La théologie croyante : est-elle un vrai savoir?

Autor(en): **Durand, L.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **7 (1874)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379168

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

LA THÉOLOGIE CROYANTE

EST-ELLE UN VRAI SAVOIR ?

La théologie croyante, la théologie de la Bible et de l'église, peut-elle prétendre au titre de *science* ? — Telle est la question qu'un théologien allemand, M. H. Plitt, s'est posée et à laquelle il vient de répondre dans une brochure [1] d'une centaine de pages qui nous a paru digne de fixer un moment l'attention de nos lecteurs.

En effet, cette question est fort actuelle : nous savons tous avec quel superbe dédain les soi-disant représentants de la science moderne refusent aux croyants et à leur théologie tout caractère scientifique. Ceux-ci n'ont-ils rien de mieux à faire qu'à accepter ce verdict sommaire ? Assurément, s'il fallait de toute nécessité choisir entre la science et la foi, les chrétiens n'auraient pas à hésiter ; leur choix serait vite fait. Mais M. Plitt ne pense pas que la cause de la théologie croyante soit aussi désespérée, et il a entrepris de revendiquer pour le point de vue qu'il défend le droit de se faire valoir au soleil d'une vraie science. Il résout donc affirmativement la question qui s'est posée devant lui, et il croit pouvoir le faire à la lumière de l'idée de la *personnalité*, qui est, d'après lui, le côté saillant et caractéristique de la science telle que nous la concevons, aussi bien que de la conscience religieuse des chrétiens de notre temps.

Nous allons essayer de donner à nos lecteurs un aperçu sommaire de ce travail.

[1] *Die Frage : Ist biblisch-kirchliche Glaubenstheologie auch Wissenschaft?* im Lichte der Idee der Persönlichkeit, beantwortet von H. Plitt. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1873. — 1 vol. in-8 de 108 pages.

Et d'abord, l'auteur établit historiquement son point de départ. Longtemps, aucun doute ne s'est élevé sur le caractère scientifique de la théologie chrétienne. La théologie était universellement considérée comme une science, bien plus, comme la première des sciences. Et pourquoi lui aurait-on refusé ce titre? Un savant, n'était-ce pas un homme qui avait appris beaucoup de choses, un érudit qui s'était rendu maître de la tradition scientifique de l'école? L'objet de la science était moins la chose en soi, que l'ensemble des vues que les hommes versés dans la matière se transmettaient de main en main, et que les nouveaux venus acceptaient plus ou moins d'autorité. Il en fut ainsi particulièrement pendant tout le cours du moyen âge : l'effacement de la personnalité y est le trait dominant.

Il semble que, pour la science et pour la théologie, d'une manière toute spéciale, la réformation du XVIe siècle ait dû ouvrir des voies nouvelles. En effet la réformation n'était-elle pas la revendication de la foi personnelle sur la base de l'expérience intime des vérités salutaires? et n'y avait-il pas là le germe d'un point de vue tout nouveau pour la science chrétienne? Sans doute, et, quand on y regarde bien, il est aisé de voir que l'idée moderne de la science, dans son étroite corrélation avec la notion de la personnalité, a pris naissance sur le sol de la réforme. Autant le catholicisme, avec sa tradition, avec son principe de l'obéissance absolue et son pape infaillible, reste par nature foncièrement étranger et hostile à toute vraie science, autant celle-ci se trouve chez elle sur le sol du protestantisme, qui relève et proclame le droit imprescriptible de la personnalité individuelle. — Cependant, il est de fait que cette résurrection de la vie personnelle ne s'est produite que très lentement dans le domaine de la science, et spécialement dans celui de la théologie, même sur terre protestante. L'héritage théologique du passé fut beaucoup trop accepté sans bénéfice d'inventaire, et le règne des confessions de foi ne tarda pas à faire peser un joug oppresseur sur les consciences.

Les choses commencèrent à changer de face dans le cours du XVIIe siècle. C'est dans le domaine des sciences naturelles et dans celui de la philosophie que le mouvement s'accentue

tout d'abord. On veut observer, on veut étudier la nature elle-même plutôt que les livres qui nous en parlent. Et en même temps que le réalisme dans l'étude des détails, on voit apparaître avec Descartes et Spinosa le rationalisme spéculatif, qui aspirait à concevoir systématiquement l'univers en lui imprimant le cachet de la pensée subjective, et qui ouvrait ainsi une voie où la science allait s'engager de plus en plus.

Le *sujet* a pris possession de lui-même comme *moi* pensant, et désormais il ne reconnaîtra pour vrai que ce qu'il parviendra à s'approprier. Dans cette évolution se mêlent la vérité et l'erreur. Que le sentiment de la personnalité et de ses droits se réveille, rien de mieux; mais que cette personnalité, dans son isolement, prétende à une fausse autonomie, voilà l'erreur, voilà le mal qui allait porter des fruits amers. Ce n'est pas tout, en effet: à côté du rationalisme spéculatif nous avons vu se produire et s'accentuer de plus en plus un autre courant qui, depuis quelque dix ou vingt ans, a presque tout envahi. C'est celui du réalisme empirique qui, de nos jours, se flatte de pouvoir célébrer son triomphe définitif. Il n'y a de science, dit-on, que celle de réalités du monde sensible; il n'y a de vérités que celles que l'œil, le microscope ou le scalpel parviennent à constater et que la logique se charge de mettre en ordre. Il n'y a donc de sciences que celles qu'on nomme les *sciences exactes*.

A ce compte-là, nous dirions plutôt, nous, qu'il n'y a plus de vraie science, et que l'idée même de la personnalité nous échappe, puisque le sujet ne fait usage de sa conscience et de sa liberté que pour décréter qu'il n'y a rien, absolument rien au delà de ce qui se voit et se touche. Ce n'est qu'ainsi que nos modernes savants s'imaginent en avoir fini avec la tradition et son esclavage, et l'on ne s'aperçoit pas qu'on est en voie de sacrifier toute liberté, toute dignité personnelle, en se réduisant soi-même au rôle de chose et en faisant du roi de la création un arrière-petit-fils du singe. Ne nous parlez donc plus de science; la vôtre ne mérite pas ce nom, car vous aurez beau faire, vous apprendrez toujours et vous ne saurez jamais rien, de ce savoir que réclame l'esprit personnel.

