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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 19 (1886)

Artikel: La foi d'après les synoptiques

Autor: Goens, F.-C.-J. van

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379373

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

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

LA FOI D'APRÈS LES SYNOPTIQUES

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS

S'il était permis de juger de la juste acception d'un terme par l'usage habituel et universel qu'on en fait, il faudrait admettre que rien n'est mieux compris que le terme de foi. Tous les chrétiens s'en servent depuis dix-huit siècles et résument en lui le christianisme tout entier : la foi est l'équivalent de la piété, de la religion du chrétien. Et cependant la divergence des définitions est immense. Tandis que l'Eglise catholique parle d'une foi générale, qui donne son assentiment à tous les dogmes de l'Eglise, et d'une foi implicite, qui embrasse sans le connaître tout ce que l'Eglise approuve, l'Eglise protestante, dans ses symboles, résume la *fides salvifica* dans la *certa persuasio de venia peccatorum per Christum obtinenda* [1]. Et l'on sait comment la réflexion philosophico-dogmatique s'est emparée du mot et de l'idée de la foi pour se perdre trop souvent dans des abstractions vides et stériles. Mieux vaut la méthode historique qui recherche comment la foi a conquis la place éminente qu'elle occupe dans la pensée et la vie de la chrétienté. C'est dans le Nouveau Testament que se trouve la réponse à cette question. C'est là que le terme se constate dans sa signification authentique et que l'idée se présente dans les premières périodes de son développement.

Mais si Jésus et ses apôtres se sont servis du mot de foi, ils ne l'ont pas créé. Ce mot existait avant eux sous une forme ou

[1] Cf. Hase, *Hutt. red.*, 1848, pag. 268, 269.

sous une autre. Il faut donc, d'une part, remonter à l'Ancien Testament, puis à la synagogue et aux rabbins et consulter ainsi l'usage non seulement de l'hébreu, mais aussi celui de l'idiome palestinien du temps de Jésus-Christ, à savoir l'araméen. Il faut, d'autre part, recourir non seulement aux auteurs de la Grèce antique, mais surtout aux écrivains postérieurs, notamment à Polybe ; puis aux hellénistes : les LXX, les apocryphes, Josèphe et Philon.

Après avoir consulté la synagogue et l'hellénisme, qui ont préparé l'œuvre du Nouveau Testament, il s'agit de fixer la notion et l'idée que celui-ci attache au mot de πίστις. Il y a ici un mouvement historique, une grande variété dans l'unité. On constate des nuances très tranchées en comparant les synoptiques au quatrième évangile, les épîtres de Paul à celles de Jacques et de Pierre. Négliger ces nuances pour les confondre dans une seule et même couleur, ce serait méconnaître les faits les plus évidents et se priver de la droite intelligence de la foi selon le Nouveau Testament.

Tels sont les principes qui ont présidé au mémoire que la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne vient de publier[1]. Le savant auteur déclare (p. 9) qu'il a aspiré à une pleine objectivité, seule garantie d'une exposition vraiment historique. Il ne s'agit pas, dit-il, de ma foi à moi, mais de celle qui pénètre le cœur, la pensée et les écrits des hommes du Nouveau Testament. Il ne dissimule pas cependant que l'intelligence qu'il peut posséder de cette foi est intimement unie à la sienne. C'est sa foi qui lui a révélé la leur. Pour l'interprète dont la vie intime se meut dans un sens opposé, les affirmations du Nouveau Testament à l'égard de la foi doivent avoir un caractère étrange, improbable. Cette foi individuelle est-elle un obstacle à une investigation historique ? M. Schlatter ne le pense pas : C'est, dit-il, créer un obstacle à l'intelligence historique que de soustraire absolument les faits qu'on

[1] *Der Glaube im Neuen Testament.* Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie. Eine von der Haager Gesellschaft gekrönte Preisschrift von A. Schlatter, Lic. Theol., Docent in Bern. Leiden, E. J. Brill 1885. C'est un volume de 588 pages.

apprécie à sa propre expérience. Toutes nos pensées et toutes nos appréciations reposent sur une base empirique à laquelle il est impossible de s'arracher. Il en résulte que la foi sincère en Jésus-Christ, loin d'altérer l'intelligence vraiment historique du Nouveau Testament, la rend au contraire possible, sympathique et éminemment outillée. Ce n'est pas à dire que l'auteur se soit flatté d'avoir épuisé son sujet ; il a la conscience de n'avoir fait qu'effleurer une matière inépuisable.

Il y a, selon nous, dans cette franche déclaration de principes une part de vérité et d'erreur. L'erreur consiste à prétendre qu'il faut partager la foi chrétienne pour l'exposer historiquement. A ce compte, il faudrait partager sincèrement la foi des Chinois et des Grecs pour en rendre un compte fidèle. Il suffira, ce me semble, de joindre à la compétence scientifique un sincère amour de la vérité et une vive imagination, qui transportent l'interprète dans le milieu qu'il décrit. D'autre part, la vérité que l'auteur exprime consiste dans la part inévitable qu'il fait à la subjectivité. Nous ne pouvons pas rendre les objets autrement que nous ne les voyons. C'est là pour l'homme la condition naturelle de la vérité. Les partisans de la vérité absolue nient ce principe. Nous leur dirons avec un théologien éminent : autant vaudrait pour un homme chercher à sauter hors de son ombre ou se mettre à la fenêtre pour se voir passer dans la rue[1].

Nous offrons à nos lecteurs la reproduction du fragment le plus important du mémoire : *la foi de Jésus selon les synoptiques*. On verra qu'à côté d'analyses subtiles et frappantes se trouvent des affirmations très contestables. C'est à chacun d'en éprouver la valeur et d'en retenir ce qui lui paraît bon.

I

Les synoptiques nous offrent une définition, paradoxale quant à la forme, mais riche quant au contenu, de l'essence et de l'efficacité de la foi dans Marc XI, 20-24 ; cf. Math. XXI, 20, 21.

Le croyant commande avec succès aux montagnes. L'an-

[1] Edm. Scherer, *Mélanges de critique religieuse*, 1860, pag. 432.

cienne interprétation a fait de cette foi une catégorie spéciale : *fides mirifica*. Mais on se demande si les synoptiques font mention d'une autre espèce de foi. Ajoutons que le passage ne se rapporte nullement à une activité exclusivement miraculeuse. Il fait ressortir vivement dans son paradoxe hardi que la foi dans ses effets n'est pas liée au pouvoir humain : par elle l'homme peut ce qui lui est impossible. Le passage ne dit pas non plus que la foi dans ses effets revête nécessairement et constamment la forme du miracle. Celui-ci n'est pas exclu ; mais il n'est pas non plus exclusivement désigné ; au contraire, la manière dont Dieu assure à la foi ses effets n'est pas déterminée ; c'est ce qui appartient à Dieu. Jésus veut montrer le rapport dans lequel le pouvoir humain se trouve avec l'effet produit par la foi. Cet effet ne manque pas à la foi, lors même qu'il échappe au pouvoir du croyant aussi absolument que le mouvement de la montagne.

Celui qui peut commander aux montagnes est maître du monde. La foi est en conséquence douée d'une activité sans bornes qui domine, dans une liberté royale, la nature et l'humanité, triomphe de toute résistance et est riche dans le besoin. Cet effet n'est pas dû à la force inhérente à la foi ; la hardiesse de l'expression est destinée à montrer que la foi reçoit tout ce qu'elle opère. La force qui transporte les montagnes est exclusivement la propriété de Dieu. L'homme ne remue pas la montagne ; il lui parle, mais la force n'est pas là. Cet ordre n'est efficace que parce qu'il est à la fois une prière adressée à Dieu ; ce qui est affirmé immédiatement après à l'égard de la prière résout l'énigme renfermée dans la promesse qui précède. Ce qui fait de la foi la source d'une activité visible, c'est qu'elle engendre la prière d'une manière qui trouve l'exaucement. L'effet de la prière est sans bornes, parce que la prière n'est soumise à aucune condition ni restriction, ose tout demander à Dieu et obtient tout de lui. Ainsi la foi place l'homme dans un rapport avec Dieu qui lui permet de demander et d'obtenir tous les dons de Dieu ; toute la puissance royale de Dieu se déploie en sa faveur.

Jésus n'assigne d'autre condition à l'efficacité de la prière

que la foi. Quiconque prie dans la foi, ὃς ἂν εἴπῃ (Marc XI, 23), reçoit ; c'est la seule disposition indispensable ; l'objet de la prière, quelque élevé qu'il soit, ne la rend pas impossible : πάντα ὅσα αἰτεῖσθε (vers. 24). Il ne faut qu'une chose à celui qui prie, c'est de ne pas être intérieurement partagé, μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (vers. 23). Le cri de Pierre : Maître, vois donc, le figuier que tu as maudit a séché (vers. 21) ! manifeste naïvement le contraire de la foi, la διάκρισις dont Jésus parle. Le disciple ne veut pas mettre en question le pouvoir miraculeux de Jésus, quoiqu'il soit étonné de l'effet de sa parole; il supposait donc que l'arbre resterait ce qu'il était. Il n'y a ici ni refus de croire ni souveraineté de la foi, mais un conflit d'impressions contraires, une coexistence de prévisions qui se neutralisent. Pierre part d'un côté de la puissance de Jésus et s'attend à ce que sa parole se réalise parfaitement ; mais de l'autre, il s'attache à la réalité visible des choses et à l'impuissance humaine, en face de la stabilité de la nature, et il s'attend à ce que la parole de Jésus demeure sans résultat. Ce conflit divise l'homme « dans son cœur, » sépare la pensée et la volonté. Jésus constate ce partage non seulement dans l'exclamation des disciples, mais encore dans leur prière. Une absence totale de confiance ne priera pas ; la prière est le résultat de la confiance qui se tourne vers Dieu ; mais à côté de la confiance se dresse la pensée qu'on ne saurait obtenir ce qu'on demande, en sorte que celui qui prie renie sa confiance et frappe sa prière de stérilité. L'attitude royale en face du monde a pour condition la conscience royale d'une telle puissance, conscience qui ramène toute la personnalité, pensée et effort, à une confiance absolue, exempte de toute appréhension. Cette confiance en face du monde suppose une confiance également absolue en face de Dieu, qu'elle considère comme le Donateur dont on peut tout attendre avec une pleine assurance. La foi a déjà reçu ce qu'elle demande dans le décret de Dieu (ἐλάβετε, Marc XI, 24).

