. Il est vrai, remarque Tholuck, qu'une orthodoxie anxieuse a cherché à repousser toutes les accusations sur ce point. Mais il a fallu recourir aux expédients les plus forcés pour arriver à une simple apparence de justification; de sorte que bien loin de produire l'effet d'une robe neuve sans couture, la Bible n'apparaît plus que comme un vieux vêtement couvert d'un nombre infini de pièces et de coutures. Il est bien vrai que les adversaires du christianisme voient des contradictions là où il n'y en a aucune; mais il n'est pas moins certain que dans beaucoup de passages, en comparant l'Ecriture avec elle-même, on constate des contradictions irréductibles, qu'on ne peut écarter que d'une manière fort peu satisfaisante. Mieux on connaît l'Ecriture plus on est amené à faire des aveux de ce genre; l'ignorance a seule le privilége de pouvoir se vanter de l'inspiration plénière. Car comment serait-on blessé par ce qu'on ignore? La main sur la conscience, de pareils apologètes de la Bible ne sentent-ils pas que pour atteindre leur but ils ont recours à des expédients qui violentent le sentiment du vrai?

Du reste ces apologètes négligent de démontrer leur thèse à l'égard de l'Ancien Testament. Et cependant c'est par là qu'ils devraient commencer, d'abord parce que les attaques de la critique ont surtout porté sur cette portion de la Bible, et ensuite parce que c'est à son occasion qu'on a tout premièrement formulé cette théorie de l'inspiration dont l'infaillibilité du Vatican est la dernière conséquence. Mais qui donc de nos jours aurait encore le courage de chercher à établir que l'Ancien Testament est libre de toute erreur? Il est bien vrai qu'on reconnaît plus que jamais sa haute importance religieuse et morale, et que son autorité historique a gagné en crédit comme celle d'Hérodote. Mais il est en même temps devenu toujours plus manifeste qu'il n'est nullement ce livre magique, miraculeux, que l'ancienne théorie fantastique de l'inspiration avait prétendu y

voir. L'Ancien Testament est un produit littéraire, le document historique d'une époque dont l'horizon religieux n'était que partiellement traversé par quelques rayons lumineux tandis que tout le reste était dans d'épaisses ténèbres. Il a donc tous les défauts qui s'attachent nécessairement aux premiers essais dans l'art d'écrire l'histoire. Il y a une foule de choses que l'historien doit passer au crible; que d'idées qui sentent l'homme quand nous les jugeons au point de vue moral et côte à côte des pensées les plus pures, les plus nobles, les plus élevées! C'est justement à l'occasion de l'Ancien Testament qu'on voit surgir dans toute leur force les graves difficultés qui résultent de l'identification de la Bible et de la révélation. C'est seulement en partant de cette hypothèse qu'on est amené à voir un exemple à suivre aujourd'hui encore dans tout fait biblique, soit directement ou indirectement. Comment s'accommoder alors de tant de traits de l'Ancien Testament ?

Pour ce qui concerne l'infaillibilité du Nouveau Testament il faut surtout insister sur l'usage que ses auteurs font de l'Ancien. Pour justifier l'exégèse qu'ils font, nous sommes contraints de donner aux passages un autre sens que celui qu'il leur donnait lui-même; là où ils ont vu des prophéties messianiques directes nous ne pouvons en voir que d'indirectes. Ces passages, pris dans le sens qu'ils avaient pour les auteurs du Nouveau Testament, renferment donc des erreurs. Ils donnent pour argument des textes de l'Ancien Testament dépourvus de toute force probante, si tant est que le rapport qu'ils établissent fût justifiable comme simple explication. Faudrait-il admettre (ce que je ne saurais faire) que ces erreurs sont providentielles, elles n'en seraient pas moins des erreurs.

Venons-en maintenant à la question capitale: Le tableau que le Nouveau Testament nous présente de la personne du Sauveur est-il à l'abri de toute erreur? Il ne s'agit pas de savoir si, avec les données fournies par le Nouveau Testament, nous pouvons arriver à nous former de Jésus une conception historique, exacte, libre de toute erreur. Nous demandons seulement si tout ce qui est dit de son histoire, de son essence et de son œuvre, renferme quelque erreur, en prenant la chose dans le sens que les au-

teurs y ont attaché? Pour ce qui est de l'élément historique, grâce aux efforts de l'ancienne herméneutique vraiment honteux dans leur absurdité, il est aujourd'hui reconnu que les quatre évangiles ne peuvent être ramenés à un parfait accord historique. On ne discute que sur le plus ou moins de désaccord. Nous ne parlerons pas des fautes de mémoire (Math. XXIII, 35; XXVII, 9; Marc II, 26; 1 Cor. X, 8); les inexactitudes pour dire le moins, dans le récit des discours du Seigneur touchent déjà à la doctrine. Il est du reste évident que les évangélistes ne nous ont pas conservé avec une parfaite exactitude les renseignements de Jésus sur l'eschatologie. N'y a-t-il au moins aucune inexactitude dans tout ce qui nous est dit sur la personne et sur l'œuvre du Sauveur? Encore ici nous demandons à être bien compris. Il ne s'agit pas de savoir si, en faisant un usage scientifique de l'ensemble du Nouveau Testament, nous pouvons arriver à une notion parfaitement exacte de la personne et de l'œuvre du Sauveur. Ce point-là n'est pas en question. Mais pour peu qu'on veuille y réfléchir, on reconnaîtra qu'il ne peut être déclaré *à priori* qu'aucune erreur ne s'est glissée dans les renseignements des auteurs portant sur sa personne et sur son œuvre. Qui ne sait que la christologie des synoptiques diffère de celle du quatrième évangile, sans qu'elles se contredisent ou s'excluent? Celle de saint Paul, qui diffère des deux autres, paraît même se modifier d'une épître à l'autre. Toutes ces christologies seraient-elles donc exactes de tout point, ou bien une seule d'entre elles aurait-elle droit à ce privilége? Il n'y aurait qu'un seul cas dans lequel il serait permis d'affirmer qu'elles peuvent être toutes parfaitement exactes, si elles étaient les phases diverses d'une même conception, allant sans cesse en se développant et en se complétant. Mais qui donc se chargerait d'établir qu'il en est bien réellement ainsi? L'apologiste de l'ancienne théologie a beau être angoissé à la pensée qu'il puisse se trouver dans le Nouveau Testament des idées christologiques demandant rectification, le fidèle naïf et simple dont l'esprit n'a pas été gâté par les théories des savants, est à l'abri de ces terreurs. Il sent à merveille que si on pouvait arriver à une conception parfaitement exacte du Sauveur autrement qu'en pénétrant

peu à peu et d'une manière toujours constante en sa communion, il ne serait nullement le grand, le saint personnage sur lequel les yeux de la foi se portent, et qui vit dans son cœur enflammé d'amour pour lui. Les apôtres eux-mêmes ont eu le sentiment que la tâche de comprendre leur Sauveur était au-dessus de leurs forces. (Jean I, 14 ; 1 Jean I, 1, 2; 1 Cor. II, 7-13 ; Eph. III, 18, 19.) Le fait d'avoir reçu des inspirations et d'avoir été conduits en toute vérité par le Saint-Esprit ne les a pas mis en position de surmonter cette difficulté. La circonstance que les inspirations n'ont pas été accordées à un seul mais à plusieurs place la question dans tout son jour. Il est évident qu'une multiplicité d'auteurs inspirés deviendrait un luxe inexplicable dès l'instant où celui qui la recevrait obtiendrait par cela même une conception parfaitement adéquate de la manifestation divine. De plus, comment expliquer, dans cette hypothèse, les diverses conceptions de la manifestation divine chez Pierre, chez Jacques, chez Jean et chez Paul ?