Qu'au point de vue de cette prétendue sagesse du siècle la théologie se voie mise hors la loi, qu'elle soit considérée comme un tissu d'absurdités, certes nous n'avons pas sujet de nous en étonner et nous nous garderons bien de réclamer. Mais ce n'est pas la théologie seulement qui se voit refuser le titre de science. Toute philosophie digne de ce nom partage le même sort. Seule, la philosophie à la mode, la philosophie d'un Hartmann, trouve grâce au tribunal de nos savants, cette philosophie qui se joue de la pensée et qui s'amuse à faire naître de l'*inconscient* le conscient, « per generationem æquivocam. »

Cependant, il y a encore de nos jours, Dieu soit loué, des esprits plus profonds, qui comprennent que le culte de la *raison impersonnelle* est tout simplement le jeu coupable d'une personnalité qui déraisonne et qui se suicide. Il y a encore de nos jours des esprits qui veulent retenir les vraies notions de la science dans sa corrélation nécessaire avec l'idée d'un sujet personnel conscient et libre, créé par Dieu et pour Dieu. Ceux-là aspirent à une science qui repose sur la base de réelles expériences, en un mot, qui soit un vivant savoir, fondé sur une relation personnelle du sujet avec l'objet. Cette conception a ses racines dans le christianisme lui-même et dans la réformation, qui ont jeté les bases de la notion de la personnalité; aussi n'hésitons-nous pas à le dire, à ce point de vue-là, la théologie de la foi peut et doit revendiquer son titre de science.

Pour justifier cette prétention, nous avons à examiner tour à tour ce qu'il faut entendre par *science personnelle* et ce qu'il faut entendre par *théologie de la foi.*

La science a deux conditions, celle d'être une connaissance *rationnelle* dans le sujet qui connaît, et *réelle* quant à l'objet connu.

En parlant d'une connaissance *rationnelle*, nous voulons dire qu'elle doit former un tout, une unité, et qu'elle doit être construite conformément aux lois qui président à l'activité de notre pensée; en outre, nous ne pouvons tenir pour vraies que les données qui parviennent à se légitimer auprès de notre conscience. — Sur ce dernier point, l'auteur se hâte de faire une réserve capitale, fondée sur la distinction

de l'homme naturel et de l'homme *régénéré*. Seul, celui-ci se trouve replacé dans les conditions où il lui est permis d'exiger que la science soit en harmonie avec les données fondamentales de sa conscience personnelle. Pour la connaissance comme pour la vie, ce n'est que dans la communion avec Dieu que l'homme parvient véritablement à sa majorité spirituelle. Toutefois, il convient d'observer que le renouvellement du pécheur par Christ n'a rien de brusque, rien de magique, et qu'il se présente plutôt comme un développement progressif, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue moral.

En parlant d'une connaissance *réelle*, nous voulons dire que l'objet doit être connu tel qu'il est, qu'il doit être vu en lui-même et dans l'ensemble. Or la réalité d'un objet se constate par l'observation, par l'expérience. *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu,* — cette proposition dont on abuse si étrangement de nos jours, nous n'hésitons pas à nous l'approprier. Oui, la réalité d'un objet hors de nous ne peut être sûrement établie que par la vue ou par la perception immédiate de cet objet. L'activité logique de la pensée ne suffit pas pour nous introduire dans le domaine de la réalité. Nous admettons donc la thèse de l'empirisme, et pour le vaincre, nous estimons que c'est par là qu'il faut commencer. Seulement, il est clair que cette thèse ne nous interdit pas de tenir pour réel et pour vrai ce que d'autres que nous ont vu et constaté ; en un mot, elle n'exclut pas la valeur du témoignage historique, pas plus en religion que dans tout autre domaine. Mais surtout, il faut reconnaître qu'il y a vue et vue, expérience et expérience. La vue par les yeux, l'expérience sensible n'est pas tout. Il y a des réalités spirituelles; et c'est le grand mérite de Schleiermacher d'avoir revendiqué pour certaines données de la théologie chrétienne le droit de prendre place dans le champ de la science, parce qu'elles reposent sur les expériences personnelles du chrétien. En même temps, il est vrai, ce grand théologien abandonnait le bagage métaphysique de la théologie transcendantale, comme sans importance pour la piété et pour la science qui se propose d'en être l'expression. Ajoutons seulement qu'en exagérant son point de vue, Schleiermacher fit

beaucoup trop bon marché des réalités historiques qui sont à la base du christianisme ; ce ne fut que par une heureuse inconséquence qu'il tint ferme pour la personne du Rédempteur, dont il persista à faire historiquement le créateur de la conscience chrétienne. Mais il fallait s'attendre à ce que les efforts de l'incrédulité moderne se portassent sur ce point vulnérable : Strauss n'y a pas manqué et la critique historique continue impitoyablement son œuvre.

Maintenant, que faut-il entendre par la *théologie de la foi*, et dans quel rapport se trouve-t-elle avec l'idée que nous nous faisons de la science? Remplit-elle les conditions que nous venons de poser?

Reconnaissons-le d'abord, il y a théologie et théologie, et il y a telle manière d'entendre la foi, il y a aussi telle théologie strictement confessionnelle que nous devons mettre d'emblée hors de cause. La théologie avec laquelle nous avons affaire ici, c'est celle qui se présente à nous dans les églises évangéliques de notre temps, c'est la théologie qu'elles s'accordent à réclamer comme la condition de leur conservation et de leur développement progressif ; c'est une théologie qui s'édifie sur la base des révélations divines documentées dans l'Ecriture sainte, et essentiellement sur la personne et sur la parole de Christ dont le Nouveau Testament nous apporte le témoignage authentique ; pour tout dire, c'est une théologie qui ne veut rompre pas plus avec la saine tradition de l'église qu'avec les légitimes exigences de la pensée, soit dans l'analyse, soit dans la synthèse.

