INTRODUCTION A LA DOGMATIQUE

PUBLICATIONS DU MÊME AUTEUR :

Dans la *Revue Théologique* de Montauban, 1841 et 1842, importants articles sur la *Religion et la Théologie ; l'Église* (8 articles) ; la *Personne de Jésus-Christ* (2 articles) ; la *Justification par la foi ;* la *Tradition ; l'Objet de la Rédemption ;* les *Preuves du Christianisme* (2 articles) ; la *Vie de Jésus de Strauss* (2 articles) ; la *Dogmatique de Chenevière ;* les *Rapports des études théologiques avec le développement de la vie chrétienne* (Discours d'ouverture, 2 novembre 1840) ; la *Nouvelle Jérusalem* de Swedenborg ; *Caractère pratique de l'Ecriture, etc., etc.*

Le *Socialisme et le Christianisme.* — Montauban, Lapie-Fontanel, 1848 ; (2e édition, Paris, Grassart, 1889.)

Le *Témoignage de Dieu, base de la foi chrétienne.* — Toulouse, Société des Livres Religieux, 1851.

Inspiration du Nouveau Testament. — Paris, Marc Ducloux, 1851.

Authenticité du Nouveau Testament. — Toulouse, Société des Livres Religieux, 1851 ; (2e édition, 1865.)

La *Question chrétienne jugée par le bon sens.* — Paris, Marc Ducloux, 1852.

Du Principe chrétien et du catholicisme, du rationalisme et du protestantisme. — Toulouse, Delhorbe, 1853.

Une vue de la Question scripturaire. — Toulouse, Société des Livres Religieux, 1863.

Qui peut devenir Pasteur? opuscule posthume. — Toulouse, Société des Livres Religieux, 1866.

Que doit prêcher le Pasteur? publication posthume. Montauban, Granié, 1896.

Voir sur P. F. Jalaguier, Articles nécrologiques : 1° de M. Félix Pécaut, dans le *Lien*, 29 mars 1864 ; 2° de Fr. Bonifas, dans les *Archives du Christianisme*, 20 avril 1864. — Article de N. Recolin dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses.* — Etude de J. Pédézert dans « *Souvenirs et Etudes* », 1888, et passim dans « *Cinquante ans de Souvenirs* » du même, 1896.

288731

ŒUVRES POSTHUMES DE P. F. JALAGUIER

Professeur à la Faculté de Théologie de Montauban

(1834-1864)

Inv. 6883

Inv. 8511.

INTRODUCTION

A LA

DOGMATIQUE

PUBLIÉE

par

PAUL JALAGUIER

—

Avec une Préface de M. le Pasteur A. DECOPPET

« Εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν,
ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ μείζων ἐστὶν. »
(I. Jean, V, 9).

12319.





PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
(SOCIÉTÉ ANONYME)
33, RUE DE SEINE, 33
—
1897

Tous droits réservés

23

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
BUCUREȘTI
COTA 8511

RC 220/05

CONTROL 195

1931

D

B.C.U.Bucuresti
C12319

PRÉFACE

M. le professeur Jalaguier a été, sans contredit, un des théologiens les plus éminents du protestantisme français au XIXe siècle, un de ceux qui ont exercé l'influence la plus durable et la plus bienfaisante sur de nombreuses générations d'étudiants, devenus ensuite pasteurs, et par eux sur l'Eglise réformée de France tout entière. C'est son image si chère et si vénérée, vivante encore dans tant de cœurs, que je voudrais retracer dans cette préface. Approuverait-il ces pages consacrées à sa mémoire et à son œuvre, l'homme qui, par modestie, n'avait jamais permis qu'on fît son portrait? J'en doute un peu. Mais, ce qui rassure ma conscience, c'est que je n'ai d'autre dessein, en présentant au public le cours de M. Jalaguier, que de rappeler à l'Eglise avec quelle force et quelle autorité lui parle encore, par ses leçons, le maître aimé dont la voix s'est éteinte depuis longtemps déjà.

L'œuvre théologique de M. Jalaguier a été considérable. Il a beaucoup écrit pendant les trente années de son professorat à la Faculté de Montauban. Malheureusement, on n'a possédé jusqu'ici, de cette plume si française, de cet esprit si admirablement limpide et pondéré, que quelques

brochures et quelques articles publiés dans le *Semeur*, dans nos différents journaux religieux et dans la *Revue théologique*, qu'il avait fondée à Montauban avec son collègue et ami M. Encontre. Aussi, depuis longtemps et de bien des côtés, les anciens élèves de M. Jalaguier avaient-ils exprimé le désir de voir publier son cours de dogmatique, ou tout au moins la partie la plus importante de ce cours. C'est pour répondre à ce désir, autant que pour élever un monument à une mémoire vénérée, que M. Paul Jalaguier a entrepris de réunir, de coordonner et d'offrir au public, dans le présent volume, les *Prolégomènes* du cours de son grand-père. J'ai eu le privilège et l'honneur de l'aider dans cette pieuse tâche. Nous y avons apporté l'un et l'autre tout notre cœur, et nous y avons trouvé autant de joie que de profit. Ce n'est pas sans émotion que j'ai tenu entre mes mains les cahiers jaunis par le temps, dont j'avais entendu la lecture à la Faculté, que j'ai relu ces leçons préparées avec tant de soin et copiées de la main même de M. Jalaguier, d'une vieille écriture que nous ne connaissons plus. Il me semblait, par moments, entendre encore la voix du cher professeur, telle que je l'avais entendue pendant trois ans dans l'auditoire de théologie, avec quelques-unes de ces intonations particulières, dont la fine raillerie amenait parfois un sourire sur les lèvres des étudiants. Je revoyais à côté de moi, prenant des notes, les camarades dont quelques-uns ont été rappelés auprès de Dieu, mais dont la plupart sont aujourd'hui mes collègues dans le saint ministère. J'ai revécu ainsi en imagination tout mon passé d'étudiant, ces belles années de jeunesse, de travail et d'amitiés, si tôt envolées, hélas! et déjà si loin.

Je dirai avec une respectueuse liberté, et non sans une légitime défiance de moi-même, ce qui me paraît aujourd'hui dépassé dans la théologie de M. Jalaguier et ce qui en restera comme définitivement acquis. Mais avant

d'étudier l'œuvre, parlons de l'ouvrier et de son caractère, et racontons brièvement sa vie. L'homme d'abord, le théologien ensuite.

I

Prosper-Frédéric Jalaguier était né à Quissac (Gard), le 21 août 1795, sous le gouvernement de la Convention, au moment où elle allait être remplacée par le Directoire. Il appartenait à une famille pieuse, et de bonne heure il montra un grand attrait pour les choses de Dieu. Dans une page d'une fraîcheur exquise que nous a conservée M. Pédézert (*Souvenirs et Etudes*, page 163), il nous raconte qu'à l'âge de treize ans, il fut appelé à lire la Parole de Dieu dans les assemblées du dimanche, qui se réunissaient encore au Désert, et cette circonstance imprima à son caractère et à ses idées une direction sérieuse. Fuyant les jeux et les distractions de son âge, il lisait la Bible, il méditait et il priait. « Toutes mes pensées, écrit-il, se tournèrent vers la religion; elle remplissait mon âme; je servais le Seigneur en esprit et en vérité, et partout j'éprouvais le sentiment de son adorable présence; je marchais avec lui, s'il m'est permis de m'appliquer cette belle expression de l'Ecriture. Célébrer ses grandeurs et ses miséricordes infinies était ma plus douce occcupation ; je lui rendais hommage par mes cantiques et mes prières que je récitais régulièrement soir et matin.... J'étais heureux de servir Dieu parce que je l'aimais, et négliger ce qui pouvait m'élever à Lui, était à mes yeux non seulement la violation d'un devoir sacré, mais une privation pénible... Souvent, je me retirais dans ma petite chambre avec un Recueil de Psaumes et un Nouveau Testament, et là, sous les yeux du Seigneur, je l'adorais en méditant sa parole. Tout me rappelait sa Providence ; le bruit de l'orage me révélait sa

justice; je voyais dans les productions de la terre les richesses de sa bonté. La succession, le retour des récoltes étaient des époques d'attendrissement; la vue des premiers fruits m'inspirait une vive gratitude et je les consacrais par des actions de grâces. En vain voudrais-je dépeindre les délices ineffables et sans cesse renaissantes que je puisais dans la piété; c'était vraiment un état de joie et de félicité intérieure qu'on ne saurait décrire, et que l'on ne connaît qu'après l'avoir goûté. »

Une telle intensité de vie religieuse est bien rare chez un jeune garçon de cet âge. Elle ne dura pas, à la vérité, elle eut des intermittences; mais elle n'en dénotait pas moins une âme d'élite, naturellement portée vers les choses d'en haut. Il n'est donc pas étonnant que, quelques années plus tard, nous trouvions l'enfant devenu jeune homme, se préparant au saint ministère sur les bancs de la Faculté de théologie de Montauban, dont Daniel Encontre était alors le doyen. Il y fit de brillantes études. Quand il les eut terminées, le Comité de la Société biblique de Paris lui confia la surveillance de l'édition nouvelle de la Bible, qui se publiait alors à Montauban. Mais la fatigue de sa vue le força bientôt d'interrompre ses travaux, et il accepta une suffragance à Monoblet (Gard) pendant quelques mois. Ce fut donc cette petite Eglise de campagne qui eut les prémices de son ministère. Elle ne l'a pas oublié et s'en honore à juste titre.

M. Jalaguier reçut l'imposition des mains à Quissac, en janvier 1820, et peu de temps après, il fut nommé par le Consistoire de Paris, pasteur de l'Eglise de Sancerre. Il y passa près de quatorze ans, se consacrant sans réserve aux soins et aux devoirs de son ministère. Les traces profondes que son passage a laissées dans cette Eglise, disent assez si ce ministère y a été béni. « Personne, écrit M. F. Bonifas (1), ne porta dans les saintes fonctions de la

(1) *Archives du christianisme*, 20 avril 1864.

vie pastorale une conscience plus scrupuleuse, un dévouement plus humble, une charité plus ardente et un zèle plus infatigable. » Deux choses le préoccupaient avant tout : exercer sur lui-même une vigilance assez sévère, pour que son exemple ne pût être pour personne une occasion de relâchement et de chute; (il savait, et nul ne l'a mieux montré, que les plus éloquents discours sont les exemples journaliers d'une vie toute pénétrée de l'esprit de Christ et de tous points conséquente avec elle-même), — et prêcher la parole de Dieu d'une manière assez simple pour être compris du plus ignorant, tout en employant un langage qui ne laissât rien à reprendre aux hommes cultivés. Et c'était là pour lui un rude et difficile labeur ; car, ainsi qu'il aimait plus tard à le répéter à ses élèves, « ce n'est pas une chose aisée que d'atteindre à la simplicité et à la clarté, en conservant une forme qui n'ait ni trivialité ni bassesse, et demeure toujours digne de la majesté et du sérieux de l'Evangile. »

Ce fut au commencement de cette époque que se passa la grande crise morale de sa vie, — cette lutte intérieure, souvent terrible, que tant d'âmes ont à livrer avant d'appartenir tout entières à Dieu. Cette crise fut longue et singulièrement douloureuse chez M. Jalaguier. On en jugera par les fragments suivants du journal intime qu'il rédigeait à cette époque :

« *6 juin 1822.* — Seigneur, aie pitié d'un être faible, d'une âme de boue, qui a perdu les forces que tu lui avais données, et qui n'a pas su tenir une seule des promesses solennelles qu'elle a faites si souvent de se consacrer à toi; le froid de la mort la glace. Oh! rends-lui la vie de la piété! Elle voudrait encore être à toi ; elle sent qu'elle ne peut être heureuse tant qu'elle demeurera éloignée de son Dieu et chargée des chaînes du péché. Seigneur, sauve-la, elle périt!

3 octobre. — Mes promesses sont de nouveau violées. A peine sont-elles formées que j'y manque. Oh! quel est mon sort! Je suis enveloppé des triples chaînes de l'iniquité. Les secouerai-je toujours en vain? Seigneur, si tu m'abandonnes, je suis perdu. Rédempteur d'Israël, qui ne veux pas qu'aucun périsse, mais que tous se repentent et qu'ils vivent, j'espère en toi, malgré mon indignité. Aie pitié de moi, selon la grandeur de tes compassions... Sauve-moi, je péris; ma seule attente est en toi... Par moi-même, je ne sais rien, je ne peux rien ; mais je peux tout en Celui qui nous a aimés et qui nous fortifie... Il est la sagesse de l'ignorant, la force du faible. Il faut que je sente mes misères et que je prie, que je renonce à moi-même, que je me donne à Dieu et que je vive en lui.

Seigneur, bénis mes nouvelles résolutions. Y serai-je fidèle? Ne les tiendrai-je pas? Hélas! je crains d'y manquer dès demain. Mon cœur n'est pas changé. Oh! plaide toi-même la cause de mon âme!

4 septembre 1824. — O faiblesse, ô misère, je rétrograde au lieu d'avancer... Sauve-moi, je péris! Heureux ceux qui ont le cœur pur!

20 novembre 1824. — Ma vie est comme un supplice. Je vois la route de la paix, de la piété, du vrai bonheur, et tout en y jetant des regards avides, je m'enfonce de plus en plus dans celle de la perdition. Je suis incapable de me conduire moi-même, et l'on veut que je conduise les autres! Je suis sans force sur moi; comment aurais-je quelque empire sur mes semblables?... O Seigneur, augmente ma foi, donne-moi un cœur pour t'aimer. Tire-moi de cet abîme où ma faiblesse m'a jeté, où me retient un triste découragement, une incrédulité que je ne sais comment caractériser. »

Quiconque a connu ce chrétien si paisible et si ferme

qui mérita d'être appelé « le plus chrétien des orthodoxes, l'un des plus saints parmi les chrétiens » (1), sera étonné peut-être d'entendre sortir de son âme, à une époque où il était déjà pasteur, de si humiliants aveux, de pareils cris de détresse. Mais ce sont précisément ces déchirements et ces luttes désespérées que les saint Paul et les saint Augustin ont aussi connus, qui nous révèlent la manière profondément sérieuse dont M. Jalaguier comprenait la vie chrétienne, et qui expliquent la sérénité de son âme quand il eut remporté la victoire. Sa piété était simple, sans exagération mystique, toute faite d'humilité, de confiance en Dieu et d'obéissance.

Très ordonné et méthodique, il s'était, à différentes époques, tracé des plans de vie, les uns fort développés, les autres très courts. Voici un de ces derniers :

1° Lever à 6 h., à 5 h. en été.
2° Lecture de la Bible, prière, plan pour la journée.
3° Composition du sermon de la semaine, jusqu'au déjeuner.
4° Jusqu'à 1 h. en été, jusqu'à 2 h. en hiver, lecture.
5° Travail sur la morale évangélique.
6° Avant coucher, demi-heure d'examen de conduite.

Dans un autre de ces plans, nous trouvons cette bonne résolution qui, si elle était généralement adoptée, suffirait à changer la face du monde : « Dixième du revenu total consacré à des œuvres de piété et de charité. » Je sais que M. Jalaguier a été constamment fidèle à cette résolution.

Il venait d'être nommé pasteur à Orléans, quand il fut appelé comme professeur à Montauban le 31 décembre 1833. D'abord chargé du cours de morale, il fut nommé le 19 avril 1836 à la chaire de dogmatique qu'il a gardée jusqu'à sa mort, c'est-à-dire pendant vingt-huit ans. Trois fois par semaine, il arrivait à la Faculté, dans son cabriolet

(1) Art. de M. F. Pécaut dans le *Lien* du 29 mars 1864.

qu'il conduisait lui-même, de sa campagne de Poupel, située à quelques kilomètres de Montauban. Je le vois encore, quand la cloche sonnait, sortant de la salle du Conseil, et se dirigeant, son cahier à la main, vers notre auditoire, sa haute taille légèrement voûtée, vêtu d'une longue redingote, les cheveux embroussaillés. Tout était simple, doux et vénérable en lui. Il gagnait tous les cœurs par sa modestie et par ce charme pénétrant que possèdent les âmes que l'on sait humbles, bonnes et profondes. Son cours, qu'il lisait, était singulièrement intéressant, écrit dans une langue ferme et pure. Ce n'était pas seulement du respect que nous éprouvions pour M. Jalaguier, c'était de l'admiration et une véritable affection. « Aucun de nous, j'en suis sûr, dit un de ses anciens élèves, M. F. Pécaut (1), n'a perdu le souvenir de ces austères leçons où il nous maîtrisait, non par l'éclat de l'exposition, mais par l'indéfinissable émotion intérieure qui pénétrait ses moindres paroles. Je crois encore le voir entrer dans nos auditoires. De quel religieux silence nous accueillions sa venue! Avec quel recueillement nous écoutions sa courte prière! Nul n'eut pris aisément son parti de lui avoir causé la moindre peine. Son improbation la plus bénigne paraissait venir de si profond qu'elle nous frappait comme le blâme le plus sévère. Sans effort et sans calcul, par le seul effet de son exquise sensibilité et de sa ferveur de vie morale, il répandait autour de lui je ne sais quoi d'auguste et de sacré. De lui aussi, on pouvait dire qu'il « n'élevait point sa voix dans les rues, qu'il y avait dans sa personne peu d'apparence », et pourtant, aucun de nos maîtres ne parlait avec plus d'autorité. Quelque métaphysique que fût le dogme du jour, quelque aride que fût la question, l'homme apparaissait à travers le professeur et la religion à travers la science. C'était toujours une leçon, et tou-

(1) Art. cité.

tefois nous en étions émus comme d'une éloquente prédication. »

Telle était bien, en effet, l'impression que produisait sur nous la personne de M. Jalaguier ; telle était l'influence bienfaisante, religieuse, qu'il exerçait sur tous ceux qui l'approchaient. Une vertu sortait de lui, qui était pour nous une démonstration silencieuse, mais puissante, de la vérité du christianisme qu'il nous enseignait. J'ai personnellement subi à un haut degré l'influence de cette éminente personnalité chrétienne que Dieu, dans sa bonté, m'a permis de rencontrer à l'âge où se formait la mienne. La piété de M. Jalaguier n'a pas peu contribué à me retenir, à l'heure des doutes et des hésitations de la pensée, sur le terrain de la foi évangélique positive. Au fruit, je jugeais l'arbre ; à la beauté du caractère et de la vie, je sentais la vérité de la doctrine : *Ubi vita, ibi veritas !*

C'était surtout quand on entreprenait le pèlerinage de Poupel, soit seul, soit avec quelques amis, pour aller voir M. Jalaguier chez lui, qu'on éprouvait tout le charme, tout l'ascendant spirituel de sa personne. Ce n'était plus le professeur qu'on avait devant soi, c'était le chrétien, c'était l'homme. Et comme il était affectueux et bon ! Il aimait ces visites ; on ne le dérangeait jamais ; il avait toujours du temps à nous donner. Il nous écoutait avec une attention sérieuse et bienveillante. On causait avec lui dans sa grande salle à manger, très simplement meublée. On lui demandait des conseils, on lui exposait ses difficultés ou ses doutes, et toujours on revenait fortifié, éclairé, apaisé, plus sûr de la vérité et de la puissance de l'Evangile, et on ne le quittait jamais sans se promettre de revenir bientôt.

Sa mort fut sereine comme l'avait été sa vie. Depuis longtemps il s'y préparait par le recueillement et par la prière. Il avait perdu sa compagne tendrement aimée, et un petit enfant qui était le rayon de soleil de sa vieillesse, et

ces coups douloureux avaient contribué à dénouer les liens qui le retenaient encore à la terre. On sentait, en l'approchant, qu'il vivait déjà de la vie du ciel. La mort fut pour lui une messagère accueillie avec joie. Il aimait à se faire lire les adieux de Jésus à ses disciples (Jean XIV à XVII) et le psaume LXXXIV. Le 22 mars 1864, il s'endormit sans agonie, comme un enfant qui s'endort sur le sein de sa mère, âgé seulement de 69 ans. Peu d'heures avant sa mort, il avait dit à son fils cette parole qui résumait bien toute sa piété : « Le secret du bonheur est dans l'accomplissement du devoir sous le regard de Dieu. » Sa dépouille mortelle repose sous les paisibles ombrages de Poupel.

II

J'ai rappelé ce que M. Jalaguier a été comme homme, je vais essayer de dire quelle fut son œuvre.

Théologien de premier ordre, de l'aveu même de ses adversaires, il n'a cependant rien innové, il a plutôt montré le péril des innovations. Il n'a attaché son nom à aucune méthode, à aucun système particulier ; il n'a pas même renouvelé, par des vues personnelles et originales sur les grandes doctrines chrétiennes, les formules de l'orthodoxie traditionnelle. Essentiellement conservateur, il s'est appliqué surtout à ramener la théologie de son temps, qui s'égarait dans les voies dangereuses d'un subjectivisme excessif, à la méthode objective et scripturaire des anciens Réformateurs. De là, l'allure ordinairement polémique de son cours. On y rencontre aussi fréquente et aussi vive la préoccupation de l'erreur à combattre que celle de la vérité à établir. C'était l'époque où ce qu'on appelait alors la Nouvelle École, qui avait pour organe la *Revue de Strasbourg*, propageait au sein du protestantisme de langue française,

avec beaucoup de talent et d'ardeur, les résultats d'une critique dissolvante et les hardiesses d'un rationalisme plus ou moins mystique. M. Jalaguier suivait ce mouvement d'un œil attentif et inquiet, et il s'en montra dès l'origine l'adversaire résolu et redoutable; car avec son admirable clairvoyance, il en pressentait tous les dangers, comme il en montrait toutes les illusions. On verra, dans le Cours que nous publions, avec quelle verve intarissable, avec quelle finesse d'aperçus et quelle pénétration, il attaquait les doctrines qui lui paraissaient contraires à l'Ecriture, sa seule autorité en matière de foi, et avec quelle abondance et quelle variété d'arguments il défendait son principe fondamental et sa méthode.

Ce principe et cette méthode sont d'une simplicité et d'une clarté qui ne laissent rien à désirer. Pour M. Jalaguier, le christianisme est une révélation surnaturelle, divine, contenue dans les Saintes Ecritures. Etablir la réalité de cette révélation est donc la première tâche qui s'impose au théologien évangélique. Pour y parvenir, il devra prouver d'abord l'authenticité des écrits sacrés, puis leur crédibilité. Celle-ci, à son tour, servira à établir leur inspiration, puisque leurs auteurs se donnent comme les organes de la révélation. Sur cette base solidement posée pourra s'élever alors l'édifice de la dogmatique. Il ne s'agira plus, pour en rassembler les matériaux, que de constater, au moyen d'une saine et loyale interprétation, ce que M. Jalaguier appelait « les faits de révélation », tous les faits, et de les expliquer sans chercher à concilier ceux qui paraissent s'exclure. Sa grande et constante préoccupation était d'être fidèle aux enseignements de l'Ecriture, qui était pour lui la parole même de Dieu. La Bible affirme-t-elle deux vérités qui semblent se contredire? Il les admettait l'une et l'autre. Laisse-t-elle certaines doctrines dans une sorte de vague et d'indétermination? Il se serait gardé de les préciser. Y a-t-il des ombres et des mys-

tères dans telle autre? Il l'acceptait sans chercher à les pénétrer. C'est la crainte d'outrepasser ou de fausser en quoi que ce soit l'enseignement des Ecritures, qui l'a empêché de le présenter sous la forme d'un ensemble bien lié et bien coordonné. Certes, ni la science, ni l'esprit philosophique ne lui eussent manqué pour essayer, comme bien d'autres l'ont fait avant et après lui, de construire un système théologique. Mais c'est à dessein qu'il ne l'a pas fait. Il se défiait de l'esprit de système, qui pousse presque toujours à sacrifier quelques éléments de la vérité à l'unité et à la régularité de l'édifice. Il jugeait même la systématisation, si je ne me trompe, incompatible avec l'état fragmentaire et occasionnel sous lequel Dieu a jugé bon de nous faire connaître la vérité religieuse. « A l'encontre de la tendance générale qui se préoccupe plus des théories que des faits, nous disait-il, tenez-vous en aux faits et ajournez les théories. » Il dit ailleurs : « C'est peut-être à l'obligation que je me suis imposée en toute chose de constater plutôt que de systématiser, plus soucieux de vérité que d'unité, que je dois, après Dieu, d'avoir été préservé de ces entraînements auxquels cédaient de bien plus forts que moi. » Il est permis de regretter cependant que M. Jalaguier n'ait pas essayé de présenter les doctrines et les faits de révélation, sinon sous la forme d'un système proprement dit, du moins dans leur développement historique. La simple juxtaposition des enseignements bibliques, à laquelle il s'est tenu, non seulement ne satisfait pas le besoin d'unité inhérent à l'esprit humain et qui est aussi un besoin de vérité, mais encore elle a quelque chose d'extérieur et de forcé. Car ces enseignements, appartenant à des époques et à des sources très différentes, ne sont pas d'égale valeur. Il ne faut pas oublier, en effet, que la révélation est une histoire, et que, par conséquent, elle a eu un développement. Cela aussi est un *fait* dont il faut tenir grand compte dans la construction d'une dogmatique. M. Jalaguier ne le niait pas sans doute,

mais il n'y a peut-être pas attaché toute l'importance qu'il mérite, et n'en a pas tiré toutes les conséquences qu'il renferme. Quoi qu'il en soit, son enseignement, sous la forme essentiellement biblique qu'il lui donnait constamment, acquérait de cette forme même une autorité considérable. Ce n'étaient pas ses idées personnelles qu'il avait la prétention de nous exposer, mais ce qu'il considérait comme la pensée de Dieu lui-même sur les grands problèmes de notre origine et de notre destinée, de notre déchéance et de notre relèvement. Toutefois, pour ne pas viser à l'originalité, sa théologie n'en était pas moins très personnelle, non seulement en ce sens qu'il se l'était profondément assimilée, et qu'on sentait bien qu'il en vivait, mais aussi, parce qu'elle portait la marque propre de son esprit admirablement sage, pondéré, ne donnant dans aucun excès, ne tombant dans aucune exagération.

L'apologétique occupait une place considérable dans sa théologie, parce que le fondement divin du christianisme, lui paraissant menacé par les théories du jour et l'étant en effet, il avait porté toutes ses forces à le défendre. Cette partie de son cours est d'une grande richesse et n'a rien perdu de son actualité. Aujourd'hui, comme alors, mais sous des formes plus subtiles, l'origine surnaturelle, divine du christianisme est attaquée au nom de la science et de la philosophie, et il importe aux croyants de savoir répondre victorieusement à ces attaques. Ils trouveront, dans le *Cours d'introduction* de M. Jalaguier, un exposé complet des preuves du christianisme. Lecture bienfaisante entre toutes, à la portée de tous les esprits cultivés, et singulièrement propre à édifier et à fortifier la foi !

L'apologétique de notre théologien reposait à la fois sur la preuve interne, c'est-à-dire sur l'harmonie de la doctrine chrétienne avec les données primordiales de la conscience et du cœur, et sur la preuve externe, c'est-à-dire sur les prophéties et les miracles. « Pourquoi, disait-il, les deux

méthodes et les deux preuves ne resteraient-elles pas unies? Loin de s'exclure, elles se soutiennent, se complètent, se rectifient mutuellement. Elles sont également fondées et sur la nature des choses et sur la nature de l'homme ; elles ont chacune leur rôle, leur fonction, leur œuvre; elles se régularisent et se fécondent l'une l'autre. Vouloir en proscrire une, c'est d'un côté tenter l'impossible, et de l'autre se priver en pure perte d'un guide et d'un appui... Elles ne peuvent être séparées sans péril pour la science et pour la foi. » Il donnait cependant à la preuve externe une place et une importance prépondérantes, « le surnaturel de la doctrine ayant, comme il le faisait remarquer sous mille formes diverses, son pivot et son garant dans le surnaturel de l'histoire. » Aussi bien, une partie considérable de cette *Introduction* est-elle précisément consacrée à établir la nécessité de cette prépondérance, nécessité qui lui paraissait fondée sur la nature supranaturelle du christianisme, révélation divine, parole adressée du ciel à la terre. « Le supranaturalisme ne peut accepter la preuve interne pour son unique base ; il faut qu'il consente au reproche de préférer l'autre et d'en faire son fort. Cette préférence lui est imposée par sa nature même. » D'ailleurs, à ses yeux, la preuve interne était moins une preuve proprement dite qu'un appui. « Des rapports que je découvre, disait-il, entre l'Evangile et mon âme, de ses harmonies avec ma nature intellectuelle et morale, de ses affinités avec tels ou tels résultats de la spéculation, telles ou telles données du sentiment religieux, je ne puis légitimement conclure la réalité objective de l'intervention céleste, fond constitutif de ses doctrines et de ses promesses. » — « Jésus-Christ et les apôtres, en se donnant pour envoyés de Dieu, n'exigent point qu'on les croie sur parole ; ils légitiment leur mission divine par des manifestations divines qui y apposent le visa du ciel, savoir les miracles et les prophéties. » (Chap. V. Sect. 2).

Ce qui explique surtout l'importance, qui nous paraît aujourd'hui excessive, donnée par M. Jalaguier à la preuve externe, c'est l'abus qu'on faisait de son temps de la preuve interne, devenue unique et souveraine; c'est le discrédit, pour ne pas dire le mépris, dans lequel était tombée la vieille preuve des miracles et des prophéties; ce sont les dangers que faisait courir à la conception même du christianisme cette sorte de rationalisme supérieur, « ce témoignage de l'esprit divin de l'homme à l'esprit divin de l'Ecriture. » Il craignait, et non sans raison, que cet Evangile du dedans, en devenant la pierre de touche de l'Evangile du dehors, n'en devînt aussi la mesure, et que, par une logique inévitable, on n'en arrivât à n'admettre de l'Evangile que ce qu'on peut s'assimiler, comme on dit aujourd'hui. Ici, comme souvent ailleurs, M. Jalaguier a été prophète! « La méthode interne appliquée seule et rigoureusement suivie, dit-il, jette dans le rationalisme ou dans l'idéalisme mystique, selon qu'on prend pour point de départ l'entendement ou le sentiment, et elle crée toujours un subjectivisme excessif, où les données bibliques apparaissent comme des mythes, des symboles, des hiéroglyphes divins, plutôt que comme des faits positifs. » On versait complètement, redisons-le, dans le subjectivisme à l'époque de M. Jalaguier. De là le cri d'alarme qu'il n'a cessé de pousser, pour ramener la théologie à tenir compte de l'élément objectif et surnaturel du christianisme, ce miraculeux si dédaigné « qui est pourtant au centre de l'Evangile comme à sa surface, qui est dans son essence comme dans sa manifestation ou dans sa préparation; qui est partout, parce qu'il constitue et soutient tout. »

Cette méthode d'apologétique n'a pas autant vieilli qu'on serait tenté de le croire. Sans doute les preuves externes, ayant d'abord besoin d'être prouvées, ne sauraient avoir, à mon sens, le rang et l'importance de la preuve interne

qui a quelque chose de spontané et presque d'instinctif. Je persiste à croire qu'il vaut mieux aller du dedans au dehors, du contenu au contenant, de Jésus-Christ à la Bible, que de suivre la marche inverse. Mais les preuves externes ne sont pas moins nécessaires, non pas pour créer la foi, évidemment, mais pour rappeler que le christianisme appartient tout entier à l'ordre surnaturel et divin. D'ailleurs, et cela tranche pour moi la question, il est hors de doute que l'Ecriture sainte, dans une foule de déclarations formelles (II Cor. XII, 12; Héb. II, 4, etc.) attribue aux miracles une certaine valeur religieuse, en les considérant comme des attestations de la mission divine des premiers prédicateurs de l'Evangile.

Nous avons rappelé quelle était la méthode de M. Jalaguier. Disons maintenant quelques mots des doctrines auxquelles cette méthode l'a conduit. Ce sont celles de l'orthodoxie traditionnelle. Ainsi, dans sa christologie, il en était resté, dans sa défiance extrême des nouveautés et des systèmes, à la vieille théorie des deux natures en Jésus-Christ, sans chercher à expliquer comment le même être pouvait être *à la fois* Dieu et homme, infini et fini, tout-puissant et faible. Or, je crois que les déclarations bibliques nous permettent d'aller plus loin dans l'intelligence du grand mystère de piété, Dieu manifesté en chair, et qu'une étude plus approfondie des textes, notamment du σὰρξ ἐγένετο de saint Jean (I, 14), du ἑαυτὸν ἐκένωσεν de saint Paul (Phil. II, 7) et de bien d'autres passages (Jean XVII, 5 par exemple), nous autorisent à considérer Jésus-Christ sur la terre, non comme un être *à la fois* divin et humain, mais comme le fils de Dieu réellement devenu le fils de l'homme, c'est-à-dire ayant échangé, lors de son incarnation, l'état divin contre l'état humain; théorie qui nous permet de comprendre son développement, ses tentations et ses luttes, et de mieux sentir la grandeur de son amour par la profondeur de son abaissement. M. Jalaguier n'ignorait pas cette

théorie qui est aujourd'hui celle d'un grand nombre de théologiens éminents, mais je me rappelle fort bien qu'il se bornait à la mentionner en passant.

Il est également regrettable que, dans son eschatologie, il soit resté attaché au dogme terrible des peines éternelles, ou plutôt, si mes souvenirs sont fidèles, qu'il se soit réfugié sur ce point, d'une importance si capitale cependant, dans une réserve ou une indétermination qui ressemble beaucoup à de l'agnosticisme. Je ne crois pas qu'il ait même soupçonné la doctrine si philosophique, et en réalité si conforme à l'enseignement des Ecritures, de l'immortalité conditionnelle, doctrine qu'il appartenait à notre époque de remettre en lumière, et qui compte aujourd'hui un si grand nombre d'adhérents parmi les théologiens évangéliques de tous pays.

J'ai dit que la dogmatique de M. Jalaguier était la vieille orthodoxie. Je dois ajouter, cependant, qu'il n'en admettait pas les exagérations. Grâce à l'admirable équilibre de ses facultés, il ne donnait dans aucun extrême. C'est ainsi que, tout en croyant à l'inspiration des Ecritures, il rejetait la théopneustie plénière de Gaussen, mais sans chercher à la remplacer par une théorie meilleure. Il en restait sur ce point, comme sur bien d'autres, au fait général d'inspiration qui, s'il ne suffit pas à la science, suffit à la piété et à la foi. « L'inspiration, dit-il, posée dans son indétermination scripturaire, comme simple fait divin, mais avec tout ce qu'elle emporte à ce titre, garantit pleinement le principe protestant, en garantissant la direction surnaturelle qui conduisit les promulgateurs de l'Evangile dans la vérité, de telle sorte qu'ils ont pu donner leur parole et que l'Eglise a dû la recevoir comme la parole même de Dieu. » De même il admettait le fait de la déchéance humaine, mais sans la corruption totale; l'empire du péché, mais sans la perte de la liberté; la grâce de l'élection, mais sans les rigueurs de la réprobation; la misère morale des

123/9.
BIBLIOTECA Centrală Universitară Bucureşti

enfants, mais sans leur damnation dans le sein de leur mère. M. Jalaguier était un esprit résolu, mais pas absolu. On a eu raison de dire « qu'il fut un orthodoxe décidé et modéré » (Pédézert, *Souvenirs*, page 181).

Ce même esprit de sagesse et de modération qu'il apportait dans sa théologie, se retrouvait dans la manière dont il jugeait le problème ecclésiastique de notre époque. Sait-on bien que cet orthodoxe qui, à coup sûr, n'était pas suspect de tiédeur et de latitudinarisme, était un partisan de la conciliation entre les deux partis qui, depuis si longtemps, déchirent et affaiblissent notre Eglise? Voici, en effet, ce qu'il écrivait dans l'*Espérance*, à la date du 13 janvier 1846, il y a un demi-siècle : « Les deux principes (celui de l'orthodoxie et celui du libéralisme) ne donnant chacun qu'une moitié du principe réel, ont besoin de se compléter et de s'équilibrer l'un l'autre ; ce sont les deux roues du char, qui ne vont bien qu'autant qu'elles vont ensemble..... Il est difficile de dire ce qu'il y a le plus à déplorer dans nos divisions, du mal qu'elles font ou du bien qu'elles empêchent..... Tout s'unit pour nous faire un devoir et un besoin de la réconciliation... Rapprochons-nous, puisque nous devons et voulons vivre ensemble, et portons nos forces réunies à la défense de nos intérêts et de nos principes communs. Regardons à la gravité de nos temps, et préoccupons-nous moins des proportions et des dispositions intérieures de l'édifice, quand l'ennemi en mine de toutes parts les fondements. Avec un peu moins de dogmatisme (négatif ou positif) et un peu plus de christianisme pratique; avec un peu moins de cet esprit propre qui voudrait tout amener à ses conceptions particulières, et un peu plus de cette foi qui opère par la charité, si nos divergences étaient encore les mêmes, nos divisions ne le seraient plus. » Sages et bonnes paroles, qu'on n'a malheureusement pas encore écoutées!

Si la théologie de M. Jalaguier a incontestablement vieilli dans certaines parties, comme j'ai essayé de le montrer par quelques-unes des considérations que je viens de présenter, il s'en faut bien, cependant, qu'elle ne soit plus qu'un vénérable monument, bon à placer comme un objet d'étude dans ce musée rétrospectif qu'on appelle l'histoire des Dogmes. Sur plus d'un point, elle a donné, nous semble-t-il, la formule même de la vérité et ne saurait être dépassée. Les grandes assises sur lesquelles repose cette théologie : l'autorité de l'Ecriture, considérée comme le document de la révélation, l'inspiration des écrivains sacrés, organes et apôtres de cette révélation, sont, à mon sens, les bases mêmes de toute théologie qui prétend rester chrétienne. Nous n'avons pas, en effet, à inventer le christianisme ou à le refaire pour l'accommoder au goût du jour, nous avons à le constater tel qu'il nous est donné dans les documents historiques qui le renferment. Sur cette base positive, on peut élever des systèmes différents, suivant l'interprétation qu'on donne aux enseignements du Christ et des apôtres, — c'est affaire d'exégèse. Mais une fois la pensée de Jésus-Christ et de ses apôtres loyalement reconnue et comprise, elle fait autorité pour nous. Toute doctrine théologique qui serait en contradiction avec cette pensée, ou qui, sous ombre de l'expliquer, la dénaturerait ou la volatiliserait, est étrangère à la dogmatique chrétienne. Je ne réussis pas à comprendre ces théologiens qui, tout en appelant Jésus-Christ leur Maître, et en reconnaissant que jamais homme n'a parlé comme cet homme des choses religieuses, en prennent à leur aise avec ses affirmations les plus formelles sur sa nature, sa préexistence, son œuvre rédemptrice, sa résurrection, etc. Je persiste à croire qu'en fait de théologie, les plus grands parmi les penseurs et les savants de ce siècle ou de tout autre siècle, n'ont qu'une mince importance et font bien pauvre figure à côté des saint Paul,

des saint Jean et surtout de Celui qui a pu dire : « Je suis la lumière du monde! Je suis le chemin, la vérité et la vie. » Il faut donc s'en tenir aux déclarations de Jésus-Christ et des apôtres; il faut que notre théologie devienne de plus en plus biblique; il faut que son progrès consiste à comprendre, et, si possible, à systématiser toujours mieux la pensée du Maître et des apôtres. L'exégèse est donc l'a, b, c, le point de départ nécessaire de toute dogmatique chrétienne. M. Jalaguier a rendu à l'élément objectif, historique, scripturaire du christianisme sa place et son rôle dans la formation de nos croyances, et c'est en cela que sa théologie restera toujours vraie et nécessaire.

En même temps qu'il nous ramenait à l'école de la Bible, il nous ramenait à l'école du bon sens, de la simplicité et de la clarté. Il a pensé et il a parlé en français, ce qui n'est pas un mérite banal. « A mes yeux, dit excellemment M. le pasteur Gout, M. Jalaguier est un des derniers et des meilleurs représentants de notre race réformée française. Lui et Daniel Encontre relient plus que d'autres notre siècle au siècle passé, notre génération à la génération des proscrits. M. Jalaguier continuait admirablement nos traditions. Il n'était ni Anglais, comme l'ont été tant d'hommes distingués du Réveil, ni Suisse comme l'ont été d'autres. Il était de notre famille et de notre sang, d'origine éminemment française. Il avait recueilli l'héritage des pères sans le compromettre par des éléments étrangers (1) ».

Il ne s'est pas cru obligé de copier les Allemands. Il a prouvé par son exemple qu'on pouvait être un théologien d'une pénétration et d'une finesse incomparables, tout en s'exprimant en langage intelligible. A-t-on assez abusé du jargon de l'école! A-t-on assez raffiné parmi les théologiens de profession! assez embrouillé les questions par toutes

(1) Lettre du 10 octobre 1887, à M. P. Jalaguier.

sortes de subtilités, de distinctions et de nuances! assez pris l'obscurité pour la profondeur! A-t-on assez longtemps prétendu que les hommes qui avaient une pensée nette, et, pour l'exprimer, une langue claire et précise, n'étaient que des simplistes, des esprits bornés et superficiels, qui ne soupçonnaient pas même les questions! En face de M. Jalaguier cependant, il faudra bien reconnaître qu'on peut être à la fois simple et profond. Car jamais on n'a analysé les systèmes philosophiques et théologiques avec plus de sagacité qu'il n'en a montré; jamais on n'a su mieux que lui en indiquer la genèse et les parentés rapprochées ou lointaines, en pressentir les développements et les conséquences inévitables. La critique de tous ces systèmes philosophiques, qui ont exercé une si grande influence sur la théologie est, sans contredit, une des parties les plus remarquables de son cours. Avec quelle sûreté de jugement il en démêlait les principes, en dévoilait les subtilités et les sophismes, en signalait les dangers! Il jetait les flots de lumière de son robuste bon sens dans toutes ces ténèbres, et nous en étions émerveillés! Eh bien, qui dira que nous n'avons pas encore besoin aujourd'hui de revenir à cet amour de la clarté? Qui prétendra que nous n'avons pas, encore aujourd'hui, à échapper à l'illusion qui nous fait prendre le vague des idées pour une preuve de distinction intellectuelle? Qui nous arrachera à l'attrait morbide du crépuscule et des demi-teintes, et nous rendra le besoin de la pleine lumière? Qui nous délivrera de ce sentimentalisme nuageux qui n'est bon qu'à énerver la foi et la volonté? La lecture des écrits de M. Jalaguier nous fera sentir tout ce qu'il y a de sain, de bienfaisant et de fort dans la théologie du bon sens, qui était la sienne, et où il a su donner à l'idée, à la croyance, la place légitime et nécessaire qu'elle occupe dans la foi. Elle contribuera ainsi à nous préserver d'un des pires maux dont nous souffrons à notre époque dans tous les domaines de la

pensée : l'indécision intellectuelle, mère de toutes les autres indécisions.

Disons enfin que ce que nous avons besoin de réapprendre sans cesse à l'école de M. Jalaguier, c'est *l'esprit* dans lequel il faut étudier la théologie. La science des choses de Dieu est le sol sacré qu'on ne doit parcourir qu'après avoir ôté, comme Moïse au buisson ardent, les souliers de ses pieds, qu'après avoir senti dans son âme ce qu'Adolphe Monod appelait éloquemment « le saint tremblement d'un pécheur devant Dieu ». Ce qui frappera tous les lecteurs de ce cours, comme il en frappait autrefois les auditeurs, c'est la piété qui y règne. La saveur chrétienne dont il est pénétré n'est pas moins remarquable que sa valeur intellectuelle. Elle en rend la lecture édifiante. Dira-t-on que l'édification n'est pas précisément ce qu'on cherche dans un cours de dogmatique, mais la discussion savante et serrée des documents, des textes et des faits? Je n'en disconviens pas; mais qu'on en pense ce qu'on voudra, je me défie de toute théologie et même de toute doctrine qui ne m'édifie pas en m'instruisant. On était édifié en écoutant M. Jalaguier : on le sera encore en le lisant. On admirera, et on sera porté à imiter son humilité intellectuelle, sa défiance de lui-même et sa touchante soumission à la Parole de Dieu.

C'est par ces rares qualités morales que M. Jalaguier aura toujours une place à part parmi les théologiens. Quant à sa dogmatique, on pourra la modifier sur plus d'un point, la compléter, l'approfondir; — mais, comme elle est essentiellement biblique dans sa méthode et dans ses résultats, elle vieillira moins que beaucoup d'autres qui ont eu dans le monde un plus grand retentissement. Elle nous a ramenés d'une manière définitive à la source de toute théologie chrétienne, à l'Ecriture sainte. Elle a défendu la vieille cité protestante contre d'imprudents novateurs. Elle a rendu à l'élément objectif et historique

du christianisme la place à laquelle il a droit, et au principe d'autorité son rôle légitime dans la formation de nos croyances. C'est à cette forte théologie, toute faite de bon sens, de piété et d'enseignements bibliques, que notre Eglise doit d'avoir résisté jusqu'ici à tous les systèmes de négation et à toutes les mièvreries mystiques. On la déclare aujourd'hui bien démodée : on y reviendra, nous en sommes convaincu, quand on aura compris la pauvreté et la faiblesse de toutes les théories, quelque retentissantes qu'elles soient, qui ne reposent pas sur le fondement divin d'une révélation surnaturelle au sens ordinaire du mot.

Et maintenant, il se repose, le vaillant lutteur qui a livré tant de rudes combats pour la défense de la vérité. Il jouit du travail de son âme et il en est rassasié. Soyez béni, maître vénéré, dont j'aurais voulu, moi votre obscur disciple, faire revivre moins imparfaitement l'image et reproduire la pensée! Soyez béni pour tout le bien que vous m'avez fait et que vous avez fait à nos Eglises, aux pasteurs de ces Eglises, et par eux à un si grand nombre d'âmes! Parvenu au soir de ma vie, je refais souvent en pensée le pèlerinage de Poupel, que je faisais avec tant de juvénile ardeur quand j'étais étudiant. Mon âme vient errer sous les ombrages qui entourent votre demeure patriarcale, où vit et brille encore votre souvenir, comme la lampe d'or allumée dans un sanctuaire. Et sur la place sacrée où dort votre cendre, je me rappelle, avec une émotion et une reconnaissance profondes, tout ce que je vous dois, et je répète, en vous l'appliquant, cette parole de nos saints livres : « Ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du ciel, et ceux qui auront enseigné la justice à la multitude brilleront comme les étoiles, à toujours et à perpétuité. » (Daniel XII, 3).

A. Decoppet.

Paris, mars 1897.

CHAPITRE PREMIER (1)

DE LA RELIGION

SECTION PREMIÈRE. — Idée générale de la religion

§ 1er. *Observations générales.* — Il existe chez l'homme une disposition mystérieuse, qui l'élève au-dessus de ce monde changeant et périssable, vers l'éternel, l'infini, l'invisible, qui l'agite de craintes et d'espérances, dont il ne peut souvent ni se rendre compte ni s'affranchir, qui tend à régir sa vie intérieure aussi bien que sa vie extérieure, et dont l'empire est toujours plus ou moins ressenti, là même où il est contesté et repoussé : c'est la religion.

L'homme, par ses deux natures, tient à deux mondes ; par son corps il appartient au monde matériel, et il en subit les lois; par son âme, il se rattache au monde spirituel, et il aspire à s'y élever. Aussi a-t-il des instincts, des besoins, des désirs, des facultés que le monde physique ne saurait satisfaire. Le sensualisme, quoi qu'il fasse — et l'on peut en dire autant du *positivisme* naturaliste — laisse forcément en dehors de ses théories toute une partie de nous-mêmes ; il lui est impossible d'expliquer par les propriétés de la matière la pensée, la conscience, la volonté, l'unité et l'identité du moi humain ; il ne rend pas compte de ces grands faits constitutifs de notre être qu'il ne peut contester, non plus que de beaucoup d'autres qu'il nie généralement, mais qui n'en sont pas moins certains, tels que le sen-

(1) L'état fragmentaire des documents a rendu particulièrement difficile le travail de division et de coordination des chapitres I et II; le lecteur voudra bien nous en tenir compte. (*Edit.*)

timent religieux et le sentiment moral. On ne parviendra jamais ni à arracher complètement l'homme aux impressions sensibles, ni à le placer et à le retenir tout entier sous leur domination ; alors même qu'il en est le plus esclave, il aperçoit toujours au delà quelque chose qui l'attire et le fait tressaillir d'espérance et de joie, ou qui le trouble et l'effraie. Là est un ordre de faits dont on peut expliquer diversement l'origine, mais dont il semble qu'on n'aurait jamais dû contester l'existence, tant ils se montrent inhérents à la vie de l'humanité sous toutes ses formes et dans toutes ses phases historiques.

La nature de l'homme résiste également au spiritualisme absolu qu'ont prêché certaines religions, et au sensualisme absolu qu'ont enseigné certaines philosophies. S'il incline davantage vers le dernier, il sent intérieurement que le premier est sa destination et sa gloire. Le panthéisme, du moins sous les formes mitigées qu'il revêt ordinairement, n'éteint pas le sentiment religieux, comme fait le sensualisme ; il semble même souvent lui imprimer plus de profondeur, d'intensité et de vie ; mais il le fausse par cette exaltation factice qu'il lui communique ; à force de l'étendre, il le dissipe et l'évapore ; lui enlevant son objet propre, par conséquent sa raison et sa fin réelle, il le change en une vague et vaine aspiration, qui, ne sachant plus à quoi se prendre, se dénature dans ses excès et ses écarts et se perd enfin dans le vide.

Le sentiment religieux, de même que le sentiment moral, est une des lois primordiales de notre nature, comme la sociabilité, la sympathie, la pitié, l'amour paternel et filial, comme toutes ces affections et ces tendances qui déterminent le mode d'existence de l'homme, de la même manière que les instincts déterminent celui des diverses espèces d'animaux. Ce sont là de ces faits primitifs qu'il s'agit d'abord de vérifier, pour les expliquer ensuite si l'on veut ou si l'on peut; mais qui s'imposent en se posant.

Il est difficile, ou même impossible, de dire exactement ce qu'est le sentiment religieux ; il faut l'admettre tel que l'expérience le constate, tel que la conscience le donne ; on ne le connaît que par ses manifestations. Il en est ainsi, du reste, de tous les sentiments. Un être absolument égoïste ne comprendrait pas le dévoûment ou n'y verrait qu'un faux calcul ; il serait à l'égard des dispositions généreuses ce qu'est l'aveugle à l'égard des couleurs. Mais de même qu'il n'existe pas d'homme qui n'ait ressenti en quelques circonstances les émotions de la bienveil-

lance et de la sympathie, il n'en existe pas non plus, nous le croyons, qui n'ait éprouvé de quelque manière, à une heure de sa vie ou à l'autre, les impressions du sentiment religieux. Sans doute ce sentiment arrive chez les uns à un plus haut degré de pureté, de vivacité et de force, à un plus haut point de développement et d'empire ; tandis que chez d'autres, contrarié, paralysé ou perverti par les tendances inférieures qu'ils laissent prédominer en eux, il n'atteint pas même le niveau commun et donne à peine, çà et là, quelques signes de sa présence. L'existence terrestre et animal peut prendre une telle prépondérance, qu'elle étouffe en quelque sorte l'existence supérieure dont nous portons les germes ou les éléments au dedans de nous. Mais il n'est pas au pouvoir de l'homme de changer sa nature, ni par conséquent de se soustraire entièrement à l'empire du sentiment religieux, de quelques distractions qu'il sentoure, à quelque dégradation qu'il descende. Celui-là même qui a dit au fond de son cœur : *il n'y a point de Dieu*, est visité à l'improviste par la pensée d'une puissance et d'une justice suprêmes, d'un ordre de choses surnaturel qui se manifeste à son âme, tandis que ses lèvres le nient ; il est agité par des craintes et des espérances, par des pressentiments et des instincts plus forts que tous ses systèmes ou ses vœux d'incrédulité, et la superstition s'est bien souvent unie à l'athéisme. Notre siècle lui-même, que l'industrialisme et une sorte de matérialisme pratique tiennent si fortement courbé vers la terre, a été un moment emporté dans le domaine du merveilleux par la foi aux esprits, de même qu'il a été jeté dans les ferveurs du mysticisme et de l'illuminisme par ses théories panthéistiques.

La religion, redisons-le, fait visiblement partie intégrante de la nature humaine. Elle ressaisit son empire par de secrètes réactions, là où l'on s'en croyait affranchi sans retour. L'homme qui lui a soustrait son esprit et son cœur, quelque distingué qu'il soit à d'autres égards, est un être mutilé ; quelque chose d'anormal, d'incomplet, de douloureux, se fait sentir de mille manières dans sa vie comme dans son âme. (Byron, par exemple, Gœthe lui-même.) Les nations dépérissent à mesure que le principe religieux les abandonne ; elles s'affaissent sur elles-mêmes, parce qu'il leur manque un des éléments de l'ordre et du progrès social.

Au moral comme au physique, la terre est liée au ciel.

La religion tient aux trois ordres de faits internes que nous

découvrons en nous, pour peu que nous nous observions : les idées, les sentiments et les volitions ; correspondant à nos trois facultés principales : l'intelligence, la sensibilité, la volonté. Le sentiment est le point intermédiaire entre l'idée et la volition, entre la connaissance et l'acte ; il est le centre de la vie, et c'est pour cela qu'il en est généralement le principe et le mobile. Quand le cœur (et je comprends dans le cœur la conscience morale, comme le fait l'Ecriture), quand le cœur se range du côté de l'intelligence, la volonté est bientôt gagnée. Selon qu'il incline au bien ou au mal, il ouvre ou ferme les voies de la vérité, influant sur la formation des croyances beaucoup plus qu'il ne paraît. Aussi est-ce l'état du cœur qui constitue essentiellement l'état moral de l'homme : l'expérience le prouve et l'Ecriture le confirme. *Dieu a égard au cœur* (1 Sam. XVI, 7). *C'est du cœur que viennent*, etc. (Matth. XV, 19.)

En réalité il n'existe pas entre les trois faits la séparation que nous établissons en théorie. Dans la conscience religieuse, quand elle n'est pas faussée, l'idée, le sentiment et la volition coexistent et s'engendrent en quelque sorte mutuellement. Les croyances déterminent les dispositions et les œuvres ; les dispositions et les œuvres agissent à leur tour sur le développement des croyances. Ce rapport, dont nous aurons à nous occuper ailleurs (1), ne doit point nous étonner : l'intelligence, le cœur, la volonté se confondent et s'identifient dans les profondeurs de l'âme ; ce sont seulement des manifestations ou des formes diverses de son activité, ce sont des forces multiples qui ne reçoivent pas toujours un égal accroissement, parce qu'elles ne sont pas également exercées et cultivées, mais qui se perdent l'une dans l'autre à leur source.

Il importe souverainement de maintenir les trois éléments religieux dans cette corrélation native, pour leur conserver leur proportion et leur action régulière. La science en rompt fréquemment l'équilibre par ses continuels revirements. Les écoles issues de Schleiermacher, élevant outre mesure le sentiment, en ont fait leur principe fondamental pour la preuve et pour la construction de la vérité religieuse, elles y ont appuyé l'apologétique et la dogmatique tout entières ; comme les écoles sorties de Kant les avaient appuyées sur la raison pratique ou la conscience morale ; comme d'autres écoles les appuient sur la raison

(1) Sect. III.

pure ou la démonstration logique. Perpétuelles réactions, oscillations incessantes qui ne font que jeter d'une extrême à l'autre.

Une autre expression à la mode est celle de *vie*, comme désignation du fond substantiel de la religion. J'y souscris volontiers. A la prendre en elle-même, la religion est, en effet, une vie. Lorsqu'elle ne l'est pas, lorsqu'elle n'est que du dogmatisme, du ritualisme, du sentimentalisme, elle n'est rien devant Dieu et au point de vue de l'éternité. Mais c'est encore une définition dont on abuse, quand on oppose, comme on le fait souvent, la vie à la doctrine ; car la vie religieuse implique la croyance religieuse ; elle n'est qu'avec elle et par elle. En prêchant la vie, prenons garde de couper ses racines : cultivons l'arbre, si nous voulons avoir le fruit.

L'existence, à peu près universellement reconnue aujourd'hui, de ce que nous pourrions nommer la *religiosité* au fond de l'âme humaine, est un fait capital et dont on n'a pas tiré encore tout ce qu'il donne. Par sa simple constatation il coupe court au naturalisme sous toutes ses formes. Il atteste tout au moins le *Dieu inconnu*. Par l'exacte détermination de ses éléments intégrants, il va aussi frapper à leur base le déisme et le kantisme. Le Dieu qu'il annonce n'est ni le Dieu relégué sur les hauteurs des Cieux et comme étranger à ce qui se passe ici-bas, ni le Dieu-idée ou le Dieu-monde, mais le Dieu-providence, le Dieu libre et personnel de qui tout dépend. Partout, jusque dans le plus grossier fétichisme, le sentiment d'une relation directe avec les puissances invisibles, dont il faut apaiser la justice ou se concilier la bienveillance; partout la prière, le sacrifice, et l'attente d'une réponse du Ciel.

Il y a là, je le crois, de quoi juger immédiatement les tendances naturalistes, déistes, panthéistes, contre lesquelles le Christianisme a surtout à se défendre aujourd'hui. Une analyse bien faite des données primordiales de l'âme humaine assurerait, si je ne me trompe, ce résultat important. C'est ce qu'a reconnu la grande direction théologique qui fait de la conscience religieuse ou morale son principe et son facteur. C'est ce qui la recommande; et nous nous associons pleinement à son œuvre sur ce terrain où se découvrent les premiers fondements de la foi et ses titres ou ses droits invincibles, car ces notions humanitaires sont avant tout et au-dessus de tout. Si nous nous trouvons ensuite presque constamment en lutte avec elle, c'est d'un côté qu'elle substitue une *conscience factice* à la conscience

naturelle, seule réellement normative; c'est d'un autre côté que, dans la question chrétienne, pour échapper avec l'esprit du temps au principe d'autorité, elle ne fait pas à la révélation biblique la part qui lui appartient. Ceci s'éclaircira à mesure que nous avancerons.

Les croyances, les dispositions et les œuvres, voilà les éléments constitutifs de la religion; leur réunion fait la religion complète, leur pureté fait la religion véritable et sainte.

La religion embrasse l'existence humaine tout entière; elle en est à la fois le principe et le terme le plus élevé. La pensée ne s'arrête avec calme dans ses recherches que lorsqu'elle est arrivée à l'idée de Dieu, où elle trouve la seule solution raisonnable du problème de l'origine et de la fin des choses; le cœur ne se repose que dans la source éternelle de toute félicité, de toute sainteté, de toute vie; la volonté n'est satisfaite que lorsqu'elle s'est soumise à la loi morale ou, en d'autres termes, à la volonté divine. Ainsi toutes les facultés de l'homme, comme toutes les traditions des peuples, comme la voix de la conscience et l'étude de la nature mènent ensemble à la foi. Le règne de Dieu en nous, c'est évidemment notre état normal, c'est le but suprême vers lequel nous devons tendre. (Matth. VI, 33.)

. . . . . .

On distingue la religion en *subjective, objective, positive.*

La religion *subjective,* quand elle n'est pas le sentiment religieux lui-même, est la manière dont chacun s'approprie les croyances religieuses au sein desquelles il vit, la conception qu'il s'en forme, l'impression qu'il en reçoit; c'est la religion individuelle, personnelle, intime, par opposition à la religion extérieure qui a ses dogmes et ses rites déterminés, ses doctrines et ses formes convenues. Elle se diversifie de mille manières jusque chez les personnes qui suivent extérieurement le même symbole, professent le même culte et vivent dans la même Eglise. Il y eut certainement de nombreuses et grandes différences sous ce rapport entre Bossuet, Fénelon, Pascal, Vincent de Paul; entre Luther, Calvin, Melanchton, Spencer; on en remarque entre saint Jean, saint Jacques, saint Pierre et saint Paul. Cela tient à bien des causes inhérentes à l'esprit de l'homme et à la nature du Christianisme. On a une doctrine commune, mais on la perçoit et on l'exprime autrement, selon qu'on la saisit surtout par la raison, ou par la conscience, ou par

le cœur : la foi et la vie sont diverses dans leur manifestation et dans leur forme, quoique identiques au fond.

Considérée *objectivement*, la religion est un dogme, une doctrine, qui a pour conséquence naturelle, ou pour complément nécessaire, un culte et une morale. Aussi dit-on généralement qu'elle consiste à connaître et à servir la divinité; *modus cognoscendi et colendi numen.* — (Définition universellement admise pendant longtemps, rejetée comme superficielle par les nouvelles écoles, mais qui revient malgré qu'on en ait au point de vue objectif où nous nous plaçons ici; car à ce point de vue la religion et la religiosité, ou le sentiment religieux, sont choses très distinctes). — Le dogme, la doctrine, constitue la religion *théorique* ou *spéculative;* le culte et la morale, la religion *pratique.* Ces deux parties n'en forment qu'une au fond, puisque la seconde n'est que le produit et en quelque sorte le prolongement de la première. En principe, c'est incontestable; en fait, cela n'a pas toujours lieu. Dans bien des cas, soit abus de la spéculation, soit résistance du cœur ou inertie de la volonté, la foi reste morte, la connaissance stérile, la religion pratique et vivante ne reçoit pas à beaucoup près le degré de développement et d'empire qui lui est dû, et l'on s'arrête à la religion théorique ou à la religion rituelle. Le formalisme de l'orthodoxie ou du culte prend la place de la vraie piété. Dans une autre direction, aujourd'hui dominante, qui fait du sentiment l'élément générateur de la religion ou même son élément constitutif, il existe un semblable péril, mais en sens inverse. Ce ne sont plus les abus du formalisme ecclésiastique et du dogmatisme théologique qu'on a à redouter, ce sont ceux du mysticisme ou de l'idéalisme, non moins nuisibles au plein développement de la vie spirituelle. Oscillations extrêmes qui semblent inhérentes à la marche de l'esprit humain, qui se succèdent avec une sorte de régularité et contre lesquelles on ne saurait trop se mettre en garde, puisqu'elles portent également au delà du vrai et qu'elles le faussent par cela même.

Les écarts du mysticisme vers lequel on incline aujourd'hui ne sont pas moins à craindre que ceux du formalisme ou de l'intellectualisme qu'on veut fuir. L'histoire de l'Eglise le montre à qui veut le voir. En dernier résultat, c'est la vérité qui est la vie, car c'est elle qui prévient à la fois les erreurs de droite et les erreurs de gauche.

Dans toute religion, il y a trois termes principaux : Dieu,

l'homme et les rapports de l'homme avec Dieu. C'est la partie dogmatique, d'où dépend et sort la partie pratique. Chaque religion a sa doctrine particulière, et par conséquent son culte et sa morale propre, ou sa manière de servir la divinité.

On a quelquefois donné le nom de religion objective à celle qui contient l'idée religieuse complète et pure, la vérité absolue; religion une, immuable, parfaite, dont toutes les religions particulières doivent tendre à se rapprocher. Cette vue correspond à la théologie *originaire* ou *archétype* des scholastiques; théologie de Dieu, qu'ils opposaient à la théologie des hommes et des anges, nommant cette dernière *dérivée* ou *extype*. On peut considérer le Christianisme tel qu'il est, non dans les divers symboles, mais en soi et dans le Nouveau Testament, comme étant pour l'homme la religion objective en ce sens supérieur.

On appelle religion *positive* celle qui est professée par un peuple ou une association, qui a ses lois, ses institutions, son clergé, son culte, sa doctrine fixe; ainsi, la religion de l'Egypte, de la Grèce, etc., la religion anglicane, catholique, etc.; ou bien celle qui s'appuie sur une révélation, ainsi la religion juive, chrétienne, etc. Dans le premier cas, la religion positive est opposée à la religion individuelle; dans le second, elle l'est à la religion naturelle. A certains égards les deux termes de religion *objective* et de religion *positive* se touchent jusqu'à se confondre, en tant qu'opposés l'un et l'autre à la religion *subjective*.

Il faut distinguer la religion et les religions, comme au sein du christianisme on distingue l'Eglise et les églises. Il y a religion partout où il existe quelque connaissance et quelque adoration d'un Etre suprême : les dogmes et les cultes divers font les religions différentes.

L'étymologie du mot religion est incertaine. On le dérive généralement ou de *relegere* avec Cicéron, ou de *religare* avec Lactance.....

La Bible ne donne nulle part de la religion une définition précise, mais elle en exprime la notion générale sous des formules diverses et populaires, où domine toujours le côté pratique, selon le caractère constant de son enseignement et de son langage. D'après la Bible, la religion consiste à « *marcher avec Dieu ou devant Dieu* », à « *chercher les choses d'en haut* », à « *se purifier du mal et à faire le bien* ». Elle est « *la connaissance de Dieu* », « *la vérité* », « *la vérité selon la piété* », « *la foi* »,

« *l'adoration spirituelle* », « *la crainte de Dieu* », « *l'amour de Dieu* », « *le service de Dieu* », « *la voie de Dieu* », « *la vie de Dieu* », « *la vie cachée avec Christ en Dieu* », etc...

Dans la Bible, point de ces spéculations et de ces questions dont la curiosité humaine est si avide; un constant appel aux sentiments et aux actes de la piété; une doctrine aussi simple et impressive quant à la forme que pure et élevée quant au fond, admirablement appropriée aux personnes et aux circonstances pour lesquelles elle fut donnée, et qui se trouve à la portée de tous les peuples et de tous les siècles. Remarquons, en particulier, comment la foi et la sanctification, le dogme et le précepte s'y mêlent continuellement pour former, en dehors de nos abstractions logiques ou théologiques, cette religion concrète qui est tout ensemble vérité et vie.

Le théologien a besoin de reconstituer sans cesse cette religion-là, s'il veut faire au-dedans de lui l'œuvre du chrétien, et au dehors celle du pasteur. Après avoir porté sur les objets de la foi, sur les éléments de la vie religieuse, le scapel de la science pour les bien déterminer, il faut qu'il transforme de nouveau la science en foi et la foi en vie; il faut qu'il passe de l'analyse intellectuelle à la synthèse morale, de l'étude dogmatique et critique à la contemplation pratique, de la notion exacte, mais morte, à la réalité vivante, et, pour employer une expression du jour, du Christ idéal au Christ historique. N'oublions pas que la religion de l'Evangile, malgré les mystérieuses correspondances qu'on y découvre de plus en plus avec l'esprit et le cœur humains, est tout ensemble, selon le mot toujours vrai de saint Paul, « *la sagesse de Dieu* et *la folie de l'homme* ». Elle l'est par son côté pratique, pris simplement et pleinement, autant que par son côté dogmatique, et plus peut-être. S'il est rare que son contenu doctrinal soit intégralement admis, il est plus rare encore que son contenu moral soit franchement et entièrement accepté. Où sont ces renoncements de la foi, ces dévouements de la charité, ces dons de tout ce qu'on est et de tout ce qu'on a, qui devraient se produire comme d'eux-mêmes chez les disciples de Celui qui, étant en forme de Dieu, a revêtu par amour pour nous la forme de serviteur et s'est anéanti jusqu'à la mort de la Croix? Où est l'Esprit de Christ? et qu'est-il là même où il est? N'apercevez-vous pas partout, non seulement dans le monde nominalement chrétien, mais dans le monde réellement chrétien, cette sorte d'interprétation ou de transaction, la plupart du temps incons-

ciente, qui restreint la portée des préceptes non moins que celle des dogmes? La maxime actuelle que le Christianisme est un sentiment, une vie, est vraie en elle-même, sinon dans le sens exclusif et dans l'intention polémique qu'on y attache. Mais cette maxime qu'on donne pour une découverte, est aussi vieille que l'Eglise, où elle a été répétée d'âge en âge par tous les hommes qui ont pris l'Evangile au sérieux. Ce qui importe, ce n'est pas le *dire*, c'est le *faire*. Et si l'on veut que le Christianisme devienne ce qu'il doit être et qu'il est si peu, si l'on veut qu'il réalise de plus en plus ce saint idéal dont nous sommes si loin, qu'on lui laisse ses racines dans le ciel d'où il vient, car c'est là qu'il puise la puissance de rénovation qu'il est destiné à déployer sur la terre.

§ 2. *Religion et morale.* — La religion et la morale tiennent l'une à l'autre par les liens les plus étroits, quoiqu'on puisse les concevoir séparées; le sentiment religieux et le sentiment moral ne sont peut-être au fond que des manifestations diverses d'un seul et même principe de notre nature.

Leur intime connexion, si ce n'est leur unité et leur identité absolue, paraît, de quelque côté qu'on les envisage. Partez de la religion, vous arrivez tout aussitôt à la morale. Dieu est le Saint des Saints, comme le *seul Bon;* la conscience nous déclare qu'il aime la justice et abhorre l'iniquité; dès lors la loi morale se manifeste comme l'expression de la volonté divine, et le véritable adorateur est conduit à s'y conformer par intérêt, par devoir, par amour, c'est-à-dire par tous les grands mobiles de l'activité humaine. Si vous partez de la morale, vous vous élevez tout aussi vite à la religion; car le principe de l'obligation se trouve finalement en Dieu; on l'a cherché dans la conscience ou la raison pratique, dans les rapports mutuels des êtres intelligents et libres, dans l'utilité générale, mais c'est Dieu qui a fait la conscience, qui a placé les êtres dans les rapports où ils sont entre eux, qui a voulu que le bien produisît le bien et que le mal produisît le mal : tout cela aboutit donc à Dieu. Un autre ordre de considérations y mène encore. A l'observation et à la violation de la loi se lie invinciblement pour nous l'idée de peine et de récompense; une voix intérieure, qu'il nous est impossible d'étouffer, nous dit que le devoir et le bonheur sont un, quelles que puissent être les apparences contraires, et que, tôt ou tard, cette unité de la vertu et de la félicité, aussi bien que

de la misère et du vice, se manifestera à l'univers; ce qui élève à la notion de Dieu, comme Législateur et Juge, et à l'attente d'une autre existence et d'un autre monde.

Cette connexité de la religion et de la morale se montre bien dans la forme pratique de l'enseignement scripturaire où (ainsi que nous l'avons vu), les dogmes et les préceptes naissent pour ainsi parler les uns des autres et se fondent dans une sorte d'unité. En principe et d'après la méthode et la règle scripturaire, la dogmatique et la morale devraient être partout unies dans l'enseignement chrétien. Elles l'ont été jusqu'au XVII^e^ siècle. Quelques théologiens reviennent à les traiter ainsi. Mais leur séparation se maintiendra dans la science. C'est dans la prédication que leur union est non seulement utile mais obligatoire et nécessaire. Là, le dogme doit sans cesse mener à la morale et la morale ramener au dogme. Il y faut plus que l'union, il y faut la fusion. Dans la sphère religieuse, la foi et la sanctification s'identifient en quelque sorte comme la vérité et la vie. Cette loi de la prédication chrétienne a été souvent trop oubliée. La chaire a oscillé, selon les époques, entre la simple moralité et un dogmatisme aride. Mais si le christianisme pratique exige l'union, le christianisme théorique réclame la division. Pour le sentiment et pour la vie, la religion forme un tout où s'entremêlent les dogmes et les préceptes; pour la science, elle se sépare en branches distinctes qu'il importe d'étudier à part.

La connexité de la religion et de la morale se révèle par l'expérience. La vérité éveille et alimente la piété, la foi est le principe de la régénération, la source des vertus et des bonnes œuvres; la morale sort de la religion. Mais à d'autres égards et à d'autres points de vue, la religion sort de la morale. L'état du cœur influe puissamment sur la formation des croyances; l'incrédulité a sa principale racine dans les inclinations terrestres et le progrès de la sanctification assure celui de la foi. Mille déclarations de l'Ecriture confirment ces données de l'expérience. (Matth. V, 8). (Luc VIII, 11-15). (Jean III, 19). (I Tim. I, 19). (Eph. IV, 18). (Rom. I, 21; XII, 2). (I Corinth. VIII, 3).

Le rapport que nous signalons devient sensible par la question à laquelle le kantisme donna lieu : la religion a-t-elle ses bases dans la morale, ou est-ce la morale qui a les siennes dans la religion? (Kant s'éloignant de l'opinion commune qui fonde la morale sur la religion, fit de la religion un postulat de la loi morale ou de la raison pratique). Rien de plus propre à cons-

tater la relation intime, la profonde affinité de l'idée religieuse et de l'idée morale qu'un pareil doute sur leur priorité, quant à l'ordre de génération.

Evidemment, pour dire un mot de cette question à la fois théologique et philosophique, la religion se montre sur le premier plan et la morale seulement sur le second. Elles peuvent être tout ensemble principe et conséquence l'une de l'autre; mais dans la marche naturelle et commune, c'est la religion qui est principe ou cause, la morale n'est que conséquence ou effet. En thèse générale, la morale a dans la religion sa source, sa force, sa vie; c'est là l'opinion constante et universelle, c'est l'ordre logique et c'est aussi l'ordre biblique. (Jean VIII, 32).

D'un autre côté on a été trop loin quand on a soutenu que la morale a dans la religion son *unique* source, qu'elle n'existe qu'avec elle et par elle. La morale a à certains égards ses principes propres et par conséquent son existence propre. Sans doute elle puise dans la religion sa sanction la plus haute, sa raison la plus évidente, sa plus grande puissance; elle a besoin de lui rester constamment unie. Sans les vérités religieuses les vérités morales existent seulement comme de simples notions ou de purs instincts ou des inspirations de l'intérêt bien entendu; elles sont par là même imparfaites et faibles; elles n'ont pas au degré suffisant le caractère de règles vivantes et obligatoires; elles paraissent manquer de fondements et de motifs, et elles exercent ordinairement peu d'empire.

Mais c'est trop dire que d'affirmer qu'elles périssent entièrement dès que la religion leur manque : la conscience les proclame encore quand elles ne se rattachent plus à la foi; le sentiment moral peut subsister et agir dans le sommeil du sentiment religieux, de même que le sentiment religieux peut se manifester avec force dans la perversion du sentiment moral; la religion s'est souvent unie au fanatisme le plus cruel et à des pratiques impures. N'oublions pas que l'idée du bien et du mal, du juste et de l'injuste est une des données primitives de la raison et du cœur; on conçoit dès lors qu'elle se maintienne là même où l'idée du monde invisible s'est obscurcie ou éteinte. Aussi voyons-nous dans les temps anciens des morales sans religion chez plusieurs philosophes (Epicuriens), comme chez les peuples des religions sans morale (Paganisme). Et dans les temps modernes, certains disciples de Kant ont été jusqu'à

exclure la pensée de Dieu de la pratique du bien, pour que la vertu reste pure, selon la notion qu'ils s'en forment.

Ce sont là sans doute des faits extrêmes, et la conscience de l'humanité a toujours réuni la religion et la morale, en appuyant la seconde sur la première; mais ces faits n'en prouvent pas moins que la morale peut exister encore en dehors de la religion, et que l'opinion qui le nie est beaucoup trop absolue. En résumé, le sentiment religieux et le sentiment moral ont une telle connexité, et, pour ainsi parler, une telle parenté, qu'on les voit se perdre dans une commune origine; et cependant ils peuvent se séparer dans leur développement, de manière à avoir une existence indépendante.

§ *3. Formes de la religion.* — L'histoire nous montre la religion constamment et partout sur la terre, mais sous une foule de formes différentes.

En l'envisageant dans son objet *(Dieu)*, nous avons le monothéisme, l'émanatisme, le dualisme, le polythéisme avec toutes ses variétés : fétichisme, astrolatrie, démonolatrie, anthropolatrie, etc. — (Nous ne plaçons pas ici le panthéisme, du moins le panthéisme absolu, parce que nous ne pouvons plus voir de religion là où l'on nie toute distinction réelle entre Dieu, l'homme et le monde. L'adoration, comme l'obligation, comme l'affection, suppose la différence de l'objet et du sujet; si tout est un, il n'y a plus ni devoir ni culte. Mais il existe un semi-panthéisme, plus commun que le panthéisme complet, et qui rentre plus ou moins dans le système des émanations; en voyant dans l'univers un sorte d'écoulement ou de dédoublement de Dieu, il établit pourtant entre Dieu et l'univers une différence formelle. Celui-là n'éteint pas le sentiment religieux; il le développe quelquefois à un haut degré en lui imprimant une forme et une direction particulières, d'accord avec le principe fondamental de l'émanatisme; tout est sorti du sein de Dieu, tout doit aussi aspirer à y rentrer; le but de la piété, son terme final, est *l'absorption;* là se trouvent cette paix, cette félicité, cette vie supérieure dont l'âme porte naturellement en elle le désir et l'espoir; c'est là le Ciel; la volonté propre disparaît avec l'existence propre. — On rencontre généralement dans le mysticisme, même dans le mysticisme chrétien, quelque teinte de cette tendance panthéistique. Mais si elle n'éteint pas le sentiment religieux, si elle paraît même bien souvent l'aviver, il est

évident qu'elle l'altère et le fausse. La piété veut sans doute s'unir à Dieu, mais non certes se perdre en lui).

Envisagée dans son sujet *(l'homme)*, la religion est intérieure ou extérieure, mystique ou spéculative, rituelle ou morale, vraie ou fausse, pure ou superstitieuse, etc. Aucun de ces caractères n'est absolu dans la réalité. Il n'y a pas de religion qui soit totalement et exclusivement intérieure ou, etc... Mais l'un ou l'autre de ces caractères domine dans les religions diverses, et sert à les distinguer et à les dénommer.

Envisagée dans sa source, elle est naturelle ou révélée. Quoique cette distinction soit vulgaire, nous en ferons le sujet de deux ou trois remarques.

La religion *naturelle* étant celle qui est connue par la conscience ou par la raison, et non par la révélation, cette dénomination pourrait s'appliquer à tous les systèmes de philosophie religieuse, au dualisme, par exemple, ou au panthéisme ; mais il est convenu de la réserver au déisme ou théisme, donnée suprême du sentiment religieux. — (Cette expression est aujourd'hui fort décriée ; mais le fait qu'elle caractérise reste et restera, aussi longtemps que le Christianisme sera tenu pour une révélation au sens propre. Qu'on préfère une autre épithète, je le veux bien, pourvu qu'on s'explique, car, ici, comme partout, ce qui importe ce n'est pas le mot mais la chose). — La différence fondamentale entre la religion naturelle et la religion révélée est moins dans la nature de la doctrine que dans le principe de la connaissance, quoiqu'elles se distinguent généralement à ce double égard. En supposant qu'on pût arriver au christianisme complet par le sentiment ou par le raisonnement seul, comme l'ont prétendu et le prétendent encore bien des théologiens, ce christianisme-là serait une religion naturelle. D'un autre côté, si l'on n'admettait l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la Providence et les diverses doctrines du déisme que sur le témoignage de la Bible ou de la tradition, comme l'ont fait beaucoup de personnes, ce théisme-là serait une religion révélée (Unitaires).....

La religion naturelle qui forme la base, le fond commun de toutes les religions positives, n'est nulle part arrivée à s'ériger en religion publique ou populaire; dans tous les cultes il s'est mêlé à l'élément rationnel quelque élément historique ; ce dernier élément a même universellement dominé.

Cette religion varie extrêmement chez les divers individus qui

la professent. Le symbole en est quelquefois fort restreint ; il se réduit pour certaines personnes à la simple reconnaissance de l'existence de Dieu, sans dogmatique ni culte d'aucune espèce.

Les déistes contestent la nécessité, l'utilité et même la possibilité d'une révélation.

D'un autre côté, bien des personnes ont contesté qu'il existât une religion naturelle dans le sens déiste, soutenant que toutes nos connaissances religieuses procèdent originairement de révélation ou de tradition, ce qui revient au même en dernière analyse.

Le déisme avait été depuis la Renaissance, jusque vers la fin du XVIII[e] siècle, le grand adversaire du Christianisme ; à cette époque il fut remplacé par un athéisme matérialiste ou naturaliste, dont les doctrines et les tendances sont loin d'avoir entièrement péri ; le déisme est dominé aujourd'hui par les théories panthéistiques, mais, malgré les dédains de la nouvelle école, il reprendra certainement une haute place dans la lutte qui semble se préparer. Le panthéisme ne peut être qu'une aberration momentanée.....

Les hommes ont-ils commencé par le monothéisme ou par le polythéisme? — Un grand nombre de philosophes et bien des théologiens ont adopté la dernière hypothèse, se fondant soit sur le principe de perfectibilité ou de progrès qui régit l'humanité, soit sur le fait que les peuples sans culture semblent ne pouvoir s'élever à la notion du *Dieu un*, soit sur les données de l'histoire qui nous montre partout l'idolâtrie dans les premiers temps.

Mais cette opinion, quelque accréditée qu'elle soit, est certainement peu probable en elle-même, lorsqu'on admet la notion rationnelle et biblique de Dieu. Peut-on croire qu'après avoir créé l'homme et l'avoir doué du sentiment religieux et moral, Il l'ait laissé dépourvu de lumières sur ce qu'il lui importe le plus de connaître, sur la vérité suprême, fondement de son bonheur présent et de son salut éternel? Du reste, sans invoquer le raisonnement *a priori* dans une question de fait, remarquons qu'on part ou d'une pure hypothèse ou d'une véritable pétition de principes : d'une hypothèse, quand on fait des premiers hommes d'imbéciles sauvages, ou qu'on les tire, je ne sais comment, du rang des animaux; d'une pétition de principes, quand on prend le fait qu'il s'agit d'établir comme démontré en quelque sorte par lui-même. On suppose que le polythéisme a été l'état

primitif, par cela seul qu'il se montre à peu près partout aux époques les plus reculées qu'éclaire l'histoire, sans s'inquiéter si l'on embrasse, ou non, la série entière des annales humaines. Le point essentiel, et celui précisément qu'on néglige, est de déterminer ce qui était dès le commencement. Or nous trouvons partout la tradition d'un état meilleur d'où l'homme est déchu; — les monuments religieux les plus anciens, semblent indiquer que le dogme de l'unité de Dieu a dominé d'abord chez les peuples mêmes qui sont ensuite tombés dans les superstitions les plus grossières : cela paraît positif pour les Egyptiens, les Perses, les Phéniciens, les Chaldéens, les Indous, etc., chez qui se montrent des réminiscences d'une doctrine monothéiste ; cela peut se conclure encore de ces restes de vérité qui se conservèrent dans le monde païen, où il demeure partout une sorte de foi vague, mais sensible, à une divinité supérieure, où l'idée d'un Etre suprême se manifeste toujours de quelque manière comme une sorte de croyance voilée au milieu de la foule de dieux qu'on adore. Ces faits frappent dans sa base l'hypothèse que nous discutons. — De plus l'ordre de développement des idées religieuses n'est point tel qu'elle le représente. On ne peut citer aucun peuple qui se soit élevé de lui-même du polythéisme au monothéisme. Ce changement, quand il a eu lieu, s'est toujours opéré sous des influences étrangères. Le théisme même de quelques philosophes grecs, semble avoir eu sa première origine dans leurs communications avec l'Orient où les traditions anciennes s'étaient mieux conservées. — Enfin, le Pentateuque nous montre la connaissance et le culte du seul vrai Dieu, après le déluge comme après la création; l'idolâtrie ne devient prépondérante que du temps d'Abraham et les pures notions religieuses se conservent encore, çà et là, hors de la famille de ce patriarche (*Melchisédec* (Gen. XIV, 18), *Jéthro* (Ex. XVIII, 11, 12), *Job*. L'autorité du Pentateuque, décisive pour le croyant, doit être d'un grand poids pour l'incrédule lui-même, car s'il n'y voit pas une révélation, il ne peut s'empêcher d'y voir le monument le plus authentique des premiers âges.

Origine du Polythéisme. — La question du polythéisme se rattache à celle de l'état primitif de l'homme; elle est fort difficile, car, à part la Bible, les documents nous manquent ici. — L'établissement du polythéisme est antérieur aux temps historiques, — on est donc réduit aux hypothèses. — Celle qui fait

de l'homme primitif un sauvage placé immédiatement au-dessus du singe dans l'échelle des êtres, fut générale au XVIII^e^ siècle : elle tomba devant des études historiques et philosophiques plus profondes; elle s'est relevée de nos jours sous d'autres formes, à l'ombre des doctrines panthéistiques et de certaines théories physiologiques qui rapportent à un seul type la chaîne des organisations successives. — La science humaine ne pénètrera jamais, quoi qu'elle fasse, le mystère de l'origine et de la fin des choses. Au delà des données de la conscience, de l'histoire, de l'observation et de la révélation, elle ne trouvera que des hypothèses qui se renverseront incessamment les unes les autres, parce qu'on est là dans la région du mystère. L'ordre de la création, comme la création elle-même, est nécessairement le secret de Dieu.

Le fait qui domine tout ici, et qu'attestent unanimement les anciennes traditions, est celui d'une déchéance, d'une profonde altération de l'état primitif. Et ce fait admis, il décide tout.

Mais comment expliquer la chute générale du monde dans le polythéisme; comment comprendre cette profonde perversion des croyances primitives, cette substitution universelle de fausses doctrines et de faux cultes au culte et à la doctrine qu'on avait reçus d'en haut. « Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé? »

L'hypothèse la plus probable est qu'on passe insensiblement de l'adoration de l'objet du culte à celle de ses symboles. On conçoit, par exemple, que les pères aient fait du soleil une image de Dieu et que les enfants aient fini par en faire Dieu lui-même. Or, une fois la voie de l'erreur ainsi ouverte, on a dû s'y enfoncer et s'y égarer de plus en plus. Tous les êtres, toutes les forces de la nature ont pu être divinisés au même titre et de la même manière.

Un autre cause qui a pu produire de semblables effets dans l'ordre moral, c'est la facilité avec laquelle l'homme est conduit de la vénération à l'adoration; l'affection et le respect se changent aisément en une sorte de religion dans les idées et les traditions populaires; de là, le culte si répandu des mânes et des ancêtres; de là, l'apothéose et la canonisation.

Ainsi, toutes les causes et les origines indiquées peuvent être réelles; toutes les hypothèses explicatives peuvent avoir de la vérité. Mais ce ne sont là que des causes et des origines secondaires; ce qu'il importerait surtout de constater, c'est la cause

BIBLIOTECA Centrală Universitară Bucureşti

de ces causes, c'est la source et la nature de cette tendance de l'esprit ou du cœur humain à oublier Dieu pour diviniser et adorer d'autres êtres, tendance si générale, si forte, qu'elle précipita le monde entier dans les aberrations les plus inconcevables, et l'y retint pendant des siècles, et l'y retient encore partout où une action supérieure ne vient pas l'en retirer.

Cette cause est évidemment dans l'homme, puisqu'elle a donné des effets analogues, sinon absolument identiques, dans l'infinie variété de circonstances où les peuples se sont rencontrés. Elle doit se chercher à l'intérieur, dans les dispositions de l'âme, non à l'extérieur dans les faits de l'histoire ou les phénomènes de la nature. Les influences externes ont imprimé à l'erreur ses formes particulières, ses couleurs locales, elles n'en sont pas la source première, la cause efficiente ; elles n'ont fait que fournir des dieux dans l'abandon de Dieu. C'est cet abandon qu'il s'agit d'expliquer. Si nous ne nous trompons, la raison de ce fait si étonnant et si universel est moins dans l'esprit que dans le cœur de l'homme. Ce sont surtout les mauvaises dispositions et les mauvaises œuvres qui ont changé la lumière en ténèbres.

A côté du sentiment religieux et moral, il y a dans l'homme le penchant charnel et égoïste, tendances contraires, en lutte constante l'une avec l'autre. L'idée de Dieu dans sa pureté se présente comme barrière ou comme menace contre les inclinations terrestres, dont elle porte en elle la condamnation, dont elle exige impérieusement le sacrifice. Mais ce sacrifice révolte la chair et le sang. Le cœur ne l'accepte et ne se l'impose qu'à la dernière extrémité : il s'offre cependant comme absolument nécessaire, comme condition *sine qua non* du salut, aussi longtemps que la pensée du Saint des Saints est là dans l'éclat de sa vérité, dans la plénitude de sa force. D'après les expressions de l'Ecriture, vivre dans la sainteté, c'est marcher devant Dieu ou avec Dieu ; revenir au bien, c'est se rapprocher de Dieu. Il faut ou rompre avec Dieu, ou rompre avec soi-même en sacrifiant le vieil homme. Et l'une et l'autre alternatative coûte également, car s'il est difficile d'étouffer la convoitise, il ne l'est pas moins d'étouffer entièrement les lumières et les impressions de la foi. Pour le cœur décidé à suivre sa pente naturelle, la négation de Dieu est la ressource la plus sûre (Ps. XIV, 1), mais une ressource extrême, désespérée, et qui n'est pas toujours possible : elle l'était peut-être moins que jamais sous l'empire des croyances instinctives

et des traditions générales qui dominaient dans les premiers temps. On a pu y recourir plus tard quand les lumières primitives se sont obscurcies ou éteintes, quand le développement excessif de l'intelligence et d'une vie toute factice a atrophié la conscience et le cœur, paralysé le sens religieux et créé un universel scepticisme. Dans les premiers âges, l'homme était forcé de prendre un autre parti, parce que celui-là était alors impraticable; ne pouvant bannir de son âme la notion vivante de la Divinité, il l'altéra; ne pouvant nier Dieu, il le fit à son image. Par là, il parvenait à satisfaire tout ensemble et le sentiment religieux et le penchant charnel. Il appelait l'erreur au secours de la corruption, sans rompre avec la vérité suprême qui l'agitait malgré lui ; et dans ce mélange adultère de la lumière et des ténèbres, dans cet impur compromis entre l'obligation dont il n'était pas maître de se défaire, et l'inclination qu'il ne voulait pas sacrifier, il respirait plus à l'aise. C'était peut-être l'œuvre la plus habile de ce cœur rusé et désespérément malin, qui enfante tant d'illusions pour se dérober à la nécessité de la réforme que Dieu exige.

Cette explication se légitime d'elle-même aux yeux de quiconque connaît tant soit peu l'homme; et l'étude des faits vient d'ailleurs la confirmer.

Voyez quels ont été les caractères de l'idolâtrie :

1° *Dans le monde païen.* — La plupart des solennités religieuses s'y mêlent à des festins, à des jeux, et souvent à d'abominables impuretés. On y a divinisé jusqu'aux passions et aux vices. Que sont dans les légendes populaires du polythéisme grec et romain, Mercure, Mars, Vénus, etc., ainsi que les fêtes célébrées en leur honneur? Que signifient encore les autels de la Victoire et de la Vengeance? La nature de ces cultes n'en trahit-elle pas l'origine secrète ?

2° *Chez les Israélites,* où nous la voyons renaître sans cesse malgré les révélations et les dispensations extranaturelles destinées à la combattre. Ici l'idolâtrie se forme sous nos yeux, à plusieurs reprises, au milieu des lumières de la révélation, comme elle dut se former dès les premiers temps en face des croyances traditionnelles. Nous pouvons donc l'observer dans ses principes, la suivre dans ses développements et en mieux constater l'origine, la cause, la nature véritable. Or, il est évident qu'elle sort en Israël du désordre moral et non d'erreurs spéculatives; ce ne sont pas des doutes sur le mosaïsme qui l'en-

fantent, c'est l'attrait des coutumes et des mœurs païennes, c'est l'inclination déréglée du cœur; elle est toujours marquée par la recherche de grossières jouissances; elle porte à toutes les époques la même empreinte que dans sa première manifestation au pied du Sinaï : « Ils se levèrent de bon matin, et ils offrirent des holocaustes et des sacrifices, et le peuple s'assit pour manger et pour boire, puis ils se levèrent pour danser (Ex. XXXII, 6). » Le caractère de ces tendances idolâtres chez les Juifs, la licence qu'elles traînaient avec elles, leur persistance à travers les siècles, en face d'une lumière si éclatante, et en opposition à tous les efforts de Dieu, si l'on peut ainsi parler, nous font voir à l'œil et toucher au doigt l'action de cette grande cause qui amoncela les ténèbres sur le monde. L'égarement ne procédait pas des incertitudes ou des aberrations de l'esprit chez ce peuple favorisé des révélations célestes, il venait de la corruption du cœur; la vérité était visible et appuyée sur une série non interrompue de signes et de miracles. La connaissance de Dieu ne manquait certes pas en Israël. Aussi reste-t-elle jusque dans les manifestations de l'idolâtrie; le veau d'or qu'on fit à Sinaï et ceux qu'établit ensuite Jéroboam n'étaient dans la pensée du peuple qu'une représentation de Jéhovah. C'est qu'en effet tout ce qu'on cherchait, tout ce qu'il fallait, c'était l'altération de l'idée divine trop redoutable pour le cœur charnel lorsqu'elle se montre dans sa sainte et pure majesté; l'abandon absolu de cette idée n'était pas nécessaire, quoiqu'il suivît presque toujours plus ou moins.

Nous avons là, ce me semble, une révélation bien positive des premières origines du polythéisme; il dut naître ailleurs comme il naissait sans cesse dans la Judée.

L'histoire de l'Eglise chrétienne elle-même n'est pas sans leçons à cet égard. Ici encore, l'antique et universelle source des erreurs a, sur bien des points, renversé ou surmonté la digue que lui avait opposée la main divine; la vieille racine du mal a aussi porté ses fruits : il s'est formé une sorte de demi-paganisme à côté de l'Evangile; le culte des saints, de la croix, des images s'est venu joindre et s'est presque entièrement substitué en certain temps à l'adoration en esprit et en vérité (Jean IV, 24). Sans doute ce culte ne détrône pas le vrai Dieu, comme l'ancienne idolâtrie, et il n'a point pour objet d'autoriser les penchants grossiers de notre nature : cela n'était plus possible avec le livre qui a vaincu sans retour le polythéisme, et marqué

du sceau indélébile de la réprobation les désordres des sens. Cependant, nous pouvons découvrir dans l'erreur chrétienne plusieurs des caractères de l'erreur païenne, et nous assurer qu'en dernière analyse elles ont une commune origine. Le même principe qui avait fait les dieux, fit les saints; la même cause qui avait créé l'Olympe créa le ciel du Moyen âge : c'est toujours la *semence du serpent*, c'est toujours la tendance signalée qui opère, quoique sous des formes différentes, parce que les idées et les dispositions générales sont tout autres; des deux parts la vénération religieuse a conduit à l'adoration, et la canonisation correspond à l'apothéose. Remarquez en particulier deux effets du culte des saints où se manifeste son principe caché. *a*) En adressant les âmes à des divinités inférieures, si l'on veut nous passer cette dénomination, il tient dans une sorte de lointain l'image du Dieu des dieux, si redoutable à l'homme naturel et si redoutée de lui; en établissant directement le rapport religieux avec des êtres semblables à nous, il rend la pensée du Trois fois saint moins menaçante, par cela même qu'il la rend moins immédiate et moins prochaine. *b*) Il permet beaucoup mieux que le service immédiat du Seigneur, de remplacer la régénération par des pratiques, et de substituer une sainteté extérieure à celle du cœur qui est la seule réelle, et que la chair et le sang veulent surtout éviter.

Ces effets de l'adoration des saints, cet éloignement de Dieu, cette substitution de la dévotion à la régénération, trahissent des rapports d'origine, si ce n'est de nature, avec les idolâtries d'Israël et les inventions de l'ancien polythéisme. Nous pourrions ajouter une autre analogie, savoir l'union des fêtes mondaines aux fêtes religieuses; la plupart des pèlerinages étaient des rendez-vous de plaisir en même temps que de piété. Nous pourrions relever encore le mélange étonnant de ces dévotions populaires en Irlande, en Espagne, en Italie, dans l'Amérique méridionale, avec des mœurs cruelles et impures.

Regardez à l'expression la plus haute du culte des saints, la notion et l'adoration de la Vierge. Cette divinisation de la femme fournit ample matière à une religion poétique qui a son siège dans l'imagination plus que dans la conscience, et où un romantisme sentimental prend la place de la piété, dont il simule tous les sentiments sans atteindre l'être moral. Ensuite Marie est, pour ainsi dire, l'amour maternel substitué à l'amour divin, et ce fait est infiniment grave. Elle est le symbole des compas-

sions et des miséricordes, mais de ces compassions de femme dans lesquelles la tendresse et l'indulgence oublient et font oublier le devoir, mais de ces miséricordes qui s'allient trop peu aux éternelles exigences de la justice : ce n'est pas l'idée évangélique de la condescendance et de la bonté célestes toujours dominées par la sainteté, où la sévérité et la douceur se montrent également infinies et se relèvent l'une par l'autre, où l'acte même du pardon est la condamnation la plus redoutable du péché. Enfin, le culte de la Vierge se compose essentiellement de pratiques et d'observances, il réclame la dévotion dans le sens rituel beaucoup plus que la piété dans le sens chrétien. A ce point de vue le dogme que le catholicisme vient d'inscrire dans son symbole officiel est un symptôme infiniment grave.

Le principe intérieur des cultes idolâtres, sous toutes leurs formes, est donc dans la tendance de l'homme à se tenir loin de Dieu, tout en désirant se le rendre propice, cette tendance qu'on vit se produire immédiatement après la chute (Gen. III, 8), et qui est la suite naturelle de l'opposition que le péché crée entre l'âme qu'il a souillée et l'Etre dont la sainteté fait l'essence. Là est la cause première et générale, la cause efficiente de ce grand désordre; toutes les autres causes ne sont que secondaires; elles ont plutôt modifié que produit. L'homme changea son Dieu, afin de n'avoir pas à changer lui-même. Pour concilier les exigences de ses penchants terrestres avec le sentiment religieux qui l'agite, malgré qu'il en ait, il se fit des dieux semblables à lui.

Ces vues s'éclairent et se confirment par cette haute donnée de l'expérience et de la Bible, que la vérité religieuse et la vérité morale se tenant par les liens les plus intimes, elles exercent une action constante et profonde l'une sur l'autre, et que si l'erreur ou l'incrédulité déprave le cœur, si la foi le purifie, c'est aussi du cœur que sortent, à bien des égards, l'incrédulité et la foi. La pureté intérieure et la lumière divine sont corrélatives. « Voici la cause de la condamnation, dit le Seigneur, que la lumière, etc. » (Jean III, 19). Cette parole s'applique à la religion naturelle comme à la religion révélée; les dispositions vicieuses éloignent également de l'une et de l'autre, car l'une et l'autre sont menaçantes pour le mal : la dépravation du sens moral amène nécessairement celle du sentiment religieux par suite de l'affinité de ces deux principes de notre nature; la cautérisation de la conscience produit le nau-

frage de la foi (I Tim. I, 19). De même que celui qui veut faire la volonté de Dieu s'élève à la vérité de Dieu (Jean VII, 17), de même celui qui veut faire sa volonté propre est conduit à négliger, à altérer ou à rejeter cette vérité sainte, parce qu'elle le condamne. Ce fait d'observation commune jette un grand jour sur la question et légitime singulièrement la solution que nous avons proposée.

Cette explication de l'origine première du polythéisme sort donc du fond de l'enseignement biblique et de l'expérience intérieure. Mais ce n'est pas assez de dire qu'elle est d'accord avec l'Ecriture, elle y est formellement donnée. Saint Paul affirme (Rom. I, 19) que les hommes ont criminellement retenu la vérité captive et refusé d'abandonner à ses directions leur âme et leur vie ; qu'ils ont pu connaître Dieu, qu'ils l'ont connu, mais que, n'ayant pas voulu lui rendre l'adoration et l'obéissance qui lui sont dues, se livrant à leur sens dépravé et à leurs vains raisonnements, délaissés de lui après l'avoir délaissé, ils ont fini par changer sa gloire en des images corruptibles ; il déclare (Eph. IV, 18) que l'ignorance et l'aveuglement des Gentils ont leur source dans l'endurcissement de leur cœur, c'est-à-dire qu'il rapporte comme nous les erreurs du monde païen à l'état moral de l'homme dégénéré. Remarquons cette expression entre plusieurs autres (Rom. I, 28) : « *Comme ils n'ont pas voulu retenir Dieu dans leur pensée*, καθως ουκ εδοκιμασαν τον θεον εχειν εν επιγνωσει, *Dieu les a livrés à leur mauvais esprit.* » Je relève ce mot, parce que le trait sur lequel insiste saint Paul forme toujours un des caractères du cœur naturel. Qui n'a saisi en lui de mille manières cette disposition à s'éloigner de Dieu, à fuir sa pensée et sa présence, à se soustraire au regard de sa sainteté? Qui n'a à se reprocher de *s'être caché*, comme Adam, pour ne point entendre sa voix?

D'autres faits viendraient au besoin appuyer notre explication. Il en est un déjà signalé qu'il peut être utile de rappeler ici. La notion du Dieu suprême ne périt pas entièrement dans les cultes polythéistes ; mais le vrai Dieu y fut délaissé de plus en plus pour les divinités inférieures, parce qu'on était plus à l'aise avec les dieux qu'on avait faits, qu'avec Celui qui nous a faits et qui, par sa nature, ne peut tolérer l'aspect du mal. Le même fait se remarque encore aujourd'hui chez les nations idolâtres.....

Partout, il est vrai, les sectateurs de ces cultes veulent en

rendre raison par une sorte d'humilité qui porte à s'adresser à Dieu au moyen des médiateurs qu'il est sensé avoir établis lui-même; mais pour peu qu'on sonde ces pratiques et la faveur qu'elles acquièrent, on ne tarde pas à leur découvrir le motif secret que d'autres considérations conduisaient d'avance à leur supposer. La seule cause adéquate d'un fait si universel dans une telle variété de situations et de doctrines, est cette tendance intérieure qui élève un mur de séparation entre l'Etre, dont l'idée seule est un impérieux appel à l'amendement, et l'homme dont tout l'effort est de s'y dérober. A cela se rattache dans un sens spirituel cette parole de l'Ancien Testament : *Qu'on ne peut voir Dieu et vivre.* Aussi le peuple dit-il à Moïse : « Parle, toi, avec nous, et nous écouterons, mais que Dieu ne parle point avec nous, de peur que nous ne mourions » (Ex. XX, 19).

Comme les Israélites, les hommes de tous les temps ont voulu placer entre l'Eternel et eux des intermédiaires, de *peur de mourir*, c'est-à-dire de peur d'être forcés par sa seule présence à détruire le *corps du péché*. Les justes seuls lui ont dit : « Fais-moi voir ta gloire » (Ex. XXXIII, 18); seuls ils se sont écriés avec une sainte ardeur : « O quand entrerai-je et me présenterai-je devant la face de mon Dieu! » (Ps. XLII, 2).

La tendance du cœur naturel qui a répandu sur l'Eglise, tantôt le formalisme de la foi, tantôt le formalisme du culte, tantôt le formalisme des œuvres mortes (abstinences, mortifications, etc.), parce qu'on consent à tout donner plutôt que de se donner soi-même; la tendance qui porte tant de gens à se contenter d'une vague notion de l'Evangile, parce qu'ils sentent instinctivement qu'une connaissance plus étendue et plus claire de la vérité dérangerait forcément le genre de vie qu'ils veulent à tout prix conserver; la tendance qui en pousse tant d'autres à nier le Christianisme sans examen, ou à le tenir pour non avenu, quoiqu'il les enserre de toutes parts, quand ils ne peuvent trouver d'accommodement avec lui; cette tendance qui produit ici l'incrédulité, là la crédulité; ici la superstition, là l'athéisme, comme refuges contre la voix qui nous crie d'en haut : *Mon fils, donne-moi ton cœur;* cette tendance si profonde, si forte, si tenace, qui a revêtu tant de formes, mais qui s'est toujours manifestée de quelque manière, est, selon nous, ce qui précipita le monde ancien dans l'idolâtrie. La corruption, par où j'entends le fond désordonné de notre nature, enfanta l'erreur derrière laquelle elle chercha ensuite à s'abriter; et ce qu'elle a fait

autrefois dans le monde païen, elle le fait encore de mille manières dans le monde chrétien.

SECTION II. — Origine de la Religion

§ 1. *Observations générales*. — La religion tient à la nature même de l'homme. Ce fait est tout ensemble de conscience, d'observation et de témoignage; de *conscience*, car nous trouvons en nous le sentiment religieux; *d'observation*, car nous le voyons se manifester de diverses manières chez les personnes qui nous entourent; de *témoignage*, car l'histoire nous le montre dans tous les temps et chez tous les peuples (1).

On peut expliquer diversement ce grand fait; on ne saurait le contester raisonnablement. Qu'on suive Descartes ou Locke, Kant ou Reid; qu'on admette des idées innées, des notions nécessaires et universelles, des vérités premières et instinctives, ou qu'on fasse découler toutes nos connaissances de la sensation et de la réflexion ; que l'on considère la croyance religieuse comme primitive et naturelle, ou comme adventive et acquise ; qu'on y voie une intuition ou une déduction, nous n'avons pas à nous inquiéter beaucoup de ces théories philosophiques, non plus que des débats sans fin qu'elles occasionnent. Ce qui nous importe, ce n'est pas l'explication du fait, c'est le fait lui-même, c'est sa réalité, son universalité, sa constance. Que la foi religieuse existe naturellement en nous, ou qu'elle s'y forme sous les influences du dehors, elle est toujours la manifestation d'une des lois de notre être; et la conséquence que nous en tirons reste également légitime et certaine. Dans le premier cas, Dieu a, en

(1) « Quelle est l'espèce d'hommes qui n'ait, même sans enseignement, quelque connaissance des dieux? » (Cicéron, de natura deorum, Lib. I, cap. 17). « Il n'y a point de nation assez sauvage, il n'y a parmi les hommes personne d'assez barbare pour que son intelligence ne soit imbue d'une croyance aux dieux. Beaucoup de gens attribuent aux dieux des choses mauvaises; ceci est *l'effet de leur immoralité*; tous s'accordent cependant à reconnaître une puissance et une nature divines ». (Id. Tuscul. Lib. I, cap. 13). Cicéron présente cette universalité de la religion comme la preuve la plus solide de sa vérité. Sénèque fait de même : « Qu'une opinion soit commune à tous, c'est ce que nous considérons comme une preuve de sa vérité. Ainsi, par exemple, nous concluons l'existence des dieux de ce que la foi en eux est innée chez tous les hommes... » (Ep. 177.)

quelque sorte, pris soin d'inscrire son Nom dans notre âme et a tout disposé en nous et autour de nous, pour nous forcer à l'y lire tôt ou tard; dans le deuxième cas, il nous a constitués de telle manière que le développement de nos facultés et l'observation, tant intérieure qu'extérieure, nous donnent la conviction de son existence et le pressentiment du monde à venir.