La cause du fait éclate ici dans tout son jour. La manifestation divine ne pouvant être comprise d'une manière parfaitement adéquate par aucun homme isolé, par suite des imperfections inhérentes à l'individualité d'un chacun, Dieu appelle plusieurs organes à la même tâche et leur partage ses inspirations, pour qu'en se complétant les uns les autres, ils arrivent à nous donner ensemble une conception exacte. Il va sans dire que ces conceptions diverses ne se complètent pas au moyen d'une simple juxtaposition extérieure et mécanique. Il faut qu'il y ait pénétration réciproque et modification pour arriver à une résultante qui dépasse chaque conception.

Il n'en est pas autrement pour la manifestation divine de Dieu en Christ. Qui donc aurait pu comprendre le Sauveur dans sa plénitude et d'une manière parfaitement adéquate ? Il fallait le concours de plusieurs hommes le comprenant chacun à sa manière, c'est-à-dire d'une façon relative, approximative. C'est tellement vrai que les douze ne suffisent pas à la tâche ; Jésus doit leur adjoindre saint Paul qu'il inspire comme les autres. On le reconnaîtra sans peine, dès qu'une conception aspirerait à prévaloir à l'exclusion de toutes les autres elle deviendrait

une erreur positive. Ce n'est donc que la résultante se dégageant de toutes ces conceptions relatives qui peut nous donner une notion parfaitement exacte du Sauveur.

On peut dire de même des prophètes et des apôtres, et de leur prédication, comme de leurs écrits, en un mot de la Bible tout entière. La Bible n'est donc pas un livre absolument à l'abri de toute erreur; mais elle est un instrument parfaitement suffisant pour arriver à une connaissance infaillible de la révélation, puisqu'elle possède tous les moyens nécessaires pour se corriger elle-même. Telle est la vraie infaillibilité de la Bible, comme Schleiermacher, Lange, Martensen l'ont déjà fait voir, en disant que l'infaillibilité de la Bible repose sur l'effet d'ensemble qu'elle produit en tant qu'elle se corrige elle-même dans les détails. Ce qu'il y a d'infaillible c'est en réalité l'Ecriture comprise par l'Ecriture et dans l'esprit de l'Ecriture. Le texte qui nous est immédiatement donné n'est pas infaillible, mais nous sommes appelés à le rendre tel par une étude incessante, infatigable de la Bible, en y comprenant expressément la critique historique. La tâche est rude sans doute, mais c'est celle du protestantisme vrai et authentique, ou qui plus est c'est là la seule méthode digne de l'homme et par conséquent de Dieu.

Bien qu'elle ne repose que sur une infaillibilité relative l'autorité normative de la Bible demeure intacte. Son titre de document historique suffit à lui seul pour l'établir. Seulement il n'est pas aussi commode ni aussi facile de faire usage de cette autorité que l'imaginait l'ancienne théologie.

L'infaillibilté que la doctrine ecclésiastique attribue à la Bible est immédiate et réside dans les différents livres et versets ; ce n'est qu'à la suite d'un travail scientifique qu'on arrive à celle que nous admettons. Dissimuler la différence entre les deux serait peu honorable. Nous tenons d'autant moins à le faire que nous sommes convaincus que notre manière de voir est d'accord avec l'expérience faite par chaque chrétien évangélique. La Bible se justifie à la conscience du simple fidèle comme infaillible, mais pour des raisons tout autres que celles avancées par les anciens théologiens. Il fait en un mot, l'expérience de ce qui est déclaré 2 Tim. III, 16, 17. Mais il sait aussi que cette force

bienfaisante ne se trouve pas également répartie dans toutes les portions du volume. Il sait que l'effet résultant de l'ensemble de toutes ces parties est tel qu'il voit en elle comme l'incarnation de la vérité religieuse.

Quant à l'infaillibilité absolue elle n'est pas seulement contraire aux faits mais encore à la nature des choses. Pour être à tous égards absolument infaillibles les écrivains sacrés auraient dû être aussi absolument saints. Non-seulement les apôtres doivent délibérer et discuter, mais ils tombent dans plusieurs faiblesses humaines, même dans le cours de leur ministère. Ils sont les premiers à présenter l'infaillibilité dans les enseignements comme le plus beau fruit de la sainteté individuelle. (Jacq. III, 2.) Enfin l'infirmité morale de Pierre n'a-t-elle pas pour conséquence immédiate une erreur de doctrine ? (Gal. II, 11-18.)

L'infaillibilité de la Bible n'étant que relative sa valeur normative ne saurait être absolue dans les choses religieuses. En dépit de leur théorie les défenseurs les plus intrépides de l'inspiration plénière ne l'ont jamais entendu autrement dans la pratique. Elle ne peut faire autorité qu'en ce qui concerne la révélation dont elle est le document. La théologie biblique est justement appelée à faire la séparation entre ce qui appartient à la révélation et ce qui lui est étranger. Pour ce qui est de l'enseignement il ne fait règle que quand il provient expressément et directement de l'inspiration. Ce n'est le cas ni de la cosmogonie mosaïque, ni de l'explication sur l'origine du péché, ni des récits historiques en général, soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament ; ni de ce qui chez les auteurs implique la réflexion individuelle et peut être considéré comme le produit de l'étude scientifique. Tous ces éléments-là peuvent être d'une grande valeur mais ils sont déjà le commencement de la théologie proprement dite. Nous avons donc à user de beaucoup de liberté à l'égard des théories particulières de saint Jean et de saint Paul ; jamais du reste les auteurs qui ont obtenu à grand peine ces théories ne les donnent comme faisant autorité pour d'autres. Ce n'est qu'en prenant cette liberté à l'égard de la sainte Ecriture qu'on peut la mettre à l'abri d'une exégèse qui ne sait que la tordre.