Néanmoins, beaucoup de gens contestent à notre théologie croyante le nom de science : ses *sources* pas plus que son *contenu* ne leur paraissent correspondre à l'idée qu'ils se font de la science. Quant à ceux qui sont décidément étrangers aux expériences de la vie chrétienne, qui ne savent rien et ne veulent rien savoir de la puissance régénératrice de l'évangile, ce serait de notre part peine perdue que de réclamer contre leurs appréciations. Mais, il faut le reconnaître, il y a des *chrétiens* qui envisagent la position de notre théologie comme intenable au point de vue de la science : nous voulons parler de beaucoup

de ceux qui se rangent sous la bannière de Schleiermacher et de Rothe. Ils affirment carrément que l'église croyante, dans le sens du passé, dans celui des réformateurs, a fait son temps, et qu'il n'y a plus de place pour une théologie strictement ecclésiastique et biblique.

Quant à nous, nous ne saurions envisager les choses de cette manière. Nous croyons qu'il y a encore une église évangélique sur la base et dans l'esprit de la réforme ; nous croyons que cette église doit avoir sa théologie, et que cette théologie peut être une science.

Cependant nous devons commencer par faire droit à ce qu'il y a de fondé dans le point de vue de nos adversaires. Et d'abord, si nous admettons la confession de foi de l'église, écrite ou non, comme l'un des facteurs de notre théologie, ce n'est certainement pas dans le sens catholique romain ou dans le sens de ce confessionnalisme qui donne la main au catholicisme et prétend faire de la théologie l'humble servante d'une autorité extérieure. Imposer de telles conditions à la théologie, ce serait, reconnaissons-le, lui enlever toute espèce de droit au titre de science et surtout de science personnelle. Cette prétendue science ne fera jamais que des momies ou des caméléons, non des hommes sûrs d'eux-mêmes, non de vivantes personnalités, et leurs thèses, pour magistrales qu'elles soient, ne constitueront jamais une science. Une personnalité régénérée se réservera toujours vis-à-vis de l'église et de ses dogmes, anciens ou nouveaux, le droit d'avoir, comme saint Paul, un autre avis que saint Pierre (Gal. II), ou de dire avec Luther : « J'en suis là, je ne puis pas autrement, que Dieu me soit en aide! » Et l'église elle-même, en tant que communauté de personnalités régénérées, doit respecter de tels dissentiments; bien plus, elle doit en proclamer la légitimité, et en profiter, pour avancer, pour grandir elle-même dans la connaissance. Ce qu'elle attend, ce qu'elle exige de ses membres, ce n'est pas une conformité absolue de leur foi individuelle avec l'expression objective, ancienne ou moderne, de la foi de la communauté, mais une franche adhésion à ce qu'il y a dans cette foi d'essentiel et de central.

La position du fidèle est aussi essentiellement la même vis-à-vis de l'Ecriture sainte. Si haut qu'on place l'Ecriture, et en particulier le Nouveau Testament, comme document des révélations divines, le chrétien n'en sait pas moins que ce livre vénéré n'est pas autre chose que l'incarnation de l'Esprit de vie dans la lettre. Il reconnaît donc qu'il y a dans l'Ecriture un côté humain, des éléments déterminés par la position historique et par l'individualité des auteurs. Il reconnaît en outre que telle de ses parties n'est pas inspirée au même degré que telle autre, qu'il y a parfois incertitude sur les questions d'authenticité, enfin que le texte présente de très nombreuses variantes et même d'antiques interpolations. C'est une chose connue, que les anciens Pères de l'église, aussi bien que les réformateurs et beaucoup de chrétiens héritiers légitimes de leur esprit, comme Zinzendorf par exemple, prenaient vis-à-vis de l'Ecriture une position beaucoup plus libre qu'on ne l'a fait plus tard dans les mauvais jours de l'orthodoxisme. Plus l'église sera riche et puissante par l'esprit de vie qui vient d'en haut, plus elle se montrera à la fois libre et ferme dans sa connaissance. La chrétienté parvenue à l'âge de majorité n'est pas esclave de la lettre; elle prend une attitude virile et filiale, tout ensemble, vis-à-vis du vase dans lequel Dieu a trouvé bon de lui offrir ses révélation; et si elle se garde de lui faire dire autre chose que ce qu'il a dit, elle se gardera pour le moins autant de vouloir régenter Dieu, et de prétendre lui faire faire, par son livre, autre chose que ce qu'il a fait.

La science théologique ne se laissera donc pas dicter ses résultats par un canon ecclésiastique. Son droit et son devoir est de soumettre les livres saints à une critique approfondie, tant au point de vue historique qu'au point de vue psychologique et interne. Ce n'est qu'à cette condition que l'Ecriture restera pour nous ce qu'elle veut et doit être, quelque chose d'actuel et de vivant, et non l'héritage desséché d'un passé qui nous serait et auquel nous resterions étrangers.

Abordons enfin le troisième facteur d'une vraie science de la foi. Nous voulons parler de son facteur subjectif, de l'expérience personnelle. Le croyant ne peut s'approprier théologi-

quement le témoignage de l'Esprit de Dieu dans l'Ecriture, qu'autant que celui-ci s'harmonise d'une manière organique avec ses propres expériences, en d'autres termes avec le témoignage de ce même Esprit de Dieu dans le secret de son âme.

Ce sont là de grandes vérités que nos réformateurs n'ont point méconnues, qu'ils ont bien plutôt saisies et suivies d'instinct, bien qu'ils ne les aient pas développées théologiquement. Et c'est tout naturel, puisque ces vérités sont des conséquences de notre notion de la personnalité, dont on peut bien dire qu'elle est une conquête de la conscience moderne. Cette conquête, nous la saluons avec joie, bien qu'elle soit exploitée contre nous par nos adversaires; mais nous leur disons, à eux: Faites un pas de plus, saisissez cette idée de la personnalité dans toute sa vérité, dans toutes ses conséquences, et l'opposition que vous croyez constater entre la foi et la science s'évanouira à vos yeux.

En effet, la personnalité naturelle qui, dans son isolement, prétend à l'autonomie, est sur le chemin de l'erreur quant à la connaissance, en même temps qu'elle est sur le chemin d'un abîme, où, si l'on n'y prend garde, elle finira bientôt par se perdre et s'anéantir elle-même.