Le passage Math. VII, 7-11 montre en quoi repose la force de la foi objectivement. La confiance se tourne vers le Père céleste, et sa bonté absolue donne à la foi sa force victorieuse. Le méchant ne donne pas ; le bon donne et Dieu est le seul

Bon qui répond toujours à la confiance qui se tourne vers Lui. C'est pourquoi la foi est l'indispensable condition du don, mais n'admet pas elle-même de conditioa ni de restriction. Dieu est véritablement le Bon, il l'est absolument, il veut être reconnu comme tel par les hommes ; mais il ne l'est pas lorsque la confiance n'est pas entière. Une pareille négation de la bonté divine est un acte coupable qui attente à la gloire de Dieu et lui attribue sa propre nature méchante. C'est pourquoi Jésus se détourne avec une sainte colère de la génération incrédule et pervertie (διεστραμμένη); il n'y a que son support, son ἀνοχή qui conserve le lien de communion avec elle. (Math. XVII, 17.) Jésus blâme aussi au milieu de ses disciples le manque de foi et exalte *la foi elle-même* (*Math. VIII, 10 ; XV, 28*) dans sa valeur éthique lorsqu'elle reconnaît la bonté de Dieu et trouve sa confirmation dans le don de Dieu qui répond à la prière.

Jésus attribue une vaste étendue aux dons de Dieu. Dieu donne le pain et le vêtement ; par conséquent la foi a sa place dans cette sphère de la vie. Le péché n'y met pas d'obstacle, car Dieu remet le péché à quiconque le prie. (Math. XVIII, 32 ; Luc XV, XVIII, 9 sqq.) Le Royaume, avec ses biens positifs, étant aussi un don de Dieu, est objet de la prière humaine.

Cette étendue des dons de Dieu détermine l'objet et l'étendue de la foi, qui enfante la prière. En conséquence, la foi, qui a la promesse absolue du don de Dieu, forme le centre de la vie du fidèle ; elle dégage de la coulpe et du châtiment ; elle accorde la vie du Royaume, la force qui ne possède pas seulement le Royaume, mais qui le communique aussi à d'autres ; elle tient les clefs du Royaume et exerce sur la terre le jugement qui se ratifie dans le ciel. (Math. XVI, 18 sqq.) C'est que Jésus ne refuse rien, à celui qui croit, de ce que Dieu donne et opère. Il lui promet le bien suprême pour l'amour de lui-même et uniquement à lui. C'est ainsi que le *sola fide* entra dans le monde.

II

Le passage Math. XVII, 20 présente la foi sous un autre aspect : « Si vous aviez de la foi gros comme un grain de sé-

nevé, vous diriez à cette montagne : transporte-toi d'ici là, et elle s'y transporterait et rien ne vous serait impossible. » Ici Jésus ne définit la foi que sous le rapport de l'intensité. Dans toutes les manifestations de la foi, la bonté de Dieu est l'unique objet auquel elle s'adresse ; c'est pourquoi elle est essentiellement la même, quelque variés que soient les dons de Dieu et par conséquent le contenu de la confiance. Cependant elle peut différer quant à l'intensité parce qu'elle possède un élément de volonté ; c'est ce qui fait qu'elle est forte ou faible, grande ou petite ; qu'ici elle résiste à toutes les impressions contraires et que là elle cède à d'autres mouvements. Cependant là même où elle ne possède que la plus petite mesure, où elle n'est grande que comme un grain de sénevé, elle obtient de Dieu tout, même ce qu'il y a de plus élevé. Le paradoxe consiste en ce que l'efficacité illimitée est déjà attribuée au plus faible commencement de la foi. Quelque petite que soit la confiance en Dieu, du moment qu'elle est réelle et qu'elle saisit la bonté de Dieu, celle-ci se montre et s'affirme comme illimitée, comme pure bonté à laquelle on peut tout demander, parce qu'elle donne tout. Du moment qu'on pose des bornes à la bonté de Dieu, la foi n'est pas seulement faible, elle n'existe pas même, l'homme manque de foi à l'égard de Dieu. La confiance absolue ne parvient pas à la foi à tel degré de son développement, elle n'en forme pas un degré supérieur, elle constitue son essence présente dès le principe. La foi existe comme confiance absolue ou elle n'existe pas. Ainsi le passage qui nous occupe exprime nettement la pensée que le passage parallèle implique dans l'antithèse de la foi et du doute (διάκρισις). Toute limitation de la confiance qui affirme la bonté de Dieu pour la remettre en question et la tourner en son contraire dans telle ou telle circonstance, n'est pas la foi, c'est le conflit intérieur. Croire, c'est être sans partage ; c'est pourquoi la plus petite foi ne craint pas de dire à la montagne : Transporte-toi d'ici là !

Il y a plus. Notre passage enseigne que l'efficacité de la foi n'est pas causée par elle et n'a pas de mérite, comme le voulait la synagogue. Sans cela, nous aurions une proportion entre

la force de la foi et la grandeur de son effet, en sorte que le don accordé à l'homme grandirait avec l'accroissement de sa foi. Jésus promet expressément que la foi, si petite qu'elle soit, pourvu qu'elle soit de la foi, reçoit tout ; sans doute la force de la foi doit s'accroître ; c'est un blâme que la qualification de « gens de petite foi ; » au contenu et à la valeur absolus de la foi correspond son puissant développement dans la conduite ; au don constant de Dieu correspond une confiance ininterrompue. Mais le don de Dieu ne se mesure pas à l'intensité de la foi ; il tombe inconditionnellement en partage à la foi, quelque petite qu'elle soit. C'est ainsi que la bonté divine se manifeste à l'égard de la foi dans sa liberté absolue, en fermant les yeux sur la faiblesse de la confiance qui l'invoque, en n'exigeant pas un degré déterminé de foi comme condition du don, pour ne voir et ne récompenser que la confiance dans la confiance faible.

Si la foi à l'état de grain de sénevé possède déjà une puissance qui transporte les montagnes, il en résulte que les disciples, au moment où ils se trouvaient impuissants devant l'enfant lunatique, n'avaient pas de foi, pas même la plus petite. Ce n'est pas que Jésus leur refuse de la bonne volonté et de l'aptitude à croire ; mais il n'envisage pas la foi comme une idée abstraite et une velléité sans effet. Appelés à montrer la foi dans ce moment, ils n'en avaient pas ; ils étaient préoccupés de la question de savoir s'il leur serait possible de guérir ce malade ; ils manquaient ainsi de confiance en Dieu. C'est ce qui n'empêche pas Jésus de signaler la petitesse de la foi comme cause de leur impuissance. Jésus, il est vrai, n'admet pas de foi du tout chez eux en signalant leur ἀπιστία (v. 20) ; mais il faut se souvenir que l'homme de petite foi est celui qui, à la première difficulté qui survient, perd la foi et ne peut plus la conserver. L'homme montre la petitesse de sa foi en ce qu'elle est continuellement absente dans les situations diverses de la vie ; c'est pourquoi il a besoin d'une grande foi, afin qu'il la montre aussi là où elle est difficile.

III

La même parole se présente encore dans un troisième passage, mais sous un autre aspect : Luc XVII, 5. Ici encore une image hardie signale un effet impossible de la foi. Ce n'est pas la terre, c'est la mer qui servira de sol au sycomore qui y sera planté, et cet effet est ici également attribué à la plus petite mesure de la foi. Cette fois-ci ce n'est pas un manque de foi palpable qui provoque la parole du Maître, mais la prière des disciples : augmente-nous la foi. Jésus considère cette prière comme le contraire de la foi, non parce qu'elle part de la conscience de ne pas posséder une foi suffisante, mais parce que leur prière renferme un élément qui est contraire à la foi et qui la détruit. Cette prière suppose que la foi doit avoir obtenu une certaine mesure pour avoir du prix et de l'effet. On mesure la foi et on craint qu'elle ne soit pas assez grande. De là la réponse de Jésus qui décrit la plus petite foi comme confiance illimitée et douée de la plus grande puissance. La réflexion et la crainte que suppose la prière des disciples, éloignent de la foi ce qui fait la foi, c'est-à-dire, la confiance sans bornes, parce qu'ainsi l'activité de la foi est transportée de Dieu dans l'homme et dans sa foi. On se trouve en conséquence devant un résultat qui doit être parvenu à un certain degré pour produire son effet et qu'on peut offrir à Dieu avec plus de confiance à mesure qu'il est plus grand. En répondant que la foi n'est pas là, qu'elle attend tout de Dieu et reçoit tout, quelque petite qu'elle soit, Jésus dirige l'attente du croyant uniquement vers Dieu et retranche toute réflexion qu'on pourrait faire sur soi-même. Le croyant n'a pas à demander si sa foi est assez grande et n'a pas à se rassurer par la grandeur de sa foi. Il se place en dehors des conditions de la foi en considérant sa foi comme la cause des biens qu'il espère. L'acte de la foi consiste à n'envisager que Dieu dans sa paternelle bonté ; Dieu l'exauce et le couronne, quel qu'il soit, du don le plus excellent. Cette réplique de Jésus, tout en déclinant la prière, y répond pleinement. Elle la décline, à cause de l'illusion qu'avaient les disciples de posséder quelque

foi ; elle y répond, parce qu'elle lève l'obstacle qui s'oppose en eux à la foi et dissipe la crainte qui la retient, en les détournant de la réflexion qui se porte sur la mesure subjective de leur foi et en les fixant sur son efficacité objective. Cette double face de la réponse de Jésus en garantit la vérité historique, quoique le souvenir d'autres sentences de Jésus-Christ ait pu s'introduire dans celle-ci. Voilà bien la méthode de Jésus : dégager d'une manière aussi incisive une prière qui semblait si légitime aux disciples, de l'illusion qui l'accompagnait, tout en l'accordant par un refus apparent. Par le fait qu'il rattache au passage qui nous occupe, celui du serviteur dont le travail ne saurait élever des prétentions à une reconnaissance particulière (XVII, 7-10), Luc montre qu'il appliquait lui aussi la réponse de Jésus à la foi qui aime à se contempler elle-même. Dans ce passage il défend à la réflexion de prétendre à un salaire après l'accomplissement de l'œuvre commandée : ce serait quitter la place de serviteur; dans le passage qui précède il décline la réflexion qui se porte sur la grandeur et la valeur de la foi : ce serait sortir des conditions de la foi. Ainsi l'idée de mérite est corrigée sous le double rapport où la synagogue le cherchait : celui de la foi et celui de l'œuvre.