La question d'origine n'a donc pas la valeur qu'on lui attribue d'ordinaire, mais elle a pourtant de l'intérêt et nous devons en dire un mot.

On a placé l'origine de la religion dans la *tradition*, — dans le *raisonnement* (déductif et inductif), — dans la *raison* (1), — dans le *sentiment* (B. Constant) — dans la *conscience* où s'opère la perception de Dieu aussi bien que de nous-mêmes (Bruch : la conscience est, selon lui, *l'épanouissement de Dieu*) — dans l'*intuition* — dans la *foi* — dans une sorte de *divination* (de Wette) — dans la *moralité* (Kant) — dans ces *diverses sources ensemble*. (Nous ne dirons rien des théories athées qui ne voient dans la religion qu'un produit de l'imposture, de la politique ou de la peur. On peut, je crois, se dispenser de les combattre aujourd'hui; et puis, nous n'avons pas à nous en occuper ici, puisqu'elles nient ce que nous posons en fait, la réalité objective de la foi religieuse).

Il nous est difficile de distinguer la conscience, le sentiment, l'intuition, la foi, de la raison de Jacobi ou de la divination de de Wette. Ce ne sont en dernière analyse que des expressions diverses du grand fait que la religion tient au fond même de notre être, qu'elle constitue une des données ou des lois primordiales de notre nature. Toutes ces sources se réduisent donc à trois principales : le raisonnement, le sentiment, la tradition.

(1) Suivant Jacobi, qui mérite d'être cité spécialement comme ayant produit Schleiermacher, toutes nos connaissances dérivent ou des sens qui nous révèlent le monde matériel, ou du sentiment qui nous révèle le moi, ou de la raison qui nous révèle le monde des esprits. L'entendement élabore ces idées premières; il en tire les inductions et les notions qu'elles renferment, ce qui produit la *science*; la connaissance des idées premières elles-mêmes est la *foi*. Cette foi diffère de la foi historique, soit divine, soit humaine, en ce qu'elle repose sur l'intuition et non sur le témoignage. Elle est le fondement de la vérité, la base de la science.

La même idée se retrouve dans toutes les écoles qui prennent la raison au sens platonicien et la distinguent de l'entendement : *Raison pure* de Kant — *Vision intellectuelle* de Schelling — *Idée* de Hégel — *Raison impersonnelle* de M. Cousin — *Sens commun* de Reid.

La tradition, malgré le prix qu'on y a quelquefois attaché et l'usage qu'on en a voulu faire, est peu importante comme source de connaissance, tant elle a mêlé l'erreur à la vérité ; elle l'est davantage comme source de preuves, car 1° elle atteste le fait capital de l'universalité et de la persistance de la foi religieuse depuis le commencement des âges; 2° elle présente, dans les cultes les plus divers, certains rapports, certains traits extraordinaires qui semblent être des fragments brisés d'une doctrine que l'humanité aurait possédée à son berceau et dont elle a retenu partout des restes ou des souvenirs (âge d'or — chute — attente vague d'une restauration — sacrifices et pratiques expiatoires). Le véritable office de la tradition est de conserver, de propager et de nourrir les croyances admises, de les éveiller incessamment au sein des peuples, de les associer à la pensée et à la vie générales, de les faire passer de générations en générations comme une partie de l'héritage qu'elles se transmettent. Mais elle suppose deux choses : d'abord que ces croyances ont été données ; et ensuite qu'elles ont trouvé dans l'âme humaine un point d'attache naturel par leur affinité avec la conscience ou avec la raison. Le fait d'une révélation primitive, que ne saurait contester le chrétien, et qu'a toujours invoqué la théologie, laisse donc subsister les deux autres sources de la foi religieuse : le raisonnement et le sentiment.

Quant à ces sources-ci, quoique généralement reconnues, nous les voyons niées, tantôt l'une, tantôt l'autre, par des opinions extrêmes et contraires. On a demandé si l'on peut démontrer les vérités fondamentales de la religion, et en particulier l'existence de Dieu. Les uns soutiennent que non, car, disent-ils, démontrer une proposition quelconque c'est la déduire d'une proposition antérieure dont la vérité est reconnue, c'est prouver qu'elle en dépend et qu'elle en dérive, parce qu'elle y était implicitement renfermée. Or, loin qu'on puisse dire que l'idée de Dieu dépend d'une autre idée et qu'elle en sort parce qu'elle y est contenue, cette grande idée au contraire renferme tout, elle est l'idée première et infinie. La certitude religieuse n'est donc pas une certitude de démonstration, elle est simplement une croyance (1). Elle n'est pas de la science, elle est de la foi. Elle

(1) Croire, d'après Kant, c'est admettre une chose comme vraie par des motifs suffisants sous le rapport subjectif, insuffisants sous le rapport objectif, tandis que la certitude, ou la science, est une conviction dont les

est un sentiment, une intuition, et non un résultat de la réflexion dialectique.

C'est une certitude de démonstration, disent les autres, car il y a démonstration partout où il y a des principes et des faits dont on déduit la vérité qu'on propose. Or, il y a de ces faits et de ces principes d'où la raison conclut l'existence de Dieu et du monde invisible, tels que la contingence des choses extérieures, le sentiment du bien et du mal, l'idée de peine et de récompense qui l'accompagne invinciblement, etc.

Les deux opinions sont vraies au fond, elles ne sont erronées que dans leur exagération et leur exclusivisme. Comme en une foule d'autres cas, on s'arrête des deux parts à une seule face d'un sujet complexe.

La notion générale de la religion (sentiment de la divinité, de la Providence, de l'existence future, de la loi morale) s'éveille ou se forme naturellement ; en ce sens elle est de la foi. Mais on y arrive aussi par le raisonnement, par l'application des principes aux données de l'observation interne et externe ; et en ce sens elle est de la science.

L'antagonisme de ces deux principes n'est qu'une phase de la grande lutte qui se poursuit à travers les siècles entre le subjectivisme et l'objectivisme, dont la prédominance alternative ne laisse subsister que l'une ou l'autre des deux grandes sources de la connaissance humaine, quoique leurs incessantes oscillations constatent en fait la réalité de l'une et de l'autre. La coexistence d'éléments *a priori* et d'éléments *a posteriori* aux premiers actes de l'intelligence, et à tous les degrés de son développement, étant reconnue aujourd'hui, l'analogie conduit à croire qu'il en est de même dans la sphère religieuse, et qu'on peut s'élever à Dieu par l'intuition et par l'induction, par le sentiment et par le raisonnement, c'est-à-dire par la combinaison des méthodes qu'unit la vraie science et qu'isole la science systématique, toujours partielle par cela même qu'elle est excessive. Le XVIII^e^ siècle, partant du dehors, négligea les données internes et en vint jusqu'à les nier ; le XIX^e^, partant du dedans, les exalte outre mesure et rabaisse à proportion les données externes.

fondements sont suffisants sous ce double rapport. Il appelle *opinion* ce qui ne porte sur aucune base suffisante ni de l'une ni de l'autre sorte. (*Raison pure*, T. II.)

Distinguons dans les assertions des deux partis le côté positif et le côté négatif. Chacun affirme que telle route mène à la foi et conteste que telle autre puisse y conduire. Mais remarquez que c'est dans leur affirmation et non dans leur négation qu'ils méritent surtout d'être crus; car, quand ils affirment, chacun parle de la route qu'il a tenue et qu'il connaît bien par conséquent; au lieu que, quand ils nient, chacun parle précisément de celle qu'il n'a point suivie, ou qu'il a probablement mal explorée, et au sujet de laquelle son témoignage est dès lors beaucoup moins valide. Cette discussion ressemble fort à la querelle de voyageurs qui, arrivés à la ville par deux voies différentes, maintiendraient chacun que le chemin qu'il a pris est le seul praticable ou même le seul existant, et qui raisonneraient à perte de vue pour le prouver, en oubliant qu'ils sont pourtant arrivés l'un et l'autre.

C'est la maladie de l'esprit humain de s'attacher à un côté des questions, à un aspect des choses, et de se persuader qu'il est le seul réel. Hélas ! que de mal nous nous faisons par là ! C'est comme dans une armée où les différents corps, infanterie, cavalerie, artillerie, étant l'un pour le fusil, l'autre pour le sabre, l'autre pour le canon, chercheraient à s'annihiler réciproquement.

Comme plusieurs routes mènent à la ville, il y en a aussi plusieurs qui mènent à la religion. Pourquoi ne pas les reconnaître et les admettre simplement les unes et les autres, quand les faits les constatent, au lieu de se livrer, sur leur valeur respective, à de vaines contestations qui n'iraient à rien moins qu'à les discréditer toutes? Devons-nous donc nous étonner que le raisonnement confirme ce que donne le sentiment, que l'intelligence et le cœur se trouvent d'accord, et que la certitude religieuse soit tout ensemble de foi et de démonstration, un fruit de la spontanéité et un résultat de la dialectique, une intuition et une induction?

Il en est de même de tous les grands principes qui caractérisent l'humanité, qui la constituent et la régissent. Ils sont inhérents à notre âme, en tant que lois de notre nature et conditions de notre existence et de notre destinée : sous ce rapport, ils reposent sur leur évidence propre, ils se légitiment en se produisant. Mais nous pouvons aussi les constater par des moyens logiques, parce qu'ils sont impliqués dans d'autres principes ou d'autres faits reconnus; et à cet égard ils se démontrent. La liberté morale, par exemple, est une de ces croyances qui se

posent et s'imposent d'elles-mêmes : chacun en puise la conviction dans sa conscience immédiate. Cela empêche-t-il qu'elle s'établisse au besoin par l'argumentation, qui l'infère de la notion commune du bien et du mal, de l'application des peines et des récompenses, de la conduite générale des hommes les uns envers les autres, etc. Elle s'appuie donc à la fois sur le sentiment et sur le raisonnement, sur une intuition directe et sur la logique des choses. Elle est, en même temps, une croyance native, une vérité première, et une croyance acquise, une vérité démontrée. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi, du reste, de la foi ou de la doctrine religieuse, à laquelle elle appartient ?

La légitimité de l'opinion qui donne à la religion une base logique peut s'établir par des considérations diverses : 1° Les arguments sur lesquels on fonde l'existence de Dieu, la Providence, l'immortalité de l'âme, les rétributions finales ont certainement une valeur réelle qui peut avoir été exagérée, mais qui ne peut être méconnue ; aussi se relèvent-ils du discrédit où les avait jetés la critique de Kant. 2° Un grand nombre de théologiens et de philosophes, des écoles considérables et diverses (l'école objectiviste ou inductive de Bacon, et l'école subjectiviste ou déductive de Descartes) des époques historiques tout entières (XVII^e^ et XVIII^e^ siècle) en ont appelé essentiellement, si ce n'est uniquement, à la démonstration rationnelle ou morale ; et l'on ne saurait admettre qu'une méthode qui a conduit tant de bons esprits à la vérité, et produit des convictions si sérieuses, soit absolument sans base. 3° Nous recourons spontanément à la discussion logique auprès des personnes étrangères ou hostiles à la religion, et nous en voyons tous les jours passer ainsi du scepticisme ou de l'incrédulité à la foi. Cette marche est donc légitime, puisqu'elle est naturelle et nécessaire, puisqu'elle s'impose d'elle-même en mille cas. Les préoccupations systématiques, avec les vues tout ensemble excessives et partielles qu'elles engendrent, peuvent seules le contester et le nier.

§ 2. *La Religion fait de conscience.* — L'opinion qui fait de la religion une donnée de la conscience, qui la base sur le sentiment, l'intuition, la foi, ne comptait naguère que fort peu de partisans ; elle était dédaigneusement rejetée parmi les vieilleries du mysticisme ou de l'illuminisme : elle domine maintenant, et à juste titre selon nous, quand elle ne devient pas exclusive. Mais hélas ! à peine rétablie dans ses droits, elle prétend à l'empire.

Qu'il y ait des notions intuitives, lois fondamentales de notre être intellectuel et moral, qui se prouvent en se manifestant et qui ne demandent que d'être constatées, toutes les sciences sont plus ou moins obligées de l'admettre, car toutes portent en définitive sur des principes et des prémisses indémontrables; toutes présupposent quelque chose qu'elles tiennent pour évident; toutes commencent forcément par la croyance. Il le faut sous peine de se jeter dans un scepticisme absolu, puisqu'on pourrait toujours demander la base de la base, et qu'en creusant ainsi de fondement en fondement on finirait par tout ébranler, pour avoir méconnu les conditions de l'intelligence et de l'existence humaines. L'argumentation, quelle qu'elle soit et quelque but qu'elle se propose, a nécessairement son chaînon primitif et générateur dans ces données de la conscience et de l'expérience que chacun peut découvrir en soi, mais au delà desquelles il ne saurait remonter, car c'est le secret du Créateur.

L'existence des vérités premières, des notions *a priori*, est donc incontestable, et peu contestée aujourd'hui. Reid et Kant les ont mises également en évidence sous des formes et par des procédés différents. On ne peut discuter, et l'on ne discute guère, que sur leur origine, leur nombre, leur rôle, leur valeur. Elles ont pour caractère général d'être universelles, nécessaires, indestructibles, et d'entraîner par elles-mêmes l'assentiment de l'intelligence et de la volonté.

Bien des notions et des tendances manifestent ce caractère, pour peu qu'on les sonde : ainsi les instincts, les affections; ainsi la foi au monde extérieur, à l'unité et à l'identité de notre être, à la constance des lois de la nature; ainsi l'idée de cause et de substance, l'idée de juste et d'injuste, etc. Ce sont des idées humanitaires: elles naissent comme d'elles-mêmes dans nos esprits ou dans nos cœurs; nous nous les faisons moins qu'elles ne nous font ce que nous sommes. Rejeter ces croyances, ces convictions natives, c'est se perdre dans le nihilisme empirique ou idéaliste; les révoquer en doute, c'est demander si les données immédiates de l'esprit humain, et l'esprit humain lui-même, et toutes les existences qu'il atteste, ne sont qu'une illusion. On ne peut pas plus mettre en question le témoignage immédiat de la conscience, de la raison, de la foi naturelle (quel que soit le nom qu'on donne à cette sorte de révélation) que le témoignage des sens; par conséquent, pas plus la réalité du monde spirituel que celle du monde matériel.

Ces vérités premières, ce fond, ce trésor commun de l'humanité, constitue la base de la science, et comme sa matière et sa racine. Aussi la force des choses l'y ramène-t-elle toujours. Eh bien! Dieu qui a mis dans notre âme les facultés, les dispositions, les notions essentielles au développement et à la direction de notre vie terrestre, n'y aurait-il pas jeté aussi les germes de cette existence supérieure que tout nous annonce, en y déposant le sentiment religieux et moral? L'universalité de ce sentiment, sa persistance, l'impossibilité de se dérober entièrement à son action, le rangent évidemment parmi les principes premiers; on peut nier Dieu, comme la liberté, comme la loi de rétribution, on n'en peut anéantir l'idée. Il en est de l'athéisme, comme du pyrrhonisme et du fatalisme ; il sort des profondeurs de notre être une parole invincible qui proteste contre les négations et qui déjoue les systèmes ou les vœux d'incrédulité.

Ce serait une œuvre d'un grand intérêt et d'une haute utilité, que l'exacte analyse du sentiment religieux et la détermination assurée de ses éléments intégrants; elle servirait à dresser le catalogue de ces notions ou croyances que l'homme porte avec lui et qui constituent les points fondamentaux de la religion ou de la théologie naturelle. S'il est difficile de les préciser, il est possible de les indiquer. Ce sont en thèse générale les idées de la divinité, de la Providence, de la loi morale, de l'existence et des rétributions futures; c'est la prière, la conviction de péché, le besoin de pardon et de régénération, qui, sous une forme ou sous l'autre, se montrent dans tous les cultes : grandes données de la conscience religieuse, que le Christianisme suppose et sur lesquelles il repose.

La constatation formelle et l'exacte détermination de ces croyances natives, les élevant, *ipso facto*, au rang suprême qui leur appartient, c'est-à-dire au rang de principes premiers, serait un des plus grands services qu'on puisse rendre à la science. Elle fournirait : 1° la base assurée de la philosophie religieuse ; 2° le critère certain de ses théories; 3° et aussi, je le crois, la preuve de la nécessité de la révélation.

La philosophie, à y regarder de près, a surtout pour but de légitimer, de coordonner, de développer ces données primordiales et d'en tirer, par déduction ou par induction, tout ce qu'elles contiennent. Si elle ne doit pas s'y enfermer, elle doit toujours y tenir ou y revenir. C'est sa charte constitutionnelle; c'est sa lumière et sa règle; c'est son guide et son juge. Elle

doit respecter et suivre cette révélation naturelle, comme la théologie la révélation surnaturelle : de sorte qu'en creusant jusqu'aux sources de la pensée et de la vie, on découvre à la philosophie elle-même une autorité qu'il faut qu'elle reconnaisse, et dont elle doit faire son point d'appui constant, comme son point de départ. Elle s'égare, dès qu'elle ne conserve pas intégralement cette norme souveraine; elle se perd dans l'empirisme ou dans l'idéalisme, dès qu'elle la méconnaît (philosophie de la sensation, philosophie de l'absolu).

Et si elle n'arrive par aucune de ses voies, à constituer une doctrine qui réponde aux réclamations de la conscience religieuse et morale, on ne pourra contester l'inappréciable valeur d'une source supérieure de lumière.

On voit que nous faisons une haute et large place au fait de conscience. Seulement il importe de ne pas lui demander plus qu'il ne donne, de ne pas y chercher plus qu'il ne s'y trouve réellement. L'exagérer c'est le fausser, et le fausser c'est l'annuler. La religion de la conscience, prise en elle-même, sans plus ni moins, ne porte pas très loin dans la constitution du dogme. Elle n'en fournit que les rudiments et souvent que les desiderata. C'est le fondement, ce n'est pas l'édifice; c'est un cadre à remplir. Cela même qui est attesté est un sentiment plutôt qu'une notion. Ainsi le Dieu vers lequel se portent les espérances et les craintes de cette religiosité native reste, à bien des égards, *le Dieu inconnu;* on sait qu'il est, plus qu'on ne sait ce qu'il est en soi et ce qu'il est envers nous. Il en est de même de la Providence, de l'existence future, du pardon, etc. La conscience donne, non la doctrine religieuse telle que l'exige la règle de la foi et de la vie, mais ce qu'on peut nommer le fait religieux, correspondant en philosophie à ce que certaines écoles théologiques, qui écartent la révélation scripturaire, nomment le fait chrétien. C'est simplement un *substratum* ou un *postulatum*.

Sachons prendre le fait de conscience avec ses lumières et ses ombres, ses attestations et ses lacunes, sans l'exagérer ni l'amoindrir, ce qui serait l'infirmer. Il est d'un prix infini, répétons-le, et sous le rapport théorique et sous le rapport pratique; mais il n'est pas tout, bien s'en faut. Et les quelques remarques précédentes nous permettent de juger en passant ce terme dont le vague est égal à la vogue, et sous lequel se cachent d'étranges illusions. Bien des écoles font de la conscience leur principe suprême; elles l'érigent en critère et même en facteur de la

théologie chrétienne; elles veulent y tout rattacher, y tout ramener, apologétique et dogmatique, se glorifiant de fonder l'Evangile sur une sorte d'intuition ou d'expérimentation, témoignage immédiat qui rend tous les autres superflus et que n'atteint point la tourmente critique de nos jours.

Ces prétentions, aujourd'hui si communes, reposent sur un fond vrai; mais elles le compromettent en l'étendant outre mesure, et en y insérant à divers égards ce qu'elles veulent y trouver.

Que la conscience religieuse et morale sincèrement interrogée, fidèlement suivie, conduise à Christ; c'est plus que certain. Mais elle le fait comme la loi, car c'est le législateur et le juge qu'elle révèle surtout. La conscience dit comme la loi : *Fais ces choses et tu vivras* (Gal. III, 10-12), en ajoutant aussi : *Maudit est quiconque* ne le fait pas pleinement et constamment; jetant ainsi dans les âmes le vif sentiment de leur culpabilité, et, par suite, l'ardent désir du pardon et de la régénération. Cependant, ce qu'elle proclame, de prime abord, c'est moins la justification par la foi ou par grâce, qui est l'Evangile, que la justification par les œuvres ou par l'amendement; parce qu'elle appartient à l'ordre primordial, qui est celui de la loi.

Sans doute le travail de la conscience aboutit finalement à la nécessité d'une rédemption purement gratuite, par l'impossibilité d'échapper de soi-même à la peine et à l'empire du péché. Il pousse à l'Evangile en faisant *mourir à la loi par la loi*, selon l'énergique expression de l'Apôtre. Mais si la conscience morale fait sentir l'impérieux besoin, le prix infini de la rédemption chrétienne; elle n'en peut constater la réalité objective, ce qui est le point capital. Il faut qu'elle en reçoive du dehors la connaissance et la certitude. C'est une œuvre de Dieu qu'une parole de Dieu peut seule assurer.

Il y a dans la conscience (dans la conscience *naturelle*, bien entendu, car partir ici de la conscience chrétienne ce serait mettre en fait ce qui est en question, paralogisme fréquent aujourd'hui), il y a dans la conscience les postulats de l'Evangile, les pierres d'attache ou, si on l'aime mieux, les pierres d'attente de l'édifice chrétien; et certes, c'est beaucoup. Mais il n'y a que cela. N'y cherchons pas plus qu'il ne s'y trouve, de peur de nous exposer au vieil adage : « Qui prouve trop ne prouve rien. » C'est, je crois, la grande illusion de nos jours, et elle ne se guérira, je le crains, que par elle-même, je veux dire

en dévoilant ses défauts et ses excès, ses écarts et ses périls par ses propres développements (1).

Notons le point de rencontre et de séparation tout ensemble entre notre point de vue et celui de la direction qu'on pourrait qualifier de *théologie de la conscience*, en raison de l'emploi qu'elle fait de ce mot, et de sa prétention d'y fonder l'apologétique et la dogmatique. Nous accordons à la conscience, siège des vérités premières, *locus principiorum*, une haute valeur constitutive et normative. Nous la faisons *autonome*, mais seulement dans sa sphère réelle. Nous restreignons son autorité régulatrice à ces données intuitives, à ces révélations spontanées, lois fondamentales de la pensée comme de la vie, voix de Dieu au dedans de nous. Voilà un principe auquel nous adhérons pleinement; mais à la condition qu'on le prenne et qu'on le laisse tel qu'il est. L'étendre arbitrairement, à l'aide d'une terminologie trompeuse, c'est le fausser et par cela même l'infirmer. En deux mots, nous tenant à la conscience *immédiate*, à qui seule appartient l'autonomie, nous rompons avec tous ces systèmes qui y substituent ou y superposent une conscience *médiate*, qui n'est que l'ensemble des notions ou des sentiments devenus pour chacun la vérité et la règle de la vérité : équivoque aussi grave que commune, sous laquelle s'abritent bien des illusions.

Ceci va toucher à un point de première importance : scruté jusqu'au fond il préviendrait ou corrigerait de nombreux écarts, en éclairant et déterminant les vrais principes. J'ai dit ailleurs que les données natives de la conscience religieuse et morale, intégralement maintenues, jugent immédiatement les tendances déistes, panthéistes, naturalistes, contre lesquelles la foi a surtout à se défendre aujourd'hui, parce que ces données souveraines posent et imposent les éléments constitutifs du théisme, par les rapports qu'elles établissent entre l'homme et la divinité; si le Dieu qu'elles annoncent est à bien des égards le *Dieu inconnu*, ce n'est dans tous les cas ni le *Dieu de loin* du déisme, ni le *Dieu-idée* du panthéisme, ni le *Dieu-monde* du naturalisme : c'est le *Dieu-providence*, dont les libres interventions sont vivement et fermement accusées.

J'ajoute ici que les mêmes données régulatrices jugent par un autre côté les directions qui veulent y fonder ou en tirer l'Evan-

(1) Les faits vérifient de plus en plus cette prévision. (*Edit.*).

gile tout entier, car ne le contenant pas, elles ne peuvent l'assurer à elles seules. Aussi leur échappe-t-il peu à peu, lorsqu'elles se développent logiquement et pleinement.

Le vrai fait de conscience, pris en soi sans plus ni moins, va ainsi frapper et les doctrines philosophiques qui enlèvent au Christianisme ses assises et ses attaches naturelles, et les doctrines théologiques qui prétendent le construire ou l'appuyer sur cette unique base. Il élève contre les unes la digue infranchissable des vérités premières où se brise éternellement tout ce qui va s'y heurter; il constate vis-à-vis des autres qu'elles tentent une œuvre impossible ou illusoire.

C'est à ce point radical qu'il convient de se placer pour dominer les grands débats de nos jours.

§ 3. *Objections.* — On a fait de nombreuses objections contre le système qui envisage le sentiment religieux comme une disposition inhérente à notre nature.

a) On a cité quelques peuplades qu'on prétendait dépourvues de toute idée et de toute pratique religieuse. Mais toujours des observations plus exactes et plus complètes ont dévoilé l'erreur de ces assertions. La méprise est ordinairement venue de ce que confondant la religion avec telle ou telle forme religieuse, on concluait l'absence de la première de l'absence de la seconde. Le fait général s'est confirmé constamment par une étude plus attentive des faits particuliers qu'on lui opposait. D'ailleurs quand quelques-uns de ces faits seraient aussi positifs qu'ils le sont peu, l'atrophie du sentiment religieux chez certaines hordes dégénérées ne serait pas plus surprenante qu'elle ne l'est chez certains individus au sein même du Christianisme. Toutes nos facultés peuvent également s'engourdir par défaut de culture, ou se pervertir et se paralyser sous l'action prolongée de causes délétères.....

b) On objecte encore, qu'à diverses époques on a vu le sentiment religieux s'affaiblir et disparaître presque complètement dans la vie de nations entières; ce qui se concilie mal, dit-on, avec la théorie qui en fait un principe de notre nature.

Mais, outre que ce fait s'explique par l'empire qu'acquièrent quelquefois de fausses doctrines, il tient généralement à des circonstances extérieures, telles que celles-ci : ou les cultes établis abusent de la puissance dont les avaient entourés le respect et la soumission des peuples; ou ils ne répondent plus

aux lumières acquises; ou ils se montrent hostiles à quelque grande tendance sociale qui demande à être satisfaite. Alors on abandonne ces cultes, on se soulève de toutes parts contre eux, et, par une disposition trop commune, franchissant toutes les limites, on s'attaque à la religion elle-même pour couper le mal dans sa racine.

Chacune de ces causes se démontre par la réflexion et par l'histoire. Quant à la première, on sait que le peuple ne sépare jamais la religion du clergé; son zèle pour le culte est toujours plus ou moins basé sur son respect pour le sacerdoce. C'est un préjugé sans doute, mais il est constant et universel. Si le peuple vient à mépriser ou à haïr ses pasteurs, il étend bientôt ces sentiments sur la religion qu'ils annoncent. A la Renaissance ce fut à la corruption des prêtres et à la tyrannie de Rome qu'on s'attaqua d'abord.

La seconde cause est évidente par elle-même. Une religion dépassée par les lumières générales, et qui ne peut plus légitimer la foi qu'elle exige, doit être peu à peu abandonnée; de là un temps d'incrédulité et de scepticisme. C'est ce qui arriva au siècle d'Auguste lorsque, selon l'expression de Cicéron, deux augures ne pouvaient se rencontrer sans rire. Ce fait s'est déjà produit souvent, et l'on en a tiré cette règle de critique historique : toute religion qui a une fois perdu le respect et la soumission ne les recouvre plus. On a de nos jours prétendu appliquer cette règle au Christianisme (1). Mais si elle porte contre ses formes et ses institutions extérieures, elle ne porte pas contre son fond constitutif; de même qu'elle frappe *les* religions et non *la* religion. L'humanité, loin de dépasser le Christianisme, ne le réalisera jamais entièrement, parce qu'il est la vérité pleine et parfaite, la vérité absolue; il sera toujours en avant de tous les progrès. Ne l'avons-nous pas vu se relever de toutes parts, en se jouant des jugements et des prédictions du philosophisme. Si le Christianisme semble descendre quelquefois dans la tombe, c'est pour en sortir avec un éclat nouveau, comme son divin Fondateur. Mais il en est autrement des formes qu'il revêt, des institutions dans lesquelles il s'incorpore; ces institutions sont humaines et assujetties par conséquent à la loi qui régit les choses humaines. — Ce genre d'attaque, un

(1) C'était un des thèmes favoris de la philosophie et de la presse lorsque le Réveil a commencé.

instant discrédité, reprend faveur aujourd'hui par suite de l'alanguissement général des croyances, de la nouvelle critique à laquelle est soumise la révélation, et du travail intérieur de dissolution et de réorganisation qui agite les églises. La crise est grave, mais pas plus que celles que le Christianisme a déjà traversées. Ce qui en a fait peut-être le plus grand péril, c'est qu'on a cru conjurer le mal en l'inoculant. Le haut supranaturalisme s'est uni au philosophisme et au rationalisme pour discréditer l'argument miraculeux, pour saper l'autorité des Saintes Ecritures, se flattant de vaincre l'esprit du temps sur son propre terrain, en lui abandonnant les vieux boulevards de la foi.

Un des jugements les plus acrédités contre le Christianisme est qu'il ne domine plus le mouvement scientifique et social. Mais, en vérité, ce verdict de condamnation ne l'atteint pas. Le Christianisme n'est ni une philosophie ni une politique, pas plus qu'il n'est un manuel d'industrie. Son règne n'est pas de ce monde. Il est une religion, et c'est comme religion qu'il agit si puissamment sur le monde; c'est en pénétrant la terre de la vie du ciel qu'il la transforme en tout sens. Et comme religion, comme vie, loin d'être épuisé, il a à peine fait entrevoir ses vertus rédemptrices et rénovatrices.

La troisième cause — (religion hostile à une tendance sociale), — a été manifeste dans l'insurrection du XVIII^e^ siècle contre l'Evangile, ou ce qu'on prenait pour lui. La lutte engagée alors contre l'Eglise et la doctrine chrétienne eut évidemment son origine, sa raison principale dans le besoin de liberté. Les institutions anciennes ne pouvaient plus convenir au nouvel état ou au nouvel esprit social : elles se ressentaient trop des temps où il n'existait que trois classes d'hommes qui eussent de l'importance, les rois, les nobles et les prêtres. L'affranchissement du peuple était progressif et rapide depuis trois ou quatre siècles. Les libertés publiques se développaient et s'amoncelaient, pour ainsi dire, en face de ces vieilles institutions qui leur faisaient obstacle. La classe moyenne était nombreuse, elle devenait de jour en jour plus puissante par ses richesses et ses lumières; elle réclamait sa part de droits et de privilèges : on voulait l'égalité de tous devant la loi, la réintégration de l'homme devant l'homme. Ces idées, ces sentiments qui avaient leur racine première dans le Christianisme, germaient et se manifestaient partout; la littérature du XVIII^e^ siècle n'en fut que le produit et

l'expression. Le mouvement était profond, général, invincible, et ayant rencontré presque sur tous les points l'Eglise pour adversaire, l'opposition et la haine se portèrent sur le Christianisme qui, aux yeux des peuples, ne faisait qu'un avec l'Eglise. Les doctrines religieuses semblaient s'être mises au service des institutions sociales qu'il s'agissait de renverser; on s'attaqua aux unes et aux autres ensemble; on se fit impie, afin de hâter ou de faciliter l'œuvre de destruction.

Ces préventions hostiles sont tombées lorsqu'on a reconnu que les principes qu'on voulait faire triompher étaient au fond des principes évangéliques, et que le progrès social était dû à un développement de l'esprit chrétien. — (Nous touchons (1), si je ne me trompe, à une nouvelle évolution sociale, conséquence ou suite de la précédente, et peut-être d'une plus grande portée. A côté de ces merveilleuses decouvertes qui se multiplient, de ces admirables applications de l'industrie et de la science qui mettent au service de l'homme les puissances de la nature, rapprochent les nations, suppriment en quelque sorte les distances devant la pensée et la volonté humaine, il se fait manifestement un travail interne, dont tout le monde a le sentiment, sans que personne puisse dire ce qu'il est ou ce qu'il prépare. Nous sommes à l'une de ces grandes heures où la Providence laisse entrevoir ses desseins en les voilant toujours. Le mouvement du XVIII^e^ siècle, résultat d'un long labeur, avait pour but l'élévation des classes moyennes, de ce qu'on nommait alors le Tiers-Etat; le mouvement actuel, dans une de ses directions les plus saillantes, a pour objet les classes inférieures, dont il tend à assurer les intérêts, à garantir les droits. Il y a là bien des erreurs et bien des illusions (socialisme, communisme), mais il y a aussi, je le crois, quelque chose de profondément légitime qui se réalisera tôt ou tard. Ce sera un nouveau déploiement de l'esprit chrétien, une nouvelle application de ces principes de charité et de justice qui constituent le fond vital de la foi et qui sont loin d'avoir donné tout ce qu'ils recèlent. Les amis de l'Evangile doivent prendre garde de tomber dans la même méprise qu'au siècle dernier. Au lieu de se jeter aveuglément dans la résistance, qu'ils s'attachent à distinguer le vrai du faux, le bien du mal, dans le mouvement de nos jours. Certes, l'Evangile n'est pas révolutionnaire, mais il n'est pas non plus stationnaire. Il anime

(1) Cette note a été écrite bien avant 1848. (*Observation de l'auteur*).

secrètement les progrès du monde moderne qu'il a enfanté; et il est aisé de reconnaître à bien des égards les hautes réclamations de sa morale dans les vagues, mais vives aspirations de notre époque (*Mens agitat molem*). Ne nous laissons pas cacher le fond par la forme, le réel par le chimérique qui s'y mêle si souvent et dans de si larges proportions. Si le monde, conduit à son insu par la main de Dieu, fait dans sa sphère l'œuvre de l'Eglise, il serait périlleux pour l'Eglise et pour le monde lui-même de la lui laisser faire seul. Il importe souverainement de démêler ce que l'évolution sociale a de conforme aux révélations évangéliques, pour la tenir le plus possible soumise au Christianisme où elle a sa racine et sa base, où elle doit chercher sa règle et sa loi. Et la matière de l'objection se tournera en source de preuves, comme au siècle dernier) (1).

Le déclin du sentiment religieux dans la vie des peuples, se lie presque toujours aux causes dont nous venons de parler. Aussi, dès que les circonstances changent, ce sentiment ne tarde-t-il pas à reparaître avec une énergie nouvelle. Du scepticisme, de l'indifférence, de l'incrédulité, l'esprit humain revient de toutes parts à la foi, et trop souvent, passant, dans cette tendance de même que dans la première, d'un extrême à l'autre, il se jette dans le mysticisme, le fanatisme et la superstition; tant le sentiment religieux est impérissable chez l'homme. C'est une disposition, une force, une direction intérieure inhérente à notre être; on peut la comprimer ou la fausser, on ne saurait la détruire. Comme toutes les forces de la nature, elle surmonte ou brise, tôt ou tard, les obstacles qu'on lui oppose, et ne fait que s'en accroître. Ce fait, nous l'avons vu se produire sous nos yeux, — (France de la Révolution et du Premier Empire. — France de la Restauration et du Second Empire); — on l'a vu se produire à d'autres époques, en particulier dans l'Empire romain. — Il est ici d'une haute importance : ce retour aux croyances religieuses, quand elles semblaient déracinées et anéanties, cette réaction contre les systèmes d'incrédulité, quand ils paraissaient s'être pour toujours emparés du monde, nous montrent combien ces idées d'un ordre supérieur tiennent profondément à la nature et à la vie humaine. Il en est comme de ces plantes vivaces qu'on fait disparaître de dessus le sol en les coupant ou en les foulant,

(1) Voir : *Socialisme et Christianisme dans les circonstances actuelles*, par Jalaguier. — 1re édition : Montauban, 1848. 2e édition : Grassart, Paris, 1889.

mais dont on ne parvient jamais à extirper les racines, et qui poussent de nouveaux jets au moment même où l'on se flattait de les avoir détruites.

c). On a objecté encore, à l'opinion qui considère le sentiment religieux comme primitif — (et c'est l'objection précédente sous une autre forme) — que ce sentiment se montre extrêmement faible et presque nul chez certaines gens.

Mais il en est ainsi de toutes nos facultés et de toutes nos dispositions naturelles. Tandis que chez les uns elles dépassent plus ou moins le niveau commun, elles restent fort au-dessous chez d'autres. De ce qu'on voit çà et là des êtres frappés d'idiotisme, d'insensibilité, d'une sorte de paralysie intellectuelle et morale, conclura-t-on que la raison et le sentiment ne sont pas des attributs caractéristiques de l'homme ?

Nous avons deux existences comme deux natures; à côté de la vie spirituelle et céleste, se trouve en nous la vie animale, sensuelle, terrestre; et cette dernière peut prendre une telle prépondérance qu'elle arrête le développement de la vie supérieure ou qu'elle en atrophie le germe.

Remarquons que le sentiment moral, dont l'existence est moins contestée, se déprave comme le sentiment religieux et par les mêmes causes. Que de gens en qui le principe d'obligation a complètement perdu son empire, et qui ne croient plus qu'à l'intérêt ou au plaisir, c'est-à-dire au calcul ? L'utilitarisme a dominé le XVIII^e^ siècle; il fait la base des théories humanitaires et des tentatives réformatrices de notre époque; il a fini par déclarer inutile l'éducation morale : « La seule étude importante « qui ne puisse pas être l'objet d'un enseignement public, dit « Jean-Baptiste Say, (1) est l'étude de la morale... le seul encou- « ragement à la vertu est l'intérêt qu'ont tous les hommes à ne « rechercher et à n'employer que ceux qui se conduisent bien ». Pour une multitude de personnes livrées, les unes à l'ambition, les autres à la cupidité ou à la sensualité, le *devoir* est sans réalité, c'est un mot qu'elles ne comprennent plus; les préoccupations et les sollicitudes terrestres, le mouvement et le bruit du monde, leur dérobent et la vue du Ciel et la voix du cœur qui seules expliquent l'obligation morale. Les choses de l'âme et de Dieu leur deviennent des chimères. Et si le sens moral se pervertit et s'éteint à ce point, faut-il être surpris qu'il en soit de

(1) Cours d'Economie politique (T. II, p. 312).

même du sentiment religieux, qui ne fait qu'un avec lui, et qui trouve encore moins d'aliment dans la vie du siècle ?

Au reste, cette détérioration n'est point particulière à la faculté religieuse et morale; elle peut s'étendre à toutes nos facultés, parce qu'elle tient à une des lois auxquelles nous sommes assujettis. Toutes nos facultés, toutes nos tendances et nos forces naturelles restent plus ou moins inertes faute de culture ; toutes se paralysent en quelque manière sous l'action continue de circonstances contraires; comme sous l'influence de circonstances et de causes favorables on les voit toutes se fortifier et se développer indéfiniment. Cela a lieu pour les facultés *intellectuelles* : la mémoire, le jugement, le pouvoir d'abstraire, de généraliser, de déduire, etc... s'accroissent ou déclinent selon qu'on les exerce ou qu'on les néglige. Cela a lieu pour les facultés *physiques*... Cela a lieu pour les *affections naturelles*. La pitié, à laquelle n'échappe sans doute aucun être humain, qui chez les âmes ouvertes et dociles à ses inspirations devient devoir, besoin, bonheur, la pitié finit par s'éteindre quand on lui résiste par négligence ou par égoïsme. L'amour paternel et maternel, cet instinct si puissant qui brave la mort jusque chez les êtres destitués d'intelligence, peut également céder chez l'homme à des préjugés et à des usages barbares. Dans la Chine, dans les îles de la Société et ailleurs l'infanticide, soutenu par l'opinion et par la coutume, s'est érigé en une sorte de loi. Des affections en grande partie factices peuvent, sous l'influence de l'éducation et des idées générales, l'emporter enfin sur les sentiments naturels les plus forts. Ainsi l'on vit un farouche patriotisme étouffer la voix du sang chez Brutus et chez les femmes de Sparte. Devons-nous donc nous étonner que l'instinct religieux finisse par se perdre aussi, quand il reste livré aux mille causes de destruction qui l'assaillent au dedans et au dehors ?

Tout peut se détériorer ou s'améliorer dans notre âme, soumis comme nous le sommes à l'épreuve. Il existe en nous une progression ascendante et descendante qui nous porte ou vers le bien ou vers le mal, ou vers la vérité ou vers l'erreur, ou vers la terre ou vers le ciel. Chacun de nos actes intérieurs ou extérieurs est un pas que nous faisons dans le royaume de la lumière ou dans le royaume des ténèbres. Cette constante influence de nos œuvres sur nos dispositions n'est point assez remarquée (1).

(1) Voir même chap., sect. III.

Le sentiment religieux ne fait donc que suivre la loi de toutes nos tendances naturelles, lorsque, par défaut de culture, il demeure sans force et sans vie. Du reste, il est tellement inhérent à notre constitution intellectuelle et morale qu'il ne périt jamais entièrement; on peut en constater l'existence là même où l'on ne se serait pas attendu à en voir la moindre trace; il se retrouve jusque dans le panthéisme et dans l'athéisme. Le panthéisme s'est fréquemment uni à un mysticisme extrême : c'est le caractère qu'il revêtit dans l'Inde dès les temps les plus anciens; c'est celui qu'il a revêtu de nos jours en Allemagne. En France, l'école matérialiste du XVIII^e^ siècle, après avoir essayé de détrôner Dieu, déifie l'univers. Elle parle sans cesse de l'intelligence de la nature, de sa puissance, de sa sagesse, de sa bonté; elle lui adresse ses prières et ses hymnes. C'est là sans doute une grande perversion du sentiment religieux, mais c'en est aussi une manifestation qui mérite d'être notée.....

Il en est de l'existence de Dieu comme de l'immortalité de l'âme, comme de la liberté morale, comme de toutes les grandes croyances du cœur; elles reviennent toujours malgré qu'on en ait, parce qu'il n'est pas donné à l'homme de se dérober entièrement aux lois fondamentales de sa nature : quand l'immortalité réelle est niée, elle se remplace chez les générations incrédules par le culte d'une immortalité factice. Il en est des principes qui tiennent à notre existence supérieure, comme de ceux qui gouvernent la vie commune; on a beau les repousser, ils reviennent toujours, ils persistent derrière les négations. Le pyrrhonien le plus décidé agit comme s'il croyait pleinement aux réalités internes et externes, l'idéaliste fait de même dans ce monde des sens qu'il se flattait d'avoir anéanti, le fataliste invoque dans ses relations sociales la liberté et la responsabilité qu'il avait détruites en théorie, et l'athée tremble devant les puissances invisibles qu'il croyait avoir détournées. L'école française était arrivée au panthéisme matérialiste, en partant de la sensation, comme l'école allemande arrive au panthéisme spiritualiste, en partant de l'idée; c'est-à-dire en fermant chacune une des sources de la connaissance pour puiser exclusivement à l'autre; mais des deux parts le sentiment ramène le Dieu que la spéculation avait expulsé.

Observons encore que tout ce qui va remuer le fond de l'âme chez les êtres qui ne vivent que d'une vie extérieure et superfi-

cielle, comme la solitude, le spectacle de la mort dans certains cas extraordinaires, la contemplation de quelque grand acte moral ou de quelque scène imposante de la nature, tend à réveiller en eux le sentiment religieux, car il gît à ces profondeurs. De vives émotions ont quelquefois fait passer de l'erreur à la vérité le philosophe égaré par de faux systèmes; et des actes remarquables de piété ont fréquemment ravivé, chez ceux qui en étaient témoins, le principe intérieur d'où ces actes émanent, c'est-à-dire la foi. C'est à une cause de ce genre qu'il faut rapporter l'influence régénératrice des afflictions; enlevant l'âme à l'empire des choses sensibles, à ses attachements, à ses préoccupations, à ses habitudes, elles rompent le charme qui la tenait captive loin de Dieu, dans les liens et les illusions du monde; elles l'ouvrent en quelque sorte à la pensée de ce qu'elle est et de ce qui l'attend, et le germe de la vie nouvelle, devenu libre, peut lever et se développer.

« Le sentiment religieux est universel, écrit Benjamin Cons-
« tant (1); ne serait-il qu'une grande erreur? Quelques hommes
« le disent de temps à autre. La peur, l'ignorance, l'autorité, la
« ruse, telles sont, à les entendre, les premières causes de la
« religion. Ainsi des causes toutes passagères, extérieures et
« accidentelles auraient changé la nature intérieure et perma-
« nente de l'homme; elles lui auraient donné une autre nature,
« et, chose bizarre, une nature dont il ne peut se défaire, même
« lorsque ces causes n'existent plus.....

« Les enseignements de la science repoussent la religion sur
« un autre terrain, mais ne la bannissent pas du cœur de
« l'homme. A mesure qu'il s'éclaire, le cercle d'où la religion se
« retire s'agrandit; elle recule, mais ne disparaît pas : ce que
« les mortels croient et ce qu'ils espèrent se place toujours, pour
« ainsi dire, à la circonférence de ce qu'ils savent. L'imposture
« et l'autorité peuvent abuser de la religion, mais n'auraient pu
« la créer. Si elle n'était pas d'avance au fond de notre âme, le
« pouvoir ne s'en serait pas fait un instrument, des castes am-
« bitieuses, un métier. »

Ceci n'est point exact, quoique fréquemment répété. Avec le progrès des sciences naturelles, les fausses notions religieuses disparaissent, les superstitions populaires tombent, mais la religion elle-même ne se retire pas, ne recule pas, n'est pas repous-

(1) *De la Religion.* Liv. Ier, chap. Ier.

sée sur un autre terrain ; Dieu remplit toujours le monde comme le cœur de l'homme pieux. Les forces et les lois physiques, les causes secondes, prennent, il est vrai, la place des dieux du polythéisme ; ces divinités fantastiques s'évanouissent ; mais le vrai Dieu se manifeste plus grand et en quelque sorte plus près de nous ; il reprend partout la place qu'on lui avait ravie. Car les causes secondes sont sous la dépendance constante et absolue de la cause première ; les forces naturelles demeurent sous la direction suprême du Créateur et du Conservateur des êtres ; les lois physiques ne sont que des modes d'action qu'il a trouvé bon de se prescrire pour le maintien de l'ordre et la réalisation de ses plans. Ces lois sont contingentes, et non nécessaires. Cela est évident, par exemple, pour l'attraction qui règle la marche du monde en même temps qu'elle unit les particules des divers corps, et qui nous rend si sensible la puissance partout présente et toujours active de Dieu. La main de l'ordonnateur souverain se manifeste en toutes choses à l'œil de la foi. *Tout est en Lui, par Lui et pour Lui.* Les études humaines, loin de déposséder la piété, l'affermissent et l'étendent au contraire en dévoilant sans cesse de nouvelles preuves de la grandeur, de la sagesse et de la bonté divines. L'invention du télescope et du microscope, qui a ajouté en quelque sorte deux nouveaux mondes au monde connu, n'a-t-elle pas incommensurablement agrandi l'idée de Dieu et de la Providence ? Les découvertes de la science ne font donc pas reculer la religion, elle ne font reculer que les bornes de son empire..... La connaissance la plus étendue que l'homme ait eue peut-être du mécanisme de l'univers, avait-elle affaibli chez Newton les sentiments de la piété? et l'adoration des anges en est-elle moins fervente pour être plus éclairée que la nôtre?

L'observation de B. Constant serait d'une gravité extrême, si elle était fondée : elle mènerait beaucoup plus loin qu'il ne le paraît à première vue. Elle n'irait à rien moins qu'à légitimer ces opinions naturalistes et fatalistes entées sur le panthéisme de l'époque, qui prétendent que le progrès général des lumières fait passer successivement l'esprit humain de la conception théologique et métaphysique du monde à la conception *positive*, qu'il tend à détrôner le monothéisme, comme il a détrôné le polythéisme, pour ne laisser subsister que la nature et ses lois, et les sciences qui s'en occupent. Là, en effet, la religion se retire, mais c'est pour disparaître à la fin, comme une vieille erreur née de l'ignorance.

Dans le théisme, au contraire, de quelque manière qu'on le conçoive et qu'on le formule, dans le théisme que donne impérieusement la conscience religieuse, il faut bien reconnaître l'action divine à un certain degré, ne fût-ce que pour expliquer l'ordre et le progrès du monde moral en face des écarts de la liberté, de même que les créations successives que la géologie constate dans le monde physique, l'apparition de l'homme en particulier; et si l'on reconnaît la réalité de cette action quelque part, on est forcé d'en reconnaître la possibilité partout. Dès lors les aspirations de la conscience religieuse, les vœux de la prière, les espérances et les pressentiments de la foi, les interventions miraculeuses elles-mêmes n'ont plus rien que la raison ne puisse admettre.

Du reste, nous touchons là peut-être à la question la plus sérieuse de nos temps; elle se représentera par conséquent sous bien des formes : nous la rencontrerons en particulier lorsque nous aurons à traiter de la Révélation.

Une fois reconnu que le sentiment religieux fait partie intégrante de notre être, nous pouvons nous fier à ses révélations et croire en toute assurance au monde invisible qu'il nous annonce. L'homme est religieux comme il est intelligent, sensible, sociable, doué de la parole; c'est là sa nature, et de sa nature sortent son mode d'existence, sa loi, sa destination. S'il y a quelque chose de certain, c'est cela.

Ces vues, qui nous paraissent incontestables, placent la religion, prise dans sa généralité, au-dessus de tous les raisonnements. Le raisonnement peut la donner, sans doute, il peut la légitimer et l'affermir, mais elle repose sur une autre base. Supérieure aux objections et aux preuves de la science, elle subsiste par sa propre lumière et sa propre force; parce qu'elle est une des lois fondamentales de notre nature, un des caractères constitutifs de l'humanité, il faut y croire comme à tous ces faits primitifs, parmi lesquels elle va se placer, comme à ces vérités premières, à ces principes instinctifs, donnés par la conscience, qui, sans se démontrer, servent à démontrer tout le reste, et sont le point de départ des diverses études humaines..... Les doctrines générales de la foi religieuse se rangent parmi ces idées universelles et nécessaires, parmi ces croyances originelles qu'on ne saurait accuser d'erreur et d'illusion, sans faire le procès à notre nature, et dont la certitude l'emporte par cela seul sur celle de toutes nos connaissances dérivées, car la con-

séquence ne saurait être plus ferme que le principe. Comme l'homme croit au monde extérieur, à la constance des lois physiques, à la liberté morale, etc., etc., de même il croit en Dieu et à une autre existence : il y a identité, quant au mode de formation ou à l'ordre de génération, entre les croyances religieuses et toutes les croyances reconnues pour primitives et naturelles. Les unes et les autres existent indépendamment de la science proprement dite, et la science ne saurait les renverser. L'homme sans culture est tout aussi certain que le savant de la réalité du monde et de sa propre liberté : la sensation lui révèle le premier fait et la conscience le second; il les croit par cela seul; il ne peut pas ne pas les croire; ses actions, ses paroles, sa vie entière rendent témoignage de sa foi à cet égard. Présentez-lui les objections de la science, il est possible que vous ébranliez en lui ces convictions; vous les détruirez peut-être dans son esprit, mais vous ne les anéantirez pas dans son cœur, vous ne l'empêcherez pas d'agir comme s'il les eût conservées dans leur intégrité première. On a beau être idéaliste, fataliste ou pyrrhonien en théorie, on ne l'est pas en pratique (1).

SECTION III. — Nature de la Religion

§ *1. Des éléments intégrants de la religion et de leurs rapports.* — Nous avons vu que la religion se compose de trois éléments essentiels, qu'on peut exprimer sous des formules diverses : idées, sentiments et actes; croyances, dispositions, œuvres;

(1) De là une *règle importante de catéchétique et d'homilétique :* c'est qu'en général il ne faut pas porter en chaire les arguments métaphysiques de la vérité religieuse, de l'existence de Dieu, par exemple, de la Providence, de l'immortalité de l'âme, des rétributions futures, ou qu'il ne faut le faire que dans des circonstances toutes spéciales. Ces croyances existent déjà au fond des âmes, mais latentes, inertes; il s'agit moins de les prouver, que de les éveiller et de les vérifier. Et pour cela, il faut s'adresser à la conscience et au cœur où elles ont leur racine, autant qu'aux facultés rationnelles : c'est le sentiment, c'est la force de volonté, c'est l'énergie morale, bien plus que la lumière, qui fait défaut à la conviction. Sans doute, on doit aussi dans la prédication légitimer la vérité sainte aux yeux de l'intelligence; et on le peut sans se jeter dans la voie de l'argumentation logique et abstraite. Appelez-en à ces premiers principes, à ces faits de conscience et d'observation commune qui frappent tout le monde, et qui annoncent Dieu, sa Providence et son jugement; racontez les preuves

connaissances, affections, volitions; foi, charité, sainteté (I Tim. II, 15.), en prenant la foi comme l'acquiescement de l'esprit à la doctrine religieuse, la charité comme le sentiment moral qui résume la Loi et la sainteté comme le produit de la foi et de la charité réunies, l'accomplissement des préceptes.

Il est dans la nature de la religion de régner sur l'homme tout entier, de tenir sous son empire l'esprit, le cœur, la volonté et de régir ensemble la vie intérieure et extérieure. Il faut qu'elle se déploie dans son intégrité; si elle n'est pas tout, elle n'est rien.

1° *Croyances:* Si les croyances sont erronées elles jetteront dans de fausses voies le cœur, la volonté et la conduite. Tel le Dieu, tels les adorateurs. (Cela n'est point contesté, quoique la conscience ait souvent atténué les mauvais effets de la croyance dans les religions de la nature.)

Si, quoique pures en elles-mêmes, les croyances demeurent sous forme d'idées spéculatives et stériles, sans action sur l'âme et sur la vie, elles auront, si l'on veut, une valeur logique et métaphysique, mais elles n'auront pas de valeur religieuse et morale, car elles n'auront point atteint leur but. Leur but est d'éveiller, d'éclairer, de développer les dispositions vertueuses, d'affermir, de vivifier les principes du bien, et d'imprimer à la volonté une direction élevée, régulière et ferme. La vérité est destinée à affranchir les âmes et à les sanctifier; quand elle ne produit pas cet effet, et cela arrive souvent (formalisme de l'orthodoxie ou du culte), elle est religieusement comme non avenue.

2° *Sentiments :* Si les affections ne sont pas éclairées, dirigées,

de la religion plutôt que de les discuter. Faites de la dogmatique populaire, faites de l'apologétique occasionnelle, attachez-vous avant tout à raviver le sentiment religieux et moral, vous fortifierez par cela même les croyances, car l'incrédulité vient principalement du cœur, et le prédicateur, plus que personne, doit se souvenir de ce grand enseignement de l'expérience et de la Bible (Matth. V, v. 5; Jean III, 19 et VII, 21 ; I Tim. 1, 19). Le sermon ne doit pas être un traité, quelque oratoire qu'on le suppose. Les traités sont de la théologie; et il faut que le sermon soit de la religion. C'est dans la prédication que doit dominer la preuve de sentiment; c'est là qu'il faut éveiller la foi par la foi, la vie par la vie, et attirer à l'Evangile par la conviction de péché et le besoin de rédemption, par cet ensemble de craintes et d'espérances qu'inspire le monde invisible (1),

(1) V. *Que doit prêcher le pasteur?* par P.-F. Jalaguier, publ. posth. Montauban 1896.

contrôlées par de saines notions de la vérité religieuse et de la loi morale, elles seront exposées à aller se perdre dans les illusions et les excès du mysticisme. C'est ce qui est plus ou moins arrivé aux sectes et aux écoles qui ont pris pour guide le sentiment. Elles se sont fréquemment abandonnées à des rêveries et à des aberrations étranges ; elles se sont attribué des rapports immédiats avec le monde invisible ; elles ont allégorisé l'Ecriture quand elle n'était point d'accord avec leurs vues, de manière à y trouver ensuite tout ce qu'elles voulaient ; ou bien elles ont mis leurs révélations particulières à côté et même au-dessus des révélations bibliques. (Labbadistes et un grand nombre de Quiétistes et de Quakers...)

Nous ne parlons pas ici du myticisme systématique ou absolu, dont le principe fondamental est que l'âme est une émanation ou une parcelle de la divinité et que le vrai principe de la connaissance est l'intuition, l'illumination, la lumière interne comme le terme du développement spirituel est l'absorption. Nous ne parlons que du mysticisme ordinaire, simple exagération du sentiment religieux. Quand il reste modéré et pur, c'est une forme de piété pleine de douceur et d'abandon, de résignation et de vie. On ne peut s'empêcher de vénérer et d'aimer des hommes tels que Fénelon, Lavater, Law, l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*, etc.; quoique chez eux la prédominance de l'élément mystique soit sensible, les autres éléments religieux, conservant leur empire légitime, le contiennent et le règlent.

Lors même que le mysticisme dépasse à quelques égards ces bornes, il se montre encore généralement paisible, recueilli, content de pouvoir se livrer à une oisive et solitaire contemplation, ne voulant que se perdre en Dieu par l'extase en s'élevant au-dessus du moi et du monde. C'est alors le Quiétisme. Seulement il n'est pas rare qu'il tombe dans des tendances superstitieuses, dans des idées et des pratiques puériles, où des imaginations prennent la place des réalités, le merveilleux celle du divin et du saint, et l'analyse des impressions intérieures celle de l'œuvre de la foi et de la charité. Voici un passage d'un livre hollandais intitulé le *Chistianisme intérieur* : « J'étais saisi « d'une crainte inquiète que la pensée que je suis quelque chose, « que j'ai quelque chose, que je puis quelque chose, ne s'élevât « dans mon cœur; j'apprenais, par ma propre expérience, a « connaître et à pratiquer ces cinq précieux riens : je ne veux « rien, je ne puis rien, je n'ai rien, je ne suis rien, je ne vaux

« rien. » Exagération, poussée jusqu'au ridicule, d'un sentiment vrai, pur, évangélique, celui de l'humilité, du détachement de soi-même, de la dépendance à l'égard de Dieu. On pourrait relever mille traits semblables dans les écrits mystiques.

Mais le mysticisme revêt souvent une autre forme, surtout quand il cherche à se répandre et à passer dans la vie extérieure et publique. Il se change fréquemment alors en fanatisme; et cette transformation ne doit point surprendre puisque le fanatisme religieux est d'ordinaire la perversion du sentiment dont le mysticisme est l'exagération. Le fanatisme est un égarement du cœur ou de l'imagination qui dépouille de leur action les facultés intellectuelles et morales ; il commence quand la raison n'est plus écoutée ou obéie ; quand la disposition à juger du vrai, du bon, du saint, par des impressions d'un certain genre, devient habituelle : ce qui le caractérise, c'est l'empire exclusif d'un sentiment ou d'une idée; par là il touche à la folie. Le mysticisme fanatique s'est, en bien des circonstances, uni à une grande cruauté (Donatistes, Anabaptistes, froides atrocités commises par des hommes de ce caractère dans les persécutions et les guerres religieuses, sacrifices humains, sectaires de la Suisse allemande qui se crucifiaient entre eux pour imiter la passion du Sauveur). — D'autres fois il a porté ceux qu'il animait à s'imposer des macérations effroyables et un martyre volontaire (Fakirs, Flagellans, etc.). — Ailleurs il a produit en eux des effets physiques étonnants (prophètes et prophétesses des Cévennes, convulsionnaires de saint Médard, Shakers (trembleurs), Jumpers (sauteurs), Jakers (convulsionnaires), Rollers, Barkers (hurleurs).

La raison qui cherche dans la vérité la règle de la vie intérieure et de la vie extérieure, est une lumière dont nous devons faire usage. Ce n'est pas pour rien que Dieu nous l'a donnée. Elle doit, en s'appuyant sur l'Ecriture chez le chrétien, contrôler sans cesse le sentiment. La vérité sainte a pour objet de nourrir, d'épurer et de régler les affections religieuses; elle éclaire et vivifie tout ensemble; c'est dans ce but qu'elle nous a été révélée. Sans doute, il y a un mysticisme chrétien, représenté par saint Jean parmi nos écrivains sacrés, et il existe à quelque degré sous toutes les formes pures de la piété évangélique. La prière, l'obéissance elle-même n'ont aucun prix devant Dieu quand elles ne partent pas des profondeurs de notre être, quand elles s'accomplissent sans ferveur intérieure (Matth. XV, 8). Le Christianisme s'adresse à tous nos sentiments, crainte et espé-

rance, confiance et anxiété, joie et tristesse; il est charité, il est amour comme le Dieu qu'il annonce, mais comme Dieu aussi, il est vérité; il veut une religion à la fois *raisonnable* et *vivante* (Rom. XII, 2). Tout en s'appuyant sur la raison et sur le sentiment, la foi pure n'est ni le dogmatisme, ni le mysticisme.

(Ces quelques remarques devraient rendre circonspect vis-à-vis de cette théologie de la conscience ou du *cœur*, qui pose le sentiment comme base et comme norme de la dogmatique, en le posant comme l'essence même de la religion dont il n'est qu'un élément. Cette tendance, aujourd'hui fort commune, méconnaît la nature du sentiment et sa fonction réelle; elle perd de vue les dépositions de l'histoire et les enseignements de l'Ecriture. Elle dépasse le but. Pour fuir l'excès de ce qu'elle nomme l'intellectualisme, elle se jette dans l'excès contraire; elle enlève à la doctrine son rôle légitime, sous ombre d'en renverser les empiétements extrêmes. Le sentiment chrétien, de même que le sentiment religieux en général, est exposé aux influences délétères du dehors et du dedans, il peut être altéré, vicié, égaré; il a donc toujours besoin d'être ramené à sa source et à sa règle: la révélation chrétienne. Ce n'est ni la raison seule, ni le cœur seul que nous devons consulter; c'est la raison et le cœur éclairés l'un et l'autre par l'Evangile, ou plutôt c'est l'Evangile lui-même qui est tout ensemble doctrine et vie...).

3° *Volitions et œuvres.* — Enfin, si les croyances et les affections réunies ne vont pas jusqu'à donner les œuvres, elles sont défectueuses dans leur nature ou dans leur intensité; leur destination finale n'est point remplie; elles sont aussi sans valeur au point de vue religieux.

Les œuvres, — en prenant ce mot dans la large acception que lui donnent les Ecritures, comme désignant l'ensemble des actes de piété, de charité, d'humilité, de douceur, de résignation, de tempérance, de renoncement, etc., qui constituent la vie spirituelle; — (encore cette définition n'embrasse-t-elle pas tout le sens scripturaire du mot, les auteurs sacrés l'appliquant aux faits internes comme aux faits externes), — les œuvres sont le terme où doivent aboutir les croyances et les affections.

Les principes et les sentiments religieux qui ne vont pas jusqu'à la soumission de la volonté ne sont pas ce qu'ils doivent être; ils manquent de réalité ou de profondeur. Ils sont nuls *au jugement de la raison*; car la raison nous dit que la marque la plus certaine qu'on a dans le cœur tel ou tel sentiment, tel

ou tel principe, est que ce sentiment, ce principe gouverne l'âme et la vie. C'est par leur conduite, plus que par leurs protestations, qu'on connaît le sujet loyal, l'ami sincère, le serviteur fidèle, le fils soumis et dévoué; c'est par sa conduite qu'on connaît également l'homme vraiment religieux.

Les croyances et les émotions stériles sont nulles aussi *au jugement de la Parole de Dieu.* Cette vérité, universellement admise, est établie dans des déclarations aussi nombreuses que positives (Matth. VII, 20, 21-24, 26) (Hébr. XII, 14) (Jacq. I, 22, 23) (I, Jean I, 5-7 et III, 16-19). Les œuvres étant la manifestation de l'état du cœur, révèlent dans le monde moral les adhérents du royaume de la lumière et de l'empire des ténèbres (I, Jean III, 10). Les bonnes œuvres deviennent, par la loi de l'exemple, un des grands moyens d'édification; ce sont elles, d'ailleurs, et non les croyances ou les dispositions seules, qui produisent le bien réel et effectif; or, Dieu veut que ses créatures soient les unes envers les autres, les instruments de sa bienveillance et qu'elles concourent à leur bonheur mutuel.

Le Nouveau Testament déclare en mille endroits, et donne à entendre partout, que les *croyances* et les affections religieuses sont réputées vaines devant Dieu, quand elles demeurent infructueuses; c'est l'enseignement des textes précités et d'une foule d'autres (Parabole du Semeur). Nous lisons (Jean II, 23-25), que Jésus ne se fiait pas à tous ceux qui *croyaient* en lui, parce qu'il connaissait leurs cœurs : il voyait que chez les uns les croyances, quoique les mêmes en apparence que chez les autres, étaient fausses ou tellement superficielles qu'elles ne résisteraient point à l'épreuve, et elles étaient pour lui comme n'étant pas. Il dit ailleurs (Jean XV, 8) : « C'est en ceci que mon Père sera glori-« fié, si vous portez beaucoup de fruit, et *alors vous serez mes* « *disciples*. »

La véritable marque des disciples, c'est l'Esprit du Maître; c'est l'empreinte de sa parole et de sa vie (I Jean IV, 17); c'est cette pente de l'âme entière qui porte à devenir dans ce monde tels qu'il y a été lui-même.

§ 2. *La foi source des œuvres.* — Ce n'est pas la simple croyance, c'est la foi que l'Ecriture exige; et la foi, au sens biblique, est un sentiment autant et plus qu'une notion ou une conviction intellectuelle, elle a son siège dans le cœur (Rom. X, 9-10). — Elle possède par là un élément moral et son caractère essentiel

est d'être active. — L'Ecriture la représente constamment comme la source des vertus, la semence de la sanctification, le principe générateur de la vie spirituelle. Dieu purifie le cœur par la foi (Act. XV, 9); la foi est un bouclier qui éteint les traits enflammés du malin (Eph. VI, 16); elle opère par la charité (Gal. V. 6; I Tim. I, 5); elle garde le fidèle (I, Pierre, I, 5); elle donne la victoire sur le monde (I, Jean V, 4-5). Quand elle irait jusqu'à transporter les montagnes, elle ne serait rien sans l'amour divin et l'amour fraternel (I Cor. XIII, 2). (Remarquons que cette énergique déclaration, de même que la définition de Gal. V., 6, est de saint Paul qui prêche si fortement la justification gratuite, le salut par la foi sans les œuvres.) Elle est morte lorsqu'elle n'est pas suivie des œuvres (Jacq. II, 20-26).

Cette connexion intime et nécessaire de la foi avec les dispositions religieuses et les œuvres morales, qui est si positivement et si fréquemment affirmée dans le Nouveau Testament, peut s'inférer d'ailleurs de la nature même des choses. Les révélations bibliques sont si grandes, si saintes, si étroitement liées à notre salut ou à notre perdition, que l'homme qui en reconnaît la vérité agirait contre les lois de son être, s'il ne leur accordait pas un intérêt suprême, s'il n'en faisait pas la lumière et la règle de sa vie. Et la foi porte ces révélations au fond de notre âme, elle nous dévoile le monde spirituel et éternel, elle l'ouvre devant nous et nous y introduit en quelque sorte : *elle est une vive représentation des choses qu'on espère et une démonstration de celles qu'on ne voit point* (Hébr. XI, 1). Comment n'exercerait-elle pas une souveraine influence sur nos principes, nos sentiments, nos actes? Comment n'imprimerait-elle pas à notre existence entière une direction supérieure, quand elle a vraiment pénétré dans nos cœurs? Partout où elle reste sans action au dehors, elle est sans réalité au dedans, quelles que soient les apparences contraires.

La foi chrétienne produit les vertus chrétiennes, comme le principe ses conséquences, comme la cause ses effets, comme l'arbre ses fleurs et ses fruits. La langueur de la charité et de la sainteté tient à la faiblesse de la foi. La foi nous pénètre de l'esprit de Christ en nous faisant une même plante avec lui, selon l'expression de saint Paul (Rom. VI, 5); elle établit le règne de Dieu dans l'âme, en y portant et y entretenant la profonde certitude que sa parole est la vérité, qu'elle se réalisera tout entière, jusqu'à un seul iota, et que c'est notre félicité et

notre vie de la suivre. Or, l'empire de la vérité religieuse et de la loi morale sur l'âme fonde leur empire sur la conduite; la vie extérieure sort d'elle-même de la vie intérieure, dont elle n'est que le complément ou la prolongation; et la foi détermine la vie intérieure; l'homme est ce qu'il croit.....

Nous pouvons diviser la foi en *générale* et *particulière*, distinction importante en dogmatique.

Je nomme foi générale, la foi considérée dans son principe et non dans telle de ses applications ou de ses formes, la foi envisagée en elle-même, quel que soit le degré de ses lumières, de quelque manière qu'elle existe et se manifeste, à quelque partie de la vérité divine qu'elle s'attache. Je nomme foi particulière, la foi sous sa forme chrétienne, avec la détermination et la direction spéciale qu'elle reçoit du Nouveau Testament par la rédemption, la foi dite justifiante.

Elle nous est fréquemment présentée dans l'exemple d'Abraham, en qui elle se montre si profonde, si vive, si ferme, si forte, si constante, et qui, pour cela, a été nommé le Père ou le *modèle* des croyants (car le mot Ab comme le mot πατηρ désigne l'un et l'autre). Nous pouvons donc constater la vraie nature de cette disposition intérieure en étudiant la vie du patriarche.....

Cette foi imprimait à sa vie une direction élevée, sainte, en quelque sorte divine, elle dominait son âme, elle gouvernait sa volonté, elle était en lui un principe puissant et constamment actif d'obéissance, en même temps que de paix et de félicité. L'auteur de l'Epître aux Hébreux célèbre les effets de la foi, non seulement chez Abraham, mais chez tous les justes de l'économie patriarcale et mosaïque; et ce qui la caractérise toujours dans cette série de manifestations si diverses, c'est le dévouement du cœur et de la vie, fruit de la confiance en Dieu.

La foi particulière ou chrétienne est la même au fond que la foi générale; elle n'est qu'une application spéciale de ce grand principe qui régit le monde moral. La confiance en Dieu par Christ, ou simplement la confiance en Christ, en sa parole, en son œuvre, devient chez les chrétiens le germe fécond de la sainteté, en les mettant en communion avec le Sauveur, en les pénétrant de son esprit et de sa vie. (Rom. VI). (Col. III). (II Cor, V, 14, 15, 17). (I, Pier. II, 24).

La foi sous cette forme particulière ne perd rien de sa force régénératrice, de sa vertu vivifiante; elle acquiert au contraire une puissance nouvelle, parce qu'elle concentre toute la religion

en un seul point : *Christ et Christ crucifié*. Là se réunissent la Loi et l'Evangile, les idées de la justice et de la miséricorde divine, celles des dangers du péché et du prix de la vertu, etc. ; là apparaît, avec un éclat nouveau, tout ce qui intéresse la justification et la régénération, tout ce qui est de nature à développer la vie spirituelle. Cette foi produit nécessairement l'amour et par suite le dévoûment. Celui qui n'obéit point à Christ ne l'aime pas, et celui qui ne l'aime pas ne croit pas en lui. (Jean XIV, 21, 23).

La foi particulière renferme même en un sens la foi générale, car, recevant Jésus-Christ comme Maître aussi bien que comme Sauveur, comme prophète et comme roi aussi bien que comme sacrificateur, elle se soumet à sa parole tout entière, et la parole de Jésus-Christ est la pleine révélation de la vérité divine.

Il est bien évident que la foi, sous l'une et l'autre de ses deux formes, porte en elle les œuvres, et que lorsqu'elle ne les produit point, elle n'est pas la foi.

L'Evangile déclare que nous sommes créés en Jésus-Christ pour les bonnes œuvres (Eph. II, 10). (Tite II, 12-14 et III, 8). (I Jean V, 3). Toutes les affections religieuses, la crainte, l'espérance, l'amour, la gratitude, etc., portent à l'observation de la loi. Ce sont des sentiments, des mobiles que le Christianisme trouve en nous et qu'il emploie alternativement ou simultanément à l'œuvre de la régénération après les avoir arrachés aux choses terrestres pour les fixer sur les choses spirituelles et célestes.

Les dispositions et les affections chrétiennes constituent une nouvelle nature morale (1), elles doivent, par conséquent, donner une nouvelle vie. Rendez l'arbre bon, dit le Seigneur, et son fruit sera bon. L'âme renouvelée se tourne par une pente intérieure vers Dieu et vers le ciel; elle s'attache à Jésus-Christ en qui se trouvent les trésors de la grâce; elle a faim et soif de la justice; elle recherche avant tout le bien suprême auquel elle aspire; la haine du péché et le désir de la sainteté deviennent ses mobiles prédominants; dès que le cœur est gagné, la volonté l'est aussi, et l'homme est soumis à l'*obéissance de la foi*. Ce

(1) En prenant, bien entendu, le mot de nature, non dans le sens de substance ou d'être, mais dans celui de disposition ou de tendance, ainsi qu'on dit de l'habitude qu'elle est une seconde nature.

qui rend généralement la piété si incertaine, si inconstante, si partielle, si défectueuse, c'est qu'on en suit les préceptes par intérêt ou seulement par devoir, et non par inclination; c'est qu'on a sur les lèvres le nom de Christ sans être animés de son Esprit; c'est qu'on prend des émotions passagères, des impressions fugitives pour des affections réelles. L'imagination seule est frappée, le cœur n'est point atteint ou ne l'est que faiblement; on n'a que des sentiments religieux factices ou tout à fait superficiels, et ils font défaut quand vient le moment de l'épreuve et du sacrifice, le moment de l'acte; alors ils se montrent ce qu'ils sont réellement. Chaque sentiment vrai a sa tendance propre; c'est une force, une cause intérieure dont les effets doivent tôt ou tard se manifester au dehors. On peut la comprimer, mais ce n'est qu'en partie et pour un peu de temps. L'homme égoïste et charnel peut revêtir les apparences de la piété et de la charité; l'homme spirituel peut se laisser aller à des œuvres mondaines ; mais, à moins qu'ils ne changent, cette déviation de leur état moral sera momentané chez l'un et l'autre. Quand la vie extérieure n'est pas conforme à l'Evangile, la vie intérieure ne l'est pas non plus; la direction de la conduite est toujours en rapport avec l'état réel du cœur. Quel jugement sort pour le monde chrétien de ce fait incontestable et incontesté! Quel motif de redoubler de vigilance et d'énergie! Que d'illusions au sein de si vives lumières! Que ces défectuosités ou ces lacunes de la vie constatent de lacunes et de défectuosités dans la foi, là même où elle est le plus sérieuse?

En plaçant la piété dans l'amour de Dieu en Jésus-Christ, dans une disposition humble et cordiale à le servir, à le prendre pour sa portion, à tout abandonner pour lui, le Nouveau Testament enseigne partout, redisons-le, que cette sainte disposition ne saurait rester oisive et stérile. *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole* (Jean XIV, 23, et XV, 10, 14.) etc. Il n'en saurait être autrement, et ici s'applique ce mot dont le mysticisme a souvent abusé : « Aimez Dieu et faites ce que vous voudrez, « parce que vous ne voudrez alors que ce que Dieu veut. » Quand le cœur porte au temple, à la prière, à la méditation de l'Ecriture, les pieds ne sauraient porter ailleurs ; quand le cœur veut se répandre en libéralités, la main ne se resserre pas; et quand le pied, l'œil, la main servent d'instruments à l'iniquité, bien certainement il n'y a pas dans le cœur le goût de la justice.

Selon les Ecritures, les œuvres sont la marque principale de

BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ
BUCUREȘTI

la piété, précisément parce qu'elles en sont la conséquence naturelle et le complément nécessaire. Elles la constatent *en autrui :* vous les reconnaîtrez à leurs fruits (Matth. VII, 16) etc., *en nous :* par ceci nous savons que nous l'avons connu, savoir si nous gardons ses commandements. (I Jean II, 3, 4, 29, etc.) (Jean XIV, 15, 23, 24, et XV, 2, 8, 14.)

L'Ecriture enseigne que les dispositions sont rendues *parfaites* (achevées, consommées, conformes à l'idéal, à la règle) *par les œuvres ;* alors seulement elles ont atteint leur fin naturelle ; alors seulement le développement religieux et moral est complet, non sans doute qu'il soit accompli, — il ne l'est jamais ici-bas, — mais en ce sens qu'il renferme tous ses principes et ses éléments constitutifs. Cette expression biblique est très remarquable et résume en quelque sorte les vues que nous exposons. Elle est appliquée à la foi (Jacq. II, 22, comp. Gal. V, 6 et I Cor. XIII, 2), à la charité (I Jean II, 5. et IV, 12, 17), à la patience (Jacq. I, 4), à la repentance (Matth. III, 8), à la connaissance salutaire de la vérité (1). (I Jean II, 3. 4 et III, 18, 19.)

L'Ecriture montre de mille manières le rôle étendu des œuvres dans la vie chrétienne. Elle représente les épreuves comme tendant à découvrir l'état réel du cœur parce qu'elles le forcent à se refléter dans la conduite, et qu'elles y appliquent ainsi le critère pratique. « Que sait l'homme de lui-même, quand il n'a pas « été éprouvé ? » dit l'*Imitation de Jésus-Christ.* Les épreuves rendent le devoir difficile, les unes (tentations) en fomentant les convoitises, les autres (afflictions) en imposant des renoncements et des sacrifices, toutes en exigeant l'immolation de la volonté propre à la volonté divine. Elles deviennent ainsi une pierre de touche qui montre si l'on est gouverné par l'affection de l'esprit ou par l'affection de la chair, si c'est le vieil homme ou le nouvel homme, la disposition terrestre ou la disposition céleste qui domine. Et les épreuves produisent cet effet, parce que, transformant en actes les sentiments et les principes, faisant en quelque manière passer au dehors ce qui est au dedans, elles

(1) Dans le langage de saint Jean la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ est la même chose que la foi. A son point de vue, la connaissance, l'amour, la pratique des commandements ne font qu'un ; comme au point de vue de saint Paul et de saint Jacques, la foi et les œuvres. Etranger à l'abstraction théologique, l'Evangile ne sépare pas l'intelligence des autres facultés, il s'adresse à l'âme entière et prend l'homme dans son unité morale.

manifestent si la piété dont on fait profession est réelle ou apparente, profonde ou superficielle.

Enfin l'Ecriture nous apprend que le jugement, cette grande et dernière épreuve, se fera par les œuvres (Matth. XVI, 27, et XXV, 19-46). (Luc XIX, 15-23.) (Rom II, 6,13.) (Apoc. XIV, 12, 13, et XXII, 12.) Les œuvres ne sont là sans doute que comme révélation des secrets des cœurs (Rom. II. 5, 6, 16.) (I Cor. IV, 5.) (Apoc. II, 23), car devant Dieu et dans le monde moral, l'action ne vaut que par l'intention; mais l'intention qui n'est pas suivie de l'action, la croyance ou la disposition stérile manque de sincérité ou de force, elle est nulle en tant que fausse ou incomplète, et au jour où tout sera manifesté aux yeux de l'univers, la vie extérieure de chacun témoignera de sa vie intérieure.

§ 3. *Importance des œuvres.* — L'importance des œuvres, au sens large du mot, est sans doute universellement reconnue; mais elle n'est pas toujours suffisamment prise en considération, mise en lumière, tenue en perspective; on ne lui fait pas toujours, à beaucoup près, la part qui lui appartient et que lui attribue le Nouveau Testament. Je ne parle point ici des imperfections de la piété même chez les plus fidèles; je veux parler de doctrines, de tendances, de directions plus ou moins générales; ce ne sont point les infirmités et les faiblesses du juste que j'ai en vue, ce sont les aberrations des églises et des écoles.

Dans le siècle apostolique, on plaçait en première ligne la foi et la vie, les dispositions et les œuvres saintes; l'objet prédominant était de réaliser les exemples et les préceptes du Sauveur, en demeurant dans son amour, de travailler à être dans ce monde tels qu'il y avait été lui-même, en se pénétrant de son esprit. C'est par là surtout qu'on espérait se montrer ses disciples et faire honorer son Evangile. L'effort des fidèles, le ministère des pasteurs avaient essentiellement pour but le développement intégral de la piété et de la moralité chrétienne (voy. les épîtres des Apôtres et les lettres des Pères apostoliques); aussi, les apologistes pouvaient-ils dire : « Venez et voyez. »

Plus tard, le formalistme naquit avec le dogmatisme : l'idéal du vrai chrétien s'altéra et se voila. Un christianisme officiel remplaça peu à peu le christianisme spirituel ou, comme on dirait aujourd'hui, le christianisme *personnel*. L'intérêt suprême s'attacha aux déterminations et aux observations ecclésiastiques.

Dans les temps modernes, par suite du fractionnement de la Chrétienté, l'effort principal s'est porté sur les formes de doctrine, de discipline, de culte, devenues l'objet universel des discussions. Si la recherche de la vie chrétienne ne fut pas sacrifiée systématiquement à celle de la vérité chrétienne, il n'en est pas moins manifeste qu'elle n'obtint pas dans la pensée générale la place qui lui revient; les préoccupations étaient ailleurs. Un seul fait le montrerait au besoin. Le grand dogme de la Justification, livré à la polémique, en prit un caractère essentiellement spéculatif et fut souvent exposé de manière à compromettre les sanctions et les obligations morales; on ne sut pas rejeter, comme il l'aurait fallu, le vieux levain du dogmatisme, ce formalisme de l'orthodoxie.

Il a existé une erreur semblable dans le Réveil de nos jours. Elle frappa de plus en plus les personnes mêmes qui se la dissimulaient d'abord. Trop souvent, dans la lutte contre le déisme socinien qui avait tout envahi, le zèle de la doctrine a fait négliger le travail de la sanctification : à divers égards l'Evangile a voilé la Loi, et la Grâce la Justice. L'absolue nécessité des œuvres, sans être contestée, a paru cependant en péril pendant un temps. A force de faire le salut gratuit on le faisait inconditionnel. L'enseignement n'était pas assez pratique; et quand on prêchait les devoirs, on insistait principalement sur l'observation de certaines règles ou formes pieuses, la profession de foi, le témoignage, le prosélytisme. Alors même que la vie spirituelle se manifestait avec force, on peut dire qu'elle a été plus *religieuse* que *morale* : distinction singulière à première vue, qu'il convient d'expliquer et de légitimer par quelques mots.

Nous entendons par vie religieuse celle qui porte spécialement sur les devoirs envers Dieu, et par vie morale celle qui concerne surtout les devoirs envers le prochain. En principe et dans le véritable esprit de l'Evangile, la vie religieuse et la vie morale ne font qu'un, comme l'amour du prochain et l'amour de Dieu, mais en réalité elles peuvent se séparer et elles se séparent en effet trop souvent. Dans le Monachisme et le Quiétisme, par exemple, la vie religieuse existe à peu près seule, et nous avons vu, à la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci, la religion réduite presque entièrement à la morale, et encore à une morale qui était l'honnêteté du monde ou la sagesse de la philosophie, beaucoup plus que la sainteté de l'Evangile.

Ce sont là, il est vrai, des extrêmes; mais il n'en mettent pas moins en saillie le fait que nous voulons constater.

Eh bien ! dans le Réveil, la vie religieuse s'est plus ou moins développée en disproportion avec la vie morale, et quelquefois à son détriment. Il y a eu toute une classe de devoirs, ceux justement auxquels le monde attache le plus de prix, l'indulgence, la fidélité, la délicatesse dans les relations et les transactions sociales, etc., — qui sont restés à moitié dans l'ombre parmi les chrétiens de profession, quoique l'Evangile les prescrive largement; et l'on a pu accuser le sentiment religieux d'émousser ou de pervertir le sens moral.

Il faut le reconnaître, non seulement la vie spirituelle, à laquelle tout aboutit dans le Nouveau Testament et sans laquelle tout n'est rien, n'a pas été cultivée avec le soin qu'elle réclame, mais, à parler en général, elle n'a pas même été saisie dans sa profondeur et son étendue réelles. Sondez, par exemple, les préceptes du renoncement au monde et à soi-même, du dévouement à Dieu et au prochain, de l'humilité, de la charité active et passive; et voyez par ce seul côté si l'on s'est approprié, comme on l'aurait dû, le fond vital de l'Evangile, si l'on a travaillé comme il aurait fallu le faire à fonder, à affermir, à étendre au dedans et au dehors ce Royaume de Dieu qui est justice, paix et joie par le Saint-Esprit. Le souffle évangélique n'a certes pas manqué au mouvement religieux de notre temps; il a produit de grands renoncements et de grands dévouements, de grandes vertus et de grandes œuvres; et il a nourri dans une foule d'âmes cette vie cachée avec Christ en Dieu qui échappe à toutes nos appréciations. Cependant, pris dans son ensemble, il s'y montre qnelque chose d'incomplet, j'ai presque dit de superficiel (tenant aux principes mêmes). Il y a eu à la fois défaut et excès. N'embrassant pas l'Evangile dans sa plénitude il ne l'a pas embrassé non plus dans son intégrité. Par opposition à l'ascétisme catholique, au légalisme socinien, à la moralité mondaine, il a souvent négligé les côtés du Christianisme que relèvent outre mesure ces tendances. Oh! que nous sommes habiles à mettre des formes de doctrine ou de culte à la place de l'esprit de vie, ingénieux à nous faire notre religion avec des fragments de la religion divine, prompts à nous arrêter à quelques apparences au lieu de suivre humblement et fidèlement le Seigneur dans la voie de la régénération !

Le Réveil a beaucoup souffert de ce rétrécissement de point

de vue. Il en est sorti ce double mal : 1° On a tronqué sans le vouloir ni le savoir, et par-là dénaturé, sous divers rapports, le christianisme pratique; 2° On a fait fréquemment l'objet capital et presque l'objet unique de la piété, de ce que le Nouveau Testament ne place qu'en seconde ligne.

La vie spirituelle embrasse dans son développement tous les sentiments et tous les actes que prescrit la loi divine; elle tend à se soumettre en entier l'homme individuel et social. Cela, assurément, n'a pas été méconnu, mais, quoique admis en principe, il n'a pas été en fait assez constamment et assez fortement pressé. L'œuvre de la sanctification a été un moment comme sacrifiée à celle de la justification; elle n'a pas été poursuivie avec l'ardeur, l'énergie, la persévérance qu'elle exige; on a paru craindre de compromettre la gratuité du salut en prêchant la nécessité des œuvres. De plus, on a restreint en quelque sorte le cercle des obligations chrétiennes; l'attachement à certaines formes, la profession et la propagation de la foi ont dominé, sinon voilé, tout le reste. Sans doute on ne l'a pas fait systématiquement, mais on l'a fait. On a tellement relevé, tellement grandi certains devoirs, qu'ils ont été presque les seuls aperçus de la masse, et que les autres se reléguaient dans un lointain où ils disparaissaient souvent. Dès lors, le vrai type de la piété n'étant pas mis et tenu intégralement en face des âmes, il s'est faussé plus ou moins dans leur appréciation; elles ont fini par se tranquilliser pourvu qu'elles trouvassent en elles les quelques traits considérés comme les signes distinctifs du Réveil. Que d'illusions nées de là? et la plupart du temps ce n'était pas défaut de sincérité; c'était ignorance, erreur, direction incomplète et imparfaite : d'où une vie religieuse quelquefois très intense, mais trop souvent fragmentaire, manquant de divers éléments essentiels et, presque toujours, par les raisons susmentionnées, de ceux-là mêmes qu'élève le plus la sagesse humaine. Or, rien n'est plus vite remarqué, et rien n'est plus propre à compromettre l'Evangile devant le monde.

La lacune que nous signalons et qu'accuse par bien des côtés la vie journalière, se trahit jusque dans les chants sacrés qu'a produits le Réveil. Ces chants respirent sans contredit l'esprit de l'Evangile; mais ils ne le reflètent pas pleinement; ce n'est pas dans sa large élévation ce sens du divin et du saint, cette vie en Dieu, cette vie du ciel que l'Evangile veut former. Il est telles obligations, telles dispositions, telles doctrines qui revien-

nent sans cesse, tandis que d'autres, non moins importantes, paraissent à peine. Ce qu'ils célèbrent d'ordinaire c'est Christ *pour nous* plutôt que Christ *en nous*, c'est l'espérance de la foi plutôt que l'obéissance de la foi, c'est le don de Dieu qui nous ouvre le ciel, plutôt que la vie en Dieu qui nous y prépare. Et c'est précisément l'inverse qui devrait avoir lieu dans le Culte.

Un autre écart est dérivé de celui-là. Les quelques obligations ou dispositions dont on a fait le sommaire de l'Evangile, en en faisant les marques caractéristiques de la conversion, ne sont en réalité et dans l'ordre divin que secondaires; malgré leur importance propre que nous ne voudrions ni méconnaître ni déprécier. On ne se souvient pas assez que, d'après l'Ecriture, la marque la plus directe ou la plus certaine de la véritable piété est l'observation des commandements de la seconde table. C'est à cela qu'en appellent de préférence les prophètes (Es. I, 11, 18). (Jér. VII, 4, 10). Jésus-Christ (Luc XVIII, 20 : sermon de la montagne) les apôtres (Rom. XIII, 9). (Jacq. I, 27, et III, 13). (I Jean II, 29, et III, 10, 17...). Dans l'esprit du Nouveau Testament, les devoirs moraux passent avant les devoirs religieux (Matth. V, 23, et IX, 13; Marc XI, 25). Sans contredit, l'amour de Dieu est le premier et le grand commandement; il est, en un sens, la Loi tout entière. Mais il n'est réel, pur, évangélique, que quand il se produit par les bonnes œuvres, par des actes de justice, de délicatesse, d'humilité, de débonnaireté, de mansuétude, de support, de pardon, quand il se légitime par l'amour du prochain (I Jean IV, 7, 20, 21). Là sont les marques, les preuves auxquelles il se fait surtout reconnaître. Son vrai critère est dans les vertus morales plus que dans les observances religieuses. Et cela probablement parce que les premières sont des indices plus certains du sacrifice de nous-même, racine et essence de la piété.

Que devient dès lors et où conduit la tendance à chercher les signes de la régénération dans la profession de foi, dans un certain rigorisme de dévotion, dans l'ardeur du prosélytisme? Nous voyons (Matth. XXIII, 15) combien le dernier et le plus positif de ces caractères, le zèle de la vérité, est loin d'avoir une valeur absolue. Evidemment il y a au fond de tout cela une déviation, malgré la droiture des intentions et des sentiments; et toute déviation comme toute altération de la règle divine, quel qu'en soit le principe, est un désordre et un mal.

Il importe souverainement que le pur idéal de la piété évan-

gélique se relève dans sa haute et sainte grandeur en présence de l'Eglise et du monde. Car ce qu'il faut avant tout pour ranimer et propager la foi, c'est la vie de la foi, c'est la charité, fruit de la foi, avec les vertus dont elle est la source, c'est l'esprit du Fils de Dieu devenu par amour le Fils de l'homme et qui passa en faisant le bien, cet esprit descendu du ciel et opérant sur la terre une création nouvelle. Oh! si les disciples de l'Evangile, et en particulier ses ministres, étaient des Evangiles vivants, c'est alors qu'on verrait, selon la prophétie, les royaumes du monde devenir la conquête du Christ; car, il ne faut pas se lasser de le dire et de le redire, le Christianisme s'inocule plus encore qu'il ne se démontre.

Sous la nouvelle direction théologique, la vie religieuse a revêtu un caractère plus large, plus profond, plus intime et, comme on dit, plus *personnel*. Y gagne-t-elle plus qu'elle n'y perd? Il vaut la peine de se le demander. Elle brise des formes et des entraves qui la retenaient, en bien des sens, captive; elle est plus libre, mais elle est aussi moins énergique, moins ferme, moins active; en somme, et pour la juger d'un seul mot, qu'il ne faut pourtant pas trop presser, c'est un idéalisme mystique plutôt qu'un réalisme pratique. On se place davantage dans l'intérieur du Christianisme, je le veux; mais c'est surtout pour s'en rendre compte par une sorte d'intuition ou d'expérimentation, comme si en rendant sa puissance intelligible on la rendait par celà même effective. Une explication du renouvellement spirituel, fût-elle exacte et certaine, n'est pas ce renouvellement et ne le produit pas, tant s'en faut; la notion métaphysique ou mystique peut être tout aussi stérile que la formule ecclésiastique. Dans la sphère religieuse, ce n'est pas la science qui importe, c'est la foi; la foi seule soumet le cœur et la volonté; et la foi est tout autre chose que la *science de la foi*.

A l'encontre de la grave assertion que j'ai à justifier, la nouvelle tendance paraît au premier abord essentiellement pratique. Elle l'est en effet par plusieurs côtés. Elle fait une guerre décidée au formalisme et au dogmatisme; elle pose et maintient à sa base l'union des âmes avec Christ; une de ses maximes axiomatiques c'est que le Christianisme est moins une doctrine ou une loi qu'un sentiment et une vie; pour relever l'œuvre de Christ *en nous*, elle fait généralement prédominer la notion *morale* du salut, jusqu'à fondre la justification dans la régénération. Il semble donc qu'elle doive pousser avec force dans les voies de

la sainteté. En fait, cependant, il n'en est point ainsi. Jugée par ses fruits, la nouvelle tendance est inférieure à la tendance qu'elle travaille à remplacer : elle est loin d'avoir produit au même degré les œuvres et les vertus chrétiennes, en particulier ce sacrifice de soi, condition première du christianisme évangélique (Luc IX, 23). Et cette donnée de l'observation, la réflexion l'explique et la légitime. Le trait distinctif de cette direction sous ses diverses formes, c'est la prépondérance extrême qu'elle attribue au sentiment, dont elle fait et la racine et la substance de la religion. Ce qui la caractérise et la constitue, à vrai dire, c'est une sorte de mysticité, modérée sans doute, fort éloignée de l'illuminisme, infiniment attrayante chez ses grands représentants, mais qui, au point de vue religieux et moral, sous lesquels nous l'envisageons, ne peut donner que ce qu'elle contient, car, dans la sphère pratique de même que dans la sphère théorique, les conséquences se proportionnent finalement aux principes, les effets aux causes. Le mysticisme, surtout quand il est éclairé et réglé comme il l'est ici, présente certainement des faces pleines de charme et de vérité : par la communion qu'il établit avec Dieu en Christ et dont il fait son point fondamental, il met en relief une des dispositions les plus hautes de la vie chrétienne. Mais cette vie, il sait mieux la décrire que la développer et l'activer. Repliant les âmes sur elles-mêmes, par une pente qui tient à sa nature et où il se place toujours plus ou moins, se préoccupant de l'état du cœur plus que de la lutte avec le monde, il pousse peu au dehors. Et pourtant c'est aussi au dehors, c'est dans le monde que le Christianisme doit déployer ses vertus. Cela certes n'est pas méconnu par les écoles que nous avons surtout en vue, mais il n'est pas suffisamment inspiré, alimenté, cultivé. Et puis, par l'indétermination où on laisse d'ordinaire la règle de foi et de vie, en haine de l'autorité et dans l'intérêt de ce qu'on nomme la religion personnelle (l'individualisme chrétien), la foi et la vie livrées à elles-mêmes manquent de fermeté, faute de base et de loi.

Ajoutez que ce mouvement, né des péripéties de la science allemande, étant au fond plus théologique que religieux, doit conserver dans ses développements et dans ses effets l'empreinte de ses origines. Ainsi, par exemple et pour aller au cœur des choses, tout en faisant de l'état de péché où nous sommes son point central et vital, il n'en fait pas sentir, comme la vieille orthodoxie, la criminalité et le danger; c'est moins une convic-

tion expérimentale qu'une notion métaphysique ou psychologique. Voilant plus ou moins la justice divine sous l'amour divin, qui lui sert de principe et de facteur, il arrive d'ordinaire à mettre en question, quand il ne les nie pas formellement, et le dogme fondamental de l'Evangile, l'expiation, et son dogme final, les rétributions éternelles. On comprend combien ces atteintes au mystère de piété doivent affaiblir le mystère d'iniquité : les terreurs du péché étant proportionnelles au sentiment des justices du Ciel. De plus, ce mouvement sort d'un travail critique qui s'est attaqué aux bases du Christianisme autant qu'à ses doctrines, et il se ressent de l'ébranlement qui l'a produit. Le principe constitutif du protestantisme, la divinité des Saintes Ecritures, lui fait souvent défaut ou ne lui reste que quintessencié et chancelant. (Voy. Schleiermacher). Les convictions reposent sur l'intuition ou l'expérimentation individuelle, plutôt que sur la Parole de Dieu religieusement reçue, écoutée, saisie : l'attestation d'En-haut ne leur suffit pas, il leur faut le contrôle de la conscience, le témoignage de l'esprit ou du cœur; ce sont des conceptions, des aspirations souvent très vives et très pures, mais toutes personnelles, qui varient d'un esprit à l'autre jusque dans la même école, manquant d'assurance par cela seul qu'elles manquent d'autorité. Et le trouble passe rapidement de la sphère théorique à la sphère pratique : autonomie et antinomie ne font qu'un. Le droit que s'attribue l'intelligence est réclamé par la volonté. Quand on ne veut croire qu'à soi, on n'est pas loin de ne vouloir obéir qu'à soi.

En thèse générale, la foi ne me semble pas aussi fermement assise, ni par conséquent aussi confiante et aussi forte dans cette direction que dans l'ancienne; elle n'a pas, au même degré, ce plein abandon, cet entier dévouement intérieur qui fait sa vertu; elle renferme quelque chose d'indécis, d'incertain, de flottant qui la ramène sans cesse sur elle-même, soit parce que le sol où elle a ses racines est de toutes parts miné, soit parce qu'un idéalisme métaphysique ou mystique s'y substitue de mille manières au réalisme évangélique.

Non, ce n'est point encore ce réveil du christianisme pratique que le monde réclame et que l'Eglise attend. On passe d'un objectivisme excessif à un subjectivisme qui ne l'est pas moins. Il n'y a pas là le fond réel, le développement normal de l'œuvre de la foi, cette pierre de touche des théories théologiques et des tendances religieuses. On traverse une fois de plus la

voie scripturaire, qui est la seule sûre parce qu'elle est la seule vraie.

La Religion, redisons-le, est tout ensemble doctrine, sentiment et vie. Partout où elle est réelle, les trois termes se rencontrent et se combinent. Seulement, chacun peut s'étendre outre mesure, et tout fausser pour vouloir tout dominer. Voilà l'écart qu'il s'agit de rectifier ou de prévenir. Si l'on est d'accord aujourd'hui à condamner l'aride dogmatisme et le moralisme superficiel qui ont régné tour à tour, on penche vers un individualisme idéaliste ou sentimental, tout aussi trompeur, contre lequel on ne saurait trop veiller; car là est l'entraînement et le péril.

Ce qu'il faut, c'est le christianisme intégral et vivant, saisissant d'une seule prise l'esprit, le cœur, la volonté, développant simultanément et harmoniquement les croyances, les dispositions et les œuvres, la foi, la charité, la sainteté; c'est en un mot le christianisme évangélique simplement et pleinement suivi.

Qui nous poussera dans cette voie où s'effaceraient bien des antagonismes, où le Christianisme se revêtirait d'une évidence et d'une puissance nouvelles, parce qu'il pourrait dire comme aux premiers temps : *Venez et voyez?* Ce retour à l'esprit de l'Eglise des anciens jours amènerait cette Eglise de l'avenir dont on parle tant et si vainement.

§ 4. *Etroite connexion des trois éléments.* — On a fait bien des tentatives pour ramener à l'unité les trois éléments constitutifs de la religion en posant l'un d'entre eux comme principe générateur des deux autres. Tous les trois ont été alternativement érigés ainsi en principe. Cette place appartint longtemps à l'élément intellectuel; on parut confondre la religion avec la simple notion de la vérité religieuse. L'école de Kant donna la priorité à la pratique; elle plaça dans la vie morale la preuve et l'essence de la religion, qui ne fut plus que le complément de la loi du devoir. D'autres ont cherché la source première de la religion dans le sentiment, cette voix du cœur qui, suivant eux, éveille dans l'humanité la foi au monde invisible, et donne l'idée religieuse aussi bien que l'acte moral. (Jacobi, Schleiermacher).

Ces trois systèmes sont également incomplets et, par conséquent, erronés et dangereux. Ils altèrent dans des sens différents le grand fait qu'ils prétendent expliquer et simplifier.

La religion ne consiste pas dans la connaissance, elle ne sort pas nécessairement de la notion de la vérité ; si cela était, elle s'acquerrait comme les autres sciences, et le degré des lumières donnerait la mesure de la piété, ce qui n'est pas bien certainement.

Quoique la vraie religion et la vraie moralité soient étroitement unies, la moralité n'est pourtant pas la religion. Le sentiment moral peut être très énergique là ou le sentiment religieux reste engourdi, et vice versâ.

Enfin, si la religion a dans le cœur sa principale racine, il n'en est pas moins vrai que le sentiment, abandonné à lui-même, privé des lumières et des directions qu'il doit puiser sans cesse dans l'étude de la vérité et dans la pratique de la loi, s'égarerait dans des erreurs et des illusions sans fin.

La religion est tout à la fois connaissance, sentiment et moralité, parce qu'elle saisit ensemble l'esprit, le cœur, la conscience et la volonté. Que gagne-t-on à vouloir unifier ses trois éléments constitutifs? Ces efforts d'analyse sont vains et périlleux. *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a joint!* Le Christianisme, qui est pour nous la religion, échappe à toutes les théories absolues. Aucune ne le rend dans sa plénitude et sa profondeur divine, parce qu'aucune n'en embrasse intégralement tous les aspects, n'en maintient à leur place tous les éléments. Tenons-nous aux faits de conscience et de révélation, sans trop nous inquiéter des systématisations de la science.

Au lieu de chercher à ramener à l'unité les trois éléments ou principes religieux, étudions l'influence qu'ils exercent l'un sur l'autre; cette étude sera beaucoup plus utile.

Un lien intime unit ensemble l'idée, le sentiment et la volition. Il y a action et réaction constantes de l'esprit sur le cœur et du cœur sur l'esprit, de l'esprit et du cœur sur la conduite, et de la conduite sur l'esprit et sur le cœur.

1° *L'action de l'esprit sur le cœur* (ou des connaissances et des croyances sur les dispositions intérieures) est évidente. Il est incontestable que la vérité est, sous la bénédiction du Seigneur, le grand moyen de régénération; l'expérience le démontre, et la Bible le déclare formellement et fréquemment (Jean VIII, 31, 32, et XVII, 17). (Rom. I, 16, et X, 14, 17). (I Pierre I, 23). (Jacq. I, 18, 21). (Eph. VI, 17). D'étroits rapports existent entre les facultés intellectuelles et les facultés morales, car l'homme est un. L'ordre direct de filiation est d'arriver au cœur par l'esprit,

de restaurer les dispositions par les convictions, d'amener à la sainteté par la vérité, l'erreur étant généralement la racine du mal. En ce sens, tout paraît dépendre de la connaissance ou de la croyance. C'est ce qui a fait dire : « L'homme est ce qu'il croit. » C'est ce qui fonde la puissance de la prédication et de l'enseignement, c'est ce qui produit les églises et les écoles. Une église est une direction spéciale de la vie chrétienne, née d'une conception spéciale de la doctrine chrétienne.

Cependant cette marche logique fait souvent défaut. L'action de la croyance n'est pas, à beaucoup près, aussi générale et aussi sûre qu'on se l'est figuré pendant longtemps. On pensait qu'il suffit de répandre les lumières pour avoir les vertus, et la pure doctrine pour avoir la vie sainte. Erreur fatale qui réduisait l'éducation à l'instruction et faisait de la religion une science, s'imaginant tout emporter par la conviction de l'entendement. Elle a dominé pendant des siècles en théologie comme en pédagogie, et c'est ce qui explique l'empire du dogmatisme, (symb. d'Athanase). Elle était générale à l'époque de la Réformation et elle faussa ou rétrécit sous bien des rapports cette grande restauration religieuse. Elle se pose comme un principe jusque dans les confessions de foi (conf. helv.). Nous pouvons l'apprécier par ses effets sur notre culte. D'un avis unanime, le culte protestant est beaucoup trop didactique : au lieu de s'adresser à l'âme entière, il ne s'adresse guère qu'à l'intelligence; ce n'est presque qu'un enseignement; le sermon est tout, à tel point que la lecture de l'Ecriture sainte, le chant sacré, la prière elle-même, c'est-à-dire les vrais éléments du service divin, n'occupent qu'une place secondaire, et ne sont pour ainsi dire que des hors-d'œuvre. Aussi a-t-on mis en question, même parmi nous, si nous avons un culte.

Mais l'acquiescement de l'intelligence (alors même qu'il est éclairé et sincère) n'entraîne pas nécessairement celui de la conscience, du cœur, de la volonté; la croyance n'est pas la foi au sens évangélique; l'adoption et la profession de la vérité religieuse n'est pas la religion. On peut admettre le Christianisme par tradition, le respecter et en observer les rites par habitude, sans que l'âme s'ouvre à la vie spirituelle qui fait le chrétien. On peut l'admettre, après une étude sérieuse, sur l'évidence et l'autorité de ses preuves, comme le système religieux le seul vrai, le seul divin, et par suite se vouer avec zèle à le défendre ou à le propager, sans en avoir éprouvé la puissance salutaire

et sanctifiante. Bien plus, on peut reconnaître le devoir et le besoin de la régénération intérieure qu'il exige, on peut en établir par des arguments irréfragables la nécessité, la nature, le moyen; on peut devenir pour les autres l'heureux instrument de ce profond changement moral, et y demeurer soi-même complètement étranger. Il y a loin entre la connaissance spéculative et le sentiment actif des choses spirituelles. Il est possible d'être pleinement convaincu qu'elles sont l'objet le plus digne, ou même le seul digne des recherches de l'homme, sans leur donner dans ses affections la préférence qui leur est due. Et quand on passe de cette religion morte à une religion vivante, quand la croyance se transforme en foi, ce n'est pas ordinairement par un progrès de plus dans la connaissance de l'Evangile; cette connaissance reste la même, seulement elle saisit l'empire qui lui appartient en descendant de la tête dans le cœur; de notion idéale qu'elle était, elle devient réalité vivante. — A cette donnée d'observation, malheureusement trop commune pour être ignorée ou contestée, on peut en joindre une autre tout aussi décisive. La vérité porte souvent ses fruits de repentance et de justice chez des gens qui n'en ont qu'une vue incomplète et défectueuse, tandis qu'elle demeure stérile chez des personnes qui en ont une intelligence beaucoup plus étendue et plus exacte. Dans le monde moral, comme dans le monde physique, il y a une lumière sans chaleur; la connaissance religieuse ne produit pas toujours la vie religieuse; la triste expérience du catéchiste le démontrerait suffisamment à défaut d'autres preuves; on a beau dire que cela doit être, cela n'est pas. La conviction de l'esprit n'emporte point par elle-même la soumission du cœur; les saintes dispositions de la foi et de la piété réclament une culture spéciale (Ascétique).