Il n'y a de vraie personnalité que la personnalité régénérée par l'Esprit de Dieu dans la foi en Jésus-Christ et dans la communion avec lui.

Qu'entendons-nous par là? Il s'agit pour chacun de nous de sortir de son éloignement de Dieu et de son égoïste isolement; il s'agit pour chacun de nous de se reconnaître non-seulement comme individualité relative au sein de l'humanité, mais comme individualité fourvoyée, moralement séparée de la source de sa vie, du Dieu créateur, conservateur et maître, et privée par là aussi bien de la lumière nécessaire pour connaître le vrai que de l'énergie morale pour accomplir le bien. Celui qui admet librement dans sa conscience personnelle la réalité de cette situation, lorsque l'Esprit de Dieu la lui a montrée, celui qui répond à l'attrait de l'Esprit qui le pousse à chercher en Dieu sa vraie patrie et sa paix, celui-là accomplit moralement

et intellectuellement cette μετάνοια au sein de laquelle la foi en Christ devient l'acte décisif, et ensuite l'état conscient d'une libre personnalité. Mais celui qui n'accomplit cet acte qu'à demi, celui qui, tout en voulant l'accomplir dans la sphère morale, prétend s'y refuser dans celle de l'intelligence, celui-là se place dans le faux. Il fait tout juste la contre-partie du pharisaïsme; car tandis que le pharisaïsme se vantait de sa soumission dans la sphère de la connaissance, mais réservait son autonomie dans celle de l'action, — l'autre, le demi-converti, prétend se soumettre à Dieu dans la sphère morale, en même temps qu'il réserve son entière autonomie dans celle du savoir. Celui-là seul qui se donne entièrement à Christ, et en Christ à Dieu, devient par la puissance de l'Esprit régénérateur, un nouvel homme, une vraie personnalité, non plus isolée, et dans son isolement prétendant à une fausse autonomie, mais en communion avec Dieu, membre de son royaume, appelée à marcher avec d'autres vers le but, et pour cela recevant du Père, jour après jour, lumière et force par le Saint-Esprit. Il est devenu un πνευματικὸς, il est en possession du νοῦς Χριστοῦ; et comme tel πάντα ἀνακρίνει, τὰ τοῦ πνεύματος πνευματικῶς ἀνακρίνει. (1 Cor. 2, 10-16.)

Dès lors, quel usage cette personnalité régénérée fera-t-elle de sa liberté vis-à-vis de l'église et de ses professions de foi? Elle usera sans doute de sa liberté, mais non d'une manière irréfléchie, non à la précipitée. Ne devons-nous pas admettre que Dieu, qui a fondé l'église, doit aussi avoir pris soin, par sa providence, que cette source de vérité et de vie ne fût pas totalement transformée en une source amère par la folie des hommes et par leur péché? Et si, comme Luther, nous sommes forcés un jour de constater que cela est arrivé en quelque mesure, nous ne nous permettrons de prononcer qu'après mûr examen, en nous appliquant toujours à découvrir le vrai parmi le faux pour le conserver et nous y rattacher. Que si, alors, forts de notre conscience et de notre connaissance personnelle, nous devons, comme théologiens ou comme réformateurs, nous opposer à des erreurs manifestes, nous irons de l'avant avec confiance. Nous le ferons au nom de Dieu et au nom de son éternelle Parole, opposant celle-ci, comme l'ont fait nos

réformateurs, non-seulement aux papistes, mais aussi aux fanatiques.

Et quant à l'Ecriture sainte, quant au Nouveau Testament en particulier, celui qui est personnellement persuadé que Dieu a accompli en Christ une œuvre de sagesse et d'amour, admet sans peine que ce Dieu ait pourvu à ce que les grands faits du salut fussent portés à la connaissance des générations futures, non-seulement par la voix de la tradition, mais par le moyen de documents contemporains et authentiques. D'une manière générale, il ne saurait douter de leur crédibilité, car ce serait douter de la sagesse, de l'amour de Dieu et de sa providence. D'un autre côté, sachant que Dieu a voulu que sa révélation de fait, en Christ, se produisît sous l'humble vêtement de notre humanité, sous le voile de la pauvreté, de la souffrance et même de la mort, afin que la foi au Rédempteur ne pût naître que par la voie d'un libre acquiescement, nous ne nous étonnerons point si les livres qui nous en apportent la bonne nouvelle présentent des obscurités, des imperfections et des incertitudes. Cela nous paraîtra, au contraire, parfaitement motivé, et autant nous sommes certains que notre Père céleste ne nous a pas donné pour nourriture un serpent au lieu d'un poisson, autant sommes-nous fondés à dire qu'il ne devait pas nous donner un diamant, mais du pain.

C'est dans cet esprit que le théologien abordera avec confiance l'examen des questions débattues. C'est la petite foi qui dit : « Si x, y, z sont incertains, tout le reste *peut* l'être , » — tandis que l'incrédulité, faisant un pas de plus, se hâte de dire : « Tout le reste, depuis a jusqu'à v, *doit* l'être. » Quant à la vraie foi, elle raisonne tout autrement et dit. « S'il est établi que x, y et z sont controuvés, tout le reste n'en est que mieux prouvé et doublement certain. » Après tous les efforts de la critique pour démolir l'histoire évangélique, on s'étonne presque, ou plutôt on admire qu'elle soit encore debout, et l'on est forcé de convenir qu'il y a peu de faits dans l'histoire des siècles passés qui soient mieux attestés que ceux-là par le témoignage des contemporains.

Passant ensuite à la critique interne, le théologien croyant

est frappé de la distance énorme qui sépare les écrits auxquels l'Eglise a attribué une valeur canonique, de ceux qui ont vu le jour en dehors du cercle et de l'époque des apôtres. Il ne peut qu'admirer le tact et la sûreté de jugement dont a fait preuve l'église des premiers siècles.

