

Programme de la dogmatique protestante au XIXe siècle

Autor(en): **Astié, J.-F. / Rothe, Richard**

Objekttyp: **Article**

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

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

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379125>

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.

PROGRAMME
DE LA DOGMATIQUE PROTESTANTE

AU XIX^e SIÈCLE

PAR LE

D^r RICHARD ROTHE¹.

I

Notion de la dogmatique évangélique.

Les dogmaticiens sont loin d'être d'accord quand il s'agit de déterminer la notion et la mission de cette science. Les différences tiennent déjà au fait que les uns se font dans la dogmatique leurs idées théologiques fondamentales, tandis que les autres se les forment déjà dans une discipline indépendante pour les transporter ensuite dans cette science. Nous nous trouvons dans ce dernier cas.

1. *Du dogme et de la dogmatique en général.* — On tombera d'accord pour déclarer que la dogmatique est la science des dogmes. Reste à savoir ce qu'il faut entendre par un dogme, au sens théologique du mot. Il doit évidemment avoir ses racines dans la religion ; c'est donc la notion de cette dernière science qui nous fera comprendre ce qu'il faut entendre par un dogme.

Considérée en elle-même, la religion est primitivement une piété subjective ; la religion subjective est la primitive ; l'ob-

¹ *Zur Dogmatik*, von D^r Richard Rothe. Zweite Auflage. 1 vol. in-8^o, de 349 pag. Gotha, Friedrich-Andreas Perthes, 1869.

jective n'est que dérivée. C'est là ce que Schleiermacher nous a appris; nous ne l'oublierons jamais. S'il y a bien des gens qui voient là un paradoxe, la chose ne s'explique que trop aisément. On confond en partie la révélation et la religion objective; on ne distingue pas entre le développement génétique de la notion religieuse et la méthode qu'aujourd'hui, dans la communauté chrétienne déjà existante, l'individu suit pour arriver à la religion.

Il va bien sans dire que la révélation est la présupposition indispensable de la religion subjective. La conscience humaine ne peut, en effet, devenir conscience religieuse, conscience du divin, qu'à la suite d'une excitation au moyen d'une objectivité extérieure qui n'est autre que la révélation naturelle ou surnaturelle. Chacun sait aussi comment de nos jours, empiriquement, l'individu arrive à la conscience religieuse et en général à tout ce qui concerne la piété : la religion objective lui est présentée extérieurement par d'autres; c'est là un mode d'agir qui constitue une partie importante de l'éducation et qui pour les mineurs représente la révélation même.

Aucun homme intelligent ne s'avisera de contester ces faits. Il n'en est pas moins certain que quand il s'agit de fixer la notion de religion, la religion subjective vient la première, l'objective la seconde, la révélation occupant d'ailleurs le tout premier rang. Avant que la religion objective puisse naître, il faut de toute nécessité que, par suite de la révélation, il y ait quelque chose de religieux qui demande à être objectivé, et c'est là la religion subjective ou la piété, c'est-à-dire la détermination de la personnalité par Dieu et cela, tout le monde l'accorde, sous toutes ses faces. Sans doute la religion ne s'en tient pas à cette subjectivité, elle s'objective : la piété en se manifestant se donne une expression qui se fixe d'autant plus qu'elle est plus ancienne; elle exprime son caractère particulier dans un élément extérieur; elle se donne ainsi un corps pour elle-même et pour les autres. Plus la piété est intense et vigoureuse plus elle se donne ainsi un corps. Elle y est déjà poussée par les besoins de sa propre nature, indépendamment des motifs résidant dans la formation d'une communauté religieuse qui

doivent être grandement pris en considération. C'est ainsi qu'à la religion subjective s'en ajoute une objective : on voit naître un ensemble de formes et de représentations au moyen desquelles une piété particulière a donné une existence objective et permanente à tous les traits principaux qui la caractérisent. Naturellement la piété s'objective ainsi sous toutes ses faces ; l'activité de la volonté ou l'action s'y trouve représentée aussi bien que la conscience ou la connaissance. Comme le dogme relève évidemment de la connaissance et non de la pratique, c'est ce côté-là qui doit seul nous occuper ici.

La connaissance religieuse s'objective à des degrés divers qui correspondent aux phases mêmes de son développement.

La connaissance religieuse, comme toutes les autres fonctions de la personnalité en général, se développe en tout premier lieu par le côté individuel. Nous commençons par apprendre au moyen du sentiment, qui est spécifiquement différent chez chacun, plutôt que par l'entendement, qui demeure identiquement le même chez tous les hommes. Le pressentiment, le sentiment de Dieu constitue notre première connaissance religieuse. Il s'objective dans une image, dans un symbole (au sens esthétique et non ecclésiastique) : la religion objective, à son premier degré, est une mythologie. Loin de prendre ce mot au sens défavorable, nous affirmons que la notion de religion, par conséquent aussi le christianisme, implique une mythologie, tout un monde appartenant à la fantaisie religieuse.

Vient ensuite la connaissance par l'entendement, l'élément général, la connaissance réfléchie qui produit la science. La science religieuse ne peut s'objectiver que dans une forme universelle, la parole, ce qui nous donne la doctrine. Ici encore nous avons une gradation : la représentation d'abord ou la pensée incomplète qui nous donne l'opinion religieuse ; la pensée proprement dite, qui s'objective dans la thèse (le dogme). Mais tout ceci peut n'avoir lieu encore qu'à l'occasion de certains éléments déterminés de la conscience religieuse, juxtaposés et pris dans leur isolement. Lorsque tout est ramené à l'unité de façon à former un organisme nous avons le système.