Sans doute la culture morale se fait en partie par la culture intellectuelle. En thèse générale, la vérité, répétons-le, est dans l'âme la semence de la sanctification; sa tendance naturelle est d'éveiller la *conscience*, à laquelle elle donne plus de sensibilité, de délicatesse et d'énergie, d'imprimer aux *affections* une direction normale, d'arracher la *volonté* aux voies du mal, qui sont celles de l'erreur, et de l'affermir dans la voie du bien. Mais, et il importe de le répéter aussi, l'étude de la vérité peut se faire uniquement sous une forme et dans un but logiques, de telle sorte que ne cherchant que la science, on ne trouve que la science. La vérité est un instrument, et elle ne sert qu'à qui l'emploie,

elle est un aliment, et elle ne profite qu'à qui s'en nourrit et se l'assimile : la posséder ne suffit point.

2° *L'action du cœur sur l'esprit* (ou des dispositions intérieures sur la formation et le développement des croyances) peu remarquée et mal appréciée jusqu'ici, est aujourd'hui bien reconnue. Ayant eu occasion de la constater à diverses reprises (1) nous n'ajouterons qu'une ou deux remarques.

En général l'intelligence est beaucoup plus qu'il ne le semble au service de la volonté et la volonté au service du cœur. C'est pour cela que l'impression des preuves et des doctrines de la religion est presque toujours en rapport avec l'état intérieur des personnes à qui on les présente. (Parabole du « Semeur »). Bien certainement nous ne pouvons ni croire ce qui nous paraît faux, ni ne pas croire ce qui nous paraît vrai; quand la vérité et l'erreur sont reconnues, l'esprit est contraint par sa nature de donner sa foi à l'une et de la refuser à l'autre.

Mais à d'autres égards nos croyances dépendent en grande partie de nous. Nous sommes maîtres de diriger nos méditations et nos recherches dans tel ou tel sens, d'aborder ou de négliger tel ou tel ordre d'idées, d'envisager une question sous telle ou telle de ses faces, etc. Voyez ce qui se passe dans les controverses religieuses, dans les luttes politiques, dans les procès; examinez comment chacun saisit et fait ressortir presque uniquement les côtés favorables des choses, comment tout plie, principes et faits, comment les exigences de parti ou de système donnent de la valeur aux arguments les plus faibles et éludent les plus forts; étudiez l'influence prodigieuse de la position et des intérêts sur le jugement qu'on porte, et vous reconnaîtrez par cela même l'influence du cœur et de la volonté sur les opinions qu'on se forme. Remarquez que si nous avons la faculté de tenir loin de nous les sujets qui nous répugnent ou de ne les envisager que sous la face qui nous convient, nous devons en user surtout avec les vérités religieuses, car, comme elles ont pour but final de changer l'âme et la vie, le cœur charnel les craint; dès lors, ou il les néglige et s'en distrait en se plongeant dans les affaires, les études, les dissipations, c'est le cas de la masse des hommes; ou il ne les prend que du côté des difficultés et des objections qu'elles soulèvent, c'est le parti auquel s'arrêtent bien des gens.

(1) A l'art. de *l'union de la religion avec la morale* et à celui de *l'origine du polythéisme*.

Il ne dépend sans doute pas de nous de croire ou de ne pas croire, en disant : je le veux; mais il n'en est pas moins vrai que notre volonté influe considérablement sur la formation de nos croyances. C'est pour cela que l'Ecriture place partout la foi et l'incrédulité dans le domaine de l'obligation morale et qu'elle en jette constamment sur l'homme la pleine responsabilité.

Mille autres considérations viendraient démontrer encore cette action profonde du cœur sur l'esprit. La religion s'adressant à nos facultés morales autant qu'à nos facultés intellectuelles, il est presque impossible de n'en pas méconnaître la nature et l'importance ou de ne pas s'en faire des idées fausses, lorsque les premières de ces facultés restent engourdies. La religion, répondant à des besoins d'un ordre supérieur, ne peut être comprise là où ces besoins ne sont pas sentis, elle apparaît comme une chimère là où dominent absolument l'affection de la chair, la sollicitude des richesses et l'orgueil de la vie. Le Christianisme, en particulier, étant une dispensation de grâce et reposant sur notre état de corruption et de condamnation, celui qui n'a pas aperçu sa misère spirituelle le dédaignera ou ne le concevra pas, ou l'altérera; tandis que celui qui se voit tel qu'il est devant la Loi et devant Dieu, sera prédisposé à admettre la parole de l'Evangile : « *Ce ne sont pas ceux qui sont en santé qui ont besoin de médecin, ce sont ceux qui se portent mal.* » (Matth. IX, 12, 13).

Le Nouveau Testament est rempli de témoignages à cet égard. Il est dit que le désir de faire la volonté de Dieu amène à la foi, qu'une conscience pervertie la fait perdre, que la vraie connaissance religieuse dépend du renouvellement de l'esprit et de l'amour pour Dieu (Jean XII, 17, et III, 19). (Math. XII, 34). (Luc XIII, 5-15). (I Tim. I, 19). (Rom. XII, 1-2). (I Cor. VIII, 1-4). (I Jean IV, 12).

Dans tous les temps ce fait a été plus ou moins signalé. « Rien « n'oppose plus d'obstacles à l'a perception de la vérité, dit « saint Augustin (1), qu'une vie licencieuse et la constante « impression des choses sensibles; ce sont les fausses images « du monde portées sans cesse à l'âme par le corps qui « engendrent et nourrissent les erreurs. » « Voulez-vous com- « prendre et goûter les paroles de Jésus-Christ, dit l'*Imitation*, « efforcez-vous de conformer votre vie à la sienne. »

(1) De *vera religione*, Cap. III.

Sur ce point, comme sur mille autres, le revirement de l'opinion se fait voir à l'œil et toucher du doigt. Il y a quelques années, il fallait combattre la direction qui, méconnaissant l'action profonde du cœur sur l'esprit, faisait tout dépendre de la pureté de la doctrine, et inclinait vers le dogmatisme. Aujourd'hui, il faut se prémunir contre la direction contraire qui, s'exagérant le rôle du sentiment, subordonne la doctrine à la vie et penche vers le mysticisme. Ce sont là des tendances extrêmes, où l'on aboutit au faux en outrepassant le vrai dont on part. Elles ont à la fois tort et raison toutes les deux : raison dans ce qu'elles affirment et tort dans ce qu'elles nient. L'influence secrète de l'état moral sur le développement de la foi est un fait aussi certain qu'important; mais l'action des croyances sur les dispositions est un autre fait non moins réel et non moins capital. En thèse générale même, ce dernier ordre est l'ordre commun, l'ordre logique, biblique et historique. Apologie et théologie, œuvre pastorale et missionnaire, tout a essentiellement pour but de propager la vie chrétienne par la vérité chrétienne.

3° *L'action collective de l'esprit et du cœur sur la volonté* (ou des croyances et des affections sur la conduite) est tellement positive et visible qu'il n'est pas nécessaire de nous y arrêter. Nous avons eu d'ailleurs l'occasion de la constater souvent et de montrer que la vie extérieure sort d'elle-même de la vie intérieure, dont elle est le reflet ou le produit (1).

Mais peut-être n'observe-t-on pas assez la réaction de la vie extérieure sur la vie intérieure. Chaque acte fortifie la tendance dans laquelle il a sa racine; s'il est bon, il affermit et étend l'empire du bien au fond du cœur; s'il est mauvais, l'empire du mal. C'est la loi qui régit toutes les puissances natives de notre être. De là une importante règle d'ascétique. Si nous pouvons agir *directement* sur nos sentiments par le recueillement, la prière, la vigilance, etc., nous pouvons aussi les atteindre *indirectement* en leur refusant ou leur accordant les œuvres qu'ils commandent : favoriser ou arrêter leurs manifestations au dehors, c'est les affermir ou les affaiblir au dedans. Si, en un sens, notre vie extérieure n'est qu'un produit, et en quelque sorte, un prolongement de notre vie intérieure, dans un autre sens elle en est, à vrai dire, le facteur. Maîtres de nos

(1) Art. « des œuvres. »

actes, nous le sommes par cela même de nos sentiments, plus qu'on ne se le figure d'ordinaire. Quelqu'un a dit : « Agissez comme si vous aimiez et, je vous le promets, vous aimerez. » Cette parole, qui étonne parce qu'elle paraît renverser l'ordre naturel, n'en est pas moins pleine de vérité. Le retour de l'inclination dépend en bien des cas de la fidélité à l'obligation.

On se jette souvent par une marche différente dans des mécomptes et des tourments infinis. Il n'est pas rare de voir des gens altérés et affamés de la justice, se replier constamment sur eux-mêmes, faire l'anatomie de leur cœur, observer avec anxiété les mouvements qui s'y passent, s'efforcer de fixer leurs impressions fugitives, et se travailler en vain, parce qu'ils oublient le chemin le plus sûr, après la prière, savoir les œuvres ou la bonne direction de l'activité extérieure. Sans doute l'importance attachée à la pureté du cœur est légitime, car là sont les sources de la vie. Sans doute l'étude de soi-même est obligatoire et nécessaire ; mais, outre que c'est par notre conduite que nous jugeons le mieux de notre état intérieur, nos dispositions ne prennent leur développement complet et normal, elles ne se changent en habitudes, elle ne s'incorporent à notre être que lorsque nous leur laissons ou leur faisons porter leurs fruits; ce n'est que par là qu'elles se fixent et *s'achèvent*.

Ce fait d'expérience, la réflexion l'explique et le confirme. La même loi régit toutes nos facultés, nos tendances, nos affections ; toutes se fortifient et se développent quand on les exerce, s'alanguissent et se paralysent quand on les néglige, s'éteignent et s'atrophient quand on contrarie leur action : puissance incalculable des actes sur les sentiments et sur les principes, qu'il importe de bien connaître afin de la bien régler. C'est un fait important pour l'ordre et le progrès moral, trop peu remarqué ou trop peu apprécié par l'ascétique protestante, tandis que l'ascétique catholique l'exagère et le fausse.

En nous résumant sur cet article, nous trouvons donc que l'influence réciproque des trois éléments religieux (croyances, dispositions, volitions) est plus complexe qu'on ne se le figure ordinairement. Il y a entre eux action et réaction constantes. Dans la sphère morale, l'effet est mille fois la cause de sa cause, et la conséquence le principe de son principe.

De même qu'on entre dans la foi par des portes et des routes très diverses, la chaîne de la vie spirituelle se forme et se

déroule aussi de bien des manières; chacune des parties de la religion, chacune des facultés de l'homme peut en devenir le premier anneau. Peu importe sans doute, pourvu que le reste suive; mais il est bon de remarquer cette différence de marche, cette diversité de formation. Ce qui produit dans un cas, est produit dans un autre; celui-ci commence par où celui-là finit; ici le sentiment éveille la croyance, là, la croyance enfante et développe le sentiment, ailleurs les œuvres saintes vont ranimer les sentiments et les croyances qui s'éteignaient. Dans cette histoire intérieure, la série des faits est mille fois intervertie et souvent comme renversée, quoique le fond, du moins quand il est de bon aloi, reste essentielement le même ainsi que le résultat final. Et l'on adore cette sagesse de Dieu *infiniment diverse*, dont les œuvres et les voies ne sauraient être enserrées dans aucun système d'homme. Il y a là les mystères du cœur unis à ceux de la Providence et de la Grâce.

§ 5. *Importance pratique de l'étroite connexion des éléments de la religion. — Esthétisme.* — L'étude approfondie des trois éléments religieux et de leurs rapports donnerait lieu à bien d'autres observations intéressantes et utiles. C'est un fait fort simple que la religion complète se compose des croyances, des dispositions et des œuvres, et qu'il y a entre elles une action et une réaction constantes; mais ce fait est d'une portée plus haute et d'une plus grande importance pratique qu'on ne se le figure d'ordinaire. Il peut nous servir de pierre de touche pour juger de notre état réel. Quelle est notre piété? a-t-elle tous les éléments essentiels à la véritable religion? les a-t-elle dans ce développement régulier, dans cette proportion normale, qui constitue en grande partie leur pureté, leur valeur et leur force? Nos notions religieuses se transforment-elles sans cesse en foi, et notre foi en vie? L'esprit est-il éclairé, le cœur gagné, la volonté soumise, la conscience délicate et ferme? Savons-nous vivifier l'un par l'autre, en suivant tantôt l'ordre direct, tantôt l'ordre inverse, les divers éléments qui doivent concourir ensemble à notre renouvellement spirituel? Si l'un domine au point d'absorber presque tout le reste, il est à craindre que nous n'ayons que les apparences de la religion pure.

L'application de notre principe nous dévoile aussitôt l'erreur d'une foule de tendances religieuses et morales; telles que l'orthodoxie stérile qui place l'essence de la piété dans la vérité des

croyances et fait dépendre le salut de la profession de foi (1); — le pharisaïsme ou le formalisme qui l'attache surtout aux pratiques du culte; — le sadducéisme qui le met dans la simple moralité et qui, sous sa forme vulgaire, se réduit à cet adage si commun : la véritable religion c'est d'être honnête homme; — l'antinomisme qui détruit l'obligation morale sous prétexte d'exalter la grâce; — le mysticisme qui ouvre la porte à tant d'illusions et d'aberrations.

Toutes ces tendances sont fausses, parce qu'elles sont partielles et qu'elles s'arrêtent trop exclusivement à l'un ou à l'autre des éléments constitutifs de la religion véritable, au lieu de les embrasser et de les développer tous. Il en est de même de cette tendance, si commune aujourd'hui, et qu'on pourrait désigner sous le nom d'*esthétisme chrétien*, disposition vague et rêveuse, vain simulacre de la piété, qui n'est que l'ombre d'une ombre, car en réalité elle reste aussi étrangère au sentiment religieux qu'au sentiment moral. L'affaiblissement général des croyances, la pente universelle à considérer chez l'homme l'être social ou l'être sensible plus que l'être immortel, et à n'apprécier que ce qui sert de quelque manière à notre existence terrestre, a fait matérialiser le Christianisme lui-même. Frappé de sa grandeur,

(1) L'orthodoxie stérile tient à une disposition plus générale, le dogmatisme, qu'on pourrait désigner sous le nom de *rationalisme* ou de *gnosticisme*, en dépouillant ces mots de leur acception usuelle et en ne leur conservant que leur acception étymologique. Ils exprimeraient alors exactement la tendance religieuse qui fait prédominer l'élément intellectuel, la connaissance, la notion du vrai. Plaçant la foi et la vie sous la seule direction de la raison, sous le contrôle souverain des idées, des croyances, soit parce qu'on attend tout de là, soit parce qu'on craint qu'en donnant trop d'empire au sentiment on n'ouvre la porte à la mysticité, à la superstition, au fanatisme, on néglige alors plus ou moins la culture du cœur. Sous prétexte de prévenir les écarts des affections, on va presque jusqu'à exclure les affections elles mêmes. Cette tendance est manifeste chez un grand nombre d'écrivains du dernier siècle (W. Paley, etc.). Elle veut une religion *raisonnable* ou rationnelle. Le rationalisme, ainsi entendu, peut être *négatif* ou *positif*, selon qu'il opère par voie de retranchement ou par voie d'addition dans son élaboration du Christianisme. Il peut être et il est souvent très dogmatique. L'orthodoxie elle-même est donc bien des fois rationaliste en ce sens-là, soit quant à son contenu, soit quant à son principe formel.

La tendance à sacrifier l'élément mystique à l'élément rationnel en morale s'est aussi montrée dans la philosophie; le stoïcisme fit de l'apathie la vertu fondamentale du sage, — le kantisme a banni le sentiment de la morale, son principe est qu'il faut pratiquer le devoir *par devoir*.

de sa durée, de sa puissance au milieu des ruines qui s'amoncèlent sans arrêter sa marche, on revient à lui après avoir tout épuisé et s'être lassé de tout, mais ce n'est pas le salut qu'on lui demande, ce sont des émotions et des jouissances nouvelles; ce n'est pas avec la conscience et le cœur qu'on l'aborde, c'est avec l'imagination; c'est le beau que l'on cherche, non le saint, et l'art prend la place de la foi. On célèbre le Christianisme, parce qu'il favorise la poésie ou la peinture, comme on aurait célébré le polythéisme grec; c'est par là qu'on s'y rattache et qu'on veut y ramener les peuples. Le catholicisme a exploité avec habileté cette tendance de notre époque; elle lui a donné quelques adhésions et quelques conversions dont il s'est fort glorifié; elle lui a concilié la littérature; de même que son principe d'unité et d'autorité lui a attiré la faveur d'une certaine politique. C'est sur ces deux ordres de moyens qu'il a basé son apologétique et sa prédication dans ces derniers temps (1). Et cependant que valent-ils en réalité et au véritable point de vue religieux? Que sont-ils pour des âmes qui se posent la question capitale de la Conscience et de l'Evangile : *Que faut-il faire pour être sauvé?*

L'esthétisme a fourni bien des articles à nos journaux religieux. Il n'a pourtant pas encore été exposé et jugé d'une manière assez complète. Il n'est pas aussi étranger au protestantisme qu'on le pense communément, quoiqu'il ne puisse s'y produire sous les mêmes formes et avec la même étendue que dans le catholicisme... On a signalé les illusions et les dangers de cette tendance religieuse, sans en avoir peut-être pénétré suffisamment le principe. On a bien vu qu'elle repose essentiellement sur l'imagination, plutôt que sur la faculté morale où la religion a sa véritable racine; mais on n'a pas assez remarqué et relevé l'équivoque du mot *sentiment*, dont on fait également usage des deux côtés, et qui empêche de distinguer exactement les réalités des apparences, car l'esthétisme religieux retient tout le langage évangélique; il produit à sa façon toutes les émotions chrétiennes, il parle sans cesse de foi, d'adoration, d'amour divin, de repentir, de dévouement, etc...; à première vue, on lui croirait tous les mouvements du pur christianisme comme il en a tous les termes, mais pour peu qu'on le sonde, on reconnaît bientôt que tout cela est simulé.

(1) Chateaubriand, Lamennais, Lacordaire, etc.

L'étude approfondie de cette piété poétique intéresse la psychologie comme la religion. L'école philosophique actuelle réduit les facultés de l'homme à trois principales : l'intelligence, la sensibilité et la volonté. Cette division est universellement reçue. Cependant le terme de sensibilité, par la double acception dont il est susceptible, donne lieu à de graves méprises. Ce mot a un sens moral et un sens physique; il sert à désigner et le sentiment et la sensation, faits tellement distincts qu'ils tiennent à nos deux natures, l'un appartenant essentiellement à l'âme, l'autre au corps. Mais cette distinction profonde que donne la conscience intime et que constatent toutes les langues, s'efface et se perd dans la classification commune de nos facultés. Comme la sphère de la sensibilité comprend à la fois le domaine physique et le domaine moral; comme les impressions et les affections sont également accompagnées de jouissance ou de peine, on s'est attaché à ce dernier fait, en le prenant même par le côté matériel, on a voulu ramener au *plaisir* les affections les plus saintes, telles que l'amour maternel, l'amour filial, l'amour divin lui-même, ne considérant pas que c'est expliquer le renoncement, le dévouement, le sacrifice par l'égoïsme (1). A ce point de vue, le sentiment, cette vie de l'âme, le cœur, cette partie supérieure de l'homme, disparaît presque complètement; la sensibilité n'est plus que l'émotion nerveuse qu'on cherche dans la religion comme dans l'art. Aussi identifie-t-on l'art et la religion par la confusion la plus étrange. On met des affections toutes factices à la place des affections réelles, parce qu'on porte dans le temple l'imagination et non la conscience et le cœur; le divin, c'est le beau, le grand, le sublime, plus que le saint; on parle de poésie et de musique plus que de la vérité salutaire, et des cérémonies du culte plus que des doctrines de la grâce et du renouvellement intérieur : christianisme stérile et vain, piété trompeuse, qui substitue une sorte d'admiration et d'attendrissement extatique à la foi et à la régénération, et qui reste aussi étrangère à la véritable vie religieuse que le froid rationalisme (2).

(1) Une littérature très active ne se propose que de produire de vives impressions et de frapper fortement; elle se matérialise jusque dans son style : on dirait qu'elle s'adresse au corps plus qu'à l'esprit.

(2) Il serait urgent d'examiner si l'équivoque du mot de sensibilité, dans la science de l'homme, ne contribue pas pour une large part à ces graves

Disons, du reste, que l'esthétisme mérite une part dans la religion, et qu'il faut la lui faire. L'imagination, comme toutes les facultés de notre âme, doit trouver son emploi dans l'œuvre de la foi et de la piété. N'en faisons pas la maîtresse du sanctuaire, la prêtresse du temple, mais accordons-lui les fonctions qui lui reviennent. Le Christianisme veut régner sur l'homme tout entier, et il a de quoi saisir et satisfaire toutes les tendances légitimes de notre nature.

De plus, c'est là aujourd'hui un des filets de l'Evangile, si je puis ainsi parler. Bien des gens sont attirés peu à peu du monde à Christ par ce genre de considérations et d'arguments. Il est des âmes à qui cette vie de formes et d'apparences sert de passage aux réalités de la vie chrétienne. Et peu importe le chemin pourvu qu'on arrive. Si donc l'esthétisme religieux est pauvre et vide comme but, il ne l'est pas absolument comme moyen. Seulement ne le prenons que pour ce qu'il est.

Ces quelques considérations sur les divers éléments de la religion démontrent combien il importe de la saisir dans sa plénitude, de lui livrer notre âme et notre vie tout entière, de lui soumettre toutes nos facultés, d'examiner soigneusement qu'elle est notre tendance dominante, afin de ne pas lui laisser prendre un empire exclusif qui altèrerait et mutilerait notre foi. C'est un danger dont la sincérité et la ferveur ne préservent point, et contre lequel chacun doit par conséquent se tenir en garde.

erreurs, et s'il n'est pas nécessaire de réformer la nomenclature de nos facultés, telle que la pose la psychologie.

CHAPITRE II

DE LA THÉOLOGIE

SECTION PREMIÈRE. — RELIGION ET THÉOLOGIE

§ 1. *Observations générales.* — Le mot théologie signifie *science de Dieu et des choses divines ou religieuses*, plutôt que *discours sur Dieu* (λογος περι του Θεου), comme on l'a interprété quelquefois; c'est le sens qu'il avait dans l'antiquité, et auquel conduit d'ailleurs l'analogie des autres mots de semblable composition, tels qu'astrologie, anthropologie, géologie, etc.

Ce mot ne se trouve point dans la Bible. Le titre de théologien est bien donné à saint Jean en tête de l'Apocalypse; mais personne n'ignore que les suscriptions des livres du Nouveau Testament, ainsi que les souscriptions des Epîtres, ne sont point l'ouvrage des écrivains sacrés, et qu'elles ont été ajoutées plus tard par des mains étrangères. Il en est du mot de théologie comme de ceux de sacrement, de Providence, de Trinité, etc., qui font aussi partie de la langue de la science et de la religion, sans avoir une origine biblique. Il passa de la Philosophie dans le Christianisme.....

Le mot de théologie, comme celui de religion, a été employé subjectivement et objectivement, ou, selon le vieux langage de l'école, formellement et matériellement, *formaliter et materialiter*. Ainsi chez les Pères, θεολογειν ne signifie pas traiter de l'existence de Dieu, de ses perfections, de sa providence, de ses œuvres, mais le glorifier, faire profession de foi en lui, et en particulier

confesser la divinité de Jésus-Christ. Eusèbe, parlant d'hymnes écrites dès le commencement par des frères fidèles, dit qu'on y loue le Verbe de Dieu, le Christ, l'appelant Dieu ou célébrant sa divinité : τον λογον του θεου, τον χριστον υμνουσι, θεολογουντες. (Hist. ecclés., liv. v, ch. 28.) Depuis Abeilard, le mot de théologie avait désigné l'exposition raisonnée de la doctrine religieuse; nous le prenons en ce sens dans cet article, quoiqu'il ait reçu depuis quelque temps une acception plus étendue. Au moyen âge et longtemps encore après la Réformation, on demandait s'il faut appeler la théologie une manière d'être de l'esprit et du cœur, ou une science; et l'on disait généralement qu'elle est la contemplation de Dieu et des choses divines, l'habitude, l'état, la disposition de l'âme régénérée : *habitus mentis regenitæ et illuminatæ* (Mosheim, Elementa theologiæ christianæ). Dans cette définition, la théologie se confond entièrement avec la religion dont elle est la connaissance expérimentale, l'intuition immédiate ou réfléchie. Il s'ensuivrait qu'il n'y a de vrais théologiens que les vrais chrétiens; que ce titre appartient à tous ceux en qui se trouvent la foi et la vie évangélique, quelque étrangers qu'ils soient d'ailleurs aux sciences religieuses; tandis qu'on ne pourrait le donner légitimement aux hommes qui se sont consacrés à l'étude, à l'exposition et à la défense du Christianisme, si la *nouvelle création* ne s'est pas opérée en eux. Cette conséquence, tout étrange qu'elle nous paraît aujourd'hui, était admise par un grand nombre de personnes; et il le fallait bien, puisqu'elle sortait logiquement et nécessairement de la définition reçue. D'autres cependant aimèrent mieux distinguer deux sortes de théologie, celle des régénérés et celle des irrégénérés.

(Du reste, les écoles actuelles qui, considérant le Christianisme comme une vie, font dépendre le progrès de la vérité des progrès de la sainteté et fondent la dogmatique et l'apologétique elle-même sur le sentiment du divin, pourraient bien ramener l'ancien point de vue; elles le devraient, ce semble, si elles suivaient jusqu'au bout leur principe, puisqu'elles dérivent l'illumination de l'esprit de la régénération du cœur. Etranges péripéties où tout change comme de soi-même, principes et points de vue, méthodes et systèmes; passages alternatifs aux pôles extrêmes de la pensée, où tout tombe et se relève incessamment!)

En général, depuis le XVII^e^ siècle, on a fait prédominer le point

de vue objectif dans l'idée de la théologie; c'est ce qu'emportent la plupart des définitions qu'on en a données. On a dit qu'elle est la science des vérités divines (Wyttembach) : — l'ensemble des doctrines religieuses ou des doctrines chrétiennes, réduit en système (Mosheim) : — la science qui traite de Dieu, de son gouvernement, de ses rapports avec nous, de nos devoirs envers lui, de la médiation de Jésus-Christ, de la vie future, de la préparation nécessaire pour en obtenir et en goûter un jour les saintes félicités (Ranken) : — la doctrine de Dieu et de ses rapports avec le monde et avec l'homme en particulier (Ammon) : — une doctrine puisée dans la parole de Dieu et par laquelle les hommes sont élevés dans la foi et dans la piété pour la vie éternelle (Gérard) : — une exposition approfondie de la religion comprenant tout l'appareil d'érudition qu'exige une exposition de ce genre (Morus, Reinhard), etc., etc. De toutes les définitions proposées, aucune n'est parvenue à réunir l'assentiment général; en sorte que sous ce rapport, ainsi que sous bien d'autres, il en a été de la théologie comme de la philosophie, ce qui doit peu surprendre, puisque la théologie peut être considérée comme la philosophie de la religion ou du Christianisme. Aussi beaucoup de théologiens, de même que beaucoup de philosophes, ont-ils trouvé plus convenable ou plus commode de se passer de définition, par l'impossibilité d'en donner une parfaitement exacte. Peut-être est-ce le meilleur parti : il n'en résulte ni lacune grave, ni embarras, ni périls réels pour la science. La philosophie et la théologie n'ont pas besoin de dire ce qu'elles sont, tout le monde le sait suffisamment; elles peuvent attendre la définition du vrai et du divin, comme l'éloquence, la morale, la jurisprudence, attendent celle du beau, du bon, du juste. Les idées premières et générales, les mieux connues au fond et les plus simples en apparence, sont celles que l'intelligence semble ne pouvoir saisir pleinement et qui lui échappent de mille manières quand elle veut les presser pour les renfermer dans des formules précises. Au reste, les définitions citées plus haut nous montrent le changement qui s'est opéré dans la notion de la théologie, et c'est tout ce qu'il nous était nécessaire de constater. Le point de vue sous lequel on la considère et la présente aujourd'hui, est tout autre que celui du XVI^e^ siècle. Elle se sépare de la religion d'une manière bien tranchée. Objectivement, elle est l'exposition approfondie et systématique des vérités saintes : subjectivement, elle est un état intellectuel,

une connaissance raisonnée, plutôt qu'une disposition intérieure et un état moral.

§ 2. *Distinction entre la théologie et la religion.* — Il n'en demeure pas moins vrai qu'elle a été prise pour la religion, comme la religion a été prise pour elle. Les deux termes ont souvent exprimé les mêmes faits; ils ont également servi à désigner la science religieuse et la vie religieuse, la doctrine de la foi et son impression dans l'esprit et dans le cœur. Il n'est donc pas étonnant qu'ils soient encore fréquemment confondus. En général cependant on les distingue, comme nous venons de le voir; l'un s'emploie presque exclusivement dans le sens pratique, l'autre dans le sens théorique : ils correspondent aux mots *foi* et *gnose* chez les anciens. Dans l'opinion actuelle, la théologie est la religion à l'état de science; elle est à la religion proprement dite, ce que la science est à la vie : elles coexistent l'une et l'autre dans l'Église, comme la science et la vie dans l'homme.

Nous voyons dès-lors s'établir entre la religion et la théologie une différence essentielle, profonde, radicale. Il peut y avoir en effet beaucoup de religion avec très peu de science religieuse ou de théologie, et beaucoup de science ou de théologie avec très peu de religion; comme il peut y avoir un zèle ardent pour le symbole chrétien, sans foi ni vie chrétienne véritable. Cela s'est vu dans tous les temps et se voit malheureusement tous les jours, il serait plus qu'inutile de vouloir le prouver. Malgré le lien étroit qui unit les facultés intellectuelles aux facultés morales, les unes peuvent rester comme engourdies, tandis que les autres prennent le plus grand développement. Que de docteurs ont envié la foi humble et ferme, la piété simple, fervente, active, de tant d'hommes sans culture, petits selon le monde, mais grands devant Dieu, et auraient voulu pouvoir l'acheter au prix de toute leur érudition et de toute leur gloire! Ainsi une foule de gens absolument ignorants de la structure du corps, de ses lois, de ses fonctions, du jeu de cet admirable mécanisme au moyen duquel s'entretient en nous le miracle de la vie, jouissent d'une santé forte et brillante, pendant qu'à leurs côtés d'habiles physiologistes, des médecins distingués sont languissants et malades. La science n'est pas plus la vie au point de vue spirituel, qu'au point de vue physique. La religion et la théologie se distinguent donc profondément.

Cette distinction est rejetée par deux tendances contraires, dont l'une fait dépendre la vie de la connaissance ou de la profession de la vérité (gnosticisme, dogmatisme), tandis que l'autre subordonne la vérité à la vie (mysticisme).

Il y a là des malentendus qu'une courte explication peut dissiper ou prévenir.

Nous ne nions point qu'une certaine connaissance des choses divines soit un élément essentiel de la religion. Mais cette connaissance, alors même qu'elle s'empare puissamment de l'âme, est souvent indistincte, enveloppée, obscure; elle est un sentiment plutôt qu'une notion; c'est de la foi, non de la science : et elle ne saurait s'appeler du nom de théologie, si l'on veut conserver à ce mot son acception usuelle.

Nous ne nions pas non plus que la science religieuse contribue au développement de la vie religieuse; mais elle ne le fait pas toujours; elle peut même produire un effet contraire.

A l'autre direction qui place dans le renouvellement spirituel la source de la connaissance religieuse, nous accordons que le progrès de la sanctification assure et développe en effet, à bien des égards, le progrès de la foi. Mais il y a exagération manifeste, et par conséquent erreur, à faire de la doctrine un simple produit de la vie, puisque la vie suppose à un degré ou à l'autre la doctrine. Dans l'étendue qu'on lui donne, cette thèse n'est pas plus fondée que la thèse inverse qui base tout sur la rectitude de la croyance; elle l'est moins peut-être. Ce qui peut faire illusion, c'est que le sentiment ou l'expérimentation de la vérité religieuse l'environne d'une évidence spéciale, d'une lumière bien supérieure à celle de la démonstration logique. Cette vérité est tout autre quand elle se dévoile immédiatement à l'âme par l'impression qu'elle y produit, que quand elle n'y arrive que par la longue filière de l'argumentation. Qui n'a éprouvé que les différents objets de la foi : Providence, immortalité, rédemption, justification, etc., prennent à certains moments, en raison de l'état intérieur auquel ils correspondent, une certitude, une clarté, une réalité toutes particulières; tandis que dans d'autres circonstances et d'autres dispositions, ils semblent se réduire à de simples idées spéculatives, dépourvues de racines comme de force, espèces d'ombres sans corps, auxquelles ne s'attache qu'un pur intérêt dialectique ou systématique. Sans nul doute, la vérité religieuse est tout autre pour l'œil de l'intelligence, selon que le cœur lui rend témoignage ou qu'il lui fait défaut. Mais

cela n'établit en réalité ni qu'elle donne d'elle même la vie, ni que ce soit la vie qui la donne. Le vrai, c'est que les mauvaises dispositions éloignent d'elle et que les bonnes préparent ou portent à la recevoir (Jean III, 19, et VII, 21). Encore une fois, l'expérience prouve qu'il peut y avoir beaucoup de science religieuse avec très peu de piété, et beaucoup de piété avec très peu de science.

En face de ce fait de conscience et d'observation commune, comment se refuser à reconnaître l'existence indépendante de la religion et de la théologie ? Elles ont sans doute le même objet ; l'une et l'autre s'occupent de Dieu, de l'homme et des rapports qui unissent l'homme à Dieu : mais la première s'adressant surtout aux facultés morales, la seconde surtout aux facultés intellectuelles, il sort de là une différence fondamentale qui en produit une foule de secondaires. La religion et la théologie diffèrent par leurs sources, par leur but, leur méthode, le temps ou l'ordre de leur apparition, et jusqu'à un certain point par les matières dont elles s'occupent.

1° Elles diffèrent, disons-nous, par leurs *sources* ou leurs moyens. La religion puise simplement la vérité sainte dans la conscience et dans la Bible. La théologie doit y joindre les données philologiques, historiques et philosophiques : elle considère le Christianisme dans ses rapports avec les sciences, elle s'attache à repousser les attaques, à résoudre les objections de ces sciences diverses, elle s'empare des lumières et des preuves qu'elles fournissent en se développant, elle s'en fait une arme et une défense. De plus, elle compare avec l'Ecriture les symboles et les systèmes pour maintenir ou rétablir la vérité divine qu'altèrent incessamment les interprétations humaines qui, tantôt la surchargent (catholicisme), tantôt la mutilent ou la volatilisent (rationalisme). Mais dans cette œuvre, soit vis-à-vis du monde, soit vis-à-vis des différentes églises, elle s'attache surtout à l'exacte exposition du dogme qu'elle se propose de légitimer et de déterminer, toujours forcée par là de remonter aux fondements et aux principes, obligée même fort souvent de les assurer contre les tendances qui les minent. La religion, au contraire, s'arrête aux grandes données de la conscience et de la révélation, les saisissant par la foi, les tenant pour certaines en elles-mêmes, et préférant les faire agir sur l'âme et sur la vie que de les scruter curieusement ; elle s'enquiert fort peu des questions que les sciences élèvent à leur sujet, et qui préoccupent avant tout la théologie.

Une traduction de la Bible suffit à la religion, parce que les vérités fondamentales, les grands principes dogmatiques et moraux qui intéressent réellement la vie spirituelle, sortant de toutes parts du Livre divin et s'y trouvant au fond comme à la surface, ne sont jamais essentiellement compromis par les versions les plus imparfaites. La religion, sans s'inquiéter des discussions critiques, se contente de puiser dans l'Ecriture de quoi nourrir les croyances et les dispositions saintes, la foi, l'espérance, la charité; elle s'appuie surtout sur cette impression générale qui résulte d'une lecture assidue, d'une méditation attentive et pieuse, et qui frappe la conscience et le cœur autant que l'esprit. La théologie, au contraire, a, sans cesse, besoin de recourir à l'original, parce qu'il n'y a presque aucun texte, aucun terme de quelque importance dogmatique, qui n'ait donné lieu à des interprétations diverses. De là, pour le théologien, l'obligation de faire l'examen critique des passages qu'il emploie, d'en établir l'authenticité et l'intégrité, d'en constater le véritable sens; de là pour lui la nécessité de remonter continuellement des versions à leur source.

2° La théologie et la religion diffèrent par leur *but*. En théologie, le but est la science même, la découverte, l'exposition, la défense de la vérité. En religion, la science n'est que moyen; le but est le salut, ou la justification et la régénération des âmes. La connaissance de la saine doctrine, quelque importante qu'elle soit, n'y est pourtant qu'en seconde ligne; elle y est, non comme notion de l'entendement, comme dogme, comme vérité abstraite et logique, mais comme vérité concrète, vivante, sanctifiante, comme semence des vertus et des œuvres chrétiennes, comme principe et aliment de la foi et de la piété : la simple possession ou la simple profession de cette doctrine salutaire n'est rien, c'est son impression sur l'âme, c'est son action morale qui est tout.

Pour mieux saisir la différence capitale que nous signalons ici, prenez les dogmes fondamentaux du Christianisme, la chute, la rédemption, la justification, la régénération, la grâce, la divinité de Jésus-Christ, etc.; après les avoir étudiés sous leur forme religieuse ou biblique, considérez-les dans leur forme théologique ou rationnelle, avec l'immense cortège de questions métaphysiques, critiques, exégétiques qu'ils ont soulevées dans le cours des âges et qu'ils traînent maintenant avec eux; voyez-les dans les épîtres du Nouveau Testament, ou dans

les écrits des Pères apostoliques, ou dans les livres des quelques communions qui se sont contentées de la foi sans se piquer de science, ceux des anciens Vaudois par exemple; contemplez-les dans la croyance et la vie générale de l'Eglise, et puis examinez ce qu'en a fait la lutte des sectes et des écoles ou, en d'autres termes, ce qu'elles sont devenues en théologie. Quel contraste! Ces grands dogmes semblent s'être dépouillés de leurs tendances et de leur vertu primitive; on dirait presque qu'ils ont changé de nature, tant ils diffèrent de ce qu'ils étaient. Au lieu de se montrer comme cette semence céleste d'où naissent les dispositions, les vertus, les œuvres évangéliques, comme cette vérité éternelle qui affranchit et régénère, qui arrache les âmes des voies de la perdition pour les amener captives sous l'obéissance de Christ; ils n'apparaissent, le plus souvent, que comme un aliment offert à la curiosité de l'esprit humain, comme un thème fourni à des spéculations oiseuses ou à des discussions ardentes, et hélas! comme un brandon de discorde autour duquel s'agitent les disciples du Prince de la paix, divisés en mille partis hostiles. Lors même que vous ne tiendriez point compte de ces aberrations extrêmes, que l'Eglise ne peut cependant ni ne doit peut-être effacer de son souvenir, un fait resterait toujours, c'est que la doctrine chrétienne sort en général des traités de pure dogmatique tout autre qu'elle n'est dans l'Ecriture; en traversant le laboratoire de la science elle perd ordinairement certains de ses éléments les plus essentiels, elle n'a plus le même caractère et le même but, ni, si j'ose ainsi dire, la même couleur et la même saveur, elle ne produit plus la même impression, ses tendances premières se sont presque évanouies. C'était d'abord une révélation vivante, un ensemble de faits divins, une série de dispensations providentielles posées simplement devant l'homme et l'appelant à la repentance et à la foi (Act. XX, 21); c'était une manifestation sensible du monde spirituel, une grande et sainte réalité qui, en éclairant l'esprit, saisissait le cœur, remuait la conscience, et réveillait dans l'âme, tantôt la crainte, tantôt l'espérance, tantôt le repentir, tantôt l'amour et le dévoûment, tantôt l'un, tantôt l'autre des sentiments dont se compose la piété évangélique : ce n'est plus ensuite qu'un ensemble d'idées livrées aux spéculations et aux discussions humaines; à la vérité, disposées dans un ordre plus régulier, accompagnées de leurs preuves, liées aux opinions générales, l'intelligence s'en occupe plus volontiers,

elle les embrasse plus aisément; mais aussi elles paraissent ne s'adresser qu'à elle seule; elle y reconnaît son empreinte, son œuvre, elle en fait sa propriété exclusive; elle s'en empare au détriment des autres facultés auxquelles elles appartenaient primitivement autant et plus qu'à elle. Dès lors l'important est de les dégager des fausses notions qu'on y mêle, afin de les posséder sans alliage, et puis de les professer et de les propager : leur influence morale, qui se montrait auparavant en première ligne, n'occupe que le second plan; si elle est toujours reconnue, elle est du moins peu sentie. Ces idées sont pures, je le veux, mais ternes, froides, inefficaces comme toutes les conceptions abstraites; c'est la lumière d'En-haut, mais séparée par les procédés humains de sa chaleur vivifiante, le feu sacré en a disparu; c'est la vérité, mais dépouillée de ce qui en fait la valeur et la force, de ce qui en a motivé la révélation de ce qui a ému le Ciel à nous la donner : d'essentiellement pratique qu'elle était, elle est devenue logique ou métaphysique. La croyance qu'elle engendre est de la conviction plutôt que de la foi.

Comparez la doctrine de la grâce telle qu'elle est donnée d'un côté par les Ecritures, et de l'autre par les écoles. Là elle tend constamment à développer la confiance en Dieu, l'activité morale, l'esprit de vigilance et de prière; les questions scientifiques ou curieuses ne sont ni discutées, ni posées, ni indiquées : ici c'est de ces questions qu'on s'occupe principalement, on marche au milieu de théories hasardées, de distinctions subtiles, d'hypothèses gratuites; on dépasse sans cesse les limites où s'arrête la lumière de l'expérience et de la Révélation; dans la lutte des opinions extrêmes on est toujours en danger d'anéantir l'une par l'autre l'opération divine ou la liberté et la responsabilité humaines; et, ce que nous voulons surtout faire remarquer en ce moment, dans ces discussions et dans ces recherches, tout est pour l'esprit, rien pour le cœur; la vérité sainte se revêt d'une forme purement spéculative où se montrent à peine ses rapports avec la vie de l'âme; ces études sur le don de Dieu en font presque oublier l'usage; le moyen de régénération se convertit en un simple objet de science.

Considérez encore sous ce point de vue le fait fondamental de la justification par la foi. Il est partout présenté dans le Nouveau Testament comme mobile de l'humilité, de la confiance, de la gratitude, du dévoûment chrétien, comme le grand témoignage de l'amour de Dieu envers nous et comme le grand principe de

notre amour envers lui, c'est-à-dire comme le fondement réel de la piété. Il n'apparaît qu'en vue de son influence morale. Même dans l'Epître aux Romains où il est traité d'une manière plus étendue et plus didactique, saint Paul ne s'en sert que pour abattre les préjugés et les prétentions des Juifs et pour les contraindre à se prosterner avec les Gentils au pied de la croix, unique ressource de salut pour les deux peuples. Dans les discussions de la science au contraire et dans les controverses de l'Eglise, le côté pratique du dogme disparaît ou se voile; la simple possession de la vérité semble devenir le tout de l'homme, on se croit et l'on se dit chétien dès qu'on l'admet et qu'on la professe pure; on se repose avec sécurité sur la connaissance de la doctrine de vie, sans s'inquiéter souvent si elle donne la vie ou si elle laisse dans la mort; et l'on en vient quelquefois à placer le fond de ses espérances sur un syllogisme.

Soumettez à une semblable épreuve le dogme de la divinité du Sauveur. Suivez-en les développements à travers les siècles. Mettez même de côté les spéculations et les erreurs infinies auxquelles il a donné lieu, les discussions interminables sur les rapports du *logos* avec l'homme Jésus et avec Dieu le Père, sur l'union hypostatique, la relation réciproque des deux natures, la communication des *idiomes*, etc. Laissez, si vous voulez, ces innombrables et vaines questions, les erreurs qui en sont sorties, les divisions qu'elles ont occasionnées, les périls qu'elles ont fait courir à la vérité divine en la surchargeant d'additions humaines dont elle devenait responsable. Prenez le dogme tel qu'il a été adopté par les églises et exposé dans les écoles; ce qui vous frappe aussitôt, c'est qu'il ne touche plus ou ne touche que de fort loin à la vie chrétienne; sa face morale, c'est-à-dire sa face biblique et réellement importante, est à peine sensible, il semble que la seule chose nécessaire soit d'en admettre exactement la définition et la formule arrêtée; tout s'y adresse à l'intelligence, il n'y a rien pour l'âme. Lisez, par exemple, le symbole dit d'Athanase, ou symbole *Quicumque*, qui a été admis par toutes les grandes communions chrétiennes comme une des règles de la foi. « Si quelqu'un veut être sauvé, il faut avant toutes choses qu'il retienne la foi catholique : si quelqu'un ne la retient pas entière et inviolable, il périra sans aucun doute éternellement. Or, c'est ici la foi catholique, que nous vénérions et adorions un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'Unité, en ne confondant point les personnes et en ne séparant point l'essence.

Car autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit; mais le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une seule essence divine, une égale gloire, une majesté éternelle. Tel qu'est le Père, tel est le Fils, tel est le Saint-Esprit. Le Père est incréé, le Fils est incréé, le Saint-Esprit est incrée; le Père est infini, le Fils est infini, le Saint-Esprit est infini; le Père est éternel, le Fils est éternel, le Saint-Esprit est éternel; et toutefois il n'y a pas trois éternels, mais un seul éternel; comme il n'y a pas trois incréés et trois infinis, mais un seul incréé et un seul infini..... Le Père n'a été ni fait, ni créé, ni engendré de personne. Le Fils est du Père seul; il n'a été ni fait ni créé, mais engendré du Père; le Saint-Esprit n'a été ni fait, ni créé, ni engendré par le Père et par le Fils, mais il procède du Père et du Fils... Il n'y a dans la Trinité, ni premier, ni dernier, ni plus grand, ni moindre; mais toutes ces trois Personnes sont coéternelles et égales, etc., etc. »

Sans parler des points où ce symbole va certainement au delà de l'Ecriture sur ces sujets mystérieux qui ne peuvent être connus que par la Révélation, quelle est l'impression générale qu'il laisse? Le rapport du dogme avec les sentiments et les principes de la vie spirituelle n'est pas même indiqué; l'esprit et la lettre de ce document ecclésiastique, sa première clause, poussent naturellement à croire qu'il suffit pour le salut d'admettre dans sa pureté et dans sa plénitude la doctrine qui s'y trouve exposée : « Quiconque veut être sauvé, etc. » C'est du reste une tendance qui s'est plus ou moins produite dans toutes les sectes du Christianisme et dans toutes les religions du monde; toujours et partout le cœur naturel s'est efforcé de remplacer le sacrifice de lui-même par le formalisme de l'orthodoxie ou par le formalisme du culte.

On ne saurait trop remarquer combien l'habitude d'isoler la partie dogmatique de la religion de sa partie morale, est propre à nourrir cette erreur si fatale et si commune. Mais, dans le Nouveau Testament, la foi et la sanctification se fondent l'une dans l'autre; la divinité de Jésus-Christ en particulier qui y règne partout, n'est jamais directement annoncée pour éclaircir le mystère de l'existence et de la nature divines, pour donner une notion précise ou complète de la personne du Sauveur, pour satisfaire sur ce point aux questions de l'intelligence; les traits innombrables qui s'y rapportent ont toujours un caractère et un but pratiques; ils tendent à inspirer plus de confiance en la

parole du Rédempteur de nos âmes, en sa promesse, en son œuvre et en sa grâce (Jean I, 18, et III, 12, 13, 32); (Héb. I, 2); ou plus de crainte de lui être infidèle (Héb. ch. I, II et III); à nourrir la communion avec lui, source de la vie spirituelle (Col. I, 13-23 et II, 10); à pénétrer de respect, d'amour, de dévoûment, d'humilité (Phil. II, 8); à relever la grandeur du don de Dieu et le prix du salut (Jean III, 16).

Quelle différence dans la forme de la doctrine et dans l'impression qu'elle produit! Tandis que la science tente de réduire le mystère en dogme, et que, ne sachant pas se contenter des choses révélées qui sont pour nous et pour nos enfants, elle veut sonder les choses cachées que l'Éternel se réserve, l'âme fidèle confesse la divinité de Jésus-Christ en s'écriant avec Thomas : *Mon Seigneur et mon Dieu!* (Jean XX, 28); elle l'adore en se remettant entre ses mains avec saint Etienne (Act. VII, 59); elle lui rend grâce et lui donne gloire avec l'Eglise dans le ciel, comme à l'auteur du salut (Apoc. V, 8, 9); elle l'invoque avec l'Eglise sur la terre, comme la source de la félicité et de la vie (Apoc. XXII, 20). Dans le premier cas, cette doctrine est de la théologie; dans le second cas, elle est de la religion. Toutes les autres doctrines chrétiennes donneraient lieu à de semblables remarques.

Nous sommes certainement fort éloignés, et il nous siérait peu, de condamner les recherches théologiques; elles ont été, elles sont toujours nécessaires; il était dans leur nature d'imprimer au dogme chrétien la forme qu'il en a reçue; malgré les tristes égarements dans lesquels elles se sont fréquemment jetées, elles ont eu des résultats extrêmement utiles et rendu à la religion et à l'Eglise d'inappréciables services. Mais il n'en est pas moins vrai que la doctrine évangélique en sort généralement sous forme morte, si l'on peut ainsi parler, fait très grave auquel on ne donne pas toute l'attention qu'il mérite. Il en est à certains égards de la théologie comme de l'anatomie, la vie leur échappe à l'une et à l'autre.

La nouvelle école se figure être à l'abri de l'écueil que nous signalons et que la science religieuse n'a pas su ou pu éviter jusqu'ici. Elle pense échapper, par son principe même, à ce qu'elle flétrit du nom d'*Intellectualisme* théologique ou ecclésiastique. Là est une des rénovations et des gloires qu'elle s'attribue. A première vue, elle semble avoir raison, puisqu'elle en appelle essentiellement au sentiment, à la conscience morale, à l'expéri-

mentation interne, et qu'elle pose en fait que le Christianisme est une vie, non une doctrine. Toutefois, en allant au fond des choses, on trouve dans cette haute prétention plus d'apparence que de réalité. C'est toujours l'intelligence, le raisonnement, la réflexion logique qui sert de guide pour la constatation des dogmes ou des faits et pour la construction des systèmes. Entre l'ancienne et la nouvelle direction théologique, les prémisses seules diffèrent. Cette différence est considérable, je l'accorde, mais elle influe plus sur la direction et sur le résultat que sur le procédé. Elle place davantage au cœur du Christianisme, et c'est beaucoup; mais elle ne porte pas davantage le Christianisme dans le cœur. En dernière analyse, la dogmatique, en changeant de forme ou de méthode, n'a pas changé de nature; son caractère et son but demeurent foncièrement les mêmes; pour être devenue plus mystique que métaphysique, plus subjective qu'objective, elle n'en est pas moins *intellectualiste*. La science de la vie chrétienne l'est ou peut l'être tout autant que la science de la doctrine chrétienne; dans l'une comme dans l'autre, le théologien peut rester et reste trop souvent étranger à l'esprit vivant de l'Evangile.

Il est inutile de faire remarquer que ces réflexions s'appliquent aux études théologiques prises dans leur ensemble, à la morale elle-même tout aussi bien qu'à la dogmatique. Ce sont choses fort différentes que l'exposition et l'observation du devoir; là aussi la spéculation peut prendre la première place et l'intelligence être seule active. On y traite d'ailleurs une foule de questions sans rapport direct avec la vie religieuse. Ainsi les discussions actuelles sur le principe de l'obligation, sur les mobiles légitimes de la volonté, sur la *sanctification parfaite*, etc., quelque importantes qu'elles soient pour la science, le sont fort peu pour la piété; renfermées dans le champ de la théorie, touchant à peine à la pratique, elles n'intéressent qu'indirectement et médiocrement la religion proprement dite.

3° La religion et la théologie diffèrent encore par leur *méthode*. Cette différence naît des précédentes. La religion présente la vérité d'après une méthode et sous une forme populaire, animée, simple, impressive, parce qu'elle a pour objet prédominant, non le savoir ou la pure satisfaction de l'intelligence, mais la conversion du cœur, le développement progressif de la foi, de la piété, de la charité. La théologie la présente sous une forme didactique et systématique, son objet direct étant la conviction de

l'esprit plutôt que la transformation de l'âme, la science plutôt que la vie. De plus la religion s'adresse à la masse des hommes, au lieu que la théologie n'a en vue que la classe éclairée, c'est-à-dire seulement quelques personnes.

4° Elles diffèrent par le temps ou *l'ordre de leur apparition*. La religion a précédé la théologie comme l'intuition a précédé la réflexion ou la philosophie; la πιστις est nécessairement plus ancienne que la γνωσις dont elle a été la base ou la source première. Il y eut peu de théologie dans les deux premiers siècles de l'Eglise; l'enseignement du Christianisme y resta, en général, ce qu'il est dans le Nouveau Testament; on ne voulait savoir autre chose que croire, aimer, pratiquer; *la vie était la lumière du monde*. En un sens cependant la théologie, ainsi que la philosophie, est de toutes les époques. Dans tous les temps et à tous les degrés de culture intellectuelle, les hommes ont essayé de se rendre compte de leurs croyances, de les légitimer, soit à leurs propres yeux, soit aux yeux d'autrui, de les compléter et de les coordonner. C'est un besoin qui a toujours réclamé et obtenu quelque satisfaction. Sous ce rapport, chacun peut observer autour de soi une sorte de théologie et de philosophie populaire.

5° Nous avons dit enfin que la théologie et la religion diffèrent jusqu'à un certain point par les *matières dont elles s'occupent*, quoique leur objet général soit le même. La religion se contente des connaissances nécessaires à la foi et à la sanctification, et dont tout le monde a plus ou moins besoin; elle est plus soucieuse de *pratiquer la vérité* que de la sonder pour satisfaire à des exigences purement intellectuelles; elle accorde peu d'attention et peu de place aux recherches qui restent sans profit réel pour la conscience et pour le cœur : la théologie traite une foule de questions qu'a soulevées la curiosité ou l'incrédulité de l'esprit et qui, pour la plupart, n'intéressent guère que la science et n'ont d'importance qu'au point de vue apologétique ou polémique. La piété perd plus qu'elle ne gagne à s'en occuper.

§ 3. *Utilité de la théologie*. — Il importe de bien saisir la nature de la théologie, son office et son but réel, le genre de services qu'elle est appelée à rendre, afin de n'en attendre que ce qu'elle peut donner, et de se préserver des jugements extrêmes qui l'exaltent ou la déprécient outre mesure.

La théologie est bien certainement la première des sciences :— par son *objet*, elle traite des sujets les plus élevés et des questions les plus hautes dont puisse s'occuper l'esprit humain. Combien paraissent insignifiantes comparativement les questions littéraires, scientifiques, politiques, sociales qui agitent le monde, quand on se souvient que nous sommes des êtres immortels, — par son *étendue*, elle embrasse l'univers matériel et spirituel, le temps et l'éternité, — par son *importance*, elle expose la vérité qui est la vie, — par les *jouissances* pures et élevées dont elle est la source.

Où sont les études qui unissent tant de grandeur et tant d'intérêt, surtout quand on peut les suivre à la lumière des révélations chrétiennes? Dieu, la création, la Providence, le monde des esprits, l'état primitif de l'homme et son état actuel, l'économie de la grâce, l'apparition du Fils de Dieu sur notre terre, sa mort expiatoire, sa rentrée dans les demeures célestes, l'établissement et les progrès de son règne, sa seconde venue, la résurrection, le jugement, les rétributions éternelles; la chaîne des dispensations divines, des voies providentielles et des destinées humaines déroulée à nos regards depuis le jour où tout commence jusqu'au jour où tout se consomme; qu'y a-t-il de plus essentiel à connaître, de plus grand, de plus intéressant à contempler?

Les études physiques et métaphysiques aboutissent à la théologie; elles ont, sinon pour objet unique, du moins pour objet suprême, la solution des questions religieuses, questions posées par la conscience et où la science a tout à la fois son origine et son terme.

La théologie a été alternativement élevée et abaissée à l'excès.

Le temps n'est pas éloigné où on lui refusait tout intérêt et toute valeur, où l'on allait jusqu'à la rayer du rang des sciences véritables. Le sensualisme, dont le règne a été si général et si puissant à la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci (qui semble ressaisir çà et là le sceptre de l'opinion et qui a toujours maintenu son empire sur les mœurs) le sensualisme ne conçoit pas les études théologiques, par la raison qu'il n'y a de réel ou d'important pour lui que ce qui se voit et se touche. Voici deux citations qui rendent la pensée de cette époque : « Il est plus que « douteux que la théologie soit une science, dit Helvétius (1);

(1) « *De l'homme* ».

« car toute science suppose une suite d'observations : et quelles « observations peut-on faire sur des êtres invisibles, incom- « préhensibles, qui échappent à tous les sens? » « De ce que « l'homme n'a d'idées que par les sens, dit Volney (1), il suit « qu'il ne peut avoir aucune notion ni de l'âme, ni de Dieu, « ni d'aucun des êtres que l'on dit ne pas tomber sous les sens, « puisque par toute autre voie l'accès à notre entendement est « impossible. » Tels étaient alors les axiomes et les arguments accrédités. Comment apprécier, comment comprendre les questions religieuses? Voyez ce qu'était aux yeux des Encyclopédistes l'écho expirant des débats du Jansénisme et du Molinisme; c'était tout au plus un reste de l'ancien régime qui s'en allait. Un médecin distingué, à qui j'eus occasion de dire en le consultant que j'étais professeur de théologie, s'écria avec une sorte d'étonnement : *c'est bien creux,* comme s'il avait voulu me faire entendre qu'il comprenait que ma tête fût malade. Il ignorait probablement le mot de Leibniz : « Je ne fais cas de la « science que parce qu'elle me donne le droit de réclamer le « silence quand je parle de religion. »

On objectait à la théologie de s'occuper presque exclusivement de questions métaphysiques et mystiques, et on la croyait jugée par cela seul. — (Tout était perdu alors, dès qu'on pouvait en dire : c'est de l'ontologie, de l'idéologie, du mysticisme).

On lui reprochait d'être un arsenal de controverses violentes, et d'avoir plusieurs fois bouleversé et ensanglanté la terre, comme s'il n'était pas visible que les discussions théologiques, là où les passions politiques et ecclésiastiques ne viennent pas les envenimer, sont aussi paisibles que les discussions philosophiques et littéraires.

On l'accusait d'être sans utilité positive pour le bien-être individuel et social. — Accusation aussi fausse qu'étrange, ainsi qu'on s'accorde à le reconnaître maintenant, de redoutables expériences ayant montré à plusieurs reprises que tout se trouve compromis dans la société quand ses bases religieuses et morales s'ébranlent.

La direction des idées, le point de vue du siècle et de la science ont changé si rapidement et si complètement, qu'en quelques années nous avons passé d'un extrême à un autre extrême. A un empirisme qui avait fini par ne croire qu'à ce qui se voit de l'œil

(1) « *Ruines* ».

et se touche de la main, a succédé un idéalisme qui n'attache d'importance qu'aux notions ou aux constructions ontologiques et auquel les réalités échappent souvent. Donnez-nous des faits et des faits visibles, palpables, nous disait-on autrefois (et cet autrefois, c'était hier) ; on nous dit maintenant : donnez-nous une conception logique des choses. La haute métaphysique dédaignée, bafouée, proscrite pendant de si longues années, a ressaisi l'empire. Elle a posé de nouveau et avec la même confiance ou la même présomption qu'aux premiers jours, le grand problème des existences et des origines ; elle s'est assigné pour but l'explication universelle, ou, selon les termes de son programme, l'explication de Dieu, de l'homme et du monde. Elle s'est intitulée la *science de la science*, et à son tour, elle a fait fi des études expérimentales et des données du sens commun, elle a pris en pitié ces petites méthodes qui constatent péniblement et lentement des faits isolés pour en déduire ensuite, si elles peuvent, quelques lois générales, quelques principes ontologiques. Il est bien clair que cette tendance a dû réhabiliter la théologie dans l'opinion; car les questions qu'elle ramène sont, à beaucoup d'égards, celles que traite la théologie. Aussi, philosophes et littérateurs se font-ils théologiens à qui mieux mieux. Les discussions religieuses envahissent jusqu'aux journaux politiques, tant elles ont pour elles la vogue du moment. Il ne s'agit plus de maintenir les droits de la théologie, il s'agirait plutôt de modérer ses prétentions. Et je ne m'étonnerais pas qu'on vît dans ce que nous disons en sa faveur moins une apologie qu'une critique. La réduire *à la défense et à la confirmation de l'Evangile*, la tenir liée à la Révélation dont elle reste l'interprète et par là même la servante, c'est, aux yeux de bien des gens, lui faire un rôle étroit et mesquin; c'est méconnaître son but, paralyser son essor et l'enfermer dans des régions inférieures où elle devait seulement prendre pied. Sans doute, dit-on, la théologie chrétienne est tenue d'exposer les faits et les enseignements scripturaires, mais ce n'est là que la moitié de son œuvre, ce n'en est que la base et cette base historique ne peut plus suffire à notre époque, qui veut que la vérité religieuse trouve ses racines dans les profondeurs de l'âme humaine, et se légitime par sa propre évidence comme toute autre vérité. Sur la théologie biblique doit s'élever la théologie scientifique, révélation de la Révélation qui, démontrant l'identité interne de l'idée biblique et de l'idée philosophique, consomme l'alliance définitive

de la raison et de la foi. Là même où l'on fait à la théologie une part plus modeste, on place toujours en première ligne la conception ou la systématisation rationnelle du dogme chrétien pénétré par la réflexion logique ou mystique ; le but suprême qu'on se propose, le but que chacun se flatte d'atteindre ou se glorifie d'avoir atteint, c'est de transformer la foi en science, c'est de substituer au fondement traditionnel l'intuition ou l'expérimentation, c'est de vérifier l'Evangile du dehors par l'Evangile du dedans; et l'on attend de là une ère de régénération plus générale et plus profonde que celle du XVI^e^ siècle.

Nous ne pouvons pas plus sympathiser avec ces vues nouvelles qui exaltent si fort la théologie, qu'avec les vues anciennes qui la mettaient si bas. S'il y avait erreur d'un côté, il y a illusion de l'autre; et l'illusion est aussi de l'erreur. Ce n'est pas que nous condamnions ces spéculations, ces aspirations, ces essais de construction métaphysique dont la dogmatique s'est éprise de nouveau à la suite de la philosophie; seulement nous croyons, et nous avons nos raisons pour le croire, qu'il faut beaucoup rabattre des espérances auxquelles on se laisse aller. Ce qu'on tente ou qu'on rêve aujourd'hui, on l'a tenté ou rêvé mille fois ; et ce qui est resté des grandioses constructions du passé nous permet d'entrevoir ce qui restera de celles du présent.

Nous sommes peut-être à la veille d'un nouveau revirement de l'opinion. Après avoir rendu aux études théologiques le rang dont les avait dépouillées l'empirisme, l'idéalisme transcendental a fini par les accuser également d'inanité. Son dernier mot a été : Point d'*au delà*, c'est-à-dire point d'autre Dieu que l'homme, ni d'autre ciel que la terre. Des idées du même genre ont toujours couvé au fond des sciences physiques et physiologiques, d'où elles pourraient bien tôt ou tard faire explosion. Le respect apparent de ces sciences pour les questions théologiques ressemble fort souvent à un dédain caché. Inclinant vers le naturalisme, s'enfermant dans le champ de l'observation et du calcul où elles marchent de conquête en conquête, elles s'attribuent la mission de délivrer le monde de ce qu'elles nomment les *entités métaphysiques* du Moyen-Age, comme le Christianisme le délivra des êtres mythologiques ; elles se figurent voir disparaître devant leurs découvertes le ciel chrétien, comme l'Olympe païen s'évanouit devant l'Evangile. Ces vues, la plupart du temps indéterminées et presque inconscientes, mais fort répandues, se sont

nettement formulées dans l'*Ecole positiviste* (Comte, Littré, etc.) qui, s'enfermant dans l'étude des phénomènes et de leurs lois, accuse de recherche chimérique celle des causes, c'est-à-dire la métaphysique tout entière.

Le symptôme le plus grave sous ce rapport est l'attaque, de jour en jour plus prononcée, contre le surnaturel en général et contre celui du Nouveau Testament en particulier; attaque qui se poursuit sous mille formes et à laquelle s'associent, à des degrés divers, bien des écoles théologiques, quoiqu'elle frappe au cœur la théologie et le christianisme réel, car avec le miracle s'en va la Révélation, la révélation historique de Dieu en Christ non moins que la révélation biblique, et avec la Révélation le sol qui porte la théologie chrétienne et qui la sépare de la pure philosophie religieuse. Il ne reste alors qu'une seule source de connaissance et de certitude, la conscience ou la raison, le sentiment ou le jugement individuel, où l'on puise également des deux parts; et l'identité de principe, amenant forcément l'identité de méthode, amène finalement l'identité de doctrine. Il n'y a pas accord, comme on le dit dans cette direction, entre la théologie et la philosophie, il y a absorption de la première par la seconde. Ecueil terrible où tout pousse aujourd'hui. La théologie finit par s'annuler en croyant se grandir.

Elle a été fréquemment exposée à des incriminations d'un autre genre, que ravivent ses écarts actuels. On a dit : si c'est la religion, et non la théologie, qui est le principe de la vie spirituelle et éternelle; si c'est la religion et non la théologie qu'il faut au chrétien, ou même au pasteur dans l'exercice de son ministère, la théologie est donc tout au moins inutile, et l'on devrait la bannir de l'Eglise, d'abord à cause de son inutilité, ensuite parce qu'elle dépouille le Christianisme du caractère de simplicité pratique dont Dieu a voulu le revêtir, enfin et surtout parce qu'elle engendre très souvent des discussions fâcheuses, de tristes et fatales divisions. Il s'est toujours trouvé des hommes qui ont professé cette opinion, et voulu l'ériger en loi. Ils ont dit encore que la recherche de la science peut détourner de celle de la piété, qu'elle nourrit l'esprit d'indépendance, l'orgueil de la raison et du cœur; que, comme elle est peu utile à l'avancement spirituel, elle l'est peu aussi au véritable bien de l'Eglise; et que l'exemple des prophètes, des apôtres, de Jésus-Christ lui-même, doit être la règle des disciples pour la forme comme pour le fond de l'enseignement évangélique.

Ces attaques sont fort anciennes ; elles ont été plus ou moins répétées dans tous les siècles, et les fréquents empiétements de la théologie, ses discussions passionnées, ses étranges aberrations, n'ont pas peu contribué à les provoquer et à les accréditer. La théologie a eu pour adversaires, 1° les mystiques, 2° les hommes pratiques, 3° au moment des grandes controverses, les amis de l'union et de la paix. Mais les uns se sont pris à la théologie elle-même ; au lieu que les autres n'en ont voulu réellement qu'à l'abus qu'on en avait fait, en particulier à ce dogmatisme extrême qui engendre tantôt le scepticisme, en prétendant tout déterminer et tout sonder ; tantôt le formalisme, en revêtant d'une sainteté mystérieuse toutes les décisions doctrinales de l'Eglise ou de la science ; tantôt le séparatisme, en faisant une obligation de rompre l'association religieuse dès qu'il n'y a pas un plein accord d'opinion ; tantôt le latitudinarisme, en substituant un idéalisme mystique, un vague moralisme à la ferme profession de la vérité. Nous ne parlons pas des attaques ou des sarcasmes dont la théologie a été l'objet de la part des indifférents, des incrédules et des philosophes du XVIII^e^ siècle en particulier. Le matérialisme ne peut que traiter avec dédain les questions religieuses : il ne saurait ni s'y intéresser, ni les comprendre, car elles se rapportent à un ordre de choses qui n'existe pas pour lui.

Le mysticisme systématique, faisant de l'âme ou de la raison une émanation de Dieu, et supposant qu'elle renferme en elle-même les germes, les principes, les éléments de toute vérité, veut qu'on se tourne simplement vers la lumière interne ; il substitue à l'étude la contemplation ou l'intuition ; selon lui, les investigations et les discussions de la science, attirant l'esprit au dehors, le portant sur les faits et sur les systèmes, l'empêchent de prêter l'oreille à la parole intérieure, seule source de la vraie connaissance : c'est par le silence, le recueillement, une discipline morale, qui force à se replier sur soi-même en arrachant à l'impression des choses sensibles et aux illusions du monde phénoménal, qu'on se prépare à entendre la voix d'En-haut, le verbe intérieur et divin ; c'est par là qu'entrant en relation directe avec l'univers spirituel, on puise à la source supérieure de la lumière, on contemple la vérité elle-même sans nuage et sans voile, tandis que la science ordinaire ne l'entrevoit qu'à travers un milieu qui la dénature, et n'en possède jamais qu'une ombre trompeuse, qu'une image imparfaite. Les ten-

dances et les vues mystiques pénétrèrent de bonne heure dans l'Eglise ; elles y ont toujours existé sous une forme ou sous l'autre, elles peuvent mener aux aberrations les plus étranges, et elles sont en complète opposition avec les sérieuses études et les saines méthodes théologiques, où elles trouvent d'ailleurs une lumière importune, un obstacle insurmontable et une condamnation sévère.

Le mysticisme modéré, qui n'est qu'une exagération du sentiment religieux, et ne partage point l'erreur fondamentale du mysticisme systématique, s'est aussi montré fort souvent antipathique à la théologie. Il fut, au Moyen Age, le plus redoutable adversaire de la scolastique ; et depuis la Réformation il a toujours fait un contre-poids salutaire au dogmatisme. On ne saurait nier qu'il n'ait beaucoup contribué au bien de l'Eglise par sa lutte incessante contre les tendances spéculatives et formalistes. Mais, poussé par son principe, il a été jusqu'à condamner d'une manière générale les recherches de la science. Le livre, d'ailleurs si admirable, de l'*Imitation de J.-C.*, renferme une foule de traits hostiles contre les études de l'époque. (*Voyez*, en particulier, liv. I, ch. 3.)

Il y a des hommes tout à fait étrangers au mysticisme, mais essentiellement tournés vers la pratique, pour qui le Christianisme est tellement évident ou nécessaire, dont la vie intime est si imprégnée de foi, que les objections de l'incrédulité les touchent à peine et qu'il leur semble superflu de les relever et de les réfuter. Ils les traversent sans en être atteints. La Bible reçue, méditée, goûtée par le cœur, leur suffit pleinement et la Bible de son côté leur semble se suffire à elle-même. La vérité telle qu'elle est en Christ est si claire, si essentielle pour eux, si en rapport avec les besoins de leur âme, que les oppositions, les préventions, les erreurs, leur paraissent devoir tomber en quelque sorte d'elles-mêmes, et qu'ils jugent peu important d'y appliquer l'appareil de l'érudition et le travail de la science. Ces esprits-là estiment médiocrement la théologie, du moins sous ses formes spéculatives ; ils la tolèrent plutôt qu'ils ne l'approuvent, et ils en deviennent aisément les adversaires pour peu qu'elle s'égare ou qu'elle contrarie leurs vues.

Il en est à peu près de même des hommes qui veulent à la fois la vérité et la paix. En principe, ils ne sont pas les ennemis des recherches théologiques ; ils les encouragent, au contraire, et s'y associent volontiers, quand elles sont graves et calmes.

Ils ne les condamnent que lorsque, s'acharnant sur des spéculations vaines ou téméraires, elles soulèvent des discussions orageuses qui troublent l'Eglise et compromettent la saine doctrine elle-même; car la vérité ne court peut-être jamais de plus grand péril que lorsqu'elle se trouve mêlée à des opinions humaines et qu'elle est défendue avec des *armes charnelles*. Mais les personnes de ce caractère sont souvent jetées dans une opposition systématique.

Le vrai moyen de faire tomber ces objections est de reconnaître d'abord ce qu'elles ont de vrai, et de montrer ensuite que la plupart d'entre elles ne portent pas, parce que l'objet réel de la théologie y est méconnu. La religion suffit, en effet, à la vie des âmes et de l'Eglise; et la théologie serait peu utile si la vérité sainte était universellement admise dans sa simplicité et sa pureté primitives : la science est bien peu de chose auprès de la foi. Mais la vérité ayant été attaquée, altérée, pervertie de mille manières, on a dû travailler à la rétablir et à la défendre, en plaçant à son service les mêmes ressources avec lesquelles elle était combattue. La théologie a souvent agité, nous en convenons, des questions purement curieuses; si elle n'avait fait que cela il eût mieux valu qu'elle ne fût jamais née; mais elle a aussi légitimé aux yeux de la raison les preuves et les doctrines chrétiennes; et à cet égard elle a rendu d'immenses services. L'opinion qui la repousse est fondée sur des vues incomplètes et conséquemment erronées; elle serait pleine de périls si elle pouvait jamais prévaloir. Sans doute c'est de religion, c'est-à-dire de foi, d'humilité, de charité, de sainteté, que l'homme a besoin pour le salut : sous ce rapport, la théologie sans la religion n'est rien et ne sert de rien. Mais à d'autres égards, on n'en saurait contester la haute utilité ou même la nécessité absolue, soit hors de l'Eglise pour défendre le Christianisme contre les attaques de l'incrédulité, soit au sein de l'Eglise pour protéger la vérité biblique contre les fausses interprétations de l'hérésie, les erreurs du formalisme et les écarts du sentiment religieux lui-même. C'est sur la science, ne l'oublions pas, que se sont constamment appuyées l'hérésie et l'incrédulité; ce n'est donc que par la science qu'on peut les combattre efficacement.

Sans le secours des études théologiques, le Christianisme, à n'en juger que par les probabilités humaines, aurait péri peut-être, ou se serait profondément altéré sous l'action des ten-

dances mystiques, superstitieuses, rationalistes, qui, à toutes les époques, ont cherché à l'envahir. Dès les premiers temps, nous voyons paraître les judaïsans, qui, s'ils l'eussent emporté, auraient fait du Christianisme une simple secte judaïque et une *lettre morte*; les gnostiques, qui l'auraient transformé en un pur système philosophique, absorbant dans de vaines spéculations la doctrine de grâce et de vie; les mystiques qui l'auraient jeté dans les voies de la contemplation oisive, remplaçant par de tristes illusions la sainte activité que prêchent la parole et l'exemple du Sauveur. A tous ces égarements, les anciens docteurs opposèrent la vraie science et la vraie piété.

Les mêmes tendances se sont plus ou moins reproduites à toutes les époques, et il a toujours fallu les combattre par les mêmes moyens. Au XVI^e^ siècle, ce fut la science unie à la foi, qui, sous la direction d'En-haut, opéra la Réformation. La foi existait alors, mais faussée, corrompue, inerte; la science religieuse l'épura et la vivifia. La foi manque de nos jours, et la vraie science doit contribuer, pour une large part, à la ranimer et à la répandre, par la raison même qu'une fausse science a si fort contribué à la détruire.

Pour sentir la nécessité d'études théologiques solides et fortes chez les défenseurs de la vérité chrétienne, il suffit de remarquer qu'il n'y a pas un argument, pas un dogme, pas un texte, qui n'ait été contesté, et souvent avec une grande érudition. Où en serions-nous, si une érudition égale ou supérieure n'eût rétabli le vrai sur chaque point? Tout ce qui veut se rendre compte de sa foi, en sonder les bases, la légitimer par l'examen, c'est-à-dire tout ce qui pense, aurait peu à peu déserté le Christianisme; et, la classe éclairée dirigeant l'opinion, l'incrédulité, le scepticisme, auraient de plus en plus pénétré et infecté la masse entière : le siècle dernier nous en fournit un triste exemple. Sans doute la foi peut aussi remonter des classes inférieures aux classes supérieures, elle l'a souvent fait, elle le fait encore, mais ce n'est pas la loi sociale et la marche ordinaire. Dieu qui veut la fin, veut aussi les moyens : les travaux de la science sur le Christianisme entrent donc dans les voies providentielles, par cela même qu'ils sont indispensables.

Si l'on veut que la théologie soit un mal, on doit accorder du moins qu'elle est un mal nécessaire. Elle affermit les fondements de la foi à mesure qu'on s'efforce de les ébranler ou de les renverser. De plus, rétablissant les doctrines scripturaires

dans leur intégrité, quand on essaie de les tronquer ou de les pervertir par de faux systèmes, elle ramène sans cesse la religion à des notions exactes sur les diverses parties de l'enseignement évangélique, la préserve de beaucoup d'aberrations, et la maintient dans les voies de la vérité et de la vie. Car il y a danger au-dedans comme au-dehors. Le sentiment chrétien, s'il n'est pas surveillé, contenu, dirigé par la sagesse et la science, peut tomber dans de graves erreurs et de déplorables illusions; la bonne intention ne suffit pas, il faut de plus la vraie lumière. Un zèle sans connaissance crée des périls infinis. Des vues incomplètes des révélations bibliques, l'exagération de certains principes, au détriment de principes collatéraux destinés à les limiter et à les régler, engendrent à la fin des doctrines étranges dont la foi se scandalise et où l'incrédulité puise des armes terribles; l'histoire ecclésiastique nous montre combien le dogme et la morale en ont été fréquemment et profondément altérés. Les excès de la mysticité, de la superstition et du fanatisme, sont là pour nous apprendre à quel degré sont indispensables des études calmes et fortes qui restituent ou protègent la vérité, arrêtent ou dissipent l'erreur, et rappellent les esprits dans la route de l'Evangile à chaque fois qu'ils en sortent.

Les études théologiques ont un autre avantage considérable, quoique peu remarqué ou mal apprécié, celui de présenter la vérité chrétienne sous des aspects nombreux et divers. En général, les personnes qui réprouvent ou négligent ces études s'arrêtent à une face de la vérité évangélique, cette vérité si haute, si étendue, si multiple, pour ainsi dire, dans son unité; et c'est évidemment un mal. Il est bon de contempler l'Evangile sous ses différents points de vue, de méditer les diverses manières dont il a été compris et senti; cela en étend l'intelligence et en accroît l'impression. Cette étude est surtout utile au pasteur. Non seulement ses idées grandissent et s'épurent, mais il apprend à approprier la doctrine salutaire aux différentes classes de personnes avec lesquelles son ministère le met en rapport, et qui sont placées à des degrés si variés de culture intellectuelle et morale. Le Christianisme descend à la portée de tous, mais chacun n'en reçoit qu'autant qu'il en peut porter, et le point de vue ne saurait être le même au fond de la vallée qu'au sommet de la montagne. Dans cette multitude d'états religieux avec lesquels il se trouve nécessairement en contact, le pasteur comprendra d'autant mieux et sera d'autant mieux compris, qu'il réunira et

reflètera plus de faces de la doctrine sainte, et qu'il pourra se conformer davantage à la grande loi de la prédication, la variété dans l'unité ; ses directions seront plus utiles, ses instructions plus fructueuses, son influence plus étendue. Les vues partielles tendant à renfermer le Christianisme sous des formes étroites, nuisent extrêmement à l'efficacité générale du Saint Ministère, lors même qu'elles sont jointes à un zèle actif ; la prédication se resserre alors dans un cercle très borné, une foule d'âmes restent hors de ses atteintes, le pasteur n'est suivi que par quelques personnes, et la masse de l'Eglise s'éloigne plus ou moins de lui. C'est un défaut grave et peut-être assez commun ; l'expérience le guérit quelquefois, mais bien tard ; l'étude peut le prévenir.

Observons encore que les convictions religieuses, légitimées aux yeux de la raison, en deviennent plus profondes, plus fortes, plus confiantes, et que la science théologique, quand elle marche avec le progrès intellectuel, donne à la foi plus de fermeté et d'assurance, en même temps que plus de précision et de pureté.

En résumé, aussi longtemps que l'incrédulité et l'erreur pourront infecter l'Eglise, la théologie lui sera absolument indispensable. La haute place qu'elle occupe tient à la haute fonction qu'elle remplit.

Mais il importe de bien remarquer la différence qui la sépare de la religion proprement dite ; car, si on les confond, comme il arrive trop souvent, on s'expose à s'attacher à l'une au point de négliger plus ou moins l'autre ; méprise fatale, là surtout où il serait essentiel de les cultiver toutes les deux simultanément, comme par exemple dans la préparation au Saint Ministère. Si l'on se livre aux études théologiques avec la fausse persuasion qu'elles donnent ou suppléent tout le reste, ce qui peut aisément avoir lieu par la prédominance qu'elles occupent dans la vie académique, alors, aspirant uniquement à la science, on ne cultive que les facultés intellectuelles, et la partie la plus indispensable du noviciat évangélique est délaissée. Si c'est à la religion qu'on s'attache, en méconnaissant l'importance de tout ce qui ne se rapporte pas immédiatement à la pratique, alors on recherche presque exclusivement la piété, et l'on ne cultive guère que les facultés morales. Dans l'un et l'autre extrême, il y a erreur, lacune, péril : la sanctification est sacrifiée à l'instruction, ou l'instruction à la sanctification. Or, c'est un défaut

capital. Le Ministre de l'Evangile a besoin de la religion comme pasteur; comme défenseur du Christianisme en présence de l'incrédulité, des Eglises corrompues et des fausses doctrines, il lui faut la théologie ; s'il manque de religion, sa parole condamnée par ses exemples au lieu d'en être soutenue, privée de ferveur, d'onction, de vie intérieure, ne trouvera pas le chemin des cœurs et laissera les âmes dans la mort; s'il manque de théologie, sa prédication sera dépourvue de solidité et d'abondance, ses relations sociales seront sans fruit dans un temps où les objections contre l'Evangile circulent dans toutes les classes ; il se trouvera de mille manières et en mille circonstances au-dessous de son ministère. Le pasteur doit être tout ensemble un homme de foi et de science ; l'intérêt de son œuvre l'exige impérieusement : mais si la science et la foi ne se remplacent pas l'une l'autre, elles ne s'acquièrent pas non plus l'une par l'autre ; chacune d'elles réclame une culture spéciale.

Du reste, l'illusion la plus funeste sans comparaison et la plus commune peut-être, est celle qui fait confondre la religion avec la science religieuse. Elle n'est pas particulière aux théologiens de profession ; elle existe dans toutes les classes de la société, elle a dominé à plusieurs reprises l'Eglise et le monde; elle se manifeste sous les couleurs les plus tristes chez certains hommes du monde, et même du peuple, dogmatistes rigides et étroits qui prononcent de la meilleure foi possible qu'il n'y a pas de Christianisme hors de l'idée qu'ils s'en forment et de l'idée où ils le renferment, condamnent impitoyablement tout ce qui s'en écarte, sont sans cesse à épiloguer ou à ergoter, paraissant d'autant plus satisfaits d'eux-mêmes qu'ils ont soutenu plus de discussions et lancé plus d'anathèmes : tendance déplorable au delà de toute expression, car elle expose la vérité sainte au mépris du monde, pervertit le sentiment chrétien, en le détournant de la pratique, dépouille la foi de l'humilité, son ornement et sa sauvegarde, et remplace des dispositions souvent estimables par cet esprit de contention que l'Evangile réprouve si sévèrement (Jacq. III, 13-18). Elle a exercé un empire presque universel à ces époques où, plaçant au-dessus de tout la fidélité aux moindres articles du symbole établi, on suspendait à une simple profession de foi toutes les menaces et les promesses de l'Ecriture. C'était de la théologie sans religion. A un autre extrême, sur les confins du scepticisme, est le pâle et froid rationalisme qui vaporise la vérité divine, et qui nous montre la science sans foi. A côté de

lui, le dogmatisme lui-même paraît plein de vie, de ferveur et de force, tout mort qu'il est quand on le compare au Christianisme évangélique.

Ce qui explique cette confusion si fréquente de la théologie avec la religion, de la connaissance avec la pratique, c'est que l'erreur repose ici sur un principe incontestable, savoir que la vérité est la semence de la sanctification. Mais la vérité peut demeurer dans la tête et ne pas atteindre le cœur où sont *les sources de la vie*. Malgré le lien étroit qui unit les facultés intellectuelles et les facultés morales, malgré l'influence étendue qu'elles exercent les unes sur les autres, elles sont pourtant distinctes, ainsi que nous avons déjà eu occasion de le dire ; leur développement doit être harmonique, mais il peut ne pas l'être. Il faut donc cultiver à la fois la science religieuse et la vie religieuse, en se souvenant que ce sont là deux buts différents à bien des égards, et qu'ils exigent l'emploi de deux ordres différents de moyens. Ainsi distinguées dans leur connexion, la religion et la théologie prendront chacune leur place, leur importance respective et se prêteront un mutuel appui. L'une s'attachera à affermir les bases du Christianisme, à renverser les faux systèmes, à démasquer l'erreur, à recueillir la vérité toujours plus pure et plus complète ; l'autre portera cette vérité sainte au fond de l'âme et l'y transformera en principe de vie par la méditation, la prière et la vigilance. La théologie — j'entends la théologie digne de ce nom, celle qui garde les anciens fondements et les grands principes évangéliques, non cette science aventureuse qui court par monts et par vaux à la poursuite des nouveautés — la théologie servira de régulateur à la religion, la préservera des écarts où elle pourrait être entraînée par des lumières imparfaites ou par sa ferveur elle-même, et lui rendra l'aliment spirituel plus salubre en le lui présentant plus pur et plus sain. De son côté la religion rendra abondamment à la théologie ce qu'elle en aura reçu, car l'intelligence des doctrines chrétiennes se lie intimement au progrès dans la foi et dans la sanctification ; l'Evangile l'annonce et l'expérience le constate. Que de fidèles ont déclaré que leur vue du Christianisme a changé avec leur état intérieur ! Que de témoignages qui nous prouvent que l'esprit semble s'ouvrir avec le cœur! On marcherait dans une voie bien plus sûre, si l'on savait sans cesse convertir la théorie en pratique et appeler la pratique au secours de la théorie. La science enfle, dit saint Paul, mais la charité édifie. Si

quelqu'un pense avoir une vraie science, tandis qu'il manque de charité, s'il s'appuie sur ses connaissances religieuses sans posséder une vie religieuse correspondante, il ne connaît rien encore comme il faut connaître ; mais si quelqu'un aime Dieu, Dieu se fait connaître à lui (I. Cor. VIII, 1-3).

SECTION DEUXIÈME (1). — Divisions de la théologie. — Méthodes et Systèmes

§ 1. *Divisions : Théologie naturelle et révélée. Définition et but de la Dogmatique.* — La théologie envisagée dans son principe ou dans sa *source*, se divise comme la religion en *naturelle* et *révélée*.

La théologie révélée (une fois vérifiés les documents où elle se puise) est supérieure à la théologie naturelle; elle est seule la théologie au sens propre, car la théologie naturelle ou rationnelle s'identifie en fin de compte avec la philosophie religieuse. Cependant elle implique la théologie naturelle et s'y superpose, en sorte que dans l'ordre de filiation ou d'exposition, la théologie naturelle tient le premier rang. La Révélation présuppose dans l'homme les grandes données du sentiment religieux (Divinité, Providence, loi morale, rétributions futures, etc.); elle a pour but de les épurer, de les compléter, de les vivifier, plutôt que de les prouver. Ainsi, nier la théologie naturelle, c'est compromettre la théologie révélée, puisque c'est lui enlever ses assises. Aussi commence-t-on généralement par la première.

Je dis *généralement*, car cette marche a été l'objet de vives critiques. Chalmers, par exemple, la réprouve comme manquant de fondement réel et entraînant des inconvénients fort graves. Il veut qu'avec l'athée lui-même on se place immédiatement sur le terrain du surnaturel et qu'on en appelle aux faits évangéliques plutôt qu'aux arguments rationnels. Les vues de Chalmers sur ce point ne sont qu'une conséquence ou une application de la philosophie écossaise, dont on connaît les antipathies pour la haute métaphysique, qu'elle a été jusqu'à rayer du rang des sciences. Mais, à vrai dire, c'est un abus de cette philosophie,

(1) Fragments.

c'est un écart de sa polémique, plus qu'un résultat de sa doctrine. Son principe fondamental (observation interne et externe) est loin de motiver cet ostracisme. Ce qu'il interdit, c'est uniquement la spéculation ontologique basée sur de pures idéalités. Aussi les Ecossais ont-ils tous fait de la théologie naturelle (Dugald Stewart, Oswald, etc); Chalmers lui-même en a fait, et à bon droit, puisque l'observation intérieure constate parmi les vérités premières le sentiment religieux, et que l'observation extérieure en confirme les données générales par l'induction.

La théologie naturelle n'est pas moins sévèrement jugée par diverses écoles allemandes. Elles l'accusent de n'être qu'une fiction, reliquat abstrait du Judaïsme et du Christianisme dont on a éliminé ce qu'ils ont de spécial, sorte de *caput mortuum* sans base, sans forme et sans vie (J. Muller, « *Dogmatique Chrétienne* »). Mais cela n'est vrai que de la religion naturelle du XVIII^e^ siècle, déisme superficiel et vague, presque uniquement employé comme arme d'attaque contre les croyances ecclésiastiques. C'est le cas d'appliquer la maxime : *abusus non tollit usum.* L'existence d'une religion ou d'une théologie naturelle est un fait donné tout ensemble par le sentiment et par le raisonnement, posé ou supposé par la Révélation chrétienne elle-même et tellement profond, tellement puissant, que les écoles qui semblent le jeter à l'écart et au rebut finissent par en faire leur fort par leur grand principe de l'intuition spirituelle, de la conscience du divin, sur lequel elles appuient et l'Apologétique et la Dogmatique, au risque de tout absorber dans une sorte de philosophie religieuse.

Il importe de reconnaître tout à la fois et la réalité et l'insuffisance de la théologie naturelle : sa *réalité*, car le Christianisme y a son point vital d'attache et de prise; c'est le sol où il jette ses racines — son *insuffisance*, car, par les questions qu'elle rencontre et qu'elle est hors d'état de résoudre, elle appelle la dispensation de grâce que proclame l'Evangile. Elle est, comme la loi, une préparation. Le théisme conséquent aboutit au Christianisme.

La théologie envisagée dans son *sujet* ou son contenu se divise en *théorique* et *pratique* ou en *dogmatique* et *morale* — (Observons cependant que la dénomination de théologie pratique est souvent réservée aujourd'hui à ce qu'on nommait autrefois *prudence pastorale*, cette partie des études où l'on expose les fonctions et les obligations du Saint Ministère.)

Envisagée dans sa *méthode*, la théologie se divise en *scienti-*

fique et *biblique*, ou en *systématique* et *populaire*. Mais la théologie populaire ne serait que la religion.

Dans son acception générale, le terme de théologie qui ne désignait guère autrefois que la science du dogme chrétien (1), embrasse maintenant l'ensemble des sciences religieuses ; ainsi l'on dit : la théologie *critique*, — *exégétique*, — *historique*, — *symbolique*, — *dogmatique* — *pastorale*, etc. Laissant à l'écart la partie *instrumentale* et la partie *pratique* de ces sciences, nous n'avons à traiter que de la Dogmatique, qui a pour objet l'exacte et complète exposition de la vérité évangélique.

Tout restreint qu'il est, ce cadre dépasse encore celui que nous traceraient bien des écoles actuelles qui veulent qu'étrangère à l'Apologétique et à la Symbolique (2), non moins qu'à la Critique et à l'Exégèse, la Dogmatique se borne à exposer systématiquement la doctrine ou la foi d'une église déterminée. A ce point de vue, si l'on s'y arrêtait réellement, il n'y aurait pas de dogmatique chrétienne générale, il n'y aurait que des dogmatiques particulières (catholique, grecque, luthérienne, réformée, etc.) — De plus la Dogmatique rentrerait dans la Symbolique, contre l'opinion commune ; les dogmatiques diverses ne seraient que les branches de l'arbre de la Symbolique.

(1) Le mot *dogme* désignait chez les anciens toute espèce de décision et d'opinion. Dans le N. T. il est appliqué aux ordonnances impériales (Luc II, 1. Act. XVII, 7) aux décrets apostoliques (Act. XVI, 4) aux institutions juives (Eph. II, 15. Col. II, 14). Chez les Pères, il finit par être réservé aux doctrines chrétiennes et, plus tard, à ces doctrines déterminées par les formules ecclésiastiques.

(2) La Symbolique, telle qu'on l'entend aujourd'hui, est l'examen comparatif et critique des doctrines ou des églises qui se partagent la chrétienté. Elle s'efforce d'en déterminer le fond réel ; elle cherche à en dégager le principe constitutif et distinctif ; elle s'applique à en faire ressortir pleinement la conception théorique et la direction pratique ; elle les rapproche, les discute, les apprécie, afin de constater dans chacune la portion de vérité et la portion d'erreur qu'elle renferme. Ce plan permet plus de largeur, plus d'impartialité que n'en comporte la controverse commune, qui n'est guère que la défense d'un formulaire ou d'un système, en opposition avec tous les autres. Il peut faire de la Symbolique une des sciences les plus intéressantes et les plus utiles. Mais ce n'est encore qu'un desideratum. Et quand se réalisera-t il ? Nous n'avons en France aucun ouvrage où les différentes églises soient étudiées à ce point de vue élevé et libre. Il n'y en a pas certainement en Angleterre, et je doute qu'il en existe en Allemagne. Les Symboliques venues de là, et à nous connues, sont loin de répondre à l'idée qu'exprime ce titre. Celle de Winer n'est qu'une nomenclature ; celle de Mœhler est de la polémique.

Ce point de vue date de Schleiermacher. D'après ce théologien, dont l'influence a été si puissante et si étendue, le sentiment religieux, racine et norme primordiale, s'exprime sous forme poétique, oratoire ou didactique. Cette dernière forme donne le dogme, fruit de la réflexion logique appliquée à la conscience du divin. La systématisation des dogmes est la Dogmatique. Et comme le sentiment religieux ne se développe qu'au sein d'une communauté, la Dogmatique n'est que l'exposition raisonnée de la foi d'une église. Elle suppose la vérité intrinsèque de cette foi, qu'elle prend comme un fait, dont elle cherche à se rendre compte par l'expérimentation ou l'intuition scientifique. Toute la direction issue de Schleiermacher penche vers ce point de vue, sans s'y tenir toujours aussi rigoureusement que lui.

On peut sans doute se faire cette idée de la Dogmatique. Mais ce n'en est ni l'idée usuelle, ni l'idée exacte et complète. Au-dessus des dogmatiques ecclésiastiques ou confessionnelles, il y a la dogmatique évangélique, a laquelle toutes les autres doivent être ramenées et qui fait leur valeur réelle, comme au-dessus des églises il y a l'Eglise. Or, la dogmatique évangélique a pour but la constatation, non de telle ou telle conception du Christianisme, mais du Christianisme en soi. Elle doit prouver et justifier en même temps qu'exposer et systématiser. Sans se confondre avec l'Apologétique et la Symbolique, auxquelles elle laisse leur rôle et leur rang dans l'encyclopédie théologique, la Dogmatique fait de l'apologétique et de la symbolique à bien des égards. comme elle fait de l'exégèse sans être l'Exégèse. Si elle est « la science du dogme chrétien », ainsi qu'on s'accorde à le dire et que le dit son nom lui-même, elle est nécessairement tout cela; et la définition que nous discutons ne saurait être admise. En s'y renfermant, elle compromettrait son œuvre et se détournerait de son but, qui est l'exposition, la confirmation, la défense de l'Evangile dans sa pureté et sa plénitude. Ce qu'elle cherche, redisons-le, c'est le vrai Christianisme.....

La question, aussi vive aujourd'hui que jamais, du rapport de la théologie avec la philosophie, cette question, toujours reprise et toujours irrésolue, devrait se trancher par ce seul mot : Il y a entre elles la Révélation, d'où une différence radicale qui s'étend du principe à la méthode et à la doctrine. La Révélation rejetée, la théologie devient philosophie, puisqu'il ne lui reste que le principe philosophique de l'autonomie de l'esprit ou du cœur

humain — raison spéculative, conscience religieuse et morale. — La Révélation admise, la philosophie devient théologie, du moins quant au fond spécial de l'Evangile, puisqu'elle se place à cet égard sous une lumière et une autorité surnaturelles.

Quand on dit qu'il n'existe entre elles qu'une différence de forme, l'une reposant sur le raisonnement, l'autre sur le sentiment, l'une faisant de la vérité religieuse une affaire d'intuition et de foi, l'autre une affaire de démonstration et de science, on n'efface l'antinomie qu'en masquant le fond réel des choses. L'identité de l'idée biblique et de l'idée philosophique, là où elle semble se produire, n'est qu'une apparence trompeuse.

Quand on va jusqu'à dire qu'elles ne diffèrent pas essentiellement même dans leur méthode, puisqu'elles appliquent également les lois de l'intelligence au contenu de la conscience religieuse, conscience naturelle pour le philosophe, conscience chrétienne pour le théologien (M. Schérer : « *Prolégomènes* ». J. Muller, Martensen, etc.), on oublie que les données de la conscience naturelle, prémisses de la philosophie, sont immédiates et que chacun peut les vérifier directement en se repliant sur lui-même, tandis qu'il en est tout autrement des données spéciales de la conscience chrétienne, qui portent sur des faits d'un ordre supérieur qu'il faut légitimer pour pouvoir s'y appuyer. Si l'on tient ces données fondamentales comme certaines et au-dessus de tout examen critique et apologétique, en tant que reçues spontanément par la foi, outre qu'on suppose ce qui est en question, l'élaboration qu'on leur fait subir, au nom de l'antique maxime : *Credo ut intelligam*, y ajoute fort peu. La Dogmatique est déja dans le *Credo* supposé, car il s'y trouve la dogmatique biblique, c'est-à-dire la véritable au point de vue protestant.

La théologie se distingue donc radicalement de la philosophie. Quoi qu'elles aient le même objet, elles ont un autre fondement et un autre mode de construction, un autre principe, une autre méthode, et conséquemment une autre doctrine. Il y a entre elles, répétons-le, la Révélation, lumière d'En haut, religieusement suivie par l'une et jetée ou laissée à l'écart par l'autre. On semble souvent perdre cela de vue et il importe de le rappeler. Je ne saurais mieux faire que de citer quelques paroles de M. Reuss à ce sujet (1) : « La théologie, en tant

(1) *Histoire de la théologie chrétienne*. T. I, p. 2.

« qu'elle se distingue de la philosophie comme science, et abstrac-
« tion faite de son contenu, a toujours pour point de départ une
« révélation, c'est-à-dire une instruction positive sur les vérités
« religieuses, dérivée directement de Dieu, reconnue supérieure
« à la raison humaine et portant avec elle sa garantie, moins
« dans la valeur intrinsèque de ses enseignements, qu'il ne s'agit
« pas de soumettre à un examen critique, que dans les formes
« de sa promulgation qui la caractérisent comme exceptionnelle
« et miraculeuse. La théologie est donc la science de la religion
« révélée. »

Voilà le fait évident en soi, par-dessus lequel semblent passer, sans le voir, bien des directions actuelles. Si elles ne le contestent pas en théorie, elles en tiennent fort peu de compte en pratique. Dans leur prévention contre le principe ou le système d'autorité, elles ne parlent que de conscience, d'individualisme, de foi ou de religion personnelle. Et qu'est-ce au fond qu'enlever la théologie à son terrain propre et la porter sur le terrain de la philosophie? La théologie chrétienne présuppose la révélation chrétienne, puisqu'elle n'est que par elle. Il peut s'y débattre la question de la nature de la Révélation, de sa source, de son contenu réel; celle de son existence et de son autorité est censée résolue. Là où la Révélation est niée, il n'y a plus de théologie; là où elle est discutée, il n'y en a pas encore. — Ceci place devant nous la grande question du principe théologique, à laquelle se rapportent, de près ou de loin, toutes les questions traitées dans cet ouvrage.

§ 2. *Méthodes et systèmes* (1). — Les méthodes théologiques dépendent en grande partie du but particulier qu'on se propose. Appelés à établir la vérité religieuse ou pour mieux dire la vérité chrétienne dans son ensemble, notre devoir nous marque notre but et nous trace, en quelque sorte, notre marche générale. Nous avons :

1° A explorer la grande source de lumière qui nous est ouverte : la Révélation ;

(1) Court résumé communiqué par M. le Pasteur Cadier, de Pau. C'est grâce aux « Notes » prises par lui à la Faculté de Montauban (1836-1840), que nous avons pu reconstituer, tant bien que mal, plusieurs parties du cours dont le texte original a été perdu. Nous exprimons ici à M. Cadier notre gratitude pour son bienveillant concours (*Edit.*).

2° A prouver, par des déclarations bibliques prises dans leur sens propre, les diverses doctrines que nous présenterons comme articles de foi ;

3° A légitimer ces doctrines par des arguments rationnels partout où il sera possible de le faire ;

4° A les coordonner selon leurs rapports et les liens qui les unissent ;

5° Enfin, à les comparer avec les symboles des différentes Eglises.

Les théologiens ne se sont pas toujours astreints à ces conditions ; leur marche a varié avec leur but et leur principe : les uns ont eu pour unique objet d'exposer simplement la doctrine biblique ; les autres n'ont voulu que défendre le symbole de leur Eglise, en le légitimant soit par la raison, soit par l'Ecriture. Ceux-ci, adoptant la méthode historique, ont essayé de décrire les développements du Dogme et les révolutions qu'il a éprouvées. Ceux-là se sont efforcés de concilier la théologie chrétienne avec la philosophie de leur époque ou même de la tirer tout entière de principes rationnels. Il en est qui se sont bornés à soumettre les croyances des diverses Eglises, et de la leur en particulier, à un examen critique et philosophique.

En prenant le mot « méthode » dans un sens inférieur, en l'appliquant seulement à l'ordre des études ou à la disposition des matières, nous trouvons encore sous ce rapport une grande diversité parmi les théologiens; outre qu'ils ont suivi tantôt la méthode *analytique*, tantôt la méthode *synthétique*, ou qu'ils les ont mêlées l'une à l'autre, ils en ont adopté une foule de particulières, telles que la méthode *scolastique* et la méthode *positive*, la méthode *fédérale* ou *économique* qui suit l'ordre des alliances que Dieu a traitées avec l'homme, la méthode *historique* qui suit l'ordre des temps et des livres de la Bible, la méthode *mathématique* qui prétend interner les faits et les dogmes du Christianisme en une série d'axiomes, de définitions, de démonstrations et de corollaires, la méthode *des indépendants anglais* qui veulent qu'on se borne à l'étude des Ecritures, en mettant de côté les livres et les systèmes humains, etc. . . . . .

. . . . . .

Un système est un ensemble de propositions enchaînées les unes aux autres et rattachées à un principe commun dont elles dérivent toutes ; dans un sens moins rigoureux, c'est un assemblage de faits ou de doctrines coordonnées selon leur rapport, de manière à en faciliter l'intelligence et la mémoire.

Les systèmes sont nécessaires en ce qu'ils répondent aux besoins d'ordre et d'unité naturels à l'esprit humain. Les systèmes théologiques appartiennent à la seconde classe, cela résulte de la nature même du Christianisme qui, quoique rationnel à certains égards, est essentiellement historique et positif. D'ailleurs, ne connaissant qu'en partie, ne possédant, sur plusieurs points, que des fragments de la vérité religieuse, comment saisir, dans toute son étendue, le principe fondamental, la loi suprême du plan divin qui embrasse les mondes et l'éternité ?

Tout ce qui est possible, c'est de choisir quelque énonciation générale qui domine l'ensemble des dogmes et des faits bibliques et qui leur serve de lien et de centre.

La condition fondamentale d'un bon système c'est qu'aucune des données qui doivent y entrer n'y soit volontairement négligée ou omise et qu'on y accorde à chacune la place et l'importance relative qu'elle mérite.

Les Saintes Ecritures ayant été écrites occasionnellement et successivemeent, les doctrines, les préceptes, les faits y sont en quelque sorte pêle-mêle ; les recueillir, les classer, les coordonner pour en rendre l'étude ou la contemplation plus facile et l'impression plus vive est le devoir et le travail du théologien et, à quelque degré, celui de tout chrétien . . . . . .

. . . . . .

Il faut distinguer l'histoire de la Dogmatique de l'histoire des Dogmes. Si nous prenons la Dogmatique telle qu'on la conçoit et qu'on la définit maintenant, nous trouverons qu'ainsi entendue c'est une science toute récente, car elle ne réunit que depuis fort peu de temps les diverses conditions qu'on exige d'elle.

Dans les premiers siècles on ne traita que des questions particulières, quoiqu'il s'y fasse quelques efforts pour recueillir et coordonner, dans un même plan, les diverses doctrines chrétiennes, c'est-à-dire quelques essais de Dogmatique.

Dans le Moyen-Age, la théologie fut exposée avec une sorte d'ordre et d'ensemble, mais on en négligea absolument la base et la source réelle, l'Ecriture Sainte.

Dans les temps qui suivirent la Réforme, les Ecritures furent mieux étudiées, les méthodes se perfectionnèrent, mais on s'occupa fort peu des rapports de la théologie avec la philosophie ; la Dogmatique ne fut guère que de la polémique entre les diverses Eglises. — Au XVIII^e^ siècle, se jetant dans l'extrême

opposé, elle accorda trop d'importance aux données et aux prétentions rationnelles et elle finit par n'être guère que de la philosophie ; la Révélation, lumière et règle suprême du monde chrétien, n'y occupa plus qu'un rang secondaire. . . . . .

. . . . . .