Cette liberté-là n'empêche pas de maintenir sérieusement l'infaillibilité relative de la Bible. Elle est l'instrument parfaitement suffisant pour arriver à une connaissance infaillible de la révélation, spécialement de Christ. Sous ce rapport-là elle est essentiellement infaillible. Ce n'est pas à dire qu'elle soit à l'abri de toute erreur, même dans les matières religieuses. Mais il n'y a aucune de ces erreurs qui auraient pu rendre à priori impossible dans le sein de l'humanité le développement régulier et historique de la conscience religieuse et particulièrement de la conscience chrétienne conformément à cette révélation. Nous serons ici compris de tout chrétien qui s'oppose à ce qu'on fasse de la Bible un livre typique ou symbolique dans un sens quelconque. Quand on croit à la révélation, quand on possède le sentiment d'être racheté en Christ, on doit ou affirmer cette infaillibilité-là, ou renoncer à sa foi en la révélation et tenir pour mensongères les expériences de salut qu'on a faites par son moyen. En effet la révélation ne doit pas être un simple météore destiné à disparaître sans laisser de traces, mais une révélation qui soit une causalité divine provoquant tout un développement historique pour la rénovation de l'humanité. Pour cela elle doit être de toute nécessité accompagnée d'un témoignage fidèle, sur lequel on puisse se reposer et qui fasse lui-même partie intégrante de la révélation. Sans cela nous n'aurions plus rien qui nous en garantît l'exacte connaissance pendant le cours de son activité historique, ni rien qui nous permît de la rétablir en cas d'altération. Et toutefois le déploiement des bienheureux effets de la révélation dépend incontestablement de la connaissance qu'on en a. Voilà pourquoi quand on croit à la révélation on ne peut s'empêcher pour être conséquent de postuler *à priori* qu'elle soit accompagnée d'un témoignage essentiellement authentique et de s'en remettre avec confiance à la Providence qui ne peut avoir manqué de prendre des mesures pour la formation et la conservation d'un pareil document. Dirons-nous au contraire que la Bible ne nous donne pas pour l'essentiel une connaissance exacte de la révélation ? Il faut alors renoncer à croire, non-seulement que nous possédons la révélation et que nous en

jouissons, mais qu'il y ait jamais eu une révélation, un christianisme authentique. Une chose demeure en effet certaine. La Bible nous montre une conception primitive du christianisme ; elle nous fait voir avec certitude comment il a été originairement compris au moment où il a accompli son entrée dans le monde comme fait historique. Si la conception biblique n'est pas essentiellement la vraie, celle-ci n'a jamais existé et par conséquent n'a pu parvenir jusqu'à nous. En d'autres termes, la révélation a eu lieu sans conséquences aucunes et, partant, sans but aucun. Si le commentaire que les apôtres nous ont laissé de la révélation en Christ n'est pas exact pour l'essentiel, la rédemption ne peut avoir produit ses effets historiques dans l'humanité, car son activité dépendait de la réception dans notre conscience religieuse de la vraie image de Christ, seul moyen de rendre la révélation efficace. Nous ne sommes donc pas rachetés ; le vrai christianisme n'existe pas et n'a jamais existé. Le croyant doit donc postuler l'infaillibilité (au sens indiqué) et de la prédication des prophètes et de celle des apôtres. L'Ecriture doit être à son tour au bénéfice de cette infaillibilité puisque n'étant qu'une forme particulière de leur prédication elle doit participer aux qualités de celle-ci.

Toutes les difficultés que l'ancienne dogmatique a accumulées autour de l'Ecriture disparaissent en quelque sorte d'elles-mêmes, dès qu'on voit dans le saint volume, non pas le document historique de la révélation, mais le document historique sur la révélation. Ce n'est pas un manuel d'enseignement que Dieu nous a communiqué sur la révélation, mais ce qu'on appelle une source historique, un document duquel seul l'historien sait fort bien qu'il peut tirer la vérité. Un document est lui-même partie intégrante de la chose qu'il fait connaître. Considérée historiquement la Bible n'est pas autre chose que l'ensemble des documents qui nous sont parvenus sur ce fait historique que nous appelons la révélation. A ce titre, la Bible est un produit historique de la révélation. Voilà jusqu'à quel point et dans quel sens on peut dire qu'elle ne fait qu'un avec la révélation. Seule, elle nous met en contact direct avec la révélation, de sorte que, par son moyen, nous pouvons puiser à la

source immédiate et nous trouver, pour l'essentiel, placés sur le pied d'égalité avec les témoins immédiats de la révélation. En qualité de document, en effet, elle nous plonge au milieu des faits; elle nous les reproduit et nous les représente dans le sens littéral du mot. C'est là l'essentiel quand il s'agit de son action religieuse tout à fait particulière. Voilà pourquoi chaque fidèle isolément doit puiser ses connaissances religieuses immédiatement à la source de l'Ecriture, tandis que l'église doit se contenter de venir à son aide en prêchant l'Evangile. Cela fait comprendre pourquoi le protestantisme considère la Bible comme l'éducatrice journalière de toute vraie piété et exige qu'il en soit fait un usage général. La sainteté et la divinité particulière du volume proviennent de ce qu'il est le document de la révélation. C'est de là aussi qu'il tire sa haute dignité ; aussi pour lui assurer une plus haute position n'y a-t-il qu'un seul moyen, présenter une notion plus relevée de la révélation. C'est là ce que nous avons fait. Pour l'ancienne théologie, la révélation ne réveillant l'idée de rien de clair, de réel, on a été conduit à mettre sur le compte de l'Ecriture de hautes attributions qui ne lui appartiennent toutefois que d'une manière indirecte. Avant tout, la révélation est la phase déterminée de l'existence humaine qu'elle produit dans le cercle immédiat de son action, puis vient la documentation par écrit. Le peuple théocratique a précédé les livres de l'Ancien Testament ; il y a eu une église chrétienne avant les écrits du Nouveau Testament. Ce qui importe avant tout, non pas pour le théologien seulement, mais pour le fidèle qui veut s'édifier, c'est, non pas de connaître la Bible, mais la révélation divine au moyen de l'Ecriture, qui en est le document. L'attitude que l'ancienne théologie veut nous faire prendre est donc fausse de tout point, puisqu'elle identifie l'Ecriture et la révélation. Il ne suffit pas de comprendre la Bible, il faut, par son moyen, comprendre la révélation.

La Bible étant avant tout un document historique, le théologien chrétien doit prendre à son égard l'attitude d'un historien. Il doit en faire la critique, apprécier la valeur respective de ses diverses portions comme sources historiques. C'est là un

travail préliminaire indispensable, qui lui permet de trouver dans la Bible un fidèle tableau de la révélation. Toutefois celui-ci ne lui est pas fourni immédiatement par la Bible. Ainsi le Nouveau Testament, pris dans son ensemble, est bien en réalité le vrai document de ces faits historiques qui se rapportent à Jésus-Christ, car, dans ses principaux livres, il nous représente, d'une manière approximative, le tableau lumineux que le Sauveur lui-même a gravé dans le cœur de son entourage, et cela immédiatement, sans l'intervention de la réflexion humaine jouant le rôle d'interprète. Mais ce n'est pas d'une manière immédiate que le Nouveau Testament se présente ainsi à nous comme une photographie du Sauveur ; c'est nous qui, au moyen de la critique historique, sommes appelés à l'élever à cette dignité. La nature même des choses ne permettait pas que ce tableau nous fût donné d'une manière immédiate. L'image du Sauveur était beaucoup trop riche pour qu'elle pût être reflétée dans une seule conscience humaine nécessairement imparfaite. Voilà pourquoi afin d'obtenir une vue d'ensemble nous sommes appelés à grouper en un foyer unique les reflets divers conservés par plusieurs miroirs. C'est ainsi que nous sommes amenés à reconstruire scientifiquement l'image de Christ.