IV

Dans la *sphère naturelle* de la vie, Jésus oppose la foi à la μέριμνα. (Math. VI, 30; Luc XII, 28.) Il rappelle la bonté de Dien qui n'embrasse pas seulement l'âme et le corps, mais s'étend à la nourriture et au vêtement, se manifeste à l'homme auprès des oiseaux et des lis et va même jusqu'à revêtir l'herbe des champs. La foi doit s'attendre à ce que Dieu nourrisse et vête les hommes. La μέριμνα, en tant que souci, est le contraire de la calme confiance qui s'unit à la foi. Mais il y a plus dans la μέριμνα : la question « que mangerons-nous et que boirons-nous ? » exprime avant tout la convoitise de ces choses. La foi se présente ainsi comme calmant ces désirs ; si l'homme dirige vers Dieu le désir des biens naturels, s'il demande à Dieu de contenter ses besoins, l'appréhension autant que le

désir rentrent dans leur juste mesure. La foi apparaît encore ici comme un acte sans partage, qui ne se dirige pas, à la fois, par la confiance vers Dieu et par le désir vers les choses; mais l'âme s'absorbe tout entière dans l'acte de la foi.

La manière dont l'attente pieuse se remplit est laissée en blanc, Math. VI comme ailleurs. On ne saurait prétendre que la forme du miracle soit nécessaire. Au contraire, Jésus renvoie à la nature qui est la grande manifestation de la Providence divine. Lui-même ne reçoit pas le pain et le vêtement par une voie miraculeuse et suppose aussi expressément pour ses disciples les intermédiaires naturels de la bonté divine, quelle que soit la signification littérale que puisse avoir pour eux le renvoi aux oiseaux qui ne sèment ni ne moissonnent. (Math. X, 10.) Jésus n'oppose pas la foi au travail, mais au souci, ni à la conduite extérieure, mais à la direction intérieure du désir et de l'effort; et le travail dirigé vers les biens extérieurs ne rentre dans ce contraste, qu'autant qu'il est une manifestation du souci. D'autre part la foi ne se renferme pas dans ces intermédiaires naturels de l'action divine. Si le vaisseau est en péril, si le pain manque, Jésus n'y voit pas une borne à sa foi, mais une impulsion vers elle. (Math. VIII, 26; coll. XIV, 31; XVI, 8). La bonté de Dieu étant absolument illimitée, la foi n'a pas de bornes. Pour Jésus rien n'est naturel au point de ne pas pouvoir être opéré par Dieu, et rien ne dépasse les conditions naturelles au point de se soustraire à son action; c'est pourquoi la foi doit embrasser aussi le naturel, qui est un don de Dieu, et elle peut faire son objet de ce qui se soustrait absolument à la nature, puisque ceci encore est soumis à la puissance divine. Ainsi le miracle est expressément représenté comme un motif de foi, puisqu'il rend sensible le secours illimité de Dieu (Math. XVI, 9, ss.); mais il ne promet pas un nouveau miracle, comme la fin du récit le prouve. La certitude de la foi signifie qu'en Dieu le secours est présent pour tous les besoins; on ne peut étendre cette certitude à la manière dont Dieu accorde son secours, qu'en vertu d'une promesse expresse de sa part; sans cela, on tente Dieu (Math. IV, 7), et l'on porte atteinte à l'essence de la foi.

De ce que Dieu nourrit les oiseaux qui ne sèment point ni ne moissonnent, il ne s'ensuit pas qu'aucun ne tombe à terre; ils meurent, mais non sans Dieu. (Math. X, 29.) Quelque illimitées que soient la puissance de Dieu et la portée de la foi qui y correspond, la foi n'est pas pourtant la certitude d'être préservé de toute atteinte à la vie naturelle. Sans Dieu pas un cheveu de la tête des disciples ne se perd (Math. X, 30), mais cela n'empêche pas qu'une main inique leur prenne la tunique ou le manteau (Math. V, 40) ou qu'elle leur tue le corps (Math. X, 28). Le croyant éprouve que Dieu n'est ni toujours ni seulement Celui qui donne ; c'est pourquoi le commandement : craignez-le! se place à côté de cet ordre : croyez en lui! La foi en devient plus difficile, mais elle n'est pas condamnée par là à une limite ou à un affaiblissement, car l'action divine ne cesse pas d'être dictée par la bonté et le résultat final est le don parfait de la vie. La perte même de la vie devient une source de vie, et le mal qu'on souffre une source de consolation (Math. X, 39; Math. V, 4; Luc XVI, 25). Voilà ce qui réconcilie le croyant avec la foi qui lui est imposée en présence des besoins naturels. Cette vaste confiance, qui se sait supérieure en Dieu à tout obstacle et à toute limite, demeurera seule intacte même dans la perte de la vie, puisqu'elle la considère comme un gain ; il faut pour cela une foi qui, commandant aux montagnes, se sente maîtresse du monde et par conséquent maîtresse de tout mal et de la mort.

V

Nous retrouvons la même idée de la foi lorsque Jésus s'adresse *à ceux qui lui demandent la guérison.* Le désir de la guérison, de quelque manière qu'il s'exprime, est une prière qui invoque la puissance divine; il doit donc être animé d'une confiance absolue. La foi se modifie ici parce que le secours de Dieu s'accorde par l'intermédiaire de Jésus; c'est lui qui accorde le secours, aussi la foi s'adresse à lui et équivaut à la confiance que c'est lui qui peut réparer le mal. Et il faut dire que Jésus a exigé expressément une confiance sans bornes en sa personne. A ces mots: si tu le peux, viens à notre secours

par pitié pour nous! Jésus répond : si je le peux! tout est possible à celui qui croit (Marc IX, 22-25). La condition posée par la prière est expressément écartée. L'hésitation du sollicitant ne résulte pas d'un doute à l'égard de Dieu, mais à l'égard de Jésus : ce n'est pas la toute-puissance de Dieu qui est révoquée en doute, mais le pouvoir de Jésus. Le malheureux père ne doute pas de la compassion de Jésus, et quant à la puissance de Jésus, il n'est pas sans espoir. Il se dit : tu peux beaucoup; tu as aidé miraculeusement d'autres; si tu en as la force, aide encore maintenant Il fait appel à toute la puissance dont Jésus peut disposer, mais à cet appel est mêlée la crainte de l'insuffisance de cette puissance, d'autant plus que les disciples ont tenté en vain la guérison. Ce n'est pas là la foi : Jésus exige pour son pouvoir la même confiance absolue qu'en Dieu. Sa réponse repousse la question de la possibilité de l'exaucement; il ne reconnaît que l'affirmation : tu peux; tandis que le malheureux dit : si tu peux! Tout dépend de la foi; tout lui est possible, car elle reçoit tout. La seconde prière du père : je crois! viens au secours de mon incrédulité! est un acte supérieur de foi; elle ne met plus de bornes au pouvoir de Jésus; il ne reste, aux yeux du sollicitant lui-même, que la condition morale, et celle-ci le pousse vers un secours qui ne se refuse pas à l'incapacité de croire; la prière balance entre la foi et l'incrédulité. C'est pourquoi l'évangéliste insinue que le motif qui porte Jésus à guérir l'enfant ne se trouve pas dans celui qui l'invoque seulement, mais encore dans la situation du moment (ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος, Marc IX, 25). La disposition du père ne rend pas la guérison impossible, mais n'est pourtant pas celle que Jésus demande dans celui qui sollicite son secours. Gardons-nous d'en conclure que nous avons ici une double foi, celle qui s'adresse à Dieu et celle qui s'adresse à Jésus. Jésus ne parle que de la foi en général : πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι (vers. 23). Il ne s'agit donc pas d'introduire l'alternative : foi en qui? en Dieu, ou en Jésus? C'est Dieu qui opère dans l'action de Jésus; se confier en Jésus, c'est se confier en Dieu; puisque la puissance de Dieu lui est donnée dans une mesure sans bornes, la confiance en lui est aussi absolue que

la confiance en Dieu. La prière qu'on lui adresse est une prière dans toute la force du terme.