CHAPITRE III

DE LA RÉVÉLATION EN GÉNÉRAL

SECTION PREMIÈRE. — Nécessité d'une révélation

§ 1. *Considérations générales sur le Rationalisme et le Supranaturalisme.* — Nous trouvons chez presque tous les anciens peuples la conviction que leurs croyances et leurs pratiques religieuses leur venaient de quelque communication céleste, en d'autres termes, la foi à une révélation. Nous entendons souvent dans le monde païen les hommes les plus distingués sous le rapport moral exprimer le vœu ou même l'espoir d'être enseignés de Dieu. Une opinion si constante et si générale semble devoir reposer sur quelques faits réels; elle nous donne la pensée intuitive de l'humanité sur la possibilité d'une intervention divine pour l'instruction et la régénération du monde; elle fonde la légitimité et en quelque sorte l'obligation de recherches sérieuses à cet égard.

La seule révélation qui soit aujourd'hui en cause est la révélation mosaïque et chrétienne, ou la révélation biblique, parce que c'est la seule qui présente de véritables titres de crédibilité.

Jusqu'à ces derniers temps, la controverse n'avait existé qu'avec les déistes qui nient toute révélation comme fausse ou inutile ou impossible (le mot révélation étant pris des deux parts dans son acception ecclésiastique), mais depuis quelques années ce mot a été employé dans des sens très divers. Il en est

un surtout qui a reçu une grande importance théologique et sur lequel il est nécessaire de nous arrêter.

Distinguant la Révélation en surnaturelle ou *immédiate* et en naturelle ou *médiate*, on a entendu par la première une intervention directe et extraordinaire de la Divinité ou une doctrine religieuse résultat de cette intervention — par la seconde, une doctrine religieuse obtenue au moyen des lumières et des formes rationnelles, mais sous la direction de la Providence ; en sorte qu'on peut la dire donnée de Dieu à l'homme par le seul intermédiaire de la raison.

On divise encore la révélation naturelle ou médiate, en *générale* et en *spéciale*. On appelle générale, celle que chacun reçoit ou peut recevoir en faisant usage de ses facultés et des secours extérieurs qui lui sont fournis, et spéciale, celle à laquelle certains hommes sont arrivés par un légitime emploi de leurs dons intellectuels et moraux et sous l'influence de causes et de circonstances favorables.

Dans ce système, on s'attribue le droit de juger en elle-même toute doctrine qui se donne pour une révélation, quels que soient ses titres extérieurs de crédibilité, et de n'en admettre que ce que la raison humaine peut démontrer ou légitimer par ses propres principes. Tout y étant, en effet, produit de la raison, œuvre de l'homme, tout y reste soumis au jugement de la raison humaine ; tout vient d'elle, tout doit être sans cesse épuré et développé par elle, à mesure que ses lumières et ses forces s'accroissent.

De là le *Supranaturalisme* et le *Rationalisme*. Le premier soutenant la possibilité, la nécessité, la réalité d'une révélation immédiate et demandant qu'une fois cette révélation reconnue l'homme s'y soumette avec une humble et entière docilité. Le second n'admettant qu'une révélation médiate et s'en constituant le juge au moins autant que le disciple. L'un pose pour principe fondamental la Révélation, en employant la raison comme moyen de constater l'origine et de recueillir les enseignements de ce message céleste, l'autre pose pour principe fondamental la raison dont il fait la source première et la norme suprême de la vérité religieuse. Il considère la Révélation comme un document précieux où le divin, c'est-à-dire à son sens le vrai, le bon, l'éternel, se trouve contenu, mais mêlé plus ou moins, par une sorte de nécessité humaine, à des opinions fausses, impures, transitoires dont il faut le dégager peu à peu, et c'est là le travail de la raison. C'est à la fois son droit et son devoir.

Ces deux systèmes, partant de principes si différents, doivent nécessairement arriver à des conséquences très différentes ; quelle que soit l'analogie des formules théologiques, la foi n'y saurait être la même, ni quant à sa nature ni quant à son étendue. Quant à sa nature, car elle n'a pas la même origine et la même base ; quant à son étendue, car d'un côté on ne reconnaît au fond comme croyable et obligatoire que ce qui sort de l'esprit de l'homme, tandis que de l'autre on se soumet à tout ce qui est enseigné et commandé comme venant de l'Esprit de Dieu.

Le *rationaliste* est logiquement et par cela même forcément conduit à n'admettre que les doctrines qui peuvent se découvrir et se démontrer par les seules données naturelles et à rejeter toutes celles qui n'ont d'autre appui que la lumière ou l'autorité de la Révélation (1)....

§ 2. *Nécessité d'une révélation.* — La nécessité d'une révélation se déduit de cette double proposition : 1° Toute religion qui ne nous donne pas une connaissance suffisante de notre nature, de notre état moral et de notre sort à venir, de Dieu, de ses volontés envers nous et des moyens de nous concilier sa bienveillance ou sa miséricorde, n'est pas celle qu'il faut à l'homme.

2° L'homme abandonné à ses seules lumières et à ses propres forces est incapable d'acquérir cette connaissance au degré nécessaire. Il est donc hors d'état de se former par lui-même la religion dont il a besoin.

La première partie (majeure) de cette proposition est incontestable. La deuxième partie peut se prouver historiquement et rationnellement.

A.) *Preuve historique. Insuffisance de la philosophie.* — L'histoire nous montre la terre couverte des ténèbres de l'erreur et de la superstition. Les contrées mêmes où fleurissent les arts et les sciences ne se distinguent en rien des autres par leurs notions et leurs pratiques religieuses et ce triste état, bien loin de s'améliorer, semble aller en empirant de siècle en siècle.

Dans un intervalle de 4.000 ans pas un peuple ne s'élève de lui-même du polythéisme à la connaissance et au culte du seul vrai Dieu. Si cette connaissance et ce culte existent dans les

(1) Nous ne pouvons donner comme introduction au grand sujet de la Révélation que ce court fragment tiré des « Notes » de M. le pasteur Cadier. Le manuscrit n'a pas été retrouvé (*Edit.*).

anciens temps chez une des nations les moins avancées sous tous les autres rapports, c'est qu'elle possède une révélation. Si nous voyons aujourd'hui la vérité religieuse en tant de lieux qui en étaient autrefois privés, c'est qu'ils l'ont reçue du Christianisme.

Un fait si constant et si universel est à lui seul la démonstration de notre thèse. S'il nous semble aujourd'hui si facile d'échapper aux erreurs et aux superstitions du polythéisme c'est un effet des lumières que le Christianisme a versées sur le monde.

On a souvent affirmé qu'il appartient à la philosophie de résoudre les diverses questions religieuses et de donner à l'homme une doctrine pure, certaine, complète qui réponde à ses besoins intellectuels et moraux. Sur cette prétention, interrogeons encore les faits.

La philosophie ancienne est loin de la légitimer. La plupart des écoles qu'elle enfanta tombèrent dans les erreurs les plus graves... Là même où l'on s'éleva aux notions les plus exactes et les plus hautes, ces notions furent toujours partielles, incertaines, mêlées à des croyances superstitieuses ou fausses, et l'on doute encore si la philosophie les trouva ou si elle les reçut (1). De plus, elle les exposa sous une forme qui ne permettait pas qu'elles devinssent jamais populaires, et elle essaya à peine de les propager hors de ses écoles (2). Le sentiment religieux, joint à de vieilles croyances qui surnageaient partout au sein du

(1) C'est une question qui n'est pas complètement résolue que de savoir si les anciens dont les doctrines religieuses furent les plus pures, les ont tirées du raisonnement ou de la tradition, si elles étaient en eux une lumière propre ou une lumière *réfléchie* et empruntée. On a soutenu dans tous les temps que ces doctrines étaient en principe un reste de la révélation primitive ou une émanation de la révélation mosaïque. Il est certain que ceux de ces philosophes qui se sont le plus distingués par leurs théories théologiques, tels que Pythagore et Platon, avaient beaucoup voyagé ; et ils avaient dû rencontrer dans leurs recherches les doctrines du théisme ancien qui n'avait pas entièrement péri, ou celles du théisme juif dont les semences étaient déjà fort répandues, surtout en Egypte où ces philosophes s'arrêtèrent particulièrement ; et ces doctrines ne pouvaient que les frapper.

(2) Les philosophes eurent peu de rapports avec les peuples. Ils s'occupaient en général de leurs études et de leurs luttes, loin du monde, sur lequel ils étaient fort peu soucieux d'agir. Si l'on excepte Socrate, la pensée d'éclairer la masse des hommes ne se présenta peut-être jamais sérieusement à eux. Dans tous les cas ils ne l'entreprirent point, et quand ils l'auraient tenté, quel succès auraient ils pu obtenir ? Des spéculations obs-

polythéisme, lui donnaient l'idée d'un Dieu suprême, celles de la Providence et d'une existence future; elle ne sut pas épurer ces grandes idées, les compléter, les appuyer de preuves satisfaisantes et leur donner force et action dans le monde. Elle touche à peine à la doctrine que la conscience de l'humanité place peut-être en première ligne, celle du pardon et du secours divin (1).

En somme, les fondateurs des *philosophies anciennes* les plus élevées n'enseignèrent qu'une religion incomplète et défectueuse à bien des égards; ils ne purent environner la portion de vérité qu'ils possédèrent du dégré d'évidence et de certitude indispensable pour la faire admettre et la rendre efficace; ils ne tentèrent pas de la répandre au sein des peuples; enfin, ils ignorèrent le moyen de remédier à l'état moral où le péché place l'homme et à l'avenir redoutable qu'il lui prépare. A peine ont-ils touché à cette question des questions, tant leur métaphysique répondit peu aux premiers besoins de la conscience, aux premiers postulats de la religion. La philosophie ancienne s'est montrée incapable de produire un système religieux qui satisfît la raison, la conscience, le cœur et se légitimât à l'intelligence et à la foi de l'humanité; elle échoua dans cette haute mission qu'on attribue à la science. Elle fut pourtant en possession de toutes les

cures et douteuses pour ceux-là mêmes qui les professaient, minées de toutes parts par des spéculations contraires, eussent été sans intérêt et sans fruit pour les classes inférieures. « Il est difficile de connaître le Père « de tout ce qui est, dit Platon, et impossible de le faire connaître à « tous. »

(1) La question du pardon était cependant posée devant les philosophes, non seulement par les réclamations de la conscience, mais par la pratique universelle des sacrifices expiatoires. Ils se conformaient à cette pratique, comme aux autres coutumes religieuses, sans chercher à en pénétrer l'origine, le sens et le but; ou s'ils en firent l'objet de leurs investigations, ils la condamnèrent en général par un jugement superficiel et dédaigneux, et parurent ne pas apercevoir les sentiments et les besoins intérieurs auxquels elle correspond. Cependant, plusieurs d'entre eux connurent et la dépravation de notre nature et la gravité du mal moral; Socrate alla jusqu'à mettre en doute « *qu'il fut possible à Dieu de le pardonner.* »

Si quelques philosophes admirent une action divine sur l'esprit et sur le cœur de l'homme, idée fondamentale de la religion et impliquée dans la prière, la plupart la nièrent. Cicéron exprime leur pensée générale quand il dit : « L'homme doit demander aux dieux les dons de la fortune, mais il ne doit attendre la sagesse que de lui-même. Qui a rendu jamais grâce aux dieux d'être honnête homme? » Que peut être la religion, quand l'élément fondamental de la vraie *piété*, le *rapport moral* des âmes avec Dieu, est ainsi méconnu?

ressources et des forces intellectuelles dont l'homme peut disposer, et elle les dirigea avec une infatigable persévérance, et durant plusieurs siècles, vers la solution de ce grand problème.

Elle n'a pu restituer à la Terre, ni rendre même à un seul peuple, la vérité sainte que le Monde avait reçue dès le principe et que la raison avait laissé perdre : elle ne l'a fait ni à Rome ni en Grèce, où elle brilla d'un éclat si vif et si long, ni dans l'Inde et la Chine, où elle a commencé son œuvre depuis des milliers d'années. Elle n'est parvenue nulle part à donner une doctrine satisfaisante et certaine ; elle n'a réussi qu'à enfanter des systèmes innombrables qui se sont détruits les uns les autres.

La philosophie moderne n'a eu une marche plus sûre, n'a pénétré plus avant et plus haut qu'autant qu'elle a suivi, de près ou de loin, les lumières et les directions de la foi. Quand elle s'est séparée de la Révélation, sans rejeter cependant les bases fournies par les doctrines générales du Christianisme, elle a pu construire encore un système religieux fort supérieur à tous ceux de l'antiquité. Quand elle a complètement rompu avec la foi, et qu'elle n'a voulu connaître que par elle-même le mystère des choses, elle a avancé en *tâtonnant* comme la philosophie ancienne ; elle s'est aussi égarée dans ses spéculations et a fini également par aller se perdre dans le panthéisme. La philosophie française du XVIII^e^ siècle aboutit à un matérialisme athée, à un panthéisme physique ; elle ne put faire sortir le monde spirituel de la sensation où elle avait placé la source première de la connaissance ; elle ne put tirer l'esprit de la matière, elle le nia. La philosophie allemande, suivant une direction et un principe opposés, s'est perdue dans l'idéalisme et dans le panthéisme métaphysique ; elle se débat dans des abîmes sans fond où tout s'engloutit avec elle.

Ce cycle que la philosophie parcourut en Europe, elle l'a souvent parcouru ailleurs. Des théories panthéistiques marquent le terme de son mouvement en Egypte, dans l'Inde, etc. ; elles marquèrent sa première et sa dernière évolution en Grèce (Ionie, Elée, néoplatonisme) ; l'Europe finit comme la Grèce avait commencé, car l'Ecole française et l'Ecole allemande correspondent à celles d'Ionie et d'Elée.

La tendance spéculative, en développant ses dernières conséquences, s'est jugée par ses résultats et nous touchons à cette autre phase où vient l'idéalisme mystique avec ses illuminations et ses superstitions. Lorsque d'audacieuses théories ont tout

ébranlé, que le raisonnement à tout réduit en poudre, à force de vouloir tout analyser et tout sonder, qu'un scepticisme universel naît de l'opposition toujours plus prononcée entre les données de la science et celles du sens commun, gardien des vérités premières et impérissables, alors il sort des profondeurs de l'âme des mouvements qu'on peut appeler de mille noms, mais qui ravivent les croyances éteintes en les exagérant; et dans sa réaction sans règles comme sans limites, le monde passe de l'incrédulité à la crédulité — fait digne d'une sérieuse attention, surtout à notre époque, et que nous avons eu l'occasion de signaler.

La philosophie moderne, dans son double mouvement qu'on peut rattacher d'une part à Descartes et de l'autre à Bacon, a donc abouti au panthéisme matériel et spirituel, détruisant ainsi la religion dans ses bases, bien loin de la rétablir dans sa pleine et certaine pureté, comme elle s'en attribue le droit et le pouvoir. Elle n'a pas mieux réussi que la philosophie ancienne. Son dernier mot n'est, sous d'autres formes, que la reproduction d'une doctrine qui caractérise les premiers essais de la pensée et qui est mille fois revenue et mille fois retombée dans le cours des âges, aussi souvent renversée par la conscience religieuse qu'élevée par la raison spéculative.

Des esprits distingués, étrangers aux aberrations du panthéisme (Benjamin Constant, Tholuck), affirment qu'il est le terme final de la spéculation scientifique... Si cette opinion était réellement fondée, (1) il en sortirait la démonstration évidente que la philosophie est incapable de remplir la mission qu'elle se donne, puisque sa conclusion définitive serait une doctrine désolante, aride, creuse, en opposition avec toutes ces données fondamentales de notre conscience et de notre nature, qui ne

(1) On doit reconnaître qu'elle l'est en un sens, si l'on accorde la légitimité du principe ou de la méthode. Si l'on se place dans les abstractions, en laissant derrière soi les réalités, c'est-à-dire les données de l'observation et de la conscience, on arrive nécessairement au panthéisme, car de l'idée abstraite d'être, de substance, de cause, on ne peut tirer que ce qu'elle renferme, une, substance une, indéterminée, infinie, toujours identique à elle-même à travers toutes les évolutions ou les transformations que lui fait subir la pensée. Mais le principe de cette philosophie est faux, car il n'y a dans la conclusion que le contenu des prémisses ; logiquement il ne peut s'y trouver autre chose. C'est donc aux prémisses qu'il faut remonter pour examiner si elles sont exactes, complètes, certaines. Là est le nœud réel de la question.

peuvent qu'être vraies et que nous ne pouvons que tenir pour vraies ; ce serait un démenti à tous les sentiments et à tous les principes constitutifs de notre être ; ce serait l'anéantissement de Dieu, du monde et du moi, celui de la religion et de la science elle-même, car toutes les réalités disparaîtraient en se fondant dans un absolu idéal ; il ne resterait que des ombres d'êtres, un monde fantastique, des illusions et des apparences ; la veille comme le sommeil, le bien comme le mal, ne seraient qu'un *rêve*, ainsi que le déclare naïvement le panthéisme indien qui n'a pas été arrêté par des obstacles ou des scrupules venus du dehors, dans l'expression de ses conséquences logiques, et l'on se tâterait en vain au milieu de ces spéculations transcendantales pour savoir si l'on existe. Evidemment cette doctrine, malgré tout l'appareil dialectique et scientifique dont elle s'entoure, n'est qu'un déplorable égarement. Cent fois repoussée et cent fois reproduite, elle ira toujours échouer contre ces premiers principes qu'elle attaque, et auxquels l'homme ne peut pas ne pas croire parcequ'ils le font ce qu'il est. (Que sont des spéculations dites rationnelles quand elles s'élèvent contre les faits de conscience et d'observation ? Que valent des raisonnements sans prémisses certaines, des théories ontologiques sans autre fondement que de pures idées ?).

Mais si ces doctrines panthéistiques étaient, comme on l'affirme, le résultat logique et, pour ainsi dire, fatal de la philosophie, ce serait là, répétons-le, la preuve formelle de l'impuissance de la raison à donner le système religieux que réclame la foi. On lui demandait une religion, son dernier mot est qu'il n'y en a pas. Est-ce la réponse qu'on attendait de la philosophie et qu'elle avait promise ? Elle avait annoncé la lumière, et voici les ténèbres ; la vérité et la vie, et voici la négation et le néant.

L'histoire de la philosophie moderne nous mène donc à la même conclusion que celle de la philosophie ancienne..... Non, « *le monde n'a point connu Dieu par la sagesse* ».

Cependant, nous ne pensons pas que la philosophie soit éternellement condamnée à se jeter, au bout de chacune de ses évolutions, dans le panthéisme matérialiste ou idéaliste et, de là, dans le scepticisme. Nous croyons plutôt qu'elle peut éviter l'erreur de droite et celle de gauche, en adoptant une méthode qui tienne également compte des diverses sources de la connaissance, qui conserve la corrélation des données *a priori* et

des données *a posteriori*, qui les éclaire, les vivifie, les contrôle les unes par les autres; nous croyons qu'elle arrivera par cette voie, lentement mais sûrement, à faire des conquêtes réelles dans le champ de la vérité religieuse. Mais alors même, elle ne réalisera jamais ce qu'elle s'est promis (et qu'on attend d'elle); jamais elle n'en viendra à rendre une révélation inutile. Cela ressort de la nature des choses, et la preuve rationnelle s'unit ici à la preuve historique.

B.) *Preuve rationnelle.* — (Ceci touche à la question des bornes de l'esprit humain; question ardue s'il en fut jamais et qui ne peut guère être résolue absolument et *a priori*; elle ne peut l'être que partiellement et plus encore par l'expérience que par la réflexion logique; de sorte que la preuve rationnelle s'appuie sur la preuve historique tout en s'en distinguant). — Nous nous bornerons à quelques courtes remarques : 1° Même sur la religion naturelle, la philosophie ne fournit point cette plénitude de lumière que la foi réclame pour la paix du cœur et la direction de la vie. La raison ne nous éclaire que très imparfaitement sur les attributs de Dieu, surtout ses attributs moraux, ceux qu'il nous importe le plus de connaître — sur le culte qui lui est dû, etc... — Cette assertion n'a pas besoin de preuves pour quiconque a tant soit peu réfléchi à ce que l'intelligence humaine, dans son état actuel, possède de réellement certain à tous ces égards (c'est, à vrai dire, de la croyance plutôt que de la science); il semble que dans ce domaine, l'office principal de la science soit de déterminer ce que la croyance donne formellement. Quand elle veut creuser par delà, le terrain lui manque et il s'ouvre des abîmes; et quand, sur les fondements fournis par la foi, elle essaie d'élever un édifice où la raison se repose, elle n'aboutit guère qu'à des constructions idéales et hypothétiques.

Prenons, par exemple, le *culte* et la *morale*, deux des points où la philosophie religieuse peut, semble-t-il, nous donner les instructions les plus positives. Devons-nous à Dieu un culte extérieur, ou se contente-t-il du culte intérieur et spirituel? Si le culte extérieur est obligatoire, que doit-il être? Quelle est la valeur de la prière? Sur tout cela, les déistes ont été généralement négligents et incertains. « *Je ne prie point* », dit J.-J. Rousseau, dans le Vicaire Savoyard. Et cette confession du philosophe de Genève, serait celle de la plupart des autres. Les tendances panthéistes ne sont pas plus favorables à la vraie

prière, malgré l'espèce d'adoration contemplative qu'elles inspirent... Sous tous ces rapports, et sous bien d'autres, qui n'apprécierait l'avantage d'avoir des informations venues de Dieu, lorsque la raison ne fournit que des lumières si incomplètes et si incertaines?

L'importance de posséder une morale révélée, ne saurait non plus être contestée. La morale révélée, décide là où la morale philosophique hésite et doute; or, la portée d'une erreur morale est incalculable pour un être immortel, dont l'avenir dépend de ce qu'il sera devenu ici-bas. Nous avons besoin qu'une main divine imprime sur nos principes de conduite le cachet du ciel et de l'éternité. Les préceptes moraux, quand ils viennent directement de Dieu, inspirent plus de respect, de crainte, de confiance, de soumission. Quoique la morale philosophique remonte aussi à Dieu, elle ne peut présenter ses prescriptions comme l'expression positive de sa volonté; celui à qui elle s'adresse peut toujours répondre par le mot de Rousseau : « Que d'intermédiaires entre Dieu et moi! »

De plus, le besoin de perfection absolue que font naître la voix de la conscience et l'étude de la loi, nous tourmentera aussi longtemps que nous ne pourrons nous reposer dans les voies miséricordieuses de Dieu à notre égard, et ces voies ne peuvent nous être pleinement et positivement connues que par une révélation. Quant à la puissance respective des deux morales, toutes les doctrines de la religion naturelle sur lesquelles s'appuie la morale philosophique (perfection de Dieu, Providence, immortalité, etc.), existent dans la morale révélée et y sont même à un plus haut degré d'évidence et de certitude. La Révélation a, de plus, dans ses doctrines particulières, une source de motifs et, par conséquent, de forces, qui manquent au déisme.

La morale révélée est aussi infiniment plus populaire. Présentée dans une série d'applications et de sentences, qui n'ont pas besoin d'être discutées et prouvées parce qu'elles ont pour garant la parole et l'autorité divines, elle se trouve en rapport avec tous les degrés de culture intellectuelle. Mêlée aux vérités de la foi et aux faits de l'histoire, mise en action dans la vie de Jésus-Christ, en qui elle se personnifie, pour ainsi parler, elle a quelque chose d'infiniment plus impressif. C'est de ces divers caractères que l'Evangile tire sa popularité et sa puissance sanctifiante, c'est ce qui le met à la portée de la masse du genre

humain et lui donne tant de prise sur les esprits et sur les cœurs. La morale révélée a une triple base; elle s'appuie sur la conscience et sur la raison, comme la morale philosophique, et elle y joint un fondement d'un ordre supérieur qui affermit les deux autres. Enfin, la morale révélée (ou chrétienne) a à ses côtés la doctrine du pardon et du secours divin, doctrine qui donne confiance à l'homme, le soutient dans sa faiblesse, l'encourage dans son repentir et dans ses efforts, et lui permet seule de tendre vers la perfection à travers ses chutes continuelles.

Ainsi, les lumières de la raison laissent beaucoup à désirer, même dans la classe de doctrines qui constituent la religion naturelle et dont la philosophie fait son domaine spécial; on y sent de mille manières le prix infini d'une révélation.

2° Sur *l'origine du mal*, sur son empire au-dedans de l'homme, sur les moyens de pourvoir au besoin de pardon et de régénération qu'éprouve si vivement la conscience dès qu'elle se réveille, sur ces faits, comme sur toutes les questions qui en dépendent et qui sont des plus graves dans notre état de péché, la philosophie n'enseigne et ne peut enseigner rien de satisfaisant pour l'âme, placée en face de la loi morale et des rétributions éternelles. Elle ne fait que poser les prémisses du Christianisme; les problèmes qu'elle rencontre ne trouvent leur solution que dans l'Evangile. Le théisme remplit sous ce rapport la même fonction que le mosaïsme; il est aussi un pédagogue qui conduit à Christ (Gal. III, 24). C'est là ce que devrait faire toute vraie philosophie. En constatant ce que donne la raison théorique et pratique sur les choses de Dieu et du ciel, elle constate aussi les lacunes, les incertitudes de son enseignement et, par conséquent, le besoin d'une révélation.

En dernier résultat, nous trouvons donc que ce qu'on dit de l'inutilité de la Révélation dans le but d'en établir l'improbabilité et de prouver que nous ne saurions l'attendre de Dieu, est sans fondement réel. L'étude attentive des faits démontre, au contraire, qu'elle est d'une valeur incalculable pour l'homme et l'un des dons les plus précieux qu'il pût recevoir du Ciel.

Joignons à cela la tendance de l'humanité vers une religion *positive*, c'est-à-dire, appuyée sur une autre base que la raison individuelle ; tendance qui peut se constater par des considérations *historiques*, puisque des religions de ce genre existent dans tous les pays et dans tous les temps, et par des considérations *psychologiques* tirées soit de l'inefficacité reconnue des

idées religieuses abstraites, soit de l'existence de penchants terrestres à côté du sentiment religieux et des dispositions qui nous portent vers le monde invisible. Il ne peut se faire, remarquons-le (pour nous arrêter un instant à cette dernière considération), que l'opposition de ces deux directions intérieures ne jette souvent dans l'âme une sorte d'incertitude et d'anxiété. Et quand le doute la traverse et la saisit, qu'est-ce qui la soutiendra si elle n'a pas pour s'appuyer d'autre autorité que la sienne ? Qui décidera entre ces deux directions contraires que nous trouvons en nous ? Si l'on consulte les philosophes, combien n'en trouvera-t-on pas qui se prononcent pour la loi du bonheur et y soumettent la loi du devoir ? L'épicurisme a toujours compté plus de disciples que le stoïcisme et le platonisme. L'homme qui a pris pour règle la voix de la conscience ne sera-t-il jamais tenté par l'opinion, par l'entraînement de l'exemple ou des sens, à révoquer en doute l'autocratie de ce moniteur intérieur, si rien, hors de lui et au-dessus de lui, ne vient lui dire que cette voix intérieure qui réclame contre ses penchants est *la voix de Dieu ?*

Et cette incertitude peut s'étendre à tout. Il y a tant de mystères, tant de contrastes dans l'homme et dans la nature, que lorsqu'on cherche à s'en rendre compte, on ne sait souvent plus à quoi s'arrêter. Quelle est la fin dernière de la création ? Que sont l'animal et la plante ? Que signifie cette succession d'êtres et d'événements ? Si l'homme doit revivre, comme le sens intime lui en donne le désir et l'espoir impérissable, ce qui l'entoure revivra-t-il aussi ? Le temps n'est-il qu'un fleuve qui entraîne dans l'éternité tout ce qui passe ? La conscience me révèle le Dieu saint, le cœur m'annonce le Dieu bon, la raison me force à revêtir de ces deux attributs l'Etre des êtres ; pourtant l'observation me montre dans le monde le mal physique et le mal moral. Ma foi résistera-t-elle toujours à cette terrible donnée de l'expérience ? si elle n'est ébranlée en aucune occasion sur ces deux attributs divins par la présence du mal, je suis pécheur, qu'ai-je à redouter du Dieu saint, qu'ai-je à attendre du Dieu bon ? que deviendra sa justice s'il pardonne, que deviendra sa clémence s'il punit ? l'exercice simultané de l'une et de l'autre, n'est-il pas irréconciliable et contradictoire pour l'esprit humain ?

Oh ! qu'une parole venue de Dieu est précieuse et, dans une foule de cas nécessaire ! Nous le sentirons d'autant plus que nous

sonderons davantage nos besoins religieux et moraux. Nous le sentirons aussi vivement en face de l'histoire de la philosophie que partout ailleurs. Cette série de systèmes opposés qui se croisent, se heurtent, se renversent, qui tour à tour règnent et captivent les intelligences, qui semblent ne périr que pour renaître sous d'autres formes et pour passer encore, finit par étonner et ébranler la raison ; et, quoi qu'on en dise, la Révélation est aussi utile au savant qu'à l'homme sans culture. Avant les Pascal, les Newton, les Leibnitz, qui l'ont reconnu dans les temps modernes, les esprits les plus élevés et les plus purs des temps anciens avaient soupiré après quelque enseignement du Ciel.

SECTION DEUXIÈME. — Objections du Déisme et du Rationalisme contre la Révélation (1).

§ 1. *Contre la nécessité de la Révélation.* — L'un des arguments que les déistes et les rationalistes opposent le plus fréquemment à la nécessité de la Révélation, est le suivant :

Selon les supranaturalistes, disent-ils, le principal avantage de la Révélation est qu'elle enseigne des doctrines importantes que la raison n'aurait pu atteindre, et qu'elle ne saurait comprendre, alors même qu'elle les admet par la foi, en un mot des *mystères*. Or, ajoutent-ils, des doctrines de ce genre seraient pour l'homme comme si elles n'existaient pas. Quel fruit retirer de prétendues vérités dont on n'aurait nulle intelligence ? Comment même dire qu'on les croit ou qu'on les connaît ? La connaissance, la croyance impliquent la compréhension. Cet avantage si vanté de la Révélation, qui seul fonde, en dernière analyse, sa nécessité, se réduit donc à néant ; il n'est, en réalité, qu'une prétention vaine et absurde.

(1) Le Professeur Jalaguier réfutait successivement les objections du Déisme et du Rationalisme : 1° contre la *nécessité ;* 2° la *possibilité ;* 3° la *preuve surnaturelle* de la Révélation. N'ayant retrouvé que des notes incomplètes et très confuses sur le deuxième chef d'objections, nous n'en publions rien. Sur les premier et troisième chefs, nous nous bornons à de courts fragments. Il nous a paru, d'ailleurs, que ces questions étaient suffisamment traitées dans la suite de l'ouvrage. Voir les art. « *Arguments du Supranaturalisme,* » (même chap. sect. III), et « *Miracles* » (chap. V, en particulier la sect. II : « *Possibilité des miracles* ». (*Edit.*).

Il y a là un abus de langage qu'il suffit de démêler pour voir tomber l'objection. Il faut distinguer entre les choses absolument inintelligibles et celles qui dépassent à certains égards la raison. Il n'est pas nécessaire de pénétrer l'essence d'un fait, d'un principe, de le comprendre dans le sens rigoureux du mot, pour le connaître, le croire et en déduire les applications ou les conséquences pratiques auxquels il peut donner lieu. La nature de la gravitation, par exemple, nous est inconnue, mais le fait de la gravitation nous est connu, et c'est comme fait surtout qu'elle nous intéresse. Il en est de même de l'union de l'esprit et du corps, de la nutrition, de la végétation, de la vie, de la mort ; il en est de même des lois, des causes, des forces physiques ; il en est de même de tout, car en tout l'essence des choses nous échappe; *nous ne connaissons qu'en partie ;* il y a partout des mystères, et l'objection, si elle était fondée, porterait contre toutes les études humaines. Notre science n'est nulle part absolue (1) : l'incompréhensible s'attache plus ou moins à la réalité ; il n'y a de pleinement intelligible que l'idée, parce que l'idée vient de nous, tandis que la réalité vient de Dieu. Ce que Dieu a fait ne peut être entièrement compris par l'homme, la pensée de la créature n'embrassant jamais la pensée du Créateur, ni, par conséquent, son œuvre. Dans la plupart des cas nous connaissons, nous croyons sans comprendre.

Or, il en est du mystère de la Bible comme des mystères de la Nature. Sans doute, une doctrine dont nous ne pourrions nous former absolument aucune idée, serait pour nous comme non-avenue et n'aurait ni action ni prise sur notre âme. Mais ce n'est pas le cas des mystères chrétiens ; ils ont tous des côtés par lesquels nous pouvons les saisir et nous les appliquer ; c'est par ces côtés qu'ils nous touchent et que nous les atteignons, c'est par ces côtés que la Bible nous les propose.

Ainsi, pour prendre ceux qui passent le plus décidément l'intelligence humaine, l'incarnation du Fils de Dieu, la rédemption par son sang, la régénération par le Saint-Esprit, ces mystères sont d'abord des faits, et nous pouvons les comprendre *en tant que faits*, c'est-à-dire en acquérir la certitude, en constater la réalité par le témoignage divin ; ensuite ils ont des

(1) Excepté, bien entendu, dans la philosophie de l'Absolu, où la pensée est identique à l'être et qui se figure expliquer le monde en l'imaginant ou en le construisant.

rapports profonds avec nous, ils se lient à l'état de notre âme, ils répondent à nos besoins religieux et moraux, et nous pouvons les comprendre encore à cet égard, c'est-à-dire nous placer en contact avec eux, et nous *approprier la vertu salutaire* qui en sort. Je n'aperçois qu'imparfaitement les raisons et la fin de la mort expiatoire de Jésus-Christ, j'entrevois à peine pourquoi il a fallu qu'il souffrît et comment le salut se lie à sa Passion ; mais cela m'empêche-t-il de trouver dans cet acte des divines miséricordes, la paix de ma conscience et le principe et l'aliment d'une vie nouvelle ? J'ignore la nature, le mode, l'étendue des opérations de la grâce ; mais cela m'empêche-t-il de puiser, par la prière, à cette source de lumière et de force spirituelle ? Et ne sait-on pas avec quelle puissance les mystères évangéliques se sont emparés des âmes et ce qu'ils ont produit de dévouement et de vertu ?

On se figure souvent que la conception rationnelle d'un dogme, son explication ou sa démonstration en accroissent l'influence sanctifiante. C'est, selon nous, une illusion. Sans dire que l'analyse scientifique, à travers laquelle on le fait passer, lui imprime toujours, plus ou moins, un caractère abstrait qui le rend moins impressif ; sans dire qu'elle en dénature l'action, en la dépouillant presque toujours de quelqu'un de ses éléments essentiels, et en supposant qu'il reste dans son intégrité biblique, il paraîtra, je le veux, éclairé d'une lumière qui reposera l'intelligence : avantage réel, que je ne conteste point, mais qui n'est de rien ici où la seule question est de savoir si le dogme, sous cette forme, atteindra plus sûrement et plus profondément les sources de la vie pour les renouveler. Sur la question ainsi déterminée, quelle est la réponse de l'expérience ? Les dogmes chrétiens agissent-ils avec plus de force sur le savant qui les comprend, ou pense les comprendre, que sur l'homme illettré qui les reçoit simplement comme des faits divins, et ne songe pas même à en chercher le comment et le pourquoi ? Il est manifeste que le fidèle n'a rien à envier sous ce rapport au théologien. « *Si vous ne devenez comme des enfants*, a dit le Sauveur, *vous n'entrerez point*, etc.... » « *Je te loue, ô Père !* etc.... » Le contraire devrait pourtant avoir lieu, si l'opinion qui nous occupe était fondée.

Et cette donnée de l'expérience, la réflexion l'explique et la confirme. L'impression vivifiante des faits ou des dogmes bibliques tient non à l'intelligence que nous pouvons en avoir, non à la

notion métaphysique que nous pouvons nous en former, mais à l'usage que nous en faisons, à l'empire que nous leur donnons sur nous; elle naît de la foi bien plus que de la science. Exemple : Christ est mon Sauveur, c'est-à-dire qu'il m'a obtenu le pardon et le secours dont j'avais besoin pour ne pas périr. Cette rédemption qu'il m'a acquise développera-t-elle en moi les sentiments de confiance, de gratitude, de repentir, de dévouement, etc., qui en font le principe de ma vie morale, les développera-t-elle plus sûrement et plus énergiquement si je m'en forme une notion quelconque, si je la considère, par exemple, comme une communication substantielle de la nature et de la vie divines, que si je la prends simplement comme un fait dont je ne saurais me rendre compte, mais que me garantit la parole de Dieu qui fonde mon salut.

La seule chose qui importe, c'est évidemment que je tienne ce grand dogme en contact avec mon âme et que j'en vive par la foi. Or, ce qu'il faut pour cela, c'est moins la pénétration de l'esprit qui le sonde que la docilité du cœur qui le contemple et adore. Ne sait-on pas combien le mystère lui-même accroît dans nos âmes l'impression de la vérité ?...

§ 2. *Contre la preuve surnaturelle.* — A.) Plusieurs religions se donnant pour révélées, il ne reste d'autre moyen à l'homme qui ne veut pas se décider aveuglément et arbitrairement entre elles, que de comparer leurs doctrines avec les idées que la droite raison nous fournit relativement à Dieu; et dès lors, ce sont ces idées seules qu'on admet et qui restent, car elles forment à elles seules les fondements de la foi; elles jugent la révélation et ne sont point jugées par elle; si elle est reçue, c'est uniquement à leur considération ; elle n'a donc d'autre autorité que celle qu'elle leur emprunte, et sous le nom de supranaturalisme, qu'on peut conserver encore, on n'a, en fait, que le rationalisme.

Cet argument est spécieux, mais il n'est que cela.

1° L'examen comparatif des religions qui se donnent pour révélées peut se faire et se fait généralement par un autre moyen. Outre la méthode indirecte ou interne qui est ici représentée comme la seule valide, ou même comme la seule praticable, il y a la méthode directe ou externe qui consiste dans l'étude des faits sur lesquels les auteurs de la révélation ont fondé leur mission divine. Cette méthode est la plus courte, la plus sûre, la plus suivie.

Nous disons que c'est la méthode directe, d'abord parce que c'est elle qui s'adresse à tous les esprits et qui est à la portée de tous, ensuite parce que lorsqu'un homme se donne pour envoyé divin, nous nous attendons naturellement à le voir légitimer cette haute prétention par des caractères qui y correspondent en quelque manière; nous nous attendons à lui voir produire ses titres, ses lettres de créance; nous nous attendons à voir la Divinité, dont il se déclare le représentant ou l'interprète, l'autoriser par des signes d'un ordre supérieur. Nous pensons, avant toute réflexion, que Dieu aura accrédité son ambassadeur auprès de nous par des indices certains, tels que des faits miraculeux et prophétiques, et nous cherchons spontanément ces caractères de l'intervention divine.

La grande question qui se pose d'entrée est donc celle-ci : les religions qui se donnent pour révélées sont-elles fondées sur des caractères et des faits de ce genre? Si elles n'en produisent pas, leur prétention manque de base et, par conséquent, de validité; si elles en produisent, il reste à examiner la crédibilité de ces faits, leur réalité et leur certitude. Par là, les diverses religions sont aisément, promptement et sûrement jugées.

A entendre certaines personnes, il semblerait qu'on voit tous les jours des exemples de religions établies sur des miracles, tandis que toute l'histoire dépose contre cette idée. Connaît-on parmi les chrétiens quelque fondateur de secte qui ait prétendu opérer des miracles et qui ait réussi dans sa prétention? Le pouvoir miraculeux a-t-il été réclamé ou exercé par les chefs des Vaudois ou des Albigeois? Wiclef, J. Huss, Jérôme de Prague, Luther, Zwingle, Calvin, ou quelque autre des Réformateurs, se le sont-ils attribué? On vit, au commencement du XVIII^e^ siècle, les Jansénistes ruiner leur cause par la témérité qu'ils eurent d'en appeler à cette preuve, et nous avons vu de nos jours, les Irvingiens, et autres, tomber de la même manière. Et quelle est, en dehors du Christianisme et du Mosaïsme, la religion qui allègue des miracles positifs *antérieurs* à son établissement? Car il faut distinguer avec soin entre les miracles qu'on dit s'être opérés en faveur d'une croyance au milieu de ses partisans, et les miracles qui donnent naissance à un nouveau culte au sein de populations incrédules et hostiles. Mahomet n'osa pas donner cet appui à son caractère prophétique. Il s'attache en plusieurs endroits du Koran à repousser la demande qui lui était faite, ou qui pouvait lui être faite, de signes surna-

turels. Il répond que le Koran est un miracle suffisant. Il fait dire à Dieu : qu'il aurait pu l'envoyer avec des miracles, mais que les hommes les ont enveloppés d'imposture. Ceux qui lui sont attribués par ses historiens ne méritent évidemment aucune foi; ils doivent être placés à côté de ceux que l'Eglise romaine attribue aux saints qu'elle canonise.

2° La méthode interne, en accordant qu'elle fut la seule applicable, pourrait encore conduire (en certains cas) à reconnaître une révélation dans le sens supranaturaliste. On conçoit, en effet, que la supériorité d'une doctrine religieuse, rapprochée des circonstances où se trouvaient les hommes qui l'ont proclamée, soit tellement inexplicable par des causes naturelles qu'elle constitue un vrai miracle intellectuel ou moral. Dès lors, la preuve interne ou rationnelle va se confondre avec la preuve externe ou historique, et produit le même genre de foi. C'est justement le cas pour l'Evangile. Un grand nombre de personnes ont été et sont tous les jours amenées au supranaturalisme par cette route, tandis que d'après l'argument que nous discutons, cette voie ne conduirait qu'au rationalisme. Sous une certaine face, cet argument est fondé, il faut le reconnaître. Il l'est quand, rejetant la preuve historique, ou, pour mieux dire, les garanties extranaturelles, les attestations célestes, on ne veut établir la vérité générale de la Révélation, et celle de ses doctrines particulières, que par des considérations rationnelles, c'est-à-dire par les rapports du dogme avec les données de la conscience et de l'intelligence, ou avec les idées de la philosophie; car, alors, ce sont ces idées qui restent seules en dernière analyse, les croyances positives ne sont admises qu'autant qu'elles y rentrent et s'y absorbent, et le caractère surnaturel de la Révélation s'en va. Pour que le supranaturalisme naisse ou se maintienne, il faut des faits qui garantissent l'intervention immédiate de Dieu.

B.) Une religion qui, en tant qu'historique, s'appuie sur des témoignages étrangers, ne peut revêtir pour nous un aussi haut degré d'évidence et de certitude que celle qui nous vient de la raison et dont les enseignements nous sont notifiés par la conscience. En dernière analyse, c'est toujours dans les données de l'entendement ou du sentiment qu'il faut que nous allions chercher le principe et le fondement de notre foi.

Pour juger cette objection, ou, pour mieux dire, cette difficulté, — car la religion révélée pourrait avoir moins d'évidence

propre que la religion naturelle sans perdre, à cause de cela, sa vérité et sa valeur, — pour juger cette difficulté, rappelons les diverses espèces de certitudes. On en compte ordinairement quatre : 1° *Certitude psychologique*, certitude de conscience, de sentiment, se rapportant aux idées ou vérités premières ; 2° *Certitude physique* fondée sur la déposition des sens ; 3° *Certitude métaphysique* ou *logique*, produit du raisonnement ; 4° *Certitude morale* qui a pour base le témoignage. (Nous pourrions y joindre la certitude *analogique*, jugement positif ou négatif reposant sur des considérations de ressemblance ou de dissemblance : ainsi, par exemple, nous sommes portés à croire que les autres mondes sont habités d'après la plénitude de vie que nous voyons partout dans le nôtre. Le raisonnement par analogie ne donne généralement que des probabilités plus ou moins fortes ; il va cependant bien des fois jusqu'à la certitude ; on pourrait citer mille cas où il est notre unique guide et où nous ne doutons nullement).

Maintenant, est-il vrai que la certitude métaphysique, ou psychologique, ne puisse être égalée par aucune autre ? On accordera probablement qu'elle l'est par la certitude physique. Malgré les arguments de l'idéalisme, est-il chez l'homme une croyance plus ferme que celle de la réalité du monde et des êtres qu'il contient? La certitude métaphysique ne peut-elle pas être égalée aussi, en certains cas du moins, par la certitude morale ? Ne peut-il pas arriver que le témoignage obtienne et mérite une foi aussi pleine que la démonstration logique ? Nous recevons, sans nul doute, par le témoignage, la plupart de nos connaissances et de nos croyances, et plusieurs d'entre elles sont tout aussi certaines pour nous que celles que nous avons acquises par l'observation directe, le sens intime ou le raisonnement. La masse d'idées que l'enfant admet sur la parole de ses parents ou de ses maîtres, ne dépasse pas celle des notions et des faits que l'homme admet sur la parole d'autrui dans tout le champ de la science ; la société met devant lui, en histoire, en géographie, en physique, etc., l'immense résultat des travaux antérieurs, et il se l'approprie sans avoir, le plus souvent, ni le temps ni les moyens de le vérifier. S'il voulait mettre tout cela de côté pour ne croire qu'à ce qu'il aurait constaté par lui-même, il descendrait au niveau, si ce n'est au-dessous, de l'état sauvage.

La vie sociale repose presque en entier sur la certitude morale,

sur la foi au témoignage, sur la parole reçue ou donnée : on ne s'en fait pas d'idée quand on n'y a pas réfléchi. Cela a lieu pour les choses communes comme pour celles de l'ordre le plus élevé, pour la nourriture, le vêtement, les voyages comme pour le commerce, le gouvernement, etc. Nous vivons de notre confiance aux autres, de notre foi au témoignage, comme de l'air et de la lumière des cieux.

Et cette confiance et cette foi sont absolues. Je n'ai jamais vu Londres, Rome, Constantinople, Pékin, etc., je suis pourtant bien aussi sûr de l'existence de ces villes que si je les avais visitées où que si la connaissance que j'en ai me venait par un syllogisme. Je ne crois aux vérités astronomiques que *sur parole ;* je n'ai fait ni les observations ni les calculs qui les démontrent, cependant, aucune théorie métaphysique ne saurait m'inspirer une foi, une conviction plus entière (1).

La certitude morale peut donc égaler les autres genres de certitude ; elle le fait incontestablement et fréquemment dans la sphère de la science comme dans celle de la vie : n'est-il pas possible qu'il en soit de même dans la sphère religieuse? On sait combien la religion est ordinairement douteuse, incomplète, inefficace, lorsqu'elle repose uniquement sur des données rationnelles et ne se compose que d'abstractions. Or, n'est-il pas possible qu'une révélation historique ait de tels caractères d'évidence, de tels titres de crédibilité, une telle force de preuves, qu'elle fournisse de nouvelles bases à notre foi, en même temps qu'elle nous ouvre une source plus abondante de lumières? « *Si nous recevons le témoignage des hommes, celui de Dieu est d'un*

(1) Que si l'on allègue les difficultés et les incertitudes que la critique historique soulève à l'égard des faits anciens et des faits évangéliques en particulier ; si l'on met en contraste ce qu'on nomme la lumière naturelle, l'évidence instrinsèque des principes ; nous ferons remarquer que la critique philosophique n'a pas moins répandu de doutes sur les principes que la critique historique sur les faits. Ecoutez ce que dit l'empirisme des principes de l'idéalisme et l'idéalisme de ceux de l'empirisme : « Vous prenez des chimères pour des réalités » dit l'un ; « Vous vous arrêtez à la surface des choses et ne vous élevez pas à la vraie science », répond l'autre. Il n'est pas un seul principe qui n'ait été mis en question, non seulement par le scepticisme, mais par les dogmatismes contraires : le principe de contradiction lui-même, qui avait été universellement admis comme irréfragable dans les écoles les plus diverses, est déclaré illusoire par la philosophie nouvelle, etc., etc. D'ailleurs, *la foi au témoignage n'est-elle pas aussi un principe naturel?*

plus grand poids » (I. Jean V, 9). — Cette déclaration de saint Jean est un principe de bon sens comme un principe de foi. — En réalité, l'avantage est tout à fait ici du côté du supranaturalisme, car, pour les doctrines qui lui sont communes avec le déisme et le rationalisme, il a aussi bien qu'eux l'autorité de la raison, et il a de plus celle de la révélation avec le degré de certitude qui lui est propre. Et quant à ses doctrines particulières, il n'y a pas de comparaison à établir : ici, tout repose sur les preuves de l'intervention divine. Et ces preuves peuvent être telles qu'elles légitiment pour l'intelligence comme pour le cœur, la foi la plus entière. Quand le prophète entendait la parole de Dieu, pouvait-il douter? Quand le peuple entendait la parole du prophète et voyait ses miracles, pouvait-il douter? Et puis-je douter moi-même, quand j'ai la démonstration historique que cette parole, à laquelle le ciel a rendu témoignage, est arrivée pure jusqu'à moi? Ce qu'il faut, en religion, c'est l'assurance intérieure que la doctrine et les promesses sur lesquelles on appuie ses espérances, auxquelles on livre son âme et sa vie, sont la vérité de Dieu et non une imagination de l'homme. Eh bien! je demande ce qui donnera au plus haut degré cette assurance, d'une philosophie ou d'une révélation? Que l'histoire réponde.

C.) L'argument le plus spécieux des défenseurs d'une révélation immédiate, renferme une pétition de principe. Ils prouvent la divinité du livre sacré par les histoires et les doctrines qu'il contient; et ils veulent ensuite qu'on croie ces doctrines et ces histoires, parce que le livre où elles se trouvent est divin. Ils posent donc pour démontré ce qui doit l'être.

Mais c'est travestir le raisonnement des supranaturalistes : ce n'est point ainsi qu'ils établissent soit la preuve interne soit la preuve externe de la Révélation. Ils commencent par démontrer la vérité historique du livre sacré, d'après les mêmes procédés qu'on emploie à l'égard de tout autre livre; et de la nature des faits ou des enseignements qu'il renferme, ils infèrent l'intervention divine qui seule peut les expliquer. Il n'y a pas là de cercle vicieux. Quand je me suis une fois convaincu de l'authenticité, de l'intégrité, de la crédibilité du Nouveau Testament par l'examen historique et critique (pour appliquer nos observations à la Révélation chrétienne) quand j'ai reconnu dans les doctrines et les œuvres des fondateurs du Christianisme, des caractères extranaturels, des signes miraculeux et prophétiques qui manifestent

en eux des envoyés divins, je crois alors à leur parole, parce que je crois à leur mission céleste. Les prémisses bien établies, tout est parfaitement logique dans l'argumentation et l'induction.

Nous aurions pu, sans entrer dans les détails, juger en bloc les objections déistes et rationalistes, et ne nous attacher qu'à leur caractère général. Il est à remarquer qu'elles ont toutes plus ou moins une base spéculative. Par l'opinion que l'on se forme de Dieu, de l'homme et du monde, par un raisonnement *a priori* sur l'idée de la Révélation, sur sa possibilité, son utilité, sa preuve, on prétend déterminer d'avance que le supranaturalisme est sans fondement réel. Mais cette marche, appelée rationnelle, l'est fort peu au fond. La question de l'existence d'une révélation est une simple *question de fait*, et les faits ne se déterminent pas ainsi par des considérations logiques ou analogiques. Je ne veux pas dire que des considérations de ce genre ne s'y appliquent en aucune manière ni en aucun cas, mais je dis qu'en général elles donnent seulement des vraisemblances et non des conclusions positives et certaines ; on n'obtient par là que des présomptions qui ont toujours besoin du contrôle des faits. A mesure que l'esprit humain avance dans l'étude des êtres et des phénomènes, à mesure qu'il acquiert la vraie connaissance des choses, l'expérience dément sans cesse les anticipations logiques ; ce qu'il jugeait improbable, impossible, se réalise à chaque pas devant lui, tandis que ses conjectures les mieux fondées en apparence sont mille fois convaincues de fausseté. En philosophie, de même qu'en poésie, le vrai n'est pas toujours vraisemblable, ni le vraisemblable toujours vrai : le réel ne répond que rarement à l'idéal. Les sciences naturelles sont là pour le prouver ; la plupart de leurs découvertes ont eu d'abord contre elles la raison *a priori*. Décidément le monde physique, en s'ouvrant aux investigations humaines, se montre tout autre que la spéculation ne le supposait. Quelle garantie avons-nous qu'il en est autrement du monde moral ou métaphysique ? Dans les deux mondes, en vain les plus beaux raisonnements établissent-ils qu'une chose ne peut pas être, si l'observation montre qu'elle est, ou que telle autre doit être, si l'expérience constate qu'elle n'est pas. En d'autres termes, dans les questions de faits, c'est la preuve de fait qui est la preuve dirimante et par cela même la preuve vraiment rationnelle.

Ici trouvent place quelques paroles d'un théologien qui ne

doit point être suspect aux partisans du Rationalisme (1) : « Prenez garde de confondre votre raison individuelle (et impar- « faite) avec celle du genre humain tout entier ou même avec « celle de Dieu !... prenez garde d'abandonner la parole éternelle « par une orgueilleuse confiance en une philosophie adaptée à « l'esprit de notre temps, — et de convertir la voie du salut par Christ en une simple législation morale. »

Les arguments que nous avons discutés sont ceux de l'ancien rationalisme. Je n'ai vu *exposés* nulle part ceux du nouveau rationalisme non plus que ses idées sur la Révélation. Autant que j'en puis juger, ses vues à cet égard sont peu déterminées et par cela même très diverses. Chaque auteur semble avoir sa théorie ou sa notion propre. Cependant les opinions peuvent se ranger en deux ou trois groupes. Les uns ne voient dans l'inspiration qu'un pressentiment du monde invisible (de Wette), ou que le sentiment religieux que les apôtres avaient puisé dans leurs relations avec Jésus-Christ (Schleiermacher), ou que l'épanouissement des idées divines dans la conscience humaine (Bruch. Les autres admettent une notion supérieure chez les écrivains sacrés, mais ils la considèrent comme différant moins en nature qu'en degré de celle que le Saint Esprit exerce sur les fidèles (dans cette classe se trouvent bien des théologiens de l'école orthodoxe, Néander, Twesten, etc.). Pour d'autres la Révélation est la manifestation de Dieu dans l'homme (école panthéiste).

En général le nouveau rationalisme annule, ou à peu près, la doctrine d'une révélation surnaturelle proprement dite, non en la niant, comme faisait l'ancien rationalisme, mais en l'étendant outre mesure. Tandis que l'ancien rationalisme, dominé par un déisme tout extérieur, mettait Dieu hors du monde à force de l'élever au-dessus, le nouveau, dominé par un panthéisme idéaliste, mêle l'homme et le monde avec Dieu au point de les identifier ; la révélation étant alors partout n'est par cela même nulle part. Inspiration, création, rédemption, régénération; l'amour divin explique tous ces mystères. L'autorité des Ecritures, leur divinité au sens propre, cette base fondamentale du Christianisme et du protestantisme, ne se relève pas, là même où l'on revient plus ou moins aux doctrines évangéliques. La Bible est vénérée dans la nouvelle école, mais la croyance, ou la

1) Ammon. « *Summa théol.*, etc. »

base qui la porte, paraît incertaine et chancelante. Il y a là une lacune grave qui tient en péril l'édifice entier de la foi. Aussi demande-t-on une apologétique nouvelle, en rapport avec cette direction des esprits. L'apologétique du XVIII^e^ siècle, qu'on l'envisage dans ses preuves internes ou externes, est déclarée sinon absolument vaine, du moins tout à fait insuffisante ; on affirme qu'il en faut créer une autre, celle du XIX^e^ siècle, qui, présentant le Christianisme sous des formes rajeunies, le replacera, comme à toutes les grandes époques, à la tête de l'humanité pensante. Mais l'on n'indique pas même de loin les principes de cette apologétique que l'on prophétise. On se contente d'affirmer que pour démontrer l'Evangile, la seule vraie méthode est de le montrer, que sa vertu intrinsèque constitue sa puissance et sa preuve, qu'il ne peut être réellement prouvé qu'à celui qui l'a éprouvé, que la révélation extérieure ne se réalise que par la révélation intérieure, etc., etc., c'est-à-dire qu'on substitue l'intuition au raisonnement, l'idée ou l'impression morale au fait.

Nous le voulons bien, si l'on réussit par là à rattacher le Christianisme au mouvement scientifique et à lui donner prise sur notre siècle. Pourvu qu'on arrive et qu'on conduise à la foi, peu importe, à nos yeux, la route qu'on aura suivie. Mais nous croyons fort peu à la sûreté de la marche qu'on propose. Nous doutons, d'un côté, qu'elle puisse soutenir l'examen, et de l'autre, qu'elle aboutisse au Christianisme réel, celui de la Bible et de l'Eglise. Ce qu'elle donnera, il est aisé de le prévoir, ce sera uniquement une sorte d'idéalisme gnostique ou mystique, fondé sur les idées philosophiques du moment, plus ou moins empreint des couleurs de l'Evangile. Et ce qui nous inspire d'ailleurs à bon droit des défiances, c'est que nous voyons-là une prétention bien connue de la philosophie, prétention introduite par Schelling et surtout par Hégel au sein de la théologie elle-même. Hégel a dit et répété qu'il apportait la démonstration rationnelle de la doctrine révélée, que les miracles, les prophéties, tous les faits externes et internes sont absolument insuffisants à notre âge, que s'ils valent encore, c'est seulement pour les hommes charnels, et qu'il est intéressant de les voir réduits à ce minimum, que l'esprit seul rend témoignage de l'esprit, que l'idée pure, écartant les images et les hypothèses, doit faire sortir la vérité chrétienne de son propre sein.

Si vous admettez cette philosophie, qui n'a rien trouvé de mieux pour expliquer et connaître le monde que de le créer de

toutes pièces, vous pouvez certes construire de même le Christianisme et affirmer que ce n'est qu'alors que vous le possédez par la science. Seulement, qu'on nous permette une observation : cette haute philosophie fait à la philosophie expérimentale les mêmes propositions qu'à la théologie chrétienne. Elle dit aussi au physicien, à l'astronome, au chimiste, etc., quoique à voix tant soit peu plus basse, parce qu'elle redoute le rire de l'évidence et de la force, elle leur dit : laissez vos vieilles méthodes qui ne vous mènent qu'à des faits isolés et toujours incertains ; aussi longtemps qu'on ne possède pas le principe suprême qui est la clef de la science et qui fournit l'explication universelle, on n'a rien encore de digne de l'esprit, de satisfaisant pour la raison spéculative ; venez à nous, et nous vous communiquerons ce principe générateur au moyen duquel vous pénètrerez l'intérieur des choses, et acquerrez en un instant l'intelligence absolue de l'homme, du monde et de Dieu lui-même. Eh bien ! nous attendrons que les savants positifs, physiciens, chimistes, géologues, astronomes, aient passé dans le camp de la spéculation ou de la raison pure, pour y passer à notre tour. Car il y a parité entre leur situation et la nôtre. Pour eux comme pour nous et pour nous comme pour eux, il s'agit de savoir si nous pouvons pénétrer les réalités, c'est-à-dire les œuvres et les voies de Dieu, par une sorte de vision intellectuelle, ou si nous devons les constater par l'observation, par le témoignage, par ces moyens, en un mot, que l'esprit humain a jugés seuls valides dans tous les temps. Quant à la Révélation, en particulier, si elle ne se légitime que par son évidence intrinsèque ou par la rationalité de ses doctrines, elle cesse d'être par cela même : la philosophie l'absorbe en l'expliquant. Il existe sous ce rapport des illusions et des espérances étranges, qui jettent dans des voies impossibles. Et ce qu'il y a de pire, c'est que le crédit dont jouissent de plus en plus les fausses méthodes, rend la seule vraie méthode à peu près inapplicable. Appelez-en aux faits, auprès de ces hommes si nombreux pour lesquels les faits ne sont rien, autant vaudrait prêcher au désert. Mais nous ne pouvons ni renier ni taire nos convictions. Aussi longtemps que nous croyons qu'on se repaît de chimères, c'est notre obligation de le dire, dût notre parole avoir le sort de celle de Cassandre.

SECTION TROISIÈME. — Preuves du Supranaturalisme

§ 1. *Considérations générales sur les deux ordres de preuves.* — Le Supranaturalisme s'appuie sur deux ordres de preuves : les unes dites *internes* ou *rationnelles*, les autres *externes* ou *historiques*.

Cette distinction n'est pourtant pas très exacte, car elle semble indiquer que, parmi ces preuves, celles de la 1re classe (internes) sont seules prises dans la Révélation elle-même, et que celles de la 2e classe sont prises en dehors ; ce qui n'est point. Les faits sur lesquels se fonde la preuve externe ou historique, sont donnés par le Livre Saint tout autant que les doctrines d'où se déduit la preuve interne. En ce sens, l'argument historique est interne, au même titre que l'argument dogmatique ou moral, et dans un autre sens on peut aussi l'appeler rationnel, puisque dans l'étude des faits bibliques, comme dans celle des enseignements bibliques, c'est toujours la raison qui prononce et infère de ces faits ou de ces enseignements, l'intervention immédiate de la Divinité. Il y aurait donc beaucoup à dire contre la distinction et la terminologie que nous employons, et qui sont consacrées par un long usage ; elles doivent avoir quelque motif, quelque fondement réel pour s'être ainsi établies et maintenues.

Dans la preuve interne on se propose de légitimer la Révélation par elle-même, en montrant ses rapports avec nos idées naturelles de vérité et de justice, avec les résultats généraux de la science, avec le développement de la société, avec le sentiment religieux et moral et tous ces instincts mystérieux qui annoncent et préparent en nous une existence supérieure. Ces preuves se tirent soit de la nature du Christianisme, de l'élévation de ses doctrines, de son incalculable prééminence, de sa sainte et céleste pureté ; soit de ses harmonies avec les grandes données de la conscience humaine (et des traditions primitives), avec les besoins les plus élevés de l'intelligence et du cœur ; soit de sa tendance à conduire l'humanité au plus haut degré de perfection et de félicité possible ici-bas ; soit de la chute successive des objections élevées contre lui de siècle en siècle et de leur transformation fréquente en arguments positifs (1).

(1) Un travail bien fait sur ce dernier point, serait plein d'intérêt et d'utilité. Ce serait tout à la fois une histoire de l'apologétique chrétienne

Dans l'argumentation externe, le Christianisme est plutôt envisagé du dehors ; on s'attache au providentiel exceptionnel qui a marqué sa préparation, son apparition, son établissement, et l'on s'en sert pour y faire ressortir le *doigt de Dieu*, *l'esprit de Dieu*, par conséquent une révélation au sens propre.

Dans la marche interne, on veut démontrer l'origine céleste de l'Évangile par la vérité intrinsèque de son contenu dogmatique ou moral ; dans la marche externe, on démontre la vérité de son contenu par son origine. Là, on le déclare divin parce qu'il est vrai, ici on le déclare vrai parce qu'il est divin. D'une part, la raison et le cœur se soumettent à la voix de Dieu une fois reconnue, de l'autre la voix de Dieu ne se laisse entendre, pour ainsi parler, qu'à travers celle de la raison et du cœur. D'une part, de la divinité de l'Évangile constatée directement par les signes extranaturels qu'il porte avec lui, on conclut la vérité de son enseignement; d'autre part, de la vérité ou de la sainteté de son enseignement immédiatement perçue, on conclut sa divinité. (Cela reste vrai, qu'on porte sur le premier plan ou le Christianisme ou le Christ, le moyen de connaissance et de certitude restant le même dans les deux cas.)

En réalité c'est la question des *méthodes* qui se pose ici. Nous nous trouvons devant les prétentions contraires du subjectivisme et de l'objectivisme, ces deux directions entre lesquelles l'esprit

et un traité d'apologétique. On y verrait, comme à l'œil, la vérité du mot de Bacon, que « les demi-lumières éloignent du Christianisme, et que des lumières plus étendues y ramènent toujours. » Toutes les sciences, après lui avoir été plus ou moins hostiles à leur naissance, sont venues lui rendre hommage et déposer en sa faveur à mesure qu'elles se sont développées. (Politique, économie politique, archéologie, géologie, ethnographie, linguistique, etc.)

Il est inutile de dire que l'argumentation interne est la partie la plus variable de l'apologétique. Ayant ses bases dans les idées dominantes du temps, prenant ses points d'attaque et de défense dans l'esprit de chaque époque, elle se modifie nécessairement avec cet esprit. Toute philosophie arrivée à l'empire, lui imprime une direction spéciale, en changeant soit les principes, soit les objets de la discussion.

Du reste, la variation est inhérente à l'apologétique tout entière, dont le caractère essentiel est *l'occasionnalité*. Elle est obligée de suivre toutes les fluctuations de la pensée, tous les revirements de l'opinion, afin de relier sans cesse, la science et le monde à l'Évangile. Mais elle n'en a pas moins ses principes propres et permanents, qu'elle ne saurait abandonner sans péril, parce qu'ils tiennent à la nature même du Christianisme et à l'ordre divin.

humain oscille depuis des siècles, et qui, dans leur prédominance alternative, changent l'ordre entier de l'argumentation, comme celui de la conception et de l'exposition, à tel point que ce qui était surtout relevé et apprécié la veille, paraît sans intérêt et sans portée le lendemain. Ce qu'on demandait hier, c'était des faits; ce qu'on demande aujourd'hui, c'est l'intuition rationnelle ou morale. Hier tout était perdu, dès qu'on pouvait en dire : c'est de l'idéalisme ou du mysticisme; aujourd'hui tout est discrédité, dès qu'on a dit : c'est de l'empirisme. Hier la grande affaire était de constater; aujourd'hui c'est de concevoir. Avec quelle puissance chaque direction courbe toutes choses devant elle, aussi longtemps que le sceptre de l'opinion demeure entre ses mains! A l'un des points de vue, le miracle porte le Christianisme, de même qu'il le constitue; si le miracle tombe sous les coups de la critique, le Christianisme tombe avec lui. A l'autre point de vue (celui de la plupart des adhérents de la théologie nouvelle), l'argument miraculeux est sans valeur, ou n'a qu'une valeur secondaire; ce n'est plus là que la foi doit s'appuyer; on veut voir pour croire, et l'on ne croit qu'autant qu'on voit ou qu'on se figure voir à quelque degré.

Il s'agit, au fait, de savoir si la grande attestation du Christianisme est en nous ou hors de nous, et, s'il repose tout ensemble sur un témoignage intérieur et sur un témoignage extérieur, comme on l'a cru généralement, quel est celui qui est le vrai témoignage de Dieu, celui par conséquent auquel il faut surtout regarder et s'attacher?

Quoique les deux directions en appellent également à l'examen, elles jettent dans des voies aussi différentes que les philosophies dont elles dérivent. La prédominance absolue de la preuve interne, est le triomphe du principe d'autonomie; c'est le règne de la foi subjective, de la religion dite *personnelle*, de ce qu'on a nommé l'individualisme chrétien. L'Evangile de la conscience y sert de pierre de touche, comme de pierre d'attache, à l'Evangile de l'Ecriture; il s'en fait le témoin, l'interprète et le juge; tandis que la preuve externe, la preuve historique (et miraculeuse), maintient l'autorité en inclinant les âmes devant la Révélation et ses mystères. Après avoir vérifié les interventions célestes, signes et garants de la parole prophétique ou apostolique, on se soumet religieusement à tout son contenu doctrinal et vital, certain qu'elle est la vérité puisqu'elle est de Dieu. Dans l'autre direction, c'est justement l'inverse : il ne

suffit pas que la Révélation établisse par des titres authentiques son origine supérieure; ces titres n'apparaissent qu'en sous ordre, quand ils ne sont pas entièrement écartés; on veut qu'elle légitime ses doctrines, une à une, et par elles-mêmes, devant le tribunal de la métaphysique ou de la mystique du jour; au lieu d'être reconnue vraie dans ses enseignements et ses prescriptions parce qu'elle est divine, elle n'est reconnue divine qu'autant et en tant qu'elle est jugée vraie, c'est-à-dire conforme aux idées, aux sentiments, aux principes dont la haute théologie fait son critère souverain.

Ceci nous révèle toute la portée de cette tendance, infiniment plus grave qu'il ne le paraît et qu'on ne le croit d'ordinaire. Dans la pensée du moment elle implique la répudiation de l'argument miraculeux, dont la haute orthodoxie elle-même pense être en mesure de s'affranchir. Soit prévention, soit concession, soit dessein arrêté, soit entraînement irréfléchi, ce qu'on se propose généralement en faisant de la preuve interne la base fondamentale ou même l'unique base de la foi, c'est d'établir que le Christianisme peut se passer du titre surnaturel sur lequel il s'était appuyé jusqu'ici et qui répugne à notre siècle. Là est la grande raison de la prédominance accordée à cette preuve par le Supranaturalisme lui-même; et nous aurons à examiner s'il ne fait pas en cela une œuvre qui le trompe.

Considérons la pente des idées et les périls de la situation. C'est la tendance de nos jours, dans les diverses régions de la critique historique et philosophique, de chercher la genèse interne du Christianisme, afin de le faire rentrer dans le cours général des choses, en le rattachant aux lois de la nature et de l'histoire. L'opinion accréditée de plus en plus par la science et de toutes parts vulgarisée, posant en fait (et comme une sorte d'axiome) l'impossibilité du surnaturel proprement dit, on tient pour évident que celui de l'Evangile ne peut être qu'une tradition légendaire, à travers laquelle il s'agit de retrouver l'œuvre de Jésus, ramenée à ses proportions et à ses origines véritables; tentatives sans nombre, où l'on a épuisé toutes les ressources de l'érudition, toutes les subtilités de la dialectique, toutes les combinaisons et les interprétations possibles; produits successifs du principe ou de la méthode qui caractérise ce grand mouvement métaphysique et critique, dans lequel chaque théologien se construit son christianisme comme chaque philosophe se construit son univers.

C'est dans les écoles où ce principe est résolument adopté et suivi, qu'il faut l'étudier pour savoir où il va. Mais bien des directions se placent sous son patronage sans se placer réellement sous son empire. Tout en voulant l'avoir pour elles, ou du moins ne pas l'avoir contre elles, elles y cèdent sans s'y livrer et se sauvent de ses conséquences par des portes de derrière; elles restent supranaturalistes *quand même*. Au point de vue dogmatique, c'est un bien; mais au point de vue méthodologique, c'est un écart et un péril. On ne transige pas ainsi avec les principes. Il faut d'entrée leur faire leur part, ou leur laisser dérouler tous leurs résultats logiques. Si vous intronisez le principe d'autonomie, si vous le faites ou paraissez le faire absolu, vous n'avez plus le droit de le limiter et de l'arrêter à moitié chemin...

Il se trouve donc, quand on pénètre au cœur des choses, que le terme consacré de preuves internes et externes n'est pas très exact; au point de vue actuel, celui de preuves naturelles et surnaturelles, quoique moins usité, le serait davantage. Des deux côtés on s'appuie sur l'argument historique; on ne peut autrement, puisque le Christianisme est essentiellement un fait. Des deux côtés aussi on invoque l'argument dogmatique et moral, qu'il serait difficile d'éviter, puisque si le Christianisme est un fait, il est en même temps une doctrine et une vie. Mais, d'un côté (je veux dire dans la direction nouvelle), on emploie les deux ordres de preuves surtout pour arriver à une sorte d'aperception ou d'expérimentation, qui est la grande démonstration qu'on cherche et la seule sur laquelle on veuille s'appuyer ou paraître s'appuyer; de l'autre côté, on s'en sert principalement, si ce n'est uniquement, pour constater et dans le fond de l'Evangile, et dans son mode de promulgation, et dans son action sur le monde, ce providentiel exceptionnel, ce surnaturel proprement dit qui y signale la parole et l'œuvre de Dieu, la révélation du ciel. Pour les uns, la foi est essentiellement une intuition de l'esprit ou du cœur, qui se légitime à la conscience religieuse et morale; pour les autres elle est surtout une confiance, une soumission et elle implique par conséquent une *autorité*.

Ce terme d'autorité, sans cesse ramené dans les débats actuels, donne lieu à des assertions tellement étranges qu'il importe de les relever par quelques mots, tout en nous réservant d'y revenir. Selon bien des personnes, maintenir le principe ou le

système d'autorité, à quelque titre que ce soit, c'est retomber dans le catholicisme, voire même dans le judaïsme (1); selon d'autres, « la méthode d'autorité extérieure, imposant la vérité du dehors, interdit l'examen et l'assimilation (2). » Voilà le thème aux mille variantes, sur lequel on s'exerce à l'envi pour flatter la pensée du jour, qui applaudit de loin et qui sait bien pourquoi; voilà les maximes axiomatiques que répètent à qui mieux mieux même des hommes franchement supranaturalistes, malgré qu'elles n'aient de portée réelle que pour le philosophisme ou le rationalisme. Le principe protestant d'autorité est si différent de celui du catholicisme, qu'on a peine à comprendre cette persistance à les identifier. L'un courbe devant la parole de l'Eglise ou du Saint-Siège, l'autre incline uniquement devant la Parole de Dieu. La méthode protestante d'autorité, alors même qu'on y ajoute l'épithète assez inutile d'extérieure, n'exclut ni l'examen ni l'assimilation. C'est par l'examen qu'elle constate l'intervention divine, signe et garant de la révélation divine; et en présence de la Révélation, une fois reconnue, si elle demande qu'on croie et qu'on se soumette, ce qui va alors de soi-même, elle n'en fait pas moins une large part à l'activité intellectuelle et morale. Plaçant les âmes en contact avec ces enseignements et ces faits d'un ordre supérieur, dont elle leur a donné la certitude, elle veut qu'elles travaillent à s'en pénétrer de plus en plus, pour croître incessamment en connaissance et en grâce (Hébr. VI, 1; I Thess. V, 21; II Pierre III, 18). Le vrai système protestant d'autorité, ne met pas plus d'intermédiaire entre l'homme et Dieu que le système d'autonomie; c'est au Dieu révélateur et sauveur qu'il adresse directement dans les Saintes Ecritures; il réclame et nourrit, autant que le système opposé, *la foi personnelle*, autre expression à la mode qui, en mille cas, est, à vrai dire, un non sens.

Ne nous laissons pas troubler par ces incriminations, qui ne peuvent être et ne sont, en effet, que des artifices de guerre. Sachons nous élever et nous tenir au-dessus du terrorisme des mots.

Du reste, et il peut être bon d'en faire la remarque, ce n'est pas seulement sur le terme d'autorité qu'il faudrait s'expliquer aujourd'hui, c'est sur tous; c'est, en particulier, sur ceux de

(1) *Revue de Strasbourg*, passim.
(2) *Revue Chrétienne*, juillet 1857, p. 439.

révélation, d'inspiration, de Saint-Esprit, plus directement engagés dans la question qui nous occupe. Le néologisme de notre temps a fait à toute la terminologie scripturaire un sens si élastique, qu'elle se prête aux systèmes les plus divers, et qu'on pourrait presque dire de la théologie, comme on l'a dit de la diplomatie, que le langage sert à cacher la pensée.

Deux formes de la preuve interne. — L'argumentation dite interne revêt deux formes profondément diverses, elle opère par deux procédés essentiellement différents (ou, pour mieux dire, contraires), dont la confusion produit de graves méprises, et qu'il importe de distinguer.

1° Sous la première de ces formes, que nous nommerons sa forme *absolue*, elle aspire à la démonstration directe des enseignements ou des faits évangéliques; elle espère les atteindre par une sorte de vision ou de pressentiment, de manière que, se légitimant par leur évidence propre à la réflexion logique ou à la conscience religieuse et morale, ils n'ont plus besoin du témoignage extérieur, sur lequel les appuie la dogmatique traditionnelle; on croit, non plus sur l'autorité d'une parole ou d'une attestation étrangère, mais en suite d'une aperception immédiate, d'une intuition ou d'une expérimentation personnelle. Si l'argument historique ne disparaît pas, il est rejeté sur l'arrière plan; au lieu d'aller à Christ par la Bible, on va à la Bible par Christ; la foi se change en vue. Ainsi, M. Secrétan, qui croit voir le fait chrétien surgir des postulats de la philosophie de la liberté. Ainsi, Schleiermacher, qui construit sur la conscience religieuse. Ainsi, toutes les écoles qui, faisant de l'apologie une philosophie, en font une également de la théologie; car, du principe, la méthode et la doctrine; il ne peut rester finalement dans les conclusions, que ce qui existe virtuellement dans les prémisses; la source du Christianisme en devient aussi la norme; le critère devient facteur et ne laisse que lui-même au terme de l'élaboration ou de l'interprétation scientifique.

2° Sous sa seconde forme ou sa seconde direction, l'argumentation, toujours qualifiée d'interne, s'attache à faire ressortir l'extraordinaire de la doctrine et de l'histoire chrétiennes, pour y faire reconnaître de l'extranaturel, du divin au sens propre, et conséquemment une révélation devant laquelle l'homme doit s'arrêter et s'incliner. Voyez comment on opère sur le contenu du Christianisme, sur sa puissance rénovatrice, sur le caractère de son fondateur, etc., etc. Dans ces faits, étudiés en eux-

mêmes et en rapport avec la marche générale des idées et des choses, on montre du surhumain ; et du surhumain vérifié par l'examen historique et critique, on infère le divin.

Ces deux formes d'argumentation, également appelées internes, et tenues, à cause de cela, pour identiques, sont radicalement différentes ; elles appartiennent, en réalité, aux deux méthodes antagonistes qui se disputent l'empire et se détrônent tour à tour, l'*a priori* et l'*a posteriori*. Elles sont plus éloignées l'une de l'autre que la seconde ne l'est de l'argumentation externe, à laquelle on l'oppose fréquemment, aussi bien que la première. L'argumentation externe et l'argumentation interne, dans la direction ou l'application dont il s'agit, suivent au fond la même marche logique ; leur principe, leur procédé, leur but sont les mêmes, elles ne diffèrent que par leurs prémisses ; elles sont également inductives et positives. Seulement, l'argumentation externe pose d'entrée le miraculeux à sa base et l'y pose comme tel ; elle en fait ouvertement son point de départ et d'appui ; elle le place et le tient sur le premier plan. Tandis que l'argumentation interne, sous cette forme que nous cherchons à caractériser, ne le montre qu'au terme de l'investigation, le laissant sortir de lui-même ou l'induisant par degrés et forçant à le conclure des données dogmatiques ou historiques qu'on lui accorde. Ainsi, par exemple, au lieu de s'attacher directement à l'auréole du surnaturel qui environne le Fondateur du Christianisme dans les récits évangéliques, elle expose ce qui le concerne, ce que son apparition présente d'extraordinaire, et qui est là, sous les regards du monde entier, indéniable autant qu'admirable ; elle rapproche Jésus-Christ, sa doctrine, sa vie, son œuvre, de l'œuvre des autres fondateurs de religions ; elle établit qu'il y a là des choses décidément en dehors et au-dessus des lois communes de l'histoire, et elle demande s'il n'y a pas, par conséquent, le sceau du ciel légalisant le témoignage que Jésus-Christ se rend à lui-même (1).

Notons bien cette différence foncière entre les deux formes de l'argument interne. Il est d'autant plus nécessaire d'y être attentifs que, le plus souvent, l'identité de la dénomination la fait méconnaître ou négliger et qu'il naît de là de graves malentendus.

(1) Voir Reinhard : *Plan de Jésus-Christ*, et Ullmann : *Que suppose la religion d'un crucifié. — De l'essence du Christianisme. — Du caractère moral de Jésus-Christ* (traduit par Bost).

Cette différence frappe immédiatement, lorsqu'on rapproche le rationalisme, auquel la première forme appartient proprement, du supranaturalisme qui s'attache surtout à la seconde, car le supranaturalisme a autant d'intérêt à relever le miracle démonstratif pour constater le miracle constitutif, que le rationalisme à écarter l'un pour quintessencier l'autre. Mais on peut discerner les deux formes dans le haut supranaturalisme lui-même (1). Sans mettre en question le miraculeux historique de l'Evangile, il craint de s'y appuyer, il en fait tout au plus un supplément ou un complément de son apologétique, il répète, depuis Schleiermacher, qu'« il n'est un signe que pour les croyants »; c'est à la démonstration rationnelle, à l'expérimentation morale, au témoignage de l'esprit ou du cœur, mis en contact avec la parole et la vie de Jésus-Christ, qu'il demande la vraie preuve de la foi. C'est à une déduction logique ou mystique, à une sorte d'intuition spirituelle, qu'il en appelle essentiellement. Or, c'est surtout relativement au supranaturalisme que la distinction des deux formes de l'argumentation interne nous intéresse ici; car, c'est du supranaturalisme et de sa méthode, de ses fondements et de ses modes de construction que nous avons à nous occuper.

Eh bien! examinons un peu plus comment il opère, dans ses diverses écoles, sur le contenu doctrinal et vital du Christianisme où l'apologétique a toujours cherché un de ses grands arguments. Là, toutes les écoles partant des mêmes prémisses, arrivent aux mêmes conclusions; et pourtant, leur principe de démonstration est, souvent, tout autre. Etudiez, sous ce rapport, le « *Guido et Julius* » de Tholuck, et l'« *Essai sur la puissance morale de l'Evangile* » de Diodati. Quoique ces écrivains modérés ne représentent que faiblement les procédés que nous voudrions faire ressortir, et qui sont loin de se montrer chez eux dans leur antagonisme exclusif, ils n'en rendront pas moins sensible le point spécial dont il s'agit. Le traducteur du premier de ces ouvrages, dans une intéressante préface, rapproche les idées du professeur de Halle de celles du professeur de Genève. Il y a, en effet, entre eux, cette ressemblance foncière, qu'ils partent également du fait central de l'Evangile, le fait de la rédemption, et qu'ils s'attachent à montrer comment ce grand fait

(1) Ecoles « *de la Conciliation* », en Allemagne, et du « *Christianisme évangélique libéral* », en France.

ramène l'homme à Dieu en révélant Dieu à l'homme, pour inférer de là la vérité du Christianisme. Mais il y a cette différence essentielle, que Tholuck, supposant une espèce d'organe spirituel, au moyen duquel l'entendement ou le cœur perçoivent le divin, comme l'œil perçoit la lumière, semble se borner à mettre l'âme en contact avec le fait chrétien dont, selon lui, elle reconnaît immédiatement la nature et l'origine célestes, pour peu qu'elle soit attentive à l'impression qu'elle en reçoit. — Tandis que Diodati décrit d'abord analytiquement l'action psychologique du dogme de la rédemption religieusement et pleinement admis; il montre avec quelle puissance et quelle sûreté merveilleuse il va éveiller et vivifier tous les germes du bien; et il établit que, des caractères que présente cette sainte dispensation, on a le droit d'inférer qu'elle vient d'En haut, le moyen de relèvement répondant si admirablement à notre état moral, que le créateur de l'homme se révèle dans l'auteur du Christianisme. C'est la méthode à la fois objective et subjective. Après avoir constaté l'étonnante dynamique spirituelle du Christianisme, telle qu'elle ressort de l'œuvre de Christ, Diodati tire de ce fait une conclusion supranaturaliste qui en découle logiquement, parce qu'elle y est réellement impliquée, en supposant le fait bien établi. C'est le procédé inductif opérant sur les données dogmatiques du Nouveau Testament, comme il opère dans l'argument externe sur ses données historiques, comme il opère dans la théologie naturelle sur les données cosmologiques ou morales; élevant des unes au Dieu révélateur, comme il élève des autres au Dieu ordonnateur ou législateur. Tholuck, au contraire, substitue à l'induction l'intuition. D'après lui, la vérité divine ne se démontre pas, elle se montre, elle est sentie, perçue, reconnue sans intermédiaire; sa vraie preuve est l'épreuve qu'on en fait. C'est une sorte d'expérimentation ou de divination à la place de l'argumentation. Ce serait, en fin de compte, l'anéantissement de l'apologétique, telle qu'elle a été comprise et traitée jusqu'ici, telle qu'elle doit l'être toujours, nous le croyons, car l'apologétique appartient à la sphère théologique, qui est tout autre que la sphère religieuse dans laquelle on la fait rentrer. Observation importante sur laquelle nous aurons à revenir.

Sous l'apparente identité de l'argument, il existe donc une dissemblance profonde entre les deux théologiens que nous avons rapprochés; c'est bien la même preuve, la preuve expérimentale ou morale, partant du même fait, arrivant au même

résultat ; et pourtant, combien elle diffère dans son principe génétique et son développement formel ! — Nous avons là un specimen de l'ancienne et de la nouvelle apologétique orthodoxe.

Si nous cherchons le point de séparation des deux directions ou des deux méthodes, nous trouverons qu'il réside essentiellement en ceci : d'un côté, on élève au miraculeux la donnée évangélique d'où l'on part, qu'elle soit historique, dogmatique ou morale ; on constate ce qu'elle a d'extra-naturel, pour conclure de là l'intervention ou la révélation divine, et par suite l'obligation de croire et de se soumettre, — tandis que, de l'autre côté, on se préoccupe avant tout de faire ressortir le rapport des mystères chrétiens ou avec les postulats de la haute métaphysique, ou avec ceux de la conscience et du cœur, pour conclure de là leur vérité, les déclarant « d'autant plus divins qu'ils sont plus humains », suivant une expression devenue vulgaire et qui dit beaucoup à qui la sonde jusqu'au fond. Dans la marche inductive, des traits nombreux par où l'Evangile se place en dehors du cours général des choses, on infère qu'il vient de Dieu, et que l'homme doit, par conséquent, s'incliner devant lui. Dans la marche spéculative ou intuitive, on prétend en saisir par une aperception directe les saintes et célestes réalités ; ce qu'on y relève, les titres au nom desquels on l'admet et l'on veut le faire admettre, ce ne sont pas les manifestations et les garanties supérieures communément invoquées jusqu'ici, ce sont ses correspondances avec certaines prévisions de l'intelligence, certaines prédispositions de l'âme, certains pressentiments du cœur ; la foi se change en vue. On affirme qu'il existe dans les profondeurs de la conscience ou de la pensée humaine, une sorte d'Evangile anticipé, pierre d'attente, par cela même pierre de touche de l'Evangile écrit, et que l'un se reconnaît dans l'autre. Cette supposition, vrai principe du système, son pivot secret, doit y apparaître pour peu qu'on le pousse à bout, et elle s'y produit partout en effet ; toujours on va toucher d'une ou d'autre manière à ce témoignage de « l'*âme naturellement chrétienne* », qu'invoquait déjà Tertullien, mais en l'entendant bien autrement que lui.

La différence que nous signalons, et avons essayé de préciser, entre les deux formes de l'argumentation interne, est donc plus grave qu'il ne le semble au premier abord. Ce sont deux procédés tellement divers, qu'ils appartiennent en fait aux deux

méthodes antagonistes entre lesquelles oscille la science. De leur confusion sous une même dénomination, sortent des malentendus qui ressemblent souvent à des subterfuges. Bien des Ecoles qui se rattachent ostensiblement à la première direction, imposée ou patronnée par le subjectivisme du temps, qui prétendent et croient lui rester fidèles, glissent par mille côtés dans la seconde, à l'ombre de l'identité des termes, reprenant plus ou moins en réalité la marche qu'elles répudient en théorie.

La forme inductive de la preuve interne, rentrant en définitive dans l'argument externe (dont elle ne diffère que par le procédé), nous devons l'écarter de cet examen comparatif, et nous attacher essentiellement à sa forme *absolue*, soit intuitive, soit spéculative, car c'est à cette forme que tiennent ses prétentions et, selon nous, ses illusions et ses périls.

Cela dit, nous pouvons caractériser en deux mots les deux directions que nous avons à juger. Le syllogisme de l'une est celui-ci : *la conscience et la raison, l'expérimentation morale et la réflexion logique rendent témoignage à la doctrine chrétienne ; donc elle est de Dieu.* Le syllogisme de l'autre est au contraire : *Dieu lui-même rend témoignage à cette doctrine ; donc elle est la vérité et la vie, et l'homme doit s'y soumettre d'esprit et de cœur.*

Sans doute cette première direction, telle que nous l'envisageons ici, n'exclut pas absolument l'argument miraculeux ; mais elle le place tout à fait en sous ordre, d'après sa maxime qu'il suppose la foi et ne vaut que pour la foi. De même, l'autre direction n'exclut pas l'argument rationnel et moral, mais au lieu de le faire souverain, elle le fait simplement préparatoire ou complémentaire. Quelques autres observations préliminaires peuvent encore être utiles.

Les deux classes générales de preuves (internes et externes) ont pris un tel développement, qu'on les expose rarement dans leur ensemble, quoique ce soit dans cet ensemble que réside la vraie force du supranaturalisme. Ici, on s'attache de préférence aux arguments internes, là aux arguments externes, et encore, la plupart du temps, chacun choisit-il, dans l'ordre de preuves auquel il s'arrête, un point de vue particulier en rapport avec ses impressions personnelles, avec les dispositions du public ou le but spécial qu'il se propose. Parmi les partisans de la méthode externe, l'un s'appuie surtout sur les miracles (Chalmers), l'autre sur les prophéties (l'Evêque Newton,

M. Coquerel, etc.) : il en est qui se tiennent à un seul miracle (G. West s'est borné à la résurrection de Jésus-Christ, Littleton à la conversion de saint Paul), ou à une seule prophétie : (Es. LIII, par exemple). — Parmi les partisans de la méthode interne, ceux-ci font ressortir l'analogie du Christianisme avec la marche de la Nature ou de la Providence (Butler) ; ceux-là montrent que si l'on part, comme on le doit, du γνωθι σεαυτον, l'Evangile se trouve contenir, sous ses formes populaires, la plus haute philosophie religieuse. D'autres établissent que le Christianisme est le plus puissant moyen de régénération (Diodati, Erskine, etc.), — qu'il a tracé le tableau le plus accompli, le modèle le plus parfait de la vertu réelle et de la véritable grandeur morale (caractère de Jésus-Christ, sainteté de l'Evangile), qu'il renferme, qu'il a en partie réalisé et qu'il réalise de jour en jour le plan le plus admirable pour l'amélioration du genre humain (Reinhard), — qu'il a versé et peut verser incessamment sur le monde d'ineffables bienfaits (argument politique ou social).

Il se trouve, cependant, chez quelques apologistes, une exposition de ces divers arguments, faite avec plus ou moins d'ordre, de plénitude et de succès (Abbadie, Lardner, Kleuker, etc.) C'est ce qu'a tenté de mettre à la portée de tout le monde David Bogio, dans son intéressant petit écrit (1) qui attira, à Sainte-Hélène, l'attention de Napoléon.

Bien des théologiens subdivisent la preuve interne en *rationnelle ou dogmatique* et en *morale ou expérimentale ;* la première s'adressant surtout à l'intelligence, à la raison pure ; la seconde à la conscience, au cœur, à la raison pratique.

Si ces théologiens avaient pour but de rendre la nomenclature exacte et complète, ils devraient l'étendre encore ; car elle laisse de côté trois classes d'arguments qui tiennent une large place dans l'apologétique de nos jours : 1° L'argument *esthétique*, inauguré par Chateaubriand, habilement exploité par le catholicisme et célébré, çà et là, dans le protestantisme lui-même, qui cherche le divin de la religion dans les mystères de son dogme, la grandeur de son culte, la poésie de ses rites et de ses symboles. 2° L'argument *traditionnel* qui, remontant à une première révélation, dont il montre les traces ou les réminiscences dans les anciens cultes, fait déposer en faveur de l'Evangile les

(1) *De la divine autorité du Nouveau Testament.*

mythologies elles-mêmes. 3° L'argument *politique*, qui s'attache aux influences sociales du Christianisme, et veut lui soumettre par ce côté les gouvernements et les peuples, en relevant soit son principe de liberté, soit son principe d'autorité, soit son principe de charité.

Si ces trois ordres d'arguments tiennent peu de place en théologie, ils en tiennent beaucoup dans la littérature générale et la presse périodique ; ce sont les seuls qui portent aux yeux de bien des gens, surtout le premier et le dernier ; la controverse séculière, artistique ou politique, n'en connaît et n'en emploie guère d'autres.

Mais la division de la preuve interne en dogmatique et expérimentale a une raison plus sérieuse et plus profonde qu'un simple intérêt de nomenclature ; elle est née de l'importance suprême que les nouvelles Ecoles accordent à cette preuve, et de la lutte que se livrent dans leur sein la tendance méthaphysique ou spéculative et la tendance mystique ou morale. Quelques éclaircissements sur ce point sont peut-être nécessaires à l'intelligence des débats actuels, de même qu'à notre exposé des faits.

La méthode ou la preuve interne, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, est loin d'être partout la même, soit quant aux principes dont elle part, soit quant aux procédés qu'elle suit. Elle s'ébranche en Ecoles fort diverses et souvent fort hostiles. Ce qui associe ces Ecoles, plus antipathiques entre elles qu'il ne le paraît ordinairement, c'est l'unité de leur dessein et de leur but, c'est qu'elles aspirent toutes à enlever le Christianisme de dessus ses anciennes bases, pour lui donner un fondement purement rationnel ou moral, le seul, suivant elles, qui puisse désormais le porter. Elles veulent également, qu'au lieu de chercher ses titres de crédibilité dans les faits, dans les données de l'histoire, il les puise dans l'intérieur de l'homme, et qu'il se légitime devant la science et devant le monde, non plus en s'imposant par autorité, mais en faisant appel à sa vérité intrinsèque, à son évidence propre, en tirant, non du dehors, comme autrefois, mais du dedans, le témoignage qui le certifie. Jusque-là plein accord. Mais, sous cette uniformité apparente, il se cache des divergences profondes, celle-ci en particulier : d'un côté, on demande les prémisses de la démonstration à la raison pure, à la réflexion logique, à la gnose idéaliste ; de l'autre, on les prend dans la conscience religieuse et morale ; d'un côté, on s'appuie

sur le raisonnement, de l'autre sur le sentiment; d'un côté sur la spéculation, de l'autre sur l'intuition. De là, les deux grandes directions que nous avons désignées par les épithètes de *métaphysique* et de *mystique*. Si elles s'allient, pour attaquer l'argument historique flétri du nom de traditionnel, elles se séparent et se heurtent, dès qu'il s'agit de l'argument nouveau qu'elles prétendent y substituer. La critique qu'elles font de leurs méthodes respectives, est quelquefois aussi vive que leur critique de la méthode ancienne. D'une part on dit, que fonder le Christianisme sur le terrain mouvant de la spéculation, c'est le fonder sur le sable. On dit, d'autre part, que le sentiment ne donne qu'une religion inférieure, incapable de satisfaire à la culture de notre temps, et que, dans tous les cas, il ne produit qu'une conviction individuelle et incommunicable. Ainsi les deux directions, dans leurs préoccupations contraires, mais également exclusives, fermeraient toutes les avenues du Christianisme. Après s'être coalisées pour couper, s'il était possible, la voie historique, cette vieille route du sanctuaire, elles se divisent, pour discréditer l'une la voie logique, l'autre la voie morale ; chacune n'aperçoit d'issue réelle que celle qu'elle s'est ouverte : aveuglement ou engoûment, qui est de tous les systèmes comme de tous les temps, et dans lequel on tombe souvent soi-même en le signalant en autrui.

La marche des Ecoles métaphysiques est simple et bien accusée. S'appuyant sur la philosophie, ou, pour mieux dire, sur une philosophie devenue pour elles la vérité et la règle de la vérité, elles se proposent d'établir, que le résultat de la spéculation bien conduite est identique au fond doctrinal de l'Evangile bien compris, ou que l'un est le postulat nécessaire de l'autre, et qu'il se constate et se légitime par là. « Si la raison, dit « M. Secrétan (1), ne réussit à s'expliquer les faits considérés « à la lumière de la conscience, qu'en reproduisant le contenu « des dogmes chrétiens, il y a là une preuve directe, immédiate, « positive de la vérité du Christianisme. Une telle démons- « tration répondrait mieux que toutes les autres aux besoins « de l'intelligence et du cœur, et peut-être, notre siècle est-il « arrivé au point de ne pouvoir se contenter d'aucune autre « espèce d'apologie. » M. Secrétan dit ailleurs (2) : « Pour se

(1) Préface de la « *Philosophie de la Liberté* ».
(2) Même ouvrage, T. I, p. 246.

« maintenir sur le terrain de la libre discussion, la religion « cherchera ses titres dans des vérités universellement démon- « trables, c'est-à-dire que la philosophie reproduira sans l'altérer « le principe de la religion, et que *la théologie, à son tour, se « fondera sur la philosophie.* (1) »

Voilà l'argument suprême, la démonstration rationnelle qu'on a cherchée et cru trouver dans les philosophies successives, depuis les Gnostiques. De nos jours, les divers systèmes du grand cycle allemand l'ont tour à tour célébrée ; de nombreuses écoles théologiques ont appliqué la solution des maîtres de la science à tout le contenu de la dogmatique ; une armée de vulgarisateurs l'a exploitée, pendant son règne d'un moment, dans la presse scientifique et populaire, et jusque dans le catéchisme (Christianisme Kantien, Schellingien, Hegelien, etc.) Cela est d'hier ; qu'en reste-t-il déjà, que cette incertitude, cette atonie intellectuelle et morale, effet ordinaire d'une immense déception ?

Schleiermacher, après avoir aussi erré dans les régions de l'idéalisme transcendantal, les abandonna pour le réalisme mystique de Jacobi. Unissant au raisonnement le sentiment, à la dialectique la foi, il basa sur la conscience religieuse et la théologie générale et la théologie chrétienne ; il déclara la dogmatique indépendante de la philosophie. De Schleiermacher sont sorties deux directions, dont l'une (à la tête de laquelle brillent les noms de Néander, de J. Muller, Netschy, etc.), tout en retenant sa pensée ou sa méthode, l'a soumise infiniment plus qu'il ne le faisait lui-même aux normes scripturaires ; tandis que l'autre, élevant résolument un subjectivisme absolu sur les ruines du principe d'autorité, pousse de plus en plus dans le sens de la démolition et de la négation. L'une aspire à tout tirer du fond de l'âme humaine, seule véritablement révélée ; l'autre se borne à y chercher ce témoignage vivant, le seul, dit-on, qui puisse légitimer aujourd'hui l'Evangile et lui ramener les respects du siècle, les hommages de la science : c'est-à-dire que l'une reste supranaturaliste, malgré son effroi de cette épithète, tandis que l'autre descend dans un rationalisme toujours plus prononcé (2).

Cette dernière tendance, aboutissant au renversement du supranaturalisme positif, il est bien clair qu'elle doit être écartée

(1) Voir aussi « *Recherches sur la Méthode* », du même.

(2) « *La Revue de Strasbourg* » et « *la Revue Chrétienne* » ont représenté, parmi nous, ces deux directions. Parties du même point de vue, qu'elles désignent également par le nom général d'individualisme chrétien, la

dans notre question actuelle, où il s'agit du supranaturalisme et de ses bases ou de ses preuves.

Nous écarterons aussi la direction purement métaphysique ou spéculative, lors même qu'elle demeure supranaturaliste, non qu'elle ait moins d'importance propre que la direction mystique, mais parce qu'elle a peu de partisans et que ceux qui la suivent la font généralement secondaire. M. Secrétan, qui en serait le représentant le plus distingué, finit par tout subordonner à la conscience morale.

Peut-être une autre explication est-elle encore indispensable, pour prévenir des malentendus, faciles dans un sujet si délicat, si peu défini jusqu'à présent, et où les mêmes termes sont souvent pris en des sens très différents.

Dans cet examen analytique, nous cherchons une conviction qui se légitime à l'intelligence comme au sentiment, à la raison comme au cœur, ou, selon l'expression kantienne, qui ait un fondement objectif aussi bien qu'un fondement subjectif. S'il ne peut être question de preuves mathématiques, de ces démonstrations qui brisent la résistance et forcent l'assentiment, mais qu'on ne saurait attendre dans l'ordre religieux non plus que dans l'ordre moral, il faut pourtant des preuves réelles, qui motivent à bon droit l'acquiescement et la soumission. De plus, ce qui est *signe* pour les croyants, ne l'est pas toujours pour les non-croyants (I. Cor. XIV, 22); et l'apologétique, il importe de s'en souvenir, s'adresse surtout à ces derniers, dont elle se propose de vaincre les répugnances ou de désarmer les attaques. Elle doit donc s'appuyer sur des bases qu'ils lui concèdent, sur des faits dont ils conviennent, sur des principes qu'ils reconnaissent ou qu'elle puisse leur démontrer. Je ne veux pas dire qu'une conviction purement subjective ou expérimentale, une conviction toute de sentiment, manque à cause de cela de vérité ou de force, de certitude ou d'efficacité; ce sont des convictions de ce genre qui gouvernent généralement la vie, et il faut que les croyances religieuses revêtent ce caractère intime pour devenir de la foi. Ce fait là, je l'admets pleinement.

Il en est deux autres auxquels la discussion ira également toucher, et qui sont tout aussi certains à mes yeux, savoir :

seconde, dont les rédacteurs s'étaient inscrits d'abord parmi les fondateurs ou les collaborateurs de la première, est, d'année en année, remontée vers le biblicisme et le positivisme soit de la doctrine, soit de la preuve, tandis que l'autre suivait une pente inverse.

BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ
BUCUREȘTI

1° L'action mystérieuse de la grâce pour l'illumination de l'intelligence, de même que pour la purification du cœur. 2° La communion avec Dieu en Christ, d'où sortent des expériences qui permettent de dire comme les Samaritains : « *Nous croyons, parce que nous l'avons vu et entendu nous-mêmes.* » (Jean IV, 42 et XIV, 23.) La lumière de la vie est aussi la lumière de la vérité. Si la foi opère la sanctification, la sanctification à son tour, engendre la foi (Jean V, 44 et VII, 17.) Mais, cela reconnu, n'oublions point que nous sommes dans la sphère théologique, tout autre à bien des égards que la sphère purement religieuse, et qu'il s'agit, non d'impression mais de démonstration, non de sentiments où l'on se réfugie, mais d'arguments qui puissent satisfaire la discussion logique et motiver une adhésion raisonnée.

Que l'homme soit généralement conduit à Christ par l'épreuve de sa faiblesse, de sa misère, de sa culpabilité, par le besoin de pardon et de régénération qu'éveillent la notion de la loi et l'attente du jugement, que l'expansion de la vie chrétienne, avec les vertus qu'elle inspire et les œuvres qu'elle produit, soit plus puissante sur les masses que les démonstrations de la science, nous ne le contestons point. Les Vincent de Paul, les Howard, les Oberlin, sont les meilleurs des apologistes. Si le Christianisme peut se prouver, il doit surtout s'inoculer : il est une vie, plus encore qu'une doctrine, et j'attends plus du réveil des Eglises pour vaincre le scepticisme et le négativisme, que du travail des Académies. Je ne conteste pas non plus que les secrètes racines de la foi et de l'incrédulité soient communément dans les dispositions du cœur. (Jean III, 19 et VII, 21.) (Luc XVI, 31.) Je ne conteste pas davantage, ainsi que je le disais tout à l'heure, le témoignage du Saint Esprit, cette vertu d'En haut qui incline vers la vérité aussi bien que vers la sainteté. A côté de la voie *historique*, qui me paraît toujours la plus directe et la plus sûre, je reconnais et la voie *métaphysique*, et la voie *pratique*, et la voie *mystique*. Elles peuvent toutes mener au sanctuaire, et y mènent plus ou moins, selon la disposition des esprits; elles ont toutes leur part dans la grande évangélisation.

Tout ce qui attire vers l'Évangile la pensée spéculative, le sentiment religieux, l'intérêt social; tout ce qui ravive ou raffermit le triple témoignage que lui rendent la raison, la conscience, l'expérience des peuples et des siècles; tout ce qui lui fournit quelque nouvelle prise sur le monde, tout ce qui incline vers lui, par quelque côté, la science ou l'opinion (et c'est là le

principal office de la preuve interne dans ses ramifications innombrables), tout cela est certes d'une inestimable valeur. Il n'est pas jusqu'à ces Christianismes philosophiques, où les dogmes et les faits divins sont rationalisés, volatilisés de tant de manières, qui ne servent d'attrait ou d'attache à bien des esprits, et qui n'amènent fréquemment, de l'adhésion du respect à la soumission de la foi. Le simple relèvement de la terminologie évangélique dans la philosophie de l'Absolu, a contribué puissamment au relèvement de la doctrine évangélique. Par delà l'argument rationnel et moral, dont s'occupe la théologie, il y a l'œuvre de l'argument politique et de l'argument esthétique lui-même; il y a surtout celle de l'argument expérimental qui est de tous les états, et auquel il ne faut que l'éveil de la conscience, la conviction de péché, de justice et de jugement. L'être immortel en face de la loi divine et des rétributions futures, l'être qui se sent à quelque degré tel qu'il est devant le Saint des Saints, se prosterne de gratitude et d'adoration devant la voie de salut que lui ouvre l'Évangile; il y trouve la vérité parce qu'il y trouve la vie, il y voit la réponse du Ciel à ses espérances, à ses craintes, à ses plus intimes pressentiments, et cette impression est pour lui comme une intuition qui équivaut à une démonstration. Au point de vue religieux, c'est là tout; car tout ce qu'il y faut c'est la confiance et l'abandon de la foi, d'où naissent les renoncements et les dévouements du cœur. Mais est-ce tout aussi, au point de vue théologique ou apologétique? Cela rend-il superflu la preuve proprement dite, comme on semble se le persuader? Cela permet-il, en particulier, de se passer de l'argument surnaturel, de *la démonstration d'esprit et de puissance*, et de céder, sur ce point, aux répugnances du siècle ou aux réquisitoires d'une école dont les illusions égalent les bonnes intentions?

§ 2. *Preuve morale ou expérimentale.* — Après ces explications, reprenons notre exposé, et revenons à la preuve morale ou expérimentale, à laquelle la direction que nous avons devant nous (l'École de la Conciliation, ou de la Science chrétienne, ou du Christianisme évangélique libéral), subordonne tout le reste.

Cette preuve a été présentée de bien des manières et sous bien des formes. En voici quelques exemples.