Tout ce développement que nous avons suivi d'une manière

abstraite, s'accomplit concrètement dans le sein de la société piété s'objective successivement de la manière où cela vient religieuse, dans l'église. Elle naît elle-même par le fait que la d'être indiqué. Bien que l'élément mythologique soit indispensable à l'ensemble, il se montre bientôt insuffisant à lui seul. Les individus éprouvent le besoin de s'entendre dans le domaine de la connaissance. On en vient à une communauté de science dans l'église en ce que celle-ci objective les diverses connaissances individuelles en une doctrine religieuse déterminée, qu'elle proclame, sanctionne de son autorité comme l'expression adéquate de la conscience particulière de cette société religieuse et commune à tous ceux qui en sont membres. Nous obtenons alors la doctrine ecclésiastique, positive et autorisée, sans laquelle il ne saurait y avoir d'église. Nous avons d'abord les opinions religieuses qui s'objectivent dans les usages ecclésiastiques; mais comme ce premier degré est encore trop vague et trop incertain, il ne manque pas d'éclater des dissensions qui obligent l'église à s'élever à des pensées plus précises, que tous ses membres considèrent comme l'expression parfaitement adéquate de leur conscience religieuse. Ce n'est que lorsque la conscience religieuse d'une église a obtenu une expression dans de pareilles pensées que le besoin de vie en commun est pleinement satisfait. Dès l'instant où une pareille pensée est sanctionnée par l'église et présentée comme l'exposant adéquat de la conscience religieuse de ses membres elle devient un dogme. La chose ne peut avoir lieu authentiquement qu'au moyen d'une confession de foi. Les confessions de foi font seules les dogmes; mais on ne peut faire de confession de foi qu'avec des matériaux dogmatiques, avec des idées, des pensées et non avec des représentations et des opinions nécessairement trop vagues et trop indéterminées.

Ce qui constitue le dogme, ce n'est pas son contenu mais sa forme, savoir sa qualité scientifique comme pensée parlant à l'entendement et son expresse sanction par l'église. Des principes de conduite peuvent donc être aussi bien des dogmes que des articles de foi. Tout dogme suppose l'église, et comme celle-ci est divisée, une confession particulière. Tous les dog-

mes d'une église spéciale, sans réserve aucune, portent l'empreinte du principe spécial qui la caractérise. Aucun d'eux ne peut être arbitrairement arraché du sol où il plonge ses racines. Depuis la séparation des églises, il n'y a plus de dogmes généraux et communs ¹.

Le besoin de systématiser les dogmes d'abord isolés et séparés, se fait sentir pour l'église comme pour les individus. La contradiction, du moins apparente, qu'on ne tarde pas à découvrir entre plusieurs dogmes, obligerait à elle seule à faire ce pas en avant. Ces dogmes organisés et ramenés à l'unité donnent la dogmatique. Cette tendance à systématiser se montre d'abord après que les dogmes particuliers ont été arrêtés. Elle aboutit en partie à en former de nouveaux, parce que, pour obéir aux exigences de la systématisation, il faut nécessairement transformer ou du moins modifier quelques dogmes déjà fixés. Ce fait est un indice qu'il y a une erreur quelque part : aussi l'ensemble doit-il être soumis à une manipulation dialectique nouvelle qui fasse tout rentrer dans l'unité et dans l'harmonie, car enfin la conscience religieuse spéciale qui a produit ces éléments divers est une.

La dogmatique est donc l'exposition scientifique de la doctrine officiellement reconnue dans une église particulière. Elle ne peut se borner à exposer la somme des idées qui règnent dans le sein d'une confession ; il s'agit de faire ressortir le lien intérieur réunissant les diverses parties et les mettant en rapport avec le caractère fondamental qui se manifeste en elle sur le terrain intellectuel, comme l'expression d'une conscience religieuse particulière. On ne saurait se borner à montrer un simple lien logique entre les divers dogmes, en les rangeant sous des rubriques diverses comme autant de *locos communes*. Ce n'est là que le lent commencement de la dogmatique. Il faut signaler un lien intérieur en accusant le principe supérieur qui justement parce qu'il domine tous les détails, doit servir à les grou-

¹ *Le symbole des apôtres* n'est nullement un ensemble de dogmes ; son caractère purement historique montre déjà, à lui seul, que lors de sa rédaction l'église n'en était pas encore venue à ce point de développement où les dogmes se forment.

per de façon à constituer un organisme. Mais ce principe supérieur ne doit pas être emprunté arbitrairement à une sphère étrangère ou hostile à la dogmatique; il doit jaillir du fond même des matériaux à organiser.

Une pareille exposition des dogmes implique une appréciation qui doit être parfaitement libre. Il ne peut être question de viser à conserver ou à défendre la doctrine reçue; une appréciation faite à un pareil point de vue serait tout à fait illusoire. Malgré sa liberté, la critique dogmatique est à son tour liée en ce qu'elle doit être dogmatique, c'est-à-dire apprécier les dogmes d'après leur règle qui n'est autre que leur notion même. En d'autres termes, on ne peut admettre d'autre pierre de touche des dogmes que les principes mêmes que chaque église présente comme faisant règle pour sa doctrine, et non par exemple un système philosophique qu'elle récuse. Dès l'instant où une dogmatique fait appel à des principes de ce genre, elle cesse par le fait même d'être la dogmatique de l'église en question.