Ce travail critique qui doit porter sur la Bible entière, est infiniment compliqué, ennuyeux et toujours approximatif. Cependant c'est déjà un grand point d'acquis quand on a franchement reconnu sa tâche et qu'on a essayé de la remplir sans se laisser retenir par aucune de ces frayeurs qu'inspire l'incrédulité. Mais c'est la piété chrétienne elle-même qui, dans l'intérêt de sa propre pureté, demande qu'on applique impitoyablement aux documents historiques de la révélation les procédés critiques les plus sévères. « La vérité, a dit Schleiermacher, doit prévaloir avant tout. La foi la plus simple et la critique la plus impitoyable ne sont qu'une seule et même chose, car il n'est personne qui, désireux de croire des vérités divines, soit disposé à accepter à leur place des erreurs anciennes ou nouvelles, étrangères ou lui appartenant en propre. »

L'essentiel en tout ceci c'est que la révélation soit pour nous quelque chose de réel, indépendamment de la Bible. On

peut alors prendre à l'égard de l'Ecriture l'attitude d'un vrai croyant à l'abri de toute anxiété. Il n'y a pas seulement une critique biblique inspirée par le scepticisme ; il en est une autre innée à la piété chrétienne, du moins à la piété évangélique, et découlant de la plénitude de la foi. Il est vrai que Dieu ne nous a pas rendu la tâche aussi facile que l'ancienne théologie se l'imaginait. C'est qu'il ne nous donne jamais rien d'achevé ; il veut que nous mettions la main à tout ; c'est justement pour cela que nous sommes hommes. Quand donc nous nous livrons à la critique biblique, que Dieu nous a imposée, nous ne prétendons ni juger le saint volume, ni nous placer au-dessus de lui, mais simplement faire effort pour apprendre à le bien comprendre. C'est là tout simplement mettre en pratique le principe formel de la réformation qui n'aurait pas de sens dès que la critique biblique ne serait pas prise au sérieux. La théologie protestante est donc tenue de se livrer à un travail critique qui ne saurait jamais se terminer, puisque ses résultats sont toujours approximatifs. C'est là un bienfait inappréciable ; on ne saurait méconnaître qu'un grand progrès a été accompli en entrant dans cette voie, en dépit des écarts dont la critique se rend coupable de temps à autre.

Grâce à la critique historique de la Bible, tout à fait incompatible avec la doctrine traditionnelle de l'inspiration, le principe formel de la réformation a acquis un sens contre lequel nos anciens théologiens ne manqueraient pas de protester avec dégoût. Il n'en est pas moins le principe tutélaire qui doit maintenir la vie dans le protestantisme, et lui prêter cette élasticité qui convient à tout ce qui est vivant. Grâce à lui, l'église peut se tenir constamment d'accord avec les sciences profanes qui ne cessent de progresser.

C'est faute d'avoir examiné les questions critiques que l'ancienne théologie a des idées assez insignifiantes sur le canon. La canonicité de la Bible n'est autre chose pour elle que son autorité dérivant de son inspiration. La canonicité ne peut avoir un sens réel que si elle désigne une qualité de l'Ecriture établissant historiquement son autorité, et partant son inspiration. Dès l'instant où la canonicité n'est qu'une conséquence de l'inspi-

ration de l'Ecriture qui se suppose toujours, la chose va tellement sans dire qu'on a peine à voir pourquoi on avance en sa faveur d'autres preuves purement historiques. Tandis que l'ancienne théologie affirme sans autre que la Bible est la règle déterminant ce que nous devons penser de la révélation, nous demandons, nous, si l'Ecriture remplit les conditions pour être norme et qu'elles sont ces conditions. La question est purement historique. Or elle ne peut être norme que parce qu'elle contient tous les documents historiques sur la révélation, parce qu'elle fait elle-même partie des événements qu'elle documente. Des témoignages de ce genre sont des sources historiques d'une espèce spéciale ; ils constituent les sources historiques proprement authentiques. Cela tient à ce qu'elles nous font vivre au milieu des faits auxquels ils rendent témoignage ; qu'elles sont pénétrées de l'esprit qui les a animées, et qu'elles tiennent ainsi pour nous la place des témoins immédiats. Il est évident que pour être document dans ce sens-là un écrit doit avoir été composé par une personne ayant pris part aux faits qu'elle raconte ou les ayant vus de très près. Il résulte de là que tous les écrits ne sont pas document au même degré ; c'est par la critique historique seule que la position d'un chacun peut être déterminée. La question de canonicité est donc un problème purement historique qui ne peut être tranché que par des considérations internes et externes.

L'église ne peut en tout ceci jouer que le simple rôle de témoin historique, comme feraient les juifs et les païens. Rome a donc tort de prétendre qu'en dernier ressort la canonicité d'un livre dépend de l'église. Parmi les preuves internes, le témoignage du Saint-Esprit joue le plus grand rôle ; car il faut que par l'impression qu'il produit, le livre en question se légitime comme document de la révélation. Mais il ne faut pas qu'il fasse oublier la valeur des preuves externes. Quand le témoignage du Saint-Esprit manque à un livre d'ailleurs authentique, il faut examiner de nouveau les preuves externes, tout en se rappelant que des considérations exclusivement religieuses peuvent fort bien être ici en jeu. La critique n'a terminé son œuvre que lorsque les deux témoignages arrivent à

donner des résultats concordants. Sans doute la conscience chrétienne, surtout quand il s'agit d'édification, pèse d'elle-même instinctivement le degré de canonicité de chaque portion de la Bible : il n'en demeure pas moins certain que tout livre authentique, tout document sur la révélation doit figurer dans le canon. La critique n'est pas uniquement appelée à examiner si tous les écrits qui figurent dans le recueil ont le droit d'y être ; mais encore, si on n'en aurait pas laissé de côté d'autres qu'il aurait fallu admettre.

La question du canon demeure donc toujours ouverte ; c'est là une conséquence inévitable du principe formel; nous ne pouvons à priori et sans réserve nous en remettre à l'opinion traditionnelle de l'église. Car elle ne s'est pas toujours laissé guider par des considérations historiques ; le sentiment général de l'église a été aussi un des facteurs. L'erreur est donc possible. Il est vrai qu'il faut encore tenir compte ici des exigences *aprioristiques* de la foi, dont nous avons déjà établi la légitimité. Il importe toutefois de se faire une juste idée de l'action providentielle qu'on postule à priori. La Providence ne nous garantit l'exactitude du canon que si nous faisons un usage consciencieux de tous les moyens que la critique met à notre disposition.