Enfin, ce qui établit péremptoirement pour lui la réalité du fait auquel le Nouveau Testament rend témoignage, ce qui lui montre clairement qu'il y a eu là autre chose qu'un mouvement spontané des esprits dans les régions de la poésie ou dans celles d'un idéalisme fantaisiste, c'est la sobriété, la simplicité de nos sources, en même temps que leur sublimité et leur richesse; c'est, surtout, l'immensité de l'effet produit et historiquement constaté depuis les premiers siècles de l'église jusqu'à la réformation et jusqu'à nos jours, c'est-à-dire dans les temps et dans les milieux les plus divers.

Sur toutes ces voies-là, la théologie croyante a quelque chose de mieux à offrir que des phrases; elle peut revendiquer son titre de science, c'est-à-dire de connaissance à la fois rationnelle et réelle.

Mais les faits ne sont pas tout. Ces faits sont l'expression, la révélation d'une vérité éternelle. La théologie de la foi n'a pas seulement à défendre la réalité du fait, mais à en reproduire scientifiquement le contenu; elle doit en faire ressortir le vivant organisme et le construire en système. Ce n'est pas tout, il faut qu'elle montre comment ce système est le terme auquel aboutissent toutes les aspirations de la pensée religieuse et morale, tous les pressentiments de la spéculation dans les siècles antérieurs, et comment, aujourd'hui encore, quiconque veut être docile à la voix du sentiment religieux et à celle de la conscience, quiconque tient à conserver sa foi au Dieu vivant et sa dignité d'homme, est sur la voie royale qui conduit à la foi en Christ. Elle aura aussi à montrer que cette foi n'est pas seulement le principe de la nouvelle naissance et du salut pour l'individu, mais que, à tous égards, elle est pour lui, dans ce monde déjà, un principe de renouvellement, de sorte qu'elle devient dans tous les domaines de la pensée et de l'action une source de progrès, de saine culture et de vraie *humanité;*

que c'est là, enfin, que notre pensée trouve son but et sa paix, tandis que partout ailleurs elle va se heurter aux écueils et se briser dans les contradictions. — C'est dire que la théologie a, selon nous, devant elle une tâche spéculative, en d'autres termes qu'il y a une philosophie ou une théosophie chrétienne, une πανσοφία ἐν Χριστῷ, qui ne s'achève jamais, il est vrai, mais qui reste l'œuvre des siècles et qui se poursuivra jusqu'à la fin.

Cependant, c'est précisément la possibilité et la convenance de ce travail de la théologie, et surtout, c'est son caractère ou sa valeur scientifique qui est contestée par des hommes qui prétendent la renfermer complétement dans le domaine moral et pratique. La question qui se débat entre eux et nous, c'est de savoir si le christianisme est uniquement une institution pour le salut et la sanctification des âmes, ou si, tout en étant cela, bien entendu, il porte en lui une grande idée embrassant Dieu et l'homme, la terre et le ciel, sur laquelle puisse s'édifier une philosophie spéculative chrétienne.

Il est clair que ceux qui nient ce dernier point partent de là pour faire une très grave distinction dans l'enseignement de Jésus-Christ et dans celui de ses apôtres, entre l'élément sotériologique et moral, et l'élément métaphysique. Autant on témoigne de respect pour ce qui rentre dans la première catégorie, autant on se tient pour dégagé vis-à-vis de thèses dogmatiques qui furent, dit-on, déterminées par l'époque et la nationalité des auteurs, ou qu'il est permis de mettre tout simplement sur le compte de leurs propres spéculations.

A cette question s'en rattache une autre, non moins grave, celle de savoir, en général, comment des vérités de l'ordre suprasensible peuvent être communiquées à l'esprit humain, et, la chose étant admise, si de telles vérités ou de telles idées peuvent servir de base à un système qui aspire à une valeur scientifique. C'est ainsi que la question du *quid* et celle du *quomodo* se dressent à la fois devant nous.

Quant au premier point, il s'agit donc d'examiner quel est le contenu de la révélation de Dieu en Christ : son contenu est-il exclusivement moral, ou bien le côté moral de la révélation

repose-t-il sur une base métaphysique bien définie et qui ne puisse en être séparée?

Il suffit d'ouvrir le Nouveau Testament pour s'assurer que les enseignements de Jésus-Christ et de ses apôtres n'ont pas seulement une portée morale, mais aussi une portée métaphysique, et que ces deux éléments de leur doctrine sont absolument inséparables. Ainsi, pour n'en citer que quelques exemples: Dieu est esprit, et c'est *parce qu'il* est esprit qu'il veut être adoré en esprit et en vérité. Ainsi encore, Dieu est le créateur, le conservateur et le maître de toutes choses, et c'est *pour cela*, c'est *parce qu'il* a fait naître d'un seul couple le genre humain tout entier, que tous les hommes doivent se détourner des vaines idoles pour croire en lui et en celui qu'il a envoyé. Et encore, ce Dieu qui est esprit, ce Dieu invisible, le Fils nous le révèle, et nous ne pouvons le connaître véritablement que par lui; pourquoi? *parce que* ce Fils, qui est au sein du Père, qui est son éternelle Parole, a été manifesté en chair, qu'il nous est apparu et qu'il nous a parlé en Jésus-Christ. Il serait facile de multiplier les exemples qui prouvent à quel point le côté métaphysique des enseignements de Jésus et de ses apôtres se lie étroitement au côté moral ou sotériologique.

Pour faire le départ entre ces deux éléments de la doctrine chrétienne, on prétend s'appuyer sur une étude plus intelligente du christianisme naissant, dont la critique moderne aurait, dit-on, ouvert la voie. Toute cette métaphysique, tout ce dogmatisme ne serait, après tout, qu'une surcharge ignorée par les premiers chrétiens, un mélange qui se fit peu à peu de la théologie des écoles juives avec la pure doctrine du Christ. On croit en trouver la preuve dans nos documents eux-mêmes, qui établiraient clairement, dit-on, que la première génération de chrétiens ne sut pas un mot de toute cette christologie qui finit par attribuer à Jésus la divinité métaphysique, la préexistence, etc., etc. Cependant le témoignage de Jésus dans les synoptiques, et les premières prédications de saint Pierre, en présentant le Messie comme juge des vivants et des morts, supposent évidemment une idée de sa personne dont la portée métaphysique ne saurait nous échapper. On ne peut nier, sans

doute, un développement dans la doctrine des apôtres, mais ce développement est tout intérieur et organique : il ne procède pas par emprunts faits de droite et de gauche à la sagesse juive ou aux écoles des philosophes. On peut en suivre le mouvement, en quelque sorte pas à pas, particulièrement chez saint Paul. Le développement de sa christologie se présente chez lui comme le résultat de son expérience personnelle, et nous estimons qu'il est de toute impossibilité de soutenir, historiquement, scientifiquement, que ce grand apôtre, à l'heure où il approche du terme de sa course et quand il se montre le plus affranchi de la loi des Juifs et de la sagesse de leurs écoles, se soit mis à accentuer plus que jamais des doctrines empruntées, sans l'ombre de critique, à la théologie des rabbins.