Cette notion de la dogmatique est sans contredit fort claire, et on ne saurait en dire autant de mainte idée courante sur cette branche de la théologie. C'est une discipline essentiellement positive, ou plus exactement historico-critique. Son objet lui est fourni par la doctrine ecclésiastique historiquement donnée; elle est appelée à la construire en système, tout en examinant critiquement si et dans quelle mesure elle répond à sa notion. Il est de la plus haute importance de ne pas confondre l'élément positif et l'élément critique. La dogmatique ne saurait donc être en aucune façon une discipline spéculative. Il est vrai toutefois qu'elle ne pourrait s'acquitter de sa mission sans posséder un système spéculatif, indépendant et théologique, son instrument indispensable. En effet, pour que son travail tire à conséquence, la dogmatique a absolument besoin de notions bien arrêtées, sans cela elle perd toute tenue scientifique, toute utilité didactique; ce n'est plus qu'un parlage à tort et à travers. Or, d'où la dogmatique tirerait-elle toutes ces notions indispensables, si ce n'est d'un système spéculatif?

Il n'en demeure pas moins vrai que la dogmatique n'est pas une science spéculative. Je sais parfaitement bien que les

théologiens sont fort disposés à suppléer par la dogmatique à une théologie spéculative qui leur fait défaut. Mais la dogmatique ne peut être ce supplément : aussi, ne doit-elle pas y prétendre. La confusion des deux disciplines a pour l'une et pour l'autre les plus fâcheuses conséquences : c'est la plus puissante cause de cette confusion d'idées qui attire de si vifs et légitimes reproches aux théologiens. Rien de plus indigeste, de plus faible qu'un mélange confus d'éléments positifs et d'éléments spéculatifs, surtout quand on le décore du titre de dogmatique philosophique. De même, en effet, que la théologie doit répudier tout mélange de philosophie, celle-ci à son tour ne peut consentir à se laisser traiter comme dogmatique, vu qu'elle ne voit dans le dogmatisme qu'un développement défectueux.

En dépit des grandes autorités qui soutiennent le contraire, je ne saurais non plus admettre qu'il y ait une « dogmatique biblique. » La condition indispensable pour faire une dogmatique, c'est d'avoir préalablement des dogmes. Or le dogmaticien ne saurait faire les dogmes, mais l'église seule ; il doit se borner à retravailler scientifiquement ceux que l'église lui présente. Comme il n'y a pas de dogmes dans la Bible, il ne saurait donc être question d'une dogmatique biblique. La Bible renferme sans contredit un enseignement religieux, mais il n'a pas le caractère qui constitue le dogme. D'abord cet enseignement est loin d'avoir atteint le degré de développement scientifique et didactique voulu pour en faire un dogme, et en second lieu il ne porte pas le cachet de l'autorisation et de la sanction ecclésiastique positive qui en fasse l'enseignement exclusif d'une église. Qu'on parle tant qu'on voudra d'un enseignement religieux de la Bible mais non d'une *dogmatique* biblique. Cette terminologie ne pourrait que nuire aux études exégétiques et à la vraie dogmatique.

II

DE LA DOGMATIQUE PROTESTANTE ÉVANGÉLIQUE

EN PARTICULIER.

A. *De son principe.* — Il ne faut pas confondre, comme on ne le fait que trop souvent, le protestantisme évangélique, avec le

christianisme protestant beaucoup plus étendu que l'église évangélique. Le caractère essentiel de la foi chrétienne c'est une communion réelle de l'homme avec Dieu, amenée par Jésus de Nazareth, comme celui qui sauve du péché. La foi évangélique protestante est une espèce de ce genre ; elle se distingue par un principe formel et par un principe matériel. Le principe matériel, qui est avant tout non pas celui de la dogmatique mais celui de la piété protestante, consiste en ceci. On reconnaît que la piété a son origine et sa source dans la justification de l'homme pécheur devant Dieu, sans aucun mérite de sa part, par pure grâce et exclusivement par la foi en Christ. Il va sans dire que ce principe devient nécessairement celui de l'enseignement religieux et de la dogmatique. Par le principe formel de l'autorité de l'Écriture qui est aussi avant tout et immédiatement celui de la piété, on affirme ce qui suit : la piété protestante est essentiellement formée, déterminée, produite par la sainte Écriture ; elle demeure constamment sous sa discipline, elle est en constant rapport avec la Bible dont elle se nourrit, dans l'atmosphère de laquelle elle a la vie, le mouvement et l'être, comme ce fut le cas chez les réformateurs. L'importance pratique de ce principe est incalculable : l'Écriture devient pour l'enseignement l'autorité absolue et unique.

N'est-il pas étrange que le protestantisme ait ainsi deux principes ? Faut-il en conclure qu'il manque d'unité intérieure ? Ces difficultés disparaissent dès qu'on comprend que les deux principes sont inséparables, qu'ils s'appellent, se soutiennent et se complètent, tandis que chacun d'eux abandonné à lui-même serait nécessairement faible. Il n'est pas difficile de prouver qu'ils tiennent l'un à l'autre d'une façon inséparable. Ainsi au point de vue historique le principe matériel semble décidément avoir le pas ; toutefois il suffit d'y regarder d'un peu près pour voir qu'il implique immédiatement l'autre. L'église évangélique a sans doute pour base l'expérience personnelle que les réformateurs ont faite de la justification par la foi ; mais il est tout aussi certain qu'ils ont été amenés à faire cette expérience par leur retour à la sainte Écriture qu'ils avaient de nouveau com-

prise. Dès le début ils ont eu pleine et entière conscience que les choses se passaient ainsi.