Faute de distinguer entre la religion et la théologie, l'ancienne dogmatique a fait de la Bible un code, un manuel de maximes et de recettes infaillibles sur une foule de sujets, sans se douter qu'une telle idée blessait profondément le décorum religieux et que la sainte Ecriture n'était nullement faite pour un pareil usage. La Bible, il est vrai, contient donc ce qui est nécessaire au salut, mais pas dans le sens que l'ancienne théologie attachait à cette exigence. L'histoire de l'exégèse est là pour confirmer les déclarations de Pierre (1 Pierre I, 10 ; 2 Pierre III, 16), affirmant que ces choses ne se trouvent pas à des endroits déterminés avec une clarté irréprochable. Pour soutenir cette thèse, on a dû abuser de l'assertion juste en soi que l'Ecriture est son propre interprète et de l'obligation de tout expliquer suivant l'analogie de la foi. Sans doute, la conscience religieuse de tous les auteurs sacrés est essentiellement une,

sans cela il n'y aurait pas de christianisme ; mais rien ne nous autorise à soutenir que l'unité soit absolue, comme le fait la théologie traditionnelle, en prétendant que le Saint-Esprit est l'*auctor primarius* de la Bible. Cette unité essentielle n'exclut nullement des différences importantes surtout dans la doctrine, qui est le produit de la réflexion. Il va sans dire que la Bible n'est pas non plus apte à vider en dernier ressort les controverses scientifiques, comme on le prétendait autrefois. Il faut encore appeler au procès la science, tenant en sa main son code de lois, indépendant de toute autorité extérieure.

En revanche, la Bible a bien une autorité normative; seule elle peut décider ce qu'il est nécessaire de savoir pour être sauvé ; mais elle le fait tout autrement que ne l'imaginait l'ancienne théologie qui faisait consister le savoir salutaire dans la connaissance exacte d'une doctrine religieuse précise. Dieu soit loué, la Bible est mieux qu'un catéchisme ou qu'une dogmatique. Il faut nous y habituer; ce n'est pas un système dogmatique qu'elle entend dérouler à nos yeux, mais un monde nouveau dans lequel nous contemplons Dieu, se mouvant et vivant. Nous pouvons adopter à cet égard la belle parole d'Adolphe Monod: L'Ecriture-Sainte, c'est le ciel parlé sur la terre. Jésus est si peu un prédicateur comme on se l'imagine volontiers, que lorsqu'il prononce des maximes comme dans le sermon sur la montagne, il leur enlève le caractère didactique et doctrinal, au moyen de l'ardeur de ses sentiments. Tout dans le document de la révélation est informe et fragmentaire, cela aussi est providentiel, s'il y a quelque chose qui le soit. Dieu a voulu nous mettre en demeure de nous approprier un tableau de la révélation à la suite d'une sérieuse application du cœur. Ils n'ont pas senti la portée de ce qu'ils faisaient, nos réformateurs, quand ils ont fait consister le christianisme en l'Ecriture. Comme elle n'est pas théologique, mais simplement sainte, c'est que le christianisme peut se passer de la doctrine; ce qui n'exclut pas la faim et la soif de connaissance religieuse. Si telle avait été la pensée de Luther, il n'aurait pas fait un si grand cas de l'élément doctrinal spécialement dans l'épître de saint Paul aux Romains. Tout cela est provenu d'une impor-

tance exagérée, attribuée à la doctrine qui a placé les protestants dans une position si critique. En effet, dès qu'on fait consister la foi à tenir certains dogmes pour vrais, fût-ce même par le cœur, on ne peut manquer d'entrer en conflit avec la science, quand les besoins intellectuels se réveillent. En dépit de toutes les théories, le simple chrétien, guidé par un instinct sûr, se sert autrement de la Bible. Il ne s'agit pas d'en faire un arsenal pour la dogmatique, mais de respirer jour et nuit dans son atmosphère, de se placer constamment sous son saint regard. Ce n'est que lorsque nous aurons cessé de la traiter comme un manuel de dogmatique pour contempler en l'Ecriture le drame de la révélation se déroulant d'une manière vivante que nous pourrons éprouver pour elle cette confiance absolue que le chrétien évangélique désire si ardemment pouvoir lui accorder.

Toujours par manque d'esprit historique, l'ancienne théologie a eu encore le tort de ne voir dans la Bible qu'un moyen pour le salut des individus. Elle est avant tout destinée à la chrétienté de tous les temps et de tous les lieux, pour être le document authentique de la révélation. C'est l'église et non l'individu à lui seul qui est appelé à reconstruire constamment de la Bible le tableau vivant de la révélation. Ce n'est qu'en qualité de membre vivant de l'ensemble que l'individu peut réellement profiter de la Bible et se laisser instruire par elle.

Par suite de la conception fondamentale, radicalement fausse, l'ancienne théologie s'égare, même quand elle avance la thèse parfaitement juste qui présente la Bible comme l'unique source authentique de la révélation. Car elle en fait un livre théologique nous présentant une conception définitive de la révélation qui n'admet aucun progrès. La doctrine se trouvait ainsi placée dans une dépendance tellement directe de la Bible, que, si on avait été conséquent, il n'y aurait plus eu de place pour le développement scientifique, c'est-à-dire éminemment libre de la théologie. La Bible n'est pas seulement alors le fondement inébranlable de la théologie, mais son unique instrument. Grâce à sa doctrine de la tradition, Rome peut garantir une plus grande liberté scientifique, il est vrai, pour l'église seule,

et au détriment de la science qui devient la victime du plus indigne esclavage. Si la liberté théologique légitime a souvent manqué, on ne saurait s'en prendre au principe protestant, mais à la déplorable confusion qui a présenté la révélation comme une doctrine religieuse immédiate. La Bible est la norme, mais non l'unique source de la doctrine. Elle n'est pas même la norme unique, car en tant que formule scientifique de la révélation, la doctrine est également soumise aux lois de la science.

Ce n'est que pour nous seulement que la Bible est la seule source authentique de la révélation. Les deux Testaments nous parlent en effet de livres qui se sont perdus. (1 Chron. XXIX, 29; 2 Chron. IX, 29; XII, 15; XIII, 22; 1 Rois IV, 32; Nomb. XXI, 14; Jos. X, 13; 2 Sam. I, 18; 1 Cor. V, 9; Col. IV, 16.) On sait combien ce fait gênait nos anciens théologiens, qui ne pouvaient admettre que Dieu eût laissé perdre ce que le Saint-Esprit avait inspiré et porté atteinte à l'intégrité de la Bible.

Nulle part le Nouveau Testament ne prétend être l'unique source pour connaître la révélation. Ce n'est que pour la seule prédication apostolique que ce caractère est réclamé. (1 Jean I, 1-3; Luc I, 2.) Aussi est-il insisté sur la nécessité de persévérer dans la doctrine des apôtres; toute prétention à une illumination particulière doit être d'accord avec elle. (Act. XX, 26, 31; 2 Pier. II, 1; 1 Jean II, 18-27; IV, 1-3; 2 Jean 6, 11; Jude III, 4; 1 Cor. XI, 1; Gal. I, 7-9; Col. II, 6-8; 1 Thes. IV, 1, 2; 2 Thes. II, 15; III, 6; 1 Tim. IV, 6, 7; VI, 3-5, 20, 21; 2 Tim. I, 13, 14; II, 2; III, 14.) Nulle part, l'Ecriture ne se donne pour une exposition complète de la prédication apostolique. Comment aurait-il pu en être autrement? Aucun des écrivains dont les écrits ont plus tard figuré dans le Nouveau Testament ne se figurait, en les composant, qu'ils dussent être réunis en un recueil avec des livres du même genre. Ils se bornent à renvoyer souvent les lecteurs, soit à une tradition orale que ceux-ci connaissent (1 Cor. XI, 2; XV, 1; Col. II, 6; 1 Thes. IV, 1, 2; 2 Thes. II, 15; III, 6; 1 Tim. VI, 20; 2 Tim. I, 13, 14; II, 2, 3, 14; 1 Jean II, 24; 2 Pier. III, 2), soit à un futur enseignement également oral. (1 Cor. XI, 34.) Tout indique que le canon

n'est pas complet; nous aimerions fort avoir d'autres renseignements, soit écrits, soit oraux ; mais la tradition romaine ne supportant pas l'examen, la Bible demeure bien l'unique source de la révélation en Christ, puisqu'elle renferme l'ensemble des documents qui nous sont parvenus sur la révélation.