On peut en dire autant de saint Jean, dont la thèse fondamentale du λόγος θεός est en rapport intime avec le point de vue moral qui domine dans ses écrits, savoir celui du rétablissement de la communion de l'homme avec Dieu, historiquement et réellement accompli dans la personne de Jésus et, par lui, dans les âmes qui s'ouvrent aux paroles de la vie éternelle.

Enfin, ce qui prouve bien que ces éléments de la doctrine des apôtres ne furent pas le fruit de leurs propres spéculations, mais le résultat d'une appropriation toujours plus complète du témoignage que le Seigneur s'était rendu à lui-même, ce sont les paroles que nous lisons dans le quatrième évangile, — ces paroles que la critique conteste sans doute, mais dont elle ne parvient à effacer le caractère historique qu'en se jetant dans les hypothèses les plus aventureuses et les plus insoutenables.

Tout cela, les adversaires, ceux du moins que nous avons en vue, nous l'accordent. Mais, disent-ils, la question n'est pas là ; la question est de savoir s'il est bien permis de donner un sens rigoureux, une portée dialectique à des termes qui, dans la bouche de ceux qui les ont employés, n'avaient évidemment rien de philosophique. Ce que Jésus a pu dire de sa préexistence et de ses éternelles relations avec le Père, de sa présence continuée dans les croyants, de ses fonctions de juge des vivants et des morts, tout cela, et bien d'autres choses encore, doit s'entendre du *principe* incarné en quelque sorte dans sa

personne, de l'*idée* de Dieu, de cette idée spirituellement créatrice, dont il est le porteur. En effet, ajoute-t-on, la claire notion de la personnalité, avec le sentiment de l'identité personnelle et de la réalité de l'existence, cette notion toute moderne était absolument étrangère à l'antiquité et en particulier à l'Orient. Nous ne pouvons pas la supposer chez Jésus, et pas davantage chez Paul ou chez Jean. Aussi, c'est leur faire dire ce qu'ils n'ont pas dit ni pu dire que de donner à leurs paroles une signification métaphysique, et d'appliquer à une personne ce qui, dans leur pensée, s'appliquait à une *idée* et à la puissance créatrice d'un principe.

La question est du plus haut intérêt au point de vue de ce qui constitue pour nous la vraie science, c'est-à-dire au point de vue du savoir dans les conditions de la personnalité. — Si l'on se bornait à dire tout simplement que ni Jésus, ni ses apôtres n'ont eu et surtout n'ont exprimé dialectiquement notre notion moderne de la personnalité, certes, il nous serait facile de tomber d'accord. C'est une chose évidente et incontestable. Mais s'ils n'en ont pas eu la formule, étaient-ils pour cela dans le vague, au point qu'il nous soit permis de traduire leurs paroles en les dépouillant du sens qu'elles présentent tout naturellement ? Nous ne le pensons pas. On a dit que la personnalité, étrangère à l'Orient, ne prenait naissance que sur les bords de la Méditerranée. Soit ; pourvu qu'il soit bien entendu que la vraie personnalité morale a trouvé son berceau sur le bord oriental de la Méditerranée, c'est-à-dire en Israël et sur le sol que lui avait préparé la révélation du Dieu vivant et personnel. Il suffirait de pouvoir citer à ce sujet des paroles comme celles du Psaume LXXIII, 23-28, ou de rappeler l'argumentation de Jésus vis-à-vis des Sadducéens : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'est pas le Dieu des morts mais le Dieu des vivants. » Mais enfin, c'est par Jésus que cette grande idée a déployé toute sa puissance et qu'elle a pris place dans la conscience de l'humanité. Et l'on voudrait que l'homme-Dieu, que la personnalité par excellence, le fondateur et le chef de ce nouveau royaume où chacun de nous est appelé à retrouver et retrouve en effet sa vraie personnalité, on voudrait que Jésus

et ses disciples et ses premiers témoins eussent été étrangers à cette idée!... Cela n'est rien moins que scientifique, rien moins que raisonnable.

D'ailleurs, avec cette hypothèse qui, sous prétexte d'orientalisme, ne veut voir que la personnification d'un principe là où nous entendons le vivant témoignage d'une personnalité consciente d'elle-même, — avec cette hypothèse, disons-nous, on peut aller loin, si loin même, que l'idée du Dieu personnel, si l'on est tant soit peu conséquent, est bien près de nous échapper. Que répondre à ceux qui vous prenant au mot, vous diront: Cette idée du Dieu personnel n'est autre chose qu'un fruit du besoin de la conscience religieuse, dans sa période d'enfance, de se représenter l'absolu d'une manière concrète, de lui donner un visage, de le personnifier, en un mot; mais nous, nous n'en sommes plus là, et notre christianisme, oui, notre christianisme! peut s'affranchir de ces rudiments dogmatiques?... Sur ce point, Schleiermacher était, hélas! conséquent, tandis que dans sa christologie, dans son christianisme pratique, il se montrait inconséquent à sa philosophie. — Quant à nous, nous estimons que la science doit aspirer à l'unité, à la clarté, à la conséquence dans la sphère de la pensée comme dans celle de la vie. Après tout, le côté moral et le côté métaphysique peuvent si peu être séparés que le premier dépend absolument des solutions que nous offre le second. Pour savoir ce que je dois, il faut que je sache ce que je suis et quels sont mes rapports avec mon créateur; il faut donc que je sache ce que je suis et ce que Dieu est.