Nous arrivons à un résultat identique en consultant la nature même des choses. L'église évangélique conduit l'individu à Christ ; cela fait, elle lui laisse le soin de croire ou de ne pas croire. Mais pour qu'elle puisse agir ainsi, il faut que ce Christ, avec lequel chaque homme est appelé à régler immédiatement tout ce qui concerne son salut, soit donné d'une manière réelle et objective, c'est-à-dire sous une forme authentique, attestée, et qui existe pour chacun d'une manière parfaitement indépendante; de sorte que le pécheur n'ait besoin ni d'une autorité humaine, ni d'un troisième terme venant s'interposer entre lui et Christ. Ce document authentique, clair, pouvant se comprendre par lui-même indépendamment de tout interprète, n'est autre que l'Écriture que Luther se plaisait à appeler la chair de Christ. Les deux principes sont donc unis d'une façon tellement intime qu'au fond ils n'en forment qu'un seul qui peut être formulé comme suit : La piété évangélique a sa source et son origine dans la justification par la foi en Christ, tel que le pécheur a appris à le connaître personnellement dans la sainte Écriture d'une manière authentique. Il faut donc se garder de mettre le principe formel sur l'arrière-plan dans l'intérêt du principe matériel. Celui-ci n'y gagnerait rien et l'autre, dans son isolement, perdrait toute consistance. Primitivement ce principe formel ne le cède point en dignité au principe matériel, et il est tout à fait contraire à l'histoire de prétendre, comme on le fait souvent, que le principe matériel est venu le premier tandis que l'autre n'est venu s'y adjoindre que plus tard, d'une manière tout à fait extérieure. On y aurait été conduit par le besoin de posséder, dans les controverses contre les catholiques, une autorité irréfragable en faveur de la doctrine nouvelle qu'on s'était du reste formée exclusivement au moyen du seul principe matériel. Tout au contraire comme ce n'est que par l'usage de l'Écriture que les réformateurs en sont venus à saisir avec une clarté parfaite ce qui constituait le principe matériel, ils ont eu dès le début pleine conscience du rapport intime qui régnait entre les deux.

B. *Des sources de la dogmatique protestante.* — La dogmatique consistant en deux éléments, l'un historique, l'autre critique, il faut nécessairement puiser à des sources différentes. Nous parlerons ailleurs de ce qui concerne les sources de l'élément critique. Pour ce qui est des dogmes qui doivent être considérés comme ecclésiastiques, nous avons une distinction à faire. Il s'agit d'abord de constater le véritable état de la dogmatique, d'établir ce qui doit passer comme dogme, et ensuite d'en faire une exposition aussi claire et exacte que possible. Les livres symboliques peuvent seuls établir l'état de la dogmatique. Pour la seconde partie de sa tâche le théologien doit recourir, soit à ses propres ressources scientifiques, soit à la tradition scientifique de l'église évangélique. La tradition dogmatique se trouve dans les écrits des réformateurs, dans ceux des dogmaticiens évangéliques, particulièrement des plus anciens, antérieurs à la révolution théologique du XVIII^e siècle.

Voici une difficulté pour la dogmatique. Il faut recourir à des sources réformées et à des sources luthériennes, tant pour ce qui concerne les symboles que pour ce qui regarde la tradition scientifique ; mais, au fait, l'accord est si profond entre les deux églises que les points de différence, en controverse, sont tout à fait relégués au second plan. Quand il y a opposition entre les deux dogmatiques, la mission du théologien consiste justement à constater ce qu'il y a de défectueux dans la conception des deux églises pour s'élever ensuite à une synthèse faisant prévaloir un point de vue supérieur.

Il est incontestable que les luthériens et les Suisses ont eu un point de départ différent ; qu'ils n'ont pas eu entièrement la même tendance ni poursuivi le triomphe d'intérêts identiques. Néanmoins ces tendances diverses s'appelaient les unes les autres et devaient se compléter : aussi sans s'accorder complètement, concoururent-ils au même but. Il est résulté de là que, quoique différentes l'une de l'autre, les deux églises ne diffèrent pas par les principes. Il y a incontestablement une différence entre la piété des deux confessions, mais elle n'est pas spécifique, c'est-à-dire elle ne peut être ramenée à une notion claire et précise comme le prouvent surabondamment les inutiles

tentatives qui ont été faites dans ce sens. Il est d'autant plus aisé de mettre à profit les documents divers des deux églises, qu'aucune d'elles n'est arrivée à une systématisation complète et définitive des dogmes particuliers. La liberté est si grande à cet égard dans les deux confessions qu'on a pu mettre en avant ce paradoxe : *Methodus est arbitraria*.

C. *De la systématisation de la dogmatique protestante.* — La tradition scientifique étant ici fort vague, les dogmaticiens modernes ont d'autant plus de liberté pour se laisser guider exclusivement par la nature même de l'objet. La conscience du fidèle protestant se représente la réelle communion avec Dieu comme provenant essentiellement de la foi en Christ libérateur du péché. Il y a donc deux faces dans cette conscience religieuse. En remontant à la rédemption comme à sa cause, elle proclame expressément le manque de communion avec Dieu, la conscience de la séparation d'avec Dieu, le sentiment du péché. D'un autre côté cette conscience protestante affirme tout aussi positivement que la séparation d'avec Dieu a pris fin de fait dans le fidèle; que la communion avec le Créateur est rétablie au moyen d'une rédemption divine, partant par conséquent de Dieu, en vertu de son amour; c'est là le sentiment de la grâce. Comme pour comprendre le sentiment du péché il faut deux autres notions: celle de Dieu et celle de l'homme, la première partie de la dogmatique se subdivise nécessairement en théologie proprement dite, anthropologie, doctrine du péché. La seconde grande partie se subdivise en une branche objective, le Sauveur et son œuvre objective, sotérologie; puis, en une branche subjective, la réalisation de la communion avec Dieu par la foi, sotériologie.