1° On a dit que l'homme n'arrive à la foi que par la conviction de péché et par le désir de pardon et de régénération, que,

par conséquent, c'est cette conviction, ce désir que l'apologétique doit s'attacher à éveiller au fond des cœurs. Faites apprécier et aimer la vérité, et elle sera reçue; sans cela, elle ne sera ni recherchée, ni goûtée, et lors même qu'elle serait admise, elle resterait comme une lettre morte. C'est dans cet esprit, dit-on, que Pascal a écrit ses « *Pensées* », ce livre dont l'Ecole entière fait, en quelque sorte, son manuel et son code. Voici comment Vinet résume l'idée caractéristique et fondamentale de Pascal, en la teignant à une haute dose de son idée propre : « Il inaugura, ou plutôt il tira de l'Evangile, pour la produire à nos « yeux sous la forme qui était propre à son génie et convenable « à son temps, cette belle doctrine de la compréhension des vérités « divines par le cœur, qui est la pensée dominante et la clef de « son apologétique. Le cœur, l'intuition, la conscience intime « de la vérité religieuse immédiatement saisie, comme le sont « les principes premiers, thèse hardie et sublime qu'un plus « grand que Pascal avait professée avant lui, dans cette mé- « morable injonction : *Croyez à mes paroles, sinon, croyez à « mes œuvres.* La vérité a ses titres en elle-même, elle est sa « preuve à elle-même, elle se démontre en se montrant, et le « cœur est le miroir de la vérité..... Il y a toujours une autorité, « celle de la parole écrite ou du livre de Dieu..... Mais quelque « utilité qu'il puisse y avoir, dans un intérêt général, à ce que « la science prouve à sa manière l'autorité du Livre, il suffit « que le Livre ou la Parole existe, il suffit qu'une rencontre ait « été ménagée entre la vérité et le cœur de l'homme. » (1)

On pose donc en fait que la vérité chrétienne se légitime par sa propre évidence, qu'elle est *saisie immédiatement comme les principes premiers*, qu'il *existe une harmonie préétablie entre la conscience et la Révélation* (2), qu'« *il y a, dans l'âme humaine, un raccourci du Christianisme que la fidélité morale peut faire sortir de son obscurité....., que le Christianisme est en nous comme il est devant nous ; que l'un répond à l'autre et le complète* (3).

2° On a dit également : — (et cette exposition n'est qu'une autre forme de la précédente) — Il n'existe d'autre source réelle de la connaissance et de la certitude religieuse que notre vie en Dieu ou la vie de Dieu en nous. L'esprit de l'homme a une affinité

(1) « *Le Semeur* », 10 juin 1846.
(2) Revue de Strasb. « *Foi et autorité* ».
(3) « *Philosophie de la Liberté* ». — (T. 1, p. 90).

naturelle avec la vérité, il la reconnaît par une aperception immédiate, dès qu'elle s'offre à ses regards et que le sens interne, qui seul perçoit le divin, s'est éveillé en lui. L'expérience intérieure est, en dernière analyse, le fondement de toute véritable foi; c'est en elle que l'apologétique et la dogmatique doivent plonger leurs racines et puiser leur sève, c'est sur ce terrain seul qu'elles peuvent fleurir et fructifier de nouveau.

Ce n'est pas l'argumentation logique qui engendre la foi, c'est le Saint-Esprit. Lorsque, par son action sur nos cœurs, nous éprouvons la vertu vivifiante de la parole apostolique, nous nous sentons alors inclinés vers l'Evangile, dont le caractère divin se révèle à nous. Nous allons à Christ, parce que nous sommes attirés et enseignés par le Père (Jean V, 44-45); nous croyons, parce que nous avons vu (Jean IV, 42), nous avons goûté la vérité, elle nous est connue non seulement par un raisonnement ou par un témoignage, par une preuve métaphysique ou historique, mais par notre expérience personnelle. Le Christianisme étant un principe de vie, le fidèle se repose avec une pleine assurance, malgré les objections, sur le sentiment qu'il en a, comme l'homme s'appuie sur l'intuition ou sur l'observation, malgré les difficultés et les incertitudes que soulève le criticisme idéaliste ou sceptique.

3° On a dit encore : de même que dans le monde physique, nous remontons de génération en génération jusqu'au premier homme, et du premier homme au Créateur; de même, dans le monde moral, la réflexion nous conduit, de siècle en siècle, à la première communication de la vie spirituelle et céleste qui existe aujourd'hui au sein de l'humanité, et à l'intervention divine où cette vie prit nécessairement sa source, car ce fut une *création nouvelle* (II Cor. V, 17). Là est la preuve de l'origine supérieure du Christianisme. Et comme le même fait s'accomplit dans chaque conversion, il est sans cesse reproduit par l'expérience individuelle. Ceux-là n'ont besoin d'aucun témoignage étranger, *ils ont en eux-mêmes le témoignage de Dieu* (I Jean V, 10).

Ainsi, l'Evangile se légitime pour les croyants par ses effets sur leur cœur, pour les non-croyants par ses effets sur le monde, où il a produit l'Eglise, où il la maintient et l'étend incessamment. L'Evangile porte avec lui ses titres de crédibilité; sa force régénératrice, voilà sa grande preuve, celle à laquelle les anciens en appelaient de préférence (Tertullien, Origène, etc.), celle qui rend la conviction des humbles si inébranlable et si active, celle

qui fournit à la parole du missionnaire sa prise sur l'homme, quel qu'il soit, celle qui place la conscience chrétienne au-dessus des critiques de la science incrédule, celle qui donne à la foi la plénitude de sa vie, car la foi n'est ce qu'elle doit être, que lorsqu'elle règne sur le cœur aussi bien que sur l'entendement (Twesten, Neander, etc.).

Il y a certes du vrai, et beaucoup, dans cette argumentation; mais il faudrait distinguer le côté extérieur, l'effet visible de l'Evangile sur le fidèle, sur l'Eglise, sur le monde, tous ces faits saisissables pour l'incrédule comme pour le croyant qui, tombant dans le domaine de l'observation et de l'histoire, se rangent parmi les moyens dont l'apologie générale a constamment fait usage; et le côté intérieur, l'effet invisible de l'Evangile, cette impression secrète de sa divinité qui entraîne la raison, incline la conscience et le cœur, et qui constitue proprement la preuve expérimentale ou morale, telle qu'on la pose.

Il faudrait distinguer encore, dans les appuis de l'argumentation, le réel, le certain, de ce qui est plus ou moins hypothétique. Ainsi, l'affinité du divin de l'âme avec le divin de l'Evangile — la préexistence d'un Christianisme enveloppé dans l'intelligence ou la conscience humaine — l'assertion que les vérités chrétiennes, même les plus hautes et les plus mystérieuses, sont saisies immédiatement comme les vérités premières, etc., etc. Ces principes, posés axiomatiquement, auraient besoin d'être d'abord bien établis, exactement déterminés, puisqu'ils servent de charpente à la preuve. Or, il se trouverait la plupart du temps, je le crains, que, vrais en un certain sens et à un certain degré, ils ne le sont pas dans le sens et au degré qu'exige la déduction, et que le point sur lequel tout porte en définitive, est justement celui qui fait défaut. Ainsi, les correspondances du Christianisme avec notre état religieux et moral,— ce grand fait dans lequel vont se résoudre ou s'appuyer toutes les formes de l'argument,— ne sauraient être l'objet d'un doute; mais elles ne disent rien, absolument rien de la réalité de l'intervention surnaturelle qu'il s'agit de constater; elles n'en existeraient pas moins quand, au lieu d'une histoire, il n'y aurait là qu'une légende ou un mythe quand cette série de dispensations divines, qui constitue le fond substantiel et vital du Nouveau Testament, ne serait qu'un produit fantastique de l'esprit humain. L'argument suppose sans cesse ce qui est en question.

Cette preuve, ainsi définie, est, sous de nouvelles formes, celle dont nos anciens théologiens, dans leur controverse avec Rome, faisaient l'argument principal ou même l'argument unique de la divinité des Ecritures, et qu'ils nommaient le *témoignage intérieur du Saint-Esprit*, entendant par là une ferme persuasion de l'origine céleste et de la suprême autorité de la Bible, produite d'une manière surnaturelle par la Bible elle-même dans les âmes bien disposées.....

L'idée actuelle est celle du XVI^e^ siècle, sous le costume du XIX^e^. « Nous croyons que ces livres sont divins, dit la *Confession de La Rochelle*, non pas tant par le témoignage des hommes et la tradition de l'Eglise, que par le témoignage du Saint-Esprit. » Citons aussi quelques passages des chapitres 7 et 8 du Premier Livre de l'*Institution* de Calvin, où il est parlé des caractères par lesquels se démontre l'autorité de l'Ecriture : « L'Ecriture « a de quoi se faire reconnaître, voire même d'un sentiment « aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et « noires de montrer leur couleur, et les choses douces et amères « de montrer leur saveur..... Même quand les plus savants et « les plus habiles du monde se lèveraient à l'encontre, toutefois, sinon qu'ils fussent désespérément endurcis, on leur « arrachera cette confession, qu'on voit par signes manifestes « que c'est Dieu qui parle par l'Ecriture, et par conséquent, que « la doctrine qui y est contenue est céleste..... Nous lui soumettons notre jugement et notre intelligence comme à une « chose élevée *par-dessus la nécessité d'être jugée;*..... parce « que nous sommes très certains d'avoir en icelle la vérité « inexpugnable;..... parce que nous *sentons* là une expresse vertu « de la Divinité montrer sa vigueur, par laquelle nous sommes « attirés et enflammés à obéir sciemment et volontairement, « néanmoins avec plus grande fiance que de volonté ou science « humaine. C'est donc une telle persuasion, laquelle *ne requiert* « *point de raison;*..... finalement c'est un tel sentiment qu'il ne se « peut engendrer que de révélation céleste. Je ne dis autre « chose que ce que chaque fidèle *expérimente en soi*, sinon que « les paroles sont beaucoup trop inférieures à la dignité de « l'argument, et ne sont suffisantes que pour le bien expliquer. »

Du reste, les théologiens dont nous parlons ne contestent pas que leurs vues sur ce point soient celles de la Réformation; ils le reconnaissent, au contraire, et se plaisent à faire ressortir

cette conformité. A vrai dire même ils l'exagèrent, car l'argument actuel est loin d'être identique à l'argument ancien. Les Réformateurs croyaient à une action directe et surnaturelle de Dieu sur les âmes humbles; c'est là ce qu'ils nommaient le témoignage du Saint-Esprit. Les théologiens modernes, sans nier cette action supérieure, n'en font pas le fond réel de leur preuve ; ce qu'ils relèvent, c'est l'affinité du divin qui, suivant eux, est actuellement dans l'âme, avec le divin qui est dans la Bible; en d'autres termes, c'est l'harmonie secrète du sens intime avec l'enseignement évangélique. Les deux points de vue sont certes bien différents, malgré leur rapport.

Mais n'anticipons pas et résumons notre exposé. En admettant la distinction dont il s'agit, nous aurions trois ordres d'arguments au lieu de deux : l'argument historique, l'argument dogmatique ou rationnel, l'argument moral ou expérimental. Cette division paraît reçue en Allemagne, où elle est née de la double direction de la théologie scientifique, et elle s'acclimate de jour en jour parmi nous. Nous préférons nous tenir à la division ancienne qui n'établit que deux classes générales de preuves, les externes et les internes. Il nous semble que la preuve d'expérience ou de sentiment se range dans la vieille catégorie de l'argument interne, pour ce qu'elle a de positif et de démontrable, et que pour le reste, qui est tout individuel, elle ne peut faire partie de l'apologétique proprement dite.

Ceci ramène une observation qu'il importe d'éclaircir. On doit distinguer entre l'œuvre spéciale de l'apologétique et l'œuvre générale de la prédication ou de l'évangélisation, observation capitale qu'on ne fait pas assez. L'apologétique et la prédication veulent, sans doute, l'une et l'autre, attirer au Christianisme. Cependant, leur but immédiat est différent et leurs moyens le sont aussi. La prédication ayant pour objet la religion, le renouvellement et l'avancement spirituel, s'adressant surtout à la conscience et au cœur, l'argument moral est son fort; elle s'attache moins à prouver dialectiquement la croyance chrétienne qu'à l'inspirer; elle la greffe sur ces prédispositions instinctives par lesquelles l'homme tient au monde invisible, et qui sont comme les racines ou les semences de l'Evangile; la conviction intellectuelle, quelque ferme qu'elle soit, ne suffit point à la religion, qui veut non seulement éclairer et persuader, mais saisir les affections, gagner la volonté et amener l'âme entière sous l'obéissance de Christ. Son but est la conversion. Elle peut y tendre par la

démonstration logique, qu'elle emploie souvent, en effet; mais elle y arrive d'ordinaire plus promptement et plus sûrement par l'éveil du sentiment religieux et moral, en particulier par la manifestation du péché, d'où sort, avec le besoin de rédemption, la valeur infinie de l'Evangile, dans lequel toutes les saintes aspirations du cœur trouvent une si haute et si pleine satisfaction. Et quand on est entré dans le sentier de la vie, quand on veille à s'y maintenir et à y progresser, la religion ne demande pas comment on y est venu; on y est, c'est assez.

L'apologétique a en vue ceux qui cherchent et qui doutent, qui contestent ou qui nient, ceux qui, au dehors ou au dedans de l'enceinte sacrée, mettent en question la réalité de la Révélation chrétienne. Son office propre est de raffermir la foi dans l'Eglise, et de la légitimer devant la science et devant le monde: l'attestation du sentiment, cette sorte de divination du cœur, ne lui suffit point, il lui faut l'assentiment de la raison (1). C'est aux attaques de l'incrédulité qu'elle répond, c'est à ses négations, et aux troubles qu'elles produisent, qu'elle veut parer. Mais il est évident qu'elle ne peut atteindre son but, qu'autant qu'elle part de principes ou de faits admis par ceux qu'elle veut convaincre ou désarmer. Les impressions secrètes et incommunicables du sens régénéré, les intuitions toutes personnelles de la conscience et de l'expérience chrétienne, ne peuvent conséquemment lui servir de prémisses; elles ne seraient ni reconnues ni comprises par la plupart de ceux avec qui elle a affaire; elles leur paraîtraient des chimères, des imaginations mystiques, des effets illusoires de l'exaltation, des songes d'illuminé; et loin de servir à leur égard la cause en faveur de laquelle on les ferait déposer, elles pourraient la compromettre. En s'appuyant essentiellement sur des faits de cet ordre, l'apologète oublierait qu'il est placé vis-à-vis des chercheurs ou des douteurs; il perdrait de vue son œuvre réelle en perdant de vue sa vraie position, car son office, son objet direct, redisons-le, est de dissiper les erreurs et les préventions qui éloignent du Christianisme, de déblayer les avenues du sanctuaire pour *ceux de dehors*. Il n'a plus rien à dire à ceux qui sont entrés et qui demeurent; il les remet aux mains des ministres du temple. Là, sans doute,

(1) Cette partie de la théologie, aujourd'hui si capitale, serait sans motif si la conviction de la divinité du Christianisme était universelle et ferme.

s'accomplissent des faits d'un haut intérêt, là s'ouvrent de nouvelles sources de lumière et de certitude; là, la conviction devient expérimentale, en passant de la sphère de la connaissance dans la sphère de la vie. Mais ces mystères du sentiment chrétien ne se révèlent qu'aux initiés; suivant une expression qu'affectionne la théologie nouvelle, cela ne se prouve qu'à qui l'éprouve. Sans doute, l'Evangile se légitime par sa vertu propre, à l'âme affaissée sous le sentiment de sa faiblesse et de sa misère dans la lutte contre le mal. Il se certifie surtout à l'âme qui a une fois *goûté le don céleste et la puissance du siècle à venir.* (Hébr. VI) *Celui qui croit a le témoignage de Dieu en lui-même* (I Jean V, 10).

Mais cette démonstration ou cette illumination, toute de sentiment, échappe par cela même à la discussion logique; elle est nulle et comme non avenue pour quiconque reste étranger aux impressions d'où elle émane, elle ne peut être invoquée avec lui ni contre lui.

La différence que nous cherchons à constater ressort, aux yeux les moins attentifs et les plus prévenus, d'une des grandes expériences de notre temps. En présence du scepticisme et de l'indifférentisme qu'ils rencontraient partout devant eux, bien des pasteurs ont cru devoir porter en chaire les preuves de la religion en général, et en particulier celles du Christianisme, et charger ainsi la prédication de l'œuvre de l'apologétique. Mais ils n'ont pas tardé à sentir qu'ils faisaient fausse route et allaient à l'encontre de leur but. Ce n'est pas au milieu des prières et des espérances de la foi qu'on doit se prendre aux objections de l'incrédulité; cette discussion, à cette place, fait peu de bien et peut faire beaucoup de mal. On a fini par comprendre que, s'il y a là un besoin de premier ordre auquel il devient urgent de satisfaire, il faut y pourvoir autrement. De ce sentiment et de cette épreuve est sortie l'institution des *Conférences*, qui s'impose comme une nécessité, sans qu'on soit encore bien au clair sur ce qu'elle doit être (1).

Rappelons que ce que nous discutons, ce n'est pas la légitimité de la preuve d'expérience ou de sentiment, c'est la portée qu'on lui attribue. La voie *morale*, indiquée dans cette parole de Jésus-Christ : *Si quelqu'un veut faire la volonté*, etc. (Jean

(1) Voyez : *Que doit prêcher le pasteur?* par P.-F. Jalaguier. Publ. posth. Montauban, 1896.

VII, 17), est la voie commune, elle est la grand'route de la foi ; les sérieux disciples de la loi sont les vrais candidats de la grâce. Mais cela importe-t-il que l'argument moral soit au point de vue rationnel ce qu'il est au point de vue spirituel, ou, en d'autres termes, qu'il soit pour l'apologétique ce qu'il est pour la prédication? Analysez le fait de conscience sur lequel il porte; prenez ce fait tel qu'il est en réalité, sans plus ni moins. Que contient-il et que donne-t-il? La notion générale de Dieu, de la Providence, de la vie future, de la sainte inviolabilité de la loi. Il peut donc légitimer le théisme chrétien. De plus, constatant notre état naturel de péché et l'avenir de rétribution qui nous attend, il peut incliner vers les doctrines spéciales de l'Evangile, il peut attirer et attacher à cette admirable sotériologie, où l'âme trouve au delà de ce qu'elle aurait osé espérer. Mais si on le laisse tel qu'il est en soi, si on n'y ajoute pas furtivement des éléments venus du dehors, si on ne confond pas, par un paralogisme très commun, les données de la conscience chrétienne avec celles de la conscience naturelle; c'est-à-dire si on ne le présuppose pas, va-t-il jusqu'à dévoiler et assurer le *grand mystère de piété?* En tirerez-vous la certitude positive de cette étonnante dispensation? En tirerez-vous l'incarnation du Fils de Dieu, sa mort expiatoire, sa rentrée dans les cieux, l'envoi de son Esprit, sa seconde venue pour le rétablissement de toutes choses, c'est-à-dire l'objet même de la foi et de l'espérance chrétiennes? Evidemment non, et l'on devrait, ce me semble, en convenir. Ces faits divins ne s'établissent que comme des faits et par leur ordre spécial de preuves; vous ne pouvez pas plus les certifier par un sentiment immédiat que par une notion *a priori*; vous ne le pouvez pas plus par l'intuition que par la dialectique ; vous ne sauriez les induire d'aucune donnée de la conscience ou de la raison, parce qu'ils n'y sont point contenus. La conscience et la raison en constatent la merveilleuse convenance avec l'état de l'homme, elles n'en établissent pas la réalité objective, c'est-à-dire le point qui est en question.

Pour maintenir la preuve expérimentale telle qu'on la fait, et la justifier logiquement, on a souvent assimilé le rapport de l'Evangile et du cœur humain, avec les rapports physiques sur lesquels la théologie naturelle établit un de ses arguments, le rapport de l'œil et de la lumière, par exemple, des organes de l'animal et du milieu où il doit vivre. On a affirmé que le premier de ces rapports révèle Dieu dans le Christianisme, comme le second le

révèle dans la nature. Mais il y a entre les deux ordres de faits une différence capitale. Dans les prédispositions et les correspondances physiques, tout tient manifestement à un même plan, tout vient de la même main. L'œil étant donné, personne n'imaginera que l'homme ait ensuite créé la lumière pour l'adapter à son usage. Le créateur de l'œil est aussi le créateur de la lumière : nul doute n'est possible là-dessus, et c'est là-dessus que porte l'argument. Il perdrait toute sa force, si vous lui enleviez cette base, ou si seulement vous l'ébranliez. Mais il n'en est pas de même de la corrélation de l'Evangile et de notre âme. L'Evangile a été donné aux hommes par des hommes, il a été donné en vue de ces besoins religieux et moraux auxquels il correspond. C'est à ces besoins que les autres cultes, qui se prétendent aussi révélés, ont voulu également satisfaire et qu'ils s'adaptent plus ou moins. De là le doute, qui s'élève souvent comme de lui-même et que, d'ailleurs, la critique historique et philosophique éveille, entretient et propage aujourd'hui en tant de sens. Le Christianisme ne peut-il pas avoir la même origine que ces cultes qui se disent et se croient venus du Ciel aussi bien que lui? — Vous montrez, il est vrai, qu'aucun ne l'égale en élévation ni en profondeur, en pureté ni en puissance; considération d'une haute valeur assurément, qui entraîne à bon droit vers lui. Mais c'est la preuve de sa supériorité relative, qui n'est point contestée, ce n'est pas l'attestation et la garantie formelle de sa vérité objective, qui est le point en question ; ce n'est pas non plus la constatation positive de sa divine réalité, à moins que vous n'éleviez vos prémisses au surnaturel, pour induire du divin démontré le divin indémontrable en lui-même. On peut montrer du surhumain, de l'extranaturel dans l'apparition du Christianisme, dans son contenu, dans son résultat, dans le caractère et le plan de son Fondateur, etc. Mais on passe alors sur le terrain de la preuve qu'on se figure avoir écartée, car c'est de la preuve historique.

« Pascal, répète-t-on de tous côtés, a trouvé par un trait de « génie et de foi, la véritable apologie qui consiste à prouver « l'accord réel et préexistant entre le Christianisme et les besoins « éternels de l'âme ; et la nécessité d'y aboutir sous peine de « périr misérablement » (1), et pour se couvrir de son grand nom, on affirme qu'il a tout réduit, comme on le fait, à l'argu-

(1) *Revue Chrétienne*, 1858, p. 685.

ment moral: Il est curieux de voir ces adversaires de l'autorité, faire de Pascal une autorité, une sorte d'oracle, à peu près ce que serait un Père de l'Eglise dans le catholicisme. Il est telles de ses paroles qu'ils ramènent incessamment, et par lesquelles ils se figurent tout éclairer et tout décider. Bien plus, c'est un Pascal quelque peu factice dont ils s'inspirent et s'étayent ; pour s'en faire un appui, ils le font à leur image ; pour qu'il soit ce qu'ils veulent, ils le supposent ce qu'ils sont. Le vrai Pascal serait, je crois, fort étonné et peu flatté de la gloire qu'ils lui attribuent. Ne rabattons rien des puissantes considérations par lesquelles il arrache l'homme à son indifférence et à sa torpeur religieuse, sous le sentiment combiné de ses misères et de ses grandeurs. Il y a là des vues aussi hautes que profondes, qu'on a toute raison de relever. Mais ce n'est qu'une partie, et, en réalité, que la partie préparatoire de l'œuvre de Pascal. C'est la fausser que de faire de cela son fort et son tout.

Pascal laisse au miracle, et surtout à la prophétie, la norme qui leur était alors universellement accordée. Il y voit les signes du Ciel, *la démonstration d'esprit et de puissance*. Il le dit dans les termes les plus exprès et à plusieurs reprises ; la place qu'il leur assigne dans l'ordre ascensionnel de son argumentation le rend évident ; et l'exposé qu'il fit de son plan à ses amis, et qui nous a été conservé, l'atteste de la manière la plus positive. Qu'il y ait, dans son livre, de nombreuses et remarquables assertions qui, prises seules et rigoureusement entendues, paraissent avoir la signification et la portée qu'on y attache, ce n'est pas douteux. Qu'il s'arrête plus au côté interne de l'apologie qu'il méditait, qu'à son côté externe, c'était naturel, puisqu'au premier égard il était créateur, tandis qu'au second il n'était qu'ordonnateur; il est tout simple qu'il ait spécialement travaillé et relevé, dans ces premiers linéaments, les vues qui lui étaient propres. Mais l'importance qu'il réservait à l'argument miraculeux et prophétique reste en entier (1). L'infirmer au nom de quelques déclarations détachées, qu'on pousse à outrance, c'est aller à l'encontre de sa pensée véritable et de son affirmation formelle; c'est faire ce qu'on a fait par le même procédé, quand on l'a accusé d'avoir fondé le Christianisme sur le scepticisme, ou de vouloir *abêtir* l'homme

(1) Cette affirmation fut trouvée malsonnante, quand je l'émis en face du courant qui emportait l'auditoire ; elle l'est déjà beaucoup moins. Je l'ai retrouvée dans M. Sainte-Beuve, qui n'est pas suspect, en lisant son *Port-Royal* (en 1861).

pour le rendre croyant et dévôt. Il faut se souvenir toujours, que les *Pensées* ne sont, au fond, que des notes, et qu'on doit les juger par une vue d'ensemble. Pascal déclinerait, si je ne me trompe, l'honneur qu'on veut lui faire, d'avoir inauguré ce qu'on nomme l'Apologétique du XIX^e^ siècle.

L'expérience montre, dit-on, que le sentiment religieux et moral, mis simplement en contact avec le Christianisme, produit fréquemment la conviction et la conversion. Sans doute, et Dieu en soit béni ! Le cœur bien disposé, l'âme travaillée par le besoin de pardon et de régénération, reçoit en bloc et d'emblée cet Evangile qui lui ouvre le trésor de ses grâces. Mais cette première et vive assurance, si confiante quand rien ne vient la troubler ni du dehors ni du dedans, devra, en bien des cas, se chercher un appui contre l'examen critique et sceptique, s'il se pose devant elle. Nous en avons mille exemples autour de nous, nous en avons peut-être fait l'épreuve sur nous-mêmes.

On insiste, et l'on nous demande comment nous expliquons la foi du peuple, cette foi souvent si ferme, si complète, si active, à côté même de l'incrédulité. Là, dit-on, le raisonnement n'est de rien ; non seulement cette nombreuse classe de croyants n'a pas discuté les preuves rationnelles ou historiques du Christianisme, mais elle les ignore, et serait hors d'état de les apprécier et de les entendre. Où ses convictions ont-elles donc leur principe et leur aliment ; où puisent-elles leur force, leur persistance, leur vitalité, si ce n'est dans une sorte d'intuition ou d'aperception immédiate ; si ce n'est dans les affinités secrètes de la doctrine évangélique avec les pressentiments de l'âme humaine ? — Nous ne nions point, répétons-le, cette divination spirituelle, cette démonstration expérimentale qui achève et supplée au besoin toutes les autres, pas plus que nous ne nions l'opération de la grâce. L'homme devant qui s'est posée la grande question : *Que faire pour être sauvé ?* s'appuie spontanément sur la parole de Jésus-Christ, parce qu'elle répond merveilleusement à cette question suprême en lui portant *la lumière de la vie*. Ce point d'attache est réel et certain. Mais est-il le seul, et peut-il l'être ? Est-ce là l'unique fondement de la foi du peuple lui-même ? A côté des voix intérieures, n'y a-t-il pas la tradition, n'y a-t-il pas la confiance ? Confiance dans l'Evangile qui, par ses propres caractères de vérité, se légitime à l'esprit et au cœur ; confiance dans les hommes éclairés et intègres qui se montrent les disciples dévoués de l'Evangile.

Or, dans l'Evangile ainsi reçu, le peuple ne sépare point la doctrine de l'histoire; c'est, en fait, le surnaturel de l'histoire qui lui atteste le divin de la doctrine, c'est l'auréole miraculeuse qu'il contemple sur la vie du Sauveur et sur l'œuvre apostolique. On peut s'en convaincre immédiatement, par un moyen bien simple mais bien triste. Dites à un de ces humbles disciples des Ecritures, qu'il faut prendre garde de s'y fier et de s'y abandonner aveuglément, que le légendaire s'y mêle au vrai (surtout quant au surnaturel qui les remplit), que le merveilleux est aujourd'hui discrédité par la science. Mettez à cette insinuation toutes les précautions possibles ; et pour peu qu'elle soit comprise et admise, vous verrez ce qu'elle produira. Dieu préserve nos Eglises, de s'apercevoir qu'un grand nombre de leurs conducteurs se figurent assurer le fond vital du Christianisme, en laissant tomber, ou à peu près, le surnaturel historique ! Il en est de la religion comme de tout le reste ; elle est régie, plus qu'on ne se le figure, par la loi générale des croyances humaines. Le peuple croit parce que vous croyez, vous qui avez examiné ; et il croit que vous croyez, parce qu'il *voit* en quelque manière votre foi, dans votre espérance, dans votre force, dans votre félicité.

A tous les degrés de la vie sociale la croyance n'est guère que la confiance. Les quatre-vingt-dix-neuf centièmes des personnes qui montent dans un train en ignorent le mécanisme ; elles ne se rendent compte ni de son mouvement, ni des forces qui le produisent et le règlent ; mais tout le monde autour d'elles se confie à ce moyen de transport, ceux qui l'ont construit ou qui le dirigent comme les autres, et elles s'y confient aussi. Pour un nombre infini de vérités, pour les vérités physiques et astronomiques, par exemple, les savants seuls se les démontrent à eux-mêmes ; les demi-savants, qui peuvent répéter leurs observations ou leurs calculs, se les démontrent à leur suite, et ils les font passer dans l'opinion, où les trouve la multitude qui les reçoit sur parole. Il en est de même de la religion, à beaucoup d'égards ; la croyance y est, comme ailleurs, de la confiance. De là les ravages que fait dans une Eglise le pasteur dont les convictions sont suspectées, alors même que son enseignement est irréprochable : de là le scepticisme qui gagne si rapidement les masses, quand il a infecté les classes supérieures. Si l'on cherchait la raison des états alternatifs d'indifférence et de ferveur que présente l'histoire de la chrétienté, on la trouverait, la plupart du temps, dans les oscillations de la science relativement à l'Evan-

gile, et dans leur action sur le corps pastoral. (Déisme anglais à l'entrée du XVIII^e^ siècle. Rationalisme et Criticisme allemand).

L'alanguissement des dispositions et des œuvres chrétiennes, dont on se plaint aujourd'hui en tant de lieux, a là sa cause la plus profonde ; notre protestantisme a été frappé au cœur par ce mouvement critique et dogmatique qui est venu mettre en question son principe suprême, la divine autorité des Ecritures, qu'il plaçait à sa base comme incontestable et incontesté parmi les chrétiens. Les peuples entrent en suspicion de leurs croyances, quand ils voient leurs conducteurs eux-mêmes en ébranler ou en laisser ébranler l'antique fondement. On a beau dire que la question de la divinité du Christianisme ne saurait être liée, comme le veut le principe protestant, à celle de la divinité de l'Ecriture, parce que la question de l'Ecriture (authenticité, intégrité, inspiration), toujours au-dessus de la portée des masses, est aujourd'hui bouleversée, même pour les savants ; qu'il faut, en conséquence, à l'apologie, une voie plus directe, plus sûre que la voie historique, et que c'est la *voie morale* : cette assertion si commune est sincère sans doute ; mais est-elle réfléchie ? a-t-elle la valeur qu'on y attache ? Un simple rapprochement peut le montrer. L'argument tenu en tant de lieux pour décisif n'est en fait, sous une autre forme et dans une autre direction, qu'un des vieux arguments du catholicisme. Le catholicisme, constatant les difficultés et les impossibilités du jugement individuel chez le peuple, ses incertitudes et ses erreurs chez les savants eux-mêmes, conclut de là que la vraie Eglise ne saurait être celle qui dit : examinez, et que c'est, dès lors, celle qui dit simplement : croyez (Fénelon, par exemple). Si l'argument porte dans un cas, il porte dans les deux ; car c'est le même principe diversement appliqué : vous vous en servez pour faire absolu le sentiment privé, le droit d'examen ; le catholicisme s'en sert pour le ruiner. Et ses raisons sont tout au moins aussi spécieuses que les vôtres. Gardons-nous de cette logique à outrance qui renverserait en mille cas l'ordre réel des choses, dans l'intérêt d'un système ou d'une idée préconçue !

Quand, pour légitimer la prédominance exclusive de l'argument moral, on dit que le développement des dispositions religieuses mène plus généralement au Christianisme que la dialectique, on proclame un fait que nous avons bien souvent relevé et que, par conséquent, nous sommes loin de contester.

Quand on dit que ce qui donne la conviction vivante du Chris-

tianisme, c'est l'expérience de ses effets intérieurs, on signale encore un fait constant.

Mais quand on étend ces faits jusqu'à soutenir qu'on ne vient au Christianisme que par la voie morale, on se jette dans une exagération manifeste, et l'on ente le faux sur le vrai. L'expérience et la réflexion prouvent qu'on arrive aussi par la voie logique (historique ou dogmatique), à tel point qu'à certaines époques (apologétique du XVIII^e^ siècle), elle est presque la seule suivie. L'ordre commun, l'ordre naturel et général est d'aller aux dispositions par les convictions, au cœur par l'intelligence. Instinctivement nous essayons de démontrer la vérité du Christianisme, là où nous voulons inoculer la vie chrétienne. (1)

Quand on accuse l'apologétique ordinaire de ne pas donner la vie spirituelle, de ne faire que « des supranaturalistes aussi « arides que le nom qu'ils portent, arbres sans fleurs et sans « fruits, à peine revêtus de quelques feuilles jaunâtres, » (2) on oublie qu'elle n'est chargée que d'une partie de l'œuvre de l'Eglise, qu'il y a, aujourd'hui comme aux premiers temps, des emplois divers (Rom. XII, 6-8. 1. Cor. XII.), et qu'il faut que, pendant que les uns s'occupent de *ceux du dedans* pour les faire avancer dans la voie de la régénération, d'autres s'occupent de *ceux du dehors* pour les y faire entrer. Du reste, ce reproche s'appliquerait à toutes les études théologiques et à la morale elle-même en tant que science, car elles n'ont pas pour but et pour effet immédiat, la vie spirituelle. L'apologétique a mission de vérifier, devant l'intelligence, l'anticipation du cœur ou de la conscience religieuse.

On dit et l'on redit si bien que la preuve interne donne seule une foi réelle et vivante ; cette assertion est si répandue, si con-

(1) Je me rappelle avoir vu représenter sous cette image-ci, la valeur respective des trois classes de preuves : Supposez devant vous un mets inconnu. Pour vous assurer s'il est bon, vous pouvez ou le juger par ses apparences, ses analogies, ses éléments constitutifs (preuve rationnelle), ou vous en rapporter au témoignage (preuve historique), ou le goûter (preuve expérimentale). Cette image parabolique est, j'en conviens, tout en faveur de la dernière preuve. Mais ce n'est qu'une image, une comparaison; et comparaison n'est pas raison. Et puis, elle confirmerait à la rigueur notre thèse, ne fût-ce que parce que le jugement tout individuel qu'on invoque, ne se prête pas à l'argumentation : c'est une maxime proverbiale qu' « il ne faut pas disputer des goûts ». Or il s'agit ici d'une conviction de raisonnement, autant que de sentiment.

(2) Tholuck. « *Guido et Julius* »

fiante, si accréditée, que bien des partisans de l'apologétique et de la dogmatique communes, s'y rangent ou y cèdent à divers degrés. Pourtant qu'a-t-elle de vrai, si l'on va au fond? Ceci seulement, qu'opérant sur le contenu doctrinal et moral du Christianisme, elle en implique une connaissance plus ou moins développée, puisque c'est là-dessus qu'elle porte. Mais la connaissance n'est pas la foi, la connaissance n'est pas la vie. Qui ne l'a constaté chez les autres et en soi-même? (Cette donnée de l'expérience individuelle et générale, si nettement marquée dans la vieille distinction entre la religion de tête et celle du cœur, est sans cesse relevée par la théologie nouvelle elle-même, dans sa polémique contre l'intellectualisme.)

L'assertion dont il s'agit, malgré la vogue qu'on lui a faite, n'est donc en réalité, qu'une prétention illusoire; c'est un des leurres du moment. Prenez l'argument interne sous l'une de ses formes qui peut paraître le mieux légitimer l'assertion; prenez, par exemple, ce qu'on nomme le sentiment du divin dans la personne de Jésus-Christ, comme dans son œuvre et dans sa parole; supposez cette impression réellement et pleinement effective. Elle a fait connaître en Jésus-Christ le fils de Dieu, et dans son Evangile l'Evangile du salut. Mais est-ce la vie de la foi, cette *vie cachée avec Christ en Dieu* qui constitue le Christianisme pratique? est-ce la régénération? En dernière analyse, la foi dérive de là, mais c'est au fond une conviction du même genre que celle que produit la preuve externe : c'est la conversion de l'esprit qui appelle la conversion du cœur, qui en est ou qui peut en être la racine ou la source, mais qui ne la donne pas *ipso facto*. On a trouvé le Sauveur par la contemplation de sa grandeur morale, comme on le trouve ailleurs par la contemplation de sa puissance surnaturelle; mais il reste à devenir *une même plante avec lui*, selon l'expression de saint Paul. Et cette œuvre de la prière, de la vigilance, de l'ascétique chrétienne qui porte de foi en foi et de sanctification en sanctification, est absolument la même, qu'on soit venu par la voie historique ou par la voie mystique.

Et, pour prendre un côté plus favorable encore à la prétention que nous avons à juger, supposez qu'on arrive au Christianisme, par l'étude de la vie spirituelle qu'il répand dans les âmes et dans le monde. Aura-t-on pour cela cette vie? Ne faudra-t-il pas travailler à la former en soi, comme si l'on avait été gagné par un autre ordre d'arguments? Si les sectateurs des nouvelles

écoles en doutent, qu'ils consultent un peu leur expérience personnelle ; cette épreuve d'eux-mêmes leur apprendra ce qu'il en est.

Quand on finit par se retrancher dans ces singulières maximes : « On arrive à la foi par la foi » ; « La religion étant un sentiment, le sentiment seul la donne et la développe... » « Voulez-vous démontrer aux autres le Christianisme, soyez chrétiens d'abord » (1) ne devient-il pas toujours plus évident qu'on pousse le vrai jusqu'au faux ? Il y a là un fond réel sans doute. La foi naturelle réclame la foi révélée ; le Dieu de la conscience, le Dieu législateur et rémunérateur élève au Dieu sauveur de l'Evangile ; le théisme conséquent aboutit au Christianisme. Mais ce réel, on le dénature, on le compromet en l'exagérant. L'assertion axiomatique dans laquelle on se réfugie livrerait la foi chrétienne aux attaques et aux railleries du monde, qui n'y verrait qu'un cercle et une nullité : un *cercle*, puisqu'on pose pour principe de la foi des effets internes que la foi doit produire elle-même ; une *nullité*, puisqu'à cette question : pourquoi croyez-vous ? on se contente de répondre qu'on croit parce qu'on sent que l'Evangile est vrai et divin, ce qui revient à dire qu'on croit parce qu'on croit. A cette réponse, si l'on s'y arrêtait réellement, la raison non prévenue, le simple sens commun ne se détournerait-il pas, voyant qu'on ne lui donne qu'un paralogisme au lieu de la preuve qu'il demande et qu'on lui promettait.

Il importe de bien distinguer, redisons-le, la genèse de la foi dans le cœur et la preuve de la foi devant l'intelligence. Que l'homme soit généralement conduit à Christ par le sentiment de sa misère et de sa faiblesse, par le besoin de pardon et de régénération inhérent à la conscience morale ; que l'expansion de la vie chrétienne, les vertus et les œuvres qu'elle inspire soient une évangélisation plus puissante que la discussion logique ou critique, encore une fois nous ne le contestons point, et nous ne contestons pas davantage la parfaite légitimité de la conviction toute personnelle qui en sort. Mais cela laisse entière la question que traite l'Apologétique : le Christianisme est-il une révélation ? l'intervention surnaturelle qui en fait le fond (*Dieu en Christ réconciliant le monde avec soi*) est-elle une réalité ? Si cette question ne s'élève pas, ou qu'elle soit emportée par la vivacité de l'impression religieuse, rien de mieux. Mais si elle surgit

(1) « *Tholuck.* » — « *Revue Chrétienne*, passim », etc.

et qu'elle persiste, elle annule, aussi longtemps qu'elle n'est pas résolue, l'action du Christianisme en mettant en doute sa vérité. Il faut donc qu'elle soit discutée telle qu'elle se pose, c'est-à-dire devant l'intelligence par l'intelligence. Et voilà l'œuvre de l'apologétique, œuvre capitale assurément, puisqu'en dernier résultat le progrès de l'Evangile et son maintien en dépendent. L'Evangile tombe s'il ne se légitime pas sur ce terrain ; et il ne peut s'y établir et s'y défendre, par un simple renvoi à l'expérimentation ou à l'impression morale qui serait récusée.

Il faut se rappeler la différence de la théologie et de la religion, différence fondamentale, que les nouvelles écoles ont grand soin de relever ailleurs, et qu'elles oublient ici. Confondant ce qu'on devrait distinguer, on est, par cela même, inexact et injuste tout ensemble. Si l'œuvre de l'apologétique se mêle souvent à celle de la religion, soit parce que le Christianisme a ses racines dans les croyances natives de l'esprit et du cœur humain, soit parce que la religion a besoin, dans bien des cas, de s'appuyer sur les preuves du Christianisme, il n'en reste pas moins, qu'en thèse générale l'apologétique est proprement de la théologie, et que c'est à ce point de vue qu'on doit l'envisager et l'apprécier.

Rappelons encore le double sens du mot foi : il désigne, on le sait, et la simple conviction de la vérité chrétienne et l'élément rénovateur d'où sort la vie chrétienne; il désigne et un état de l'esprit et un état du cœur. Or, c'est l'élément intellectuel de la foi qu'a immédiatement en vue l'apologétique : le lui reprocher, c'est méconnaître ce qu'elle est.

On voit combien diffèrent l'office propre de l'apologétique et celui de la prédication ou de l'évangélisation, quoique à bien des égards et en bien des cas elles paraissent s'identifier. L'une et l'autre travaillent également à mettre en évidence et en action ces principes supérieurs de notre nature, désignés sous l'expression générale de sentiment religieux et moral, cette impression mystérieuse des choses de Dieu et du ciel, que les préoccupations terrestres amortissent fréquemment, mais qui peut toujours se raviver. Et partout où ces dispositions, ces aspirations, ces tendances s'éveillent avec force, elles font passer du monde à Dieu. Les âmes qu'elles agitent s'attachent au Christianisme qui est la religion dans nos contrées, comme elles s'attacheraient ailleurs à d'autres cultes. L'apologétique et la prédication ont donc, alors, atteint leur but par la même voie. Oui; mais c'est que le point qui les sépare ne s'est pas encore montré. Qu'une cause quel-

conque aille soulever l'incertitude chez ces hommes *qui marchent par la foi*; qu'ils viennent à se demander si la Révélation chrétienne est une histoire ou une légende, et, pour tout réduire à l'article fondamental, si le Fils de Marie est véritablement le Fils de Dieu : dès lors, il faut que le résultat de la prédication soit raffermi par l'apologétique, sans quoi, il croule comme un édifice fondé sur le sable; de même qu'il faut que le résultat purement intellectuel de l'apologétique soit vérifié par le renouvellement moral, sans quoi, il serait destitué de toute valeur salutaire. Cette simple observation ne rend-elle pas manifeste que la preuve expérimentale, qui domine dans la sphère religieuse, est insuffisante à elle seule dans la sphère théologique? Ne séparons pas ce que Dieu a joint.

Non seulement, la preuve de sentiment ne mérite pas, selon nous, le rang exclusif qu'on voudrait lui assigner, mais, sous plusieurs de ses formes, elle ne peut pas même entrer dans l'apologétique proprement dite. La plupart des considérations qu'on y invoque, malgré leur vérité et leur importance, ne seraient point à leur place dans la lutte contre l'incrédulité; les faits internes sur lesquels on la fonde sont des *signes* pour ceux qui croient, non pour ceux qui ne croient point. Et c'est à ces derniers, il faut s'en souvenir, que s'adresse essentiellement l'apologétique; avec eux, la preuve expérimentale serait une pétition de principe.

Quant aux autres éléments de cette preuve qu'on peut constater, même avec les personnes étrangères à la foi, tels que les faits individuels et sociaux qui manifestent la puissance céleste du Christianisme, ou ses mystérieux accords avec nos âmes, ils vont se classer naturellement, ou dans la partie dogmatique ou dans la partie historique de la preuve interne (1).

(1) C'est, ai-je besoin de le redire, avec une sorte de crainte et de tremblement, que je me livre à cette analyse critique, à cette polémique intérieure, où les défenseurs du Christianisme ne semblent préoccupés que de se désarmer les uns les autres, quand l'ennemi pénètre de tous côtés dans la place. Et pourtant, le péril même de la situation m'en fait une nécessité. Oh ! que nous sommes loin de cette œuvre organique qui, faisant à tous les ordres d'arguments leur part, leur assignera leur rôle, et leur rang corrélatif dans une grande synthèse !

§ 3. *Importance et légitimité des deux ordres de preuves. — Dangers de l'emploi exclusif de la preuve interne. — Union nécessaire.* — Après cette discussion, il reste une question aussi grave que controversée, à laquelle nous avons touché plusieurs fois, mais qui se pose directement ici : c'est celle de l'importance respective des preuves internes et externes, de la place qu'il convient de leur assigner, de leur rôle et de leur emploi légitime. Faut-il procéder par la méthode historique ou par la méthode rationnelle et morale ; juger le système religieux qui s'annonce comme une révélation, par ses titres formels de crédibilité, ses attestations, ses marques, ses garanties spéciales, ou par la confrontation de ses doctrines avec les données de la conscience et de la raison ; en d'autres termes, faut-il nous assurer d'abord si Dieu a parlé, pour nous soumettre ensuite à ce qu'il a dit, ou examiner ce qu'il est censé avoir dit, pour nous assurer s'il a réellement parlé?

Sur cette question nous nous retrouvons en face des deux opinions extrêmes. Ici, les preuves externes sont conspuées et rejetées; là, les preuves internes : ici on veut tout résoudre par la spéculation ou l'intuition; là, par l'observation ; ici, par le témoignage du dedans; là, par le témoignage du dehors. On s'accuse mutuellement de mettre en péril la foi, en l'appuyant d'un côté sur des principes illusoires, plus propres à l'ébranler qu'à l'affermir, de l'autre sur des faits stériles, qui ne peuvent ni l'inspirer, ni l'alimenter. On se reproche des deux parts de donner à la vérité des bases insuffisantes ou incertaines. Il vaut la peine de s'arrêter quelques instants devant une discussion qui touche aux fondements mêmes du Christianisme.

Nous ne pouvons qu'être frappés d'abord du contraste que présentent à cet égard l'Angleterre et l'Allemagne. En Angleterre domine la preuve externe : c'est celle à laquelle la masse des théologiens et des apologistes accordent le plus de confiance, dont ils font le plus d'usage, qu'ils placent en première ligne et regardent au fond comme la seule décisive. Là, la méthode *a posteriori* l'emporte universellement sur la méthode *a priori*; on aime mieux prendre pour point de départ les faits, que les principes. Cette marche tient tellement aux idées générales, qu'elle marque de son empreinte la dogmatique tout entière, et qu'elle est suivie, à beaucoup d'égards, par les unitaires eux-mêmes, vrais rationalistes anglais, chez lesquels on devrait peu s'attendre à la rencontrer. Elle règne sur presque toutes les

branches de la science, dans ce pays qui incline si fort vers le positif; la théologie et la philosophie y sont essentiellement *inductives*.

L'Allemagne nous offre, depuis la fin du dernier siècle, un caractère et un esprit tout opposés. Là on en appelle de préférence à la preuve interne. Le rationalisme est vite arrivé à la poser comme l'unique base de son apologétique; il y était logiquement forcé, puisqu'il n'admettait pas les faits sur lesquels la preuve externe repose. N'étant qu'une philosophie revêtue des formules évangéliques, il devait nécessairement adopter le principe et le langage de la philosophie vis-à-vis du Christianisme. Or, la philosophie a toujours dit aux défenseurs de l'Evangile : donnez-nous une religion rationnelle dans ses preuves, aussi bien que dans ses doctrines. « Il y a deux méthodes pour établir un système religieux, disait l'ancien Globe (1). On peut invoquer à l'appui du dogme l'autorité de la Révélation, ou démontrer le dogme par lui-même. De là deux espèces de théologies, la théologie naturelle ou philosophique et la théologie sacerdotale. Qu'il serait beau le rôle du prêtre qui, sortant de la vieille route du sacerdoce, n'attachant plus la certitude de sa foi à la certitude des événements rapportés dans les livres sacrés, cessant de parler des miracles à des hommes qui n'y croient plus, saurait se borner à exposer et à prouver rationnellement les vérités chrétiennes!... Nos esprits du XIX^e^ siècle ne sauraient se plier à recevoir la vérité par tradition: c'est, pour eux, comme leur nature de juger par eux-mêmes, avant de croire... Quant aux miracles, alors même qu'ils les croiraient, ils n'y verraient qu'une preuve indirecte et insuffisante à leur intelligence, qui exige que la vérité se fasse reconnaître à son propre éclat. Que les hommes qui prétendent accomplir la restauration du Christianisme, sachent donc voir que, pour le succès de leur cause, le champ de bataille est mal placé. Ils établissent la certitude de quelques faits historiques, et se disent les vengeurs de la religion : on leur répond par des plaisanteries et des doutes..... Les vérités chrétiennes, seul objet du combat, n'en seraient pas mieux démontrées, quand l'histoire religieuse serait aussi éclatante d'évidence, qu'elle est incertaine et obscure. Ce qui constitue la religion chrétienne, ce sont les lumières qu'elle nous donne sur les principes de la morale, l'origine et la fin de l'homme et du

(1) Tome II, n° 183.

monde, leurs rapports avec Dieu, leur destinée, et non pas certains événements merveilleux qui n'enseignent aucune vérité, ne contiennent aucune doctrine..... Qu'une séparation profonde soit donc faite entre la doctrine et l'histoire : que sur l'histoire, qui jamais ne pourra être éclairée, soit jeté un voile pour terminer tous les différends, et ne plus laisser de cause aux oppositions mal fondées. Le système moral et théologique que contient le Christianisme, c'est le navire qu'il faut sauver du naufrage. »

La philosophie a ses raisons pour parler ainsi ; elle obtiendrait par composition ce qu'elle a essayé dans tous les temps, mais en vain, d'emporter de vive force ; l'abandon des miracles entraînerait nécessairement celui des mystères, car il emporterait celui de la Révélation, la Révélation étant le miracle qu'attestent les autres, et c'est bien ainsi qu'on l'entend. Le prêtre qui, suivant la marche qu'on lui trace, répudierait l'histoire du Christianisme, pour n'en retenir que la doctrine, devrait commencer, en bonne logique, par renoncer à la moitié de sa foi que la raison ne saurait légitimer par ses propres principes ; et autant vaudrait presque qu'il renonçât aussi à sa mission, car quelle action lui resterait-il sur les peuples? sa voix ne s'adresserait plus qu'aux philosophes, qui trouveraient peut-être bientôt qu'ils peuvent, à la rigueur, se passer de lui.

Il était tout simple que le rationalisme, ayant à bien des égards les mêmes vues que la philosophie, adoptât la même opinion sur l'apologétique et la dogmatique chrétiennes. Aussi n'y a-t-il pas manqué. Au milieu des innombrables modifications qu'il a subies jusqu'à nos jours, il a toujours hautement préconisé la méthode et la preuve internes. Il devait le faire. La preuve externe ne pouvait lui aller, d'abord parce qu'elle est la colonne du vieil édifice qu'il voulait abattre, ensuite parce qu'elle repose sur des faits extranaturels qu'il était résolu à ne point admettre, enfin, parce que toutes les philosophies, dont il a été le produit ou l'expression théologique, ont nettement posé à leur base que la vérité doit se prouver par elle-même, toute philosophie ayant pour caractère propre de ne reconnaître que les principes de la raison ou de la conscience.

Mais le rationalisme n'a pas été seul à tenir peu de compte de la méthode et de la preuve historiques ; le supranaturalisme (1)

(1) Nous prenons les termes de « *rationalisme* » et de « *supranaturalisme* » dans leur acception la plus large, celle que leur a faite l'instinct populaire,

l'a généralement suivi dans cette voie. C'est ce qu'il importe de noter, car c'est de l'opinion et de l'argumentation supranaturalistes que nous nous occupons surtout en ce moment. Dans une multitude d'écrits publiés à la fin du siècle dernier et au commencement de celui-ci, dans presque tous les écrits récents, lors même qu'on ne met point en doute que le Christianisme soit une révélation immédiate et surnaturelle, on se montre embarrassé des prophéties et des miracles; on préférerait évidemment n'en pas trouver dans la Bible; on s'efforce d'en diminuer le nombre et de les couvrir d'une espèce de voile officieux; au lieu de les invoquer nettement et fermement, pour y appuyer les croyances religieuses, on cherche à excuser, par les idées du temps et en particulier par les opinions judaïques (I. Cor. I, 22), l'emploi qu'en ont fait les fondateurs de l'Eglise; on n'y voit pour la foi qu'une base insuffisante, dont la science actuelle ne saurait se contenter et sur laquelle il ne faut pas faire trop de fond. Ammon, par exemple, ne nie pas positivement les faits miraculeux et prophétiques, mais il élève tout à l'entour un nuage de difficultés et de doutes; s'il consent à conserver la preuve qui en sort, c'est seulement comme auxiliaire, comme essentielle au peuple, comme rendant l'action de la Providence plus sensible à certains esprits, même de notre époque; il veut qu'on s'en serve comme d'un éclair, d'un tonnerre, et non comme d'une grêle (iis utamur tanquam fulmine, non ut grandine); il fait de l'accord de la doctrine chrétienne avec la raison, l'argument suprême, et ne reconnaît en réalité que la preuve interne ou dogmatique (1).

Des supranaturalistes beaucoup plus prononcés qu'Ammon,

plus sûr généralement que les définitions de l'Ecole. Nous appelons supranaturalistes, les théories théologiques qui posent à leur base *l'autorité divine* de l'Ecriture Sainte, et rationalistes celles qui la rejettent d'une ou d'autre manière. Nous rangeons encore dans le supranaturalisme les doctrines qui admettent à un degré quelconque l'ordre surnaturel que le Christianisme implique et proclame, alors même qu'elles dépouillent l'Ecriture Sainte de tout caractère théopneustique, pour retenir ce qu'elles nomment la révélation historique de Dieu en Christ. Ces doctrines peuvent être dites à la fois, supranaturalistes par leur dogme, et rationalistes par leur principe, car cette portion de surnaturel, de divin qu'elles conservent dans l'Evangile, repose pour elles, non sur l'autorité de la Révélation, mais sur l'évidence rationnelle ou morale. L'école de Schleiermacher, autant qu'elle m'est connue, me semble appartenir à cette dernière catégorie.

(1) Summa théologiæ christianæ particula II.

émettent des opinions semblables. Ainsi, Morus dit dans son *Epitome* (1), en parlant des miracles : « Non autem sunt argumenta, veritatem propositionum ipsarum confirmantia; quæ veritas *per se*, etsi nulla miracula facta essent, stat, et ab aliis argumentis pendet. » Nous avons vu que Tholuck et Twesten font aussi fort peu de cas des preuves historiques. L'Ecole orthodoxe, dans la plupart de ses nuances, si ce n'est dans toutes, fait volontiers chorus sur ce point avec les écoles rationalistes. Sans aller jusqu'à déclarer les miracles impossibles ou nuls, elle répète avec Schleiermacher et depuis lui « qu'ils ne sont des signes que pour les croyants. » C'est sur l'argument moral ou sur l'argument rationnel, c'est-à-dire toujours sur l'argument interne, qu'elle base essentiellement le Christianisme.

Cette manière de voir et de procéder s'est tellement accréditée et répandue en Allemagne depuis la dernière moitié du XVIII[e] siècle, qu'elle a passé de la théologie scientifique dans la théologie populaire et qu'elle se fait jour jusque dans la prédication (2).

Cette divergence de vues, cette diversité de méthodes, est un fait bien remarquable. On abaisse et l'on déprécie d'un côté, ce qu'on élève et qu'on exalte le plus de l'autre. On va jusqu'à l'opposition la plus tranchée; là on déclare vains ou insuffisants les arguments qu'on considère ici comme les seuls décisifs et les seuls solides. Tandis qu'un grand nombre de théologiens veulent que le Christianisme se démontre par lui-même, et se légitime à l'intelligence et au cœur par sa lumière, sa vertu, son efficacité intrinsèque; d'autres théologiens soutiennent que cette marche est improductive, irrationnelle, funeste; et des deux parts on se renvoie le reproche de mettre en péril la science et la foi. Nous avons nommé quelques défenseurs de la première opinion : parmi les plus illustres représentants de la seconde, nous pouvons citer Chalmers qui se fonde : 1° sur l'incompétence de la raison à juger des voies divines et des faits du monde invisible; 2° sur l'exemple des premiers chrétiens; 3° sur les dangers de la méthode rationnelle (3).

Cette opposition, si étrange au premier abord, peut avoir bien des causes. Elle tient à la lutte des deux principes d'autorité et d'examen, qui sera sans doute éternelle dans la science comme

(1) Prolegomena, sect. IV. § 21.

(2) Ces idées se répandent parmi nous, à mesure que le mouvement allemand nous envahit.

(3) « Preuve et autorité de la Révélation chrétienne. » (Chap. VIII)

dans l'Eglise ; le système qui fait prédominer la preuve externe, donne plus à l'autorité ; celui qui fait prédominer la preuve interne, donne plus à l'examen. Cette opposition tient, sous certains rapports, à la nature de l'homme, ou au moins à sa condition présente. L'homme porte en lui les mystérieux éléments d'une existence supérieure, mais dans un tel état de désordre qu'ils ne semblent être que des restes, des fragments brisés, et qu'ils forment les plus étonnants contrastes : lumière et ténèbres, vérité et erreur, conscience et convoitise, désir du bien et servitude de la corruption, aspiration vers le Ciel et chute constante vers la terre, extrême besoin de résoudre les grandes questions de son origine, de sa nature, de sa destinée, efforts sans fin pour y parvenir, travaux immenses que trompe toujours le résultat et que soutient toujours l'espoir du succès, etc., etc. Il y a là deux faces, deux vues de l'homme, et, selon qu'on s'attachera spécialement à l'une ou à l'autre, au lieu de les embrasser ensemble, on se confiera plus ou moins à la raison, parce qu'on sera plus ou moins frappé de sa force ou de sa faiblesse. Mais l'opposition signalée tient surtout à la double marche que l'esprit est libre de suivre dans la plupart de ses recherches. Il peut procéder par l'intuition ou par l'induction, s'appuyer sur la spéculation ou sur l'expérience, partir des principes ou des faits : de là deux méthodes bien distinctes ; de là les deux ordres de preuves, objets de notre examen.

Cette préférence accordée à l'une des deux méthodes, et par suite à l'une des deux classes de preuves, peut avoir sa cause ou dans les *dispositions* purement individuelles ou dans *l'esprit du temps* et du pays, dans les idées générales d'une époque ou d'une contrée particulière. Il est des hommes plus confiants que les autres dans les lumières et les forces de l'intelligence, accoutumés à marcher par la vue plus que par la foi, qui ne veulent croire qu'autant qu'ils comprennent à quelque degré, n'admettant pas qu'on puisse poser des limites à la science, et la réduire à n'être, sur bien des points, qu'une croyance ; ceux là ont besoin que les vérités révélées se légitiment par elles-mêmes à leur esprit, au moins dans une certaine mesure ; les preuves externes ne leur suffisent pas. Le fait (le ὁτι) n'est point assez pour eux, ils en demandent la raison (le διοτι). D'autres, au contraire, frappés des bornes de l'esprit humain, surtout dans les matières religieuses, demandent avant toutes choses des signes positifs de l'intervention divine ; ils s'attachent spécialement à la vérifi-

cation des pouvoirs de l'envoyé céleste, à l'examen de ses lettres de créance. Ces différentes dispositions se manifestent à côté l'une de l'autre, chez des penseurs distingués, chez des chrétiens pleins de foi et de vie. Pendant que Chalmers se prononce si fortement en faveur de la preuve externe, Erskine place la preuve interne en première ligne, et son traducteur (1), dans une intéressante préface, se range à son avis, quoique ayant vécu au milieu d'une société chrétienne où règnaient des vues contraires.

Mais cette préférence vient ordinairement des idées dominantes, des tendances générales, du courant intellectuel de l'époque. En Angleterre, règne la philosophie d'induction, l'esprit positif, l'observation et les faits : en Allemagne, la philosophie idéaliste, l'esprit spéculatif, l'intuition et la dialectique. Il est dès lors tout simple que la théologie s'attache, dans les deux pays, à la méthode qui y régit la marche de la science. Avant l'évolution philosophique que vient d'éprouver l'Allemagne, l'apologétique et la dogmatique y étaient tout aussi positives qu'en Angleterre, et peut-être plus (2).

Les deux ordres de preuves sont légitimes et nécessaires. Loin de s'exclure mutuellement, ils doivent, au contraire, marcher main à main, là où ils sont également applicables, et ils le sont à peu près partout. Leur séparation les affaiblit et les expose à de grands écarts; leur réunion fait leur sûreté et leur force. La masse des théologiens les a constamment employés ensemble; et, ici encore, nous trouvons que les vues incomplètes, les tendances exclusives, les opinions extrêmes sont erronées et périlleuses.

Les deux méthodes se démontreraient, au besoin, par le simple fait de leur persistance invincible et de leur empire successif. On a eu beau faire, elles ont toujours résisté aux attaques des partis et survécu à leurs défaites, parce qu'elles ont leurs racines dans notre constitution elle-même. Elles tiennent à l'existence

(1) Mme la Duchesse de Broglie.

(2) J'ai eu moi-même, pendant un temps, à combattre l'extrême de la tendance que je représente aujourd'hui. L'objectivisme régnait alors souverainement, maintenant c'est le subjectivisme, venu d'Outre-Rhin, où il a naturellement et successivement passé de la haute métaphysique à la théologie. Il a bien fallu se porter sur le terrain d'où partaient les attaques, et faire usage des seuls arguments que l'on consentit à écouter. Ce subjectivisme s'impose à nous d'année en année, mais comme une plante étrangère, qui, ne trouvant pas sur notre sol des conditions bien favorables, ne s'y acclimate que lentement.

simultanée de données *a priori* et de données *a posteriori* dans l'esprit humain; fait capital, dont la science ne nous paraît pas, jusqu'à présent, avoir tenu assez de compte.

La preuve interne est en principe, si ce n'est toujours en réalité, l'application des données *a priori*, qu'elle fait prédominer quand elle ne les emploie pas seules; la preuve externe est l'application des données *a posteriori*. Et comme il se rencontre des données de ces deux sortes dans les premiers actes de la pensée; comme, dès l'origine, l'intuition et l'observation s'éveillent, s'éclairent, se fécondent l'une l'autre; comme, d'un autre côté, il y a une relation intime et une action réciproque entre les deux ordres de données, il suit de là que les deux méthodes doivent conserver entre elles un semblable rapport, pour être vraiment efficaces.

La légitimité des deux preuves, qui sort ainsi de la nature des choses, se confirme encore de mille manières par la réflexion et l'expérience commune.

La méthode ou la preuve rationnelle, considérée en elle-même et en dehors des applications extrêmes qu'on en a faites, est évidemment autorisée dans la dogmatique par les tendances naturelles de l'esprit humain, qui ne peut s'empêcher de comparer les doctrines révélées avec les données de la conscience et de la raison, avec les vérités premières, les croyances instinctives, les notions universelles, ou même avec les opinions accréditées de chaque époque, car il ne saurait, malgré l'axiome de la Renaissance, admettre comme vrai en théologie ce qu'il juge faux en philosophie, — par l'emploi qu'en a toujours fait l'Eglise, — par l'exemple de Jésus-Christ et des apôtres (Jean VII, 17; I Cor. X, 15; II Cor. IV, 3; I. Thes. V, 10, 21; Phil. IV, 8), — enfin par sa nécessité. Cette méthode, quand elle se renferme dans ses bornes légitimes, est certainement bonne, utile, et, sous plusieurs rapports, indispensable. Elle l'est, pour dissiper le nuage de préventions et d'erreurs qui voile à tant de gens la vérité du Christianisme, qui leur en ferme les avenues, et qui a presque toujours sa cause dans quelque prétendu principe qu'il faut renverser ou rectifier; elle l'est, pour beaucoup d'esprits qui, d'après leurs dispositions ou leurs habitudes, ne peuvent croire s'ils ne voient, au moins jusqu'à un certain degré, le *dedans des choses;* elle l'est, à quelques égards pour tous les hommes, car nul ne pourrait admettre comme révélé ce qui lui paraîtrait contraire aux notions géné-

rales de vérité et de justice ; (le mot de Tertullien « *Credo quia absurdum* » n'est qu'une pieuse exagération) ; elle l'est, surtout à notre époque, pour cette multitude de personnes qui ne sont pas immédiatement prenables à la preuve historique, soit qu'elles regardent *a priori* les miracles comme impossibles, soit qu'elles se figurent que diverses doctrines de l'Evangile se trouvent en opposition avec les résultats de la science, les principes de la vraie liberté, le bien-être et le progrès social, etc. Dans tous ces cas et dans mille autres, la manifestation du côté rationnel du Christianisme, de son action et de sa tendance salutaire, devient un besoin et un devoir. C'est par ce travail qu'il faut déblayer l'entrée du sanctuaire et préparer les âmes à la foi ; c'est par cette route que bien des gens y arrivent aujourd'hui (1). Et cette méthode repose sur une base incontestable, savoir, les données de la conscience, les idées que nous pouvons nous former de Dieu par l'étude du monde et de l'homme, les vérités de la religion naturelle.

Il serait inutile, je crois, malgré les préventions du moment, de s'arrêter à établir la légitimité de la preuve externe. Dieu l'a employée sous les deux économies, — Jésus-Christ et les apôtres en ont constamment fait usage. — L'Eglise de tous les temps s'en est servie de préférence et en a fait le principal boulevard de la foi.

Quant aux considérations aprioristiques, au moyen desquelles on prétend démontrer l'impossibilité des actes extranaturels qui lui servent de fondement, il suffit ici d'une réponse : les raisonnements ne valent pas contre les faits.

Quant au défaut d'évidence ou de certitude qu'on lui reproche, sur quoi le fonde-t-on, si les miracles sont avérés ? Nous pouvons attendre qu'on nous le dise (2).....

(1) A ce point de vue se justifie, sinon *en principe*, du moins *en fait*, l'emploi presque exclusif de la preuve interne dans un pays comme l'Allemagne, où, d'après les idées dominantes, la preuve externe n'a pas de prise. Quoique l'apologétique soit liée au sol extranaturel où le Christianisme a ses racines, elle est pourtant obligée, selon les temps, de changer ses positions, de varier ses arguments. Mais dans ses excursions sur le terrain de ses adversaires, il faut qu'elle garde fermement la place où est, pour elle, la citadelle du ciel. On l'oublie trop aujourd'hui, selon nous.

(2) Les quelques pages qui précèdent sont d'une rédaction assez ancienne ; elles montrent qu'au moment où elles furent rédigées, le professeur donnait une valeur à peu près égale aux deux ordres de preuves. Ses vues ne changèrent pas ; mais lors du dernier remaniement de son cours, terminé vers

En dernier résultat, les deux méthodes sont légitimes et les deux preuves le sont aussi.

S'il fallait nous prononcer sur leur valeur respective, nous assignerions la *priorité d'ordre à la preuve interne* et *la priorité de rang à la preuve externe.*

La première, sous ses diverses formes (spéculative, intuitive, expérimentale), sert à la *défense et à la confirmation* de l'Evangile, plutôt qu'à sa démonstration proprement dite ; elle sert à le justifier plutôt qu'à l'établir. Elle a essentiellement pour but, de relier incessamment le Christianisme à la direction changeante des esprits, de dissiper les préventions que lui opposent le monde et la science, de faire ressortir, dans son essence comme dans son action, des indices de son origine supérieure, et de disposer ainsi en faveur de cette doctrine ou de cette dispensation céleste, qu'on ne repousse que pour l'avoir méconnue. La philosophie religieuse, qui fournit à l'argumentation interne ses prémisses générales, soit morales, soit rationnelles, mène à l'entrée du temple de la foi, elle n'y introduit point ; elle peut en pressentir les mystères, elle ne saurait les pénétrer (les Anges eux-mêmes l'essayent en vain). Elle prépare et annonce la preuve de la Révélation, plutôt qu'elle ne la donne. Si elle paraît mener et mène souvent plus loin, c'est, nous le montrerons plus tard, qu'elle s'appuie déjà sur un autre principe que le sien ; c'est qu'elle a touché d'une ou d'autre manière au fondement surnaturel dont elle croit se passer.

Voilà, ce nous semble, le véritable usage de la preuve interne. De là son intérêt et son importance dans l'état actuel des esprits, où tant de préventions éloignent de l'Evangile, où la science est dominée, d'un côté par un subjectivisme idéaliste ou mystique qui veut tout tirer de son propre fond ; de l'autre par un objectivisme ou un positivisme matérialiste, qui finit par ne croire qu'à ce qui se voit et se touche. Il y a là une masse de préjugés hostiles qu'il faut abattre ; et c'est l'œuvre de la philosophie du Christianisme ; c'est le champ propre de la preuve interne, dialectique et expérimentale. Ajoutons, qu'après avoir déblayé le terrain devant la preuve directe, elle en peut confirmer les résultats par la lumière qu'elle leur prête, par les points

1860, les négations du moment l'obligèrent à défendre bien des positions qui n'avaient pas été attaquées jusque-là. C'est ainsi qu'il en vint graduellement à donner la prépondérance à la preuve externe. (*Edit.*)

d'attache qu'elle leur donne dans l'intelligence ou la conscience humaine, par les correspondances qu'elle signale entre le fond le plus mystérieux de l'Evangile et le fond vivant de notre âme. De préparatoire, elle devient alors complémentaire. Elle l'est dans sa partie dogmatique, lorsqu'elle amène quelque donnée psychologique ou historique à rendre hommage à l'idée biblique (ainsi sur *l'Expiation*, les postulats de la conscience religieuse et morale, l'antique rite du sacrifice propitiatoire); elle l'est surtout par sa partie expérimentale qui, unissant le sentiment au raisonnement, l'épreuve à la preuve, les dispositions du cœur à celles de la réflexion, fait passer la croyance dans la sphère de la vie, et la transforme, pour ainsi dire, en vue, en la transformant en foi.

Du reste, quand les deux preuves sont également admises, il importe peu qu'on commence par celle-ci ou par celle-là. Cela dépend des dispositions personnelles de l'apologète, ou du but spécial qu'il se propose, ou des idées qui règnent autour de lui, et dans lesquelles il doit nécessairement prendre son point de départ. (Au XVIII^e^ siècle, on faisait d'ordinaire la preuve interne complémentaire, autant et plus que préparatoire. Cette marche était conforme à l'esprit de cette époque qui, plaçant la science sous l'empire de la méthode objective, permettait d'aborder d'emblée les faits de l'ordre exceptionnel où l'on s'accordait à voir la vraie démonstration du Christianisme). Les tendances actuelles me paraissent exiger qu'on porte en première ligne les considérations métaphysiques, politiques, morales, les seules auxquelles le siècle prête immédiatement attention.

On pourrait confondre ce point de vue avec celui de la partie orthodoxe des nouvelles écoles; car ce qu'elle veut, c'est aussi que la preuve externe ne vienne qu'après la preuve interne, selon sa maxime déjà citée, que les miracles ne sont signes que pour les croyants. Mais il existe entre les deux points de vue cette différence capitale, que là on donne à la preuve interne et la priorité d'ordre et la priorité de rang, qu'on en fait la preuve principale si ce n'est la preuve unique, conservant l'autre plus par respect que par conviction, parce que le Christianisme l'impose et non parce qu'il y repose. Or, c'est justement l'inverse pour nous.

On exagère la portée de la méthode ou de la preuve interne dans ses diverses directions, on l'enlève à son office propre, on la jette dans une voie semée d'écueils quand, lui attribuant une

suprématie absolue, on veut qu'elle domine la méthode et la preuve historique jusqu'à la supplanter. On oublie qu'elle ne forme point le corps de bataille dans le combat de la foi. Cette place appartient aux arguments tirés de l'ordre divin, où le Christianisme a ses origines et ses garanties; ils l'ont toujours occupée, elle leur restera, nous le croyons, quoi qu'on fasse pour la leur ravir. S'ils la perdent un instant, ils la reprendront l'instant d'après.

La méthode qui base sur le surnaturel des faits le surnaturel du dogme, a sa raison dans la nature même du Christianisme, révélation du ciel qu'attestent les signes du ciel. Aussi, ne craignons-nous pas d'affirmer, malgré les préventions ou les prétentions du moment, que cette méthode est en réalité la plus sage, la plus directe, et par cela même la plus rationnelle, dans le vrai sens de ce mot, car la raison réclame qu'on applique à chaque ordre spécial de vérités son ordre spécial de preuves. Si l'authenticité des documents sacrés, qu'implique la méthode historique, a été compromise dans la tourmente que nous traversons, elle se retrouve et se redresse de jour en jour sous les ruines apparentes dont on l'avait recouverte. Il était impossible, en effet, que l'Eglise fût tombée, à l'endroit de ses Livres saints, dans la déception, dirai-je, ou la duperie que lui supposent les théories négatives. Dès lors, l'antique fondement reste assuré et l'édifice peut et doit s'y appuyer toujours.

Je n'ignore pas avec quelle superbe sévérité l'esprit du temps juge un point de vue qu'il déclare décidément dépassé. Mais regardons aux faits par delà ces entraînements de l'opinion. Une fois reconnue l'origine apostolique des livres du Nouveau Testament,— ou si l'on veut, des seuls homologoumènes, — par conséquent leur crédibilité générale, (point que ne nous contestent guère les écoles supranaturalistes avec lesquelles nous discutons), la vieille marche historique se légitime d'elle-même. Elle est *la plus sage*. Si, en suscitant les hommes qui se disent ses envoyés, Dieu leur a donné de quoi se légitimer, par des actes d'une puissance et d'une science surhumaines, destinés à certifier la révélation, que prescrit la sagesse? que recommandent et le sens religieux et le sens commun? Est-ce de juger leur parole, de la faire comparaître à notre tribunal, pour décider en dernier ressort, avec notre esprit borné et notre cœur corrompu, si elle est acceptable ou non, sans tenir compte des manifestations et des garanties célestes qui la sanctionnent?

N'est-ce pas plutôt d'examiner attentivement ses titres supérieurs de crédibilité, et, si nous les trouvons authentiques, de nous incliner devant le message d'En haut ? — Ce qui ne nous empêche certes, nullement, d'en sonder le contenu doctrinal et moral, car si la vérité qu'il nous porte peut, à bien des égards, dépasser nos conceptions, elle est cependant aussi, à bien des égards, appréciable par ses points de rencontre avec nos notions naturelles du vrai et du bien : à nous révélée et donnée pour nous, elle doit se trouver en rapport par mille côtés avec les besoins de notre âme, les vœux de notre cœur, les aspirations de notre conscience, et puiser là une évidence qui la fait nôtre en quelque manière. La preuve externe, rappelons-le, n'a pas plus le droit de devenir exclusive que la preuve interne. L'ordre, l'état normal, est l'union ou la fusion.

Cette méthode est *la plus directe*. En présence d'une doctrine à laquelle on nous demande foi et soumission de la part du Maître de la nature, nous attendons de prime abord, que celui qui s'en déclare le héraut, constate par quelque démonstration surnaturelle une prétention si haute, et que Dieu, dont il se réclame, montre ainsi, lui-même, qu'il parle réellement en son nom (Jean II, 18 et VI, 30).

Cette méthode est la plus *sûre*. Nous sommes plus aptes à juger des faits que de la vérité des doctrines, ou, en d'autres termes, à constater la réalité du message céleste, qu'à déterminer ce qu'il doit ou ne doit pas contenir; je crois pouvoir l'affirmer, au milieu même des bouleversements de nos jours. Les faits évangéliques nous posent une simple question de témoignage, ils nous placent et nous tiennent sur le terrain bien connu de l'histoire. Malgré leur caractère extranaturel, ils tombent, quant à leur certitude, sous les mêmes lois que les faits naturels, ils se constatent par les mêmes moyens. Jésus-Christ a-t-il fait des miracles, est-il ressuscité et monté au ciel, a-t-il fait des prophéties et accompli les prophéties anciennes? etc., etc. Ce sont là de pures questions historiques ou critiques, qu'on peut résoudre comme toutes les questions du même genre. Les faits restent des faits, alors même qu'ils sortent de l'ordre commun, et nous n'avons qu'à nous assurer s'ils sont vrais ou faux; chose difficile, je le veux, au sein des nuages dont ils se trouvent momentanément enveloppés, mais pourtant toujours possible et qui, grâce à Dieu, le redevient de plus en plus. Les doctrines évangéliques, au contraire, nous jettent dans les

conseils divins, les mystères de l'univers spirituel, ces *choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui ne seraient point montées au cœur de l'homme* (1 Cor. II, 9). Il est clair que le sentiment et le raisonnement ne sauraient conduire ni très sûrement, ni très loin, sur ces desseins de Dieu qui embrassent l'immensité et l'éternité, sur les décrets de sa justice et de sa miséricorde envers des êtres tombés dans le mal, sur les moyens de justification et de régénération qu'il leur a préparés, sur les destinées qu'il leur réserve. Pour prononcer sur ce qu'il a fait à ces divers égards, que de données nous manquent, à nous qui voyons à peine le *bord de ses voies!* Et ce n'est pas uniquement sur ces hautes dispensations de la Providence et de la grâce que porte l'Evangile, c'est aussi sur les profondeurs de l'essence de la divinité elle-même (τα βαθη του Θεου 1 Cor. II, 10), *Dieu était en Christ réconciliant le monde avec soi* (II Cor. V, 19). Le Fondateur du Christianisme est tout ensemble le Fils de l'homme et le Fils de Dieu; les mystères de son œuvre se rattachent aux mystères de sa personne; les uns et les autres sont également les objets de la foi et les sources de la vie. Et comment s'en assurer que par la parole d'En haut qui en est la révélation et l'attestation. Ou nous les connaissons sur ce témoignage divinement sanctionné, ou nous n'en savons rien. Oh! que la prétention, dite rationnelle, de soumettre ces vérités au contrôle d'une sorte de conception ou d'aperception préalable, est souverainement irrationnelle! Lorsque la science voit sans cesse se réaliser l'incroyable, l'impossible dans le monde matériel, le Dieu de la nature n'apprendrait-il pas à s'incliner devant le Dieu de l'Evangile? Supposez un document venu de l'une des régions du globe encore inexplorées, se croirait-on le droit d'en juger absolument le contenu, de n'en admettre que ce qu'on pourrait s'en expliquer? Et ce droit qu'on ne s'arrogerait point vis-à-vis d'un message de la terre, se l'attribuera-t-on vis-à-vis d'un message du ciel?

Si toutes nos vraies connaissances ont, en dernière analyse, leur racine et leur base dans les faits; si les principes premiers eux-mêmes sont des faits, faits de conscience qui se placent à côté des faits de témoignage et d'observation; si c'est sur les faits de tous les ordres exactement établis que la science réelle cherche de plus en plus à s'appuyer, la théologie qui fonde la foi sur les faits qui ont fondé l'Evangile, n'est-elle pas, malgré tout ce qu'on en dit, la plus fidèle aux saines méthodes? Dès

qu'on regarde au fond substantiel et vital du Christianisme, aux plans de Dieu envers l'homme et envers le monde, aux mystères de son être, aux actes de son gouvernement, où la dispensation de grâce vient s'unir à la dispensation de justice, il y a là manifestement des choses que l'intelligence humaine ne peut ni sonder ni atteindre. Est-elle compétente sur la christologie et la sotériologie, par exemple, qui forment comme le cœur de l'Evangile? Ce qu'on nomme le sentiment du divin, ces germes de vérité et de justice, ces principes rationnels et moraux que nous portons en nous, projettent, je le veux, quelque clarté sur les mystères chrétiens, auxquels ils fournissent des points de rencontre et d'attache dans nos âmes; mais ils n'en sauraient constater à eux seuls la réalité objective, dont il faut tout d'abord s'assurer. *Ce sont les hauteurs des cieux, qu'y verras-tu?* On ne doit certes ni écarter ni déprécier cette source immédiate de lumières, qu'ouvrent la conscience et l'expérience sérieusement interrogées, et à laquelle puisent également l'apologétique et la dogmatique ; mais on ne doit pas y chercher non plus au delà de ce qu'elle donne. Que faire donc, si ce n'est de regarder aux signes qui ont marqué du sceau divin le témoignage des promulgateurs de l'Evangile, et de croire ensuite sur l'autorité de ce témoignage? Pour assurer le surnaturel dogmatique, fond constitutif du Christianisme, quel moyen plus adéquat que le surnaturel historique, à travers lequel il s'est manifesté au monde?

C'est aux signes miraculeux ou prophétiques qu'en appellent essentiellement les Fondateurs; là est pour eux l'attestation du ciel certifiant la révélation du ciel. Ils veulent que la foi soit fondée, non sur *la sagesse de l'homme, mais sur la puissance de Dieu* (I Cor. II, 4-5; cf. Actes XIV, 3; Hébr, II, 4; II Cor. XII, 12). Réfléchissez à tous les récits des Evangiles et des Actes, qui relèvent visiblement, à cette intention, le surnaturel de la vie de Jésus-Christ et de l'âge apostolique. Les déclarations du Seigneur lui-même à ce sujet, sont aussi formelles que nombreuses. Citons-en une seule ici. Les Pharisiens l'accusent de blasphémer pour avoir dit à un paralytique : *Tes péchés te sont pardonnés*. Comment repousse-t-il cette accusation et légitime-t-il le droit de grâce qu'il s'attribue, ce droit où se concentre en quelque manière toute son œuvre? Ecoutez sa réponse et sa preuve: *Lequel est le plus aisé? de dire à cet homme : Tes péchés te sont pardonnés, ou de lui dire : Lève-toi et marche: Or,* AFIN

QUE VOUS SACHIEZ *que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner : Lève-toi, etc.* Peut-on rien imaginer de plus exprès que cette solennelle parole? Et que ce soit réellement une parole de Jésus-Christ, quiconque l'examine en elle-même et dans le triple récit qui nous l'a conservée (Matth. IX, 2-7; Marc II, 3-13; Luc V, 24), ne saurait en douter un instant. Elle est de lui, ou l'on ne peut être sûr que rien le soit. Jésus-Christ n'est pas moins explicite sur les prophéties que sur les miracles. C'est sa doctrine constante que les Ecritures rendent témoignage de lui. (On s'étonne d'avoir à prouver cela ou seulement à le rappeler). (Jean V, 39-46; Matth. XXII, 42-45; Luc IV, 17-28 et XXIV, 27, 44-46). Il en appelle aussi à ses propres prédictions (Jean XIII, 19 et XIV, 29). L'esprit prophétique que tout manifeste en lui, lui soumettait ses disciples comme sa puissance surnaturelle : *Voici, je vous l'ai prédit* (Matth. XXIV, 25 et 37).

Quoique les attaches que l'Evangile trouve dans les profondeurs de l'âme humaine ne soient point négligées, les miracles et les prophéties, les vertus d'En haut, sont les manifestations célestes où les fondateurs du Christianisme placent la grande démonstration de sa divinité (Rom. I, 1-4; II Cor. XII, 12), et où il faut par conséquent la placer toujours. L'opinion contraire, vers laquelle tout penche en ce moment, a contre elle l'esprit général des Ecritures, et, quelque paradoxal que cela puisse paraître, le véritable esprit des temps modernes. Descartes et Bacon ont ramené la science aux faits, pour l'étude du monde invisible comme pour celle du monde visible ; et la science gardera cette base, nous le croyons; si elle a pu s'en éloigner par un entraînement systématique, elle ne tardera pas à y revenir et à s'y établir plus fermement (1).

Non seulement la marche interne ou subjective ne mérite, ni sous l'une ni sous l'autre de ses formes, la prédominance absolue qu'on réclame pour elle, mais en s'isolant ainsi, elle reste décidément insuffisante; en se faisant exclusive pour se faire souveraine, elle devient périlleuse; pour vouloir tout porter, elle expose tout. C'est le rationalisme de la méthode aboutissant au rationalisme de la doctrine : assertion infiniment grave que nous essayerons de justifier.

Mais rappelons d'abord quelques-unes de nos remarques explicatives, afin de prévenir les malentendus auxquels donne

(1) Le mouvement de retour est déjà sensible (*Edit.*).

lieu, fort souvent, l'indétermination de la terminologie consacrée.

Nous avons fait observer, au commencement de cet article, qu'en dehors de l'objectivisme et du subjectivisme extrêmes, la distinction des deux ordres de preuves est loin d'être aussi tranchée qu'on le suppose généralement. Nous avons montré qu'en un sens les épithètes d'interne et de rationnelle appartiennent à la méthode historique, à peu près autant qu'à celle dont elles sont devenues la désignation spéciale ; et que la méthode rationnelle pourrait, en bien des cas, si ce n'est dans tous, réclamer le nom d'historique, si ce titre était en honneur : car les principes qu'elle invoque sont finalement des faits, qui placent sur le terrain de l'histoire, et, par conséquent, sur le fondement de la preuve externe. Bien plus, au sein du supranaturalisme où nous devons nous tenir, l'identité des deux preuves n'est pas dans le seul fondement, elle est aussi dans le principe. Le surnaturel y constitue également le moyen de démonstration. L'argumentation interne, sous la forme et dans la direction dont il s'agit, élève au miraculeux l'extraordinaire des enseignements ou des faits où elle prend son point d'appui; elle y constate le surhumain, pour y manifester le divin. Ainsi, par exemple, la vie de Jésus-Christ, qui est le fort où l'on se retranche de préférence. Après en avoir fait ressortir les caractères constitutifs et distinctifs, on établit que c'est une apparition décidément en dehors de la marche générale de la nature et de l'histoire, dont il est impossible de rendre raison par les lois et les conditions communes de l'humanité, puisqu'elle les dépasse de tous points, qu'il faut par conséquent y reconnaître une intervention providentielle d'un ordre exceptionnel et supérieur, quelque chose qui vient du ciel et qui y tient; et du divin que reflète par tant de côtés la vie du Fondateur de l'Eglise, on infère le divin de son œuvre et de sa personne. Quoique ses miracles proprement dits soient laissés à l'écart, le miracle est le pivot réel de l'argument, miracle moral, il est vrai, mais miracle pourtant, car ce n'est qu'en tant que miracle, et miracle démontré par l'investigation logique et critique, qu'il devient le signe, le gage, le garant de la dispensation divine qui constitue le Christianisme; c'est sur le fait à la fois historique et extrahistorique de cette apparition que tout repose en définitive. Or, n'est-ce pas la preuve externe dans ses éléments essentiels, quoique prise par un côté et sous un rapport spécial ?

Il en est de même des autres faits ou des autres principes sur lesquels porte cette forme de la preuve interne. Ainsi les merveilleuses correspondances de l'Evangile avec la conscience humaine ; — la supériorité de sa doctrine religieuse et morale rapprochée de l'infériorité de culture de ses promulgateurs ; — la vie nouvelle qu'il répand comme une nouvelle création ; — cette fondation du Royaume des cieux qui ne sera peut-être jamais pleinement réalisée ici-bas, mais vers laquelle converge, à travers mille oppositions, le cours séculaire des événements, etc., etc. Tous ces grands principes ou ces grands faits ne donnent réellement la preuve qu'on y cherche, qu'autant qu'ils montrent le *doigt de Dieu* dans l'histoire évangélique, ou *l'Esprit de Dieu* dans la doctrine évangélique, qu'autant qu'ils dévoilent ou l'œuvre divine qui fonde le salut, ou la parole divine qui l'atteste, c'est-à-dire qu'autant qu'ils élèvent du miraculeux démontrable, auquel s'applique le raisonnement, au miraculeux indémontrable, qui est l'objet de la foi ; ce qui est le dessein et l'office direct de la preuve externe.

A ce point de vue, les deux ordres de preuves se touchent donc jusqu'à s'identifier ; et l'on peut demander où est leur différence. Elle est en ceci que l'argumentation externe proprement dite pose d'entrée le surnaturel, déclarant en faire son fort ; tandis que celle qui aime à se parer de la dénomination d'interne ne le relève que progressivement, tenant sur le premier plan certaines données doctrinales ou historiques qui ne sont ni contestables ni contestées, et faisant ressortir à la fin, des faits mêmes qu'on lui concède, les indices de l'intervention céleste. L'intérêt et l'utilité de cette marche sont visibles, pour qui connaît les préventions de notre époque contre le miraculeux et tout ce qui prétend immédiatement s'en étayer ou s'en couvrir. Il y a un avantage considérable à tourner les préoccupations hostiles du moment, au lieu de les attaquer de front, et à les désarmer en quelque sorte par elles-mêmes. Dans cette marche, quand elle est bien conduite, les préventions tombent ou cèdent peu à peu, à mesure que le surnaturel apparaît dans les faits qu'on a devant soi et où il se fait voir, pour ainsi parler, à travers le naturel.

Peut-être pourrait-on signaler d'autres différences et d'autres analogies entre les deux preuves ou les deux méthodes. Quoi qu'il en soit, il est évident que, dans cet ordre d'application, elles font une œuvre commune, ayant au fond même principe et même procédé, étant également inductives, et ne se distinguant

guère que par ce qu'on pourrait nommer leur ligne d'opération. Leur séparation est, en fait, plus nominale que réelle.

Mais fréquemment l'argumentation interne, telle qu'on la préconise, revêt un tout autre caractère et se propose une tout autre fin. Loin de s'appuyer ni directement, ni indirectement sur le surnaturel évangélique, elle l'écarte, sous quelque aspect et à quelque titre qu'il se présente. Pour s'associer à l'esprit du temps ou pour lui complaire, on prétend, au sein même du supranaturalisme, enlever l'apologétique à cette vieille base. On se flatte de rencontrer les grands dogmes chrétiens au terme de l'évolution scientifique (droite hégélienne, par exemple), ou de les faire surgir de la conscience religieuse (Schleiermacher), ou de les saisir immédiatement comme les notions premières (Vinet), ou de les justifier par ces moyens réunis (M. Secrétan).

Ici, tout change, le but et le principe, le mode de construction et le fondement, la marche et le point de départ; on passe à un autre ordre d'investigation et de démonstration : le subjectivisme idéaliste ou mystique opère sans contrôle ; la spéculation, l'intuition, l'expérimentation prennent la place de l'attestation et de l'induction. Le vieil argument historique, dont on se déclare affranchi, est bien réellement abandonné et, selon le mot qu'aimait à répéter Hégel, l'esprit seul rend témoignage à l'Esprit.

Sous la dénomination commune de preuve ou de méthode interne (soit dogmatique, soit morale) il existe donc, en réalité, deux directions, non seulement diverses, mais contraires. Ce ne sont pas deux nuances, ce sont deux tendances; ce ne sont pas deux côtés d'une même voie, ce sont deux voies tout à fait distinctes. Cette forme *absolue* de l'argumentation interne est cent fois plus éloignée de celle que nous décrivions tout à l'heure, que celle-ci ne l'est de la preuve externe. Elles appartiennent aux deux courants opposés que suit alternativement la pensée théologique aussi bien que la pensée philosophique. Loin donc de les identifier en quelque manière en les classant dans la même catégorie, il faudrait les séparer par une large ligne de démarcation, car elles diffèrent radicalement.

De cette terminologie, si indéterminée et au fond si inexacte, que consacre l'usage, il résulte nécessairement de grandes confusions. Il peut arriver que, trompé par les noms, on identifie les contraires et qu'on divise l'identique. Il peut arriver qu'une Ecole mêle, à son insu, les deux formes de la méthode interne,

et qu'elle se réfugie tantôt dans l'une, tantôt dans l'autre, selon les besoins ou les intérêts de la position. Il peut arriver que tout en enlevant l'empire au principe subjectiviste, elle fasse profession de le lui maintenir et qu'elle s'arrange pour paraître le lui maintenir en effet. C'est ce qui a lieu en mille sens. Bien des Ecoles transigent avec la pensée du jour, ne voulant, ni s'y abandonner entièrement, ni s'y heurter trop ouvertement. De là le pêle-mêle où nous sommes et où abondent les anomalies et les méprises.

Contre la première forme de la méthode ou de la preuve interne, celle qui, restant inductive et tirant en quelque sorte le surnaturel du naturel, s'attache à l'extraordinaire de la doctrine et de l'histoire évangéliques, pour en faire ressortir le divin, nous n'avons rien à redire, elle repose sur le même principe que la méthode ou la preuve externe, dont elle n'est qu'une application spéciale. Nous ne lui demandons que de le reconnaître et de le confesser plus simplement. Notre critique ne peut porter que contre la seconde forme, la forme absolue qui, faisant de la conscience ou de la raison le critère souverain de la vérité religieuse, finit par en faire le facteur réel : d'où ces christianismes façonnés à l'image des philosophies successives, avec lesquelles ils naissent et meurent.

Cette marche elle-même, nous ne la condamnons pas absolument : elle a sa légitimité et sa valeur, quand elle reconnaît et respecte ses limites. Dans tous les temps et de nos jours encore, elle a amené au Christianisme bien des esprits qui, pour une cause ou pour l'autre, n'étaient prenables que par elle; elle a sa part à l'œuvre générale de la défense et de la confirmation de l'Evangile. Mais si elle doit conserver son rôle, elle doit aussi garder son rang. A côté de l'usage est l'abus; et c'est cet abus que nous voudrions signaler, car il constitue le grand danger de la situation.

Rappelons notre assertion à cet égard et essayons de la justifier. La marche subjective, avons-nous dit, ne mérite point la prédominance qu'on réclame pour elle et que le supranaturalisme lui-même incline à lui accorder. Insuffisante en soi, elle change ses services en périls, lorsque d'auxiliaire elle se fait souveraine. Elle est le rationalisme de la preuve qui conduit logiquement au rationalisme de la doctrine.

Notons d'abord que l'intronisation de cette marche nourrit les prétentions de l'esprit humain, sa confiance exagérée en

lui-même, le droit qu'il s'attribue de soumettre tout à son contrôle ou à son arbitrage; dispositions antipathiques à bien des données expresses de l'Evangile (Matth. XVIII, 3, 4), et où le rationalisme a sa racine. Le rationalisme n'est pas un système, il est un principe; il n'est pas une doctrine, il est une méthode. Il a passé sous nos yeux en quelques années à des doctrines, non seulement différentes, mais opposées (ancien et nouveau — déistique et panthéistique). Ce qui le caractérise, ce qui le constitue, c'est de détrôner l'autorité (celle de l'Ecriture comme celle de l'Eglise) dans la sphère théologique, de même qu'elle a été détrônée dans la sphère philosophique, pour ne laisser subsister que la lumière immédiate de la raison, l'autonomie de la conscience. Or, c'est justement ce que veut, ce que fait l'argumentation interne sous sa forme absolue, sa prétention étant de substituer un témoignage purement intérieur au témoignage extérieur qui a porté jusqu'ici le Christianisme : observation bien simple, par laquelle la question est, à vrai dire, implicitement décidée.

Mais il y a plus; ce n'est pas uniquement la disposition rationaliste, c'est le principe rationaliste que nourrit cette tendance. L'abandon du miraculeux historique ou démonstratif porte en germe l'abandon du miraculeux dogmatique ou constitutif; il y tend et y aboutit peu à peu. C'est la même adhésion ou la même concession à l'esprit du temps, qui repousse le surnaturel, quel qu'il soit; on mine sourdement ce qu'on réserve par les sacrifices mêmes qu'on lui fait. Le principe, une fois introduit au fondement, s'étend peu à peu jusqu'au faîte; c'est le levain qui pénètre et transforme la masse entière. Sur cette pente, que de jeunes gens ont vu leurs croyances les plus chères se troubler, s'évaporer, s'évanouir l'une après l'autre. Ils y étaient entrés pleins de confiance, attirés par de grands noms, séduits par l'espoir de remplacer le témoignage traditionnel si lointain et si contesté, par un témoignage immédiat où la foi se changerait en quelque manière en vue; et après avoir fait leur tout de ce témoignage, ne pouvant en tirer que ce qui s'y trouve, lui faire rendre que ce qu'il contient, l'Evangile de l'Ecriture, l'Evangile réel, qui n'y est pas, leur a échappé pièce à pièce, ne leur laissant que l'Evangile de la conscience ou de la science, c'est-à-dire un théisme vague plus ou moins revêtu des formes ou des couleurs chrétiennes. Que de fois nous avons pu suivre de l'œil ce travail désorganisateur en ces dernières années; que de fois le simple

déplacement de la base, glorifié comme une immense rénovation, a amené le renversement ou l'ébranlement de l'édifice. C'est, ainsi que nous l'avons constaté sous tant de rapports, que la méthode et la doctrine sortent du principe comme l'arbre et le fruit sortent du germe.

Il est un autre fait trop peu remarqué et pourtant bien évident. La méthode dont il s'agit, laissée à elle-même et à elle seule, n'élève point à la plénitude de la foi; elle ne porte pas jusqu'au Christianisme évangélique ou au supranaturalisme réel et complet. Il est un degré, le dernier et le principal, qu'elle ne saurait atteindre et franchir, ou qu'elle ne franchit qu'avec l'appui secret de la méthode positive. Suivant une vieille distinction de la dogmatique, elle donne la foi *humaine* basée sur le jugement ou le sentiment individuel, elle ne donne pas la foi *divine* basée sur une attestation d'En-haut, car cette attestation créerait l'autorité dont elle veut s'affranchir. Elle ne fournit pas la preuve dirimante, la pleine certitude d'une révélation *immédiate*; et c'est là pourtant ce qu'il faut établir, parce que c'est ce qui est en cause entre la théologie chrétienne et la philosophie religieuse. En dévoilant les harmonies du Christianisme avec les données de la raison ou les aspirations du cœur, on montre, sans doute, qu'il peut venir de Dieu, on ne prouve pas qu'il en vient réellement. Le dernier anneau, et le plus important, manque à la chaîne de la démonstration. Plus vous signalez les rapports de l'Evangile avec des instincts secrets ou de mystérieux pressentiments de notre âme, avec les lois de l'intelligence ou de la conscience, avec les postulats de la raison spéculative ou pratique, plus il paraît possible qu'il soit, comme le prétend la haute critique, un simple produit de la pensée ou de la religiosité humaine, se prenant elle-même pour une illumination supérieure et qu'il n'y ait là, en dernière analyse, qu'une révélation *médiate*, ce qui me laisserait le mot en m'enlevant la chose. Plus la preuve interne sera parfaite et concluante, c'est-à-dire plus elle réussira, conformément à son dessein, à rationaliser le Christianisme, plus aussi elle soulèvera le doute, si elle *agit seule* et que rien n'arrête et ne rectifie ses impressions à cet égard. (J'insiste là-dessus, malgré ma répugnance, d'abord parce qu'on nous force à attaquer à notre tour pour nous défendre, ensuite et surtout parce qu'on sème des espérances fallacieuses et de redoutables illusions).

Supposons qu'elle atteignît pleinement son but; supposons

qu'en démontrant enfin, comme on a toujours essayé de le faire et souvent prétendu l'avoir fait, que le déroulement logique de la pensée, le mouvement régulier de la conscience religieuse et morale aboutissent au dogme chrétien, que la vérité métaphysique constatée par la science, et la vérité biblique bien comprise, ne sont que deux formes d'une même vérité, que la raison et la foi, la philosophie et la théologie se rencontrent et se confondent au sommet de leur développement. Cette démonstration serait le triomphe de la méthode interne et elle aurait sans contredit des avantages nombreux : elle enlèverait à l'incrédulité son dernier retranchement, puisqu'elle lui aurait dévoilé dans l'esprit ou le cœur humain lui-même les rudiments de la foi. Mais (toujours dans l'hypothèse où elle opèrerait seule), quel en serait l'effet relativement à la Révélation, et, par conséquent, relativement au supranaturalisme théorique et pratique, que nous tenons pour le vrai Christianisme évangélique et qu'il s'agit d'assurer? Il en sortirait cette conséquence que ce qui a été proclamé et reçu comme venant de Dieu, peut être venu de l'homme ; car si l'homme peut le trouver aujourd'hui dans son propre fond, il a pu le trouver hier. Aussi, est-ce à cette conclusion qu'arrivent, en fin de compte, les doctrines qui se donnent pour l'explication et la démonstration scientifique de l'Evangile, quand elles se développent jusqu'au bout : à force de se faire rationnelles, elles se font rationalistes ; à force de ramener le surnaturel au naturel pour le légitimer, elles le font évaporer. C'est par là qu'ont fini tous ces Christianismes philosophico-théologiques qui se sont succédé depuis trois quarts de siècle, et dont chacun a eu son *règne d'un moment :* celui de Schleiermacher lui-même, le plus remarquable et le plus persistant.

Dès lors, il n'existerait plus de révélation au sens propre ; le fait chrétien (pour employer la vague expression qu'on affectionne), le fait chrétien, où le divin et l'humain ne feraient qu'un, serait admis par une conviction immédiate et sur son évidence intrinsèque, quoique transmué à bien des égards par la pierre de touche qu'on y aurait appliquée. Le vœu des sages serait accompli ; mais la foi des humbles aurait perdu la base où elle repose depuis des siècles, et la science elle-même, la science sérieusement préoccupée de ce que nous sommes et de ce que nous devons devenir, regretterait bien souvent, nous le croyons, de se retrouver seule, sans autre assurance que la sienne, en face des questions éternelles.

Ce résultat final de la preuve interne, laissée à elle-même, ne montre-t-il pas clairement qu'elle n'est ni la seule ni la véritable preuve du Christianisme évangélique, puisqu'élevée à sa plus haute puissance, elle donnerait autre chose que ce qu'on lui demande et qu'on attend d'elle ; en atteignant sa perfection, elle s'annulerait en quelque manière ; au lieu d'affermir la Révélation, elle l'aurait transformée ou, comme on dit, *absorbée*. Pour avoir voulu accroître outre mesure sa portée, elle se serait dénaturée et perdue. Ecueil redoutable contre lequel le concours de la preuve externe peut seul la garder. Tout tient à tout ; et le bien, lui-même, se détériore en s'écartant de l'ordre divin.

La doctrine ainsi démontrée, dira-t-on, serait vraie, lors même que ceux qui l'ont annoncée à titre d'envoyés divins auraient été dupes de leur enthousiasme, et qu'ils auraient pris comme leur venant d'En haut, une lumière qu'ils puisaient en eux-mêmes. Oui, mais elle ne serait plus la *Parole de Dieu* ; elle ne serait plus ce que la croit le monde chrétien. Et ce caractère supérieur lui est nécessaire pour qu'elle inspire les renoncements et les dévouements de la foi. Le Christianisme évangélique est hautement supranaturaliste : il l'est dans son essence comme dans sa forme. S'il cessait de l'être, il cesserait d'être lui-même. Comment compter sur ses promesses de pardon et de secours divin ; comment se confier avec une pleine assurance en cette amnistie céleste qu'il proclame au nom de Christ et qui porte l'ordre entier du salut ; comment s'appuyer d'esprit et de cœur sur cette grâce qui nous ouvre le Ciel, si quelque attestation du Ciel ne nous la garantit ? Des aspirations mystiques, des théories métaphysiques, des présomptions, des raisonnements ou des pressentiments, qui, érigés en principes, peuvent suffire à l'œuvre de la science, suffiront-ils à l'œuvre de la vie ? Qui me répond que j'ai autre chose qu'une rédemption *idéale* dans ce que j'ai besoin de tenir pour une rédemption réelle et effective ? En m'enlevant la Révélation, ou en ne me la laissant que nominalement, vous m'enlevez l'Evangile, puisque vous m'enlevez ce qui en fait la certitude et la réalité. Qui ne comprend l'ineffable puissance de ce seul mot : *la Parole de Dieu !* Qui ne voit immédiatement que la foi est tout autre, selon qu'elle continue ou qu'elle cesse de s'appuyer sur ce fondement ? Comparez le biblicisme anglais ou américain avec le criticisme allemand ; (et, en Allemagne même, voyez la *Mission intérieure* ne

relevant la piété des Eglises qu'en leur rendant leur vieille Bible théopneustique, la Bible de la Réformation). Faites une épreuve plus directe encore : interrogez ceux d'entre vous que le mouvement de nos jours a pu faire passer du Christianisme biblique à un Christianisme métaphysique ou mystique, et qu'ils nous disent s'ils n'y ont pas perdu, à bien des égards, les célestes réalités de la foi et de l'espérance chrétiennes, changées pour eux en flottantes idéalités !

Même pour les vérités religieuses qui subsistent par leur propre évidence, celles que donnent réellement la conscience et la raison ; même pour la théodicée (1), la Providence, l'existence future ; même pour la morale, que de moments où l'on a besoin de se dire que Dieu a parlé ! que d'états intérieurs où cette assurance seule peut donner le repos à l'âme, la sécurité à la conscience et, à la vie, le renoncement et l'abandon !

Les hommes arrivés au supranaturalisme par la preuve interne, doivent plus qu'ils ne le pensent aux faits que leurs théories semblent écarter et à la certitude ou à la confiance que ces faits inspirent et nourrissent. Leur conviction n'a été complète, nous ne craignons pas de l'affirmer, que lorsqu'ils ont reconnu l'intervention divine, garant de la parole de réconciliation, c'est-à-dire lorsqu'ils se sont placés d'une ou d'autre manière sous l'impression de la preuve externe, qu'ils se figurent laisser de côté. Tous les supranaturalistes admettent cette intervention exceptionnelle et immédiate : il le faut bien, puisque le caractère distinctif du supranaturalisme est de la maintenir, en face du rationalisme qui l'annule, et qu'elle constitue le fond substantiel de la doctrine comme de l'histoire évangélique. Le Christianisme fait plus que s'appuyer sur les miracles ; il est lui-même le grand miracle. C'est le Fils de Dieu devenu le Fils de l'homme; c'est le Royaume des Cieux descendu sur notre terre. Comment constater cette histoire divine, inaccessible en elle-même à notre esprit autant qu'à notre œil, autrement que par une parole divine qui la révèle et la certifie? et cette parole divine, autrement que par les signes divins qui l'accompagnent? N'est-ce pas du moins la marche la plus sûre, une fois reconnus les faits dont elle part? Non, répond le haut supranaturalisme : « Le

(1) Etranges théodicées de la science actuelle, qui rappellent la parole de Jésus-Christ: *Nul ne connaît le Père*, etc., et celle de saint Paul : *Le monde n'ayant pas connu Dieu par*, etc. !