Reste à examiner *comment* l'esprit humain peut entrer en possession des vérités suprasensibles qui servent de base à la foi et à la pensée du chrétien.

Puisque notre foi suppose une divine révélation et que nous sommes d'accord pour reconnaître que cette révélation a eu lieu en Christ, la première question qui s'offre à nous est celle-ci: Comment Jésus-Christ lui-même est-il parvenu à cette connaissance absolue des vérités divines que nous lui attribuons, lorsque nous le prenons, lui et sa Parole, pour fondement de toute notre théologie?

Assurément, nous devons admettre pour Jésus un développement humain, c'est-à-dire historiquement et psychologiquement conforme aux lois de notre nature. Mais cela ne nous empêche point d'admettre aussi chez le Sauveur la présence de l'Esprit de Dieu, immanent et agissant en lui d'une manière toute spéciale. A la lumière de cet Esprit, il connut parfaitement Dieu son Père, et il se connut lui-même comme le Fils éternel venu en chair pour sauver le monde pécheur et le ramener à Dieu. Ce n'est que rarement et par exception qu'il eut des visions destinées à le fortifier : le fait général est bien plutôt un rapport direct et personnel de sa conscience avec Dieu, une sorte d'intuition des réalités invisibles. C'est ce qui ressort de l'évangile de Jean principalement, mais aussi de quelques passages des synoptiques de Math. XI, 25 en particulier. Eh bien, c'est le témoignage du Seigneur qui est pour les théologiens la chose décisive ; c'est l'état constant de sa conscience, dont ce témoignage est l'expression, qui suffit à fonder scientifiquement l'autorité de sa parole. A vrai dire, nous devons en même temps postuler un fait analogue chez le croyant, à savoir la présence intérieure et l'action de l'Esprit de Dieu rendant témoignage à la vérité manifestée en Jésus.

Quant aux apôtres et aux évangélistes, leur position de témoins oculaires a sans doute une importance capitale en ce qui concerne les faits historiques. Mais ce n'est plus de cela qu'il s'agit ; ils n'avaient pas seulement à conserver et à reproduire ce qu'ils avaient vu et entendu ; ils étaient appelés en outre à nous en procurer l'intelligence, à nous en faire saisir avec sûreté la divine signification. Ici, nous devons mettre chez eux en première ligne le facteur moral, la conscience et le sentiment religieux. Mais ce qui les rendit capables de remplir leur mission et de nous conduire dans toute la vérité, ce fut incontestablement le don de l'Esprit de Dieu, devenu en eux immanent dès le jour de la Pentecôte. Au reste, rien de brusque, rien de magique : mais ce fut alors que la personnalité nouvelle, qui avait été préparée en secret par l'influence de Jésus-Christ, eut son jour de naissance. Après cela cette naissance, comme toute autre naissance, n'exclut point, tant s'en

faut, un libre développement et une ultérieure croissance. Seulement, les disciples possédaient dès lors le principe qui devait les guider sûrement; et ce qui prouve qu'il ne s'agit pour eux ni d'inspiration extérieure, ni de dictée, ni de rien de magique, c'est le caractère vraiment personnel de leur développement qui n'eut rien d'uniforme, mais qui fut évidemment déterminé par l'individualité des auteurs. Seulement, cette individualité est une individualité sanctifiée, et ainsi préservée d'erreur dans tout ce qui est essentiel, c'est-à-dire dans la mesure du rapport de tel ou tel point de doctrine avec la personne et l'œuvre de Christ qui en est le centre.

En résumé, il faut en convenir, la dernière source et le critère suprême pour la connaissance des vérités divines, c'est le témoignage que les réalités du monde supérieur se rendent à elles-mêmes par le Saint-Esprit, témoignage que nous possédons objectivement dans les saintes Ecritures et, d'une manière dérivée mais concordante, dans la conscience du régénéré de tous les temps.

Nous ne nous dissimulons point que les savants vont hausser les épaules et que, voyant aboutir à un aussi mince résultat les efforts que nous tentons pour revendiquer en faveur de la théologie croyante le caractère d'une science, ils diront: C'est la montagne en travail qui accouche d'une souris. Devant un résultat aussi trivialement orthodoxe, ils passeront outre sans daigner nous accorder un instant d'attention. La vieille doctrine du *testimonium Spiritus Sancti* n'est pas pour eux quelque chose de bien nouveau; c'est un point de vue qu'ils se flattent d'avoir dès longtemps dépassé. Comment, disent-ils, peut-on venir nous parler d'une connaissance scientifique de la vérité, c'est-à-dire de la connaissance rationnelle d'une réalité objective, au nom d'une intuition immédiate qui, de sa nature, revêt toujours un caractère essentiellement subjectif et individuel? Et à supposer que vous soyez, pour votre propre compte, parfaitement convaincu de l'existence de ces réalités-là, comment ferez-vous pour en communiquer à d'autres une connaissance scientifique?

Ce langage, nous le connaissons fort bien, et il ne nous étonne

pas dans la bouche des représentants de ce qu'on appelle la science moderne, dans la bouche des ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. Mais cette science-là aboutit fatalement à des ruines, dans la sphère de la science elle-même comme dans celle de la vie ; l'expérience le prouve et le prouvera toujours plus complétement. C'est à ceux qui veulent encore du salut qui est en Jésus-Christ, mais qui veulent en même temps faire usage de leur raison et rester des penseurs, c'est à eux seuls que nous disons : Est-il bien raisonnable de prétendre cueillir les fruits de l'arbre quand on en coupe les racines ? Et quand on est en présence d'un fait historique aussi original, aussi considérable, aussi fécond que l'est le christianisme, est-il bien raisonnable de vouloir le comprendre, ce fait, autrement que d'après ses propres prémisses ? Or, le christianisme pose d'un bout à l'autre, comme première et indispensable condition de son appropriation, de sa conservation et de son accomplissement, le témoignage du Saint-Esprit, qu'il promet à tous ceux qui le demanderont. Nécessaire pour la vie, il l'est aussi pour la connaissance. Il n'y a de *sagesse* chrétienne que par lui. (1 Cor. II, 10.)