C'est dans la seconde subdivision de la première grande partie qu'on est appelé à montrer comment la conscience évangélique s'est formée sous l'action de la Parole de Dieu. L'usage est cependant de faire précéder le tout d'une bibliologie ou d'un article sur les sources de la connaissance religieuse. Cette tractation part de la supposition que la piété est primitivement une connaissance des objets religieux qui doit pénétrer du dehors en l'homme sous forme d'enseignement. Il s'agit avant tout de

savoir où peuvent se trouver d'une manière authentique ces théorèmes religieux surnaturels que l'entendement humain ne peut connaître par lui-même.

Cette méthode entraîne les plus fâcheuses conséquences. On est conduit à faire entrer tout ce qui regarde la révélation dans la bibliologie ; et tout ce qui concerne l'Écriture est traité en partie dans ce chapitre, en partie à l'occasion des moyens de grâce. C'est pour ce dernier article qu'il faut réserver tout ce qui concerne la Parole de Dieu. Elle doit être considérée en effet comme un moyen de grâce, comme un organe spécial pour la communication du Saint-Esprit, afin d'amener l'homme à s'approprier subjectivement la rédemption objective offerte en Jésus-Christ. C'est à ce titre-là que l'Écriture se fait connaître à la conscience comme sainte, comme Parole de Dieu.

Cette ancienne tractation n'est pas seulement inadmissible au point de vue scientifique, elle implique une manière fautive de comprendre les rapports de la piété évangélique et de la Bible. Twisten a dit excellemment : « On ne saurait soutenir que la foi à la sainte Écriture soit pour la conscience chrétienne le fondement de toutes les autres convictions. » Il faudrait alors que la conscience chrétienne eût cessé d'être aujourd'hui ce qu'elle était quand le Nouveau Testament fut composé et même à l'époque de la réformation. Bien loin en effet d'être présentée comme fondamentale par les confessions de foi du XVI^e siècle, la doctrine de l'Écriture n'y est traitée qu'en passant. Elle est plutôt à son tour une partie constitutive des convictions chrétiennes, qui est autant soutenue par elles qu'elle contribue à son tour à les soutenir. Il est parfaitement certain que dans le sein du protestantisme évangélique la sainte Écriture est un moyen essentiel pour faire naître la foi en Christ. Toutefois, aucun chrétien évangélique ne pourra dire qu'il ait été amené personnellement à la foi en Christ par la croyance en la divinité de la Bible et que par conséquent celle-ci soit la base de l'autre et doive passer avant elle. Bien au contraire, quiconque se comprend lui-même reconnaîtra qu'il est parvenu en une fois et à la fois à croire au Sauveur et à la Bible, autant qu'il peut être question d'une croyance en l'Écriture.

Quand on place ainsi la bibliologie en tête de la dogmatique, on a l'air de supposer que la vraie foi en Christ peut être démontrée par une simple opération intellectuelle, à l'usage des experts dans ce genre d'exercices. Ce n'est pas là l'opinion des anciens théologiens, mais celle de nos docteurs modernes qui s'appellent supranaturalistes. C'est là méconnaître entièrement la nature de la foi religieuse. Rappelons à ce propos une remarque de Twisten : « Celui qui s'imagine pouvoir établir, au moyen de preuves purement intellectuelles, que Dieu s'est révélé, que cette révélation est consignée dans l'Écriture de sorte que cette démonstration et la doctrine qu'elle établit ne sont pas seulement indépendantes de la foi chrétienne, mais la légitiment et la prouvent, méconnaît la nature de la foi et celle de la dogmatique. La foi en effet ne saurait naître de cette façon-là, et la mission de la dogmatique n'est pas d'élever par la méthode démonstrative un édifice de principes purement théoriques, pouvant tenir la place de la foi, mais d'exposer celle-ci d'une manière scientifique. » Aussi longtemps, dit Dorner, qu'on considère la foi en l'inspiration et en la divine autorité de l'Écriture comme le premier pas dans la voie de la piété chrétienne, sans lequel il est impossible d'aller plus loin, et qu'on prétend que la foi réclamée par le christianisme est identique avec la foi en l'inspiration, on est condamné à voir poindre avec terreur et effroi chaque nouvelle critique du canon traditionnel de l'église. On n'est pas dans la disposition d'esprit convenable pour aborder avec calme les recherches historico-critiques, ni pour les examiner avec cette impartialité qui ne se préoccupe que de la vérité. Sans s'en douter on laisse à l'autorité de l'église le soin de décider en dernier ressort : on perd le droit de retrancher les apocryphes. On court également le danger de fonder le christianisme sur les raisonnements de la sagesse humaine qui ne peut établir que la vraisemblance et jamais une certitude complète. On risque de ne plus considérer le christianisme comme une harmonie de l'esprit et de la vie, qui éminemment historique se rajeunit à chaque génération, pour en faire, soit une histoire appartenant entièrement au passé et morte, sans aucune liaison intime avec le présent ; soit un