Les actes bienfaisants de Jésus qui signalent une puissance créatrice se dressent aux yeux du peuple dans toute la force persuasive de l'expérience. C'est ce qui rend la confiance absolue possible chez celui qui invoque Jésus, et là où elle existe il n'y a pas de conditions intellectuelles à remplir. Pour Jésus le motif de parler de foi, et de grande foi, ne réside pas dans la clarté des notions, mais dans l'intensité du désir et de la confiance. C'est ce qui se voit dans les porteurs du paralytique. Jésus leur attribue la foi parce que, loin de se laisser rebuter par les obstacles, ils ont descendu le malade par l'ouverture qu'ils avaient faite au toit, sans qu'il soit question du degré de conscience qu'ils avaient des raisons qui les portaient à attendre la guérison de Jésus (Marc II, 5). Ainsi Jésus exalte la foi d'un païen au-dessus de celle d'Israël, sans rechercher l'intelligence qu'il possède de la cause de la vertu divine qui éclate en Jésus : il suffit, chez le centenier, qu'il ne demande pas la présence de Jésus et se contente de sa parole, et chez la Cananéenne, qu'elle fasse sa prière avec une ardeur d'espoir qui résiste à toutes les exceptions déclinatoires. Cependant, si l'assurance du secours peut résulter directement de la contemplation de la personne et de l'action de Jésus, l'observation pousse d'elle-même à la réflexion, elle provoque la question de la cause qui l'a produite et du droit de la confiance; d'autant plus que la prière qui s'adresse à Jésus se trouve en face d'une difficulté dont la confiance seule peut triompher. En effet, le désir qui ne peut trouver son accomplissement que par la puissance de Dieu s'adresse ici à un homme qui, soumis aux bornes humaines, apparaît à celui qui l'invoque comme son pareil, et lui arrache involontairement la question : d'où cela lui vient-il? (Marc VI, 2.) Il doit se rendre compte des forces divines qu'il attend de cet homme et, pour rester absolue, sa foi en Jésus devait se dire qu'il existait quelque rapport particulier entre lui et Dieu. Ce travail intérieur auquel la foi conduit et qui la confirme, se manifeste d'une manière très originale et sensible dans le centenier de Capernaum (Math. VIII, 8-10). Ici, comme chez le

père de l'épileptique (Marc IX, 23), la confiance a Jésus lui-même pour objet, elle n'a point de bornes ; la parole de Jésus vaut un ordre qui commande à la nature et porte en elle la garantie du succès. Il n'est plus question ici du simple désir, dû au besoin d'une part, et de l'autre à la constatation de la puissance de Jésus, sans l'intermédiaire de la réflexion ; non, le centenier raisonne sa confiance et il a recours à sa position qui lui permet de commander pour que sa volonté soit accomplie. Jésus est pour lui un Seigneur, Κύριος ; il en conclut que la parole de Jésus aura un effet analogue à celui de la sienne. La réflexion rend à sa confiance des services essentiels, la facilite et la fortifie ; elle lui sert de base. Cependant il se borne encore aux rapports de Jésus avec le monde et ne se doute pas de leur cause. A cet égard la pensée d'un israélite devait suivre une marche différente : la théologie l'engagera à s'enquérir des rapports de la puissance de Jésus à l'égard de Dieu ; il ne pourra pas la placer à côté de celle du Dieu unique. Elle lui fournira cependant des intermédiaires : l'idée du Messie lui est depuis longtemps familière dans ses traits essentiels. Si le solliciteur était en état de la transporter à Jésus et d'invoquer celui-ci comme le fils de David (Math. XX, 30, XV, 22), sa confiance y trouvait un puissant appui, sachant pourquoi elle pouvait attendre de cet homme même ce qu'il y a de plus grand. Aussi la réponse de Jésus au centenier désigne-t-elle avant tout Israël comme appelé à la foi. Israël possède dans sa connaissance de Dieu et dans son espérance messianique un équipement pour la foi qui lui facilite sa pleine confiance en Jésus ; il puise dans son trésor spirituel de quoi se rendre compte de la nature et de l'origine de l'œuvre de Jésus.

Cependant il importe ici de distinguer. D'une part, l'Israëlite possédait les idées que l'Ecriture et les scribes lui avaient fournies : le Roi saint, le Fils de Dieu prêtaient à sa confiance l'intelligence de son droit et de sa base. D'autre part se présentait la question de savoir si la forme sous laquelle Jésus apparaissait s'accordait avec la tradition. Le contraste était profond. Avant de se demander : est-il le Christ ? on devait se demander s'il offrait en général les marques d'une mission divine,

voire même celles d'une piété et d'une sainteté humaines. De tout temps les différences christologiques furent, dans le principe, d'une nature théologique. La différence de la notion du Christ chez les scribes et chez Jésus provenait d'une différence de la notion de Dieu. L'idéal messianique de la synagogue, et même tout ce que celle-ci considérait comme voulu ou digne de Dieu, se séparait considérablement de la vie de Jésus et niait non seulement son idéal du Messie, mais encore celui de la justice et de la piété. En revanche, Jésus ne niait pas seulement l'idéal de la synagogue par sa vie, mais encore par sa prédication, notamment par celle de la repentance et par le jugement qu'elle prononçait sur le service divin et légal de la synagogue. *C'est ici que se produisait un profond obstacle à la* foi, lequel Jésus qualifie par le mot de scandale (σκανδαλίζειν). (Marc IX, 42; Math. XVIII 6, XXVI, 31 ss. Col. Luc XXII, 32).

Il fallait donc opter. Si l'on conservait les notions traditionnelles, on niait le rapport de Jésus avec Dieu; on allait jusqu'à lui attribuer des influences diaboliques. Dès lors toute confiance était impossible; celle-ci pour être absolue, comme Jésus le demandait, exigeait la constatation et l'affirmation de sa mission divine, la renonciation à la notion traditionnelle de la piété, la soumission à l'appel à la repentance. C'est ce qui explique l'obstacle insurmontable que Jésus rencontre pour la foi au sein de ce même Israël qu'il juge capable, plus que tout autre, de lui accorder la confiance. Qu'on remarque le οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραήλ (Math. VIII, 10).

A propos des guérisons, la foi nous est représentée aussi comme pleinement et directement active dans la prière qui les sollicite. Il n'en résultait pas nécessairement un rapport permanent avec Jésus : les lépreux rendus nets se retirent sans rendre grâces. Cependant la tradition synoptique insiste souvent sur le fait que Jésus rappelait expressément aux malheureux guéris que la foi les avait aidés. On se rappelle ἡ πίστις σέσωκέν σε. (Marc V, 34, X, 52; Math. IX, 22; Luc VIII, 48, XVII, 19, XVIII, 42.) En éclaircissant ainsi le fait quant à sa condition intérieure, Jésus s'applique à le rendre salutaire dans l'avenir pour le malade guéri et il relève comme résultat permanent de

sa bienheureuse expérience la connaissance qu'il a acquise de l'efficacité et du prix de la foi. Ainsi la guérison se place dans un double rapport à l'égard de la foi ; elle la suppose et veut de nouveau la produire en engageant à y persister. De même, Jésus représente aux disciples découragés les signes précédents comme motifs de foi dans leur situation présente. Si le secours d'autrefois n'a pas pour effet de fonder d'une manière durable la foi dans l'âme, il faut en attribuer la cause à un manque d'intelligence, de réflexion sur le passé. Aux gens de petite foi s'adresse la question : οὔπω νοεῖτε ; (Math. XVI, 9.)

Jésus réclame aussi la foi comme condition unique, mais indispensable du secours qu'on lui demande. Si la guérison qu'il opère dépend de la foi, ce n'est pas, selon les Evangiles, dans un sens physique ; la preuve en est que Jésus insiste sur la foi, non du malade, mais de celui qui vient solliciter le secours. Si le père ne croit pas, le fils ne sera pas guéri. (Marc IX, 23.) Ce n'est pas à la fille mourante, mais au père abattu qu'il est dit : ne crains pas, crois seulement. (Marc V, 36.) C'est la foi du centenier qui apporte la guérison à son serviteur ; il en est de même de la Cananéenne et de sa fille ; dans le récit du paralytique, c'est la foi des porteurs qui est signalée, non celle du malade. (Marc II, 5[1].) L'efficacité de la foi, lorsqu'elle obtient la guérison, n'appartient pas plus à la sphère physique que lorsqu'elle transporte des montagnes ; c'est le sol moral qui la produit. Jésus ne nie ni ne détruit la confiance qui saisit et honore en lui la puissance de Dieu. C'est à ce rapport intime entre la foi et le secours que sont dues ces formules : qu'il vous soit fait selon votre foi (Math. IX, 29) ; selon que tu as cru (Math. VIII, 13). Jésus se sait autorisé à faire correspondre le don divin avec la confiance humaine, en sorte que l'harmonie demeure intacte entre l'espoir qu'on a mis en lui et le bien

[1] Il est possible qu'ici le récit ait voulu faire contraster les porteurs avec le malade. Les premiers montrent de la foi, le second a besoin d'être élevé jusqu'à elle. C'est pourquoi il ne reçoit pas immédiatement la parole : « Lève-toi, prends ton lit et t'en va dans ta maison ; » mais Jésus commence par lever l'obstacle qui l'empêche d'espérer sa guérison, en lui accordant le pardon de ses péchés.

qu'il a accordé. Cette correspondance devient une règle objective divine qui se manifeste même sans un acte exprès de la volonté de Jésus. L'hémorroïsse touche secrètement la houppe de son manteau et une vertu sort de lui, — ce qui n'a pas eu lieu sans relation personnelle, comme la suite du récit le prouve. Jésus ne laisse pas la femme s'échapper clandestinement et n'entend pas se laisser utiliser comme un moyen de guérison. Il signale expressément comment l'attouchement du manteau lui a donné la guérison ; ce n'est pas ce contact seul qui l'a guérie, mais sa foi, et celle-ci est rapprochée par Jésus de sa volonté et de son action personnelle ; elle doit accepter sa guérison comme un don de la parole de Jésus : sois délivrée de ton infirmité. (Marc V, 25-34.) Dans les rapports avec Jésus le don n'est rattaché à d'autres conditions qu'à la foi. Point de discussion des causes morales de la maladie ; point de distinction entre ceux qui sont dignes de la guérison et ceux qui ne le sont pas. La foi renverse même les barrières qui séparent le païen d'Israël, quoique Jésus ne laisse pas de les signaler énergiquement. Là où le besoin de secours en fait naître un désir qui s'attache à Jésus comme confiance, toutes les conditions du secours sont remplies. D'autre part Jésus repousse avec la même énergie la prière qui doute, puisqu'elle attaque en lui la puissance et la bonté de Dieu qui l'a donné à Israël pour libérateur. C'est un seul et même acte, absolu et indispensable, qu'il demande envers lui-même et envers Dieu.