Christianisme est un miracle; en conséquence, le miracle est plutôt l'objet de la preuve que la preuve elle-même (1). » Singulier raisonnement! Quelle attestation plus expresse, quelle garantie plus certaine du surnaturel invisible, qu'il s'agit de constater, mais qui échappe à toute prise directe, que le surnaturel visible ou démontrable qui est là devant nous ? Le divin que nous pouvons vérifier n'est-il pas la preuve la plus adéquate du divin que nous ne saurions atteindre? l'un n'est-il pas le prolongement de l'autre et par conséquent la révélation ? Qu'est-ce qui peut nous convaincre que Dieu est réellement dans cette grande œuvre, mieux que s'il s'y montre lui-même ? C'est justement parce que le Christianisme est une intervention du Ciel qu'il lui faut un témoignage et un signe du Ciel.

Il semble difficile, répétons-le, de dépasser par le pur subjectivisme dialectique ou expérimental la notion rationaliste d'une révélation *médiate*, négation de la révélation proprement dite. La démonstration logique ou morale n'est qu'une déduction ou une intuition, et l'ordre surnaturel où se meut le Christianisme évangélique est infiniment au-dessus de l'une et de l'autre : ni le raisonnement ni le sentiment ne portent jusque-là. En supposant que cette voie conduisît, ou parût conduire, aux dogmes particuliers de l'Evangile, ce serait une sorte de supranaturalisme rationaliste, si l'on nous permet cette alliance de mots; on aurait, pour ainsi parler, la notion chrétienne, sans avoir la foi chrétienne. En réalité même, ce ne serait pas le fait révélé qu'on croirait, ce serait la notion qu'on y aurait substituée ou rattachée : idéalisme théologique, où l'on prétend garder l'esprit de l'Evangile, son fond essentiel et éternel, en laissant tomber son enveloppe, et qui a revêtu tant de formes en ces derniers temps. Parmi les mille exemples qu'on pourrait en fournir, regardez seulement à la distinction que philosophes et théologiens se sont accordés à faire, depuis Kant, entre le Christ historique et le Christ idéal...

Dans cette marche, on n'adopte qu'autant qu'on se prouve ou, selon la formule en vogue, qu'autant qu'on s'assimile. La conformité des données scripturaires avec les données rationnelles et métaphysiques, d'après un système, ou avec les données mystiques et morales, d'après l'autre, est le seul fondement de leur admissibilité. Que fera-t-on, dès lors, des dogmes qui

(1) *Revue Chrétienne*. Novembre 1858, p. 695.

dépassent ou choquent ces données régulatrices? La raison ou la conscience, si l'on préfère ce mot, pourra-t-elle admettre les dogmes qui lui répugnent, en considération des dogmes avec lesquels elle sympathise? Mais comment conclure de la vérité des uns à la vérité des autres, quand le principe de croyance qui dépose en faveur des derniers témoigne et s'élève contre les premiers? Se soumettre en dehors du principe ou malgré le principe, ce serait y renoncer virtuellement, ce serait l'infirmer. Il faut donc, à moins d'être inconséquent, rejeter ou volatiser ces doctrines rebelles à l'élaboration scientifique. On pourra, je le veux, construire des théories qui aient quelque rapport avec les faits de révélation; on pourra se créer par la spéculation une sorte d'idéal chrétien, se faire une ombre de l'Evangile qu'on proposera tout ensemble à la raison et à la foi. Les exemples abondent (christianismes kantiens, hégéliens, schleiermachiens, etc.). Mais aussi longtemps qu'on n'aura pas touché d'une ou d'autre manière à la *démonstration d'esprit et de puissance* (dans le véritable sens de cette parole de saint Paul, si souvent citée dans une signification étrangère), on n'aura point atteint le Christianisme positif, le vrai Christianisme évangélique. (Le miraculeux de l'histoire élève seul directement et pleinement au miraculeux de la doctrine.) Si la porte du monde invisible, où doit pénétrer et vivre la foi, nous a été ouverte par la main de Dieu, consentons à y passer.

Rappelons un des arguments de l'ancien rationalisme qui rend palpables les périls de la tendance que nous combattons. Plusieurs religions se donnant pour révélées, il n'est pas d'autre moyen, quand on ne veut pas se décider aveuglément et arbitrairement entre elles, que de comparer leurs doctrines avec les idées que la droite raison nous fournit relativement à Dieu, et dès lors ce sont ces idées seules qui restent, car elles forment les fondements et les éléments réels de la foi : elles jugent la Révélation et ne sont point jugées par elle. Si la Révélation est reçue, c'est uniquement à leur considération, elle n'a d'autre autorité que celle qu'elle leur emprunte; elle passe tout entière sous leur contrôle, et, sous le nom de supranaturalisme, qu'on peut conserver, on n'a en fait que le rationalisme.

Avec la preuve externe, à quelque degré qu'elle soit maintenue, ou avec la preuve interne sous la forme qui la rattache au principe de la preuve externe, ce raisonnement est sans valeur, il n'atteint pas le vrai fondement du supranaturalisme. Mais avec

l'emploi exclusif de la méthode interne, sous sa forme absolue, telle que nous l'envisageons ici, il a bien la portée que lui attribuait Wegscheider. Si l'homme ne reçoit la Révélation et ses doctrines qu'en tant qu'il les juge conformes à ses opinions ou à ses sentiments, s'il n'en prend qu'autant qu'il en approuve, il ne croit au fond qu'à lui-même, sa conscience, sa raison, critère souverain de sa foi, en devient le facteur réel : il ne peut rester logiquement, il ne reste finalement que l'abstraction que chaque phase philosophique nomme l'Evangile rationnel et éternel, et qui ne dure qu'autant qu'elle.

Je suis certes loin de contester (je l'ai dit bien des fois) que le Christianisme ait d'admirables correspondances avec les notions les plus hautes, les aspirations les plus profondes, les vœux et les pressentiments les plus intimes de l'âme humaine, et qu'il y ait là de puissants motifs de crédibilité : c'est comme une révélation naturelle qu'a toujours invoquée l'Apologétique (Tertullien) et qu'elle invoquera toujours. Je fais remarquer seulement que, quelle que soit la valeur des considérations de cet ordre, on s'en exagère la portée quand on prétend résoudre, et résoudre pleinement la grande question par leur seul concours. Encore une fois, des rapports que je découvre entre l'Evangile et mon état intérieur, de ses mystérieuses harmonies avec ce que je suis comme être spirituel et immortel, je ne puis légitimement conclure la vérité objective de l'intervention céleste où ses doctrines ont leur base et ses promesses leur garantie, si rien d'En haut ne confirme et ne justifie mes impressions. Le Christianisme n'a pas uniquement à se démontrer comme système, il doit aussi et surtout se constater comme fait, et, comme fait, il va nécessairement s'appuyer sur la preuve historique, qu'aucune autre ne saurait suppléer, chaque ordre de vérités ayant son ordre de preuves ; et comme fait divin, enclos dans un fait humain, il exige quelque chose de divin qui le révèle, l'atteste, le légalise en quelque sorte. Les points de rencontre entre l'Evangile et la conscience religieuse attirent à lui, comme font pour certaines Ecoles ses influences sociales ou morales, comme font pour d'autres ses effets esthétiques ; mais il reste toujours à s'assurer, quand la question s'élève, s'il est une réalité positive ou une pure idéalité, car le rapport signalé serait exactement le même dans les deux cas, et pourtant, dans le dernier, tout s'évanouirait comme un vain mirage. Il s'agit de savoir si sous la vie du Fils de l'homme, qu'a pu constater et transmettre le témoignage

ordinaire, il existe l'œuvre du Fils de Dieu, fondement réel du salut, véritable objet de la foi. Il faut la certitude de cette déclaration qui résume tout : *Dieu était en Christ*, etc. (II. Cor., V, 20.) Et cette certitude, des analogies, même nombreuses et profondes, ne sauraient la donner, répétons-le, puisque ces analogies n'existeraient pas moins alors même que le fond de l'Evangile serait une création légendaire ou mythique, comme la science actuelle prétend le démontrer. Réflexion bien simple, qui montre la nécessité de la garantie historique, de la base surnaturelle, pour assurer l'induction rationnelle et l'intuition morale elles-mêmes.

Le Christianisme, ne l'oublions pas, est un fait, dont une partie tient de la terre, l'autre du Ciel. Et l'on n'arrive pas aux faits, ne l'oublions pas non plus, par la voie logique ou intuitive; ils ne se préjugent pas, ils se constatent. Vous ne les produisez ni ne les anéantissez en pensant qu'ils doivent être ou ne pas être; ils sont ou ne sont pas ; leur accord ou leur désaccord avec vos idées n'y fait rien. Si cela est vrai, ainsi que le montre incessamment l'expérience, des faits naturels de tous les ordres, à plus forte raison des faits extranaturels, tels que ceux qui sont ici en question, et qui dépassent en tout sens la portée de l'esprit de l'homme, comme son regard. Si un témoignage humain suffit à la partie terrestre des faits évangéliques, il faut pour leur partie céleste, celle justement qui fait leur importance religieuse, un témoignage divin, seul capable de les certifier.

Il en est des constructions théologiques du Christianisme, en dehors de la Révélation, comme des constructions philosophiques de l'univers en dehors de l'observation. C'est, dans les deux cas, la même marche, qui donne des résultats de même valeur. Or, qui prend les créations idéales de la spéculation pour la création de Dieu? Qui prend la cosmogonie hégélienne, par exemple, pour la cosmologie réelle? Prendrions-nous donc pour l'Évangile de Christ ces christianismes qui ne font que refléter les philosophies du temps, ces gnosticismes nouveaux qui façonnent en sens divers la vérité divine à l'image de l'idée humaine?

On accorde assez généralement, si je ne me trompe, que la méthode, objet de notre examen, est bien décidément insuffisante sous sa forme spéculative. Mène-t-elle plus sûrement et plus loin sous sa forme ou dans sa direction mystique? La conscience ou, selon l'expression kantienne, la raison pratique

fournit-elle des prémisses plus certaines et plus fécondes que la raison pure?

Une remarque préjudicielle suffirait peut-être à prouver qu'elle ne le fait point. La différence des deux directions, quoique réelle, n'est pas aussi tranchée qu'on se le figure. La seconde s'appuie comme la première sur une philosophie. Ses adhérents, ne distinguant pas ou ne distinguant que vaguement entre les croyances natives et les notions acquises, les invoquent avec une égale confiance et glissent ainsi, à leur insu, d'un principe dans un autre. Ils prennent le terme de conscience dans une étendue où il perd sa signification et sa valeur spéciale; ils s'en servent pour désigner ce fond intime de notre être où se réfléchissent nos pensées, nos sentiments, nos dispositions; ils l'appliquent à cet ensemble d'idées qu'une longue adhésion leur fait paraître certain et qui domine tout pour eux. Ce n'est plus la conscience au sens propre, la conscience immédiate seule réellement constitutive et normative; ce n'est plus le *locus principiorum*, le sens commun, révélateur et gardien des vérités *a priori*, ces lois de notre intelligence comme de notre existence. Il y a là et les principes premiers et les principes dérivés, qu'un long acquiescement de l'esprit ou du cœur a placés à côté d'eux; il y a et les données de la nature et les interprétations de la science: deux ordres de choses qui peuvent paraître avoir la même évidence, mais qui sont loin d'avoir la même autorité.

Cette confusion frappe de prime abord chez le fondateur de cette grande direction théologique. En posant à la base de sa déduction ou de sa construction le fait de conscience, Schleiermacher ne l'y pose pas dans sa simplicité et son intégrité. Il en ôte, en divers sens, ce qui y est et il y met ce qui n'y est pas. Son principe fondamental de *dépendance*, par exemple, formulé et poussé comme il l'est, finit par heurter de bien des manières la vraie conscience religieuse, censée le critère et le facteur souverain. C'est un principe primitif, je le veux, mais façonné par la dialectique au lieu d'être pris tel quel dans la nature. Ce sentiment est loin de rendre, autant qu'on le suppose, l'ensemble de relations où nos dispositions et nos aspirations innées nous placent vis-à-vis de Dieu. La dépendance n'est pas toute la religiosité. Si ce sentiment s'impose à nous comme une sorte de nécessité, il repose aussi sur le libre don de nous-mêmes; il est essentiellement un dévouement, du moins doit-il l'être pour être réel et pur, ce qui le fait tout autre qu'il n'est dans le système.

Et puis son extension jusqu'à un prédéterminisme universel est la répudiation d'une des données les plus formelles du sens intime. Ce n'est pas la conscience native ; c'est une conscience retravaillée ; ce n'est, à bien des égards, et des plus importants, que le reflet d'une métaphysique.

La plupart des adhérents de cette direction font ce mélange qui dénature leur principe et le change, à vrai dire. Ce qu'ils appellent conscience, c'est moins celle que Dieu nous a faite que celle qu'ils se sont faite : *conscience seconde*, composé artificiel de tout ce qu'ils tiennent pour certain, à peu près comme nos dispositions et nos vues habituelles constituent à la fin une *seconde nature*.

Les sentiments dont ils font le critère de la vérité chrétienne, ne sont, le plus souvent, que des notions qui ont revêtu pour eux le caractère de l'évidence ; ce qu'ils donnent comme produit spontané de la conscience religieuse et morale, n'est, en bien des cas, qu'un effet médiat de la théodicie ou de l'anthropologie qu'ils se sont formée ; le retentissement de leurs idées propres leur paraît la voix de la nature, la voix de Dieu ; ils prennent un écho de leur système pour une révélation de leur âme.....

Accordons, par impossible, qu'on s'élève par la méthode interne, à une révélation immédiate, à une sorte de supranaturalisme, l'habitude de juger les doctrines chrétiennes, l'espèce d'autocratie ou d'autonomie qu'on s'est arrogée à cet égard, survivra plus ou moins et altérera l'humilité, la docilité, la simplicité de la croyance ; il ne pourra guère se former cette disposition enfantine que recommande le Seigneur (Math. V, 3) et qui porte à se tenir à ses pieds comme Marie. Le Christianisme n'ayant été reçu qu'en tant que *rationnel*, je veux qu'on adopte la partie de ses enseignements où ne se montre pas ce caractère qui l'a fait seul admettre, ne sera-t-on pas tenté de la reléguer plus ou moins dans l'ombre, ou de lui enlever par des interprétations arbitraires ce qui répugne et blesse le plus ? D'après le principe dont on part, ne s'en supposera-t-on pas aisément le droit ? Ne s'en fera-t-on pas peut-être un devoir, dans l'intérêt prétendu de l'Evangile, en face du monde et de la science qu'on espèrera désarmer ou attirer plus sûrement ?

Et ce n'est pas une simple conjecture, une simple induction hypothétique, c'est un fait qu'on a vu se produire constamment depuis l'Ecole d'Alexandrie jusqu'à l'Ecole actuelle de l'Allemagne. Toutes les fois qu'on a exclusivement suivi la méthode

interne, on l'a appliquée à la doctrine du Christianisme, aussi bien qu'à sa preuve, comme cela devait être logiquement ; et l'on a toujours plus ou moins ajouté ou retranché à cette doctrine céleste, comme cela devait être encore : car on n'en peut recevoir plus que ne comportent les principes au nom desquels on la reconnaît pour vraie. Si ces principes sont ceux d'un déisme étroit, on réduira à peu près l'Evangile à un système théiste. Si ces principes sont ceux du panthéisme idéaliste, on recouvrira les résultats spéculatifs de cette philosophie de l'enveloppe et de la terminologie du dogme évangélique en faisant disparaître ce dogme lui-même. Si ces principes sont ceux que fournit la conscience religieuse, principes à la fois plus fermes et plus larges que les précédents, on prendra dans la Révélation tout ce qu'ils donnent ou autorisent, en laissant tomber ou faisant évaporer le reste. On ne saurait légitimement aller au delà. Plus vos principes générateurs ou régulateurs renferment virtuellement de christianisme, plus vous en recevez et *vice versa*. Votre christianisme sera nécessairement proportionnel à vos principes. Aussi longtemps que vous n'avez pas admis le témoignage de Dieu, comme base fondamentale de votre foi, vous ne pouvez admettre ce qui ne repose que sur ce témoignage ; ce serait croire sans raison ou même contre la raison.

Et l'influence de la méthode s'étend plus loin encore ; il est aisé d'en constater l'action secrète et profonde, même dans le nouveau supranaturalisme qui en fait son point de départ, même dans la nouvelle Ecole orthodoxe, où se trouve d'ailleurs tant de foi et de vie, en même temps que de science. Nous avons remarqué que chaque théologien de cette Ecole distinguée a ses doctrines propres et sa conception particulière des doctrines communes. Ce fait, si digne d'attention, provient de ce que les dogmes chrétiens sont reçus, non seulement en tant que bibliques, mais aussi en tant que conformes aux principes sur la foi desquels on a primitivement admis l'Evangile et qui, par cela même, servent toujours plus ou moins à le juger, à l'expliquer, c'est-à-dire à le ramener aux idées du temps.

Union nécessaire des deux ordres de preuves. — En dernier résultat, le supranaturalisme ne peut accepter la preuve interne pour son unique base, il faut qu'il consente au reproche de préférer l'autre et d'en faire son fort. Cette préférence lui est imposée par sa nature même.

Appuyé sur ce fondement des preuves externes, aussi longtemps qu'il subsiste, (et dix-huit siècles d'attaques n'ont pu le renverser ni l'ébranler), le supranaturalisme peut voir passer les systèmes, contempler les incessantes évolutions de la science, s'associer à ses travaux et à ses progrès, s'approprier tous les résultats favorables qu'elle lui présente et se préserver de ses aberrations. Si elle parvenait jamais, par impossible, à démontrer directement le Christianisme et ses doctrines, il s'en réjouirait, mais sans abandonner encore la position que le Ciel lui a faite et dans laquelle il trouve sa force, sa sécurité, sa confiance et sa vie, sa paix, ses dernières et plus hautes garanties.

Du reste, les écueils de la méthode rationnelle n'existent pas, au même degré, pour tous ses partisans exclusifs. C'est qu'en la préconisant outre mesure, plusieurs d'entre eux, nous nous sommes plu à le reconnaître, suivent en réalité, et à leur insu, la méthode historique, qu'ils rabaissent si fort en théorie. La plupart des arguments internes peuvent se convertir en preuves externes, et, sous cette forme, leur force s'accroît et leurs dangers disparaissent.

La supériorité du Christianisme sur toutes les autres doctrines religieuses, soit sacerdotales, soit philosophiques, est un fait. Son action sur l'âme et sur le monde, sa mystérieuse harmonie avec les vœux et les instincts de la conscience, la profondeur à laquelle il révèle l'homme à lui-même, la constance de ses progrès à travers les résistances et les attaques les plus formidables, la prépondérance décidée des nations qu'il domine et qu'il dirige, les hommages que les sciences viennent lui rendre l'une après l'autre dans leurs développements, le plan de Jésus-Christ vers lequel tout converge, son caractère dont rien n'approche dans l'histoire, et où l'humanité reconnaît le type divin de ce qu'elle devrait être, sont des faits. L'infériorité de la culture et des ressources intellectuelles des fondateurs du Christianisme, comparés avec les philosophes et les sages de tous les temps, est aussi un fait. Les lois qui régissent l'esprit humain dans la découverte et l'exposition de la vérité, dans ses recherches de tous les ordres, sont encore des faits. Or, que disent tous ces faits? A quelle induction mènent-ils quand on les rapproche et qu'on les met en présence les uns des autres? Comment concevoir que le système religieux et moral annoncé à la terre par des hommes du peuple, que *leur langage seul donne à connaître*, dépasse infiniment en élévation, en pureté, en

étendue, en puissance, ainsi que le constatent l'histoire du monde et celle de la philosophie, tous les systèmes formulés par l'élite du genre humain ? Comment expliquer que la parole et l'œuvre de ces grands génies, qu'on honore à juste titre, s'effacent ainsi devant la parole et l'œuvre de quelques obscurs Galiléens ? Comment rendre raison de cette *création nouvelle*, sans la rattacher directement à Dieu comme la création première ? L'explication ordinaire que l'Evangile est la résultante de la science et de la sagesse antiques est manifestement inadmissible ; d'abord parce que les ressources dont on parle, et où paraît puiser la philosophie, ne furent point à la portée des promulgateurs du Christianisme ; et, ensuite, parce que le Christianisme a été manifestement, non une simple évolution, mais une révolution, l'introduction d'un nouveau principe de vie d'où est sorti un monde nouveau. Il y a là un phénomène sans analogue, quelque chose d'inouï, de surhumain, un vrai miracle intellectuel et moral ; on est forcé d'y reconnaître une intervention de la Providence, on y découvre le *doigt de Dieu*. Mais dès lors, remarquons-le, on entre dans l'ordre des preuves externes, on se place sur le terrain du merveilleux, la méthode rationnelle passe et se fond dans la méthode historique ; la route qu'on voulait suivre seule s'est trouvée aboutir à l'autre par une sorte de détour inaperçu.

Et pourquoi les deux méthodes ne resteraient-elles pas unies ? Loin de s'exclure, répétons-le, elles se soutiennent, se complètent, se rectifient mutuellement. Elles sont également fondées et sur la nature des choses et sur la nature de l'homme ; elles ont chacune leur rôle, leur fonction, leur œuvre ; elles se régularisent et se fécondent l'une l'autre. Vouloir en proscrire une c'est, d'un côté, tenter l'impossible et, de l'autre, se priver à pure perte d'un guide et d'un appui. Tenant à la fois au monde idéal et au monde réel, nous trouvons devant nous deux routes pour arriver à la vérité, deux sources de lumières et de preuves, savoir : les principes et les faits, la conscience et l'observation, les données intérieures et les données extérieures, les notions *a priori* et les notions *a posteriori*. Ces deux moyens de connaître doivent se contrôler réciproquement. En rejetant l'un ou l'autre, on enlève à la science (et à la foi) une de ses bases ; on se condamne à des vues partielles d'où peuvent sortir, d'où sortent fréquemment de graves erreurs. Voyez où ont abouti, dans leur antagonisme, l'objectivisme et le subjectivisme extrêmes !

Il s'agit pour nous, non d'adopter l'une des méthodes à l'exclusion de l'autre, mais de déterminer leur rôle et leur rapport respectifs, car il est des études qui appartiennent plus spécialement ou à celle-ci ou à celle-là. En accordant une prédominance décidée à la méthode *positive*, nous ne lui concédons pas une souveraineté absolue. Nous ne voulons ni de l'ostracisme de gauche, ni de celui de droite. En philosophie, la longue lutte de l'idéalisme et de l'empirisme ne tient au fond qu'à l'emploi exclusif de l'une des deux méthodes, et il a toujours fallu que le bon sens retirât la science de ces fausses routes en plaçant devant elle l'ensemble des données primitives. L'observation, suivie trop absolument au XVIII^e^ siècle, entraîna la science dans un grossier matérialisme ; la spéculation se perd aujourd'hui dans un spiritualisme panthéistique.

La même marche exclusive doit produire en théologie des effets analogues. La méthode interne appliquée seule et rigoureusement suivie jette dans le rationalisme ou dans l'idéalisme mystique, selon qu'on prend pour point de départ l'entendement ou le sentiment, et elle crée toujours un subjectivisme excessif où les données bibliques apparaissent comme des mythes, des symboles, des hiéroglyphes divins (de Wette), plutôt que comme des faits positifs. Il devient aussi difficile de passer de cet idéalisme théologique aux réalités de l'Evangile, que de l'idéalisme philosophique aux réalités du monde.

L'empire absolu que d'autres théologiens voudraient donner à la méthode externe ne serait pas non plus sans inconvénients et sans dangers. On laisserait de côté des faits intérieurs, des principes, des sentiments immédiats d'une grande valeur et d'un haut intérêt ; on priverait le Christianisme de ses points d'attache naturels avec l'âme humaine ; on négligerait la culture de ces germes de foi, de ces racines ou de ces semences de vie religieuse que nous portons en nous ; on dépouillerait l'Apologétique d'un de ses moyens d'action les plus directs sur notre siècle ; on l'enfermerait dans une sphère où elle n'aurait plus de prise parce que le monde et la science se refuseraient à l'y suivre ; on aboutirait à un objectivisme extrême, à un froid et rigide dogmatisme, à un réalisme étroit et littéral. Il serait aisé d'appuyer ici les données de la réflexion par celles de l'observation. Considérez, dans leur développement excentrique, la tendance anglaise et la tendance allemande, qui représentent les deux méthodes et en mettent en relief les résultats comme les

principes. La première a donné une forme de doctrine, forte sans doute, mais d'une rigidité étroite, exclusive, superficielle ; elle a produit cette foule de petites sectes dans lesquelles on a poussé jusqu'au ridicule la servile et matérielle imitation des temps apostoliques. La seconde a produit un christianisme idéalisé où l'histoire évangélique n'est qu'une sorte d'ombre sans corps.

En résumé, nous avons voulu montrer, en opposition avec les théories antagonistes qui le nient, que les deux méthodes, et, par conséquent, les deux classes de preuves, doivent rester unies. Elles sont également légitimes et nécessaires (quoique la prédominance appartienne, selon nous, à la méthode et à la preuve externes). Elles ne mènent sûrement et n'opèrent dans toute leur force que lorsqu'elles agissent de concert. S'il est impossible, peut-être, de déterminer avec précision dans quelle proportion elles doivent se combiner, puisque cela dépend en partie des dispositions individuelles ou des idées et des tendances de chaque époque, il est du moins certain qu'elles ne peuvent être séparées sans péril pour la science et pour la foi (1). Croyons-en la masse des théologiens et des apologètes qui les ont toujours employées l'une et l'autre, plutôt que ces esprits, brillants mais extrêmes, qui s'efforcent d'anéantir celle qu'ils rejettent pour relever d'autant celle qu'ils adoptent, et qui n'iraient à rien moins qu'à les compromettre toutes deux, puisque chaque parti veut attirer à la sienne

(1) *Note, non rédigée, du professeur Jalaguier :* La subordination que j'ai voulu établir n'est pas l'anéantissement de la méthode et de la preuve interne, c'est sa coordination normale. Peut-être, dans mes préoccupations contre elle, ai-je paru aller plus loin. — Marche régulière de la méthode externe : elle se fonde sur la conscience et la raison pour la preuve du Christianisme ; elle les emploie aussi pour la constatation des doctrines bibliques ; elle concède et l'examen et jusqu'à un certain degré le jugement de ces doctrines, car elle a à sa base les vérités premières, les principes *a priori* qui sont des faits. Lors donc qu'on lui demande : si vous vous trouvez dans une antinomie entre un de ces principes et un des dogmes ou des préceptes de la Révélation, comment en sortirez-vous? Sa réponse est facile : cette antinomie ne saurait être réelle. Mais répugnances de la raison ou du cœur. Ici, précautions, alliance de l'autorité avec la liberté intellectuelle et morale ; mais soumission partout où il n'existe pas contradiction *réelle*. — Difficulté ou impossibilité de déterminer les limites, de même que sur mille questions : liberté et autorité dans l'Eglise, dans l'Etat, grâce et obligation, etc., etc. — Docilité de la foi en proportion de l'étendue de l'autorité. — Royaume de Dieu reçu avec l'humble confiance de l'enfant, degré suprême.

en déclarant les autres impossibles. En d'autres termes, fions-nous au bon sens plus qu'à ces doctrines exclusives où l'on ne veut voir qu'une seule face des choses, afin d'avoir plus aisément l'unité. Gardons-nous de livrer l'Evangile à ces théories absolues, à ces exagérations systématiques; ce serait une grande faute, en même temps qu'une grande erreur; efforçons-nous de tenir ouvertes devant le siècle les diverses routes du sanctuaire, en maintenant à son rang celle qu'a tracée la main divine, et la seule qui aboutisse réellement. Vous préférez celle-ci parce que vous la jugez plus directe, plus facile ou plus sûre; libre à vous; mais souffrez que votre voisin préfère celle-là, qui lui paraît meilleure; et, loin de vous faire obstacle, occupez-vous plutôt à déblayer chacun la vôtre, pour la rendre le plus possible douce à ceux qui la suivent après vous et attrayante à ceux qui craignent d'y entrer.

SECTION QUATRIÈME. — De l'emploi et des limites de la raison a l'égard de la Révélation.

§ 1. *Importance de la question.* — C'est ici la grande controverse entre la raison et la foi, l'examen et l'autorité, la philosophie et la théologie, qui a tant occupé le monde chrétien et qui est loin d'être terminée. Dans l'extension qu'on lui donne, elle embrasse les questions que nous avons déjà traitées; car l'idée qu'ils se forment des pouvoirs et des droits de la raison est ce qui porte le déiste à rejeter la Révélation, le rationaliste à n'en admettre qu'une médiate et naturelle, et certains supranaturalistes à n'en adopter les doctrines qu'après les avoir rattachées de quelque manière aux données de la conscience ou de la science. Mais, encore une fois, nous ne nous faisons nul scrupule de reprendre sous d'autres faces ces questions fondamentales dont l'importance semble s'accroître de jour en jour, car toutes les grandes discussions aboutissent là. La lutte entre l'Église et l'École n'est pas autre chose. Du reste nous n'avons pas à traiter dans cet article du débat de la philosophie et de la théologie; il s'agit de la théologie seule, puisque nous supposons la Révélation admise. Mais peut-être serons-nous bien souvent contraints de toucher à la discussion générale. Il importe de placer ici une observation qu'on semble oublier constamment. Il ne s'agit

nullement de faire violence à la raison ou à la conscience, pour employer le mot que préfèrent certaines écoles. La raison ne peut se rendre qu'à elle-même. Aussi est-ce à elle qu'en appelle la foi pour constater et les titres de la Révélation et ses doctrines. On lui demande d'examiner pour croire. Si elle se soumet à la lumière et à l'autorité supérieures qu'on lui présente, c'est après les avoir reconnues, c'est en vertu de la preuve; ce n'est pas aveuglément, c'est librement; ce n'est pas par contrainte, c'est par conviction. Et bien des phrases tombent devant ce simple fait.

Mais il n'en reste pas moins à savoir dans quelle position l'esprit humain se trouve vis-à-vis du Livre où est contenue la révélation divine. Cette étude est aussi nécessaire que jamais, redisons-le; et si nous n'en pouvons attendre une solution rigoureuse et complète de la question, nous pouvons en espérer du moins quelques lumières et quelques directions générales.

Il s'est constamment produit dans l'Église des vues très diverses sur le rapport de la raison et de la foi. Et cela devait être, dès qu'elles concourent l'une et l'autre à la constitution de la Dogmatique dans des proportions qu'il est à peu près impossible de déterminer rigoureusement. Déjà, pendant les premiers siècles, il se manifeste une différence bien sensible à cet égard entre l'Orient et l'Occident, entre l'école d'Alexandrie et celle de Carthage. Là on donne plus à la spéculation, ici à l'autorité; là on est plus idéaliste, ici plus positif. Dans les temps modernes l'opposition se tranche surtout entre le catholicisme et le protestantisme. Le protestantisme pose la Bible pour base et l'examen pour méthode. Le catholicisme, par la soumission absolue qu'il réclame, enchaîne l'examen et le jugement. D'après son principe particulier, le théologien doit recevoir de l'Eglise sa dogmatique, et le chrétien sa foi (1).

En nous renfermant dans le protestantisme, nous trouvons

(1) Le mysticisme semble participer des deux tendances. D'un côté il se montre très libre dans ses mouvements et dans ses principes. D'un autre il accorde peu d'empire à la raison spéculative, parce qu'il en fait peu de cas; il y substitue le sentiment ou l'intuition. Il suffira de citer cette maxime de l'*Imitation de Jésus-Christ :* « Elle est bien plus noble cette doc-« trine qui émane d'En haut par l'influence divine, que celle qui est labo-« rieusement acquise par l'esprit humain. » (Livr. III. Ch. 31). Du reste il est une sorte de mysticisme spéculatif qui unit le raisonnement à l'intuition, la dialectique à l'illumination et à l'extase, et qui a toujours eu des représentants au dehors comme au dedans du Christianisme.

plus ou moins, à toutes les époques, des opinions antagonistes. Le dualisme inhérent à cette question existe sous des formes diverses dans le champ entier de la théologie, comme dans l'homme lui-même. L'antinomie de la raison et de la Révélation est la même au fond que celle qui traverse la Dogmatique : providence et liberté, grâce et responsabilité morale, etc... part de Dieu, part de l'homme et leur rapport. La marche de l'esprit humain est comme une sorte d'oscillation entre les extrêmes ; la logique, au lieu de chercher l'unité dans la conciliation des deux termes donnés, préfère ordinairement ramener l'un des termes à l'autre, ce qui revient à annuler le premier. D'un côté on va jusqu'à soutenir que *la raison ne connaît pas des choses spirituelles*, et qu'elle doit être non seulement *assujettie*, mais *immolée* à la foi ; exagérations dont les incrédules se sont emparés et qu'ils ont tournées contre le Christianisme (1). Cette espèce d'ostracisme théologique contre la raison se conçoit aisément, quand on se rappelle, soit les efforts que l'âme doit faire pour tenir ses pensées, comme ses affections, captives sous l'obéissance de Christ, soit les excès de la spéculation en matière religieuse. La levée de boucliers d'Hoffmann au XVII^e^ siècle, plus tard les attaques du piétisme, et, à toutes les époques, les répugnances des esprits plus soucieux de se pénétrer des objets de la foi que de les sonder, s'expliquent par les questions oiseuses, arides, téméraires qui ont trop souvent prédominé dans les écoles. En face des théories modernes, qui font disparaître par leurs négations ou leurs interprétations toutes les vérités chrétiennes, nous aurions vu certainement quelque chose de semblable, si l'autorité de la Révélation eût été plus générale et plus ferme. Les réactions ne savent pas toujours distinguer l'abus de l'usage et les enveloppent fréquemment l'un et l'autre dans une même condamnation. La réprobation de la science humaine appliquée au Christianisme, ne s'est nulle part formulée de nos jours, mais on a pu la remarquer chez bien des hommes pratiques. Et, en vérité, elle serait bien quelque peu légitime.

(1) « La foi la plus forte, dit Voltaire, est celle dont on n'a jamais cherché la preuve, » et ailleurs : « Quand la foi parle, il est bien connu que la raison doit se taire ».—Le Catholicisme a aussi attaqué par là le protestantisme en se fondant sur les deux dogmes de la Prédestination divine et de l'Adunamie morale que posaient les Réformateurs. — Sagesse de la maxime de Pascal : « Ce sont deux excès également dangereux, d'exclure la raison, de n'admettre que la raison. »

D'un autre côté, on a exalté la raison (1) jusqu'à anéantir en fait la Révélation, dont elle devient, non seulement l'interprète mais l'arbitre et le juge. On érige un tribunal de principes où les doctrines révélées doivent comparaître avant d'être admises, et où elles ne passent qu'après avoir été certifiées conformes aux idées reçues ; on égale les décisions de la philosophie à celles de l'Ecriture, ou, pour mieux dire, on ne reconnaît de valeur et d'autorité aux données de l'Ecriture, qu'autant qu'elles ont été marquées en quelque manière du sceau de la philosophie ; ce qu'on veut avant tout, et par-dessus tout, c'est *un christianisme rationnel*. Cette tendance générale se subdivise en plusieurs tendances particulières, parmi lesquelles nous pouvons noter le socinianisme, le rationalisme dans ses deux phases, et ce qu'on a nommé le supranaturalisme rationnel, ou rationalisme supranaturaliste, tendance indéterminée, qui tient une sorte de milieu entre les précédentes. Il y a là des nuances infinies, que nous ne pouvons exposer et discuter à part. Nous nous bornerons au principe qui leur est commun.

§ 2. *Critique des Ecoles rationalistes.* — Les deux opinions antagonistes se montrent aujourd'hui bien en relief dans la lutte engagée entre les écoles qui soutiennent, d'un côté l'autonomie de la raison ou de la conscience, de l'autre l'autorité suprême de l'Ecriture. C'est toujours la question des méthodes ; elle n'a fait que changer de forme. Abordons-là sous ce nouvel aspect et commençons par définir les termes.

Le terme le plus important ici est celui de *raison*, qui, étant très compréhensif, est par cela même vague et indéterminé. Aussi a-t-il dans la langue de la science des acceptions diverses, parmi lesquelles nous en pouvons distinguer trois ou quatre.

1° Il se prend pour la *conscience*, le sens intime ou sens commun, qui donne les notions universelles, les vérités premières, les principes « *locus principiorum* ».

2° Pour l'*entendement* qui perçoit, compare, juge et tire des données internes et externes les conséquences qu'elles recèlent. La raison est alors la faculté de connaître et c'est dans cette signification que ce mot avait été communément employé en France jusqu'à notre temps (2).

(1) Nous prenons ici ce mot dans la large acception d'après laquelle il comprend et l'intelligence et la conscience.

(2) Peut-être a-t-on eu tort d'y renoncer.

3° Pour l'*ensemble des opinions* qu'on tient pour évidentes ou pour certaines et dont on fait comme la mesure des choses.

4° Pour *une faculté d'un ordre supérieur*, qui saisit immédiatement l'absolu, l'infini, le divin, parce qu'elle lui est identique (1). Nous ne nous arrêterons pas à cette notion dont la philosophie transcendante a fait son principe fondamental et générateur, mais qu'elle n'a imaginée que parce qu'elle lui était nécessaire ; nous ne pouvons y voir qu'une pure assertion.

Il en est de même d'une cinquième opinion, celle de M. de Lamennais (2), qui pose la *raison générale*, le consentement unanime, la croyance universelle, comme le fondement et le critère suprême de la vérité.

Il importe donc de préciser le sens dans lequel on prend le mot raison, et de ne pas passer alternativement d'une de ses acceptions à l'autre, comme on fait trop souvent, ce qui produit une foule de méprises, et contribue peut-être plus que toute autre chose à rendre la controverse interminable.

1° Au premier sens, la raison sert de base à la foi ; car la religion a sa racine dans ces instincts, ces principes, ces tendances natives qui constituent notre nature intellectuelle et morale ; la religion est un sentiment avant d'être une doctrine ou une science. Mais aucune des données nécessaires de la raison ou de la conscience humaine, aucune des vérités premières, n'a été mise en opposition avec la Révélation chrétienne qui les consacre toutes. Sous ce rapport, redisons-le, la raison et la foi se confondent. Quand la raison, théorique ou pratique, la conscience religieuse, donne l'idée de Dieu, celles de la liberté et de la responsabilité morale, du juste et de l'injuste, des rétributions futures, etc., elle ne donne que ce que donne la foi. Aussi, le Christianisme a-t-il eu généralement pour disciples ceux qui ont admis cette sorte de révélation naturelle, et pour adversaires ceux qui l'ont niée, parce que le Christianisme a ses fondements dans ces intuitions ou ces pressentiments de l'âme. Si quelquefois des hommes qui les reconnaissaient, se sont déclarés contre lui, ils lui ont opposé, non une des vérités premières, un des principes universels, une des données natives de la conscience religieuse et morale, mais les déductions ou les

(1) « *Vision intellectuelle* » de Schelling. — Jacobi. — « *Raison impersonnelle* » de M. Cousin, tout à la fois subjective et objective.

(2) « Essai sur l'Indifférence ».

inductions qu'ils en avaient tirées, ce qui est certes bien différent ; ils lui ont opposé, non la raison commune, cette lumière qui forme la loi et comme la condition de notre existence, mais leur conception particulière du vrai et du saint, leur raison individuelle, c'est-à-dire la raison au troisième sens. Ainsi quand certains déistes essaient de tourner contre le Christianisme la notion de la justice et de la bonté divines, ce n'est pas évidemment cette notion générale que donne la conscience ou le sentiment religieux, cette idée qui ne fait qu'un avec l'idée de Dieu, car Dieu est certes déclaré saint, juste et bon dans l'Evangile, autant au moins que dans aucune religion philosophique ; c'est de leur conception propre de ces attributs divins, ou de leur opinion sur la manière dont ils doivent se manifester et s'exercer, qu'argumentent les déistes. Evidemment la discussion entre eux et nous ne porte pas sur la bonté et la justice divines, prises en elles-mêmes et telles que les révèle la conscience ou la raison. Si la conscience dit que Dieu est juste et bon, l'Evangile ne le dit-il pas aussi d'un bout à l'autre ? La vraie question est de savoir si des actes que l'Evangile pose comme les manifestations les plus hautes de ces attributs divins sont, au contraire, incompatibles avec eux. Mais alors, je le répète, il s'agit de toute autre chose que des notions primitives de justice et de bonté qui sont également admises des deux parts, et les déistes ont tort de les invoquer, comme si elles étaient niées par les chrétiens.

2° Au second sens, la raison n'est que la faculté de connaître ; elle n'est pas règle, elle est seulement instrument ; elle est l'œil de l'âme, non son flambeau. A ce point de vue, ce n'est pas par une sorte de décision intuitive qu'elle peut déclarer une proposition, une doctrine, vraie ou fausse ; ce n'est qu'après examen. Elle s'assure de la réalité des faits intérieurs et extérieurs ; elle étudie la conscience, la nature, l'histoire ; elle explore le champ tout entier de la science ; elle juge des prémisses et des conclusions, des principes et des systèmes, etc. Elle aspire à la vérité en toutes choses ; la vérité est son élément, son but ; mais elle n'est pas la vérité elle-même ; elle est seulement le moyen de la découvrir ou de la constater. On ne saurait dire qu'une proposition quelconque est opposée à la raison ainsi entendue, car ce serait dire qu'elle est opposée à la faculté de connaître, ce qui n'aurait pas de sens. Ces expressions dont on a tant abusé : « les lumières de la raison », « les jugements de la raison », désignent simplement les décisions de l'intelligence sur tel ou tel sujet ; et

elles se dépouillent dès lors du caractère mystérieux d'autorité et d'infaillibilité dont on les entoure ordinairement ; car les décisions de l'intelligence humaine peuvent, en bien des cas, être erronées. Personne ne révoque en doute la maxime proverbiale que nous a transmise l'expérience des siècles : *errare humanum est.*

L'empire de la raison, prise pour l'instrument de la connaissance, est sans contredit fort étendu, mais il n'est pas illimité, bien s'en faut. Nous rencontrons de toutes parts des bornes, et dans la nature des choses, dont nous ne voyons que la surface, et dans la petite portion de l'espace et du temps soumise à nos observations ; nous ne sommes que des créatures d'un jour reléguées dans un coin de l'univers, et, au dedans comme au dehors de nous, il n'est rien que nous puissions comprendre entièrement. C'est surtout en religion, c'est quand elle essaie de pénétrer dans le monde spirituel et éternel, vers lequel elle est invinciblement attirée, parce que là se trouve cette vérité suprême où elle aspire, c'est alors que la raison doit sentir sa faiblesse et son insuffisance. La réflexion la plus simple peut lui apprendre qu'il y a là des limites qu'elle ne saurait franchir, des mystères qu'elle ne saurait sonder. « L'objet des croyances « religieuses est inaccessible à la science humaine. Elle peut en « constater la réalité, elle peut arriver jusqu'à la limite de ce « monde mystérieux et s'assurer que là sont des faits auxquels « se rattache la destinée de l'homme ; mais il ne lui est pas « donné d'atteindre les faits eux-mêmes pour les soumettre à « son examen (1) ».

Or, la Révélation a éclairé et rapproché en quelque sorte les objets religieux que nous n'entrevoyions auparavant que confusément et dans le lointain ; elle a dévoilé en partie le monde moral, comme le télescope et le microscope dévoilent le monde matériel. Elle est une lumière qui illumine, pour le croyant, ces régions supérieures qu'annonce la conscience, que pressentent l'esprit et le cœur, mais que *jamais l'œil de l'homme n'a vues*, et que nous avons cependant un si grand intérêt à connaître. Demander donc si nous devons nous en rapporter à la raison plus qu'à la Révélation dans l'étude des choses spirituelles, c'est demander si nous devons nous fier à l'œil nu, plus qu'au télescope et au microscope, dans l'étude des choses physiques, que

(1) Guizot : « Revue française, n° 1. »

ces instruments seuls nous découvrent. Ce serait manifestement, dans l'un et l'autre cas, nous priver du véritable moyen de connaissance.

A la vérité ces remarques ne porteraient point, si la raison était ce que la fait l'idéalisme métaphysique et mystique, si elle était l'intuition immédiate, la vision intellectuelle des existences, si elle était Dieu lui-même en nous. Mais nous attendons, avant de l'admettre, qu'on légitime cette énorme prétention de l'esprit humain.

3° C'est ordinairement dans le troisième sens qu'on prend le mot raison, quand on l'oppose à la foi. Et c'est précisément alors que son autorité est moindre et que ses sentences peuvent toujours être révisées. Lorsqu'on dit qu'une proposition est « conforme à la raison » ou « au-dessus de la raison » ou « contraire à la raison », on veut dire en général, quoique peut-être on n'en ait pas toujours conscience, que cette proposition est d'accord avec les idées qu'on a reçues comme certaines, ou qu'elle les dépasse sans leur répugner, ou qu'elle les choque et les contredit.

Nous nous formons en toute chose des opinions, des croyances, qui se changent pour nous en principes, et deviennent ensuite la règle générale de nos jugements. Elles finissent par être à nos yeux si certaines et, pour ainsi parler, si naturelles, que nous les considérons comme des données de la raison commune, comme des vérités premières, et, à ce titre, comme évidentes par elles-mêmes, quoiqu'elles ne soient que le produit de notre raison individuelle, que le résultat de notre étude ou de notre éducation et par cela même souvent très contestables. Presque sans examen, nous admettons ce qu'elles sanctionnent et nous repoussons ce qui les heurte. Pour qu'une doctrine en opposition avec ces convictions que nous tenons pour indubitables, se fasse jour dans notre esprit, il faut qu'elle se légitime par des preuves irrésistibles, car elle va tout déplacer en opérant une sorte de révolution ou de conversion intellectuelle. Avec quelle promptitude et quelle facilité chaque parti, soit religieux, soit politique, n'adopte-t-il pas les faits, les arguments et jusqu'aux préjugés qui lui sont favorables, tandis qu'il résiste à l'évidence elle-même quand elle le contrarie ? Et ce qui se passe dans le monde et dans l'Eglise, existe également dans la science ; ce qu'une école trouve rationnel est déclaré souverainement irrationnel par une autre, parce que chacun voit et juge d'après ses opinions antérieures, parce

que chacun admet ou rejette d'après les principes qu'il s'est faits, et qui sont devenus pour lui le fondement de la certitude, la règle de la connaissance, le critère général des croyances et des doctrines. Une fois reçus, et aussi longtemps qu'ils se maintiennent, ces principes, quels qu'ils soient, sont la pierre de touche au moyen de laquelle l'intelligence éprouve toutes choses; ils agissent comme l'aimant, attirant ou repoussant par leur vertu propre, par une puissance qui semble mystérieuse et fatale, et qui n'est que l'action de la logique naturelle.

On voit dès lors que la vérité de cette assertion si commune et si tranchante « cela est conforme ou contraire à la raison », dépend en dernière analyse de la vérité des idées sur lesquelles elle se fonde. Les idées érigées en norme pouvant être fausses, l'assertion qu'elles provoquent peut l'être aussi. Rien n'empêche sans doute d'appeler raison l'ensemble de ses opinions ou de ses sentiments, pourvu qu'on s'explique; seulement il faut se souvenir que cette raison-là n'a nul droit d'en être crue sur parole, et qu'elle a besoin de se légitimer au tribunal de la raison véritable, c'est-à-dire de fournir ses preuves. Il y a ici une équivoque qu'il importe d'éclaircir. La raison en tant qu'expression des premiers principes, des notions universelles qui constituent les lois de l'intelligence et de l'existence humaine, n'est pas dans la nécessité de recourir à la démonstration, parce qu'elle a pour elle l'évidence, cette lumière qui éclaire tout homme venant au monde; elle est au-dessus de l'argumentation, à laquelle elle fournit ses prémisses ou ses bases; elle décide de son autorité propre, et son jugement est sans contrôle comme sans appel. Mais ensuite, à la faveur de la signification multiple du mot, on porte ce privilège sur une raison toute différente, expression sommaire de certaines idées qu'on s'est faites, et qui peuvent être vraies, mais qui peuvent aussi ne pas l'être. Dès lors l'autorité qu'on invoque est usurpée, ou n'est du moins que provisoire. Si l'on posait en axiome que les idées transformées ainsi en principes, et consacrées par le nom de *rationnelles*, doivent être la mesure des choses et la règle de la vérité, le progrès des sciences serait arrêté à jamais, car toute découverte est la proclamation d'un fait nouveau, qui renverse ou déplace plus ou moins les opinions anciennes. L'homme illettré à qui l'on parle de la sphéricité de la terre, de son mouvement diurne et annuel, des antipodes, etc., répond que tout cela est contraire à la raison, et le genre humain tout entier l'a longtemps affirmé comme lui. Mais

cette raison-là n'était pas la raison première, c'était une raison seconde et acquise, aussi sa sentence a-t-elle été réformée. Voulez-vous des exemples pris dans la science? Placez le Christianisme devant des esprits nourris de la philosophie du XVIIIe siècle; les principes généraux de cette philosophie, devenus la loi souveraine de leur intelligence et constituant pour eux la règle du vrai, ils déclareront contraire à la raison tout ce qui dans l'Evangile choque et blesse ces principes. Placez ensuite le Christianisme devant les disciples de la philosophie idéaliste, imbus d'autres principes, ils auront une autre raison, et relèveront de préférence dans le dogme chrétien, ce qu'avait condamné le XVIIIe siècle.

Ces exemples qu'on pourrait multiplier sans fin, nous montrent, comme à l'œil, ce qu'est et ce que vaut la raison entendue dans la troisième acception que nous avons indiquée.

Il importe de se souvenir que c'est généralement en ce sens qu'on la prend, quand on l'oppose à la foi. Pourquoi les sociniens refusent-ils de croire la divinité de Jésus-Christ, la rédemption par son sang, et tant d'autres doctrines que l'Eglise a constamment professées, d'après les enseignements des Saintes-Ecritures? Ce n'est pas, bien certainement, qu'à leurs yeux ces doctrines soient en opposition avec aucune des vérités premières ou des données fondamentales de la conscience; elles n'y touchent pas même de loin. Ils les rejettent parce qu'elles blessent les notions religieuses qu'ils se sont faites, parce qu'elles ne concordent pas avec leur système théologique, parce qu'elles répugnent à leur raison propre qu'ils convertissent en raison générale.

En s'appuyant sur le même ordre de considérations, en argumentant d'après les mêmes principes, les rationalistes (anciens) ont retranché du Symbole d'autres dogmes que les sociniens y maintiennent aussi bien que nous: ces dogmes n'allaient pas non plus à la raison de ces théologiens, c'est-à-dire à leurs idées, et ils n'y ont vu qu'une enveloppe temporaire ou locale, que le Christianisme avait dû revêtir d'abord, mais dont notre siècle de lumières a mission de le débarrasser.

Partant des mêmes données aprioristiques, les déistes ont rejeté la Révélation tout entière. Leur raison la jugeait non seulement inutile, mais impossible, et remplie de doctrines et d'histoires pour lesquelles ils éprouvaient une profonde répulsion; ils avaient d'ailleurs, disaient-ils, la certitude qu'une révélation

divine eût été universelle, et environnée d'une évidence tellement éclatante que personne n'eût pu la méconnaître, etc. Ainsi décidés *a priori* sur la Révélation en général et sur la Révélation biblique en particulier, les preuves internes et externes du Christianisme, tous ses titres de crédibilité devenaient nuls pour eux ; se retranchant derrière leurs théories, converties en lois souveraines de la raison, ils n'auraient pas cru quand un mort serait sorti de son tombeau. Rousseau ne pouvait s'empêcher de reconnaître des caractères de divinité dans la parole et dans la vie de Jésus-Christ, et cependant, retenu jusqu'à la fin par ses préventions, il refusa d'incliner son esprit devant l'Evangile dont l'inexplicable supériorité sur tous les livres des hommes le frappait si fort.

Au nom de ses hautes spéculations, le nouveau rationalisme relève dans le Christianisme justement ce que l'ancien rationalisme et le déisme avaient rejeté, et rabaisse ce qu'ils avaient exalté.

Une fois constaté que cette raison, dont on fait l'arbitre et le juge de la Révélation, n'est qu'un ensemble d'opinions préconçues et érigées en principes, le différend est à moitié vidé. Car, il faut le répéter, ces opinions tenues pour certaines peuvent être inexactes et fausses ; la réflexion et l'expérience ne sauraient laisser de doute là-dessus. L'homme et la société avancent non seulement en ajoutant, mais en substituant des idées nouvelles aux idées anciennes. Les faits demeurent, les systèmes s'écroulent. Cela est vrai du monde moral comme du monde physique. Les idées théologiques ou philosophiques, les considérations empruntées à une métaphysique quelconque, et dont on se sert pour prononcer *a priori* sur l'admissibilité de l'Evangile et de ses doctrines, ne sont donc pas sans appel. La raison véritable déclare qu'elles peuvent toutes être révisées et l'expérience de dix-huit siècles nous en confère le droit et nous en impose le devoir.

Le mot *Conscience*, que certaines écoles préfèrent, exige aussi quelques explications, qui se trouvent implicitement dans ce qui précède, mais qu'il importe de préciser, afin d'être au clair, s'il est possible, dans les discussions du moment.

C'est encore un terme extrêmement compréhensif et, par conséquent, fort indéterminé, il est donc essentiel de le définir quand on l'emploie, de marquer nettement la signification qu'on y attache, l'acception spéciale dans laquelle on le

prend, si l'on ne veut s'exposer à de graves méprises et à des luttes stériles.

Or, les écoles qui cherchent là leur principe, leur critère, leur facteur suprême, négligent ce soin, autant que celles qui s'appuient sur la raison. Le moindre examen nous fait distinguer d'abord la *conscience générale*, (le *locus principiorum*), désignée ordinairement sous le nom de sens commun, qui donne les notions universelles, lois fondamentales de notre intelligence et de notre existence.

Ensuite la *conscience religieuse et morale*, qui est la même faculté d'intuition, mais restreinte au domaine spirituel. Les notions qu'elle donne sont celles de la Divinité, de la Providence, du bien et du mal, de l'existence et des rétributions futures, etc. Ce sont des sentiments plutôt que des dogmes.

Enfin la *conscience chrétienne*, trop souvent identifiée avec la conscience naturelle, dont elle diffère pourtant beaucoup. C'est toujours elle, sans doute; mais éclairée, développée, complétée par une autre lumière que la sienne; et il y a abus à confondre cette lumière venue du dehors avec celle qui vient du dedans.

La distinction que nous indiquons se légitime d'elle-même à tout esprit attentif; il serait donc inutile d'y insister. Il suffit de se la rappeler pour l'appliquer dans l'occasion, qui ne manquera pas.

Ces remarques dissipent en grande partie les ténèbres et les incertitudes amassées sur cette question par l'équivoque des termes. Mais examinons de plus près l'emploi du principe aprioristique dans l'étude des Ecritures. Les uns le poussent jusqu'à rejeter tout ce qu'ils trouvent incompréhensible, affirmant que l'homme ne peut croire, même sur l'autorité de la Révélation, ce qui est au-dessus de sa raison, parce qu'il ne saurait, disent-ils, y attacher nulle idée réelle ni en retirer aucun fruit, la connaissance étant impliquée dans la foi. D'autres, distinguant entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contre la raison, font profession d'admettre l'incompréhensible et de ne rejeter que le contradictoire.

En appliquant le principe sous sa première forme, on finit par retrancher de la Bible tous les mystères et tous les miracles, ou, ce qui revient au même, par les faire rentrer dans les idées du jour à l'aide d'interprétations critiques et philosophiques. C'est ce qu'a fait le rationalisme. Mais une simple réflexion montre ce qu'il y a là de présomptueux et d'erroné. Le mysté-

rieux, l'incompréhensible nous environnent de toutes parts; nous ne saurions le nier sans nier le monde, sans nous nier nous-mêmes; il marque l'univers entier de son empreinte; loin de disparaître, il ne fait, à vrai dire, que grandir et s'étendre avec le progrès des lumières. Or, si le mystère caractérise toutes les œuvres de Dieu, ne doit-il pas se trouver, à plus forte raison, en Dieu lui-même, dans ses conseils éternels, dans les voies de sa Providence et de sa grâce? S'il règne partout dans le monde matériel, ne doit-on pas s'attendre à le rencontrer aussi dans le monde spirituel? et faut-il s'étonner dès lors qu'il existe dans la Révélation? ou plutôt ne faudrait-il pas s'étonner qu'il n'y fût point?

Dire que l'homme ne saurait croire ce qu'il ne peut comprendre, c'est s'inscrire en faux contre l'évidence et contre les faits, car, de tout ce que nous croyons, qu'est-ce que nous comprenons réellement? A mille égards ne sommes-nous pas dans la nécessité de *marcher par la foi* en science comme en religion? Nous vivons au milieu des mystères, et nous en sommes nous-mêmes un des plus étonnants; l'incompréhensible reste malgré nos découvertes; elles ne font que le déplacer et le pousser de la circonférence au centre. (Bien entendu toujours que nous nous tenons au point de vue du bon sens. Nous laissons sur ses hauteurs spéculatives cette philosophie transcendante qui, identifiant la connaissance et l'existence, la pensée et l'être, n'a pas de peine à tout comprendre, puisqu'elle substitue en tout ses idées aux réalités.)

Dire que l'homme ne peut être enseigné de Dieu dans ce qui dépasse sous certains rapports son intelligence, c'est soutenir que l'enfant ne peut être enseigné par son père, ni l'élève par son maître. Que de choses l'enfant ne doit-il pas recevoir sur parole avant de pouvoir s'en rendre compte!

Dans le mystère, il faut distinguer entre le fait et sa nature ou sa raison. La nature du fait nous est inconnue; mais nous connaissons le fait lui-même, sa réalité, ses rapports avec nous, c'est-à-dire ce qui nous importe réellement; le mystère a toujours des faces par lesquelles il nous touche et s'ouvre en quelque sorte à nous. Ainsi dans la Rédemption, l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ, les raisons et les fins dernières de son sacrifice expiatoire, nous restent à beaucoup d'égards cachées; mais le fait de son incarnation, mais l'efficacité de sa mort, nous sont positivement assurés, et c'est ce qu'il

nous est essentiel de savoir. Ainsi dans le dogme de la Grâce, le mode d'action du Saint-Esprit nous échappe complètement, mais cette action elle-même nous est affirmée d'un bout à l'autre des Ecritures ; et que faut-il de plus pour alimenter la confiance et la prière? Il en est de même des mystères naturels, comme la mutuelle dépendance de notre corps et de notre âme, l'unité et l'identité de notre être, la vision, l'audition, la nutrition, les propriétés intimes des choses et leurs forces secrètes, etc., etc., nous en vivons sans les comprendre. Quoique nous en ignorions le comment et le pourquoi, il ne nous vient pas à l'esprit d'en révoquer en doute la réalité ou l'utilité. Admirons les étranges exigences de la raison; elle est forcée de reconnaître partout le mystère dans le monde et dans l'homme, et elle se refuse à le reconnaître en Dieu ; elle les rencontre dans les faits les plus simples de la nature et de la vie, pour peu qu'elle les sonde, et elle ne voudrait pas les rencontrer dans ces hautes dispensations appartenant à l'univers spirituel, qui embrassent l'éternité et l'immensité et ne se dévoilent d'ailleurs à nous que par quelques-unes de leurs faces, parce que nous étions probablement incapables de supporter une pleine lumière dans notre état actuel ! Sachons recevoir les révélations bibliques avec la gratitude et l'humilité de la foi. Elles sont ce qu'il faut, sinon pour la curiosité de l'esprit, du moins pour la nourriture et la guérison des âmes. Repousserions-nous l'aliment et le remède dont la vertu serait assurée, sous le prétexte que leur essence ou leur opération nous échappe ? Eh bien, voilà ce que sont *les mystères du royaume des Cieux* : nous ne pouvons les sonder, mais nous y trouvons la vie.

Sous sa seconde forme (socinianisme, supranaturalisme rationnel), le principe que nous examinons, parfaitement vrai en soi, devient souvent faux dans l'application. Il est bien clair que nous ne saurions croire des impossibilités, des contradictions réelles, c'est-à-dire ce qui ne saurait être. Mais on passe de ce qui *est* impossible ou contradictoire à ce qui le *paraît*, et en étendant ainsi le principe on le dénature et on le change. On s'en sert pour déclarer inadmissible dans l'Evangile tout ce qu'on trouve en désaccord avec ses propres idées; la raison individuelle, devenue juge suprême de la Révélation, n'en reçoit dès lors que ce qu'elle veut. On désavoue le principe du rationalisme, et l'on en fait constamment usage par la seule conversion de l'incompréhensible en contradictoire, oubliant que l'incompréhensibilité

engendre aisément des énantiophanies, mais qu'elle rend en même temps la preuve de la contradiction impossible, et que dès lors elle ne permet pas de la déclarer certaine. Pour démontrer que deux faits, deux principes sont contradictoires, il faut avoir une vue complète des deux faits, des deux principes ; car le rapport, le lien, le point de contact peut se trouver dans les parties qui demeurent cachées. Or, cette connaissance entière manque nécessairement dans les choses incompréhensibles ; elles ne sont incompréhensibles ou incomprises que parce qu'elles sont imparfaitement connues. Rien de plus facile que d'y transformer les obscurités en contradictions, mais aussi rien de plus présomptueux et de plus périlleux tout ensemble. Que de choses jugées universellement contradictoires et impossibles pendant des siècles, dont l'observation a constaté la parfaite vérité ! un degré de lumière de plus y a fait cesser l'opposition apparente, et l'on a vu qu'elle ne venait que d'ignorance.

Les *sciences physiques* en fournissent des exemples sans nombre, qui, quoique la haute raison de notre âge les passe comme des vieilleries, n'en sont pas moins là pour nous instruire. Est-il rien qui ait paru plus décidément impossible que la rotation de la terre et les antipodes? Chacun connaît l'histoire de Galilée. Lorsque Eudoxe annonça que, dans son voyage autour de l'Afrique, il avait vu son ombre du côté du Midi, Strabon, s'appuyant sur les principes universels du temps, s'inscrivit en faux contre cette assertion ; tout le monde la repoussa; elle a pourtant été pleinement justifiée. On accusa longtemps de crédulité superstitieuse les récits de pierres tombées du ciel, et l'existence des aérolithes n'est plus contestée aujourd'hui. L'histoire des sciences naturelles est remplie de semblables leçons. Le magnétisme animal présente des faits fort extraordinaires ou s'unissent en apparence l'incroyable et l'impossible, et plusieurs de ces faits semblent bien démontrés. La série des découvertes est comme une suite de démentis donnés aux anticipations aprioristiques. A mesure que le monde réel, le monde de Dieu, laisse soulever quelques-uns de ses voiles, il se montre tout autre que le monde idéal de l'homme ; à chacune de ses manifestations, il met en lumière des choses que la raison déclarait inconcevables, et, en tant qu'inconcevables, impossibles et contradictoires. Sans doute, ce sont là des observations devenues vulgaires ; mais elles n'en sont pas moins vraies pour être communes, et l'induction ou la leçon qui en sort n'en est

que plus certaine. J'aime mieux une argumentation basée sur ces données éprouvées de l'expérience que celle qui cherche sa force dans la nouveauté et la singularité de ses prémisses.

Les sciences *métaphysiques* nous donnent un enseignement analogue. C'est la fatalité de ces sciences que le raisonnement et la spéculation, poussés à outrance, s'y sont presque toujours montrés en contradiction formelle avec l'observation et le sens commun. Parmi les grands systèmes qui ont régné tour à tour, je ne citerai que le matérialisme, le spiritualisme extrême ou idéalisme et le panthéisme. Dans les deux premiers, la raison, prenant pour source ou pour fondement unique de la connaissance, d'un côté la sensation, de l'autre la conscience, nie dans un cas précisément ce qu'elle affirme dans l'autre; pour Berkeley, il n'existe que l'esprit; pour Hobbes et pour Cabanis, que la matière. Des deux parts on déclare impossible tout un monde, sur la foi du principe suprême qu'on s'est posé. Dans la troisième doctrine, partant de l'absolu, de cet *un* indéterminé dont la spéculation a fait la donnée primitive et génératrice, on ne peut concevoir les êtres particuliers, c'est-à-dire les seules réalités véritables; il n'y a pas place pour eux dans le système, et on les transforme en simples phénomènes, en pures apparences. Et l'univers, et Dieu, et le moi lui-même deviennent comme des ombres que rien ne projette. C'est le résultat où aboutissent nécessairement toutes les écoles qui adoptent ce principe métaphysique, depuis celle d'Elée jusqu'à celle d'Allemagne. Mais ce jugement d'incompatibilité contre des faits que tout atteste, et auxquels sont forcés de croire ceux-là mêmes qui les nient, empêche-t-il le moins du monde que ces faits ne soient?

Il sort de là, répétons-le, un sérieux avertissement, que nous sommes certes autorisés à porter dans les études théologiques, où l'on a tant usé et abusé du principe d'impossibilité et de contradiction. Ainsi on a déclaré inconciliables la liberté et la prescience, l'action de Dieu et la responsabilité morale de l'homme, la Providence et l'existence du mal, la prière et l'immutabilité des lois de la nature, le salut par grâce et la nécessité des œuvres, etc., et l'on a rejeté tantôt l'un, tantôt l'autre, des deux termes de l'antinomie. Nous ne finirions pas si nous voulions énumérer les décisions semblables portées par la raison humaine dans la sphère de la religion, et toujours en vertu de principes qu'elle disait irréfragables, malgré leur variation incessante. Car un des traits les plus instructifs de ce procès

intenté à la Révélation ou à la foi, c'est la diversité ou, pour mieux dire, l'opposition des jugements correspondant à la diversité des principes. Ce que la raison condamne dans une école est justement ce qu'elle approuve et exalte le plus dans l'école voisine. Il n'y a que quatre jours, les dogmes de l'Incarnation, de la Divinité de Jésus-Christ, de la Trinité, étaient universellement rejetés par la science comme impliquant des contradictions et des impossibilités manifestes; à peine consentait-on à les discuter, tant il était convenu qu'ils ne pouvaient qu'être faux. Et maintenant la philosophie n'est pas éloignée de proclamer que ces mêmes dogmes, qui ont fait si longtemps le scandale de la sagesse humaine, sont la partie la plus intelligible, la plus rationelle, la plus évidemment divine de l'Evangile, *pourvu qu'on sache les entendre*. Parmi les nouvelles théories métaphysiques et religieuses, il n'en est pas une peut-être qui ne s'arrange pour les attirer à elle et se les assimiler en quelque manière. Bien plus, les écoles les plus puissantes font fi de ce principe de contradiction, dont le XVIII^e^ siècle avait fait son grand cheval de bataille contre l'Evangile. L'une pose pour point de départ et d'arrivée, pour axiome fondamental et générateur, l'identité des contraires (Schelling); les autres créent toutes choses au moyen d'une série de thèses, d'antithèses et de synthèses, c'est-à-dire de contradictions et de conciliations (Fichte et Hégel).

Tout cela n'est-il pas de nature à rendre un peu plus circonspect dans le jugement des doctrines et des faits de révélation, dont l'intelligence ne peut saisir la pleine harmonie? Tout cela ne devrait-il pas nous apprendre à appliquer, avec un peu plus de réserve et de défiance, ce que nous nommons notre raison, nos principes, aux mystères du Royaume des Cieux? du moins quand la divinité des Ecritures est admise, et nous supposons qu'elle l'est.

Dira-t-on que dans les exemples cités, particulièrement dans ceux de l'ordre physique qui frappent le plus, parce que l'opposition ou l'impossibilité prétendue s'y est complètement dissipée au su et au vu de tout le monde, dira-t-on que la contradiction ne naissait là que d'une erreur, et que, par conséquent, ils ne prouvent rien?

Sans doute les principes d'où l'on partait étaient erronés; sans doute la contradiction, l'impossibilité n'était pas réelle; le contradictoire, l'impossible ne saurait être. Mais c'est à cause de cela même que la contradiction était purement apparente et que

les données, jugées si contraires, d'où on la déduisait, se sont trouvées fausses, c'est à cause de cela précisément que ces exemples renferment une grave instruction. Car, d'après toutes les opinions alors admises, d'après tous les faits alors connus, la contradiction, l'impossibilité dans ces divers cas était aussi positive, et plus positive, que dans aucun des cas relatifs à la Révélation.

Est-il une intelligence d'homme qui puisse se prononcer contre un seul des dogmes évangéliques avec autant d'assurance que la raison de l'humanité se prononçait avant Galilée contre l'existence des antipodes? La raison générale se trompait, dites-vous, parce qu'elle partait de faux principes, ou, en d'autres termes, parce qu'elle tranchait le problème avec des données insuffisantes et une science imparfaite. — D'accord; mais c'est justement ce que nous voudrions vous faire remarquer et peser. Car qui vous garantit que, dans ces hautes doctrines de la Révélation dont vous vous constituez le juge, votre raison individuelle ou la raison philosophique du moment ne se trompe pas aussi ? Qui vous donne la certitude qu'elle n'accorde pas une valeur trop absolue aux notions qu'elle érige en critère suprême de la vérité ! Qui vous répond que ces notions ne sont pas fausses à certains égards ou, ce qui revient au même, incomplètes? Le jugement aprioristique, si souvent démenti dans l'ordre naturel, serait-il donc infaillible dans l'ordre surnaturel qui nous est infiniment moins connu ? Remarquons comment s'est opéré le changement d'opinion dans les questions physiques. Ce n'est pas par la rectification ou le développement rationnel des principes communs ; non, c'est par la constatation des faits ; les faits ont renversé les principes ; les faits, déclarés incroyables et impossibles, ont été prouvés, et on les a crus alors sur l'autorité de la preuve, et une fois crus on en a déduit d'autres notions, d'autres lois au moyen desquelles on se les est expliqués ; dès lors on en a vu, non seulement la possibilité, mais la nécessité ; d'absurdes qu'ils étaient ils sont devenus les plus simples du monde. Du reste bien des gens les admettent uniquement parce qu'ils sont reçus, par autorité, sur parole, d'après le témoignage de la science; ils les admettent indépendamment des principes et des arguments qui les légitiment ; ils les croient sans les comprendre. Pourquoi ne croirions-nous pas de même, sur la parole et le témoignage de Dieu, les dogmes ou les faits de révélation? Ne devons-nous pas marcher par la foi dans

cette existence préparatoire où *nous ne connaissons qu'en partie* (I. Cor. XIII, 12), en attendant que la lumière de l'éternité nous manifeste plus complètement les profondeurs divines et les dispensations providentielles, les mystères de la grâce et les lois du Royaume des Cieux ? L'enfant n'est-il pas appelé tous les jours, à croire ainsi sur la déclaration de ses parents ou de ses maîtres ? L'obligation de faire plier sa courte et faible intelligence devant des intelligences supérieures, n'est-elle pas une condition essentielle de ses progrès ? Et notre vie n'est-elle pas une grande éducation? Ne faut-il pas nous placer comme des enfants en présence du Livre de Dieu? Ne savons-nous pas d'ailleurs que l'Evangile est, à bien des égards, une folie pour la sagesse du siècle ? « Les principes de la théologie, dit Pascal, sont au-« dessus de la nature et de la raison ; l'esprit de l'homme étant « trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut « parvenir à ces hautes intelligences, s'il n'y est porté par une « force toute puissante et surnaturelle (1). » C'est tout à la fois la réponse aux prétentions de l'empirisme et à celles de l'idéalisme.

La nécessité de la Révélation entraîne la nécessité d'une soumission humble et sincère. C'est dans ce sentiment que l'homme doit se placer devant la Parole de Dieu et le message du Ciel. La raison nous mène sur le seuil du monde spirituel, la Révélation nous le dévoile, autant du moins qu'il nous est bon ou possible de le connaître ; la foi nous y introduit ; c'est donc à la lumière de la foi que nous devons le contempler. Il y a là des choses que l'intelligence ne peut ni saisir pleinement, ni mesurer et sonder , un ordre de faits qu'elle ne saurait atteindre ni par l'observation immédiate, ni par le témoignage humain, ni par le raisonnement, et qu'elle ne connaît que sur le témoignage *divin*. Il lui est impossible de les juger en elles-mêmes, puisqu'elle manque des données nécessaires; elle est hors d'état de décider de leur vérité ou de leur réalité par leur nature, puisque leur nature est impénétrable pour elle. Si elle ne veut les admettre qu'autant qu'elle pourra les concevoir parfaitement, s'en rendre compte d'après ses principes ordinaires, les concilier avec ses idées antérieures, il faut qu'elle les rejette ; car, à bien des égards, ces faits, d'un ordre supérieur, sont incompréhensibles, et, en tant qu'incompréhensibles et imparfai-

(1) *Pensées*, 1re partie. Art. 1er.

tement connus, ils peuvent bien souvent *paraître* contradictoires.

La méthode rationnelle ou aprioristique, déjà si incertaine, si défectueuse, si stérile pour les choses d'ici-bas, où elle a été généralement remplacée par la méthode d'observation et d'induction, manque évidemment de base et, par conséquent, de certitude quand on l'applique aux choses d'En-haut. Ces choses-là, il faut, ou se condamner à les ignorer pour la plupart, ou consentir à les apprendre par la Bible. La lumière de la raison doit céder à celle de la Révélation sur ce point, comme la lumière d'un flambeau cède à celle du soleil.....

L'application du principe aprioristique à la Révélation est non seulement irrespectueuse, mais *irrationnelle* ; c'est une violation manifeste des saines méthodes philosophiques et théologiques. Pour s'en convaincre, qu'on l'essaie dans les recherches naturelles et historiques ; que là aussi on laisse de côté l'observation et le témoignage pour n'en appeler qu'au raisonnement, ou que du moins on place les données du raisonnement au-dessus des données du témoignage et de l'observation, qu'on fasse prédominer en toutes choses la dialectique, qu'on soumette tout au *tribunal des principes,* l'on verra bientôt où cette méthode conduit les sciences : ou plutôt on l'a déjà vu, et la méthode aprioristique, jugée par ses effets, a été universellement condamnée et abandonnée dans l'étude de notre monde. Ne doit-il pas en être ainsi, et à plus forte raison, dans l'étude du monde invisible? Les quelques notions vagues, partielles, incertaines que nous en avons, peuvent-elles être mises en balance avec les enseignements formels du message divin? Devons-nous rectifier ces enseignements supérieurs par nos idées propres, ou nos idées par ces enseignements?

Si nous ne possédions pas les Saintes Ecritures, alors certes nous ne saurions trop tenir à ces notions naturelles, à ces révélations de la conscience et de la raison, quelque imparfaites et douteuses qu'elles soient, puisqu'elles seraient la seule lumière de notre âme, la seule base de notre espérance ; l'aliment le plus pauvre et le plus insalubre est d'une valeur immense pour l'homme qui n'en a pas d'autre ; la lueur la plus faible et la plus terne est d'un prix infini quand les ténèbres nous environnent. Mais depuis que l'Orient d'En-haut s'est levé sur nous, mais en présence de la parole de Jésus-Christ où sont *renfermés tous les trésors de la science et de la sagesse*, nos obligations ont changé avec notre position et nos ressources.

La méthode que nous examinons est donc jugée par la raison aussi bien que par la foi ; elle l'est aussi par l'expérience, les résultats qu'elle donne logiquement et forcément en démontreraient à eux seuls l'illégitimité. Soumettant la Révélation au contrôle et au jugement de la raison, concédant en droit et en fait la faculté de rejeter telles ou telles doctrines de la Bible, sous prétexte qu'elles ne sont pas conformes à la philosophie, on érige par cela même l'esprit de l'homme en arbitre des enseignements et des témoignages de l'Esprit de Dieu ; l'autorité de l'Ecriture, ruinée dans ses fondements, est anéantie; malgré les respects dont on l'entoure, elle ne reste que comme document ancien et non comme document *divin* dans le véritable sens du mot ; on n'en prend et l'on n'en retient qu'autant qu'on veut.

Cela est nécessaire ; le principe une fois posé et appliqué, il doit, tôt au tard, produire au dehors les conséquences qu'il renferme. Les restrictions, les limitations dont on l'environne tomberont l'une après l'autre devant la dialectique et la critique rationalistes ; il ne restera des doctrines bibliques que ce que la raison individuelle ou les théories particulières trouveront convenable de conserver. Vous ouvrez une porte qu'il ne dépend pas de vous de fermer; l'ennemi est dans la place, et, que vous le vouliez ou non, la brèche que vous faites entraînera une ruine totale. Il n'est pas en votre pouvoir d'arrêter les autres dans la voie où ils vous suivent, et de leur dire : *vous irez jusque-là, mais vous ne passerez pas plus loin.* Les bornes que vous élevez seront bientôt renversées ou franchies, car vous n'avez pas le droit de les poser. Pourrez-vous vous plaindre quand on se servira du même moyen, du même procédé que vous pour retrancher du Nouveau Testament les dogmes et les faits que vous respectez encore; quand on tournera contre vous vos propres armes ? Pourrez-vous résister quand on emploiera votre méthode pour faire disparaître de la Bible tous les mystères et tous les miracles, tout ce que la philosophie du jour ne trouvera pas marqué de son empreinte ? Pourrez-vous opposer une digue solide à cette incessante démolition du système chrétien ? Car, enfin, si le principe est valable, si le procédé est légitime sur un point, il est clair qu'il l'est aussi sur tous les autres points auxquels il peut également s'appliquer. S'il vous sert à vous débarrasser d'une doctrine qui règne d'un bout à l'autre de l'Ecriture, je puis m'en servir avec le même droit pour

me débarrasser de telle autre doctrine qui n'est pas plus formellement enseignée que la première et contre laquelle il m'est aisé d'en faire le même usage. Vous trouvez peu rationnelle et peu utile la doctrine que vous repoussez, il en est de même de celle que je rejette ; vous présentez des considérations plus ou moins plausibles pour renverser le fait qui vous gêne, j'en ai tout autant pour reléguer dans l'ombre ceux dont mon esprit ne peut s'accommoder. Où s'arrêtera l'œuvre de destruction ! Vous avez porté la main sur l'Arche sainte, et les Tables de la Loi se sont brisées; vous avez frappé à sa base l'édifice de la foi; vous en avez enlevé la pierre angulaire, l'autorité suprême de la Bible, et l'édifice entier s'est ébranlé, et vous le voyez tomber, pièce à pièce, devant vous, sans qu'il vous soit possible d'en soutenir aucune partie, et bientôt il ne vous y restera plus le moindre asile où vous puissiez vous retirer avec confiance...

§ 3. *Réponse aux objections.* — La raison ne doit pas s'étonner de rencontrer des mystères dans la Révélation ; l'étonnant, redisons-le, serait qu'il n'y en eût pas et que les choses de Dieu et du Ciel ne dépassassent sous aucun rapport les idées actuelles de l'homme. Mais dès que la raison ne peut tout comprendre elle ne saurait non plus tout contrôler, tout juger ; et la sagesse lui impose le devoir de se tenir, en face du message céleste, dans une respectueuse défiance d'elle-même.

A cette manière de voir, qui est celle du sens commun, de même que du sens chrétien, et qu'a toujours recommandée la foi humble et docile, on fait une objection très plausible au premier abord. On dit : refuser à la raison le droit de juger des doctrines de la Révélation, c'est oublier qu'elle est appelée à juger de ses preuves. Si elle est compétente sur un point, elle l'est aussi sur l'autre, et *vice versa* ; en réalité ces deux questions n'en font qu'une, ce sont deux faces d'un seul et même sujet. Réfléchissez donc à la portée de votre principe avant de le poser; il ne va à rien moins qu'à ébranler la foi sous ombre de l'affermir, car, en dernière analyse, la foi a pour base la raison, qui seule examine les titres de la Révélation et seule en constate la validité.

Cette argumentation est-elle aussi solide qu'on paraît le croire ? Le droit de juger des preuves de la Révélation emporte-t-il celui qu'on s'attribue de juger souverainement de ses doctrines ? En d'autres termes, la compétence ou l'incompétence de la raison

sont-elles les mêmes sur les deux points et dans les deux cas? Nous répondons, sans hésiter, que non.

Autre chose est de démontrer l'authenticité d'un message, d'un document, autre chose de déterminer *a priori* ce qui doit s'y trouver, c'est-à-dire d'en juger le contenu. C'est une distinction que l'expérience et la réflexion recommandent de concert, et qui se pose ici en quelque sorte d'elle-même. S'il m'arrive une lettre sous le nom d'un de mes amis occupé à parcourir une contrée étrangère, je puis m'assurer, soit par le témoignage des personnes qui me l'ont remise, soit par les principes et les sentiments qu'elle respire, soit par la forme de l'écriture, soit par des caractères et des signes particuliers, soit par d'autres moyens encore, qu'elle me vient bien réellement de celui dont elle porte le nom ; mais suit-il de là que je puis prononcer, avec certitude et à tous égards, sur ce qu'elle contient relativement à la contrée inconnue qu'elle me décrit ? — Bien s'en faut. — Si je suis convaincu que l'auteur n'a pu ni se tromper, ni vouloir me tromper, je croirai à ses communications malgré ce qu'elles pourront me présenter d'insolite, d'étrange, d'inconcevable, ou même en apparence d'impossible ; j'y croirai, quelque opposées qu'elles soient à mes idées ou à mon attente, me souvenant que la nature recèle encore bien des secrets, et qu'à mesure qu'elle nous ouvre son sein nous marchons d'étonnement en étonnement et de merveille en merveille. — Voilà donc un cas où je suis juge, et juge compétent, de l'authenticité d'un écrit, sans l'être de son contenu.

Supposez qu'au lieu d'une lettre venue d'un être semblable à moi et d'une des parties du globe que j'habite, il s'agisse d'un message relatif à un autre monde, apporté par un ange, et revêtu d'ailleurs de caractères et de titres formels d'authencitité ; ma raison pourra être parfaitement à même de juger de la validité de ces caractères et de ces titres : le sera-t-elle également de juger de la teneur d'un document si extraordinaire? Aura-t-elle le droit, ou d'en faire disparaître par ses interprétations tout ce qui la passe et la choque, ou de révoquer en doute, à cause de cela, l'authenticité du document lui-même, sans égard aux preuves et malgré les preuves ? La raison ne reconnaîtra-t-elle pas plutôt qu'agir ainsi, ce serait manquer à tous les principes sur la foi de ses principes ? Car qui ne verrait une présomption extrême à vouloir déterminer absolument ce que sont les autres mondes par des inductions analogiques

tirées de ce monde-ci ? Dans notre monde même, n'avons-nous pas fait assez d'expériences pour convaincre de témérité, et presque de folie, une pareille prétention ? — Voilà encore un exemple où les deux questions se séparent de telle sorte que la raison se reconnaît le droit de prononcer positivement sur la première, sans se le reconnaître à beaucoup près sur la seconde.

Or, ne peut-il pas, ou, pour mieux dire, ne doit-il pas en être de même pour la Révélation ? Le Livre divin n'est-il pas, quant à son contenu, un message du Ciel des Cieux ? Si nous sommes aptes à constater son origine supérieure par les caractères surhumains qu'il présente et les témoignages qui l'établissent, le sommes-nous également à juger les enseignements et les informations qu'il contient ? Non, bien certainement. Le droit de peser ses preuves n'emporte donc pas, du moins d'une manière absolue, celui de contrôler ses doctrines.

Mais, nous dira-t-on peut-être, ne faites-vous pas des doctrines elles-mêmes une des preuves de la Révélation ? Or, qu'est-ce que cela, sinon convier au jugement de ces doctrines, c'est-à dire reconnaître en principe le droit que vous contestez, et l'autoriser en fait, puisque vous en provoquez l'exercice ?

En réponse à cette objection, il suffit de démêler la vraie nature de la preuve dogmatique. Sur quoi porte-t-elle ? C'est manifestement sur la portion des doctrines révélées que la raison peut rapprocher des siennes ; c'est sur les dogmes *mixtes*, non sur les dogmes *purs*, ou les mystères. Si ces derniers entrent quelquefois dans la preuve, ce n'est qu'indirectement et par leurs rapports avec nos besoins religieux et moraux ; c'est moins par le fond qui les constitue que par leur point de contact avec notre âme ; c'est en quelque sorte par leurs faces externes. Ce que je vois dans la doctrine de la Rédemption par Christ, c'est sa merveilleuse correspondance avec mon état de péché, mais je n'en puis sonder les profondeurs. Ces dogmes-là, on ne saurait appeler la raison à les apprécier en eux-mêmes, puisqu'elle ne possède à leur égard d'autre principe de connaissance et de certitude que la Parole divine. De plus, à nos yeux, les considérations rationnelles ne constituent que des présomptions ; le Christianisme a ailleurs sa démonstration réelle. L'objection aurait plus de force si nous ne possédions ou n'employions que la preuve interne, mais, à côté d'elle et au-dessus, nous plaçons les preuves externes.

Ainsi expliqué et circonscrit, l'argument dogmatique laisse

absolument intactes les vues que nous avons exposées et qui découlent de l'idée même de révélation.

En un sens, l'*examen* des doctrines révélées est un des moyens de conviction dont l'homme peut et doit faire usage ; dans un autre sens, le *jugement* de ces doctrines n'appartient pas à l'homme. Et cette assertion n'est pas contradictoire. Il y a là un droit, mais un *droit limité* ; l'erreur est d'en contester la réalité, d'en méconnaître les limites. Dans la vérité chrétienne, d'un côté est la lumière, l'évidence naturelle, pour que l'intelligence soit satisfaite et que l'homme marche par la vue ; de l'autre côté est l'obscurité, le mystère, et là il faut apprendre à marcher par la foi. La Révélation est comme la colonne qui guidait Israël vers la terre promise, colonne de feu et de nuée tout ensemble. Quoi que nous fassions, nous ne parviendrons jamais à lever, de ce côté de la tombe, le voile qui nous cache en partie les choses de Dieu et du Ciel. Nous sommes donc, du moins à beaucoup d'égards, incompétents pour les juger.

On insiste pourtant ; car, pour une tendance théologique fort accréditée, céder ce point ce serait céder son principe. On soutient que la coordination de la méthode subjective et de la méthode objective, l'union de l'examen et de la soumission est logiquement impossible, — qu'il n'y a pas de milieu tenable entre l'autonomie absolue de la conscience et de la raison et leur sujétion absolue, — que les faire plier à certains égards, c'est en réalité les supprimer, — que dès qu'on établit une autorité en matière de foi, il faut pousser jusqu'au Judaïsme ou à l'Ultramontanisme, et même au delà, etc., etc. Voilà ce qu'on répète sous mille formes ; voilà le thème à la mode et que se plaisent à développer les esprits les plus sérieux (1).

Mais, en vérité, quelque grands noms qui le recommandent, pouvons-nous y voir autre chose qu'un de ces abus de raisonnement, dont les controverses théologiques, de même que les discussions politiques, offrent tant d'exemples ?

Si la Bible est une révélation comme l'a cru jusqu'ici le monde chrétien ; s'il existe une autorité, elle est un fait qui se détermine par lui-même. Nous n'avons pas le droit de dire d'avance : elle doit être ceci ou cela, ou elle n'est point. Notre devoir est de constater simplement si elle est et ce qu'elle est.

(1) V. Art. sur « les Méthodes ». *Revue de Théol. et de Phil. chrétiennes.* Avril 1852.

La vraie science, comme la vraie piété, veulent que nous nous assurions d'abord si Dieu l'a établie, et que nous l'admettions ensuite telle qu'il l'a faite. Or, Dieu n'a-t-il pas pu la constituer de manière à laisser subsister à côté d'elle la liberté, la spontanéité, la responsabilité morale? N'a-t-il pas pu calculer l'étendue et la forme de ses révélations, de telle sorte que la conscience ou la raison conservât son plein exercice, et que l'épreuve, à laquelle l'homme est soumis, restât tout entière dans la recherche de la vérité aussi bien que dans la recherche de la sanctification? N'a-t-il pas pu ajouter à la lumière naturelle une lumière surnaturelle sans changer la loi fondamentale, l'ordre général de sa providence et de sa grâce? Nous savons assez que nos idées ne sont pas la mesure de ses œuvres et de ses voies, ni nos sentiments la règle de ses conseils.

Au lieu d'imaginer, examinons; au lieu de prétendre déterminer ce qui peut ou ne peut pas être, par une marche aussi vaine que présomptueuse, cherchons sans prévention ce qui est. Dieu a-t-il parlé au monde par ses prophètes, et plus tard par son Fils lui-même et par les apôtres? (Hébr. I, 1, 2, et II, 4). La Bible contient-elle, oui ou non, une révélation du Ciel où la terre doit aller puiser la vérité et la vie? C'est à votre esprit et à votre cœur, à votre conscience et à votre raison, c'est à l'ensemble de vos facultés intellectuelles et morales que cette question s'adresse; car c'est vous qui devez la décider par vous-même. Y avez-vous fait une réponse affirmative? Avez-vous, en effet, reconnu dans la Bible une révélation? vous devez y reconnaître par cela même une autorité. Car évidemment si Dieu s'est révélé à l'homme, l'homme est appelé à croire et à se soumettre; c'est la donnée immédiate du sens commun, c'est celle de la conscience religieuse. Quand Dieu nous fait connaître les desseins de sa justice et de sa miséricorde, quand il nous découvre par quelques côtés ce monde supérieur où nos destinées doivent s'accomplir, nous fierions-nous à nos raisonnements plus qu'à ses attestations?

Du fait de la révélation sort donc le fait de l'autorité; le premier emporte le second; mais tous les deux dépendent entièrement de Dieu, et nous ne pouvons savoir ce qu'ils sont qu'*a posteriori*. La seule chose que nous puissions dire, c'est que le degré de l'autorité sera proportionnel au degré de la révélation, puisque c'est la révélation qui fonde l'autorité. Or, la révélation laisse à la raison et à la conscience leurs droits, quant à ses

preuves ; ne les leur a-t-elle pas laissés aussi, d'une ou d'autre manière, quant à ses doctrines ? C'est ce qu'il faut déterminer, et déterminer comme un fait, car c'en est un. Il est d'abord deux points qui restent en entier sous leur contrôle et, si je puis ainsi dire, à leur charge, savoir la constatation des enseignements dogmatiques et moraux du Livre divin, et puis l'application qui doit en être faite aux circonstances changeantes de la vie individuelle et sociale. Ces deux points sont nécessairement accordés, à moins qu'on ne place à côté de la révélation écrite, une sorte d'oracle vivant qui en fixe le sens et l'emploi ; et alors c'est de l'existence de cette institution providentielle qu'il s'agit avec ceux qui la posent ou la supposent. Il est un troisième point, qui est ici l'article délicat et capital, je veux dire celui de la vérité intrinsèque des doctrines révélées. Se soumettent-elles encore à cet égard à l'appréciation du sens intime ? Elles le font en thèse générale ; et, prises dans leur ensemble, par leurs points de rencontre avec l'esprit ou le cœur humain, elles ont pour elles les dispositions les plus irréfragables de l'expérience et de la science. Mais il est bien clair que si, sous certains rapports, elles peuvent être saisies par une sorte d'aperception directe, d'intuition immédiate, elles ne sauraient l'être en tout, puisqu'elles tiennent à un ordre de choses sur lequel nous n'avons souvent que des pressentiments obscurs et incertains, des inductions lointaines et trompeuses, de vagues analogies, qui peuvent donner l'erreur au lieu de la vérité que nous croyons y voir ; il ne nous appartient pas dès lors d'en porter un jugement absolu ; en bien des cas nous devons faire plier nos idées et nos sentiments devant les attestations de la Parole divine. La Raison abdique alors par raison entre les mains de la Foi. L'autorité qui contrôle et confirme tout le reste, garantit seule cette partie des doctrines révélées, elle en fonde seule la certitude et l'obligation.

Mais, nous crie-t-on, si la raison, si la conscience se trouve en présence de doctrines absurdes, immorales, se soumettre alors ce serait pour elle se suicider. A cela nous nous bornons à répondre qu'il ne sert de rien de se jeter sur le terrain des hypothèses, quand il s'agit de faits. La seule révélation en cause est la Révélation chrétienne, et, placés devant les simples enseignements évangéliques, en dehors des systématisations dont on les rend solidaires, nous attendons qu'on nous montre lequel d'entre eux mérite décidément les épithètes susmentionnées.

On peut sans doute, dans telle direction métaphysique, politique ou morale, les appliquer à celui-ci ou à celui-là, mais les appliquer et les justifier sont deux choses différentes, et l'on sait combien de fois la vraie philosophie a vengé elle-même le Christianisme d'accusations de ce genre lancées contre lui par des esprits systématiques ou passionnés.

Mais il est tel précepte, tel dogme que je ne puis me légitimer ou m'assimiler. Ma conscience le repousse invinciblement. — Mon frère, vous savez-vous, vous croyez-vous en face d'une révélation? Je déplore ce redoutable conflit entre une pensée, un sentiment que vous ne pouvez arracher de votre âme, et une parole de Dieu que vous ne pouvez contester. Redoublez d'étude et de prières, et puis décidez à vos risques et périls. Et ne vous étonnez point comme s'il vous arrivait quelque chose d'extraordinaire. Ce n'est là qu'une des formes de l'épreuve à laquelle nous sommes tous soumis. Ceux-là mêmes qui n'en ont pas conscience traversent des situations, moins graves peut-être, mais semblables au fond. Qui n'a à opter, de temps à autre, entre des vérités et des obligations en apparence contraires? Seulement, prenez garde d'abonder dans votre pensée en présence de la Révélation, comme on abonde si fréquemment dans son inclination secrète en présence du devoir. Les pièges de l'esprit sont aussi à craindre que les pièges du cœur; ils le sont plus peut-être, ne fût-ce que parce qu'ils sont moins remarqués et moins redoutés. En général, les antinomies qu'on élève, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, entre les données de l'Ecriture et celles de la conscience ou de la raison, naissent d'une confiance excessive en des idées qui sont loin d'avoir la certitude et la valeur qu'on leur accorde. Prenez les dogmes contre lesquels on se soulève le plus aujourd'hui, ceux de l'*Expiation* et de l'*Eternité des peines*. Sondez les deux termes qu'on oppose, vous vous convaincrez que l'incompatibilité est affirmée et non démontrée, vous trouverez plus d'assertions que de preuves, plus de répugnances que de raisons. Quant à l'*Expiation*, par exemple, s'il y a quelque chose qui étonne dans cette sorte de substitution du Saint des Saints à un monde coupable, il y a aussi quelque chose qui répond merveilleusement aux instincts et aux vœux de la conscience religieuse, quelque chose qu'invoquaient les secrètes aspirations et les vagues espérances du cœur humain, quelque chose qui concorde pleinement, d'un côté, avec une grande loi providentielle, de l'autre, avec un

principe, un sentiment aussi invincible qu'universel. Cette loi est celle de la réversibilité, partout visible dans l'histoire, et base de la prière d'intercession ; ce principe, ce sentiment moral, plus fort que tous les raisonnements, est celui qui nous atteste que la peine du péché ne saurait être écartée par le seul repentir. Si ce n'est point assez pour dissiper le mystère, c'est assez du moins pour légitimer le fait central de l'Evangile, malgré les ombres qui le recouvrent aux yeux des Anges eux-mêmes (I. Pierre, 1, 12), et pour rendre au témoignage divin toute son autorité.

Quant à l'*Eternité des peines*, je sais tout ce que ce dogme peut présenter d'anormal à côté de celui de la Rédemption et de cette parole, qui résume en quelque sorte l'Evangile : *Dieu est amour*. Mais, si Dieu est charité, il est aussi sainteté ; si la rédemption est la manifestation d'une miséricorde infinie, elle est aussi la manifestation d'une justice infinie. Et sommes-nous juges compétents de ce qu'exige l'ordre moral de l'univers? Aurions-nous imaginé qu'il *fallût* l'intervention du Fils de Dieu et son abaissement jusqu'à la mort pour que l'amnistie céleste pût s'étendre aux fils d'Adam croyants et repentants? Savons-nous quels dangers le péché peut créer dans le monde, et quels ravages il peut faire dans les âmes qui en sont devenues les esclaves? Savons-nous si la grâce n'a pas cessé d'être possible là où finalement frappera la loi? N'entrevoyons-nous pas de graves indications dans ce fait que le Juge sera le Sauveur lui-même? Ne nous est-il pas dit expressément que les degrés de félicité et de misère seront proportionnés aux divers degrés de sanctification et de corruption? Que de motifs de défiance et de retenue! Que de motifs de nous incliner, dans un esprit d'humilité et de docilité, devant la lumière d'En haut, quelque incomplète qu'elle soit! Rappelons-nous cette parole, qui s'applique à l'esprit comme au cœur, à la pensée comme à la vie : *Celui qui ne recevra pas le Royaume des Cieux comme un petit enfant n'y entrera pas.*

Parmi les mille formes de la tendance que nous examinons, il en est une fort accréditée aujourd'hui et à laquelle nous devons consacrer encore quelques remarques (quoiqu'elle nous retienne dans le même ordre d'idées). — On fait profession de respecter toutes les doctrines de la Révélation, les plus mystérieuses aussi bien que les autres ; on veut seulement les dégager de leur enveloppe temporaire et accidentelle, les saisir dans

leurs éléments et leurs principes constitutifs, les pénétrer dans leur profondeur interne, afin de les légitimer par elles-mêmes aux yeux de la science, et indépendamment de leurs preuves extérieures. On dit que c'est là un besoin de l'esprit humain, et, par conséquent, un de ses droits : on affirme que c'est une nécessité dans l'état actuel du monde et de l'Eglise, où la démonstration remplace de plus en plus l'autorité ; et que, dès que c'est une nécessité c'est par cela même une obligation. Distinguant entre la théologie biblique et la théologie systématique ou scientifique, on assigne pour rôle à la première de recueillir les données dogmatiques de la Révélation, de les extraire des Livres saints, au moyen de l'exégèse, et puis de les coordonner simplement d'après leurs affinités, sans les soumettre en aucune manière à la réflexion philosophique et critique ; la théologie biblique ne faisant que ramasser les matériaux de la science, en constatant les objets de la foi.

Quant à la théologie systématique, son office est d'élaborer les doctrines ainsi obtenues dans leur élément scripturaire, de les faire passer de leur forme historique et populaire à leur forme spéculative et scientifique, de les réduire à leur partie essentielle et éternelle en les dépouillant de tout ce qu'elles ont emprunté de local, de passager, d'accidentel, de terrestre, soit à l'époque où elles parurent, soit à l'individualité de leurs promulgateurs. Le but de la théologie systématique est de fonder la foi sur une base rationnelle, de l'élever à l'état de science, de la démontrer définitivement en établissant que la vérité révélée, dans son expression pure, est identique à la vérité philosophique. La raison étant nécessairement l'instrument de ce travail, elle acquiert dès lors, nous dit-on, cette autorité normale que nous lui refusons. Autant cette grande œuvre, qui ne saurait être confiée qu'à elle seule, est indispensable et obligatoire, autant cette autorité lui appartient légitimement.

Nous avons là, sous des couleurs rajeunies, la vieille prétention de l'intelligence humaine. Toujours elle a voulu avoir la démonstration et la conception rationnelle du Christianisme ; toujours elle a cru l'avoir trouvée. Cette prétention n'a manqué à aucune époque ; et nous pouvons la suivre à la trace de siècle en siècle, depuis l'Ecole d'Alexandrie, jusqu'à la Scolastique, et depuis la Scolastique jusqu'à l'Ecole actuelle de l'Allemagne. Elle ne fait que changer de procédés et de formes. Elle peut se montrer pleine de respect envers la Révélation, comme chez

Anselme, par exemple, mais elle peut aussi devenir d'une extrême témérité et renverser et pervertir tout, sous prétexte de tout expliquer, comme dans une foule de dogmatiques contemporaines.

Ses partisans font plus ou moins grande la part respective de la science et de la foi, de la raison et de la révélation. Nous les diviserons en trois catégories principales, pour ce qui concerne les temps modernes : les philosophes purs, les philosophes-théologiens et les théologiens-philosophes. Les philosophes (Kant, Schelling, Hégel et leurs disciples) ont appliqué en passant leurs théories spéculatives au Christianisme, et annoncé qu'elles en contenaient l'explication et la preuve directe.—Ce que les philosophes proprement dits n'avaient guère fait qu'indiquer, les philosophes théologiens ont essayé de l'accomplir ; prenant les dogmes évangéliques un à un, ils en ont cherché l'éclaircissement et la démonstration dans les principes philosophiques qu'ils avaient adoptés, et ils sont arrivés ici à une sorte de théisme, là à une sorte de panthéisme (Wegscheider, Marcineke, Strauss). Les théologiens-philosophes, croyants plus humbles et plus sincères, se tiennent plus fermement attachés aux doctrines et aux faits de la Révélation, mais ils en veulent trouver plus ou moins l'intelligence dans les idées dominantes ; c'est à la faveur de ces idées qu'ils pensent les pénétrer et les justifier. (Ecole orthodoxe d'Allemagne.) — Une autre classification est celle qui se base sur les deux maximes : « Comprendre pour croire », et « Croire pour comprendre ». Malgré leurs différences fondamentales, ces écoles veulent toutes éclairer, interpréter la Révélation par la philosophie et élever sur la théologie biblique une théologie scientifique, expression rationnelle et pure de la vérité religieuse. — Sans tenir compte de ces diversités, quelque profondes qu'elles soient, nous nous bornerons à quelques brèves observations sur la tendance commune.

Il y a là, selon nous, de grandes illusions et de grands périls. Eriger la philosophie en arbitre de la Révélation, comme on le fait, c'est renverser l'ordre réel des choses, c'est mettre celui qui est enseigné à la place de Celui qui enseigne, c'est élever la raison humaine au niveau, sinon au-dessus, de la raison divine. Mais accordons un instant le principe qu'on réclame, et voyons s'il donnera du moins les résultats qu'on en attend.

1° D'après quelle règle la raison discernera-t-elle dans la doctrine biblique l'essentiel, l'éternel, le vrai absolu qu'il faut seul retenir, de l'accidentel, du temporaire, qu'il faut laisser tomber ?

Comment dégagera-t-elle la réalité du symbole ou du mythe ? Faute de critère certain, tout se trouvera livré aux écarts ou aux caprices du jugement individuel, et l'une des principales accusations du catholicisme sera pleinement justifiée.

2° Quelle est la vérité philosophique avec laquelle la vérité révélée doit être identique, pour la démonstration rationnelle de la foi ? C'est un autre point à décider ; car nous voyons la vérité philosophique changer, de contrée en contrée et de siècle en siècle, avec les systèmes. Les doctrines et les tendances se succèdent, aussi différentes que le sont la lumière et les ténèbres. Il est clair que chacun tirera la Révélation à ses propres idées, dans l'inconstance de l'opposition infinie des opinions humaines, car ce sont ses idées propres que chacun tient pour vraies, certaines, éternelles : et que gagnera le Christianisme à être taillé successivement à l'image de ces théories diverses ? (Dogmatique gnostique, platonicienne, néo-platonicienne, etc., dans les temps anciens. Cartésisme, wolfisme, condillacisme, kantisme, hégélisme, etc., dans les temps modernes. Doctrines, non-seulement diverses, mais contraires, qui toutes, en s'unissant au Christianisme, se sont plus ou moins données pour en être l'exposition et la preuve scientifique). Avant de se mettre à l'œuvre dont on nous parle en termes si magnifiques, on devrait du moins attendre que la philosophie ait résolu pour son compte la question de Pilate : « *Qu'est-ce que la vérité?* » Aussi longtemps que cette question préalable reste pendante devant le tribunal de la haute métaphysique, — et elle l'est certes aujourd'hui autant que jamais, — la méthode proposée est inapplicable. Dépourvue de principe fixe, elle ne peut amener de résultat certain. Nous avons assez vu ce qu'elle donne pour avoir le droit de nous en défier un peu. Elle aboutit forcément au rationalisme, puisque son caractère propre, son but avoué, est de *rationaliser* l'Evangile. Ce qu'elle veut, ce qu'elle cherche, le rationalisme l'a constamment voulu et cherché. Le rationalisme, dans ses intentions premières, n'était pas *hostile* au Christianisme ; loin de vouloir l'attaquer, il croyait au contraire le protéger et l'affermir. Il se proposait de l'épurer par la science afin de le légitimer devant elle ; or, voilà exactement ce qu'on nous propose. Le principe, le procédé, le but étant du pur rationalisme, on ne peut obtenir qu'un rationalisme pour résultat final, rationalisme qui suivra tous les revirements de la pensée philosophique, mais qui n'en sera pas moins du rationalisme.

3° Enfin c'est une vaine entreprise que de prétendre séparer la vérité chrétienne de ses éléments historiques, et la réduire à ses éléments purement rationnels ; c'est tenter l'impossible. Il faut le répéter, car, en thèse générale, dans l'Evangile, la doctrine et l'histoire ne font qu'un, les dogmes ne sont que les faits eux-mêmes, ils se rattachent tous ou presque tous à la Christologie. Quel est l'objet direct et spécial de la foi ? N'est-ce pas l'incarnation du Fils de Dieu, sa mort expiatoire, sa résurrection, son ascension, son règne médiatorial, sa seconde venue, etc ? Et qu'est ce que cela ? sinon une série de faits divins, d'où sort la rédemption du monde. Et qu'est-ce qu'élaguer ces faits, après avoir extrait l'idée ? sinon élaguer ou anéantir du même coup le fond substantiel de l'Evangile. Qu'est-ce que les expliquer par une doctrine étrangère ? sinon substituer une pure supposition à la réalité. Il y a là une progression fatale, parce qu'elle est logique.

A notre avis, la seule théologie chrétienne véritable est la théologie biblique ; puisque, pour la plupart des dogmes, la Bible est l'unique source de connaissance et de certitude, et que pour les autres elle est encore la source la plus haute et la plus sûre. Nous n'acceptons pas le rang subordonné, le rôle secondaire, l'office purement préparatoire qu'on assigne à la théologie biblique. Il faut la maintenir à la place élevée que lui fit la Réformation ; le principe protestant, ou, pour mieux dire, le principe chrétien l'exige.