système d'éternelles vérités sans vie aucune, auxquelles nous devons soumettre notre foi, notre conduite, notre volonté sur le témoignage de messagers divins, dont la mission est dûment paraphée. Mais cela s'appelle nous ramener sur le terrain de la loi, éterniser cette économie et affirmer que rien ne saurait la dépasser. Quel est en effet le signe de la servitude? C'est de ne pas reconnaître la vérité comme vérité, de la faire dépendre de témoignages purement humains et d'autorités extérieures, au lieu de se laisser convaincre par la puissance intérieure de la vérité et par sa connaissance qui rend libre. (Jean VIII, 37; XIV, 26.) Notre théologie moderne a conservé une grande égalité d'esprit au plus fort du danger que faisaient courir à la foi les entreprises de la critique. Savez-vous l'explication de ce mystère? C'est qu'elle sait à merveille que la foi en l'inspiration du canon traditionnel n'est pas la condition, le premier pas indispensable dans la voie qui conduit à croire en Christ; que cette foi en l'Écriture n'implique pas la foi chrétienne; qu'elle ne suffit pas à l'établir. Enfin la théologie moderne sait aussi que le développement de la vie religieuse, morale, réelle et non pas exclusivement intellectuelle, ne manque pas de conduire celui qui s'y est confié avec droiture et persévérance, non-seulement à Christ, mais aussi à reconnaître l'autorité normative et divine des documents de la révélation. C'est là tout ce qu'il faut et à l'individu et à l'église. L'autorité normative de la sainte Écriture obtient ainsi un beaucoup plus haut degré de certitude que celle que pourrait lui conférer la théorie la plus développée de l'idée alexandrine de l'inspiration. Mais cette certitude de l'autorité de la sainte Écriture nous la puisons aussi dans l'autorité de Christ, après que sa puissance rédemptrice et sa dignité nous sont devenues par la foi choses certaines. Le contraire n'a pas lieu: nous ne possédons pas Christ en vertu d'une autorité divine, vraie, certaine de l'Écriture. La Parole de Dieu ne nous a pas été donnée pour nous séparer de Christ, pour le supplanter lui et son esprit. Si la communion avec l'Écriture devait tenir la place de celle de Christ, on la traiterait d'une manière superstitieuse, on pécherait contre Christ qui est le Seigneur et le Maître de l'Écriture; d'autre part contre l'Écri-

ture elle-même, dont l'unique but est de nous conduire à Lui.

4. *De la manière de traiter les dogmes particuliers.* — Lorsqu'on a une symbolique bien faite il suffit d'y renvoyer pour constater l'état de la question à l'occasion de chaque doctrine particulière. Pour ce qui est de l'appréciation critique il n'y a qu'à appliquer la norme fournie par la notion de dogme et de dogmatique. Voyons quelle est cette norme :

a) L'église évangélique elle-même déclare expressément que l'accord avec l'Écriture est la condition *sine quâ non* de la vérité de ses doctrines. C'est du reste là une exigence à laquelle aucune dogmatique ne saurait avoir la prétention de se soustraire. Elle doit sous peine de renoncer au titre de chrétienne se présenter comme le développement naturel et logique des germes contenus dans la Parole de Dieu.

Ce n'est pas à dire toutefois que la dogmatique évangélique ne doive contenir aucun principe religieux qui ne serait pas contenu dans la Bible, ou qu'elle doive contenir verbalement toutes les idées religieuses renfermées dans la sainte Écriture. Il suffit que tout ce qu'elle contient soit scripturaire, et qu'il y ait place en elle pour toute vérité religieuse, du moins dans son essence.

Tout cela s'applique d'abord au Nouveau Testament. Il n'en est pas moins vrai que la dogmatique dépend également de l'Ancien Testament, par suite du lien historique qui rattache essentiellement les deux économies. L'œuvre de la critique sera donc bien facilitée lorsqu'elle pourra en appeler à une théologie biblique ou, à son défaut, à des études exégétiques indépendantes.

b) A la norme scripturaire doit venir s'ajouter la norme scientifique dont l'Église reconnaît implicitement les droits en présentant ses dogmes comme des produits de la science. Ils devront donc répondre à toutes les exigences scientifiques : exactitude, perfection. C'est ce qu'exige également le point de vue historique. Car enfin ce n'est que peu à peu que les dogmes sont devenus ce qu'ils sont aujourd'hui : ils sont provenus de diverses tentatives plus ou moins heureuses d'arriver à une

formule scientifique adéquate du contenu de la foi. Après avoir été reçus, souvent assez longtemps, ces essais ont fini par être mis de côté. Qui donc nous garantit que la dernière tentative sera plus complète et plus définitive que toutes celles qui l'ont précédée ? Et puis, il est certain que depuis la fixation des dogmes les méthodes scientifiques ont fait d'incontestables progrès. Pour qu'une église récusât une norme de ce genre, il faudrait qu'elle fût devenue tout à fait inintelligente et cristallisée. Il importe de voir avant tout si une doctrine ne serait pas en contradiction avec elle-même ou avec quelque autre dogme ; si les notions formelles sont à la hauteur de l'état de la science ; si ces dogmes ne reposent pas sur des hypothèses dont la fausseté est aujourd'hui reconnue ; s'ils ne sont pas en contradiction manifeste avec des résultats auxquels sont arrivées les sciences non théologiques, sciences naturelles, astronomie, géologie, histoire. Ici il faut agir avec prudence, pour bien s'assurer qu'on a réellement affaire à des résultats définitivement acquis.