VI

Le but que Jésus se propose va bien au delà du secours qu'il apporte aux nombreuses misères de la vie humaine ; il se présente devant son peuple *en qualité de Christ* et le bien qu'il lui offre s'appelle le Royaume de Dieu. Si déjà les bienfaits qu'il confère aux individus s'adressent à la foi, la vaste importance que sa personne et son œuvre acquièrent maintenant réclame à juste titre toute la confiance humaine.

La parabole des deux fils est suivie d'une parole qui promet le Royaume aux publicains et aux femmes de mauvaise vie, à cause de leur foi à Jean-Baptiste, et ferme le Royaume aux

justes d'Israël, pour avoir refusé la foi au Baptiste. (Math. XXI, 31, 32.) Le Baptiste ne donne pas, mais avertit, il appelle à la repentance ; aussi Jésus résume-t-il son œuvre dans son baptême (v. 25). C'est pourquoi la foi à son égard n'est pas avant tout une confiance qui attend et prie, mais la soumission, docile à sa direction, qui le reconnaît dans la vocation que Dieu lui a adressée. Croire au Baptiste, c'est s'incliner devant le témoignage qu'il rend à la nécessité de la conversion ; c'est obéir à l'appel du baptême ; c'est entrer volontairement dans les sommations de sa prédication. Ne pas croire au Baptiste, c'est repousser l'appel à la repentance, le refus du baptême, bref prendre une attitude négative à son égard. C'est le cas du sanhédrin (v. 26). Israël devait la foi à Jean, parce que son baptême était du ciel, parce que le père engageait par lui ses fils à aller travailler dans sa vigne et qu'en conséquence la voie de Jean était celle de la justice (v. 32). Ne pas le croire, c'est refuser l'obéissance à Dieu, c'est renouveler la conduite de ce fils qui, malgré la sommation du père, n'alla pas à la vigne : il y a donc culpabilité.

L'œuvre de Jésus est aussi du ciel ; lui aussi se présente devant le peuple comme envoyé de Dieu. Pour lui comme pour le Baptiste il y a la double attitude de la foi et de l'incrédulité. Ne pas croire c'est, quant à Jean, le repousser, et quant à Jésus, c'est pousser le fils et héritier hors de la vigne et maltraiter le serviteur qui convie au festin. Les petits qui croient en Jésus (Math. XVIII, 6 ; Marc IX, 42) correspondent aux publicains et aux femmes de mauvaise vie qui croient Jean. Ils sont coupables, que Jean les ait ou non exhortés à le croire. L'ordre de la foi résulte du fait de sa vocation céleste et est reconnu pour incontestable et sacré, puisque tout le monde tient Jean pour un prophète. (Math. XXI, 26.) Combien plus l'appel à la foi est-il impliqué dans la place que Dieu a assignée à Jésus, alors même que celui-ci n'en fait pas un objet de commandement exprès. Nul doute que Jésus cherche auprès d'Israël la foi absolue qui le reconnaît pour son Seigneur ; mais il ne déclare expressément qu'une chose, c'est qu'il ne l'a pas trouvée. (Math. VIII, 10.)

Les publicains et les gens de mauvaise vie qui croyaient Jean, entrent dans le Royaume ; les purs selon la loi n'y entrent pas, parce qu'ils ne le croyaient pas. La foi est donc l'entrée dans le Royaume. C'est ce qui résulte déjà au fond du fait que les dons particuliers que Jésus accordait aux malheureux ne se rattachent qu'à la foi. Si Jésus chasse les démons par l'Esprit de Dieu, c'est que le Royaume de Dieu est venu (Math. XII, 28) ; il faut tirer la même conclusion des souffrances auxquelles il met fin, de la mort à laquelle il commande, des péchés qu'il remet. Ce sont là des signes, σημεῖα, du royaume, puisqu'ils en émanent, ce sont des opérations royales de Dieu. Comme quiconque prie par la foi reçoit ces forces par lesquelles s'annonce l'avènement du Royaume, il est évident que la foi est considérée comme une participation au Royaume. Et si le rapport entre la foi et le secours promet tout don au croyant, celui-ci est transporté pleinement dans le Royaume à cause de sa foi. Un pouvoir qui transporte les montagnes est un pouvoir royal, βασιλεία, c'est une participation à la royauté de Dieu, puisque tout ce que la foi opère est une opération de Dieu. Ainsi les promesses et les actes de Jésus s'accordent parfaitement avec la promesse du Royaume faite à la foi, notamment dans ses rapports avec Jean.

La foi assure aussi le Royaume à l'homme corrompu, aux publicains et aux gens de mauvaise vie, car la confiance accordée à Jean amène la délivrance de leur état de corruption. La reconnaissance de Jean comme envoyé divin implique la docilité à l'appel à la repentance et l'acceptation du baptême de repentance. Ainsi la foi commence en eux l'accomplissement de la volonté divine et ils ressemblent au fils qui dit d'abord : je n'y vais pas, mais qui finit par y aller. Ils trouvent par leur conversion un pardon qui couvre divinement la corruption de leur vie et le baptême devient pour eux une purification divinement authentique. En revanche, toute fidélité légale perd sa valeur par le refus de la foi, lequel est un acte de désobéissance à Dieu et rappelle le fils qui dit : j'y vais, sans aller. Il n'y a ici qu'une vaine apparence hypocrite. Si le service légal avait réellement le désir de remplir la volonté de Dieu, la foi au

Baptiste en serait la conséquence : le refus dévoile toute l'imposture de cette piété. Si les rapports avec le Baptiste ont une importance décisive pour la vie en Dieu, il est clair que les rapports avec Jésus en ont infiniment davantage. En repoussant le droit messianique de Jésus, cette génération se montre « méchante et adultère », plongée dans une corruption profonde malgré tout son service religieux, une Sodome que Dieu a jugée, une païenne comme Tyr. D'autre part Jésus répond à la profession que Pierre fait du Christ par la promesse de vie et l'entrée du royaume (Math. XVI, 18 ss.) et son appel s'adresse aussi à ceux de ses disciples dont la vie avait été jusque-là corrompue et même principalement à eux.

Il y a un passage où Jésus met la foi dans un rapport étroit avec sa passion. (Luc XXII, 31, 32.) Il compare l'expérience que feront les disciples pendant la passion à l'agitation du blé dans le crible, opération destinée à séparer le bon grain d'avec le mauvais. Cette épreuve a une origine ultramondaine : elle est l'œuvre de Satan. Celui-ci a remis en question devant Dieu la réalité et la solidité de l'apostolat ; il a mis les apôtres en accusation ; il les a réclamés, afin que leur rapport intime avec Jésus paraisse au grand jour. C'est ce qui se fait par le crucifiement de Jésus ; la croix constitue la crise. Le danger que Pierre court est surmonté, si sa foi ne vient pas à défaillir. La prière de Jésus a pour objet le maintien de la foi de Pierre, l'annulation de l'influence de Satan ; la lutte se concentre sur la foi, car c'est elle qui assure les rapports des disciples et notamment ceux de Pierre avec Jésus dans ce moment critique. Nous avons ici la même notion de la foi. Comme le publicain baptisé au Jourdain croit au Baptiste, de même le disciple qui obéit à l'appel de Jésus et le suit, parce qu'il voit en lui le Christ, croit en lui, quoiqu'ici l'élément de confiance soit plus fort que là. Il y a sans doute de la confiance à s'attacher au Baptiste, puisqu'il faut lui attribuer une mission divine ; mais lorsque l'œuvre de Jésus finit par la croix, c'est-à-dire par le contraste absolu avec sa qualité de Messie, l'attachement devient une démonstration de confiance complète. Il n'y a qu'un acte énergique de confiance qui puisse demeurer fidèle au Messie

crucifié. Ici encore la confiance s'adresse sans partage à Dieu et à Jésus. Au-dessus du Christ mourant se trouve Dieu qui le livre à la mort. En s'ébranlant, la confiance en Jésus ébranle la confiance en Dieu qui le fait mourir. En revanche, si le disciple demeure fidèle au crucifié comme au Christ, il n'en est capable qu'à la condition que sa confiance en Dieu ne défaille pas.

Cependant notre texte nous ramène au danger spécial que Pierre court par suite de son reniement. Si ce reniement n'est pas la ruine de sa foi, il en est la menace redoutable. Les mouvements de défiance et de doute, occasionnés par la passion de Jésus, menacent de l'emporter. Pierre ne peut en triompher que par un acte de confiance qui domine non seulement la catastrophe qui frappe Jésus, mais sa propre chute, non seulement le jugement énigmatique par lequel Dieu livre Jésus à la mort, mais encore la condamnation qu'il prononce sur lui-même après son reniement : c'est ce qui rend la question de savoir s'il est encore en état de porter à Jésus une confiance durable, éminemment sérieuse et grave pour lui. Jésus a la certitude qu'il en sera capable en vertu d'un don divin, qu'il a sollicité pour lui. Entrevoyant la foi qui triomphera du reniement, Jésus vient au-devant de Pierre avec une bonté qui lui a déjà pardonné son infidélité.

Dans les récits de la résurrection (Luc XXIV, 11, 25, 41 ; Math. XXVIII, 17 ; Marc, fin) la notion de la foi se rapporte avant tout à la réalité de l'événement, sans perdre cependant sa signification ordinaire. Nier la résurrection eût été renoncer à Jésus et abandonner la foi, qui le reconnaît pour Messie. En revanche, avec la conviction de la résurrection se renouvelle l'union à Jésus ; c'est alors qu'on reconnaît plus que jamais la messianité de celui qui s'est montré enlevé à la mort et participant d'une nouvelle vie.