Y a-t-il donc là quelque chose d'aussi *irrationnel* qu'on le prétend ? Pas le moins du monde. Nous estimons, au contraire, que la notion d'un savoir vraiment personnel implique nécessairement le postulat d'une manifestation immédiate de l'être à l'esprit pensant, et d'une libre réceptivité de celui-ci. Qu'avons-nous vu, en effet ? quels sont les principes qui nous ont servi de point de départ ? Le savoir repose sur une appropriation de l'objet qui est, par le sujet qui connaît et qui pense : c'est l'union du sujet avec l'objet, du moi avec le non-moi. Que le moi se distingue et se possède comme libre personnalité, telle est la première condition de toute vraie connaissance. Et pour que ce *moi*, pour que cette vivante personnalité puisse réellement s'unir au non-moi, il faut que celui-ci lui soit homogène, qu'il soit, lui aussi, personnel, qu'il se manifeste comme tel au sujet pensant et qu'il lui devienne immanent. C'est là, à nos yeux, la seconde condition d'une vraie connaissance. — Mais cette seconde condition, nous le savons bien, n'est pas admise par le gros de nos adversaires. Bien

plutôt, selon eux, la science proprement dite aurait exclusivement pour domaine l'objet impersonnel, la chose. Quant à nous, cela va sans dire, nous ne songeons point à nier que la personnalité pensante ait à connaître les choses, les faits de la nature et ceux de l'histoire, les lois des mathématiques, et tant d'autres; nous reconnaissons aussi que la science peut et doit se proposer pour but de ramener la multiplicité et le chaos des phénomènes à un système satisfaisant pour la pensée. Mais cet ensemble des choses, ce *cosmos,* nous ne le connaîtrons jamais d'un vrai savoir que quand nous en connaîtrons le centre. Nous ne saisirons bien les phénomènes variés de la vie universelle que quand nous aurons pénétré jusqu'au cœur d'où cette vie procède. Ce n'est que là que le sujet pensant pourra entrer avec l'objet connu dans cette communion où il trouve son repos et sa vraie satisfaction. Pour tout dire en un mot, le savoir du sujet personnel ne s'achève que dans la connaissance d'une autre personnalité, et, en définitive, de la personnalité absolue, c'est-à-dire de Dieu, le fondateur, le conservateur et le but de tout ce qui est. Aussi disons-nous, pour conclure: il n'y a de vrai savoir, c'est-à-dire de connaissance de l'être dans sa réalité et dans son essence, que pour le sujet personnel quand il s'unit à Dieu, au Dieu personnel manifesté à sa conscience, et qu'il voit ensuite l'ensemble des choses en lui, et lui en elles. Or, pour l'homme déchu, cette connaissance n'est possible qu'en Christ et par le Saint-Esprit, qui établit une réelle communion entre l'âme croyante et son Dieu sauveur.

En finissant, l'auteur indique les conséquences pratiques du résultat auquel il est arrivé.

Et d'abord, il ne se fait aucune illusion sur le peu de succès qu'obtiendront ses déductions auprès des modernes représentants de la science. Mais ce n'est pas à eux qu'il s'est adressé, et, axiomes pour axiomes, dogmatisme pour dogmatisme, le dogmatisme de la foi vaut bien celui de la science. M. Plitt à la ferme espérance que pour l'église de l'Evangile et pour sa théologie, l'avenir tient en réserve des jours meilleurs. Seulement, joignons à la bonne confiance la modestie. Notre science

pas plus que notre foi n'est l'affaire du monde comme tel. L'église subsistera, mais comme libre communauté et non comme puissance mondaine, et sa théologie, elle aussi, ne peut être qu'une libre école à l'usage de ceux qui en veulent. Nous retournons aux origines ; et tout comme l'ancien monde et sa science finirent par céder la place au christianisme, de même vis-à-vis de notre monde sans Dieu, qui, tout moderne qu'il se nomme, vieillit et se meurt, l'Evangile reste la parole de la vie éternelle, toujours jeune et toujours fécond. Mais les temps sont difficiles, et l'église et la science chrétienne ont à se garder de compromis qui seraient, tout à la fois, une trahison et un suicide.

En second lieu, tandis que les autres sciences poursuivent leur chemin sans se soucier de la théologie, celle-ci ne doit point assister avec indifférence à ce mouvement; elle doit avoir l'œil ouvert; et, attentive aux résultats obtenus, les envisageant à la lumière de ses propres principes, elle doit s'appliquer tour à tour, et selon les circonstances, tantôt à les mettre à profit, tantôt à les combattre. Surtout, elle doit avoir à cœur de montrer sa sympathie pour tout ce qui est vraiment humain *(nihil humani a se alienum putat)*; et dans les rangs de ses adversaires, il faut qu'elle sache discerner ceux qu'elle peut espérer de rallier à ses principes. Dans ce but, elle aura toute une science *propédeutique,* sorte de parvis des gentils, que les Pères apologètes des premiers siècles étaient bien loin de négliger, car ils ne méconnaissaient pas, comme on l'a fait trop souvent plus tard, les rapports organiques qui rattachent le règne de la nature à celui de la grâce et la première création à la seconde.

Enfin, vis-à-vis du plus grand nombre de ceux qui se vouent aux études théologiques, il importe de se souvenir que, d'après nos principes, il ne peut être question de science, au moins dans le sens défini plus haut, que pour une personnalité régénérée, en sorte que là où cette condition n'est pas remplie, la science de la foi ne pourra jamais être qu'une recherche et non encore une possession. Au reste, qui de nous pourra se flatter d'être un πνευματικὸς parvenu à la perfection?.... Ainsi

notre science de la foi sera-t-elle toujours imparfaite et incomplète. Un savoir qui est obligé d'avouer qu'ici-bas il est condamné à rester fragmentaire, sera toujours une science sous l'humble vêtement du serviteur, et elle ne quittera ce vêtement que le jour où la foi sera changée en vue et l'espérance en possession. Au reste, consolons-nous-en : il n'y a que ce qui est d'en bas qui s'achève dans ce monde ; tout ce qui est grand, en revanche, y reste incomplet, inachevé, rayons épars d'un soleil qui ne doit faire briller toute sa gloire que dans la sphère de l'éternité.

L. DURAND,
professeur.