c) Les dogmes n'étant que les formules scientifiques du sentiment chrétien des individus ou de l'église, c'est à ce sentiment qu'il faut toujours remonter pour les apprécier. Ce n'est pas par des dogmes, mais par des antipathies que les églises sont séparées. Ce qui le montre, c'est qu'un individu qui aura renié depuis longtemps les dogmes d'une église, conservera les antipathies confessionnelles dans toute leur vivacité. Il convient de remonter jusqu'à la source religieuse d'un dogme et si on s'aperçoit qu'il n'en a pas, il faut y renoncer franchement. On doit ici veiller avec soin sur les préjugés de l'éducation par suite desquels on a pris l'habitude de mettre tout à fait à tort les sentiments religieux en rapport avec tel prétendu dogme. L'expérience nous montre que suivant les églises, les peuples, les époques, les mêmes sentiments religieux peuvent être rendus par des représentations, des formules fort disparates. Aussi longtemps que les racines religieuses d'un dogme ne sont pas découvertes il demeure incompris. On a besoin en tout ceci de beaucoup de prudence et d'étendue d'esprit, car la racine est souvent profonde ; elle peut avoir des rameaux très éloignés du

tronc ; il ne s'agit pas seulement de couper le bois mort, mais aussi de vivifier des dogmes dont la conscience religieuse dominante ne sent plus la portée. Le plus commode c'est de soumettre chaque doctrine d'abord au critère biblique, en second lieu au critère religieux, et en troisième lieu à la critique scientifique. Le second critère est surtout important, décisif, quand on ne peut arriver à des résultats exégétiques évidents, et le cas se présente souvent au sujet des dogmes qui passent même pour importants. L'emploi du troisième critère (scientifique) est ordinairement préparé par les résultats des deux premiers.

C'est l'histoire de la théologie dans le sein de l'église évangélique qui est appelée à rendre de grands services quand on se livre à ce travail de révision. Elle montre comment après la fixation du dogme officiel on a eu recours à des essais nouveaux qui ont souvent abouti à l'hérésie. La critique portera avant tout son attention sur les nombreux dogmes qui n'ont pas été retravaillés au point de vue du principe fondamental de l'église évangélique. Ces dogmes doivent paraître suspects *a priori*, car il est contre nature que dans le sein d'une église spéciale on ait sans autre transporté les doctrines d'une confession différente. Tout ce qui a passé du catholicisme dans le protestantisme sans modification aucune est donc sujet à révision. Ces dogmes peuvent avoir été inspirés par un sentiment religieux tout à fait étranger à l'église évangélique. Et puis, les méthodes scientifiques qui servirent à les formuler, il y a un millier d'années, comme elles ont vieilli ! Le seul fait que l'église évangélique a accepté du catholicisme des groupes entiers de dogmes sans les revoir, autorise à dire que la systématisation de sa propre doctrine est encore fort loin d'être complète. Les réformateurs n'auraient pas dû se borner à revoir tout ce qui concernait le côté subjectif de la foi ; la critique aurait également dû porter sur l'objet de la foi, sur l'image traditionnelle de Christ. Ils se bornèrent à mettre Christ sur le premier plan, ce qui était sans doute déjà beaucoup, mais ils nous ont laissé à faire la partie la plus difficile du travail.

On ne peut pas dire que l'idée de cette révision complète leur ait été étrangère ; ce ne fut du moins pas le cas pour Cal-

vin. Du reste les instances de Lélius Socin étaient là pour leur rappeler cette partie de leur tâche. Toutefois ils l'ignorèrent par principe; autant qu'il était en leur pouvoir ils écartèrent les préoccupations de ce genre. On ne saurait trop les en féliciter. Dans leur position historique, cette révision, pour si légitime qu'elle soit, n'aurait décidément pu réussir. Tout essai aurait inmanquablement apporté le plus grand trouble dans les esprits et renversé l'édifice de l'église nouvelle, encore en construction.

Notre position est toute différente. Car ce sont justement ces dogmes, non révisés du point de vue protestant, qui tiennent hors de l'église bon nombre de nos contemporains. Il s'agit de revoir le procès que les conciles de Nicée et de Chalcédoine se sont trop hâtés de proclamer définitivement jugé. Refuser de toucher du doigt à ces décisions tandis qu'on s'occupe à satiété d'autres doctrines, c'est couler le moucheron et avaler le chameau, et rendre, à juste titre, la théologie méprisante aux yeux des gens du dehors.

Le mal constaté, il faudrait signaler le remède. La dogmatique, elle, ne saurait amener l'amélioration désirable. En effet, comment modifier un des membres sans revoir l'organisme tout entier? La dogmatique a donc ici terminé sa tâche; il ne lui reste qu'à remettre les pièces du procès à la théologie spéculative. Si celle-ci existait déjà elle ferait connaître ces *desiderata*; elle montrerait par quel bout les résultats de la spéculation peuvent pénétrer peu à peu dans la conscience générale de l'Eglise. Mais dans la plupart des cas c'est toujours la critique biblique qui prend les devants, en constatant le désaccord relatif de certaines doctrines officielles avec des éléments bibliques méconnus.