Mais la foi est mise aussi en rapport avec la manifestation future du Royaume de Dieu. (Luc XVIII, 8.) Les jours du Fils de l'homme cachés dans l'avenir sont l'objet de la prière des disciples, d'autant plus qu'ils doivent s'attendre à la souffrance. Jésus considère la prière en face de ce but suprême comme

une puissance énergique. Si déjà le juge inique s'incline devant elle, combien plus est-elle efficace de la part des élus devant le Dieu de justice ! Dieu est toujours disposé à cette intervention judiciaire qui renferme pour les siens la pleine délivrance ; c'est pourquoi la prière, qui s'adresse à lui, trouve une prompte réponse, ἐν τάχει. Mais l'état des choses sur la terre s'oppose à la délivrance définitive qui émane de la bonne volonté de Dieu : y aura-t-il de la foi sur la terre ? cette foi qui prie comme la veuve, sans discontinuer, parce qu'elle est convaincue de l'efficacité de la prière ? Le juste Juge au ciel est prêt à manifester puissamment son secours, mais où sont sur la terre ceux qui se tournent vers lui et invoquent avec confiance son jugement ? Si l'avènement du Fils de l'homme dans ce passage se rapporte à la parousie, Jésus déclare qu'il trouvera difficilement, à son avènement, la foi sur laquelle il insiste, qu'il viendra par conséquent sans être attendu, sans avoir été appelé par la prière. Alors le jugement se trouve au premier plan. (Luc XVII, 26 ss.) Si au contraire notre passage a trait au résultat que sa présence terrestre produira parmi les hommes, alors la confiance, qui demande à Dieu la pleine délivrance, se rapporte à la personne de Jésus ; elle doit résulter de sa présence ; la confiance en lui devrait pousser à une prière invoquant l'intervention divine, laquelle s'accomplira en effet par la nouvelle présence de Jésus. Cependant comme on lui refuse la foi, quoiqu'il soit venu, et comme on la lui refusera encore bien davantage après que sa présence visible aura pris fin, il est évident que la prière dont parle la parabole, manquera aussi. En tout cas un nouvel objet se montre ici à la foi, puisqu'elle embrasse aussi la délivrance définitive et y contribue, en sorte que cette délivrance s'obtient comme réponse de Dieu à la prière de la foi. Mais avec la nouvelle promesse la foi reçoit une mission nouvelle, puisque cette manifestation judiciaire de Dieu est encore à venir et doit par conséquent être attendue et sollicitée, et que d'autre part l'avenir attendu embrasse le monde et que la prière n'est pas immédiatement exaucée, mais doit persister malgré les délais divins, au sein de l'angoisse et sans la présence visible du Christ. Il n'y a

qu'une confiance qui s'élève au-dessus du monde, pour s'attacher à Dieu et à Christ, qui puisse soutenir l'attente dans une situation pareille et lui prêter la force nécessaire pour prier.

VII

Dans l'enseignement synoptique de Jésus se combinent *la repentance et la foi* : μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. (Marc I, 15.) Elles résultent de l'approche du Royaume de Dieu et sont la condition de la participation à ses biens. L'une et l'autre sont d'une nécessité absolue. Comme il condamne l'action coupable et exige la bonne œuvre, ainsi Jésus a accordé, en parole et en action, à la foi une promesse qui est indépendante de toute autre condition et fait de la foi une force qui reçoit ce qu'il y a de plus élevé. Mais les deux notions diffèrent. L'appel à la repentance part du commandement de Dieu. La nécessité et la nature de la repentance se mesurent d'après la différence qui existe entre « ce qui a été dit aux anciens » et ce que Jésus annonce comme contenu de la volonté divine. C'est pourquoi le but de la prédication de la repentance consiste dans l'acte et se résume dans la sommation de *faire* la volonté de Dieu ; il n'y a que celui qui entend ses paroles et les met en pratique (ἀκούειν καὶ ποιεῖν, Math. VII, 24) qui se bâtit une maison laquelle ne tombe pas en ruine. L'exhortation à la foi part de la bonté de Dieu ; elle promet et donne. Ces deux appels ne s'adressent pas à différents auditeurs, en sorte que Jésus n'adresserait celui de la repentance qu'à la multitude et celui de la foi aux disciples ; non, le premier appel continue à retentir énergiquement dans le cercle des disciples ; plusieurs paroles menaçantes qui font entrevoir son jugement s'adressent à eux. C'est aux sujets du Royaume que s'adresse la parole de l'ivraie qui est brûlée et des poissons qu'on jette ; celle des vierges folles et du serviteur infidèle ; celle de l'homme qui n'a pas d'habit de noces et du serviteur inhumain qui est livré aux geôliers ; celle du sel qui perd sa saveur et du retranchement de ceux qui ne deviennent pas semblables aux enfants. La prédication de la repentance adressée à Israël se répète ici devant une catégorie supérieure

d'auditeurs. De même que le service divin d'Israël est rejeté comme dénué de toute valeur, parce que la base morale lui manque, de même toute promesse est refusée à l'union avec Jésus si elle ne se combine pas avec l'accomplissement de la volonté de Dieu. D'autre part, la promesse faite à la foi ne s'adresse pas seulement aux disciples. La foi obtient ce qu'elle demande, que ce soit celle d'une femme païenne ou celle d'un lépreux samaritain, n'importe. L'une et l'autre sommation s'adressent ainsi au même individu et ont simultanément leur valeur constante.

La parole de Jésus se meut dans cette double direction. D'une part, il maintient la norme morale avec un inexorable sérieux, mesure sur elle la conduite des hommes et enjoint en vertu d'elle à l'œuvre humaine des devoirs qui, non accomplis, menacent d'une ruine totale, inexorable ; d'autre part, il garantit l'efficacité de la prière dictée par la confiance. Ainsi il fait ressortir également le droit de Dieu et la bonté de Dieu. Ce droit règle souverainement l'action humaine, cette bonté agit elle-même pour l'homme et lui accorde spontanément ses biens. L'une et l'autre puissances sont absolues : le droit est absolu, au point qu'il n'en tombe pas un iota, l'homme dût-il irréparablement en périr ; la bonté est absolue, au point de ne pas laisser tomber un grain de sénevé de confiance sans lui garantir ce qu'elle a attendu de la bonté divine, s'agît-il même d'une montagne à transporter ou d'un sycomore à planter dans la mer. Ces deux puissances ne sont pas opposées aux yeux de Jésus ; elles s'unissent à ses yeux dans une seule et même volonté et dans une seule et même intuition. Comme le droit et la bonté ne forment qu'une seule réalité, de même, dans la nature humaine, la soumission au droit de Dieu dans la repentance et l'inclination vers la bonté de Dieu dans la foi sont inséparables dans leur origine et dans leur résultat.

Comment la foi naît-elle ? Jésus appelle celui qui est en souci du pain et du vêtement à considérer les oiseaux et les lis, afin de constater comment Dieu prend soin de ses créatures. Il est naturel que le païen se dise : que mangerons-nous ? parce qu'il ne connaît pas le Père qui sait de quoi il a besoin. (Math.

VI, 32 ; coll. v. 7.) La connaissance de Dieu produit la confiance, car connaître Dieu c'est contempler sa bonté. La foi en Jésus n'a pas d'autre origine. Là où la confiance fait défaut, il s'écrie : jusqu'à quand serai-je avec vous ? (Math. XVII, 17.) La foi peut et doit être le résultat de la contemplation de sa personne et de son œuvre. Il oppose au Baptiste qui doute ce que tout le monde lui voit faire ; les signes des temps sont évidents, comme l'aspect du ciel qui annonce le beau ou le mauvais temps. La foi doit naître de l'évidence de l'œuvre de Jésus, laquelle le montre dans sa bonté comme celui qui peut aider. C'est pourquoi Jésus est surpris de l'incrédulité. (Marc VI, 6 ; coll. Math. XVII, 17.) En lui en effet on possède pleinement les conditions de la foi ; il suffit, pour la faire naître, d'observer et de s'approprier sa parole et son œuvre.

La cause du manque de foi réside dans la sphère morale : celui qui est méchant doit calomnier. (Math. XII, 34.) C'est l'indice d'une génération méchante et adultère que cette demande des signes du ciel ; il n'y a que les hypocrites qui ne discernent pas les signes évidents des temps. (Math. XVI, 1 ss.) A force de résister au commandement divin on perd la force et la disposition à reconnaître le Royaume et le Christ dans leur présence et leur prix ; ils deviennent un trésor caché dans un champ et un banquet auquel on est invité en vain. Aussi Jésus s'étonne-t-il de la foi, surtout chez le païen, à cause des obstacles intérieurs qu'elle rencontre, autant que de l'incrédulité. (Math. VIII, 10.) En conséquence, il fait précéder l'exhortation à la foi de l'appel à la repentance ; celle-ci ouvre la voie à la première ; ce n'est qu'à la suite de la μετάνοια qu'on discerne la bonté de Dieu au point de rendre un acte de désir et de confiance possible. La dépendance de la foi à l'égard de la μετάνοια se manifeste déjà lorsqu'il s'agit de faire acte de foi dans les rapports physiques de la vie. La polémique contre l'appel à la foi (Math. VI) emprunte principalement sa force au fait qu'elle se représente une volonté qui n'aurait pas renoncé à la question : que mangerons-nous ? qui veut au contraire jouir aussi richement que possible du côté physique de la vie et qui pourtant, à l'instar des oiseaux du ciel, ne se soucie ni de semer

ni de récolter ; là-dessus cette polémique condamne une pareille volonté comme moralement fausse, et elle le fait de plein droit, car la foi se montre moralement inadmissible lorsque le côté moral de la foi, c'est-à-dire le règlement du désir, est négligé. Le « païen. » qui désire se nourrir et se vêtir, doit travailler, épargner, se faire des soucis : sans cela il en est réduit à voler ou à mendier.