Quant à la théologie systématique, ou spéculative, nous nous sommes déjà expliqués sur son utilité et sa nécessité, sur les dangers qu'elle crée comme sur les services qu'elle peut rendre. Elle a, à certaines époques, une haute valeur apologétique, mais nous ne saurions lui reconnaître une grande valeur dogmatique. Nous concevons que la théologie essaie une appréciation logique ou critique du Nouveau Testament, d'après les idées de la raison, les données de la conscience, les principes de la philosophie régnante, et qu'elle arrive par là à en légitimer, à quelque degré et sous quelques rapports, les doctrines générales. L'avantage véritable de ce travail est de relier l'Evangile au mouvement de la science, de prédisposer la raison à en admettre le contenu, en le lui faisant découvrir à certains égards par elle-même et en elle-même. Certes, cet avantage peut être grand, surtout de nos jours. Mais c'est essentiellement de l'apologétique. Il y a abus à y voir une dogmatique réelle, ou même,

car on va jusque-là, la seule dogmatique vraie et pure. C'est, si l'on veut, la philosophie du Christianisme; ce n'est pas le Christianisme lui-même, car le Christianisme n'est pas une philosophie.

Rappelons : 1° que l'on n'élève d'ordinaire ces constructions logiques ou psychologiques qu'en dépouillant la foi d'une partie plus ou moins considérable de ses éléments constitutifs et en y substituant des éléments étrangers; 2° qu'on n'obtient encore, en réalité, qu'une ombre décolorée, qu'une esquisse pâle et fragmentaire du dogme évangélique, qu'un christianisme altéré, tronqué, quintessencié, le principe d'où l'on part ne pouvant donner en entier le Christianisme réel, et laissant d'ailleurs problématiques les faits scripturaires, fondement et objet direct de la croyance. Tout ce que dépose la conscience, tout ce que donne la raison pure, quant à ces faits divins, c'est uniquement leur rapport avec les instincts du cœur ou les résultats de la spéculation; elles n'en sauraient garantir, ni l'une ni l'autre, la certitude, la vérité religieuse.

Si l'on transporte ces constructions systématiques dans la sphère de la dogmatique proprement dite, si l'on présente ces doctrines philosophico-théologiques comme le fond positif et la forme la plus élevée de la doctrine chrétienne, on fait alors, nous le croyons, plus de mal que de bien. On enlève la foi à la base qu'elle a reçue du Ciel, et qui est la seule solide, et, en l'arrachant à sa véritable base, on l'arrache aussi à son objet propre : un Christ, un salut idéal viennent se substituer au Christ et au salut réel.

Schelling nous donne un grand exemple dans cette troisième phase de sa doctrine, qu'il nomme *la philosophie de la Révélation*. Schelling fait là précisément l'œuvre assignée à la théologie scientifique. Il pose d'abord la Bible. « Je reconnais, dit-il, « le Fils de Dieu fait homme et tout le contenu de la Révélation « comme autant de faits. Je les admets, quoique ce soient des « mystères; seulement, *je cherche à les expliquer.* » De plus, Schelling appuie ses investigations sur l'exégèse? Qu'arrive-t-il cependant? Son explication du Christianisme n'est guère que son ancienne philosophie sous la terminologie évangélique (1).

On pourra dire sans doute que cela tient aux préoccupations de son intelligence, et l'on aura raison. Mais cela tient aussi au

(1) « Schelling », par J. Matter.

fond même de la méthode. Chacun tirera le Christianisme à la philosophie qu'il aura adoptée, comme Schelling le tire à celle qu'il a créée. Il n'en peut être autrement, puisqu'on poursuit l'identification de la vérité chrétienne et de la vérité philosophique. Celle-ci étant présupposée, servant de principe et de critère suprême, mise d'entrée et constamment maintenue en première ligne, doit se trouver dans l'autre qu'elle ne légitime qu'à cette condition ; et pour l'y trouver toujours, on l'y met quand elle n'y est pas.

Du reste, Schelling, lui-même, a des paroles qu'il peut être difficile de concilier avec ses théories et qui sont la consécration et comme le résumé de cet article. « Il faut être sincère, « dit-il, la sincérité est la première condition de la science. Dès « lors, il faut ou rejeter la Révélation ou convenir qu'elle con- « tient ce que ne contient pas la raison. Et à quoi bon une « révélation, si l'esprit humain peut tenir de lui-même ce « qu'elle lui donne ?... La Révélation est au-dessus de la raison « autant que Dieu est au-dessus de l'homme. *La science « suprême est la foi.* C'est le port assuré qui est offert à la raison « errante sur l'océan agité par la tempête. C'est donc là qu'il « faut diriger ceux qui cherchent la science. La science est « consommée dans Jésus-Christ, et saint Augustin a eu raison « de dire : « Prœter Christum scire, est nihil scire (1). »

Il est une autre opinion qui touche par bien des points à celle que nous venons d'exposer, mais qui s'en sépare pourtant au fond. Ce n'est pas à la simple raison, c'est à la *raison régénérée* par la foi, et appuyée sur la conscience chrétienne qu'elle attribue la conception et la démonstration logique des doctrines révélées, l'intelligence véritable des choses spirituelles. Une idée analogue a toujours existé plus ou moins dans la théologie catholique et dans la théologie protestante. C'est, en fait, l'idée des anciens Pères : *Credite ut intelligatis* (Clément d'Alexandrie, Tertullien, etc.), celle d'Anselme et des scolastiques. Les Réformateurs la retiennent généralement, tout en accordant peu de faveur et d'intérêt à l'esprit spéculatif qui en fait son fondement ou son principe. Les Réformateurs distinguèrent la raison *naturelle* de la raison *restaurée* ou illuminée par l'Evangile. Rabaissant souverainement la première, et la considérant comme aveugle dans les choses de Dieu, ils lui refusèrent toute espèce

(1) « Schelling », par J. Matter.

d'autorité en théologie. « Le Diable, dit Luther (sur I Pierre, « V, 8), cherche à renverser notre foi au moyen de ses belles « fables, qu'invente la raison humaine, cette épouse du Diable, « qui veut toujours être savante et bien avisée dans les choses « divines, et pense que ce qu'elle trouve juste et bon doit passer « pour tel devant Dieu. »

Mais Luther élevait quelque fois très haut la raison pénétrée des lumières évangéliques. « Chez un fidèle, la Raison régénérée « par l'Esprit-Saint et par la Parole est un bel et magnifique « instrument de Dieu. (1) ». Grotius a dit quelque part: « Ratio « fide perficitur, non destruitur. » Huet (2) attribue à la raison un triple usage dans les objets de la foi. D'abord la raison *précède* la foi et en prouve la nécessité; puis, la raison s'*allie* à elle et l'emploie; enfin, elle est elle-même *restaurée* et fortifiée par la foi dans ses parties défectueuses, et elle devient dès lors pour l'homme d'un usage d'autant meilleur.

La nouvelle Ecole allemande a rajeuni cette idée ; elle y attache une importance qu'elle n'avait jamais eue au sein du protestantisme; elle en fait son principe théologique et la base de la Dogmatique chrétienne (Twesten, Tholuck, Néander, etc.) Partant du sentiment, qui est pour elle la racine de la connaissance et de la sainteté, elle place dans le changement du cœur par l'Evangile la source première de toute notion religieuse pure. « Sans la régénération, dit Twesten, qui nous élève à une « vie nouvelle, nous nous sentons aussi incapables de connaître « véritablement les choses divines, que de les aimer et de les « vouloir (3) ».

Sans adopter ces théories (voir plus haut), nous reconnaissons la réalité du fait sur lequel elles reposent. Nous avons montré ailleurs (4) l'influence du cœur sur la volonté et sur la raison, et par suite sur la formation de la croyance religieuse : nous avons vu que la disposition intérieure est pour beaucoup dans l'admission et l'intelligence de la vérité. Le goût des choses spirituelles en rend la méditation plus douce et plus impressive, la compréhension plus facile et plus profonde, le jugement plus exact et plus sûr. C'est de là que nos anciens avaient tiré leur

(1) *Disc. de table.*

(2) *Questiones Alnetanæ de concordia rationis et fide* (1690).

(3) Cité dans *Guido et Julius.* — Note (p. 245) dans laquelle Tholuck expose les mêmes vues.

(4) Chap. I, Sect. III.

distinction entre la théologie des régénérés et celle des irrégénérés, ainsi que leur grand principe dogmatique de l'analogie de la Foi. Ce fait, important au point de vue religieux, de même qu'au point de vue scientifique (je veux dire le rapport de la vérité et de la sainteté), est attesté par la Bible aussi bien que par l'expérience des fidèles et l'histoire de l'Eglise. « Heureux ceux qui ont le cœur pur, dit Jésus, car « ils verront Dieu » (Matth. V, 8). « Comment pourriez-vous « croire, puisque vous cherchez la gloire qui vient des hommes, « et non... etc. » (Jean V, 44). « Si quelqu'un veut faire... etc. » (Jean VII, 17). Saint Paul place le principe de la vraie connaissance dans la charité (I Cor. VIII, 3). Il dit (I Cor. II, 14) que l'homme animal ne comprend point les choses qui sont de l'Esprit de Dieu, parce que c'est spirituellement qu'on en juge, mais que l'homme spirituel juge de toutes choses. Il dit (II Tim. II, 25) que c'est par la repentance qu'on arrive à la connaissance de la vérité.

Par l'Evangile, l'Esprit de Dieu restaure, épure, vivifie toutes les facultés de notre âme, et la raison, éclairée et régénérée, devient certainement un guide plus sûr pour la foi. C'est la lumière dégagée des ténèbres qui la recouvraient, c'est l'œil malade rendu sain (Matth. VI, 22, 23). Mais alors même on ne doit lui reconnaître, dans la détermination des doctrines, qu'un usage *instrumental* et non un usage *normal*, comme on le voudrait. La raison régénérée discerne mieux la vérité dans les Ecritures, mais elle ne la trouve pas en elle-même et par elle-même ; elle distingue et goûte mieux la doctrine sainte, mais elle ne la juge pas. La bonne conscience est pour elle un gardien, un moniteur plutôt qu'un flambeau ; elle la sert surtout en la ramenant sans cesse *à la Loi et au témoignage* ; dès qu'elle se détourne de la Parole divine pour s'abandonner à ses pensées propres, elle peut, là même où il existe une vie spirituelle très intense et très pure, jeter dans les plus grands écarts et les plus tristes illusions ; l'histoire ecclésiastique ne le prouve que trop (Illuminisme). Le principe fondamental de la dogmatique protestante, qui fait de la Bible l'autorité souveraine, en lui soumettant d'un côté la raison, de l'autre la tradition, ce principe que nous avons vu sortir mille fois des divers points de notre recherche, vient se poser ici comme conséquence finale et comme règle définitive. Quoique nous soyons tenus de croître continuellement dans la connaissance et dans la grâce (II Pierre, III, 18),

nous devons nous souvenir que c'est par la foi que nous marchons et non par la vue (II, Cor V, 7), et que ce sera toujours notre position ici-bas. Nous devons nous souvenir aussi que les promesses de l'Ecriture se rapportent à l'intelligence vivante et pratique de la vérité bien plus qu'à sa conception rationnelle, et qu'elles concernent par conséquent les pauvres en esprit plus que les théologiens.

§ 4. *Conclusions.* — Essayons de résumer les résultats de cette étude. Les rapports de la raison à la Révélation donnent lieu à trois opinions principales, aussi tranchées aujourd'hui qu'elles l'aient jamais été, malgré les vifs débats des derniers temps. Les uns refusent à la raison tout droit de juger le contenu de la Révélation (supranaturalisme rigide); les autres lui accordent un droit absolu (rationalisme pur); d'autres ne lui reconnaissent qu'un droit restreint, qu'ils conçoivent et déterminent très diversement (supranaturalisme-rationnel ou rationalisme-supranaturaliste, selon qu'on donne plus de place à la raison ou à la Révélation.)

Si nous remontions à la source de ces vues antagonistes, nous trouverions qu'elles tiennent essentiellement à la notion qu'on se fait de l'autorité de la Révélation, comme cette notion tient elle-même à celle qu'on se forme de sa nature. Cela est manifeste dans l'opposition radicale du supranaturalisme et du rationalisme, qui tend à devenir la grande controverse de notre époque, et au sein du supranaturalisme ou chaque théorie théopneustique amène une solution particulière de la question que nous examinons.

Nous n'hésitons pas (et nous n'aurions nul besoin de le dire), à nous prononcer pour le principe supranaturaliste. Il est, à nos yeux, le principe protestant, le principe chrétien. A ce point de vue, il est aisé de déterminer, en thèse générale, l'usage ou l'office de la raison à l'égard de la Révélation. Son rôle est marqué par la nature même des choses. — Est-il vrai que la Parole divine se soit fait entendre sur notre terre? qu'a-t-elle annoncé ou ordonné? Voilà les deux questions que la raison est appelée à résoudre. Mais, dès qu'elle a reconnu la Parole de Dieu et constaté les instructions qu'elle renferme, il ne lui reste qu'à croire et à obéir; elle doit remettre l'homme et passer elle-même sous la direction de la foi; elle n'est pas plus autorisée à dire, pour les enseignements dogmatiques : « Je n'admettrai

« que cela, » que, pour les enseignements pratiques : « Je ne « ferai que ceci. » En agissant ainsi, elle se manquerait à elle-même, puisque c'est certainement un de ses premiers principes qu'on doit se fier aux déclarations de Dieu plus qu'aux systèmes de l'homme.

La raison examine et les fondements et les objets de la Révélation; elle recueille les enseignements divins, elle les coordonne entre eux, elle les environne des lumières de la science, elle les applique aux relations de la vie, elle s'en sert pour décider les controverses de l'Eglise, etc. Mais elle outrepasse ses pouvoirs et ses droits lorsqu'elle appelle à son tribunal ces enseignements eux-mêmes, qu'elle prétend juger dans tous les cas de leur *vérité* par leur *nature*, qu'elle s'attribue la faculté de les admettre ou de les rejeter selon qu'ils lui semblent en harmonie ou en opposition avec ses idées décorées du nom de principes. Les faits de révélation tiennent dans l'étude du monde spirituel la même place que les faits d'observation dans l'étude du monde matériel; là, comme ici, les données positives doivent dominer toutes les théories aprioristiques; il n'est pas de conjectures, d'analogies, de probabilités, qui puissent être placées sur la même ligne que les informations venues d'En haut. (I Cor. II, 1-5, 9-12.) Sur la grande base fournie par la Révélation, s'appuient également la raison et la foi : là elles se rencontrent, s'unissent et se confondent; une même lumière les éclaire et les conduit. Pour le théologien, comme pour le simple fidèle, tous les raisonnements humains tombent devant les assertions formelles du Livre de Dieu.

Voilà en thèse générale, répétons-le, notre principe théologique; et avec notre idée de la Révélation, il est parfaitement rationnel, puisqu'il n'est autre chose que la soumission de l'esprit de l'homme à l'Esprit de Dieu. Mais on pourrait l'entendre dans un sens plus absolu que nous ne le faisons. Il n'exclut pas l'examen des doctrines; il suppose même jusqu'à un certain point le droit de les juger, puisqu'il admet la preuve dogmatique; il est, en effet, des vérités primitives, lumières de l'intelligence, sorte de révélation intérieure, avec lesquelles doit s'accorder la révélation extérieure; la Révélation chrétienne, on l'a montré mille fois, n'a rien à craindre de ce côté, pourvu qu'on ne substitue pas à ces vérités premières elles-mêmes les notions qu'on en a tirées, et qui ne sauraient avoir la même valeur, parce qu'elles n'ont pas la même certitude. Les faits de conscience sont, à vrai dire,

le terrain où l'Evangile trouve sa racine et son point d'appui. Ce que notre principe interdit, c'est uniquement la prétention de ramener toutes les doctrines révélées aux proportions de l'intelligence humaine ou des idées du jour. Il laisse pleine liberté de sonder les mystères, pourvu qu'on respecte toujours les données bibliques, seules certaines en dernière analyse, et qu'on les tienne soigneusement à part des conceptions qu'on s'en forme, des inductions qu'on en tire, ou des hypothèses au moyen desquelles on cherche à les systématiser et à les expliquer.

Mais c'est là, nous dira-t-on, imposer l'obligation d'admettre en bien des cas l'incompréhensible et même le contradictoire. L'incompréhensible, oui ; le contradictoire, non ; car le contradictoire c'est l'impossible, c'est l'union de deux termes qui s'entredétruisent. Mais ne réclamez-vous pas la foi, ajoutera-t-on peut-être, pour cela même qui nous répugne et nous choque, lorsque la Révélation le donne formellement ? Oui, sans doute ; et nous distinguons entre la contradiction apparente et la contradiction réelle. Nous nommons contradiction apparente celle dont on ne fait pas, dont on ne saurait faire la preuve, et qui, par conséquent, peut ne pas être. Nous demandons qu'alors la raison s'incline. Nous le demandons, au nom de l'autorité qui parle et qui est souveraine dès qu'elle est reconnue, au nom de cette considération toute simple que l'esprit humain n'est pas la mesure des choses, au nom de cette expérience si souvent renouvelée même dans l'ordre naturel, même dans les sciences physiques, où le contradictoire, l'impossible apparent s'est trouvé finalement le vrai. Et puis, la raison de notre âge a-t-elle bien le droit de faire tant la sévère et la difficile sous ce rapport, elle qui, dans ses spéculations les plus hautes, décrète l'identité des contraires, l'unité des multiples, l'indifférence des différents ?

Nous n'ignorons pas que notre principe a deux faces, puisqu'il impose la soumission comme un devoir et qu'il concède l'examen, et par cela même le jugement, comme un droit. Nous n'ignorons pas non plus qu'il n'est pas aisé de marquer exactement les limites du droit et du devoir. Mais ils coexistent, et pour peu qu'on les isole en pressant rigoureusement l'un ou l'autre, on arrive à des conséquences qui heurtent ou la raison ou la foi.

Remarquons que les deux mêmes termes (droit et devoir — autorité et liberté — obéissance et indépendance, etc.) s'unissent également en politique, et que là aussi on ne peut les arracher

à leur relation nécessaire, non plus qu'à leur opposition apparente, qu'en compromettant ou l'ordre ou la liberté, qu'en intronisant ou l'absolutisme ou l'anarchie. L'analogie est frappante à cet égard entre la sphère religieuse et la sphère sociale (souveraineté nationale, droit divin). On la retrouverait dans la sphère physique (attraction et répulsion — concentration et expansion). Prenons donc garde, pour appliquer une de ces paroles dont la simplicité nous voile souvent la profondeur, prenons garde de *séparer ce que Dieu a joint.*

Ce dualisme, ou pour mieux dire, cet antagonisme constitutif des choses dans leurs trois grandes sphères (physique, politique, religieuse) répugne à l'esprit de l'homme et surtout à l'esprit du jeune homme. Mais la sagesse et la raison veulent qu'on le reconnaisse puisqu'il existe ; on ne le détruit pas en le niant. On ne fait que s'égarer par l'abandon de la vérité réelle qu'on sacrifie à une vérité chimérique, dans cette recherche de l'unité absolue, leurre éternel de l'intelligence humaine.

Si maintenant, embrassant dans sa généralité la question des rapports de la raison et de la foi, nous l'envisagions telle qu'elle se pose entre la philosophie et la théologie, nous insisterions sur une question préalable qui domine tout ce débat, et qu'on laisse pourtant d'ordinaire de côté, savoir celle de la réalité d'une révélation surnaturelle. Il peut se présenter trois cas : ou la révélation est niée des deux parts, ou elle est des deux parts admise, ou elle est admise d'un côté et niée de l'autre. Dans les deux premiers cas il y a lieu à discussion, parce qu'il y a possibilité d'accord. Dans le premier, la théologie n'étant que la philosophie, la lutte ne saurait être ni très vive, ni très longue, à moins qu'elle n'existe entre deux philosophies contraires ; et alors elle n'est plus entre la raison et la foi. Dans le deuxième cas, la réalité de la révélation entraînant la vérité de la doctrine qu'elle enseigne, le différend ne peut porter que sur son contenu ou sur la systématisation qu'on en déduit ; on est également sur le terrain du supranaturalisme ; il ne s'agit que de la part respective qui revient aux données révélées et aux données rationnelles dans les constructions de la Dogmatique générale ; il n'y a que du plus ou du moins. Dans le troisième cas, le plus commun de beaucoup, où l'on retient la révélation d'un côté, tandis que de l'autre on l'a rejette, le débat n'est qu'une logomachie ; l'accord cherché est une pure chimère. On n'est pas sur le même terrain ; on part de principes opposés ; comment se

rencontrer et s'entendre ? Il n'y a là qu'un point réel de discussion, précisément celui qu'on néglige, savoir le fait de la révélation, ainsi que nous le disions tout à l'heure.

C'est ce point qu'il faut décider d'abord pour que l'accord devienne possible entre la philosophie et la théologie. Aussi longtemps qu'il reste irrésolu, il ne peut pas y avoir d'union entre elles (et il ne devrait pas y avoir de discussion) ; leurs transactions mutuelles ne seront qu'apparentes et par cela même éphémères, leur fusion ne sera qu'un compromis, leur paix qu'une trêve. Jamais la raison ne tirera d'elle-même les faits que donne la Révélation ; jamais par conséquent la Révélation ne reconnaîtra dans une philosophie son contenu réel et intégral.

Le débat ne peut se clore que par la méthode positive ; car si la Révélation atteste des faits, elle est elle-même un fait. C'est donc une question de fait à résoudre, et à résoudre par les moyens que comportent et appellent les questions de ce genre. Ne vous obstinez pas à dire : cela ne peut être ; voyez si cela est. Et s'il se trouve que le Christianisme est, en effet, une intervention divine immédiate, placez alors, comme source de connaissance et de certitude, la révélation surnaturelle des Ecritures à côté de la révélation naturelle de la conscience ou de la raison. Ne prétendez pas les absorber l'une dans l'autre, ni faire rendre à la seconde ce que la première peut seule donner. Possédons-nous réellement une parole de Dieu, un message, un document céleste ? Si, après examen, vous dites oui, soumettez-vous avec nous, car c'est le devoir de l'homme de s'incliner devant une telle lumière et une telle autorité. Si vous dites non, restez dans votre indépendance, mais ne vous étonnez pas, qu'aussi longtemps que nous croirons, nous préférions ces informations d'un ordre supérieur à vos théories les plus attrayantes et les plus hautes ; ne vous étonnez pas non plus que nous vous ramenions sans cesse du jugement de nos doctrines à l'examen de leurs bases, à la vérification de leurs titres. Si notre foi a d'autres éléments que la vôtre, c'est qu'elle a d'autres principes. C'est donc de la validité de ces principes qu'il s'agit entre nous.

CHAPITRE IV

AUTHENTICITÉ DU NOUVEAU TESTAMENT (1)

(D'OU SA CRÉDIBILITÉ)

§ 1. *Importance de la question.* - - L'authenticité du Nouveau Testament est le pivot de l'apologétique chrétienne ; mais l'importance des questions qui s'y rattachent est plus ou moins sentie, selon les préoccupations de la science et la direction des idées. Elle l'est vivement aujourd'hui, et à bon droit. C'est sur ce point fondamental que se porte et se concentre de plus en plus la grande controverse entre le supranaturalisme et le rationalisme, devant laquelle toutes les autres se taisent peu à peu. Si ce boulevard de l'orthodoxie tombe, tout croule avec lui ; s'il reste debout, tout se maintient ou se relève : il faut que le ratio-

(1) Cette question capitale, surtout du point de vue théologique du professeur Jalaguier, et si tourmentée de son temps, était longuement étudiée dans ses *Prolégomènes*. Les développements auxquels elle donnait lieu ont été, en grande partie, publiés par lui-même dans deux fortes brochures auxquelles nous renvoyons le lecteur : 1° « *Authenticité du Nouveau Testament* ». *Toulouse 1851*. (*2e édition 1865*, 231 p.). 2° « *Une vue de la Question Scripturaire* ». *Toulouse 1863*, 131 p.). Ce que nous en donnons ici, complété par ce qui en est dit, çà et là, dans cet ouvrage, et surtout au chapitre V. (*Objections contre les Miracles*), suffit à éviter une lacune. On voudra bien observer, d'ailleurs, que cette base fondamentale de toute théologie chrétienne, a été singulièrement raffermie depuis que le professeur de Montauban résistait de toute sa vigueur aux attaques de la Critique négative (*Edit.*).

nalisme l'emporte, ou qu'il se confesse vaincu. Au fait, l'authenticité du Nouveau Testament en entraîne la crédibilité, et la crédibilité, la divinité..... Malgré les assertions si confiantes de la critique négative, malgré l'espèce de fascination qu'elles exercent et le trouble qu'elles ont jeté dans les esprits, je ne crois pas qu'il se fût jamais élevé des doutes sérieux, si la question était restée ce qu'elle doit être, je veux dire purement historique. Mais elle a été constamment dominée par des considérations d'un autre ordre, par des idées préconçues, soit théologiques, soit philosophiques.

On s'est attaqué à l'authenticité de l'Evangile, afin de pouvoir nier le surnaturel qu'il contient, et qu'aucune interprétation n'en saurait arracher, parce qu'il en forme l'élément essentiel et constitutif. Avouée ou secrète, consciente ou inconsciente, voilà la marche qu'on a ordinairement suivie.

Cette marche qualifiée de rationnelle, l'est certes bien peu. Le Christianisme se donne comme un fait, et vous n'avez pas le droit de le juger *a priori*, car ce n'est pas ainsi que les faits se jugent ; de plus, il se donne comme un fait extranaturel, et dès lors vous ne pouvez lui appliquer les lois de l'ordre naturel, car cette mesure n'est pas la sienne.....

Si nous cherchons la vérité, plaçons-nous devant le Nouveau Testament comme devant tout autre livre ancien : discutons ses titres de crédibilité, sans nous laisser influencer ni par des préjugés populaires, ni par des préventions scientifiques qui peuvent être aussi des préjugés ; demandons, je le veux, des preuves qui motivent notre foi : c'est un droit, c'est un devoir ; mais ne demandons pas davantage ; ne nous étonnons point de ne pouvoir complètement éclaircir les difficultés exégétiques et critiques, historiques et métaphysiques, que présente un livre d'une telle nature, et tiré en tant de sens par les ardentes controverses de dix-huit siècles. Des difficultés, des obscurités, des énantiophanies, il doit y en avoir dans cette histoire merveilleuse, car l'intelligence humaine en rencontre partout dès qu'elle creuse tant soit peu. Il ne s'agit pas de tout expliquer ; il s'agit uniquement de savoir si nous avons une lumière et une certitude suffisantes pour croire, pour nous former une conviction sur laquelle notre esprit et notre cœur puissent se reposer avec assurance. Et cela, nous le trouverons en restant fidèles aux simples et saines méthodes. Prenons garde que la recherche des nouveautés, les discussions de détail, les controverses du

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ BUCUREȘTI

moment ne nous voilent les vues d'ensemble, que les points secondaires ne nous dérobent les points vraiment importants, et les petits arguments les grands faits; prenons garde surtout de nous laisser attirer hors du terrain de la réalité par les mille fils de l'hypothèse, qui, une fois tendus, entraînent et égarent, sinon par leur force, du moins par leur nombre ou par leur éclat momentané. Il est telle critique dont on peut dire tout autant que de certaines morales, « qu'elle coule le moucheron et avale le chameau ».

Dans les questions d'authenticité, de même que dans toutes les questions de fait, la vraie preuve est la preuve de fait, la preuve externe ou testimoniale; toutes les autres ne sont que secondaires.

C'est sur cette preuve que la théologie et l'Eglise, la science et la foi, se sont essentiellement appuyées jusqu'ici. Mais il n'est pas rare de l'entendre représenter maintenant comme sans base, par conséquent sans valeur et sans portée. Quelques observations sommaires suffisent à Strauss pour la jeter à l'écart, et ce procédé paraît courant en Allemagne : croyants et non croyants le suivent de concert.

On accorde qu'à la fin du second siècle, la foi à l'origine et à l'autorité apostolique du Nouveau Testament est générale dans l'Eglise et qu'à dater de cette époque, elle est établie par une série de dépositions aussi positives que nombreuses; mais on affirme que la chaîne traditionnelle se rompt entre Irénée et les fondateurs du Christianisme, qu'aucun artifice logique ne peut masquer ni suppléer ces premiers anneaux qui manquent, que conséquemment le témoignage de l'évêque de Lyon et de ses contemporains, suspendu en quelque sorte dans le vide, doit en bonne règle être tenu pour non avenu, et qu'il ne reste dès lors d'autre ressource que l'investigation interne, débarrassée de toute entrave et de tout contrôle.

Entre cette opinion qui se répand et la vieille croyance ecclésiastique, les faits seuls peuvent décider. Et si nous voulons n'en tirer que des inductions légitimes, si nous voulons qu'ils nous éclairent et nous guident, au lieu de nous égarer, prenons-les tels qu'ils sont, avec leurs clartés et leurs ombres, sans les exagérer ni les amoindrir; interrogeons-les en dehors de toute préoccupation systématique, en laissant à chacun sa place et sa valeur propre, surtout en donnant à la logique l'expérience pour conseil.

Nous avons la pleine conviction qu'à cette épreuve bien conduite, la foi n'a rien à perdre et tout à gagner ; cette révision d'un procès si souvent jugé tournera certainement à son profit. Il y a là un important travail qui demande à être repris en sous-œuvre et poussé à fond. Seulement, les vrais principes de la critique historique, à la lumière desquels il devrait s'accomplir, ne sont pas assez nettement dégagés, constatés, formulés, du moins en ce qui concerne le Christianisme. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner avec quelle facilité extrême les idées les plus hasardées se produisent et s'accréditent. Aussi faudrait-il tout d'abord une exacte et ferme détermination de ces principes régulateurs, pour couper court à l'arbitraire, au caprice, à l'hypothèse, à l'esprit de système qui règnent plus que jamais dans la science et la tiennent livrée à des oscillations sans fin.

Inutile de dire que nous n'avons pas même songé à essayer un pareil travail.....

Ce serait peine perdue que de prouver l'existence et l'autorité ecclésiastique de nos Livres sacrés depuis le second siècle jusqu'à nos jours ; nul doute n'est possible là-dessus. Nous pouvons nous placer d'entrée à ce moment où Strauss lui-même confesse « qu'ils étaient universellement reconnus comme provenant d'apôtres ou de compagnons d'apôtres (1) ». . . . . .

. . . . . .

§ 2. *Authenticité.* — Les Epitres de saint Paul sont incontestablement les mieux assurés de tous les écrits anciens. A part le témoignage général de la chrétienté, elles portent en elles-mêmes le titre indélébile de leur authenticité. Pour peu qu'on les lise attentivement, il en sort l'irrésistible impression d'une réalité vivante ; elles présentent de toute part les profondes et inimitables empreintes de la personnalité de l'apôtre, telle qu'elle nous est connue ; elles sont remplies de ces particularités nées des circonstances et du fond des choses, qui les marquent visiblement du sceau historique ; partout ces traits vifs, ces accents spontanés, ce quelque chose d'individuel, d'intime, où se vérifie, dans le sens le plus positif, ce mot célèbre : « Le style, c'est l'homme. » Ces Epîtres ont donc pour elles la preuve interne prise par ses grands côtés et dans ses critères les plus certains, c'est-à-dire la vraie preuve interne.

(1) *Vie de Jésus*, 1re partie.

Et la preuve externe, la preuve directe et historique, est plus forte encore. Quelle garantie plus sûre que celle qu'elles offrent à cet égard? « Quiconque, disait Tertullien, vers la fin du second siècle, voudra exercer utilement sa curiosité dans l'affaire du salut, n'a qu'à visiter les Eglises que les apôtres ont fondées et où se trouvent leurs lettres *authentiques* (1). L'Achaïe est-elle près de vous? vous avez Corinthe. N'êtes-vous pas éloigné de la Macédoine ? vous avez Philippe, vous avez Thessalonique. Pouvez-vous passer en Asie? vous avez Ephèse. Mais si vous êtes près de l'Italie, vous avez Rome. » Bien avant Tertullien, Clément Romain, le même probablement que saint Paul place parmi ses compagnons d'œuvre (Phil. IV, 3), cite en ces termes la première aux Corinthiens. « Prenez en mains l'Epître du bienheureux apôtre Paul. Certainement il vous écrivit par le Saint-Esprit, touchant lui-même et touchant Céphas et Apollos, parce qu'alors aussi vous étiez divisés. » A l'entrée du second siècle, Ignace et Polycarpe, disciples de saint Jean, citent de la même manière l'Epître aux Ephésiens et l'Epître aux Philippiens. Et cela, remarquons-le, tout à fait occasionnellement; ces anciens docteurs ne mentionnent ces Epîtres que parce qu'ils écrivent aux Eglises qui les avaient reçues. N'est-il pas vrai que le doute est moralement impossible pour tout autre que le scepticisme ou le dogmatisme *quand même?* Se figure-t-on que les Eglises de Corinthe, de Philippe, de Thessalonique, d'Ephèse, de Rome se soient laissé persuader, à une époque quelconque, qu'elles possédaient depuis le commencement des lettres dont elles n'auraient pas entendu parler jusque-là, et qu'elles y aient placé avec une confiance religieuse, avec une entière soumission d'esprit et de cœur, la base de leurs espérances et la règle de leur vie? Quand et comment cela se serait-il fait? On peut, je crois, défier l'esprit le plus inventif de faire une réponse tant soit peu plausible à cette question, et de montrer, je ne dirai pas la vraisemblance, mais la possibilité d'une fraude et d'une duperie pareilles. Quoi?

(1) Que peuvent être ces lettres *authentiques*? On a supposé que c'étaient les autographes, et c'est possible, sinon certain. Quoi qu'il en soit, il devait y avoir là quelque attestation, quelque garantie manifeste d'authenticité ; car s'il n'y avait eu rien de spécial, s'il se fût agi d'une copie comme une autre, sans caractère propre d'évidence et de notoriété, il n'y aurait eu nul motif d'aller à ces Eglises. Il fallait qu'il y eût quelque chose de plus qu'ailleurs. C'était tout au moins une tradition vivante, de nature à tout éclairer et à tout assurer.

un faussaire sans nom fabrique un beau jour ces écrits : non seulement il réalise l'irréalisable, en reproduisant saint Paul dans les traits les plus profonds comme dans les détails les plus fugitifs de sa pensée et de sa vie, dans les formes les plus personnelles de son enseignement, de son argumentation, de sa langue ; mais il affirme aux Eglises désignées que ces Epîtres, à elles inconnues, leur ont été adressées par le grand apôtre, et ces Eglises les accueillent à ce titre, quelque peu flatteuses qu'elles soient pour la plupart. Elles en viennent à croire qu'elles les ont en effet toujours eues ; et le monde chrétien tout entier le proclame après elles avec une pleine conviction ! Encore une fois, cela est-il concevable, cela est-il possible ? Il faut se rendre à l'évidence, ou introniser un scepticisme historique absolu : la certitude est là ou elle n'est nulle part.

Quand la haute science de nos jours passe là-dessus, admettant ou rejetant ces Epîtres, selon qu'elles entrent ou non dans le cadre de ses théories, s'évertuant, sur la foi d'une argumentation souvent fort ingénieuse, mais non moins artificielle (1), à établir tantôt pour les unes, tantôt pour les autres, qu'elles ne sauraient être de saint Paul, ne se juge-t-elle pas par cela seul ? Que valent en réalité, malgré l'appareil d'érudition qui les étaie, ces hypothèses explicatives qu'elle ne se lasse pas de construire, et qu'on voit crouler incessamment les unes sur les autres ? Sa prétendue preuve interne, qu'elle dit décisive, n'est qu'abusive et factice ; elle a contre elle et la preuve interne réelle, et la preuve externe au plus haut degré d'évidence et de force. Brillantes inventions où l'ombre du vrai se substitue au vrai lui-même. Si quelque chose étonne, c'est que de telles théories, dirai-je, ou de telles fantaisies, soient prises au sérieux. Si elles troublent d'abord par le bruit qu'elles font, elles rassurent ensuite par l'impression qu'elles laissent que la haute critique peut *s'affoler* comme l'a fait la haute métaphysique. Ce rapprochement, qui n'est pas sans motif, n'est pas non plus sans instruction. C'est un de ces cas où la raison commune surprend la raison systématique en flagrant délit d'erreur, et la voit discréditer elle-même ses principes et ses critères par les résultats qu'elle leur fait rendre. Je me sens libre et ferme là-dessus, quelle que soit à bien des égards mon incompétence, parce que les questions

(1) C'est la même qu'elle applique au reste du Nouveau Testament ; et ce qu'elle donne là montre ce qu'elle peut être ailleurs.

arrivent à ce point où l'érudition tombe sous un autre juge, qui a le droit de lui appliquer cette parole : « Ton grand savoir te met hors de sens. » Je ne puis pas plus me prendre corps à corps avec le criticisme thubingien qu'avec le transcendantalisme hégélien (qui du reste ne sont pas sans de secrets rapports), mais j'ai la même assurance immédiate vis-à-vis de l'un que vis-à-vis de l'autre. C'est, des deux parts, un idéalisme aprioristique qui construit ici le Christianisme, comme là il construit l'univers.

L'esprit humain peut mettre tout en question, jusqu'à lui-même. Si nous ne pouvons poser les Epîtres de saint Paul comme incontestées, puisqu'on les conteste çà et là, nous pouvons, je crois, les tenir comme incontestables en principe, et c'est bien assez.

Or, remarquons qu'elles donneraient, à la rigueur, tout le fond doctrinal et vital de l'Evangile. Quand nous n'aurions pas d'autres documents authentiques du Christianisme primitif, notre dogmatique s'en ressentirait fort peu : théodicée, christologie, sotériologie, eschatologie, tout est là, appuyé sur une autorité historique irréfragable et, comme nous espérons le montrer, sur une autorité théopneustique qui ressort en tous sens des enseignements et des faits.

Remarquons encore que les Epîtres de saint Paul supposent le contenu général des Evangiles et des Actes, la vie du Seigneur, l'œuvre des apôtres, les origines et les premiers résultats de la propagande chrétienne ; elles y font de fréquentes allusions ; c'est, si je puis ainsi dire, le terrain d'où elles sortent et où elles reposent, qui seul a pu les faire ce qu'elles sont. Ce qu'elles impliquent ainsi, elles l'attestent et l'assurent. De là, en faveur des livres historiques du Nouveau Testament, sinon une démonstration formelle, du moins une forte présomption de vérité et par conséquent d'authenticité, puisque leur fond essentiel se trouve directement ou indirectement certifié par ces lettres qui ne sauraient être l'objet d'un doute.

Remarquons de plus que lorsque, au second siècle, la foi de l'Eglise, relativement à ses Livres saints, se découvre, se constate, s'affirme dans de nombreuses attestations, elle est aussi unanime, aussi ferme sur les Evangiles et les Actes que sur les Epîtres de saint Paul. S'il y avait une différence, elle serait plutôt en faveur des Evangiles. Cette égale assurance de l'Eglise annonce que les deux classes d'écrits avaient pour elle une égale

notoriété, et motive conséquemment de notre part une égale confiance.

Ainsi ces Epîtres assurent tout en quelque manière, soit par le témoignage qu'elles rendent, soit par le moyen de vérification et de contrôle qu'elles fournissent. Elles étendent en tout sens leur lumière et leur certitude propre sur cette grande question des origines du Christianisme et de ses antiques documents.

Si les autres livres du Nouveau Testament n'ont pas l'attestation et la garantie spéciale qui, pour tout esprit non prévenu, met hors de contestation les Epîtres de saint Paul, ils ont pourtant un grand témoignage, celui de l'Eglise, sur lequel on passe aujourd'hui comme s'il n'était pas. Il est évident que l'Eglise n'a fait de ces livres sa lumière et sa règle, que parce qu'elle les a crus authentiques, les noms qu'ils portent motivant seuls la confiance et l'autorité réligieuse dont elle les a investis. D'autre part, et ceci est encore manifeste, elle était profondément intéressée à s'assurer de l'origine de ces écrits, puisque c'est de là qu'ils tiraient leur valeur normative ; et ce lui fut chose facile pendant longtemps, lorsqu'elle avait au milieu d'elle les hommes apostoliques ou leurs disciples immédiats. Eh bien ! que dit ce témoignage considéré en lui-même avec tout ce qu'il implique et tout ce qu'il emporte ? Prenons-le au moment où il est si largement constaté par Irénée à Lyon, par Tertullien à Carthage, par Clément à Alexandrie, par Théophile à Antioche. Les homologoumènes (1) se montrent partout entourés du même respect religieux, en raison de leur origine et de leur autorité apostolique. Cette attestation, qui est une foi et une vie plus encore qu'une déclaration, ne paraît-elle pas digne d'une entière créance ? Quel motif, dirai-je, ou quel droit de la suspecter ? Lorsque l'Eglise de Rome, par exemple, si bien placée pour juger et si intéressée à le faire, nous déclare, dès le premier moment où nous pouvons la consulter, que les livres dont nous nous occupons sont entre ses mains déjà depuis longtemps, et qu'elle les tient des hommes auxquels nous les attribuons, tout

(1) On désigne sous ce nom les livres que toutes les communautés chrétiennes se trouvèrent posséder également dès qu'elles purent s'entendre, et qui ne furent l'objet d'aucune incertitude ni d'aucune discussion dans les temps anciens ; savoir : les *quatre Evangiles*, les *Actes des Apôtres*, *treize Epîtres de saint Paul*, la *première de saint Pierre* et la *première de saint Jean*.

ne dit-il pas que si elle en a à ce point la ferme conviction, la pleine certitude, c'est qu'elle en a eu la preuve? (1)

Essayez de vous représenter par quelle autre voie que celle d'une transmission directe et sûre ces livres ont pu être ainsi admis. Imaginera-t-on des revirements d'opinion et de direction qui ont tout changé dans l'Eglise de Rome, ses formes et ses règles extérieures comme ses tendances doctrinales? Supposera-t-on que, après diverses alternances, le corps pastoral choisit parmi les écrits censés des apôtres ou de leurs disciples, ceux qui convenaient le mieux à ses vues dogmatiques et ecclésiastiques, et qu'il les imposa à la communauté? Cela est facile à dire, mais difficile à concevoir et plus difficile à réaliser. Le pastorat, l'épiscopat, si l'on veut, était encore un *ministère* dépourvu de l'autorité nécessaire à une œuvre pareille. Ce n'est pas chose aisée, on le sait, d'enlever et de remplacer dans une congrégation les livres que ses respects ont environnés d'une religieuse auréole. Quel fond faire sur ces constructions historiques, critiques, exégétiques, si en vogue maintenant, qui, à l'aide de vagues expressions ou d'inductions lointaines, se figurent retrouver le réel sous le traditionnel et saisir le vrai à travers le légendaire? Ce sont en général des hypothèses gratuites, que démentent et la foi si confiante qu'elles font illusoire en la faisant purement conventionnelle, et la nature des livres où rien ne trahit, où tout repousse au contraire l'intention secrète à laquelle on les aurait pliés, et la marche des idées et des choses dans des communautés ferventes comme l'étaient alors les communautés chrétiennes.

Une congrégation religieuse ne change pas ainsi. Le travail interne que subissent ses croyances et ses pratiques s'accomplit par des transformations insensibles, et ce qu'il atteint le plus lentement ce sont ses livres et ses rites sacrés. Regardez d'ailleurs aux faits, à celui-ci entre autres qui est capital. La foi de l'Eglise de Rome, au moment où nous la prenons, implique que les écrits sur lesquels elle porte sont ceux dont elle s'est nourrie dès l'origine. Cette foi n'a pu être ce qu'elle est alors qu'à cette condition. Et ce simple fait que les hypothèses laissent dans l'ombre les frappe à leur base.

Pendant longtemps, répétons-le, l'Eglise de Rome, cette

(1) « *Canon de Muratori* », attribué à Caius, prêtre de Rome, dans les dernières années du second siècle.

métropole du monde où tout affluait, eut de nombreux moyens de s'assurer des écrits qui lui furent donnés et qu'elle reçut comme apostoliques ; et elle avait eu un intérêt suprême à ne point s'y tromper, puisque les admettre et s'y soumettre c'était tout un. Il est évident que sa ferme croyance, au second siècle, en emporte une plus ancienne qu'elle continue et atteste par cela même ; ce qu'elle transmet aux temps qui suivent, elle le tient de ceux qui précèdent. Que désirer de plus en un tel ordre de choses ? N'est-ce pas la preuve historique jointe à la preuve morale, et se contrôlant, se confirmant l'une l'autre ? Quel est l'écrit ancien dont on doutât avec de telles attestations et de telles garanties ?

Ce que nous disons de Rome peut se dire également de tous les grands centres de la chrétienté, d'Ephèse, de Corinthe, de Jérusalem, etc. Partout la même déposition, car partout la même foi. L'induction qui sort de là, décisive, à vrai dire, quand elle ne viendrait que d'une de ces Eglises, s'accroît à mesure qu'elle se reproduit. Le fait ayant dans chaque cas sa spontanéité et sa valeur propre, sa force probante va se multipliant avec le nombre des témoignages, à la fois indépendants et identiques, qui nous l'ont transmis. Il est à Lyon ce qu'il est à Antioche, à Alexandrie, à Carthage ; toujours le même, et toujours effet évident d'une même cause. Et la seule cause adéquate, par conséquent la seule admissible, est celle qui se légitime déjà en tant qu'historique. Toutes celles qu'on a imaginées en ces derniers temps, restent en dessous, ou en dehors du fait dont elles doivent rendre compte ; elles laissent dans l'ombre, ou changent en divers sens, certains de ses éléments et de ses caractères constitutifs, manquant, par là, à la condition première des hypothèses explicatives.

L'universalité de l'attestation, dans l'état où était alors le monde chrétien, est un gage manifeste de sa vérité ; elle n'a pu être ce qu'elle est que par ses évidences fondamentales. Cette croyance unanime, car elle est, au fond, même chez les quelques partis extrêmes qui semblent la contredire ; (les Marcionites et les Ebionites, par exemple, refusent d'admettre tels ou tels de ces écrits dans leur règle de foi, non parce qu'ils ne sont pas, selon eux, des hommes à qui l'Eglise les attribue, mais parce qu'ils en sont) ; cette croyance, aussi générale que constante dans des localités et des situations si diverses, porte avec elle sa preuve ; elle n'a pu se former ainsi que sur des titres positifs,

sur des fondements certains. Un tel accord dans l'erreur, en un tel état de choses, serait plus qu'inconcevable, il aurait été impossible.

Comment les Eglises dispersées, et pour la plupart sans lien et sans rapport entre elles, se seraient-elles rencontrées toutes à recevoir les mêmes livres, si ces livres n'avaient pas été largement documentés pour elles à leur apparition? Comment, à la fin du second siècle, se seraient-elles trouvées toutes avoir quatre Evangiles, plutôt que deux ou un seul? Comment se seraient-elles entendues à les attribuer moitié à des apôtres, moitié à de simples collaborateurs des apôtres, et toutes aux mêmes, lorsque dans les synoptiques nuls indices ne désignent Matthieu, Marc et Luc, plutôt que Pierre, Tite ou Timothée? Comment les trois, malgré le rapport de fond qui semble en rendre deux inutiles; et avec ces trois le quatrième, malgré des différences qui frappent immédiatement? Comment cela partout? L'accord n'a pas été fortuit, pas plus qu'il n'a été prémédité: je ne crois pas possible d'en rendre raison autrement que par le fait notoire d'authenticité.

La vie du Seigneur servant de base et à l'édification de l'Eglise et à l'évangélisation du monde, il s'en fit de bonne heure de nombreuses relations (Luc. I, 1) qui durent se répandre de divers côtés. Eh bien! à la dernière moitié du second siècle, les anciens récits des actes et des enseignements du Sauveur, qu'on avait pu avoir en différents lieux, ont été remplacés ou relégués sur l'arrière-plan par nos Evangiles actuels. Voilà le fait; et il dit beaucoup à qui veut y réfléchir. Une seule chose en donne la clef, parce qu'elle seule en donne la raison morale, c'est l'origine reconnue des livres qui se sont ainsi imposés à l'Eglise, tout ayant dû céder naturellement aux Mémoires des apôtres et des hommes apostoliques (1).

Il ressort une conclusion, dirai-je, ou une démonstration analogue, du différend entre l'Orient et l'Occident, au sujet de la Pâque. Cette discussion qui fut très vive et qui éclata de fort bonne heure, puisqu'elle motiva le voyage de Polycarpe à Rome, va toucher par divers côtés à la question des Evangiles. L'un des principaux points du débat était de savoir si le dernier repas fait par le Seigneur avec ses disciples est le repas pascal. Or, sur ce point les trois premiers Evangiles paraissent en désaccord avec

(1) *Authenticité du Nouveau Testament*, Toulouse 1851.

le quatrième. L'Occident invoquait ceux-là, l'Orient invoquait celui-ci. Et cependant les quatre sont également reconnus, également respectés par les deux parties. Quelle autre raison que l'évidence générale du fait d'authenticité aurait pu produire cette concordance de principes dans une opposition qui alla jusques à une demi-rupture? Comment les deux grandes sections de l'Eglises se seraient-elles inclinées avec la même vénération religieuse et devant ce qui leur était contraire et devant ce qui leur était favorable? De cela encore, il n'y a, ce me semble, qu'une seule explication possible.....

Tout portait à revêtir d'une vénération et d'une déférence spéciale ce qui émanait des hommes que le Seigneur avait chargés de semer sur la terre la doctrine de la grâce et de la vie ; tout poussait à se nourrir en leur absence de ceux de leurs enseignements qu'on pouvait se répéter en quelque manière ; tout recommandait ces écrits où se trouvaient une source et une règle assurée de la vérité sainte, une exposition certaine des mystères divins, de la voie du salut. C'étaient là un devoir et un besoin qui se faisaient sentir d'eux-mêmes, auxquels on aurait spontanément obéi. Et il y eut des conseils, des avertissements équivalents à des ordres. *Après que cette lettre aura été lue parmi vous, faites qu'on la lise aussi dans l'Église des Laodicéens, et que vous lisiez aussi celle qu'on enverra de Laodicée* (Col., IV, 16). (1 Thess., V, 27). (Jean XX, 31).

Les diverses communautés durent donc s'empresser de recueillir, à mesure qu'ils paraissaient, ces écrits qui devenaient une des bases fondamentales de l'édification publique, non moins que de l'édification privée, et qui, transmis aussi rapidement d'Eglise en Eglise, répandus de toute part dès les temps les plus anciens, se trouvèrent consacrés partout lorsque se fit le dépouillement des suffrages. La deuxième Epître de saint Pierre (III, 16) témoigne d'une collection des lettres de saint Paul.

Ce fait éclaire tout, mais aussi il assure tout. L'introduction des écrits apostoliques dans le culte porta naturellement à les rechercher, à les recommander, à les répandre, en même temps qu'elle leur imprimait un caractère indélébile d'authenticité, la notoriété de leur origine les ayant seule élevés à cette haute position ; titre ostensible de créance qui se suffisait à lui-même.

Cette grande donnée liturgique, mise en saillie dans ces dernières années, sous le nom d'*Anagnose*, et qui résiste aux quel-

ques données secondaires au moyen desquelles on a prétendu l'infirmer, n'a pas peu contribué au retour sensible de la science et de l'opinion sur la question critique. Il suit de là en effet que ces écrits, admis au rang des Livres saints, se propagèrent et se légitimèrent de très bonne heure, lorsqu'ils avaient leurs témoins vivants, peut-être pour plusieurs d'entre eux lorsque leurs auteurs parcouraient encore les Eglises ; ce qui explique la confiance et la certitude universelle dont ils se trouvent environnés dès qu'on peut confronter les divers recueils ; ce qui fait comprendre également que les Evangiles et les Actes se montrent alors tout aussi assurés que les Epîtres de saint Paul ; ce qui fait crouler du même coup les mille et une hypothèses inventées pour les flétrir les uns ou les autres des stigmates de l'apocryphe.

Voilà le fait dont la réalité ne peut pas plus être révoquée en doute que la portée. Il devait se produire par la nature des choses; il est constaté par l'histoire (1); et tout y trouve sa raison et sa confirmation.

Evidemment, on ne dut, on ne put admettre ainsi à côté et au rang des Livres sacrés que les écrits dont on était parfaitement sûr. Cela reste, malgré les quelques anomalies qu'on y oppose, et qu'explique le libre organisme ecclésiastique des premiers temps.

Et cette place générale dans le culte devenait une marque si manifeste, une garantie si haute, qu'elle rendait tout autre témoignage superflu. Aussi la foi aux homologoumènes n'éprouve-t-elle nul besoin de s'attester ni au sein de l'Eglise, ni vis-à-vis des hérétiques ou des païens, parce qu'elle n'est nulle part contestée.

Il devient de plus en plus visible que c'est sous l'influence d'une idée *a priori* que s'est fait l'immense travail critique d'où est sorti le scepticisme de nos jours. C'est la répugnance pour le surnaturel, la présupposition si générale et si confiante qu'il ne saurait être ce que le font nos Livres saints, l'impossibilité de s'en débarrasser par un procédé ou par l'autre sans se prendre aux livres eux-mêmes qui ont produit, d'Eichorn jusqu'à Baur, ces théories qu'évoque incessamment le besoin qu'on en a. Là est la raison avouée ou latente de cette attaque où se sont concentrés, depuis plus d'un siècle, toutes les ressources de l'érudition,

(1) Justin Martyr montre à la base du culte chrétien la lecture des écrits des apôtres à côté de ceux des prophètes.

toutes les subtilités de la dialectique, tout le génie de l'hypothèse. On peut, je crois, affirmer avec assurance que, sans ces préoccupations systématiques, qui ne sont en fin de compte que des préventions, jamais les livres du Nouveau Testament n'auraient été sérieusement mis en doute. Aussi ce que semblait ruiner ce mouvement philosophico-critique qui a prétendu soumettre à son *a priori* l'Evangile et l'histoire, comme il y soumettait l'univers et Dieu lui-même, tend-il à se rétablir ou à se raffermir. Le prisme factice posé un moment sur l'œil de la science se décolore peu à peu, et les choses dont il changeait l'aspect reparaissent sous leur vrai jour.....

§ 3. *Crédibilité.* — Dès qu'il est reconnu que les écrits dont le Nouveau Testament se compose, ou tout au moins les homologoumènes, sont des hommes auxquels l'Eglise les rapporte, et qu'ils nous sont parvenus sans altération essentielle, il suit qu'ils sont dignes de foi ; leur vérité historique est assurée. Les auteurs avaient une connaissance certaine de ce qu'ils racontent, car ils y avaient été acteurs et témoins. Leurs écrits, quoique indépendants et divers, sont au fond harmoniques. La nature des faits prouve qu'ils n'ont pas pu se tromper dans l'exposition générale qu'ils en donnent ; et leur caractère moral, qu'ils n'ont pas voulu tromper. Avec un tel témoignage, ni l'hypothèse d'une invention fabuleuse et mensongère, qui fut l'arme du dix-huitième siècle, ni celle d'une formation légendaire et inconsciente, vers laquelle on incline aujourd'hui, ne sont tenables raisonnablement.

Dans la direction actuelle des idées et des choses, la question de crédibilité, en rapport avec celle d'authenticité d'une part, et de l'autre avec celle de divinité, prend une importance qu'elle n'avait jamais eue ; la notion du Christianisme ou de ce qu'on nomme le fait chrétien, étant toujours subordonnée à l'opinion qu'on se forme de ses documents primitifs. On a beau dire, par une des mille singularités de notre temps, qu'on va à la Bible par Christ, on ne cesse pas d'aller à Christ par la Bible, seule source réelle de la connaissance et de la certitude, révélation de la Révélation. C'est une nécessité à laquelle on se flatte vainement d'échapper. Toujours le principe théologique du protestantisme, et par suite son résultat dogmatique, seront déterminés par son idée de la norme scripturaire, par le degré ou le genre d'autorité qu'on lui reconnaîtra. Si l'élément théopneus-

tique du Nouveau Testament et son caractère historique lui-même demeurent incertains, ou ne sont admis que sous bénéfice d'inventaire, tout doit nécessairement s'en ressentir. Les expériences de nos jours en mettent sous nos yeux la large et triste démonstration. Mais le fait d'authenticité, une fois constaté avec ce qu'il emporte, c'est-à-dire avec tout ce qu'il est, coupe court à tout cela. L'origine apostolique des livres assure, redisons-le, leur vérité historique, où la foi retrouve son fondement, et la science son facteur. Toutes les conditions d'où dépend l'autorité du témoignage, connaissance positive des faits, intégrité parfaite des écrivains, s'unissent là au plus haut point. Dès que ce sont Matthieu, Marc, Luc et Jean qui nous rapportent la vie de Jésus-Christ; dès que c'est Luc qui raconte l'établissement de l'Eglise, cette histoire est une des mieux documentées, par conséquent des plus certaines; quelque part qu'on fasse à la possibilité d'erreur inhérente à l'esprit ou au cœur humain, elle n'atteint pas le fond général des choses, c'est-à-dire ce qui importe essentiellement ici.

Il est si manifeste que l'authenticité du Nouveau Testament entraîne sa crédibilité, que les systèmes qui en contestent la vérité historique ont été forcés de nier qu'il soit l'ouvrage des hommes dont il porte les noms. Il a fallu mettre en question l'origine des écrits pour arriver à mettre en question leur contenu. Après avoir tenté tout le reste, la critique philosophique et rationaliste a fini par concentrer ses efforts sur ce point-là, convaincue qu'elle ne pouvait passer qu'en l'enlevant (1).....

Il est d'autres suppositions mal définies, flottantes entre la légende et l'histoire, comme les tendances théologiques qu'elles dominent le sont entre le rationalisme et le supranaturalisme, auxquelles nous devons une attention particulière, parce qu'elles nous touchent de plus près. Je veux parler de ces opinions si indéterminées et si répandues, qui, sans nier absolument l'authenticité, et ce qu'elles appellent l'*historicité* des Livres saints, leur donnent pour base une tradition dont elles se dispensent la plupart du temps de préciser la nature et le caractère, mais où elles trouvent la liberté d'interprétation qui va à leurs fins et qu'elles cherchent à s'assurer. Ce terme élastique de

(1) Voyez pour réfutation des explications *naturelle*, *mythique*, *etc.* Chap. V, sect. 2 : *Miracles* (3e chef d'objections), et « *Une vue...* » (p. 27-42).

tradition, ainsi jeté dans la question où il se justifie à certains égards, permet d'élaguer dans les enseignements et dans les faits, tout ce qui répugne au système, tout ce qui résiste à l'élaboration exégétique ou dogmatique. Il autorise ces libres explications qui sont la plupart du temps des négations déguisées. S'il s'est mêlé au fond historique et réel un fond artificiel et chimérique, il faut séparer ces deux éléments pour arriver au vrai; et dans cette opération, chacun prenant naturellement pour pierre de touche ses notions, ses impressions, ses sentiments propres, la raison ou la conscience individuelle, c'est-à-dire une métaphysique ou une mystique spéciale, se fait le critère et l'arbitre des Ecritures, où elle ne laisse subsister, en fin de compte, d'autre contenu que le sien. Ce qui lui va est relevé, pressé, grossi, tenu pour certain avec le sens qu'elle y attache ; ce qui lui est antipathique doit s'effacer ou se transformer : elle accorde tout, en se réservant de revenir sur tout, si elle le trouve bon ; et elle échappe ainsi toutes les fois qu'on croit la saisir. Ce triage, qu'on opère au nom de ses sentiments ou de ses principes personnels dans les données dogmatiques ou historiques des Livres sacrés, sans mettre en question les livres eux-mêmes, est tout aussi illicite et beaucoup moins logique que le rejet formel des livres au nom de leur contenu général. C'est toujours le jugement des faits soumis à un *a priori*.

Caractérisons par quelques exemples le procédé que nous avons en vue.

L'eschatologie attribuée à Jésus-Christ heurte, dit-on, les révélations les plus profondes de la conscience chrétienne, comme les conceptions les mieux légitimées de la science religieuse; elle est partout imprégnée des idées et des formules de la synagogue ; les images matérielles abondent (seconde venue de Jésus-Christ, résurrection générale, jugement dernier, ciel et enfer, etc.) ; on y cherche vainement la haute spiritualité des autres enseignements du Sauveur ; ou, pour mieux dire, sa vraie pensée s'y cache et s'y révèle tout ensemble dans des traits jetés sur le second plan par ses biographes, qui n'en avaient compris ni la signification ni la portée. Il y a donc à distinguer en cet endroit entre la doctrine du Maître et les idées étrangères que la prévention des disciples y introduisit ; il y a à retrouver le fond réel sous la forme et la surcharge traditionnelle. Or, s'il en est ainsi sur un article si capital, qui revient partout parce qu'il porte tout, il doit en être de même sur bien d'autres, et la dogma-

tique *a priori*, l'exégèse constructives ont dès lors les coudées franches.

Les miracles appellent pour la même raison la même œuvre d'épuration que les enseignements. Egalement livrés à la tradition orale, bien des éléments légendaires ont dû s'y mêler à l'élément historique. Cela arrive toujours, surtout dans le domaine du merveilleux. C'est à la science et à la conscience, qui constatent l'amalgame, à discerner ce qui vient de l'une ou de l'autre de ces sources et à en opérer le départ. Dans un grand nombre de cas, les empreintes de la légende sont visibles, assure-t-on, pour l'œil tant soit peu exercé. De là la nécessité et la possibilité d'un travail qui sépare les faits réels des produits d'une pieuse imagination, et dans les faits réels eux-mêmes les données positives des circonstances surajoutées. Inutile de faire observer combien cette interprétation touche de près à la négation, et avec quelle facilité elle va s'y fondre dès qu'elle le trouve à propos.

Il en est des prophéties comme des miracles. Tout en reconnaissant qu'elles peuvent avoir et qu'elles ont généralement un fond vrai, on affirme que la tradition les a travaillées en les calquant sur l'événement, et qu'elle a souvent transformé de simples pressentiments intuitifs ou inductifs en prévisions surnaturelles.

Voilà un spécimen du procédé critico-théologique que nous avons à apprécier, procédé fort commun par le temps qui court, et dont on rencontre des applications en bien des lieux où elles étonnent à bon droit. En mille cas, après avoir paru se placer avec vous sur le ferme terrain des Ecritures, on laisse percer des restrictions, des distinctions, des suppositions qui le font chanceler sous vos pieds. Cette liberté d'interprétation est une des dispositions que respire et qu'inspire l'esprit du temps, et auxquelles on s'abandonne sans se demander d'où elles viennent ni où elles vont. Qu'elle soit patronnée par de grands noms, peu importe : il s'agit de savoir si elle est légitime vis-à-vis d'écrits, tels que ceux du Nouveau Testament, reconnus authentiques et intègres.

Entendons-nous d'abord sur le terme de tradition. Il est parfaitement licite en soi, nous l'avons déjà dit. Employé dès les premiers temps par les Pères, par les apôtres eux-mêmes comme désignation de l'enseignement sacré (II Thes., II, 15). il est resté dans la langue ecclésiastique. Seulement, il importe d'expliquer

en quel sens on le prend, puisqu'il se prête à des acceptions fort différentes. Que l'Evangile ait été d'abord tradition et tradition orale, c'est incontestable et incontesté ; il fut prédication avant d'être Ecriture. Mais dans le langage usuel le mot tradition désigne communément une doctrine ou une histoire passée de bouche en bouche, reçue de seconde ou de centième main, surchargée par conséquent des commentaires qui, d'après une expérience constante, s'attache à ce genre de transmission ; à tel point que le traditionnel est devenu l'antithèse de l'historique. Or, avec l'authenticité du Nouveau Testament, la tradition évangélique ou apostolique, si l'on veut retenir cette vieille expression, est d'un tout autre caractère. On ne peut la juger et l'interpréter par un principe qui n'est pas le sien, par une loi dont elle ne ressort point. La rejeter, sur de vagues analogies, au rang des traditions dans lesquelles la légende a plus ou moins recouvert l'histoire, pour y prendre et y laisser selon qu'on le trouve bon, c'est oublier sa source et sa base, c'est récuser implicitement le témoignage qui la porte et qui est tenu pour constaté. Elle n'est pas la tradition dans le sens vulgaire, où l'on passe et repasse à l'ombre d'une équivoque. Elle nous vient des témoins immédiats; elle ne diffère en rien de l'histoire ; elle est l'histoire elle-même, l'histoire directe et contemporaine avec tous ses titres de crédibilité. Libre de lui donner le nom qu'on voudra ; mais il faut la laisser ce qu'elle est, sous quelque dénomination qu'on la désigne; il faut lui laisser sa nature, sa certitude, sa valeur réelles. Matthieu et Jean ont raconté de vive voix leur Evangile avant de l'écrire ; tout le monde en est d'accord. Il n'en pouvait être autrement, puisque la connaissance de Jésus-Christ était le fond substantiel de l'enseignement apostolique et le grand objet de la foi (I Cor., II, 2); puisque la parole et la vie de Jésus-Christ étaient tout ensemble le moyen de conversion et le moyen d'édification auquel recouraient sans cesse ses *témoins*, soit vis-à-vis du monde, soit vis-à-vis de l'Eglise. Mais leur Evangile écrit n'est-il pas le même que leur Evangile parlé ? N'y a-t-il pas identité entre l'un et l'autre, et conséquemment entre les deux termes qu'on oppose? Ecriture et tradition, ici c'est tout un, et tout est de l'histoire. Ce que rapporte le livre, c'est ce que la parole avait proclamé ; ce que dit l'écrivain, c'est ce qu'annonçait le prédicateur. Cela est plus évident encore pour les Épîtres, qui ne font que reproduire la prédication, qui ne sont que la prédication écrite.

Ne jouons pas sur des mots à faces multiples. Appelez tradition, avec les anciens, les enseignements et les écrits sacrés ; vous en avez le droit ; mais laissez à cette tradition ses caractères propres, ses éléments constitutifs ; laissez-là ce qu'elle est en réalité. Ne la confondez pas, au gré de votre argumentation, avec une autre d'un genre tout différent où elle cesse d'être elle-même. Le nom importe peu ; c'est la chose qui est tout et qu'il ne faut pas faire disparaître sous le couvert d'une expression à double entente. Que tout ce que constate et garantit le fait d'authenticité reste pleinement. En accordant ce fait, n'allez pas agir ensuite comme s'il n'était pas ou qu'il n'emportât et n'assurât rien. Une fois mis hors de question, il suit que deux des évangélistes sont des témoins qui rapportent ce qu'*ils ont vu et entendu*, et les deux autres des compagnons des témoins qui ont eu à leur disposition les moyens d'information les plus nombreux et les plus sûrs, et qui en ont fait un emploi consciencieux (voyez le prologue de saint Luc). Dites, si cela vous convient, que c'est la tradition écrite, mais ajoutez qu'elle est historique au sens le plus rigoureux du mot. Dès lors ce n'est plus la tradition telle que l'entend le langage commun et que la suppose le principe que nous discutons ; c'est l'histoire, répétons-le, et l'histoire la plus immédiate et la plus certaine ; car, quel témoignage plus digne de créance que ces Mémoires des hommes apostoliques ? Que saint Matthieu ait écrit dix, quinze, vingt ans après l'ascension ; que saint Jean ait écrit plus tard encore ; ce qu'ils ont écrit à la fin, c'est ce qu'ils prêchaient au commencement, c'est ce qu'ils avaient *ouï*, *contemplé et touché* (I Jean, I, 1) ; c'est toujours le même témoignage. Est-il possible que cet objet suprême de leur foi comme de leur prédication se soit dénaturé dans leur esprit jusqu'à se changer en fable ? Sur quel motif l'imaginer ? de quel droit, à quel titre le supposer ? Se seraient-ils créé eux-mêmes ces croyances devenues la vie de leur âme et l'âme de leur vie ? Je comprends le doute au sujet des faits quand il existe au sujet des livres. Si l'origine des livres est incertaine, l'autorité des récits en est infirmée : mais si les uns sont authentiques, les autres le sont également. La descendance des écrits admise, on n'a plus le droit d'opérer sur leur contenu avec ces libres allures qu'on couvre du terme ambigu de tradition. Les traiter ainsi, c'est oublier la nature de la déposition qu'on a devant soi ; c'est contester en fait le témoignage qu'on ne conteste pas en principe ; c'est substituer une herméneutique arbitraire à l'hermé-

neutique véritable, dont on renverse les bases et les règles; c'est entrer dans une voie où rien ne tiendrait. Vous vous attaquez à ceci au nom de votre sentiment; un autre s'attaquera à cela au nom du sien. Tout est livré aux fantaisies de l'opinion ; le terrain historique et exégétique se change en un sable mouvant.

Quand un témoin tel que saint Jean ou un contemporain tel que saint Luc affirme avec une entière assurance un enseignement ou un fait, vous ne pouvez vous armer contre lui du terme équivoque de tradition, et en vertu de cela vous inscrire en faux contre ses attestations en raison de quelques traits que vous jugez peu concordants entre eux ou avec votre notion des choses. Et quand tous les témoignages s'unissent sur un point donné, quand il est manifestement impossible qu'il y ait eu erreur ou illusion, comme c'est le cas pour le fond général de l'histoire évangélique et apostolique, ces vagues suppositions d'excroissance traditionnelle, de formation légendaire, ne sont plus de mise. Il ne reste, si l'on ne veut pas se rendre, qu'à se prendre aux livres pour pouvoir se prendre aux récits. Mais, qu'on en convienne ou non, on glisse alors dans cette critique qui, ne trouvant de moyen effectif d'échapper au surnaturel dont elle veut se débarrasser à tout prix, qu'en répandant le doute sur le Nouveau Testament, s'est arrêtée à ce parti, après avoir tenté en vain tous les autres. Pour agir comme elle sur le contenu des écrits, il faut s'attaquer comme elle à leur origine, ou se jeter dans un arbitraire qui n'a pas de nom. Encore une fois, de l'authenticité, la crédibilité ou la vérité historique. On ne peut infirmer l'une qu'en infirmant l'autre ; et nous ne discutons en ce moment qu'avec ceux qui font profession d'admettre la première...

Si l'on est décidé à n'admettre de la doctrine et de l'histoire évangélique que ce qu'on trouve bon, ne vaudrait-il pas mieux le dire nettement une fois pour toutes, ne fût-ce que pour couper court à des discussions qui ne mènent à rien, puisqu'on saute par-dessus lorsqu'elles tournent autrement qu'on ne veut ? En vérité, ces respects apparents ressemblent fréquemment à des subterfuges. On raisonne comme si tout dépendait de l'attestation scripturaire ; on triomphe quand on l'a pour soi ; on la tient alors pour vraie, pour décisive jusque dans ses moindres détails. Et si on l'a contre soi et que tous les artifices d'interprétation échouent, on passe, par la porte de derrière, de l'argumentation exégétique à l'argumentation critique ; on traite le

livre dont on avait reconnu l'authenticité et l'autorité, comme s'il donnait pour de l'histoire une tradition déjà fortement mélangée, et par conséquent comme s'il était d'une origine douteuse.

Que les positions se dessinent. Traitons les faits comme des faits dans la question chrétienne de même que partout ailleurs, et laissons à ceux qui sont une fois établis leur valeur intrinsèque, leur portée véritable, c'est-à-dire leur réalité. Il est manifeste que l'authenticité des livres en garantit le contenu historique; l'erreur n'y est pas plus admissible que la fraude sur ce qui en constitue le fond général. Dès lors, les expliquer au gré de ses préventions par la légende, la tradition ou d'autres moyens analogues, c'est oublier ce qu'ils sont, c'est retirer d'une main ce que l'on concède de l'autre, c'est revenir sur les fondements de la discussion et la ramener à des degrés qu'on croyait franchis.

Or, voilà ce qui a lieu aujourd'hui de mille côtés et en mille sens. Citez le quatrième Evangile, après qu'on vous a accordé qu'il est bien de saint Jean; empruntez-lui quelque attestation qui ruine le système qu'on vous expose; on vous répond que la mystique profonde de l'évangéliste a teint de ses couleurs propres les enseignements du Seigneur, qu'il y a là deux éléments qu'il faut distinguer; et tout est dit, le texte, quelque formel qu'il soit, se trouve comme non avenu. Sans discuter l'assertion si grave et si gratuite de l'infusion de la pensée de saint Jean dans celle de Jésus-Christ, qu'elle aurait transformée, observons qu'il s'agit pour le moment, non du fond dogmatique de l'écrit, mais de son fond historique, où l'échappatoire n'a plus même de prétexte, à moins qu'on ne porte le doute sur ce qu'il ne peut atteindre, savoir, la véracité de l'écrivain et sa connaissance des faits.

Citez-vous saint Luc, on se rabat sur ce qu'il n'avait pas été témoin des événements qu'il raconte. Mais ne vivait-il pas au milieu des témoins? Ne possédait-il pas les moyens de constatation les plus sûrs et les plus nombreux, et n'en a-t-il pas fait un religieux usage? Qu'on lise simplement son prologue. Il veut montrer la *certitude des choses que Jésus a faites et enseignées; il déclare s'en être exactement informé dès leur origine et les avoir apprises de ceux qui les avaient vues eux-mêmes et qui ont été les ministres de la parole*; déclaration également applicable au livre des Actes qui n'est que la suite de l'Evangile et où l'au-

teur était encore plus près des faits. Quelle est l'histoire écrite dans de telles conditions et avec de telles garanties de vérité, soit par la position, soit par le caractère des narrateurs, qui n'obtînt une entière créance? Quelque difficile ou défiant qu'on soit, le contenu général des écrits est mis au-dessus du doute par le nom des écrivains, et doit en bonne règle y rester. Elaguer ou quintessencier tantôt ceci, tantôt cela, et infirmer tout successivement, sous un prétexte ou sous un autre, c'est enlever aux livres ou aux auteurs le caractère qu'on fait profession de leur reconnaître, c'est brouiller le débat et l'éterniser.

Parmi les mille positions prises vis-à-vis du Recueil sacré, je n'en connais pas de plus impossible que celle où se réfugient des opinions, d'ailleurs respectueuses et graves, qui, sans contester l'authenticité du livre, y mêlent, dans des proportions indéfinies, le légendaire à l'historique, pour en faire évaporer à ce titre ce qui leur répugne. Non, non; dès que les écrivains sont des témoins ou des compagnons des témoins, dès qu'ils sont les hommes que nomme la tradition ecclésiastique, on ne peut les interpréter ainsi qu'en les accusant de mensonge : accusation devant laquelle l'incrédulité elle-même a reculé, et dont les opinions que nous avons en vue se défendraient comme d'un blasphème.

Il faut le redire, si les écrits du Nouveau Testament appartiennent aux noms qu'ils portent, tout y est assuré, enseignements et faits, dans cette généralité que garantit le témoignage humain; car c'est uniquement comme témoignage humain, réunissant toutes les conditions de crédibilité, que nous l'envisageons ici. Les grandes données des Evangiles relativement à Jésus-Christ, celles des Actes et des Epîtres relativement aux continuateurs de son œuvre, doivent être mises et tenues hors de contestation. Le miraculeux en particulier, qui est l'objet capital des récits, ne peut être livré à ces interprétations qui le volatilisent par des moyens et en des sens divers. L'authenticité admise, toutes les explications *naturelles* échouent. Celle de la fraude est tombée si bien et si bas, que personne ne la relève aujourd'hui; celle d'une illusion enthousiaste est intenable d'après la nature des faits; celle d'une excroissance légendaire, d'une formation mythique, est écartée par l'origine et la date des écrits. La direction aux mille nuances qui couvre son négativisme partiel du terme indéterminé de tradition, roule dans un cercle, touchant à tout sans vouloir prendre la responsabilité de rien,

plus près qu'elle ne croit des procédés de l'ancien rationalisme, percés à jour par l'ironie du rationalisme actuel, autant que par les démonstrations de la science.

Tel est le résultat qui s'impose : ou admettre avec l'authenticité des livres la vérité générale de leur contenu, ou invalider la première pour être libre vis-à-vis de la seconde.

L'échelle de la croyance et de la science se monte par degrés, quelle que soit la marche qu'on suit. Dans la méthode spéculative, on va de principe en principe, de déduction en déduction; dans la méthode positive, on va de faits en faits et d'inductions en inductions. Mais il faut, dans les deux, que les principes ou les faits admis le soient, sans plus ni moins, avec ce qu'ils contiennent et emportent.

Nous avons voulu montrer que l'authenticité de nos Livres saints fonde leur autorité historique, — sorte de truisme dont le trouble de nos jours a seul pu faire une question sérieuse. — Nous constaterons, je l'espère, dans les chapitres suivants, que leur autorité historique fonde à son tour leur autorité théopneustique ou leur divinité.

CHAPITRE V

RÉVÉLATION CHRÉTIENNE

SECTION PREMIÈRE. — Preuves internes (1)

§ 1. *Supériorité du Christianisme sur toutes les religions et sur toutes les philosophies.* — S'il faut une religion (et le bon sens (2) fondé sur les attestations irréfragables de la conscience et de l'histoire, prononce d'entrée qu'il en faut une, ou pour mieux dire, il proclame que le sentiment religieux est, comme le sentiment moral, un attribut essentiel et, par conséquent, indélébile de l'humanité); s'il faut une religion, le Christianisme envisagé en lui-même, considéré dans son contenu dogmatique et moral,

(1) Les pages du *Cours* dans lesquelles le professeur Jalaguier traitait des « *preuves internes de la Révélation chrétienne* » n'ont malheureusement pas été retrouvées; celles qui constituent la 1re section du présent chapitre sont empruntées à sa brochure « *La question chrétienne jugée par le bon sens* » : elles suffisent, nous le pensons, à éviter une grave lacune (*Edit.*)

(2) Dans la brochure citée, notre auteur définit le *bon sens* : « cette droiture de l'esprit, cette rectitude du jugement, ce discernement intellectuel et moral qui, dans chaque situation, découvre ce qu'on doit faire ou ne pas faire, et dans chaque doctrine ce qu'on doit adopter ou rejeter. Il constitue ce qu'on nomme raison, en opposition avec les caprices de la fantaisie et les entraînements de la dialectique ou de la passion. En théorie comme en pratique, il est ce sentiment du vrai, ce tact de la réalité qui distingue le roman de l'histoire et le clinquant de l'or pur. »

mis en parallèle avec les cultes établis et les systèmes philosophiques (son origine céleste étant pour le moment écartée ou réservée), n'est-il pas encore la doctrine qui a le plus de droits à notre foi et à notre soumission, qui réunit le plus de caractères d'évidence et de certitude, de vérité et d'autorité?

Pour résoudre cette question, faisons comparaître successivement le Christianisme devant *la raison* ou la philosophie critique, devant *le sentiment* ou l'expérience individuelle, et devant *la société* ou l'expérience générale.

1° Sur tous les points où la raison peut comparer ses résultats certains avec les enseignements de l'Evangile : théodicée, providence, existence future, loi morale, etc., elle a été forcée d'approuver et d'admirer. Mille fois elle a rendu hommage à la sainte majesté, à la puissance merveilleuse de cette religion qui unit tant de pureté, d'élévation et de profondeur à tant de simplicité. Et le bon sens, qui peut faire intervenir ici l'autocratie des premiers principes, la décision souveraine des vérités immédiates, impose silence aux voix qui essayent de contredire au nom de spéculations hasardées ; il proclame hautement, sur ces points-là, l'accord foncier des données naturelles ou rationnelles avec les données évangéliques, et les philosophies religieuses les plus diverses ont rendu à cet égard la même déclaration que le bon sens. La seule portion des doctrines chrétiennes contre laquelle la raison ait éprouvé des répugnances sérieuses et fréquemment protesté, est celle qui tient au fond surnaturel de la foi, à la christologie et à la sotériologie, c'est-à-dire celle qui est le moins de son ressort. Encore même la science a-t-elle prétendu à diverses reprises avoir trouvé la démonstration métaphysique de ces mystérieuses doctrines, et déclaré les recevoir, comme les autres, d'après leur évidence propre. Après les avoir qualifiées d'impossibles au dix-huitième siècle, elle en fait volontiers maintenant la lumière de son anthropologie et de sa théodicée : elle a souvent affirmé en ces derniers temps que la haute spéculation a pour terme final les mystères chrétiens, et que l'idée philosophique, poussée à bout, va s'identifier avec l'idée évangélique. Le bon sens pourrait bien être médiocrement frappé de cette découverte tant prônée dans de grandes écoles, et ne l'accepter que sous bénéfice d'inventaire ; mais il prononce nettement et fermement que, quant aux doctrines dont l'intelligence humaine est le plus apte à juger, et sur lesquelles le débat doit en conséquence porter essentiellement, le Christianisme a

décidément pour lui la raison qui sait consulter ses principes, respecter ses limites et se contenter de ce qu'elle peut et doit savoir : il déclare que de tous les cultes et de tous les systèmes, il n'en est aucun qui présente d'une manière si profonde, si sûre, si parfaite les rapports de Dieu avec l'homme, tels que les réclame la conscience religieuse et morale. Comme religion pratique, c'est-à-dire comme religion réelle, rien n'a dépassé ni égalé l'Evangile. Tout ce qui intéresse, non sans doute la curiosité et la science, mais la piété, la foi et la vie, s'y trouve avec une justesse et une mesure, en même temps qu'avec une plénitude et une largeur, infiniment remarquables. Les questions oiseuses sont constamment écartées, tandis que les lumières et les directions utiles abondent. (Luc XIII, 23-24; I. Tim. IV. 7, etc.). L'enseignement sacré traverse, sans y toucher, les problèmes sur lesquels la raison spéculative revient incessamment, et que le monde apprécie si fort, pour aller droit à ceux que pose la conscience, et dont le monde s'inquiète si peu. L'Evangile n'est pas une théologie ou une philosophie; il n'est ni un système ni un code; il est une religion, répétons-le; il ne songe pas à formuler scientifiquement cette vérité, cette sagesse céleste qu'il verse dans le monde; il ne s'occupe que d'en nourrir les esprits et les cœurs : et sous ce rapport il est aussi complet que puissant et saint. Plus vous le prendrez tel que le donnent les écrits apostoliques, et non tel que l'ont fait les églises et les écoles; plus vous le comparerez dans sa simplicité native avec les diverses doctrines philosophiques et sacerdotales, plus vous verrez ressortir cet admirable caractère pratique, cette force, cette vertu, cet esprit de vie, qui forme un des traits les plus saillants de sa supériorité. Etudiez sa notion de Dieu. Ce n'est pas Dieu tel qu'il est en soi que l'Evangile nous révèle, c'est Dieu tel qu'il est pour nous; ce n'est pas son essence, c'est sa volonté, c'est l'histoire de ses dispensations vis-à-vis de l'homme, c'est l'ordre de ses justices et de ses miséricordes; ce ne sont pas tant ses attributs métaphysiques que ses attributs moraux, quoique au premier égard il jette çà et là des lumières devant lesquelles la raison s'arrête étonnée. Mais sur tout ce qui concerne notre état moral et notre avenir éternel, dans la connaissance de la Divinité, comme l'Evangile satisfait merveilleusement nos pressentiments et nos vœux les plus intimes! Comme il répond à nos aspirations les plus hautes, les plus sérieuses et les plus vives! Comme le cœur se repose et s'émeut tout

ensemble, quand il passe, je ne dirai pas du Dieu de la mythologie, mais du Dieu de la philosophie, au Dieu du Nouveau Testament; de l'Infini, de l'Absolu, du Principe universel, cause et substance de ce qui est, au Maître des mondes, à la fois Juge et Père, Législateur et Rédempteur; de l'Etre des êtres, au Saint des saints et au seul Bon, avec qui la foi et la prière, la piété et le repentir entretiennent une communion si étroite! Quelle autre impression on reçoit! C'est la différence de l'abstraction idéale à la réalité vivante.

Que la science est petite et vaine, au sein de ses grandeurs et de ses gloires, auprès de cette parole du Fils de Marie, qui semble laisser à dessein la science de côté! Ne demandez à l'Evangile que ce qu'il promet relativement à Dieu et au monde invisible; ne lui demandez que ce qui intéresse véritablement la conscience religieuse et morale, que ce qui nous importe comme êtres responsables et immortels, car il ne sait et ne veut savoir que cela; mais cela, qui est tout au fond, demandez-le lui sans réserve, et ses réponses dépasseront à bien des égards votre attente; il vous donnera plus que vous n'osiez espérer, plus que vous ne pouviez prévoir. S'il n'est pas de théodicée plus populaire que la théodicée chrétienne, il n'en est pas de plus impressive et de plus efficace, de plus pure et de plus complète: c'est Dieu avec nous, Dieu pour nous, Dieu en nous. Et il en est de même des autres parties de la doctrine religieuse. Il en est de même de la Providence, qui n'est qu'un aspect de la notion de Dieu: il en est de même de l'existence future; il en est de même de la grâce et de la rédemption; il en est de même des mystères: *mystères de piété*, comme les nomme un apôtre, ils ne nous sont proposés que sous les côtés par lesquels ils nous touchent; ils n'ont rien pour la spéculation, mais l'âme altérée de la justice y puise l'espérance et la paix, la lumière et la vie. Ainsi, partout la même sobriété et la même plénitude. Et ce n'est pas seulement dans le dogme, c'est aussi dans la morale, où ce trait remarquable nous frappe davantage peut-être, parce que nous sommes plus compétents à cette place pour le constater et l'apprécier. Il y a dans les enseignements évangéliques une sagesse, une mesure, une proportion, un tact de vérité et de convenance, une largeur et une réserve qu'on ne se lasse pas d'admirer. Voyez, par exemple, comme le culte intérieur et le culte extérieur s'y vivifient mutuellement, à égale distance du mysticisme et du formalisme. Voyez comme les préceptes et les prin-

cipes s'y mêlent, pour laisser agir ensemble l'autorité et la liberté. Voyez comme la vigilance et la prière, la grâce divine et la responsabilité humaine, la confiance et la crainte, le don et le devoir, s'y répondent et s'y soutiennent, tandis que les théories les plus ingénieuses ne parviennent à les concilier, tant bien que mal, qu'en les sacrifiant plus ou moins l'un à l'autre, c'est-à-dire en mutilant la vérité et en compromettant par cela même la sanctification. Si la logique et la métaphysique, si la raison spéculative n'est pas toujours satisfaite dans l'Evangile, la raison pratique l'est, car la religion y trouve, et y trouve au plus haut degré, tout ce dont elle a réellement besoin.

Que si l'on plaidait devant le bon sens l'insuffisance actuelle du Christianisme, sous prétexte qu'il immole la chair à l'esprit et la vie terrestre à la vie céleste ; si l'on soutenait qu'il faut à notre temps une religion qui harmonise dans une synthèse supérieure nos deux natures et nos deux vies, qui relève notre existence physique de la réprobation dont elle a été frappée par les anciens cultes, qui la consacre, la développe et la glorifie ; je serais fort trompé si le juge ne déclarait que cette religion perfectionnée, dont on nous a donné divers échantillons, n'est en fin de compte qu'une négation de la religion réelle.

2° Au second point de vue que nous avons indiqué, la supériorité du Christianisme est peut-être encore plus éclatante. Considéré, non plus sous le rapport métaphysique ou rationnel, mais sous le rapport qu'on pourrait nommer mystique, en prenant cette épithète dans sa plus large acception ; jugé par la conscience, le cœur, le sens religieux et moral, il présente avec l'âme humaine des correspondances si admirales, de si hautes et si profondes harmonies, qu'il l'emporte manifestement à cet égard sur toutes les philosophies aussi bien que sur toutes les religions. Aucune autre doctrine n'a de tels accords avec notre état intérieur, avec les mystères de notre nature, avec ces pressentiments et ces instincts, avec ces germes ou ces restes d'une existence supérieure que nous portons au dedans de nous. C'est ce qui a fait dire que l'Auteur du cœur humain devait être aussi l'Auteur du Christianisme ; c'est ce qui a motivé les théories théologiques qui supposent une affinité secrète, et comme une sorte de parenté, entre notre âme et l'Evangile ; c'est ce qui, de nos jours, retient fréquemment le sentiment dans la foi, lorsque l'idée en est sortie.

Le rapport des mystères chrétiens avec nos besoins religieux

a été si bien analysé et démontré en ces derniers temps, qu'il n'est pas nécessaire de nous y arrêter. C'est un fait infiniment digne d'attention, en particulier, que la manière dont l'Evangile révèle l'homme à lui-même par ses dogmes de la Chute et de la Rédemption. Il unit dans un point commun les extrêmes de l'abaissement et de l'élévation, de la misère et de la grandeur, et chacune de ses paroles trouve un écho dans la conscience de l'humanité. Les mystères chrétiens éclairent tous les autres mystères ; ils nous dévoilent et les secrets de notre propre cœur, et les profondeurs de la nature divine ; autant ils étonnent la raison au premier abord, autant ils l'attirent ensuite en lui donnant le mot des grandes énigmes de la vie (1). Mais encore une fois, ce fait a été tellement mis en relief qu'il peut nous suffire de l'indiquer ; la haute métaphysique du jour le reconnaît, et s'arrange ordinairement pour l'introduire comme principe ou comme résultat dans ses constructions cosmogoniques ; presque toutes les philosophies récentes l'admettent à un degré ou à l'autre ; une de nos principales écoles théologiques l'a pris pour point de départ, tant elle le trouve accrédité, et elle a essayé d'en déduire un système entier d'apologétique et de dogmatique rationnelles. Bornons-nous à quelques aspects moins saillants, et plaçons-nous dans l'ordre moral, qui ouvre des vues moins profondes et moins vastes, mais plus certaines.

La conscience acquiesce à tous les préceptes évangéliques, à ceux-là mêmes qui ont le plus heurté les opinions et les mœurs établies ; il n'en est pas un dont elle ne convienne qu'il est bon, juste et saint, quand elle l'a saisi dans son vrai sens ; pas un qui la blesse comme un faux principe. Si quelquefois leur élévation l'étonne, toujours leur vérité et leur pureté forcent son assentiment. — Elle s'arrête avec un inexprimable respect devant le caractère de Jésus-Christ, qui ne ressemble au saint d'aucune religion, au sage d'aucune philosophie, et dans lequel tous les peuples et tous les degrés de culture viennent reconnaître de siècle

(1) On peut dire de la plupart des dogmes évangéliques ce que dit Pascal du péché originel : « Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine ; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses retours et ses plis dans cet abîme ; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. » *Pensées*.

en siècle l'idéal de la vertu parfaite. — Elle admire cette puissance de motifs où tous les grands principes d'action, intérêt, obligation, affection, dévouement, se combinent dans des proportions infiniment diverses, afin de trouver le point vif de chaque cœur ; où les différents mobiles se greffent en quelque manière les uns sur les autres, tandis que la science, dans sa passion de l'unité, ne sait que réprouver ou exagérer tantôt celui-ci, tantôt celui-là ; où l'union merveilleuse de la clémence et de la sévérité va prendre les âmes aux plus bas étages de l'égoïsme et de la corruption, pour les élever incessamment au plus haut degré de l'obéissance spirituelle et de l'amour divin.

Mais il faut borner même ces rapides indications ; contentons-nous de signaler encore un trait trop peu remarqué. Peut-être l'Evangile résout-il seul le grand problème moral : Appeler à la perfection des êtres tels que nous, sans les jeter ni dans le découragement ni dans la présomption, ces deux dispositions également funestes à la sanctification véritable, et dont l'une ne meurt ordinairement que pour donner naissance à l'autre. Comment tempérer la crainte par la confiance, et animer la confiance par la crainte? comment relever la justice par la miséricorde et la miséricorde par la justice, de manière à faire croître sur le même tronc et comme d'un seul jet la sainteté et l'humilité ? Il semble que ce soit aussi irréalisable que nécessaire. Eh bien ! le Christianisme possède au suprême degré cette admirable dynamique spirituelle ; elle n'y est pas cherchée et superposée, elle y sort naturellement du fond vivant de la doctrine et de l'histoire. Le Dieu qui est *amour* (I Jean IV, 8) est aussi un *feu consumant* (Héb. XII, 29) ; le Sauveur du monde en est en même temps le Juge, et l'âme chrétienne le contemple tour à tour sur le trône de la grâce et sur le tribunal de la justice ; derrière les promesses et les espérances du Calvaire se cachent les terreurs et les menaces du Sinaï ; la Croix redouble la condamnation quand elle n'opère pas le salut ; le moyen de justification et le principe de régénération se trouvent l'un et l'autre dans la foi ; de la même source découlent incessamment la paix et la vie, le calme et l'activité. C'est un ineffable mélange de rigidité et d'indulgence, auquel rien ne peut se comparer, et qui frappe l'esprit, remue la conscience, impose à la raison, autant qu'il touche et attire le cœur. Cette morale si élevée et si pure, qu'on l'a accusée d'être impossible, est en réalité la plus

praticable de toutes, liée qu'elle est dans ses mille applications à la doctrine de la Grâce, à la promesse du pardon et du secours divin.

Il semblerait, il est vrai, à entendre bien des gens, que l'homme d'aujourd'hui ne soit plus l'homme d'autrefois, et que sous la loi du progrès qui le régit il ait en quelque sorte changé de nature. Là-dessus se base l'assertion si commune et si tranchante que le Christianisme, dont on reconnaît la profonde et bienfaisante influence sur les temps passés, n'est plus au niveau de l'esprit et des temps modernes. Cette assertion n'est évidemment qu'une erreur entée sur une équivoque. Le fond constitutif de la nature humaine est certes resté le même sous ces développements multiples, désignés par le nom général de civilisation. Ce qui a grandi, c'est l'être social, c'est l'être intellectuel, qui s'assimilent les travaux antérieurs ; ce n'est pas l'être moral, l'être immortel, pas plus que l'être physique. Quand on pénètre au delà de la surface, ce sont toujours pour l'âme et pour le corps, mêmes facultés, mêmes tendances, mêmes besoins, et, hélas ! mêmes misères. Est-ce l'étude d'un état ancien ou l'analyse de notre état actuel, qui a fait ressortir les harmonies de l'Evangile avec les dispositions les plus profondes, les aspirations les plus intimes de l'humanité ? Et n'entendez-vous pas les esprits les plus distingués vous crier de toute part, d'après leur expérience personnelle, que Jésus-Christ est leur tout, comme il le fut pour les apôtres et pour les martyrs? Ne les entendez-vous pas vous crier, avec une conviction toujours croissante, que le Christianisme seul peut être l'ancre de salut du monde moderne, dans la redoutable crise où il entre, comme il le fut du monde romain ? La thèse qu'on soutient pourra se discuter, quand nous aurons ajouté une coudée à notre taille ou un demi-siècle à notre vie. Aussi longtemps que l'homme sera homme ; aussi longtemps que ses dispositions natives, ses sentiments et ses penchants constitutifs persisteront à travers ses transformations extérieures, le Christianisme sera pour lui ce qu'il a été jusqu'à présent ; il le sera, non seulement dans ses rapports avec la conscience religieuse et morale, ce qui est visible, mais aussi dans ses rapports avec le mouvement social, ce qui est moins évident et dont il faut dire quelques mots, en prenant par ce seul côté la dernière des considérations générales que nous avons indiquées.

3° Notons d'abord les concessions qu'on nous fait. On nous

accorde que le Christianisme a produit la civilisation européenne, le monde moderne ; on confesse, tant les dépositions de l'histoire et l'analyse des faits le démontrent, que les grands principes qui ont provoqué à l'origine et alimenté jusqu'ici le développement de notre société, sont en définitive des principes chrétiens, soit que l'Evangile seul les ait proclamés sur la terre, soit qu'il leur ait rendu le rang et l'empire qui leur appartiennent et qu'ils ne pouvaient reprendre par eux-mêmes. — Dès lors, à quels titres, sur quels fondements, pour quels motifs, répudierait-on un patronage qui a été si fécond ? Ces principes générateurs et régulateurs sont-ils donc épuisés, ont-ils fait leur temps, ainsi qu'on l'entend répéter çà et là, et produit au dehors tout ce qu'ils contiennent ? Mais s'ils ont leur source secrète, comme on en convient, dans l'esprit de charité que l'Evangile a répandu au sein des peuples en le formant au fond des cœurs, n'est-il pas manifeste que ces principes, de même que le sentiment divin dont ils sont un écoulement, naissent à peine dans le monde, bien loin de s'y être usés de vieillesse, et que les bienfaits déjà si grands qu'on leur doit ne sont que les prémices de ceux qu'ils peuvent donner ? N'est-il pas manifeste que si on leur enlevait la racine qui les porte et les nourrit, on s'exposerait à les voir dépérir peu à peu, frappés de langueur et de stérilité comme des rameaux détachés du tronc ? N'est-il pas manifeste que si l'esprit de charité arrivait à un empire effectif et universel, s'il devenait dans les masses ce qu'il a été, ce qu'il est çà et là dans quelques âmes, il animerait et régulariserait toutes les forces actives et passives de la société, fournirait toutes les conditions d'ordre et de progrès, vivifierait tous les éléments de bien-être, produirait de lui-même ce qu'on cherche vainement dans des combinaisons politiques ou économiques, et amènerait, par une simple évolution morale, la solution des problèmes devant lesquels les hommes d'Etat tremblent, et qu'il leur est impossible d'écarter parce qu'ils sortent du fond vivant des idées et des choses ? N'est-il pas manifeste que si cet esprit manque, s'il ne pénètre les institutions, s'il ne les soutient par les mœurs, les formes sociales les plus parfaites resteront vaines et tourneront fréquemment au profit du désordre et du mal ? N'est-ce pas là une des données les plus positives de l'expérience, une des convictions les plus générales et les mieux senties de nos jours ? Or, où le puiser cet esprit dans lequel est l'espérance des peuples aussi bien que la vie des âmes, si ce n'est à la source

céleste dont il est descendu primitivement, dont il peut, dont il doit procéder sans interruption et sans fin ? — Le sens commun, c'est-à-dire la raison impartiale et calme, la raison étrangère aux préoccupations de système ou de parti, verra tout cela, car c'est la prévention ou la passion seule qui le voile. Le sens commun ne pensera pas devoir se défier ou se détacher du Christianisme, parce qu'il a fait ses preuves; les résultats accomplis, les services rendus, lui paraîtront bien plutôt un garant de ceux que demande le présent et qu'attend l'avenir, d'autant plus qu'il reconnaîtra du premier coup d'œil qu'ils ne sont encore que des indices des trésors que l'Evangile recèle et qu'il donnera à mesure qu'on se donnera à lui. Il comprendra que quand l'histoire et la géographie démontrent comme à l'œil que c'est sous la direction suprême des idées chrétiennes que s'est opéré le développement social, ce serait un singulier moyen de le hâter et de le régler que de lui ôter son premier moteur, que de le séparer de la puissance morale qui l'a produit, soutenu, régi pendant tant de siècles : autant vaudrait, pour rendre la marche d'un vaisseau plus rapide et plus sûre, briser ses mâts, sa boussole et son gouvernail. Et si l'on dit que le Christianisme est antipathique à l'esprit moderne, sous prétexte qu'il attire vers le ciel jusqu'à l'entier détachement des soins et des intérêts terrestres, le bon sens répondra qu'à cet égard, comme à tant d'autres, le fait dément la logique ; que d'ailleurs les dévouements qu'on réclame ne sauraient naître que de ces renoncements qu'on réprouve ; et que c'est bien à une époque où l'idolâtrie du bien-être, la fureur des jouissances matérielles met tout en péril, qu'il convient de relever une pareille accusation.

On peut beaucoup reprendre chez les hommes politiques qui s'efforcent de renouer l'alliance de l'Eglise et de l'Etat. En général, ce n'est pas la pure religion qu'ils invoquent; ils attendent de la forme, du rituel, de l'organisation et de l'observance extérieure, ce que l'esprit seul peut donner; ils agissent par calcul et par peur, plus que par conviction et par foi; ils semblent voir dans le Christianisme une espèce d'amulette, une sorte d'*opus operatum*, une force magique qu'ils recherchent comme supplément à l'impuissance de la gendarmerie et de la police. — Oui. — Mais sous leur erreur, il y a un instinct pratique du vrai, il y a une révélation profonde de l'expérience, d'autant plus frappante chez la plupart d'entre eux qu'elle ne s'est fait jour dans leur esprit qu'à travers de longues résistances

et de fortes préventions. La main sur le cœur de la société, ils ont senti vivement, quoique confusément, qu'il lui faut l'appui supérieur des croyances religieuses et morales, que le développement des droits et des libertés exige un développement corrélatif des principes et des devoirs, et que le désordre s'organise, que l'abîme s'ouvre, si à mesure que l'autorité humaine se retire, l'autorité divine ne la remplace pas. Du reste, ainsi que nous le disions tout à l'heure, des pressentiments analogues agitent partout les esprits sérieux ; et la marche des événements les rend d'année en année plus universels et plus vifs. Il est triste seulement de voir mettre au service des partis ces signes du temps, ces avertissements de la Providence.

Le Christianisme a décidément en sa faveur l'argument rationnel, l'argument moral, l'argument politique ; il a pour lui la science impartiale et la conscience éclairée ; il a pour lui les données les plus certaines de l'expérience individuelle et générale ; il a gain de cause au triple tribunal devant lequel nous l'avons fait comparaître. A tout cela, sans doute, on peut faire bien des difficultés et par conséquent bien des oppositions. A quoi n'en fait pas la prévention, et cette pensée raisonneuse et critique qui se dévore elle-même en creusant par delà l'évidence, et cette fureur d'innovation qui s'attaque à tout ce qui est, ne respectant que ce qui n'est plus ou ce qui n'est pas encore ? Mais au jugement de la raison non prévenue, il demeure incontestable que le Christianisme possède, sous les rapports que nous avions indiqués, une supériorité frappante sur toutes les religions positives ou philosophiques. Le fait est si saillant qu'il est à peu prés universellement accordé, et qu'il se trahit d'une ou d'autre manière jusque dans les négations. Les mille objections élevées, au siècle dernier, dans les divers champs des études humaines, par une science superficielle et passionnée, sont tombées pour la plupart et se sont souvent converties en preuves devant une science plus impartiale, plus sérieuse et plus profonde.

Si donc il faut une religion, si des instincts et des besoins impérissables en attestent la nécessité, si la vie de l'âme et celle de la société la réclament impérieusement, quelle autre préférerions-nous à la religion de l'Evangile ? Quelle autre a autant de droits à notre acquiescement et à notre vénération, autant de titres à notre créance ? Ne la considérons pas, si l'on veut, comme une révélation dans le sens ecclésiastique du mot ; nos

arguments en effet, sous la forme et dans la direction que nous leur avons données, ne porteraient guère jusque-là : envisageons uniquement le Christianisme comme un culte établi, comme une doctrine religieuse et morale depuis longtemps en possession des respects du monde ; oublions pour le moment son origine surnaturelle, ne regardons qu'à ses caractères intrinsèques de vérité et d'autorité ; pouvons-nous hésiter à lui accorder notre confiance et notre foi, quand il n'est rien sur la terre qui la mérite mieux ? Ce ne sera pas, il est vrai, une foi *divine*, pour parler le langage de l'ancienne théologie ; ce sera uniquement une foi *humaine*, car elle ne reposera pas sur une parole théopneustique, sur une attestation céleste : par cela même elle manquera à beaucoup d'égards de plénitude et de force ; mais elle n'en sera pas moins une adhésion réfléchie de l'esprit et du cœur, et à ce titre elle pourra, en proportion de son étendue et de son intensité, placer et maintenir la vie sous sa direction.

C'est en effet par là que bien des gens aujourd'hui restent attachés et soumis au Christianisme. Les uns y tiennent parce qu'ils croient en trouver l'explication ou la démonstration dans la philosophie spéculative ; les autres parce qu'il répond aux pressentiments les plus intimes de leur âme, à leurs craintes et à leurs espérances les plus mystérieuses ; ceux-ci parce que leur conscience sympathise avec ses enseignements religieux et moraux, où elle puise lumière, force et paix tout ensemble ; ceux-là parce que son action sociale leur paraît la plus haute sauvegarde de la sécurité et de la félicité publiques, la seule garantie efficace de l'ordre et de la liberté ; tous, parce qu'ils ont été frappés de sa supériorité ou de sa nécessité à quelque point de vue spécial. La preuve, entre mille autres, que c'est bien par là qu'ils y tiennent, c'est qu'ils le défendent et le recommandent uniquement par là ; le caractère de leur apologétique trahit la nature de leur adhésion.

Cette sorte de conviction, quelque sincère qu'elle soit, n'introduit point dans le saint des saints, à moins qu'elle ne se dépasse elle-même en subordonnant la logique à une sorte d'intuition ou de divination : elle n'est pas cette foi qui reçoit le Royaume des cieux avec la docilité du petit enfant, et qui fait le chrétien réel parce qu'elle donne à Dieu l'homme tout entier. En général, elle n'embrasse pleinement ni les dogmes ni les préceptes évangéliques ; elle est moins une consécration qu'un compromis ; elle est une opinion plutôt qu'une religion, comme ne le prouvent

que trop ces christianismes philosophiques, politiques, esthétiques, que chaque jour voit naître et mourir ; christianismes élastiques qui se resserrent ou s'étendent au gré des inventeurs, dont on élague et sur lesquels on greffe tout ce qu'on veut, aussi pauvres en vertus que magnifiques en paroles, attrayants pour la pensée ou pour l'imagination, mais effleurant à peine ces profondeurs de l'âme où sont les sources de la vie. Cette foi humaine, n'a de valeur que comme dernier refuge contre l'incrédulité ou comme premier pas vers la foi positive, et tout ce que nous prétendons établir, c'est qu'elle est légitime et rationnelle. Dès qu'il est démontré que le Christianisme l'emporte sur toutes les autres doctrines par ses résultats comme par ses enseignements, qu'il contient plus de vérité religieuse et morale qu'il ne s'en trouve nulle autre part, qu'il déploie une puissance vivifiante dont rien n'approche et que rien au monde ne saurait remplacer, qu'il correspond par des voies secrètes à tous les troubles de la conscience pour les apaiser, à toutes les plaies du cœur pour les guérir, à tous les désordres de l'âme et de la société, pour y appliquer un remède efficace, il ne reste évidemment qu'à lui être fidèle ; l'intérêt et le devoir, la sagesse et la raison le prescrivent également. L'argument *è tuto*, dont la valeur ne peut être mise en question lorsqu'il s'agit d'un jugement comparatif, fait décidément pencher la balance de son côté.