La dogmatique doit donc s'appliquer avec tout le sérieux possible, avec une absolue liberté d'esprit, à l'appréciation rigoureuse de la doctrine officielle comme au plus saint des devoirs. Notre époque se montre à cet égard d'une négligence regrettable, inquiétante, pour ne pas dire pleine de dangers. Voilà, pourtant, ce dont on se préoccupe le moins dans les cercles où la doctrine officielle est en faveur. C'est à ne pas en

croire nos yeux, nous autres vieux, quand nous nous rappelons ce qui se passait il y a trente ans. Au rationalisme antidogmatique a succédé une tendance en tout contraire. Le danger du jour n'est plus l'engouement contre, mais pour les doctrines orthodoxes. Et toutefois, plus que jamais, la simple délicatesse de conscience de l'honnête homme réclame impérieusement dans ce domaine une révision sévère, impartiale. A quoi aboutira à la longue la fière assurance avec laquelle on déclare depuis longtemps réfutées toutes les objections que ce XVIII^e siècle allemand si mal famé (les futurs siècles de foi seront plus équitables à son endroit) a déjà proclamées sur les toits contre les principaux dogmes, et cela d'une manière pleinement irréfutable, même aux yeux d'un nombre infini de chrétiens éclairés croyant en Jésus-Christ? Bien loin de servir la cause évangélique ces allures hautaines n'aboutiront qu'à la décrier aux yeux de tous les hommes sérieux et réfléchis, honnêtes et consciencieux. Il est une chose que l'homme bien disposé en faveur du christianisme doit répudier avant tout, la peur, — ce n'est pas en effet la foi qui a peur mais la seule incrédulité, — la peur de la vérité et de la critique. Que nul ne s'inquiète! Une critique portant sur les dogmes ne saurait atteindre ni Christ lui-même, ni notre foi, ni notre piété évangélique. Ne savons-nous pas, — et ce traité pourra contribuer à mettre le fait dans tout son jour, — quel long chemin il y a de notre foi en Christ, de notre piété chrétienne aux dogmes de l'église? D'après les enseignements exprès de notre église, les dogmes ne sont pas la Parole de Dieu, mais une œuvre humaine, le fruit des travaux des savants. Ils ne peuvent marcher de pair avec l'Écriture; mais la science, elle, peut être mise avec eux sur le pied d'égalité: et la science ancienne doit être pleine de respect pour la science moderne.

Je n'ignore pas qu'il est aujourd'hui de mode de traiter les dogmes tout autrement, et mon intention ne saurait être de m'en prendre à la méthode régnante. Je n'en veux qu'à cette dogmatique qui, ne s'inquiétant pas du dogme orthodoxe, se borne à exposer ses propres idées entrelacées dans certains éléments empruntés arbitrairement à l'Écriture. Il serait temps

de renoncer à appeler de tels ouvrages des dogmatiques ; il serait aisé de trouver un nom plus approprié. Je ne puis non plus me défendre de fortes objections contre la méthode de Philippi qui, à l'occasion de chaque doctrine, fait parler d'abord la raison du dogmaticien éclairée par la révélation, puis la doctrine officielle, et enfin la Parole de Dieu. Quand il s'agit de la doctrine de l'Eglise, il est contre nature et anti-dogmatique d'emprunter le texte non pas à l'église elle-même, mais à la raison individuelle, tandis que c'est ensuite la doctrine officielle qui vient présenter les preuves en faveur des opinions mises en avant par le dogmaticien. Je ne conteste au contraire nullement les droits de ceux qui, partant des enseignements scripturaires, suivent leur développement à travers l'histoire des dogmes jusqu'au moment où ils deviennent doctrine officielle, et font ensuite la critique, soit de cette dernière, soit du tout. C'est toutefois accorder une trop grande place à l'histoire des dogmes dans la dogmatique, et je ne puis accepter la position qui est faite à l'Écriture. Pour procéder ainsi il faut partir de l'hypothèse que le dogme est la conséquence directe, intérieure, nécessaire de l'enseignement scripturaire. Toute science doit prendre pour point de départ l'objet dont elle s'occupe : la dogmatique doit donc partir des dogmes.

Une dogmatique rédigée dans ces idées ne serait pas, comme on paraît le craindre, un pur et sec arsenal de formules, dépourvues de toute portée critique. Sans prétendre être une discipline spéculative, elle aurait quelque rapport avec la spéculation, bien qu'elle ne remplacât pas la spéculation proprement dite. Tout en maintenant des relations intimes avec la théologie spéculative on éviterait tout mélange. J'accorde sans peine que celui qui n'aura pas de théologie spéculative classera autrement les matériaux. Je ne me cache pas non plus qu'une dogmatique faite dans mon esprit, ne placerait pas l'élément dogmatique aussi haut qu'on le fait ordinairement. Sa mission pratique consisterait non pas à restaurer ou à améliorer les doctrines, mais à débarrasser la conscience chrétienne, bien entendu en sauvegardant son intégrité, des formes dogmatiques qui l'enchaînent. En effet, tandis qu'autrefois les dogmes ont été réelle-

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

II

La révélation.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J'avoue ne pas comprendre lorsque des penseurs théistes viennent nous dire que le miracle viole, interrompt le cours des lois de la nature constaté par l'expérience; que, violant ces lois empiriquement constatées, le miracle renonce par cela même à être scientifiquement établi, puisque ce dernier fait repose toujours sur l'hypothèse de la valeur de ces lois¹. Que Strauss dise au contraire qu'il n'y a aucune autre action conforme aux lois de la nature que celle qui découle d'une force se trouvant dans l'organisme, dans le système de la nature, je comprends ce qu'il entend par là. Ce théologien ne reconnaît en effet aucune autre causalité dans l'univers que la nature seule (qu'elle soit d'ailleurs *natura naturans*, ou *natura naturata*); pour lui toute causalité en général est immanente à la nature, et cette causalité que nous appelons Dieu, n'existe pas pour lui.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

LA SAINTE ÉCRITURE.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

être particulièrement le cas sur ce point-là pour les hommes du XVI^e siècle.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pour tout lecteur impartial, la Bible se présente comme un

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J.-F. ASTIÉ.