De plus, cette polémique se représente une disposition qui aurait renoncé à la μέριμνα, mais sans y substituer une activité nouvelle, et elle prononce de nouveau un jugement négatif sur elle, et cela avec raison. La foi, en effet, devient moralement fausse, du moment qu'on soustrait la vie physique à sa subordination à la justice de Dieu et que la nourriture et le vêtement deviennent l'intérêt suprême de la foi, en sorte que Dieu est abaissé au rôle de simple dispensateur des biens extérieurs. Toutefois ces jugements n'atteignent pas la parole de Jésus, qui ne nie pas seulement le travail destiné à satisfaire le désir, mais le désir lui-même, et qui n'écarte pas les soucis pour autoriser une jouissance passive des biens physiques, mais pour rendre possible une activité nouvelle, dirigée vers le royaume de Dieu et sa justice et dominant absolument toute jouissance physique, jusqu'à la conservation même de cette vie. Cet affranchissement du désir physique, qui place le Royaume et sa justice au-dessus de tout, n'est pas seulement la condition de la pureté morale de la foi, mais encore celle de sa naissance et de sa durée. L'homme n'abandonne pas avec confiance à Dieu l'objet auquel il est lié par ses désirs. Or, renoncer ainsi à poursuivre les biens physiques, c'est la μετάνοια.

En ce qui concerne les biens spirituels du Royaume, il en est tout à fait de même. Jésus oppose les petits qui croient en Lui (Math. XVIII, 6) aux présomptueux qui ne considèrent pas seulement le Royaume comme leur propriété incontestable, mais s'estiment encore en état d'y occuper la première place. Les premiers croient, parce qu'ils sont petits. La confiance renonce à sa force propre et émane d'un besoin de secours qui ne se suffit pas. Remarquez l'humble attitude qui sépare de Jésus le centenier de Capernaum et la femme cananéenne.

Cette humilité pousse à une pleine et entière confiance ; elle en assure l'intensité. En revanche, les biens du Royaume n'existent pas pour les sages et les justes parce que, satisfaits des résultats de leur piété et n'ayant besoin d'aucun secours, ils ne se soucient pas de s'unir à Jésus. Il faut une conversion, un changement (στρέφεσθαι, Math. XVIII, 3), pour briser cette présomption et convertir cette grandeur, qui ne sait que rendre grâces à Dieu de sa justice, en une petitesse qui prie ; c'est cette conversion qui réalise les conditions intérieures de la manifestation de la foi.

D'autre part, la foi, qui émane du secours et du don de Jésus, s'empare aussi de la volonté de l'homme, comme motif de conversion. Comme la reconnaissance de la vocation céleste du Baptiste amène à subir le baptême de repentance, de même l'attachement confiant à Jésus dispose à obéir à sa sommation et à le suivre. Le bon, à qui la confiance s'attache, est à la fois le saint, et la confiance qui saisit la bonté de Jésus ouvre la volonté à la règle sainte exprimée dans son œuvre et dans sa parole, d'autant plus que la bonté à laquelle la foi s'attache est elle-même le principe et l'essence de la sainteté qu'il réclame.

VIII

Comme la μετάνοια et la foi se conditionnent dans leur origine, elles aboutissent au même résultat. A côté de la promesse faite à l'œuvre et de la promesse faite à la foi se place une troisième promesse faite à *l'amour*. Celle-ci revient souvent dans les paroles de Jésus. Celui qui exerce la miséricorde en obtient (Math. V, 7). Celui qui ne juge pas n'est pas jugé (Math. VII, 1). Est pardonné quiconque pardonne (Math. VI, 14). Par l'amour, on devient fils de Dieu (Math. V, 45), ainsi que par la paix qu'on procure (vers. 9). Les bénis du Père sont ceux qui exercent la charité, et ceux qui l'ont négligée sont exclus du Royaume. Il est injuste de rétrécir la promesse faite à l'amour en suppléant tacitement la condition de la foi. Il faut dire que cette promesse aussi est absolue ; la valeur inhérente à l'amour en fait une cause de salut ; l'amour est l'abrégé de la loi,

le premier commandement, qui contient toute la volonté de Dieu et fournit en conséquence au Juge la règle d'après laquelle s'opère la séparation. La μετάνοια et la foi ont également leur but dans l'amour; c'est pourquoi les promesses faites à la conversion et à la foi s'unissent dans celle qui est faite à l'amour. C'est à l'amour absolu, qui loin d'être lié à la conduite des autres les prévient spontanément par ses dons, que s'élève l'exposition du vrai contenu de la loi (Math. V, 17 ss.), parce qu'il constitue la perfection humaine, reflet de la perfection divine (V, 48). Ainsi le contenu positif de l'appel à la repentance, c'est le commandement de l'amour. L'exhortation à la foi n'a pas d'autre but. Dans la sphère naturelle, la foi ne réprime pas seulement négativement le désir égoïste, mais porte aussi des fruits positifs. (Math. VI.) La sommation de s'amasser des trésors dans le ciel et non surla terre (Math. VI, 19 sqq.) a sa condition dans la victoire obtenue sur le souci (διὰ τοῦτο VI, 25.) C'est ce triomphe qui assure le véritable emploi des biens naturels en en faisant des moyens d'acquérir des biens célestes par la main de l'amour. (Luc XVI, 1 ss.) Ainsi la forme la plus simple de la foi entre déjà dans un rapport intime avec l'amour ; elle en détermine le développement comme bienfaisance. On est disposé à donner quand on a renonçé à vouloir prendre, et ce renoncement de l'homme naît de la confiance dans le don de Dieu.

Quant à la place que la foi occupe à l'égard du péché dans le pardon, il faut citer cette parole du roi de la parabole à son serviteur inhumain : je t'avais remis en entier ta dette, parce que tu m'en avais supplié. (Math. XVIII, 32.) Il ne faut pas en séparer cependant cette autre affirmation : je ne te pardonne pas, parce que tu n'as pas pardonné. (Vers. 34.) La grâce accordée à la prière est retirée si l'exercice de la charité manque ; c'est donc dans celle-ci que la possession de la grâce trouve sa condition. Cependant la foi et l'amour ne se présentent pas ici comme se succédant l'un à l'autre, mais dans un rapport de causalité : ne devais-tu pas avoir pitié de ton compagnon comme j'ai eu pitié de toi? (Math. XVIII, 33). Le pardon accordé à la prière devient le motif du déploiement de l'amour.

La parole dans laquelle Jésus exprime à Pierre le soin qu'il prend de sa foi se termine ainsi : et toi, affermis tes frères. (Luc XXII, 32.) Le but en vue duquel sa foi triomphera même de son reniement n'est pas en lui ; le don qu'il reçoit concerne à la fois ses frères et fait appel à une activité qui le rende profitable à d'autres : c'est la lumière qu'on n'allume pas pour la mettre sous le boisseau, mais pour éclairer tous ceux qui sont dans la maison. (Math. V, 15.) En éprouvant combien Jésus répond à toute foi par son pardon et par ses dons, Pierre est non seulement rendu capable, mais encore obligé de déployer au milieu de ses frères une activité salutaire.

Les paroles qui concernent le prix et la puissance de la foi n'ont pas en vue le bonheur que le croyant puise pour lui-même dans sa foi; elles nous la représentent comme la victoire remportée sur le monde, comme une puissance royale, qui met en état d'accomplir l'œuvre de la charité. Remarquez l'exhortation qui suit la promesse faite à la prière de la foi dans le passage de Marc XI, 25. « Quand vous êtes debout, en prière, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, pardonnez. » Cette parole est d'autant plus significative que l'acte d'où est parti le discours de Jésus est le desséchement du figuier, c'est-à-dire une manifestation de jugement. L'action des disciples n'a pas à se mouvoir dans cette direction ; ils n'ont pas à agir en juges et en vengeurs; les forces promises à la foi ne se mettent pas au service d'un sentiment hostile ; la prière ne les obtient que si elle possède l'amour, vu que son exaucement, eu égard aux fautes de celui qui prie, implique un acte de pardon divin.

Le rapport intime entre la foi et l'amour se manifeste encore clairement lorsque Jésus envisage l'œuvre d'amour sous le point de vue de la *fidélité*. Celle-ci aussi est une condition du don divin. Jésus énonce le principe : on donnera à celui qui a. (Math. XIII, 12 ; XXV, 29.) Celui qui est fidèle dans les richesses, source de malversations, sera reçu dans les tabernacles éternels, et celui qui est fidèle dans les moindres circonstances de la vie d'un disciple, reçoit les biens du Royaume en abondance. (Luc XVI, 9-12.) La béatitude des pauvres et des petits

et la promesse accordée à la prière de la foi ne subissent pas de restriction par le fait que le don céleste est rattaché à la fidélité, parce que l'activité déployée par la fidélité est un don de Dieu. La fidélité qui agit correspond à la confiance qui reçoit. La fidélité s'applique au « Mamon inique » aussi bien que la foi s'étend au pain et au vêtement. (Luc XVI, 11). Et tout comme la foi est encore nécessaire, quoiqu'avec un contenu supérieur, dans la vie spirituelle des disciples, de même le bien que Jésus leur confie et la place qu'il leur assigne constituent pour eux un objet de la fidélité. (Math. XXV, 23 ; Luc XIX, 17 ; Math. XXIV, 45 ; Luc XII, 42.) Si la foi consiste à attendre le don, la fidélité le met en œuvre ; elle est donc la vérité de la foi qui demande et reçoit le don. Or cette mise en œuvre consiste, pour les relations tant naturelles que spirituelles, dans la communication du don aux autres, c'est-à-dire dans le service de l'amour. Don de la bonté, elle s'oppose à un emploi égoïste, de sorte que la volonté impliquée dans la foi, qui veut recevoir le don de Dieu de la main de sa bonté, rompt avec la fidélité, à moins qu'elle ne se poursuive dans l'amour. La confiance dirigée vers la bonté de Dieu, et qui repose sur la bonté qu'elle a éprouvée et épouve encore, a pour vraie conséquence sa propre bonté, et les appels à la repentance et à la foi poussent ainsi la volonté et l'action humaines dans une même voie, qui est celle de l'amour.