Mais il ne résulte pas de là que l'Ecriture soit l'unique source de la vérité religieuse ou de la vérité chrétienne. Elle ne saurait être la source unique et autorisée de tout ce qui ne fait pas partie de la révélation ou qui n'en découle pas directement. Voici ce qu'il faudrait pour que la Bible fût la source exclusive de la connaissance chrétienne ; il faudrait ou bien que le livre du monde ne fût pas ouvert au vrai chrétien, et qu'il n'eût à connaître que la seule révélation complétement isolée du milieu dans lequel Dieu l'a si profondément enracinée ; ou bien qu'il n'eût à connaître que ce qui est spécialement religieux, et qu'il ne fût pas appelé à tout connaître religieusement, sans aucune exception. Pour savoir à quoi on aboutit quand on veut faire de la Bible la seule source de la vérité religieuse, il suffit de se rappeler comment, dans tous les siècles, les hommes qui n'ont voulu cultiver d'autre science que celle que peut donner la Bible ont abouti à quelque chose qui ressemble à s'y tromper au rabbinisme judaïque, objet de tant de sarcasmes. Condamné à tirer de la Bible seule ce qui doit satisfaire ses besoins religieux, il faut bien qu'on finisse par y trouver ce dont on ne peut absolument se passer, qu'elle le contienne ou non. Comment éviter alors de tomber dans une exégèse arbitraire et enfantine que, dans la naïveté de son cœur, on donne pour la gnose chrétienne par excellence ? La circonstance que la Bible est devenue un livre de textes pour des sermons a déjà été un vrai malheur pour l'interprétation, bien que, sous d'autres rapports, elle ait forcé à s'occuper de l'interpréter. La Bible ne doit pas être considérée comme un monde à part, isolé ; il faut la saisir dans son intime union avec l'ensemble de l'histoire, dont elle fait partie et des mains de laquelle la chrétienté l'a reçue. Que doit-on faire de nos jours pour soustraire les hommes cultivés à l'ignorance abrutissante de la Bible, qui pèse sur eux comme un terrible cauchemar et

qui à la lettre les abaisse et les déshonore ? Il faut replacer la Bible dans un contact organique avec le grand monde spirituel au milieu duquel nous vivons ; il faut faire voir dans quelle union profonde elle se trouve, comme la révélation dont elle est le document, avec le nerf le plus intime de l'histoire générale. Tous les hommes pour lesquels Christ demeure le palladium de l'humanité doivent se réjouir de tentatives comme celles de Bunsen (Bibelwerk), qu'ils approuvent on non les principes sur lesquels repose l'ouvrage. La Bible sert d'anneau entre la révélation et la culture générale de l'humanité. Elle a fait pénétrer la révélation, le christianisme dans le monde littéraire, et elle est entrée ainsi en contact avec la culture humaine, dont la littérature est le principal instrument. Si la Bible ne veut pas se tenir à l'écart elle-même, elle veut, avec l'église, agir sur la culture comme un puissant levain, toujours plus énergique. En dehors de la Bible, mais, il est vrai, sur le terrain fécondé par elle et dans sa bienfaisante atmosphère, on voit germer sans cesse et se développer de nouvelles vérités chrétiennes; il est bien certain qu'elles doivent se légitimer comme chrétiennes, en prouvant leur harmonie avec la révélation chrétienne ; mais il n'en demeure pas moins vrai qu'elles ne sont pas écrites dans la Bible, qui doit servir de norme pour leur appréciation. Je crois fort sérieusement à un développement réel, fécond de la vérité implantée dans le monde par la révélation divine et au moyen de cette révélation elle-même. La révélation a réellement fait son entrée dans l'histoire, depuis lors elle n'a cessé d'occuper sa place dans le monde comme puissance historique, et non pas seulement, ainsi que bien des gens ont l'air de le croire, parce que nous avons quelques pages écrites à son sujet. Ce n'est pas non plus exclusivement au moyen de la Bible que la révélation s'est objectivée dans le monde ; mais d'une foule d'autres manières qui sont encore tout autant de moyens d'action incessants, qui produisent constamment de nouveaux fruits, bien que dans un rapport déterminé avec la Bible, et même des fruits de science servant à mieux faire connaître et la révélation et Christ, en qui elle a eu sa complète réalisation. Ce n'est que lorsque la

connaissance humaine aura atteint son plus haut point qu'on arrivera à une complète intelligence de la révélation ; jusqu'à la fin de l'économie actuelle nous ne cesserons d'arriver à une conception de la révélation et spécialement du Sauveur, toujours plus parfaite que celle que les apôtres nous ont laissée. Seulement, celle-ci ne sera dépassée ni pour ce qui est de sa pureté et de son authenticité, ni pour la fraîcheur de vie qui aboutissent à la plus complète fusion de couleurs. Voilà pourquoi elle demeure à tout jamais le fondement immuable des progrès incessants qui ne peuvent manquer de s'accomplir. Pour le fidèle qui a su contempler dans le recueillement la gloire incomparable et la beauté spirituelle de notre Maître et Sauveur, il est évident qu'on ne parviendra à le connaître parfaitement que lorsque l'humanité, peu à peu renouvelée par lui, aura porté son plus beau fruit dans le domaine de la connaissance. Il ne faut pas avoir honte de le dire, quiconque en juge autrement, le fait en impie; son Sauveur n'est pas pour lui réellement grand, le saint de Dieu. Le tableau que les apôtres nous ont laissé pouvait seul être vrai, mais il ne pouvait être complet, achevé. Il ne faut rien moins que le commentaire de l'histoire de l'église tout entière, pour comprendre la plénitude de grâce et de vérité qui était en sa personne.

L'Ecriture ne pose donc pas de limites à notre connaissance et surtout pas dans le passage 2 Cor. X, 5, où saint Paul oppose à la fausse raison la vraie qui doit briser toutes les limites. Elle nous enseigne au contraire, à plusieurs reprises, (Math. XI, 25-27 ; XIII, 11 ; Jean I, 14-18 ; III, 11-13 ; XIV, 9, 16, 17; XV, 15, 26 ; XVI, 13 ; 1 Jean I, 1-3; II, 27 ; Rom. XI, 25 ; XVI, 25, 26 ; I Cor. II, 6-16 ; IV, 1 ; XV, 51 ; Eph. I, 9 ; III, 3-5, 9-11 ; Col. I, 26-27 ; II, 2 ; IV, 3-4 ; 1 Tim. III, 16), que l'Evangile nous a manifesté les choses les plus profondes et les plus mystérieuses, cachées en Dieu pendant des siècles. L'Ecriture-Sainte ne nous demande qu'une seule chose, de croire aux faits révélés dont elle est le document authentique. Cela fait, elle s'en remet avec confiance au fidèle pour l'intelligence et l'explication. Elle n'a qu'une prescription à lui donner : respecter les faits, se garder de les rapetisser, ne pas les

taire, et ne se contenter que de l'explication parfaitement satisfaisante, donnant à tous égards la clef de tous les hiéroglyphes. Mais l'Ecriture ne lui indique pas la clef et elle n'a pas le moins du monde la pensée, en présentant la sienne, d'empêcher l'acceptation d'une meilleure. Pour ce qui est de l'incrédule, la Bible se borne à l'inviter à croire de tout son cœur à la révélation et nullement à tenir pour vrais, au nom de son autorité infaillible, les enseignements qu'elle (l'Ecriture) peut contenir sur ce qu'il faut croire.

Nous ne le cachons pas, la Bible est autre chose que ce qu'en font les théologiens orthodoxes et le simple fidèle. Mais on peut affirmer hardiment que le cœur de l'homme qui croit à la révélation prend, à l'égard de la Bible, exactement l'attitude de l'orthodoxe le plus renforcé. Son respect pour elle comme devant un sanctuaire, son adoration dans son temple ne sont ni moins sincères, ni moins profonds, ni moins vifs que ceux de l'âme la plus simple qui adore, sans soupçonner qu'il puisse en être autrement, la dictée verbale et immédiate du Saint-Esprit. Quant à celui qui ne croit pas à une révélation surnaturelle, vraie et réelle, on ne peut s'entendre avec lui. Et si tant de personnes ne savent trop qu'elle position prendre dans la question de l'inspiration de la Bible, cela tient à ce qu'elles ne croient pas vraiment à la révélation. Pour ce qui est de l'homme qui en prenant la Bible, simplement telle qu'elle se donne elle-même, n'est pas frappé de son incomparable sainteté, ne sent pas qu'en l'ouvrant il met le pied sur une terre sainte, et qui a encore besoin de réflexions ou d'une théorie dogmatique pour éprouver tout cela, j'avoue qu'il ne faut pas faire grand cas de son respect pour elle. Rien de plus important pour la Bible que de ne pas lui imposer un rôle pour lequel elle n'est pas faite, en voilant ainsi ses plus grandes qualités qui la rendent justement impropre à des fonctions auxquelles on prétend la faire servir. Qu'on se garde de transformer la révélation, le christianisme, la Bible en quelque chose de contre nature et de fantastique sous le vain prétexte de faire mieux ressortir son caractère surnaturel. Arrière tous ces petits docteurs scolastiques empressés de lui prodiguer leur

compromettante assistance; laissez-la s'avancer seule, elle réussira mieux à convertir, par sa méthode divine, les sceptiques et les contredisants. N'ayez pas peur, elle se justifiera au moyen de ce qu'elle donne elle-même (2 Tim. III, 16-17) comme le critère de son inspiration. Prétendrions-nous peut-être l'honorer et la tenir pour sainte en la faisant servir non à ses fins, mais aux nôtres, pour si louables qu'elles puissent nous paraître? Vous prétendez que vos besoins religieux ne peuvent absolument être satisfaits qu'au moyen d'un manuel de dogmatique, d'un code de recettes religieuses et morales? Eh bien, soit; restez-en là, puisque vous ne voulez pas vous faire de la piété une notion plus relevée. Mais, de grâce, laissez la Bible de côté; ce n'est pas à cet usage qu'elle nous a été donnée. N'en faites pas un oracle que vous vous réserviez *in petto* d'interpréter à votre guise; reconnaissez qu'à bien des égards, elle nous a été donnée comme un problème. Au lieu d'en faire un oreiller de paresse, travaillons courageusement et consciencieusement à remplir la tâche qu'elle nous impose. L'entreprise n'est peut-être pas agréable, mais son excellence ne devrait du moins pas être mise en doute par les hommes qui croient avec la plus complète certitude que l'Ecriture vient de Dieu, de la manière la plus immédiate et la plus absolue. La Bible, telle qu'il nous l'a donnée, doit nous paraître bonne et il faut savoir en profiter. Au lieu de prétendre lui prescrire comment elle doit pourvoir à nos besoins imaginaires, apprenons au contraire à juger de nos besoins d'après les moyens que Dieu veut bien mettre à notre portée pour les satisfaire. La Bible ne serait certainement pas de Dieu si nous pouvions cueillir ces fruits célestes autrement qu'à la sueur de notre visage. Nous n'avons nul droit de nous plaindre que Dieu ait arrangé ainsi les choses, et non pas d'après nos idées bornées. Il ne nous a pas laissés manquer de ce dont nous avions réellement besoin. Le fait que la critique et l'exégèse ne doivent jamais avoir terminé leur tâche, suggère-t-il peut-être en nous la pensée alarmante qu'il n'y a plus d'ancre objective ferme pour notre foi? Eh bien, frappons-nous sincèrement la poitrine à l'occasion de cette petite foi; ne nous inquiétons que d'une chose : veiller à

ce que nos cœurs soient droits et honnêtes en face de ce volume. A tout prix préservons-nous de cette absurdité qui consiste à proclamer que la Bible est une autorité divine absolue et à la tirer à notre propre sens indépendant du sien. Cette courtisannerie hypocrite à l'endroit de la Bible est la plus amère des ironies dont elle puisse être la victime.

Qu'ai-je voulu faire en publiant ce *programme?* Car enfin ce qu'il renferme, bien loin d'être nouveau pour la plupart des lecteurs, ne donne plus même lieu à controverse. On s'est borné à reproduire ce qui constitue aujourd'hui la conviction générale de tous les docteurs évangéliques de l'Allemagne, qui se rattachent à la théologie moderne. L'unique différence, c'est qu'ils s'efforcent de se rapprocher autant que possible des idées et des formules de l'ancienne théologie. Je m'efforce, quant à moi, de faire exactement le contraire, et cela par principe. A aucun prix je ne veux laisser croire qu'il faille simplement développer les anciennes doctrines sur ce point : il s'agit bien d'une transformation essentiellement nouvelle de la doctrine théologique. Il est d'une importance décisive, non-seulement pour la théologie moderne, qui a besoin de s'orienter, mais surtout pour les hommes religieux, qu'on se rende toujours mieux compte de deux faits qui ne vont pas l'un sans l'autre : d'une part, la piété chrétienne (la foi chrétienne dans l'acception biblique du terme) est essentiellement la même dans tous les temps et spécialement de nos jours elle doit être foncièrement la même que du temps de la réformation ; d'autre part, l'attitude que la science doit prendre à l'égard de la foi est aujourd'hui nécessairement tout autre que celle qu'elle a eue dans l'ancienne église. Ce n'est que sur cette base-là que notre chrétienté moderne (catholique non moins que protestante) peut arriver à s'entendre avec l'ancienne foi chrétienne à tout jamais fixée et immuable.