La foi s'unit encore plus directement à l'amour ayant Dieu et Jésus pour objet. Le pardon est accordé à la pécheresse à cause de l'amour qu'elle témoigne à Jésus (Luc VII, 47), et à côté de cette déclaration se trouve celle-ci : ta foi t'a sauvée (50). Ainsi la foi et l'amour sont ici tout ensemble la cause d'un même don. Ne nous en étonnons pas : une confiance qui saisit en Jésus le Bon au sens le plus éminent, au point d'attendre de lui le relèvement et la guérison d'une vie corrompue, ne saurait être séparée de l'amour ; une pareille confiance est déjà un amour naissant, elle s'élance déjà par-delà le moi vers celui qu'elle saisit, et produit d'elle-même l'amour. De même Jésus a fait de ses rapports avec ses disciples des rapports d'amour et se refuse à celui qui ne l'aime pas au-dessus de tout

(Math. X, 37, ss). Cet amour-là ne se laisse pas isoler, comme un acte separé, de la foi qui s'attache avec confiance au Christ, comme celle dont il parle à Pierre ; il a son principe en elle ; mais l'amour est l'idée plus élevée et plus riche qui caractérise plus pleinement l'union avec Jésus en élevant celle-ci, par delà les manquements et les besoins du disciple, jusqu'à être le don de soi-même à la personne glorieuse de Jésus. L'amour est donc le vrai nom, le nom complet de cet état où la foi conduit, où elle persiste comme un élément essentiel et parvient à sa maturité.

Sans doute, les rapports entre la foi et l'amour peuvent se rompre, car ils ne sont pas d'une nature physique. Le serviteur peut solliciter le pardon et en conséquence le posséder, et néanmoins ne pas le posséder, parce qu'il condamne son compagnon ; ou bien il peut recevoir le talent et le posséder pour lui-même et cependant perdre le Royaume, parce qu'il se soustrait à son service. De même on trouve côte à côte la foi et l'absence d'amour (Math. VII, 21-23), car le miracle fait au nom de Jésus suppose la foi en lui, et l'iniquité, ἀνομία (vers. 23), est représentée dans le sermon de la montagne comme une rupture avec le commandement de l'amour (V, 17, ss. VII, 12). Jésus suppose donc que la confiance en son nom peut aller jusqu'à la prophétie et jusqu'au miracle et être accompagnée en même temps d'une opposition intérieure au commandement de Dieu. Dans ce cas la foi est nulle et n'établit aucun rapport avec Jésus et avec Dieu. Ou bien la foi elle-même demeure-t-elle ici intacte? peut-elle, dans son opposition intime à la loi de Dieu et dans son manque d'amour, continuer d'exister comme confiance absolue en Dieu? L'infidélité du serviteur mis à la tête des gens du maître consiste précisément dans l'exploitation égoïste et despotique de sa position (Math. XXIV, 49). Jésus dépeint la méchanceté de celui qui cache son talent dans la terre en lui faisant dire que son travail se fait pour le maître, que celui-ci en retire le profit, tandis qu'il n'en revient rien à lui (Math. XXV, 24). Dans l'un et l'autre passages Jésus a clairement signalé la rupture avec la confiance qui résulte de l'absence d'amour. L'un se dit : mon maître tarde à venir ;

l'autre le taxe de dureté, σκληρός ; chez l'un et l'autre, c'est la fin et le contraire de la foi.

La promesse faite au croyant fait de lui le maître du monde, non le maître de Dieu. Au contraire, en n'obtenant tout qu'à l'aide de la foi et de la prière, il est vis-à-vis de Dieu dans la plus parfaite dépendance, non seulement objectivement quant à l'effet réel de la foi, mais encore subjectivement quant à ses efforts et sa volonté. Celui qui veut commander aux montagnes avec succès, veut opérer avec les forces de Dieu ; en les sollicitant et en les obtenant par la foi, il agit dans la certitude que les forces qui ébranlent les montagnes ne se trouvent qu'en Dieu, sont la propriété exclusive de Dieu, non la sienne, et ne deviennent son partage que parce que Dieu est bon. La prétention à disposer autocratiquement des forces de Dieu, à s'assujettir non seulement le monde mais Dieu, attaque la foi par la base et nie le εἷς ὁ ἀγαθός (Math. XIX, 17), c'est-à-dire qu'il n'y en a qu'un qui soit bon, à savoir Dieu et non l'homme C'est pourquoi la prière de la foi faite dans des vues égoïstes est une contradiction ; il n'y a plus de foi alors, mais un cœur partagé. Aussi Jésus n'a pas apporté de restriction extérieure à la puissance et à la liberté du croyant, comme si elles devaient être expressément soustraites à l'arbitraire et être soumises à la norme de Dieu ; elles ont leurs bornes en elles-mêmes ; liées à la foi, elles reposent en Dieu et par conséquent dans la subordination des désirs à Dieu, dans la conformité de la volonté propre à la volonté divine, en d'autres termes : elles impliquent la conversion à Dieu et l'amour de Dieu.

Quoique la foi ait la repentance au dessous d'elle et l'amour au dessus, lesquels ne déterminent pas moins le don de Dieu que la foi elle-même, il n'en résulte pas une limitation de l'acte de la foi ; celui-ci doit rester un tout qui n'est autre chose que la pleine confiance en Dieu. Dans l'acte de foi consistant à dire à la montagne : transporte-toi d'ici là, Jésus ne sousentend pas des réflexions sur les péchés commis ni sur la fidélité observée ou la charité déployée ; il ne s'agit maintenant que de croire, de croire pleinement ; l'attente doit se détacher de toute force et de toute vertu propres et s'unir uniquement à la puissance

et à la bonté illimitées de Dieu. On demande si l'homme est capable d'une confiance aussi entière, puisqu'il doit passer par une conversion et porte ainsi en soi l'opposition morale à Dieu ; on demande si, malgré cela, une volonté tournée entièrement vers Dieu et unie à lui est possible. Il faut répondre que Jésus n'a pas seulement considéré la foi comme un acte de l'homme, mais aussi comme une opération divine en lui. Il prie pour la foi de Pierre, car c'est Dieu qui la fonde et qui l'entretient. Il répond à la confession de cet apôtre : c'est Dieu qui te l'a révélé. Il se réjouit des petits qui croient en lui, car Dieu leur a révélé ce qui est caché aux sages et aux intelligents. Ainsi la foi est pour Jésus dans toutes ses périodes une œuvre divine ; fondée sur la libre bonté de Dieu dont la contemplation la fait naître ; suivie de l'action de Dieu à laquelle appartient tout ce qui constitue son efficacité objective, la foi repose aussi dans sa naissance sur une opération divine, par laquelle seule se produit dans l'homme, qui ne connaît pas le Père (Math. XI, 27), une conversion portant en elle une véritable confiance. C'est dans son origine céleste que réside pour la foi la garantie par excellence de sa force qui obtient tout de Dieu.

IX

Pourquoi Jésus a-t-il concentré toute son œuvre à établir la base de la foi sur la révélation de Dieu comme étant celui qui donne?

Il implique contradiction d'admettre que l'homme puisse traiter Dieu comme un objet accessible à sa connaissance et lui procurant le bonheur par la voie de la pensée et du sentiment, sans vouloir le reconnaître comme sujet dans sa propre sagesse et sa propre perfection. C'est en définitive vouloir s'élever au-dessus de Dieu. C'est pourquoi Jésus pose la foi qui s'incline devant le savoir et le vouloir de Dieu, comme condition de l'appropriation de la connaissance et de la vie divines. En fondant l'Eglise sur la foi, Jésus rend témoignage à la supériorité de Dieu sur l'homme et proclame Dieu comme le Dieu qui est vivant, qui opère et qui est bon.

Jésus n'a rien offert à ses disciples que de personnel et de vivant, il ne voulait pas remplir le cœur de ce qui n'en a pas, ni lier la personne à ce qui est impersonnel ; il voulait faire le bonheur de l'homme par ses rapports personnels avec lui. Celui qui pouvait dire : « je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde, » pouvait fonder l'Eglise sur la foi qui se donne à lui, et cela avec une abondance de vie qui fait de lui pour tous le vrai cep. En fondant l'Eglise sur la foi, Jésus a donc rendu en même temps témoignage à son amour éternel, à son pouvoir royal.

Jésus place la foi à la base de la vie normale de l'homme; c'est que celle-ci débute par ne pas savoir et ne pas vouloir, par le renoncement à soi-même. En conséquence, l'élévation a pour condition l'humiliation, l'enrichissement a pour condition le dépouillement. Pour le pécheur qui a corrompu sa faculté de produire, c'est l'unique bonne voie. En nous donnant la foi comme moyen d'obtenir les dons de Dieu, Jésus les fait descendre au niveau où ils deviennent accessibles au pécheur.

Jésus n'a pas substitué sa connaissance et son action à celles de ses disciples pour les en dispenser. Il se les attacha et fit de cet attachement une force créatrice; c'est de cette racine nouvelle que proviennent leur connaissance et leur action. C'est son don, sans doute; mais il ne leur reste pas étranger; il devient leur propre conquête et leur bien; fondé non par eux mais en eux, ils l'acquièrent et le conservent par le déploiement de leur liberté. La foi placée à la base de l'Eglise est par conséquent un appel à la liberté et une aptitude à la déployer, la fin de la minorité, la réalisation du rapport filial : nous sommes constitués dans la dignité d'ouvriers avec Dieu. Le motif de croire s'achève par cette considération que non seulement la promesse faite à la foi, mais encore le commandement même de la foi, est la révélation d'une bonté absolue.

Octobre 1885.