Malgré cette différence, je n'ai fait que fatiguer le lecteur de choses qu'il savait déjà. A quoi bon? Il n'est peut-être pas sans utilité et sans quelque mérite de reproduire hardiment et sans honte ce que tout le monde savait et en visant plutôt à aiguiser la pointe et à bien accuser les angles. La théo-

logie du jour a l'habitude, — ce n'est pas d'hier que je m'en suis aperçu, — de traiter un peu légèrement la doctrine de l'Ecriture, bien qu'elle soit fondamentale et qu'elle exerce bien plus qu'une autre une influence immédiate pour l'usage religieux et ecclésiastique. Bien qu'il soit de mode de désavouer l'ancienne théorie de l'inspiration mécanique, on met moins de zèle à dire positivement par quoi on la remplace et surtout on n'a garde de proclamer que les vues nouvelles ne sont rien moins que le complet abandon de la conception fondamentale de l'ancienne église sur la Bible, mise en avant par la tradition ecclésiastique. C'est ici qu'il importe surtout de dissiper une obscurité qui amène la plus fâcheuse hésitation dans les procédés scientifiques des théologiens. Le motif de cette réserve doit être évidemment cherché dans les difficultés pratiques extraordinaires qu'une innovation dogmatique sur ce point ne peut manquer d'entraîner à sa suite. Renoncer à l'inspiration de la Bible, faire passer la tractation historique avant l'usage dogmatique, accepter plusieurs résultats manifestes, incontestables de la critique, c'est s'exposer certainement à provoquer de graves scandales dans la fraction de l'église qui, dans un sens conventionnel, s'appelle par excellence la partie croyante. Il est d'autant plus naturel qu'un vrai croyant à la révélation, pour lequel la piété doit avoir le pas sur la science, éprouve des scrupules à provoquer de pareils scandales qu'il sera plus tard impossible de les dissiper en cherchant à s'entendre. Pour ma part je ne crois nullement que le devoir du chrétien soit de céder à une timidité fort compréhensible. D'abord il y a une autre catégorie de chrétiens, heureusement tout aussi réels; ceux-ci en étudiant la Bible sont arrivés à nos résultats et ils ne peuvent maintenir une position honorable à son égard qu'en avouant franchement le fait.

En outre si, soit parti pris, soit négligence, les faits peuvent rester cachés pendant longtemps, ils finissent par éclater à la lumière du jour et par s'imposer dans les cercles mêmes où règnent contre eux, par principe, les plus grands préjugés. Il faudra bien qu'un jour les chrétiens bibliques, qui jusqu'à présent s'en doutent si peu, finissent par s'apercevoir que la

Bible n'est nullement ce qu'ils ont imaginé d'en faire sur la foi de leur dogmatique. Qu'elle sera triste alors la position des hommes que l'église n'aura pas préparés à voir les choses telles qu'elles sont, en leur faisant accepter l'attitude qui permet à la fois de concilier une bonne conscience scientifique et la grande estime pour la Bible qui s'impose à eux par suite de l'expérience personnelle qu'ils ont faite de sa sainteté toute particulière et de sa bienfaisante influence !

Or, ce n'est qu'au moyen de sa théologie que l'église peut prendre des soins de ce genre. Aussi est-ce une des missions les plus importantes et les plus pressantes de la théologie moderne de faire connaître à l'église, avec réflexion et prudence, mais en toute droiture, et avec une ingénuité pleine de confiance, comment les théologiens ont été amenés consciencieusement à considérer la Bible dans son ensemble et dans ses détails, en mettant à profit toutes les ressources que la science a placées à leur disposition. Il est impossible, avant tout, il est contraire à l'Evangile, que les choses continuent longtemps d'aller comme elles vont. D'un côté, nous avons la théologie qui étudie la Bible au point de vue critique et qui, par suite de ce travail, se fortifie toujours plus dans une opinion qui, tout en préservant la dignité du livre, diffère du tout au tout de l'idée traditionnelle ; d'un autre côté, l'église qui persiste dans l'ancienne manière de voir, dans une parfaite innocence que la théologie ne vient en rien troubler. Cela ne saurait durer, de part et d'autre il faut revenir à la vérité et à l'honnêteté ; c'est à la théologie qu'il appartient de faire le premier pas. Il est de son devoir de faire proclamer, au sein de l'église, le droit et le devoir de traiter la Bible comme elle le fait elle-même et de familiariser les croyants avec les résultats critiques qui doivent être considérés comme assurés. Le problème est difficile, mais il ne saurait être insoluble, aussi sûr que le vrai Christ réel, celui de l'histoire et non celui de la dogmatique, est la vérité absolue. Ce qui rend le problème particulièrement épineux, c'est qu'il a été négligé depuis longtemps par notre théologie et qu'aucune base n'a été posée pour sa solution. Les théologiens qui jouissent de la pleine confiance de l'église doivent les premiers mettre

la main à l'œuvre; qu'ils le fassent donc avec joie, car l'entreprise est assez importante pour qu'ils ne craignent pas de compromettre pendant quelque temps la confiance qu'ils inspirent. Il y a déjà des années que l'un de nos théologiens les plus respectables, Tholuck, leur a donné un exemple qu'ils devraient se hâter de suivre en foule. C'est notre plus strict devoir de rectifier les idées des non-théologiens qui s'imaginent naïvement qu'il faut être incrédule pour ne pas considérer la Bible du même œil que l'ont fait jadis nos pères. Il importe de leur faire comprendre que la critique historique, bien loin d'être une invention de l'incrédulité ou du rationalisme, hostile à la révélation divine, est une exigence à laquelle l'église évangélique ne pourra, sous aucun prétexte, se soustraire en bonne conscience aussi longtemps qu'elle demeurera fidèle à son principe. Bien qu'elle ne mette pas, le moins du monde, en danger la foi en Jésus-Christ, elle arrive certainement à des résultats divers, qui doivent effrayer ceux qui ne connaissent pas d'autre manière de considérer la Bible que celle qu'ils ont apprise de l'ancienne dogmatique. Laisser ignorer aux laïques cet état de la question et les difficultés réelles auxquelles vient se heurter une critique sans préjugés, surtout quand il s'agit de l'Ancien Testament, et même aussi souvent du Nouveau, serait avant tout un manque de droiture et de charité impardonnable, et de plus, une imprudence manifeste. Voici, en effet, ce qui ne manquerait pas d'arriver. Le nombre de ceux qui ont des doutes à l'endroit de la Bible étant incalculable, une complète défiance finirait par s'établir au sujet de sa crédibilité. On se déciderait à la laisser de côté, comme un livre n'offrant nulle part un fondement solide. C'est le désir de contribuer, pour ma faible part, à prévenir ce danger, qui m'a mis la plume à la main. Puisse ce modeste avertissement recevoir un bon accueil; tout froid qu'il est, il procède cependant d'un cœur chaud; c'est la parole d'un homme s'il en fut jamais, qui s'incline de bonne foi devant la Bible, pleinement assuré de posséder en elle un sanctuaire dans lequel il adore en disant de tout son cœur avec le patriarche : *Certes l'Eternel est en ce lieu-ci..... c'est ici la maison de Dieu, et c'est ici la Porte des cieux.*

J.-F. ASTIÉ.