Encore une fois cela n'est point assez pour l'homme, non plus que pour l'Evangile ; l'homme a besoin d'une certitude plus haute, l'Evangile réclame une soumission plus entière. Mais s'il n'existait pas d'autre moyen d'information et de conviction ; si le témoignage divin venait à faire défaut et qu'il fallût s'en tenir à ces considérations humaines, le bon sens, cette lumière des esprits simples et des cœurs droits, cette sagesse des savants, conseillerait encore de demeurer attaché au Christianisme, puisqu'il a fait ses preuves et qu'il est là.

Et pour ma part je m'y attacherais de toutes les puissances de mon être. Sans doute il ne serait plus pour moi ce qu'il a été jusqu'ici, et ce que j'ai besoin qu'il soit ; mais il serait encore ce que je verrais de meilleur et de plus sûr, de plus grand et de plus certain, de plus saint et de plus vrai ; et je lui abandonnerais ma destinée, et je lui confierais mon âme et ma vie, et je prierais qu'il me fût donné de le croire plus fermement, de le suivre plus fidèlement, de m'y reposer plus entièrement. Si je m'en éloignais, j'y serais ramené par cette lumière qu'il jette sur les

grands problèmes que la conscience et la raison sont forcées de se poser et impuissantes à résoudre; j'y serais ramené par l'histoire de la philosophie, où les questions capitales, celles justement qui intéressent l'être immortel, semblent de plus en plus devoir rester sans réponse tant soit peu assurée. Jésus-Christ serait toujours mon Maître et mon Guide; je me placerais toujours à ses pieds comme Marie, pour écouter sa parole, alors même que je ne pourrais pas lui dire avec Thomas : *Mon Seigneur et mon Dieu* !

§ 2. *Des preuves internes en tant qu'elles contiennent et donnent déjà la preuve surnaturelle.* — Nous avons établi ou plutôt rappelé, car généralement on nous l'accorde, que le Christianisme, soit qu'on le considère du point de vue métaphysique, ou du point de vue moral et mystique, ou du point de vue social, a des titres de créance supérieurs à ceux que présentent les religions et les philosophies diverses. Aucune autre doctrine ne possède de pareils droits à notre respect et à notre assentiment. Ou la vérité est là, ou elle ne se trouve nulle part sur la terre. Il semble que cela suffise une fois reconnu. Et non seulement bien des gens s'y arrêtent; mais des esprits éminents, de grandes écoles théologiques et philosophiques voudraient qu'on s'enfermât dans cet ordre de considérations, en laissant tomber tout le reste comme suranné. Quant à nous, nous ne le pouvons. Les arguments purement rationnels, quelle que soit leur valeur surtout de nos jours, ne donnent encore, à vrai dire, que des présomptions; ils établissent la vérité relative de l'Evangile, plutôt que sa divinité proprement dite. Leur attribuer une prépondérance exclusive, ce serait les sortir de leur rang et changer souvent leurs services en périls. Ils ne fondent qu'une croyance inférieure et insuffisante, à moins qu'on ne les étende au delà de leur portée logique, qu'on n'en tire plus qu'ils ne contiennent réellement, ou qu'on n'y insère à quelque degré l'élément miraculeux qu'on prétend laisser à l'écart, et qu'on ne peut trouver dans les doctrines si on ne l'a reconnu, d'une ou d'autre manière, dans les preuves. La foi s'est essentiellement appuyée jusqu'ici sur l'argument historique; elle doit, nous le croyons, malgré bien des assertions contraires, s'y appuyer jusqu'à la fin. Le Christianisme se pose comme une révélation surnaturelle; et il lui faut ce caractère pour assurer ses doctrines et ses promesses; il se pose comme un fait divin, dans lequel vont se

concentrer toutes les dispensations providentielles envers la race d'Adam; et il lui faut la preuve de fait. Je ne puis croire avec une entière certitude le *mystère de piété;* je ne puis me reposer avec une pleine assurance sur l'Evangile de la grâce et de la vie, qu'autant que quelque attestation céleste m'en garantit la vérité, ou, comme on dit aujourd'hui, l'objectivité.

Il s'agit de savoir si cette attestation existe. Et d'abord nous sommes en droit de revenir sur la supériorité de l'Evangile, constatée au tribunal de la conscience et de l'histoire, comme à celui de la raison et de la philosophie. Bien des gens, ainsi que nous le disions tout à l'heure, y voient la preuve que nous cherchons. Ils découvrent dans la doctrine chrétienne de tels caractères de vérité, de tels accords avec les mystères de notre nature, ou avec certains résultats de la haute spéculation, qu'ils en concluent immédiatement sa réalité objective et sa divinité. Cette démonstration rationnelle ou morale satisfait leur esprit et leur cœur, ils n'en demandent, ils n'en veulent pas d'autre. Sans attacher à cette preuve une valeur aussi absolue, on ne peut s'empêcher de lui reconnaître une valeur réelle, surtout quand du terrain métaphysique où la nouvelle théologie la retient généralement, on la fait descendre sur le terrain historique, où elle devient plus impressive et plus saillante, parce qu'elle y change de caractère, de forme, même de nature, en se convertissant en preuve de fait. Il y a dans le contenu dogmatique et moral du Christianisme — dans son établissement — dans son œuvre de régénération individuelle et sociale — dans cette vie qu'il a inoculée à l'humanité et qui constitue comme une nouvelle création; il y a là des indices d'une intervention providentielle, dont il est impossible de n'être pas frappé, surtout lorsqu'on tient compte de la position inférieure des fondateurs de l'Eglise. Ce sont des Juifs, et des Juifs sans culture, qui ont doté les nations de cette doctrine dont on admire à première vue l'étonnant universalisme autant que la sainte grandeur — qui se sont élevés ainsi au-dessus des préjugés de leur pays et de leur temps — qui ont laissé si loin derrière eux les plus hautes conceptions de la Grèce et de Rome — qui, sans ressources humaines, ont vaincu la science et la puissance humaines — et fait pénétrer dans le monde, à travers des obstacles en apparence insurmontables, l'esprit nouveau destiné à le transformer. A mille égards cela est inexplicable par les lois ordinaires du développement des idées et des choses : c'est un vrai miracle intellectuel ou

moral (1). Si vous retranchez l'action supérieure que proclame l'Eglise et qu'atteste l'histoire ; si vous ne voyez que le charpentier de Nazareth et les pêcheurs du lac de Tibériade, vous ne pouvez plus vous rendre raison de cette révolution religieuse qui se sépare de toutes les autres par ses caractères comme par ses résultats, et à laquelle l'avenir de la race humaine paraît suspendu pour le temps et pour l'éternité : elle dépasse de toutes parts vos essais d'explication. Remarquez que les fondateurs du Christianisme ont su dès l'origine que le *grain de senevé* qu'ils semaient au milieu des mépris des sages, des oppositions des puissants, des résistances et des colères des peuples, grandirait jusqu'à devenir un arbre immense et à couvrir le globe de son ombre. Remarquez encore que cette conviction n'est point chez eux l'effet d'une prévision naturelle, ou un simple produit de leur enthousiasme et de leur foi ; ils la fondent sur des déclarations du Ciel. Et depuis dix-huit siècles, le cours des événements, l'évolution de la société, le déroulement interne et externe des destinées humaines s'opère conformément à la parole des Galiléens; une action mystérieuse y ramène tout ; elle est et le principe d'où tout dérive, et le cadre où tout va finalement se ranger et se modeler ; aussi les calculs de la philosophie de l'histoire concordent-ils déjà avec les prophéties de l'Evangile, et sur ce point, de même que sur bien d'autres, la science et la sagesse du siècle, vaincues par les faits, finissent par s'incliner devant les déclarations bibliques qu'elles avaient le plus méprisées (2). A la vue de cette marche générale des choses, la conscience religieuse ne s'écrie-t-elle pas spontanément : *C'est ici le doigt de Dieu?*

A ces indices qui marquent d'un sceau tout particulier la doctrine et la mission des promulgateurs du Christianisme, viennent s'en joindre une foule d'autres, dès qu'on fait une étude attentive de leur parole et de leur œuvre. Notons-en quelques-uns, en nous souvenant que si les considérations de ce genre, ces simples données de la réflexion et de l'observation, ces inductions ou

(1) On a montré bien des fois que l'opinion qui ne veut voir dans le Christianisme qu'un développement du travail antérieur des esprits, une fusion de la philosophie grecque et de la philosophie orientale, ne peut se maintenir lorsqu'on tient compte des données de l'histoire, et qu'on pénètre au cœur des anciens systèmes et du système chrétien. Le Christianisme est, non une évolution, mais une révolution ; non une synthèse, mais une genèse. S'il est sorti du mosaïsme, c'est en y faisant toutes choses nouvelles.

(2) Jouffroy. *Mélanges historiques*.

ces impressions du sens commun paraissent ternes, arriérées, presque insignifiantes, auprès des vues aprioristiques qui prétendent découvrir les titres de la vérité chrétienne dans l'essence même de l'homme ou de Dieu, elles n'en ont pas moins de valeur aux yeux de la théologie ou de la philosophie positive, qui cherche le réel plus que le brillant, le certain plus que le nouveau ou le spécieux, et pour laquelle un petit fait vaut souvent mieux qu'un grand système.

L'union de la dignité et de la simplicité est un caractère remarquable des Ecritures et en particulier de l'Evangile. On connaît le mot de Rousseau : « La majesté des Ecritures m'étonne, la sainteté de l'Evangile parle à mon cœur. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe; qu'ils sont petits près de celui-là ! » L'Evangile se place à la portée des hommes sans culture : le Groenlandais, le Hottentot, l'enfant lui-même y trouvent en abondance le pain de vie; et il s'élève au-dessus des plus hautes intelligences : les Pascal, les Newton, les Leibnitz y découvrent d'insondables trésors de science et de sagesse; toujours populaire et toujours sublime, fleuve et ruisseau, suivant l'expression d'un docteur de l'Eglise, l'agneau le passe au gué, l'éléphant y nage; religion universelle et éternelle, il convient à tous les états, à tous les âges, à tous les peuples, s'abaissant ou s'élevant selon les personnes, *se faisant tout à tous*, en restant constamment le même. N'est-ce pas l'œuvre du Père des esprits qui veut et sait se faire entendre de tous ses enfants? La position de la Bible vis-à-vis de tous les autres livres, la place qu'elle tient dans le monde, l'action continue qu'elle y exerce, est certainement de nature à frapper : les destinées terrestres de l'homme s'y rattachent manifestement, aussi bien que ses destinées éternelles. Cela devient plus visible de jour en jour. La civilisation européenne s'imposera tôt ou tard au globe entier; et la civilisation européenne a ses racines dans la Bible. Ce livre de l'humanité n'est-il pas le livre de Dieu?

Notons aussi l'harmonie générale de ce livre tout à fait à part. Les auteurs des écrits dont il se compose se sont succédé dans un espace d'environ quinze cents ans; ils diffèrent extrêmement de position, de talent, de connaissances; les uns ont été rois, les autres prêtres, ceux-ci bergers, ceux-là pêcheurs; ils ont donné des lois, des hymnes, des mémoires, des traités dogmatiques et moraux. Cependant, sous cette grande variété de circonstances et de lumières, il est aisé de constater entre eux un

même principe, un même but, un même esprit. La Bible est le déploiement d'un seul et vaste plan, dont les linéaments se montrent à ses premières pages, et le complément aux dernières. Les trois dispensations qu'elle renferme, et qui embrassent tous les âges du monde, sortent naturellement et successivement l'une de l'autre : les préparations providentielles et prophétiques de l'Ancien Testament s'accomplissent dans le Nouveau. Cette unité profonde, dans un si long intervalle, de la part d'un si grand nombre de personnes, à côté de l'inconstance qui caractérise les idées comme les institutions humaines, et avec un progrès continu, ne peut que faire impression sur des esprits sérieux et non prévenus. C'est un fait *sui generis*, un phénomène historique ou littéraire sans analogue. Toutes les écoles et toutes les religions, tous les systèmes et tous les cultes changent d'une manière plus ou moins rapide : l'antagonisme des idées et des forces est partout dans l'histoire, parce qu'il est dans l'homme et dans la nature ; la société n'avance qu'à travers des oscillations qui la portent incessamment d'un extrême à un autre extrême. L'Inde elle-même, où tout semble immobile, n'a point échappé à cette loi. Ses livres sacrés reposent sur des principes multiples ; ils renferment des systèmes divers superposés les uns aux autres ; il s'y trouve ensemble le monothéisme, le panthéisme, le dualisme, l'athéisme, le polythéisme.

Dira-t-on que l'unité des Ecritures a sa raison dans la situation particulière des Hébreux et dans leur isolement? Mais les Hébreux passèrent par des états très divers; tantôt république, tantôt monarchie, ils furent souvent soumis à d'autres peuples et jetés même sur des terres étrangères. Ils tombèrent mille fois dans les erreurs religieuses les plus graves, dans les cultes les plus grossiers. Comment leurs livres sacrés ne s'en sont-ils pas ressentis? Le mouvement et le progrès y existent; mais, loin d'être comme partout ailleurs le résultat d'une lutte, ils ne sont que le développement séculaire d'une seule et grande idée. C'est une lumière toujours la même, quoique toujours croissante. La doctrine du Rédempteur, qui fonde et résume tout, s'annonce dès les premiers jours, se développe sous l'économie patriarcale et mosaïque, s'achève dans le Nouveau Testament; la promesse, la loi, la prophétie mènent ensemble à l'Evangile, et l'Evangile unit ce monde au monde à venir, en établissant déjà ici-bas le Royaume des cieux.

La doctrine centrale du Christianisme, celle de la Rédemption

par la mort du Fils de Dieu, arrête aussi à bon droit les esprits réfléchis : elle est ou la plus grande des dispensations divines, ou la plus grande des aberrations humaines. Toutes familières qu'étaient les idées d'expiation aux Juifs et aux païens, un sacrifice tel que celui de l'Evangile était tout à fait nouveau. Quoiqu'on eût recouru à tous les moyens de propitiation, on n'avait jamais pensé qu'il fallût une victime surhumaine, on n'avait pas imaginé qu'il fût nécessaire qu'un être divin prît notre nature et s'immolât à notre place (1). Il y a là quelque chose de si étranger aux opinions communes, de si improbable, de si impossible en apparence, qu'on ne conçoit pas que l'idée en soit montée d'elle-même dans l'esprit de personne. Dira-t-on que ce qu'elle a d'étrange n'en prouve pas l'origine supérieure, puisque cela n'irait à rien moins qu'à légitimer les opinions les plus extravagantes ? — Sans doute. — Mais remarquez que cette doctrine si étonnante, j'ai presque dit si repoussante pour la raison et pour le cœur, se recommande à la raison et au cœur par mille côtés, en particulier par la manière merveilleuse dont elle atteint son but. Le sacrifice du Calvaire a accompli et fait cesser tous les autres. Il a d'admirables correspondances avec les instincts les plus mystérieux de notre nature. Il donne à l'âme qui s'y attache par la foi une paix intérieure que rien n'était capable de lui inspirer au même degré ; et en la pénétrant du calme du pardon, il la remplit de la haine du mal et de l'amour du bien. Il glorifie Dieu en manifestant avec un nouvel éclat sa justice et sa miséricorde ; il rassure et anime le pécheur, en nourrissant en lui tout ensemble la confiance et l'activité. Plus on sonde ce grand dogme, plus on lui trouve d'harmonie avec l'état moral de l'humanité, les pressentiments ou les vœux de la conscience, et des traditions aussi anciennes qu'inexplicables. Prenez l'homme, non tel qu'on le suppose trop souvent, mais tel qu'il est réellement, et voyez avec quel art infini, si l'on peut ainsi dire, la Rédemption évangélique s'adapte à sa situation anormale pour l'en retirer.

(1) Il n'est guère que le mythe indien des incarnations de Chrisna qui ait des analogies avec l'idée chrétienne, et encore le rapport est-il dans la forme plus que dans le fond ; car cette doctrine paraît se réduire finalement à un symbole panthéistique. Son apparition et sa propagation étonnent peu dans une contrée où régnaient déjà des doctrines analogues. Il en est tout autrement de la formation du dogme évangélique au sein du monothéisme juif.

Quant à la morale, on n'a pu prouver qu'il existât, dans le Nouveau Testament, aucun faux principe, tandis qu'on en rencontre plus ou moins partout. Toutes les attaques sur ce point ont échoué, désarmées par l'incrédulité elle-même. — Un autre fait qui tient à celui-là, c'est que le Nouveau Testament a complètement échappé, pour son contenu doctrinal, à ce qu'on nomme l'*esprit du temps*, dont tous les autres livres portent toujours l'empreinte à quelque degré ; le propre de l'homme étant de subir les opinions de son époque ou de se jeter dans l'extrême opposé, s'il les combat. Sans en chercher d'autres preuves, examinez, dans le cours des siècles, l'influence des idées dominantes sur la dogmatique et la morale chrétiennes, malgré l'autorité reconnue de la Révélation. — Qu'est-ce qui a soustrait nos écrivains sacrés à cette loi de l'esprit humain ?

Le Nouveau Testament demeure toujours dans le vrai en renversant des erreurs contraires. Du sein des croyances et des habitudes formalistes du judaïsme, il prêche l'adoration en esprit et en vérité ; mais en dépouillant le culte extérieur de la valeur excessive qu'on y attachait, il lui laisse son importance réelle. Il se borne à substituer la dévotion véritable aux tendances et aux pratiques superstitieuses. Si, d'après ses enseignements, le culte est essentiellement un moyen d'avancement spirituel, au lieu d'être le but de la religion ; s'il met la miséricorde avant le sacrifice (Matth. XII, 7) ; en déterminant ce qu'il importe surtout de faire, il apprend aussi à ne pas négliger le reste (Matth. XXIII, 23). Il place dans le cœur le siège de la piété, et il n'en insiste pas moins avec la plus grande force sur l'absolue nécessité des œuvres. Ses principes sur la pureté intérieure sont au fond ceux du mysticisme, et pourtant il se tient constamment en dehors des erreurs mystiques, et cette sagesse, cette mesure entre des notions opposées, cette proportion de doctrine entre des tendances extrêmes, cette unité profonde dans un enseignement tout fragmentaire, se remarquent également chez tous les écrivains sacrés ; et l'on sent qu'elles ne leur coûtent ni effort ni travail.

Le Nouveau Testament relève les dispositions humbles, douces, pacifiques, du jugement dont elles étaient universellement l'objet, et frappe de son silence réprobateur des qualités qui tenaient le premier rang dans l'estime générale. Ce qu'il recommande particulièrement, c'est le courage passif, le support, la résignation, le pardon, la débonnaireté, la mansuétude, la miséricorde : il ne

dit rien du courage actif, du patriotisme, de toutes ces vertus que célébraient à l'envi les poètes, les orateurs, les historiens, les philosophes, et que l'orgueil de l'esprit et du cœur porte toujours en première ligne. Il rabaisse ce qui a été constamment admiré; il élève ce que l'opinion commune répute faible et abject. Et il se trouve à l'examen, il se découvre à la lumière de l'expérience, que le caractère que l'Evangile tend à former, s'il parvenait à dominer partout, ferait de l'humanité une société d'amis et de frères, image de celle des Cieux ; tandis que le caractère qu'exalte le monde, s'il devenait universel, livrerait la terre à une lutte sans fin et ferait de la guerre l'état naturel de l'homme, suivant le mot fameux de Hobbes.

Le Nouveau Testament ordonne le renoncement au monde et le sacrifice de la vie pour le nom de Christ, sans faire un devoir de la solitude, ni un mérite du martyre. Le renoncement qu'il prescrit, loin d'être celui du monachisme, est simplement la prédominance de la loi morale sur les intérêts et les penchants, de la tendance spirituelle et céleste sur les tendances égoïstes, charnelles et terrestres ; il peut s'opérer au sein de la société ; il peut être nul dans le désert. Si le Nouveau Testament dit : *Celui qui aura perdu sa vie pour l'amour de Christ, la retrouvera*, il dit aussi : *Si l'on vous persécute dans un lieu, fuyez dans un autre* ; et encore : *Quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité cela ne me sert de rien.* Quelle mesure dans ces préceptes ! Et quelle différence avec les idées qui se répandirent bientôt après sur la valeur de l'ascétisme, sur la recherche du martyre, dont on fit le canal de la grâce, le prix du salut, le chemin du Ciel.

Le Nouveau Testament pose des principes devant lesquels l'esclavage doit tomber, mais il ne l'attaque pas directement; il y aurait eu un danger immense à le faire. Ce péril, les fondateurs du Christianisme l'évitent sans l'avoir soupçonné. Ils prescrivent à chacun de rester dans la condition où il a été appelé : ils règlent les rapports des esclaves et des maîtres : et cependant, en les plaçant les uns et les autres sur la même ligne devant Dieu, le nouvel esprit qu'ils propagent changera tout peu à peu ; et rien n'indique qu'ils aient prévu le moins du monde ce résultat de leur doctrine, quoiqu'il soit impliqué dans leur notion du Royaume des cieux ici-bas. Cette observation s'applique également aux questions de la guerre, de la peine de mort, de la constitution civile de la famille et de la propriété, et en général aux

questions politiques et sociales. Ces questions, l'Evangile n'a pas la prétention de les résoudre ; il n'y touche pas ; il les laisse dans la sphère à laquelle elles appartiennent et qui n'est pas la sienne : il se borne à semer les principes, les idées, les sentiments d'où les solutions naîtront à leur heure. Quand on réfléchit que les apôtres ont été ici de purs instruments (car ce nouvel état social que leur religion porte en germe, ils ne le voient pas, ils n'en parlent pas), ne croit-on pas entrevoir, par delà leur parole et leur œuvre, par delà leur pensée et leur volonté propre, une intelligence supérieure qui a calculé pour eux ?

On pourrait multiplier indéfiniment ces exemples. Le Nouveau Testament recommande à la fois et le mépris de la gloire qui vient de l'homme et le soin que chacun doit avoir de sa réputation (I Cor. IV, 3, Cf. II Cor. VIII, 21; Phil. IV, 8). Malgré l'inspiration que s'attribuent ses auteurs et les persécutions qui les environnent, leur ton reste toujours calme ; nul symptôme de fanatisme dans leurs actes ni dans leurs écrits; tout y est plein de la raison la plus haute, de la dignité et de la sagesse la plus pure. Leur enseignement fut tout occasionnel, il est répandu çà et là dans des livres historiques ou dans des lettres; et il a donné le système religieux et moral le plus complet comme le plus vrai et le plus saint,

Cette proportion des préceptes qui, dans un tel enseignement, évite également les écueils de droite et de gauche, cette sûreté de direction qui garde de tous les extrêmes sans rapetisser aucun devoir, ce merveilleux ensemble résultant de tant de prescriptions diverses et isolées, est un caractère d'autant plus remarquable chez les pêcheurs galiléens, qu'il ne se trouve guère chez les philosophes eux-mêmes.

Pour sentir tout ce qu'il y a là d'extraordinaire, rapprochez les écrivains du Nouveau Testament des hommes de leur condition qui ont essayé d'écrire sur les matières religieuses, et vous vous convaincrez de plus en plus qu'ils s'élèvent et se maintiennent à mille égards au-dessus de ce qu'on pouvait attendre d'eux.

Voulez-vous un autre moyen d'apprécier et de juger leur œuvre, comme à vue d'œil : détachez de la morale évangélique le commandement qui la résume ; prenez le seul précepte de la charité, en l'envisageant soit en lui-même, soit dans sa tendance et dans sa portée. Un précepte si simple et pourtant si puissant et si fécond, qui convient à l'homme dans tous les états et dans

tous les âges et semble grandir avec la société, qui a attiré le monde dans des voies nouvelles, qui tarirait presque toutes les sources de la misère et produirait l'ordre et le bonheur universels, s'il était fidèlement suivi, qui, autant que nous pouvons le comprendre, règne dans le Ciel comme sur la terre ; un précepte que la conscience de l'humanité a plus ou moins révélé dans tous les temps, sans que la philosophie ait su le dégager des principes inférieurs sous lesquels il était en quelque sorte enseveli, ni même en pressentir l'immense valeur morale et politique; un tel précepte ne marque-t-il pas d'un sceau particulier le livre qui seul l'a mis en pleine évidence et lui a assigné la haute place qu'il mérite? Réfléchissez à ce qu'il est et à ce qu'il peut et doit devenir ; calculez les effets qu'il a donnés et ceux qu'il est destiné à produire; voyez-le agiter le monde qu'il tend à se soumettre de plus en plus, car tous les essais de réformation sociale n'en sont que des applications plus ou moins directes. Puis essayez d'expliquer comment, à une époque d'égoïsme, dans un pays livré au particularisme le plus étroit, des hommes illettrés ont pu le présenter ainsi sous sa forme la plus élevée et la plus pure, en même temps que la plus populaire, et le faire pénétrer si avant et si irrévocablement dans une société qui lui était profondément antipathique.

De là sortira tôt ou tard, dans le progrès de l'humanité, un des signes les plus manifestes de la divinité du Christianisme ; surtout lorsque d'une part à la manifestation logique s'unira enfin la démonstration pratique la plus importante sans comparaison, et malheureusement celle qui fait le plus défaut aujourd'hui, lorsque d'autre part l'expérience aura constaté que l'esprit de charité, que l'Eglise et l'Etat invoquent de concert, n'est autre chose que l'esprit chrétien et qu'il ne peut croître et fructifier réellement que sur le sol où il est né.

On n'explique rien en disant que les apôtres tenaient leur doctrine de Jésus-Christ. Car d'où Jésus-Christ lui-même l'avait-il prise? Et puis comment l'ont-ils si fidèlement et si sûrement appliquée, quand les théologiens de tous les temps, qui possédaient non seulement des souvenirs mais des écrits, n'ont pas su le faire?

Si de la doctrine du Nouveau Testament nous passons à son action sur l'âme et sur le monde, nous y découvrons des caractères également dignes d'attention. Voyez, par exemple, ce qu'il est pour les esprits qu'agite le besoin de justification, en

face de la loi divine et des rétributions futures, état moral qui devrait être universel chez des êtres immortels et pécheurs en marche vers le jugement. L'Evangile répond aux vœux les plus secrets de ces âmes par sa promesse du pardon et du secours divin; il leur donne au delà de toutes leurs espérances, en leur ouvrant dans le salut qu'il leur offre, le trésor des biens spirituels. Christ *leur est fait, de la part de Dieu, sagesse, justice, sanctification et rédemption;* et aux effets de son œuvre de grâce, elles reconnaissent en lui les *paroles de la vie éternelle.* L'affranchissement intérieur qu'opère sa doctrine, la marque à leurs yeux d'une empreinte céleste, d'une évidence immédiate, d'une autorité ineffable, à laquelle cèdent les raisonnements et les préventions : elles y voient la vérité, parce qu'elles y trouvent la vie. Cette impression de divinité, cette sorte d'expérimentation morale, ce sentiment transformé en argument, est, à vrai dire, la grand'route de la foi. Et cette impression, qui légitime ainsi l'Evangile devant le cœur, si ce n'est devant l'entendement, s'est produite en tout temps, en tout lieu, à tous les degrés de culture. Elle se manifesta à la première prédication des apôtres (Act. II, 37). Elle se manifeste de nos jours, soit dans le monde chrétien où elle amène au Sauveur la plupart des hommes qui se soumettent à lui, savants ou ignorants; soit dans le monde païen, où elle fait presque l'unique puissance des missionnaires auprès des brahmines comme auprès des parias, auprès des Hottentots comme auprès des lettrés de la Chine.

Que si ce renouvellement personnel a quelque chose de trop intime pour fournir une base à l'argumentation, un point d'appui à l'Apologétique proprement dite, si ce témoignage intérieur ne se prouve qu'autant qu'il s'éprouve, et reste ainsi en dehors de la discussion, il n'en est pas de même du renouvellement social que le Christianisme a aussi opéré. Ce dernier est visible à tous; et il conduit à une cause qui est venue changer la direction générale des idées et des choses humaines; car il y a là un fait qu'on ne saurait expliquer, redisons-le, comme simple développement des faits antérieurs; c'est évidemment l'introduction d'un principe nouveau et supérieur : et où en chercher l'origine, si on ne peut la trouver sur la terre (1)?

(1) La preuve interne, par quelque côté qu'on la prenne, veut de l'espace et du développement, parce qu'elle porte sur des faits souvent faussés ou méconnus, qu'il faut établir, préciser, apprécier, avant d'en pouvoir

Sous ces faits, et sous mille autres, ne vous semble-t-il pas apercevoir la direction céleste, l'intervention providentielle que l'Eglise place à son berceau? N'y découvrez-vous pas, n'y sentez-vous pas cette action divine qu'attestaient les dons prophétiques, les pouvoirs miraculeux, et qu'une tradition non interrompue proclame à travers les siècles jusqu'à nos jours?

Vous éprouverez une impression de même nature, mais plus profonde et plus saisissante encore, en vous plaçant devant le caractère de Jésus-Christ, tel qu'il ressort des Evangiles. En un sens Jésus-Christ n'a pas de caractère. On se sert de ce mot dans le langage usuel pour désigner la qualité qui domine chez un homme et qui exclut plus ou moins la qualité opposée; on dit que le caractère de l'un est la constance, l'énergie, celui d'un autre la douceur, la résignation, l'humilité. Il y a là tout ensemble excès et défaut. En Jésus-Christ, au contraire, toutes les vertus existent dans une proportion parfaite; l'élévation suprême des principes se mêle à une fermeté invincible et à une bienveillance infinie, d'où dérive une vie aussi calme que haute, qui domine constamment les événements et les opinions, les entraînements et les résistances. Mais c'est là précisément ce qu'on est convenu d'appeler le caractère du Fondateur du Christianisme. Nous pouvons tenir pour établi qu'il offre l'idéal de la perfection morale, et pour accordé le mot de Rousseau : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus-Christ sont d'un Dieu. » Nous pouvons poser aussi comme incontestable que c'est un tableau réel et non un portrait imaginaire : il suffirait d'ailleurs, pour s'en convaincre, de considérer comment il se détache, en quelque sorte de lui-même, dans ces quatre Mémoires écrits sans art et sans intention préméditée de le peindre ; comment il sort sans idée préconçue, sans plan arrêté, du fond des enseignements et des récits, où se trouve ainsi plus que les historiens n'ont voulu et cru y mettre. Ou bien les évangélistes ont fait sans recherche et sans étude une œuvre qui dépasse celle des plus grands génies, ce qui est inadmissible ; ou bien ils ont peint d'après nature en racontant simplement ce qu'ils avaient vu et entendu, et alors un être supérieur à l'homme a réellement paru sur notre terre. Sondez ce

déduire légitimement la conclusion où ils mènent. Elle perd beaucoup à n'être traitée, comme elle l'est ici, que par des indications générales.

Voyez *Question des preuves*, chap. III.

caractère qui n'a pas d'analogue dans l'histoire, qui ne ressemble au sage d'aucun peuple, d'aucune école philosophique, d'aucune secte religieuse, qui en particulier diffère profondément du type juif (pharisien, sadducéen, essénien), d'après lequel il aurait dû surtout se former; étudiez cette image de Jésus, dont rien n'approche dans les conceptions les plus élevées de la philosophie et de la poésie, et où la conscience reconnaît cependant la réalisation de sa propre loi; contemplez cette grande apparition morale qui inaugure un monde nouveau, et dites si vous pouvez échapper à la conviction qu'il y a là quelque chose de surhumain, de divin dans le sens rigoureux de ces mots.

Ecoutez ensuite le témoignage que se rend à lui-même cet Etre mystérieux, le seul parmi les enfants des hommes qui n'ait point participé à la contagion du péché, le seul dont la parole et la vie reflètent constamment l'image parfaite du vrai et du saint..... Et si vous rapprochez de ce témoignage tout ce qui annonce l'intervention divine, soit dans le contenu de l'Evangile, soit dans l'établissement de l'Eglise, soit dans le travail de rénovation sociale que le Christianisme a déterminé, ne vous sentirez-vous pas poussé de plus en plus, par une sorte d'évidence intuitive, par la logique du cœur si ce n'est par celle de l'entendement, à la conclusion vers laquelle tout converge, et qu'a tirée dans tous les temps la conscience religieuse?

SECTION DEUXIÈME. — Preuves externes. — Miracles

Nous avons vu que la nature du Christianisme, son établissement dans le monde, ses effets individuels et sociaux, ses mystérieuses harmonies avec notre état moral, la sainte élévation de sa doctrine, la haute portée de ses principes, le caractère de son fondateur, etc., etc., présentent mille indices qui le marquent d'un sceau particulier et y font entrevoir une intervention supérieure de la Providence, en sorte que la conscience religieuse s'écrie spontanément : *c'est ici le doigt de Dieu.* Cette induction ou cette impression, qui ressort de tant de manières du fond dogmatique et historique de l'Evangile, se confirme par l'étude des faits qui ont préparé ou accompagné sa promulgation. Au pressentiment de l'esprit ou du cœur vient se joindre l'attestation directe et, selon l'expression consacrée, à la preuve interne la preuve externe.

§ 1. *Témoignage de Jésus-Christ et des Apôtres.* — Jésus-Christ affirme la divinité de sa doctrine et de sa personne, de son œuvre et de sa mission. Il se dit issu de Dieu, venu du Ciel, envoyé dans le monde pour le sauver. Cette déclaration, qui ressort en divers sens dans les Synoptiques (Matth. I, 23, et XI, 3, 25, et XXVI, 63, 64), forme le pivot central du Quatrième Évangile, conformément à l'indication du prologue (Jean I, 1-14, 18, et III, 11-17, 31 32, et V, 19, 30, etc.). C'est à ce titre que Jésus-Christ demande foi et soumission (Jean III, 11-13, et VII, 16, et XII, 44, 50, et XIV, 9-11). C'est à ce titre qu'il déclare que celui qui le reçoit, reçoit Dieu (Jean XII, 44, et XIII, 20) et que celui qui le rejette, rejette Dieu (Jean V, 38, et Luc X, 16); que celui qui croit en lui a la vie éternelle, et que celui qui ne croit point ne verra pas la vie (Jean III, 14-19, 36, et VI 47). Il est si positif que Jésus-Christ s'attribue une origine et une mission d'un ordre supérieur, qu'il serait inutile d'y insister. Cela ne peut faire question dès que l'authenticité et la vérité historique des Evangiles sont reconnues.

Or, ne devons-nous pas admettre avec une entière confiance ce que Jésus atteste ainsi? Le témoignage de la vertu parfaite n'est-il pas par cela même celui de la vérité? La pensée que le Juste par excellence ait pu tromper, soutient-elle un seul instant l'examen? N'est-elle pas en opposition avec tous les principes rationnels et moraux? Ne rencontre-t-elle pas dans le cœur une répulsion immédiate et invincible? Et ici, nous nous plaçons tout à fait en dehors de l'idée chrétienne; comme notre recherche actuelle nous en impose l'obligation. Nous nous tenons à ces notions intuitives, à ces données spontanées de la raison théorique et pratique qui sont la règle de nos jugements; c'est aux sentiments de l'homme, ce n'est pas à ceux du chrétien, que nous faisons appel. C'est de là que nous disons avec une pleine assurance : non, on ne saurait soupçonner Jésus-Christ d'imposture. La sainteté de sa vie et de sa doctrine ne le permet point. Le supposer, serait heurter et bouleverser les lois les plus hautes de notre nature. Il existe des impossibilités morales, tout aussi inadmissibles pour la conscience que les impossibilités logiques pour la raison. Et ceci en est une bien certainement. Cette pureté céleste se serait-elle alliée à l'impiété et à la fraude? Cette réalisation de l'idéal moral, dont rien n'approche, se serait-elle greffée sur une fourberie poussée jusqu'au délire du blas-

phème? Car, ce n'est pas seulement la divinité de sa parole et de son œuvre, c'est sa propre divinité que Jésus affirme.

D'ailleurs, quels motifs imaginer? — La gloire? — Il cache ses titres divins quand il pouvait les laisser proclamer sans péril (défense qu'il fait, en bien des cas, de publier ses miracles et de dire qu'il est le Christ (Matth. XVI, 20, et XVII, 9) ; et il les déclare quand il s'expose par là aux opprobres et aux supplices (Matth. XXVI, 63). — L'ambition? — Il répudie l'emploi des moyens qui pouvaient le conduire aux honneurs, et il s'y dérobe lorsqu'ils viennent d'eux-mêmes au-devant de lui (Jean VI, 15). Il persiste, en face des tourments, dans ce qu'il dit de lui-même, avec cette calme et pleine assurance qui domine tout (Jean XVIII, 37).

Sa doctrine, sa conduite, sa marche, sont diamétralement opposées à la direction qu'il aurait dû prendre d'après l'esprit de son temps, s'il eût été poussé par des vues personnelles. Il ruine d'entrée l'idée populaire du Messie et de son règne, qu'on fondait sur les prophéties, à laquelle se rattachaient pour la nation de si hautes espérances de relèvement et de grandeur, qui ne pouvaient que séduire tout Israélite généreux, et que l'enthousiasme, le patriotisme comme le calcul, auraient dû lui faire adopter, s'il eût obéi à de tels sentiments et à de tels mobiles. Il lutte incessamment contre cette pente si générale et si forte; il attaque dès le principe les opinions et les hommes qu'il aurait dû ménager et qu'il lui aurait été facile d'attirer à lui. Lisez à ce point de vue le sermon de la montagne ou seulement les béatitudes qui heurtent à ses fondements le messianisme accrédité. Comment le Fils de Marie s'est-il ainsi élevé au-dessus de toutes les croyances et les tendances vives de cette époque? Qui lui a révélé le sens spirituel des oracles, si universellement méconnu autour de lui? D'où vient que ses principes, son système, son plan, sont tout autres que les circonstances ne devaient les faire? Quelle est la source de cette inébranlable confiance avec laquelle il annonce le succès de son œuvre, alors même qu'elle semble périr avec lui, et en y faisant entrer sa mort comme moyen (Matth. XX, 28, et XXVI, 28; Jean XII, 24, Si le grain..., etc.) ?

Plus on sonde la parole et la vie de Jésus-Christ, plus elles frappent et étonnent; plus il devient évident du moins qu'on n'y saurait soupçonner l'astuce et la fraude. Le sens moral a fait justice de cette accusation chaque fois qu'elle s'est produite ; il le fera toujours.

A défaut d'imposture, accusera-t-on Jésus-Christ d'erreur et d'illusion? — Quelque pénible qu'il soit d'agiter de semblables questions, soumettons-nous à la nécessité qui nous les impose. Hélas! elles se rencontrent plus près de nous que jamais (1). Attribuerait-on ce que Jésus-Christ dit de lui-même à un état extatique, à une sorte d'hallucination, résultat d'un ardent et profond enthousiasme? Notons bien jusqu'où mènerait cette explication. Il y aurait plus que cette exaltation de pensée et de sentiment qui se prend pour une révélation d'En haut et dont on a des exemples :Jésus-Christ ne se dit pas seulement en communication avec Dieu, il se dit en rapport d'essence avec Dieu, il se dit issu de Dieu, venu du Ciel, en possession des *puissances du siècle à venir*. S'il n'y a pas là un fait surnaturel, il y a un désordre mental. Il faut aller jusque-là; il faut aller jusqu'à ce triste vers de Béranger :

Un fou mourant nous lègue un Dieu.

Mais le peut-on quand, au lieu de regarder à de vagues analogies, on regarde aux réalités historiques? Le peut-on en présence d'une telle doctrine et d'une telle œuvre, d'une telle vie et d'une telle mort? Le peut-on en face de cette haute direction religieuse et morale qui s'ouvre une voie aussi ferme qu'inattendue, qui accomplit tout en transformant tout, qui change en tant de sens le cours des idées et des choses, pour opérer à travers des obstacles en apparence insurmontables cette révolution humanitaire, cette nouvelle création, devant laquelle l'incrédulité elle-même s'arrête avec un étonnement mêlé de respect? Il est des choses qui ne se discutent pas, qui se jugent spontanément, invinciblement, et où la conscience immédiate, cette lumière de la vie, porte par sa vertu propre au delà des hésitations et des contradictions de la raison inquisitive. Pour voir tomber cette hypothèse d'hallucination, où la chute de celle d'imposture accule la critique négative, il suffit de se placer simplement devant les faits. Il manque aux faits ce qu'elle exige; il s'y trouve ce qui l'exclut. Elle est impossible comme la monomanie qu'elle attribue à ce grand Rénovateur du monde (où tout se plie de siècle en siècle à sa parole), à ce *Fils de*

(1) *M. Pécaut* et beaucoup d'autres. Tout cet *Humanisme* dont *M. Renan* est la plus brillante et la plus franche expression.

l'homme qui seul a réalisé sur la terre l'idéal moral, auquel l'homme se sent obligé et dont il demeure si loin.

Jésus-Christ, dit-on (1), s'est cru le Messie, et cette illusion est la clef de toutes les autres par cela même qu'elle en est la source. — Sans doute, Jésus-Christ s'est déclaré *Celui qui devait venir, l'attente d'Israël*; et cela certes n'est pas une découverte. — Mais cela laisse subsister toutes les données de raisonnement et de sentiment qui sapent à sa base l'hypothèse de l'hallucination, comme celle de l'imposture, puisqu'il laisse subsister l'hallucination elle-même; car c'en est bien une, et des plus étranges, qu'un charpentier d'une bourgade obscure se soit pris et donné pour le grand Roi théocratique, quand rien dans sa position n'était de nature à éveiller et à entretenir en lui une imagination pareille, rien n'y correspondant aux représentations fatidiques et aux opinions populaires qui pouvaient seules l'inspirer. Au fait, loin de dissiper ou d'amoindrir l'inexplicable par cette interprétation, on l'accroît; on y ajoute cette remarquable circonstance d'un changement de fond dans l'idée messianique dont le Christianisme a été tout ensemble l'accomplissement et la transformation. En se figurant être le Messie attendu, Jésus se serait fait autre que celui qu'on attendait : singularité inconcevable, qui frappe l'hypothèse dans son fondement. Et si l'on donne à entendre (2) que Jésus-Christ n'a proclamé un règne spirituel qu'après avoir tenté vainement la réalisation d'un règne temporel, on unit en lui les contraires, savoir les artifices de l'imposture et les illusions de l'enthousiasme.

On a beau varier le thème, on a beau essayer de toutes les combinaisons, entre ces théories qui vont à supposer en Jésus un désordre moral ou mental et la sainte grandeur de sa parole, de sa vie, de son œuvre, il existe toujours quelque chose que repoussent immédiatement les impressions du sens intime, plus fortes et plus vraies que les prétendues démonstrations de la dialectique. Qu'en tournant et en retournant les faits, en amoindrissant ceux-ci, en étendant ceux-là, on arrive à des hypothèses derrière lesquelles peuvent se réfugier la prévention et la négation systématique, où n'y en a-t-il pas? Le naturalisme et le panthéisme en ont contre le théisme, l'idéalisme contre les réalités extérieures, le matérialisme contre l'existence des

(1-2) *M. Pécaut.*

esprits. N'a-t-on pas vulgarisé un moment, comme le dernier mot de la science, comme son axiome final, cette effroyable maxime : *point d'au delà;* plus d'autre Ciel que la terre ni d'autre Dieu que l'homme? Oh! mystère de l'esprit humain qui peut mettre tout en question, jusqu'à lui-même, et qu'agite un impérieux besoin de vérité et de certitude! Croyons-en l'attestation du Saint des Saints, comme nous croyons celles de la conscience religieuse et morale; croyons-en ce témoignage qui s'est imposé au monde, et auquel le monde n'échappera point, malgré qu'il en ait. S'il y reste de ces possibilités que ne fassent pas tomber entièrement la calme majesté des enseignements et des actes jointe à la marche séculaire et providentielle des événements, regardons au dernier et décisif argument que Jésus invoque. (Jean V, 36, 39; X, 37; et XIV, 11); joignons au surnaturel de ses paroles le surnaturel de ses œuvres : car il faut masser les différentes preuves qui se servent tour à tour de préparation et de complément.

Si l'hypothèse de la fraude est révoltante, celle de l'erreur et de l'illusion ne l'est guère moins. Et s'il est impossible de suspecter en aucun sens le témoignage de Jésus-Christ, il appose le sceau de la vérité au résultat général des considérations internes, il le légalise pour ainsi parler. L'étude de l'Evangile nous a fait entrevoir par divers côtés dans sa doctrine, son action, sa marche à travers les siècles, quelque chose de surhumain; et cette induction, cette sorte d'intuition, le témoignage du Fondateur la confirme pleinement; et ce témoignage porte en lui-même sa garantie. Ne sort-il pas de là la certitude morale que nous cherchons, puisque à la présomption la mieux motivée il se joint l'attestation la plus haute, et à la preuve métaphysique ou mystique la preuve historique?

Le témoignage de Jésus-Christ imprime sa divine autorité à la mission et à la parole des Apôtres. Il les envoie comme le Père l'a envoyé (Jean XVII, 18 et XX, 21. Matth. XVIII, 16-20. Luc X, 16). On leur devra foi et soumission, non seulement parce qu'ils annoncent ce qu'ils ont vu et entendu de lui, mais parce qu'ils seront revêtus de la vertu d'En haut (Luc XXIV, 46-48. Act. I, 4, 5). On ne pourra les rejeter sans crime et sans péril (Matth. XIX, 14-15, Jean XIII, 20).

Les Apôtres déclarent de leur côté qu'ils prêchent l'Evangile par *le Saint Esprit envoyé du Ciel* (I Pier. I, 12); ils donnent leur parole pour la *Parole de Dieu* (Gal. I, 8-12. I Thess. II, 13.

I Pier. 1, 25); et leur vie les place également au-dessus de tout soupçon de fanatisme et de mensonge.

Voilà ce qui se montre partout à la surface et au fond du Nouveau Testament (1).

Mais Jésus-Christ et les Apôtres, en se donnant pour envoyés de Dieu, n'exigent point qu'on les croie sur parole; ils légitiment leur mission divine par des manifestations divines qui y apposent le *visa* du Ciel, savoir les miracles et les prophéties.

Les Evangiles sont essentiellement l'histoire des miracles de Jésus-Christ, signes et garants de son œuvre de révélation. La pensée ou l'intention fondamentale de ces mémoires fragmentaires, plus religieux encore qu'historiques, est celle que résume ce mot de saint Pierre : *homme approuvé de Dieu par les effets de sa puissance, par les merveilles et les miracles qu'Il a faits par lui* (Act. II, 22). Et les déclarations du Seigneur lui-même sont aussi expresses que possible : *les œuvres que le Père m'a donné le pouvoir d'opérer rendent témoignage que c'est Lui qui m'a envoyé* (Jean V, 36, et X, 25, 37, 38 etc... Matth. IX, 6 et XI, 5, 20-24, etc.).

Les mêmes signes du Ciel sanctionnent la parole des promulgateurs du Christianisme, conformément à la promesse qu'ils avaient reçue (Jean XIV, 12). Le livre des Actes raconte leurs miracles à côté de leur ministère, comme les Evangiles racontent ceux de Jésus-Christ (Act. II, 43, et III, 2-7, 10-12 et V, 1-10, 12-16, 32 et VI, 8, etc.). Saint Paul écrit aux Corinthiens que *les marques de son apostolat ont éclaté au milieu d'eux par des prodiges, des merveilles et des miracles* (II Cor. XII, 12). Il fait une semblable déclaration Rom. XV, 18, 19; I Cor. II, 4 (Pour des attestations plus générales Cf. Marc XVI, 20; Act. XIV, 3; Hébr. II, 4).

Le second signe divin auquel en appellent les Fondateurs du Christianisme, ce sont les oracles de l'Ancien Testament. On sait quelle place tient chez eux l'argument scripturaire ou prophétique. Jésus-Christ l'emploie fréquemment et le suppose partout. Il invoque à côté du témoignage de ses œuvres celui de l'Ecriture (Jean V, 39, 46; Luc IV, 17-21, etc.). Le même principe de démonstration domine l'apologétique des Apôtres.

(1) Rien de plus étrange que ces opinions qui admettent l'authenticité des livres, en éliminant ou en vaporisant cette donnée intégrante, qu'il suffit d'indiquer ici. S'il y a quelque chose de positif, c'est le caractère de révélation que s'attribue le Christianisme apostolique.

L'un des desseins les plus prononcés du premier évangéliste, l'une de ses plus constantes préoccupations, est de montrer dans la vie de Jésus-Christ l'accomplissement de la parole des prophètes. La méthode apologétique était de prouver *par les Ecritures*, aux Juifs et même aux Gentils, *que Jésus est le Christ* (Act. XVIII, 28). La double base divine de la foi est indiquée par saint Paul, à l'entrée de son épître aux Romains (I, 1-4), (Evangile *prédit*, Jésus-Christ déclaré Fils de Dieu en puissance *par sa résurrection*)

Aux prophéties de l'Ancien Testament viennent s'ajouter celles du Nouveau. La parole de Jésus-Christ est constamment prophétique (prédiction de sa passion, de sa résurrection, de son ascension, de la ruine de Jérusalem, des triomphes de l'Evangile, de la perpétuité de l'Eglise, d'une foule de faits moins importants, accomplis en quelque sorte sur l'heure). C'était une autre face du surnaturel qui attestait sa mission. Il lui assigne formellement ce but : *Je vous le dis avant que la chose arrive, afin que quand elle sera arrivée, vous croyiez* (Jean XIV, 29, et XIII, 19, et XVI, 4 ; Matth. XXIV, etc.).

On se figure réduire à néant les faits et les déclarations de cet ordre, en faisant remarquer que l'enseignement de Jésus-Christ va sans cesse se relier au sentiment religieux et moral, à ces instincts ou à ces germes indestructibles de piété et de justice que recèle l'âme humaine. Cela n'est pas contestable ; car où adresser la parole de vérité et de sainteté, qu'à l'intelligence et à la conscience? Mais à quel titre Jésus-Christ réclame-t-il foi et soumission pour cette parole qu'il donne comme étant de Dieu et du Ciel? Sur quelle autorité fonde-t-il le « *Moi je vous dis* » qu'il oppose à la tradition rabbinique et mosaïque ? Voilà la question, et nous l'avons entendu y répondre lui-même.

Après l'Ascension, la prophétie resta dans l'Eglise avec les miracles (Jude 17 et 18). Le livre des Actes la laisse voir à diverses reprises ; il montre l'Ordre des Prophètes auprès de l'Ordre des Apôtres (Act. XI, 27, et XIII, 1), donnée générale que confirme saint Paul par sa classification des Fondateurs et des Révélateurs (Eph. II, 20; III, 5; IV, 16; I Cor. XII, 28, 29) et par ce qu'il dit de lui-même (II Cor. XII, 1-12; II Thess. II, 1-10 ; Rom. XI, 25, etc.).

D'après le Nouveau Testament, les dons miraculeux et prophétiques constituent le double témoignage divin, le double garant céleste de la Révélation chrétienne. Qu'on fît appel alors, comme toujours, aux principes rationnels et moraux, il ne se pouvait

autrement, puisque c'est là que la foi a sa prise et son attache première, puisque c'est le sol qu'elle doit pénétrer et féconder. Mais on invoquait fort peu l'argument interne proprement dit, dogmatique ou politique, métaphysique ou mystique, car on n'avait en main ni les investigations de la philosophie, ni les dépositions de l'histoire, sur lesquelles il repose, et qui ont forcé l'incrédulité elle-même à rendre hommage à l'Evangile. Parole et œuvre de Dieu, le Christianisme s'offrait et s'imposait à la conscience religieuse au nom de Dieu, par conséquent en vertu de ses attestations supérieures, ainsi que le prouveraient à eux seuls les premiers versets de l'épître aux Romains, que nous indiquions plus haut. (Cf. I Pierre, I, 2, 10-12, 25). C'est sur ce fondement surnaturel, partout posé ou supposé, que se forma et s'appuya la foi des premiers temps ; c'est là qu'elle a porté à toutes les époques ; c'est là qu'elle doit demeurer jusqu'à la fin, quelque évidence nouvelle que puissent y ajouter les données rationnelles et morales.

Nous n'ignorons pas qu'en nous tenant à ce point de vue, nous nous plaçons en dehors du courant actuel des idées et en opposition avec de hautes et puissantes prétentions. On nous accusera de perpétuer une sorte d'ancien régime théologique et presque de Moyen Age protestant. Nous savons toutes les répugnances du siècle et de la science pour l'argument miraculeux et pour le miraculeux lui-même, dont on voudrait dans la plupart des cas, si ce n'est dans tous, ne pas plus entendre parler en théologie qu'en philosophie. A ne consulter que l'esprit du temps, il semblerait que les faits extranaturels de l'Evangile ne vaillent la peine ni d'être attaqués, ni d'être défendus, et que le mieux soit de les couvrir d'un voile officieux de respect et de silence. Le monde ne croit plus aux miracles, nous crie-t-on de toutes parts. Quoi que vous pensiez de ceux qui remplissent l'histoire de Jésus-Christ et des Apôtres, vous ne devez pas les invoquer aujourd'hui. Ce vieil argument, autrefois dominant et décisif, est usé, ruiné, dépassé, ou tout au moins tellement discrédité qu'il serait vain et périlleux d'y recourir. Cédant à ces assertions devenues comme des axiomes, la haute orthodoxie s'accorde avec le rationalisme à jeter ou à laisser de côté le surnaturel externe, le miraculeux historique ; ou si, par respect pour les Ecritures, elle le mentionne encore, c'est en le reléguant le plus qu'elle peut sur l'arrière-plan. Elle l'excuse plutôt qu'elle n'en use ; il est pour elle moins un appui qu'un embarras ; elle

en ferait bon marché pour peu que cela lui fût loisible. Dans la lettre de Schleiermacher à Lücke, il est dit en propres termes que les miracles et les prophéties croulent devant les sciences contemporaines, que cette antique base de l'apologétique et de la dogmatique est minée dans tous les sens, qu'il faut se hâter d'en trouver une autre pour empêcher le Christianisme d'y être cerné et d'y périr. Aussi Schleiermacher posa-t-il en principe que les miracles ne sont *signes* que pour le croyant, ce qui est les annihiler sans paraître les contester; et les écoles issues de ce grand théologien, alors même qu'elles sont infiniment plus positives que lui, répètent à l'envi sa formule; elles disent et redisent que la vraie preuve du Christianisme est le témoignage de la conscience religieuse et morale, l'intuition ou l'expérimentation spirituelle. Quand elles se tiennent ou qu'elles reviennent par la force des choses au fondement surnaturel, elles mettent tous leurs soins à le masquer le plus possible : prudence de la chair, tactique fallacieuse qui expose ce qu'elle croit assurer (1).

Voici quelques mots bien significatifs et d'autant plus dignes d'attention qu'ils expriment nettement une pensée fort répandue, mais d'ordinaire plus ou moins voilée ou inconsciente. Je les prends dans un article de M. Schérer sur Lamennais (2) : « La « discussion sur le caractère miraculeux du Christianisme est « une discussion *oiseuse*. On trouve encore beaucoup de per- « sonnes, il est vrai, qui font du miracle la clef de voûte du « Christianisme; on en trouve qui appuient leur apologétique « sur la possibilité et la vérité des faits de cet ordre; on en « trouve qui s'imaginent que la religion de Jésus tombe ou « demeure avec la notion d'une intervention immédiate de « Dieu, et qui n'ont plus ni Sauveur, ni Révélation, ni Écri- « ture, si elles n'ont une Écriture théopneustique, une Révéla- « lation surnaturelle... Ces discussions n'ont de sens que « lorsqu'il s'agit d'attaquer ou de défendre un système d'auto- « rité. Montrez que l'autorité est vaine, prouvez que ses droits « sont illusoires, et la question du surnaturel n'a plus de por- « tée... Que le Christianisme s'affranchisse de la superstition « de l'autorité; qu'il reconnaisse *une révélation dans tout ce qui* « *est divin;* qu'il reconnaisse le divin *dans tout ce qui est saint* « *et vrai;* en d'autres termes, qu'il juge des choses religieuses

(1) Voir chap. III, sect. 3, *Des Preuves internes et externes.* (*Edit.*)
(2) *Revue de Strasbourg* (juillet 1854).

« d'après leur caractère intrinsèque, et non d'après des attesta-
« tions extérieures, et il verra l'Evangile se transfigurer à ses
« yeux... il entrera en contact direct avec la vérité et n'aura
« désormais pas plus d'intérêt à repousser qu'à admettre le
« miracle (1). »

Voilà qui est clair. Mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que cette transfiguration de l'Evangile serait l'abandon de l'Evangile surnaturel, c'est-à-dire du Christianisme réel. Celui qui resterait ne serait plus l'Evangile de l'Eglise et de l'Ecriture, l'*Evangile de Dieu*, comme le nomme saint Paul (Rom. I, 1), ce serait l'Evangile de la conscience ou de la raison, un Evangile d'homme. Ce ne serait plus une révélation s'imposant à la terre au nom du Ciel, une parole d'En-haut attestant l'unique voie de salut et demandant à être reçue et gardée docilement; ce serait une doctrine malléable que chacun façonnerait à son gré et qui suivrait toutes les oscillations de la pensée philosophique, puisqu'elle ne serait qu'une métaphysique revêtue de l'expression chrétienne; aujourd'hui déiste, demain panthéiste; aujourd'hui livrée à un empirisme absolu, demain à un idéalisme ou à un mysticisme illimité (2). Le Christianisme entré en contact avec la vérité, puisqu'il n'en reconnaîtrait d'autre que son sentiment ou sa notion propre, affranchi de la *superstition de l'autorité*, c'est-à-dire ne croyant plus qu'à lui-même, n'aurait en effet pas plus d'intérêt à repousser qu'à admettre le miracle; car tout ce qu'annonce ou suppose le miracle serait d'avance pour lui comme n'étant pas; la source supérieure de connaissance et de certitude où puise la chrétienté, se serait changée à ses yeux déssillés en un vain mirage. Mais, encore une fois, que devient le Christianisme pour ce chrétien émancipé? Cette question vaut certes la peine d'être posée, et elle s'élève d'elle-même à la place de celle qu'on jette au vent. Plus de miracle, par conséquent plus de témoignage de Dieu, et, par suite, plus de Parole de Dieu au sens propre. Le divin, c'est ce qu'on juge saint et vrai, ce à quoi l'esprit donne son assentiment ou le cœur sa foi; il est dans la Bible, mais comme ailleurs; il peut y être à un plus haut degré, il n'y est pas à un autre titre; là, comme partout, l'œuvre de la conscience et de la science est de le dégager

(1) Voir aussi article de M. Schérer sur la *La Crise du Protestantisme*, dans la *Revue des Deux Mondes*.

(2) Voir par exemple le Christianisme de M. Pécaut, de M. Renan ou celui des Ecoles Kantienne et Hégélienne, etc.

de ce qui n'est pas lui. Tout doit passer, tout passe à ce crible épurateur; il ne demeure que ce qu'il retient. Et qu'y reste-t-il en fin de compte? La Révélation telle que l'ont entendue jusqu'ici la théologie et l'Eglise, telle que nous l'entendons nous-mêmes, la Révélation a disparu, et ce que nous cherchons a disparu avec elle. La dogmatique a perdu son vrai facteur en perdant son antique fondement. Mais que donne-t-elle alors, je le répète? ou plutôt que laisse-t-elle? L'article, objet de ces remarques, nous l'apprendrait au besoin. Derrière le Lamennais catholique, il s'y montre un Lamennais protestant. Par le renversement ou le déplacement de la base, l'édifice a croulé pour l'un et pour l'autre, devenus adversaires de la foi, dont ils avaient été d'ardents défenseurs (1). M. Schérer, au moment de sa rupture avec l'*Ecole de théologie*, annonçait une dogmatique où la doctrine orthodoxe ressortirait renouvelée. Il ne devait guère y avoir, semblait-il, qu'un changement de méthode, espoir d'une grande restauration. Cette dogmatique n'a point paru. Autant qu'on peut en juger de loin, ce que M. Schérer espérait retenir lui a échappé peu à peu, emporté par le principe même au nom duquel il se flattait de le légitimer devant l'esprit moderne. Hélas! combien de jeunes esprits ont fait et font encore une semblable épreuve sur eux-mêmes?

Rien ne fait mieux ressortir la portée de la question des miracles que ces théories ou ces assertions par lesquelles on croit la réduire à néant. Loin d'être insignifiante, comme on le répète de tant de côtés, elle est fondamentale. C'est celle qui s'est débattue dans tous les temps entre la philosophie et la théologie; c'est celle qui se débat maintenant, au sein de la théologie elle-même, entre le rationalisme et le supranaturalisme; c'est, en fin de compte, la question chrétienne; car le Christianisme est le grand miracle dont les autres ne sont qu'une manifestation et une attestation. Elle est sans valeur, je l'accorde, quand on fait tomber l'Evangile, comme tout le reste, sous le critère ou le contrôle absolu de la conscience et de l'intelligence humaine, quand, croyant s'être démontré l'impossibilité de tout ordre surnaturel (2), par conséquent de toute révélation proprement dite, on se figure avoir ruiné de fond en comble ce qu'on

(1) Voir « *Crise du Protestantisme* » où apparaît le résultat final. Ce n'est pas seulement le Christianisme, c'est la religion qui s'évapore dans le creuset épurateur.

(2) Toute la direction qui incline vers M. Renan.

nomme la *superstition de l'autorité*, c'est-à-dire la foi et la vie chrétienne de dix-huit siècles. Mais c'est qu'alors la question est résolue et résolue négativement. L'autorité et le miracle ne font qu'un. L'autorité tombe, en effet, s'il n'y a pas d'intervention immédiate de Dieu ni, par suite, de parole théopneustique : mais si l'intervention et la parole divine existent dans le Christianisme, comme on l'a cru jusqu'à présent, l'autorité y existe aussi, car c'est tout un, répétons-le. On le voit, par cette espèce de jugement préalable, le point réel du débat est écarté ou changé, il n'est pas décidé; par cette sorte de mouvement stratégique, la position est tournée, elle n'est pas enlevée. La discussion est seulement déplacée ; et c'est sur les principes métaphysiques au moyen desquels on prétend l'emporter de haut lieu, qu'elle va s'établir. Pour le moment, attachons-nous simplement aux faits et à leur signification ou à leur fin providentielle. Ne nous en laissons pas détourner par ces opinions qui les déclarent vains d'avance, afin de pouvoir plus aisément les traiter comme tels, lorsqu'ils se posent devant elles. Le miracle, notons-le bien, est plus que l'appui extérieur du Christianisme, il en est l'élément intégrant; il en forme à la fois l'essence et la preuve, le support et le contenu ; s'il disparaît de l'histoire, il disparaît aussi ou tend à disparaître de la doctrine, et le Christianisme cesse d'être lui-même. Cette question, qu'on dit oiseuse, est donc en réalité fondamentale. Tout finit par en dépendre, de près ou de loin. Par là se recommande l'étude que nous avons à faire d'un sujet contre lequel s'élèvent des prétentions ou des préventions si vives, si hautes, si fortes, mais singulières à bien des égards, malgré l'appareil scientifique dont elles s'enveloppent; car, pour peu qu'on les sonde, on trouve à leur base la présupposition contradictoire, tantôt de l'insignifiance des miracles, tantôt de leur impossibilité; et, chose plus étrange encore, on voit le haut supranaturalisme donner la main là-dessus au rationalisme et au philosophisme (1).

(1) Extrait d'une étude de M. Schérer sur *la Théologie et l'apologétique de Vinet* : « Vinet croit certainement au surnaturel du Christianisme; il insiste même sur ce caractère comme sur l'essence de l'Evangile, sur ce qui en fait un secours divin, une réparation. Mais, à part ce seul point, l'idée de Dieu intervenant dans l'histoire pour sauver une race déchue, l'auteur laisse de côté tout ce qui remplit les catéchismes et les sermons. Et telle est sa doctrine, telle est aussi sa défense du Christianisme. Il a tenté de justifier la Révélation d'une manière nouvelle. Comme la religion, à ses

A nos yeux cette disposition, quelque glorifiée qu'elle soit maintenant, est aussi antirationnelle qu'antichrétienne. Si les faits sur lesquels l'Eglise a toujours fondé sa foi ont la vérité et la certitude qu'elle leur attribue (et jusqu'à la preuve du contraire nous avons le droit de le supposer, et avec l'authenticité du Nouveau Testament nous avons le droit de l'affirmer), ils sont les plus importants qui se soient passés ici-bas, puisqu'ils forment une sorte d'invasion dans notre monde, dans ce monde supérieur que la conscience annonce, que la science cherche et vers lequel nous portent d'irrésistibles pressentiments. Je l'ai dit ailleurs (1), soyons difficiles sur les miracles; mais n'allons pas jusqu'à prononcer préalablement à l'examen, qu'il ne saurait y en avoir, ou qu'il est impossible de les reconnaître au

yeux, ne fait qu'un avec la régénération morale de l'individu, comme Vinet ne conserve du dogme chrétien que ce qui est dans quelque rapport avec cette œuvre intérieure, c'est aussi sur la vertu morale de l'Evangile qu'il fait porter tout le poids de la démonstration...

« Par l'indifférence respectueuse qu'il a observée à l'égard des dogmes purement spéculatifs et des parties purement miraculeuses du Christianisme, Vinet est devenu, à son insu, l'auteur d'une révolution au sein du protestantisme. Le procédé apologétique de l'écrivain s'est trouvé être une arme à deux tranchants. Du moment que la vérité religieuse était justifiée par son accord avec les besoins religieux de l'âme, on devait naturellement arriver à conclure que cela seul dans la religion est vrai qui est religieux; que cela seul est religieux qui répond à de saints désirs, qui produit de pieuses émotions. C'était déjà singulièrement réduire et transformer les croyances. Mais il était difficile de s'arrêter en chemin. En effet, si la religion n'a plus d'autre raison d'être que dans le sentiment moral et religieux, on ne voit pas trop ce que l'origine surnaturelle des religions conserve d'importance. Peu importe qu'une vérité soit naturelle ou révélée, qu'elle sorte des profondeurs de la conscience humaine ou qu'elle descende des cieux entr'ouverts; elle est vraie parce qu'elle est bienfaisante, et elle est bienfaisante parce qu'elle est vraie en elle-même, intrinsèquement, indépendamment de la source où elle a été puisée. C'est ainsi que la méthode de Vinet conduisait tout droit et par une pente fatale au rationalisme. Personne n'eût été plus effrayé que lui de ces conséquences; personne n'a plus insisté que lui sur la nécessité d'une révélation d'En haut; mais personne peut-être n'a travaillé plus efficacement dans un sens contraire à ses intentions. » (Journal *le Temps*, 18 mars 1862.) Et le professeur Jalaguier ajoute : « Jugement infiniment digne d'attention Car qui pourrait mieux nous renseigner sur cette *pente* que M. Schérer, qui l'a certes bien explorée et probablement suivie? Il reconnaît, il signale aujourd'hui ce que j'essayai de faire entendre à l'origine, et qu'il niait vivement alors. »

(1) « *La Question chrétienne jugée par le bon sens*, p. 115. »

milieu des duperies de la fraude, de l'ignorance, de la crédulité, et que l'apologie chrétienne ne doit ni ne peut plus s'y appuyer. Ce serait faiblesse et présomption tout ensemble, puisque ces faits d'un ordre supérieur, s'il en existe, ainsi que semblent l'annoncer les croyances superstitieuses elles-mêmes, sont sans contredit ceux qui portent le plus sûrement et le plus loin dans les hautes questions que l'esprit et le cœur, l'intelligence et la conscience posent de concert. Je ne saurais m'empêcher de le redire, la manière dont la philosophie religieuse et la haute théologie elle-même traitent les miracles de l'Evangile, est souverainement inconséquente. Je comprends l'indifférence dont ils sont l'objet de la part d'un monde qui n'apprécie que le bien-être matériel : ses miracles à lui, ce sont les merveilles de l'industrie, les machines à vapeur, les chemins de fer, les télégraphes électriques. Je comprends les dédaigneuses légéretés de ces mille doctrines panthéistes ou naturalistes, que chaque jour voit naître et mourir ; le déroulement de l'absolu, l'enchaînement fatal des causes et des effets n'admet pas d'interventions exceptionnelles, et l'impossible ne saurait être. Mais j'ai de la peine à concevoir que le théisme, sous ses diverses formes, tienne si peu de compte des manifestations supérieures qu'atteste le Nouveau Testament, et qui ont fondé le Christianisme et l'Eglise. Je m'étonne qu'il incline ainsi à les rejeter par des raisons la plupart du temps métaphysiques plutôt qu'historiques, ou à les mettre de côté par de simples fins de non recevoir, alors même qu'il n'en conteste pas la réalité. On court la terre et les mers, on descend dans les entrailles du globe, on étudie les restes des anciens temps, on sonde en tout sens l'univers pour recueillir les faits qui, de près ou de loin, peuvent répandre quelque lumière sur le grand problème de notre origine et de notre destinée. Or, voici des faits qui, s'ils sont certains, comme l'annonce à première vue la foi de la chrétienté, qu'ils ont fondée à l'origine, en disent infiniment plus que tous les autres, puisqu'ils procèdent directement du Ciel et de Dieu ; et ces faits qu'a portés jusqu'à nous le témoignage le plus formel, dont une foule d'esprits d'élite déclare avoir reconnu, après examen, la parfaite vérité, ces faits d'une incalculable valeur, on les raye de la science, sur le réquisitoire de l'opinion, alors même qu'on n'a ni songé ni réussi à les effacer de l'histoire. N'est-ce pas une aberration?

Je sais les répugnances de notre temps et ce qui les motive et

les alimente. Je sais tout le discrédit que jette sur les miracles évangéliques, le merveilleux souvent si grotesque que le catholicisme prône à leur côté. Qui pourrait dire à quel degré cette apologétique renouvelée du Moyen-Age, compromet ce qu'elle prétend servir? Je sais les mille présomptions défavorables que peut inspirer et que semble légitimer l'étude des traditions religieuses, auxquelles on assimile ce qu'on nomme la tradition chrétienne. Mais là, comme partout, efforçons-nous de séparer le vrai du faux et de distinguer l'histoire de la légende. C'est l'intérêt et le devoir de la science, aussi bien que de la foi, vu la suprême importance des faits évangéliques, s'ils sont ce que les font les Livres saints. La tendance qui, tout en les reconnaissant, les laisse à l'écart ou les prend à peine en considération est une violation flagrante de la vraie méthode théologique, et elle atteint peu à peu la doctrine théologique elle-même; elle ruine, elle expose le contenu essentiel du Christianisme qu'elle se figure sauvegarder : ce qui n'étonne point lorsqu'on a réfléchi à l'étroite relation de la doctrine et de la méthode, et à l'ordre divin qui relie entre elles les différentes faces de la dispensation chrétienne.

On voudrait en vain le dissimuler, l'abandon ou la dépréciation de la preuve surnaturelle, en même temps que du principe d'autorité, dans les hautes régions de la dogmatique, est une des grandes causes de cet alanguissement de la foi et de la vie, qui se fait remarquer chez les croyants eux-mêmes, de ce malaise interne qui les ronge et qui n'est, en définitive, qu'un scepticisme vague, obscur, inconscient; car il a son origine secrète dans une sorte de doute sur les bases de la Révélation et par suite sur ses mystères. On croit encore, mais à des idéalités plus qu'à des réalités vivantes, parce qu'on regarde moins à Dieu qu'à soi, et plus à l'Evangile qu'on s'est fait qu'à celui qui vient d'En haut; on n'a plus cette pleine assurance, condition essentielle du don de l'esprit et du cœur; les convictions tremblent sur le sol incertain et artificiel où elles sont assises. Le surnaturel, ne nous lassons pas de le dire, constitue le fond du Christianisme aussi bien que sa forme et sa preuve; il existe dans son dogme, non moins que dans les phénomènes qui ont accompagné sa promulgation; il existe dans les faits qui font son essence, comme dans ceux qui l'ont signalé et sanctionné. La christologie, par exemple (si on la prend telle que la donnent les Livres saints, c'est-à-dire telle qu'elle est, si elle est), la

christologie, d'où tout sort et où tout revient, est une intervention divine immédiate, et la plus étonnante qui se puisse imaginer. Or, là comme partout, infirmer le surnaturel visible, c'est infirmer du même coup le surnaturel invisible. Le surnaturel de la doctrine a son pivot, son garant dans le surnaturel de l'histoire. L'histoire externe, objet de l'observation et du témoignage, susceptible, par conséquent, d'être constatée par les procédés ordinaires, démontre l'histoire interne, objet de la foi. Dans cette grande dispensation, qui est en même temps *le grand mystère* (I Tim. III, 16.). ce qui se passe sous l'œil de l'homme est le signe et le gage de ce qui se passe au delà du voile.

Pour reconnaître dans le charpentier de Nazareth le Fils de Dieu, dans le crucifié du Calvaire le Sauveur et le Juge du monde, pour croire à un fait qui confond à ce point ma pensée, pour y croire, avec la confiance et l'abandon de l'enfant, il me faut quelque chose du Ciel qui me l'atteste; pour recevoir la parole qui me l'annonce, non comme une parole d'homme, mais comme étant véritablement la Parole de Dieu (I Thess. II, 13), il faut que Dieu y apparaisse en quelque manière, et que je n'y voie pas l'homme seul. Si je n'ai d'autre garant de l'Evangile que mon opinion ou mon impression, que l'intuition spirituelle ou l'expérimentation morale, que ce qu'on nomme le sentiment du divin, l'acquiescement de mon esprit et de mon cœur, je n'en admettrai que ce que mon esprit et mon cœur en approuvent, ou, selon l'expression du jour, que ce qu'ils s'en assimilent. Je m'en dirai le disciple, l'interprète; et je m'en ferai l'arbitre, le juge, le maître. Je pourrai le retenir au nom d'une théodicée ou d'une anthropologie qui me paraîtra en refléter le contenu essentiel, mais au fond ce sera ma métaphysique ou ma mystique personnelle, ce sera ma notion propre plus ou moins empreinte des couleurs évangéliques, que je professerai sous le nom de Christianisme; et ce Christianisme rationnel finira par n'être qu'une ombre du Christianisme réel; et cette ombre même tendra incessamment à s'amoindrir, à s'effacer et à se perdre dans un pur idéalisme spéculatif ou sentimental.

En dernière analyse, c'est l'intervention divine immédiate, l'ordre surnaturel, la révélation proprement dite qu'on attaque dans le miracle; il est impossible de ne pas le voir pour peu qu'on aille au cœur des choses; et l'on s'étonne des illusions que d'illustres écoles se sont faites et se font encore à cet endroit. La Révélation étant le grand miracle que les autres ont pour but de

certifier, tout ce qui ébranle la crédibilité des miracles tend à ébranler la crédibilité de la Révélation. Si les miracles, objet direct des récits et premier fondement des croyances sont, à un degré ou à l'autre, une excroissance légendaire, la révélation biblique qui ne fait qu'un avec eux, et par suite le Christianisme évangélique, en est une aussi. Il ne demeure que ce Christianisme ou ce Christ idéal que chacun forme à son image, et naguère si célébré. Une fois ce qu'on a nommé le *témoignage de l'esprit*, c'est-à-dire celui de la conscience ou de la raison individuelle, entièrement substitué au témoignage de Dieu, tout chancelle et croule faute d'appui, tout se quintessencie et se transmue, il ne reste à chacun que ce qu'il lui convient de garder. C'est le terme logique de ces tendances, par conséquent leur terme final ; et elles y arrivent les unes après les autres.

Il est difficile, je l'accorde, de résister aux entraînements de cette opinion ou de cette prévention que propagent de plus en plus les sciences métaphysiques, physiques, historiques, et qui pose comme désormais évident qu'il n'y a pas de surnaturel. Il faut pourtant que la théologie chrétienne, de même que la foi chrétienne, y résistent sous peine de périr, car le Christianisme est essentiellement supranaturaliste, dans son dogme comme dans son histoire, et tout ce qui va à lui enlever ce caractère va à lui enlever son fond constitutif. On est effrayé à la simple nomenclature des différentes écoles allemandes qui, dominées par le subjectivisme du temps, lui ont cherché ou lui cherchent cette base rationnelle, morale, mystique, la seule, à leurs yeux, sur laquelle il puisse se relever ou se maintenir : travaux immenses, efforts infinis, bouleversements incessants, tentatives gigantesques, constructions grandioses et éphémères qu'amène chaque souffle de l'opinion et qu'un nouveau souffle renverse.

Le Christianisme, j'entends le Christianisme surnaturel, qui est le Christianisme réel, doit rester sur ses antiques fondements ; ceux qu'on veut lui donner ne sauraient le porter. S'il vient du Ciel et de Dieu, c'est dans le Ciel et en Dieu, non dans le monde ou dans l'homme, qu'il doit montrer ses éternelles assises ; c'est là que l'arbre de la foi doit plonger ses racines et puiser sa sève. Qu'il y ait dans ces dogmatiques spéculatives, dans ces essais de construction philosophico-théologique des côtés attrayants, qu'il y respire souvent beaucoup de foi et de vie spirituelle, qu'il en sorte des aperçus précieux pour l'apologie, nous ne le mettons point en doute ; mais le réalisme évan-

gélique s'y évapore d'ordinaire dans un idéalisme ou un mysticisme aussi incertain que changeant; ce sont en général des ombres sans corps et par là même sans prise et sans puissance.

Ne rejetons aucun des moyens qui peuvent ramener et soumettre le monde à l'Evangile. Laissons à la preuve rationnelle, morale, expérimentale, sa place et son action : une large part lui est réservée dans l'œuvre de restauration ou de raffermissement que préparent les ruines elles-mêmes. Mais gardons-nous d'abandonner, sur des promesses fallacieuses, l'argument historique, ces manifestations, ces attestations d'En haut où la foi s'est essentiellement appuyée jusqu'ici. Que l'argument interne agisse librement sur le terrain si étendu et si divers où il se déploie et qui est loin d'être épuisé; mais qu'il ne rompe pas avec l'argument externe, dont le contact l'achève en quelque sorte, et sans lequel il reste insuffisant et devient même compromettant. Nous avons essayé d'établir ailleurs (1) que, sous cette forme absolue et exclusive qu'on réclame pour lui, il change ses services en périls, qu'il est le rationalisme de méthode qui conduit logiquement au rationalisme de doctrine, et que, partout où, sous son patronage apparent, il demeure du supranaturalisme dans la dogmatique, il s'en maintient aussi plus ou moins dans l'apologétique du système.

Il faut le dire et le redire, le miraculeux est au centre de l'Evangile comme à sa surface; il est dans son essence comme dans sa manifestation ou dans sa préparation; il est partout, car il constitue et soutient tout. L'infirmer au dehors où il est motif de foi, c'est l'exposer au dedans où il est objet de foi. Il est historique, théopneustique et dogmatique. Nous appelons miraculeux *historique* celui qui peut se constater par les procédés de la critique ordinaire, qu'il soit physique (guérisons, résurrections, etc.), ou intellectuel (prédictions, révélations), ou moral (caractère de Jésus-Christ, nouvelle création spirituelle). Le miraculeux *théopneustique* est cette action d'un ordre supérieur et exceptionnel qui *conduisait en toute vérité* les promulgateurs de l'Evangile, selon la promesse du Seigneur (Jean XVI, 13), et qui fait de leur parole la *Parole de Dieu* (I Thess. II, 13). Le miraculeux *dogmatique* est le contenu même du Christianisme, où tout se rattache au *grand mystère de piété* (I. Tim. III, 16).

(1) Chap. III, « Arguments du supranaturalisme. »

Le miraculeux dogmatique, *Dieu en Christ réconciliant le monde avec soi* (II, Cor. V, 19), est l'objet propre de la foi, parce qu'il est la source de la grâce et de la vie. Les deux autres s'y rapportent et s'y terminent. Il est la fin, les deux autres ne sont que moyens. Le miraculeux théopneustique atteste et garantit le miraculeux dogmatique, et le miraculeux historique le miraculeux théopneustique : enchaînement organique, pour ainsi parler, car ce triple surnaturel ne fait qu'un dans la réalité des choses ; le témoignage de Dieu touchant son fils (Rom. I, 1-3 ; I Jean V, 9), n'est que le complément de l'œuvre de Dieu par son Fils (Hébr. I, 1 et II, 3, 4). Les puissances du Ciel annoncent *la vertu d'En haut* ; le miracle externe signale le miracle interne et le démontre par cela même.

Sans doute, le miraculeux dogmatique (christologie, grâce, réconciliation et régénération) est celui qui importe seul en définitive, puisqu'il constitue le fond vital de l'Evangile et que l'ordre entier du salut en dépend. Mais le miraculeux historique et le miraculeux théopneustique ont pour but de le dévoiler et de l'assurer, ils en sont la manifestation et la preuve. De là leur inappréciable valeur dans le plan providentiel ; de là la haute et large place qu'ils tiendront dans cette étude.

Nous avons à nous occuper d'abord du miraculeux historique, sur lequel tout va finalement s'appuyer.

Les faits de l'Evangile fournissent-ils à notre créance une base solide, une garantie certaine ? Voilà ce que nous avons à examiner, sans nous laisser troubler ou prévenir par les jugements du siècle contre tout ordre surnaturel. Les prétendus principes, d'où dérivent ces jugements, pourraient bien n'être, en fin de compte, que des préjugés, malgré la vogue dont ils jouissent. Il existe des préjugés scientifiques aussi bien que des préjugés populaires ; chaque époque, chaque opinion, chaque pente des esprits a les siens : on n'a pour s'en convaincre qu'à comparer le double courant empiriste et idéaliste que nous venons de traverser, et qui, portant la pensée à ses deux pôles extrêmes, faisant de l'erreur de la veille la vérité du lendemain, a tout mis sens dessus dessous, méthodes et doctrines. Souvenons-nous qu'en définitive, il n'y a de vraie science que celle qui a ses racines dans les faits (faits de conscience, — d'observation, - - de témoignage). Etudions donc les faits que l'Eglise nous montre à sa base, afin d'en déterminer la nature, la signification, la portée réelle ; voyons et ce qu'ils sont et ce qu'ils disent, afin de nous

assurer s'ils ne fournissent pas toujours à la foi, le fondement divin qu'elle y avait cherché et trouvé jusqu'ici.

C'est, je le répète, la grande question du moment : tout va y aboutir et finit par en dépendre. C'est en dernier résultat la question de vie ou de mort pour le Christianisme évangélique. Les concessions que certaines directions théologiques font à cet égard à l'esprit du temps, dans l'espoir de vaincre plus aisément ses résistances, ouvrent la digue au flot montant du rationalisme et du philosophisme, qui battent des mains et qui savent bien pourquoi.

La question est avant tout une question de fait. Laissons-la ce qu'elle est, et mêlons-y le moins possible les discussions métaphysiques qui l'ont troublée en tant de sens. Le miracle, s'accomplissant au point de rencontre du monde visible et du monde invisible, se perd nécessairement pour nous dans le mystère. Il s'agit donc de constater et non de préjuger.

§ 2. *Des Miracles et de la preuve miraculeuse.* — Les miracles nommés dans l'Ancien Testament מוֹפֵת אוֹת פֶּלֶא, dans le Nouveau σημειον, δυναμις, τερας, θαυμα, sont des événements en dehors et au-dessus du cours général des choses, et destinés à établir que celui par qui ils arrivent est l'objet d'un concours divin tout spécial. Déviation locale, interruption momentanée des lois de la nature ou, si l'on veut, introduction dans notre monde *d'effets* qu'on ne saurait rapporter à des causes intramondaines, ils ne peuvent avoir lieu que par la volonté du suprême Ordonnateur ; ils sont dès lors, suivant une expression consacrée, la *lettre de créance* qui légitime les envoyés d'En haut, le *sceau céleste* qui certifie la réalité de leur mission et par conséquent la vérité de leur doctrine. Dieu montre qu'ils parlent en son nom, en agissant avec eux et par eux. Les miracles sont tout à la fois le signe, le moyen et le garant de la Révélation ; œuvre divine constatant une parole divine.

On a quelquefois reproché à ce point de vue de trop restreindre la fonction ou la fin des miracles, en les représentant uniquement comme preuve. Qu'ils aient été plus que cela, nous n'avons aucun motif de le contester, mais ils sont bien cela et c'est ce qui importe ici.

On a fait sur la nature et la définition des miracles d'innombrables difficultés dans lesquelles nous n'entrerons point. D'étranges assertions règnent à ce sujet dans le mouvement

actuel. On dit, par exemple, que la conception commune du miracle, comme de l'inspiration, y met un *magisme* indigne de Dieu, inadmissible dans l'ordre moral ; et là-dessus on se croit en droit de tout juger sommairement. Mais qu'est-ce au fond que se payer de mots et de mots vides ? Cet effroi actuel du *magique* ressemble fort à celui d'autrefois pour le *mystique*. (Et cet autrefois, c'était hier). Singulier prestige de certains mots dans les différentes directions de la pensée ! Encore une fois, attachons-nous à la question historique, en écartant le plus possible les questions de théodicée et de cosmologie qui ne vont ordinairement qu'à la troubler. Sans prétendre déterminer ce que sont les miracles en eux-mêmes, prenons-les comme des faits dont il s'agit d'établir la réalité et la fin providentielle. Dans l'ordre naturel lui-même, la science se tient à ce qui est, en se résignant la plupart du temps à ignorer ce qu'il est en soi.

Il peut être utile de s'arrêter un instant aux termes bibliques, en particulier à celui de σημειον qui est de beaucoup le plus fréquent. Il désigne un signe, une marque qui distingue un objet quelconque et sert à le faire reconnaître. Jésus-Christ reproche aux Pharisiens (Matth. XVI, 3) de ne pas discerner les *signes des temps*, c'est-à-dire les circonstances providentielles, indices de l'accomplissement des oracles messianiques. Ses disciples lui demandent (Matth. XXIV, 3) quel sera le *signe* de son avènement. Saint Paul dit (I Cor. XIV, 22) que la prophétie et les langues sont des *signes*, l'une pour les croyants, l'autre pour les non croyants. Il parle (II Cor. XII, 12) des *signes* de son apostolat. Et comme ces signes de la mission ou de l'opération divine sont des miracles, le mot σημειον désigne généralement un miracle dans le Nouveau Testament, de même que le mot אוֹת dans l'Ancien. Ces deux mots sont fréquemment employés comme synonymes de δυναμις, τερας, θαυμα et de מוֹפֵת פֶּלֶא ou bien encore ils s'unissent à ces derniers termes dans un même texte, ainsi que nous le voyons II Cor. XII, 12, où saint Paul nomme ensemble les σημεια, les τερατα et les δυναμεις.

Nous avons Hébr. II, 3, 4, la notion et la fin biblique du miracle : « *Comment échapperons-nous, si nous négligeons un si grand salut, qui, ayant été d'abord annoncé par le Seigneur, nous a été confirmé par ceux qui l'avaient reçu de lui? Dieu lui-même appuyant leur témoignage par des signes, des prodiges, de nombreuses manifestations de sa puissance et par les dons du Saint-Esprit.* » (Pour

quelques paroles du Seigneur à ce sujet cf. Jean V, 36 et X, 37, 38 et XIV, 10, 11).

Les termes bibliques expriment simplement par eux-mêmes des choses étonnantes, des faits et des événements extraordinaires; ils ont le sens large que nous donnons au mot *prodige*; ils désignent même quelquefois de faux miracles (II Thess. II, 9). Mais, malgré cette indétermination qui tient au langage populaire des Ecritures et qui s'étend à tout, la signification propre de ces termes, leur pensée fondamentale ne saurait être douteuse; elle est bien celle qu'y ont attachée l'Eglise et la théologie. Ils indiquent formellement des actes extranaturels, produits immédiats de l'intervention divine. Mille textes le prouvent (Act. II, 22 et X, 38; Marc XVI, 20; Act. XIV, 3).

On a dit, il est vrai, que l'Ecriture, ne reconnaissant pas la distinction que nous établissons entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, rapporte tout immédiatement à Dieu, et que dans ce panergisme général il n'existe plus de place ni de raison pour la notion commune du miracle. — Quelque fondée que soit, sous certains rapports, cette observation, elle est loin d'avoir la portée qu'on lui attribue, de légitimer l'induction qu'on en tire. Ce qu'on prétend effacer par là persiste aux yeux des lecteurs non prévenus. Il est hors de doute que l'Ecriture nous montre en toutes choses la main de Dieu; la foi doit la voir et la voit en effet partout, car *tout est de Lui et par Lui*. Mais dans le miracle il y a une intervention toute spéciale. Ainsi, pour citer quelques exemples, c'est Dieu qui fait lever le soleil, c'est lui qui envoie les pluies et les saisons fertiles, c'est lui qui nous donne notre pain quotidien. La religion célèbre ces bienfaits de la Providence, la prière les sollicite, la piété en rend grâces. Est-ce à dire que l'Ecriture confonde ces actes providentiels avec d'autres actes analogues qu'elle présente comme miraculeux? Ne met-elle pas une différence essentielle entre l'action divine qui dirige l'armée céleste, qui dispense les jours et les nuits, et celle qui répondit à la prière de Josué (Jos. X, 12, 13); entre celle qui donne à la terre les pluies du ciel, et celle qu'obtinrent les requêtes d'Elie (I Rois XVIII, 13); entre celle qui change annuellement le brin d'herbe en épi, et celle qui multiplia les pains dans le désert (Matth. XIV, 19, et XV, 32). La diversité spécifique des faits ne ressort-elle pas immédiatement de la nature des écrits, comme de la nature des choses? De même, le rétablissement des malades, de quelque manière et par quelque

moyen qu'il s'accomplisse, est un don de Dieu qui doit inspirer une pieuse gratitude. (Voy. Philip. II, 27, ce que saint Paul dit d'Epaphrodite). Mais certes, il y a quelque chose de plus, il y a quelque chose d'autre dans le pouvoir de guérir qu'exerça Jésus-Christ et qu'il confère à ses disciples (Matth. X, 1, 8). Réduire les « χαρισματα ιαματων » à des talents ou à des arts médicaux, comme l'ont fait l'ancien et le nouveau rationalisme, c'est heurter l'esprit et la lettre des Livres saints. La différence qui sépare les deux ordres de faits, pour n'être pas toujours exprimée catégoriquement, n'en est pas moins réelle et manifeste dans la pensée des écrivains. S'ils ne tracent point, entre ce qui est miracle et ce qui ne l'est pas, la ligne exacte de démarcation qu'on voudrait avoir, et que la science elle-même n'a point trouvée, par la raison toute simple que le miracle se perd nécessairement dans le mystère, il est impossible d'hésiter sur la notion qu'ils s'en forment, et que révélerait et démontrerait au besoin l'emploi qu'ils en font comme motif et fondement divin de la foi. Cette notion est bien celle du supranaturalisme : les récits des Evangiles et des Actes le mettent en évidence de toute part. Lisez seulement Matth. IX, la guérison du paralytique, Act. III, celle de l'impotent. Et quand on parcourt ce que dit saint Paul des vertus célestes qui agissaient dans l'Eglise (I Cor. XII, 4-11, 28, 29, 30) ou qui sanctionnent son apostolat (Rom. XV, 19 ; II Cor. XII, 12), peut-on douter qu'il y vit du surnaturel au sens propre ? Ajoutons qu'en thèse générale l'Ecriture est loin de confondre les deux ordres de faits, même dans sa terminologie. Quoiqu'elle les rapporte l'un et l'autre au concours divin, elle n'attache qu'à un seul le caractère et le nom de miracle.

L'objection n'est donc qu'un de ces faux-fuyants de l'esprit de système qui, tout en se glorifiant de son large spiritualisme, ne craint pas de se réfugier au besoin dans un littéralisme excessif. Ce n'est pas le seul cas où se présente cette instructive et curieuse observation.

Dans le miracle, l'intervention d'une causalité supérieure interrompt ou modifie les lois générales de la nature, nommées dans l'Ecriture sainte les *ordonnances des cieux et de la terre* (Jér. XXXIII, 25, et XXXI, 35, 36. Job. XXXVIII, 33). Tout ce qui se fait conformément à ces lois est dit *naturel*, tout ce qui s'en écarte est dit *extra-naturel*, miraculeux.

Il y a des faits dont la cause nous est inconnue, mais que nous classons, par analogie, parmi les faits naturels, les phénomènes

du magnétisme animal et minéral, par exemple, et bien d'autres. Ne sont miracles, au sens propre et théologique, que les faits que nous jugeons décidément en dehors ou au-dessus du cours général des choses, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral. Marcher sur les eaux, être dans le feu sans brûler, s'élever au ciel, apaiser les tempêtes, guérir les malades, ressusciter les morts par une parole, etc., etc., ce sont là des actes miraculeux, parce que nous avons la pleine conviction qu'ils ne peuvent avoir leur cause dans les prédispositions ou les forces naturelles, dont ils sont une flagrante déviation. La foi aux miracles suppose donc une certaine connaissance des lois de la nature; elle suppose également que l'action de ces lois est constante, quand elle n'est pas suspendue par un pouvoir supérieur. De là une difficulté souvent donnée pour invincible, celle de distinguer avec certitude entre le surnaturel et le naturel. Mais, quoique le monde et l'âme humaine recèlent bien des mystères, dans la plupart des cas, tels que ceux que nous venons d'indiquer, nous ne saurions hésiter sur la réalité du miraculeux évangélique, elle se manifeste avec une évidence immédiate et irrésistible.

Au lieu de s'attacher à la *nature* des miracles, selon la marche ordinaire, on peut les considérer dans leur *rapport* avec les forces de celui qui les opère, les circonstances où il se trouve, les moyens dont il fait usage. C'est peut-être la méthode la plus simple, la plus prompte et la plus sûre pour en constater l'existence positive.

Le pouvoir de l'homme nous est connu. Si dans ses progrès scientifiques et pratiques il réussit à produire de merveilleux effets, c'est en s'emparant des forces de la nature, c'est en obligeant l'eau, l'air, le feu à le servir, c'est en se soumettant les éléments, c'est en faisant agir au gré de sa volonté ce qui existe hors de lui, après en avoir fait la conquête par son intelligence. Dans tous ces cas, ce n'est pas sa puissance propre qui s'est accrue, ce sont des puissances étrangères qu'il s'est adjointes et qu'il contraint à lui obéir. Mais lorsque, sans l'emploi d'aucun secours et d'aucun moyen extérieur à lui, il accomplit des choses évidemment au-dessus des forces humaines, c'est alors qu'il y a miracle. Nous savons, de science certaine, que la parole d'un être semblable à nous ne peut rendre la vue à un aveugle, faire entendre un sourd, marcher un boiteux, etc., etc. Si quelqu'un fait cela par sa parole seule, il fait ce qui est manifestement

au-desssus du pouvoir humain, des miracles, ou pour mieux dire, Dieu en fait par lui. — Les difficultés tirées de notre ignorance des lois de la nature n'arrêtent plus, quand nous envisageons ainsi les miracles moins en eux-mêmes que dans leurs rapports avec celui à la voix duquel ils ont lieu. Dès que l'événement n'a pu être produit par lui, dès que l'acte qui s'accomplit par sa médiation est impossible aux forces humaines, soit absolument, soit relativement, il faut bien reconnaître qu'une force supérieure est intervenue. Je dis impossible absolument ou *relativement*, car un fait peut rester miraculeux dans telles circonstances données, lors même qu'on établirait que, pris en soi et indépendamment des circonstances qui l'accompagnent, il aurait pu s'accomplir par des causes naturelles. Ainsi certaines guérisons du Nouveau Testament (fièvre, épilepsie, etc.) considérées en elles-mêmes, pourraient, à la rigueur, s'expliquer par l'impression morale et rentrer dans ce qu'on a nommé la *médecine mentale*. Mais ce moyen, comme tous les moyens naturels, est nécessairement incertain ; il réussit ici, il échoue là, tandis que la parole des fondateurs du Christianisme se montre constamment efficace; si elle s'arrête ou s'abstient, c'est d'elle-même et parce qu'elle ne juge pas à propos d'agir. (Jésus-Christ à Nazareth, ou devant Hérode, etc.). Ainsi encore, en accordant contre la déposition des récits (Jean XIX, 34) et la nature des faits, que la mort de Jésus-Christ n'ait été qu'une syncope (explication rationaliste), il resterait visiblement du miraculeux dans sa résurrection, qu'il avait plusieurs fois prédite en même temps que son supplice. Car, comment prévoir qu'on sera descendu de la croix dans un état de mort apparente, et qu'on reviendra à la vie, lorsque sur mille crucifiés il n'en est pas un seul à qui cela arrive ?

Les miracles évangéliques constatés (et quoi qu'en dise l'opinion du jour, ils peuvent l'être, et ils le sont par l'authenticité du Nouveau Testament), l'argument qu'ils fondent se légitime et s'impose de lui-même ; évidemment, en dehors de l'ordre établi, ils n'ont pu s'opérer que par l'intervention ou avec l'autorisation divine. C'est l'induction spontanée de la raison, c'est l'attestation immédiate de la conscience religieuse, c'est la déclaration constante de l'Ecriture. L'homme, par l'intermédiaire duquel le miracle s'accomplit, n'en est pas l'auteur réel, il n'en est que l'instrument ou le prophète. Cet homme est donc de Dieu ; ses œuvres certifient ses paroles. Il y a là une intuition du sens reli-

gieux et du sens commun contre laquelle vont échouer tous les artifices de la dialectique, une fois la réalité des faits et leur caractère surnaturel mis hors de cause; c'est un de ces sentiments immédiats et invincibles qu'on peut troubler, mais qu'on ne peut étouffer; c'est la réponse de l'aveugle-né aux Pharisiens : « *Vous ne savez d'où il est, et cependant il m'a ouvert les yeux.* »

§ 3. *Réfutation des objections.* — Les miracles constituent un des principaux boulevards du Christianisme, aussi l'incrédulité a-t-elle dirigé contre eux tous ses efforts. Elle en a nié la possibilité; elle a contesté la validité de l'argument qu'on en tire ; elle a révoqué en doute la réalité de ceux que racontent les Livres saints. C'est la même marche que dans sa critique de la Révélation. Cela devait être, puisque la Révélation est le grand miracle que manifestent et constatent les autres. Mais par une des étrangetés de notre temps, ce n'est plus le seul philosophisme ou le seul rationalisme que nous rencontrons ici devant nous, c'est aussi le haut supranaturalisme qui s'est figuré faire un progrès en abandonnant cette citadelle de la foi et en s'unissant à ceux qui la battent en brèche.

Si l'on nous accusait de persister dans la vieille ornière de l'apologétique, nous répondrions que nous ne pouvons autrement, par les motifs que nous avons assez longuement déduits pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Relevons seulement une des singularités de cette accusation. On affirme que la méthode que nous suivons, « la vieille méthode historico-rationnelle « qui consiste à établir d'abord la nécessité et la possibilité « de la révélation, et ensuite que cette révélation est dans le « Christianisme, est le caractère distinctif du rationalisme et « qu'elle a le rationalisme pour inévitable résultat (1). » Il y a là une bizarrerie qui mérite d'être notée. On rétorque contre notre marche le reproche fondamental que nous avons adressé à celle qu'on nous oppose (2). Si nous maintenons à la preuve historique ou miraculeuse la place qu'elle a toujours occupée et qu'on cherche à lui ravir, c'est qu'elle nous paraît le vrai boulevard du supranaturalisme contre le flot montant du rationalisme métaphysique et mystique.

(1) *Revue chrétienne*, 1re année, p. 595-597.
(2) V. discussion sur les *preuves internes*, chap. III.

L'accusation repose en fait sur une équivoque verbale; elle est un pur jeu de mots où l'on passe du sens étymologique au sens théologique du rationalisme. Sans doute, la preuve de raisonnement, qu'elle soit historique ou dogmatique, est du rationalisme en tant qu'elle produit la conviction intellectuelle ou rationnelle, et toute preuve en sera; la preuve morale elle-même, car elle n'est preuve qu'à la condition de forcer l'assentiment de la raison. Mais le rationalisme théologique est autre chose; il est la négation avouée ou latente, explicite ou implicite, de l'ordre surnaturel où placent les Livres saints. Comment dire alors que le maintien de l'argument surnaturel le porte en germe ou le constitue déjà? Quand renoncera-t-on à ces artifices qui brouillent tout, en confondant les diverses acceptions des termes?

Dans la question si tourmentée du miraculeux évangélique, la marche de la défense est imposée par la nature de l'attaque. Nous avons à en établir, ainsi que nous le disions ci-dessus, la possibilité, la valeur probante et la réalité historique.

I. — *Objections contre la possibilité des miracles.*

On a contesté la possibilité des miracles, comme celle de la Révélation, par des arguments pris ou dans la nature de l'homme, ou dans la nature des choses, ou dans la nature de Dieu. On a dit que l'esprit humain est forcé par sa propre constitution de rapporter tout ce qui arrive dans le monde à des causes extraordinaires, et que, s'il a pu, dans son enfance, admettre le merveilleux, il ne le peut plus au degré de développement et de lumière où il est parvenu. — Que les lois de la nature sont immuables et que rien n'en saurait interrompre l'enchaînement régulier. — Que Dieu, qui a tout prévu et disposé dans ses conseils éternels, n'a nul besoin de changer l'ordre qu'il a une fois établi, et que supposer qu'il l'ait fait, ainsi que l'implique une intervention miraculeuse, c'est accuser d'imperfection ses attributs, ses plans et ses œuvres.

Sans entrer dans l'examen de cette argumentation, nous lui opposerons les quelques principes généraux suivants :

a) L'idée du miracle ou d'une intervention immédiate de la Divinité répugne si peu à l'esprit humain dans ses tendances natives que nous la trouvons dans tous les temps et chez tous les peuples. Quand on avance qu'elle ne peut se soutenir devant les

lumières de notre époque, je ne vois là qu'une assertion sans preuve. Que cette idée soit inconciliable avec certaines théories métaphysiques et cosmologiques, je l'accorde; mais il reste à savoir ce que valent ces théories. Les Newton, les Pascal, les Leibnitz, etc..., étaient-ils donc des intelligences si inférieures à celles de nos jours? Ou bien a-t-on fait la découverte de quelque grande loi physique et morale qui rende absurde de croire maintenant ce qu'ils ont cru? Les découvertes du télescope et du microscope ne font qu'agrandir l'empire du suprême Ordonnateur. Si elles ramènent souvent au naturel un surnaturel apparent, loin d'infirmer le surnaturel en soi, elles l'annoncent ou l'impliquent partout en montrant que le naturel ne peut avoir en lui-même sa raison d'être. Aussi longtemps que la notion d'un Dieu créateur, conservateur, régulateur, la notion d'une Providence libre et souveraine planera sur le monde et sur la science, la possibilité de son intervention et par conséquent celle des miracles demeurera évidente pour la raison comme pour la piété. La prière seule, cet instinct du cœur, cette attente d'une réponse du Ciel, cette foi à un concours divin qui saisit l'incrédulité elle-même, la prière atteste que par delà les lois générales du monde il existe l'action secrète de la justice et de la miséricorde éternelles; et la prière est une de ces aspirations de la conscience immédiate, contre lesquelles se briseront sans fin les raisonnements et les systèmes parce qu'elles leur sont antérieures et supérieures. Que de mystères sur les confins du monde visible et du monde invisible! Que de raisons d'être circonspects sur les faits qui vont y toucher!

b) Les mêmes observations s'appliquent aux arguments pris dans la marche générale des choses, car ils ne sont au fond que des duplicata des premiers. Affirmer que la chaîne des causes secondes est indissoluble, c'est nier la libre Providence divine. A entendre ce genre d'objections, aujourd'hui si répandu, on dirait que les partisans des miracles nient la constance des lois de la nature. Mais, au contraire, la foi à la constance des lois de la nature est impliquée dans l'idée même de miracle; si la nature n'avait rien de régulier, de fixe, d'uniforme, on ne pourrait voir de miracles nulle part, par cela même qu'on en pourrait voir partout, car tout est merveilleux au fond. La question n'est pas là. Il s'agit seulement de savoir si le Créateur et l'Ordonnateur du monde peut y agir en dehors ou au-dessus des lois qu'il y a établies. Que le panthéisme et le naturalisme le nient, nous le

concevons : Dieu n'est pour eux qu'une entité nominale, ou, ce qui revient au même, qu'un principe, une force occulte qui se déroule en ligne droite. Le déisme, où il ne reste qu'un Dieu retiré en lui-même, loin de l'univers qui va sans lui, peut aussi le contester. Mais nous ne concevons pas que le théisme qui admet à la fois l'immanence et la transcendance divines, le mette en question comme il fait si souvent, puisque c'est mettre en question du même coup la cause libre et souveraine devant laquelle il s'incline avec nous, dans la persuasion que tout en dépend et qu'elle ne dépend de rien. L'oubli de Dieu et de la Providence, la négation du vrai principe théiste, se cachent manifestement dans ces objections qu'on répète, la plupart du temps, sans se demander d'où elles viennent. Elles tombent d'elles-mêmes, ou plutôt elles ne s'élèvent point là où règne la pensée sérieuse du Maître du monde. Le théisme, reconnaissant toutes les données immédiates de la conscience religieuse, adorant le *Dieu vivant*, au-dessus du monde qu'il a créé, et au dedans du monde qu'il anime et régit, le théisme ne peut pas ne pas reconnaître la Providence *particulière*, c'est-à-dire la libre intervention divine dans la nature et dans l'histoire, à côté de la libre intervention humaine. Et la notion de la Providence particulière emporte celle de la possibilité des miracles, sinon celle de leur réalité. Elle dit qu'ils peuvent être ; il s'agit simplement de savoir s'ils sont.

Il est certes curieux que le négativisme ait voulu s'appuyer sur l'Ecriture. Mais que n'a-t-il pas tenté ? On a cité le psaume CXLIII, v. 6 : « *Il les a établies à perpétuité et pour toujours ; il y a mis un ordre (une loi) qui ne change point* ; et quelques expressions analogues (Ecclés. I, 10. Jér. XXXI, 35, 36). — Mais aucun de ces textes ne dit ce qu'on lui fait dire ; aucun n'a trait aux miracles ; ils proclament un fait que les miracles supposent, savoir la constance générale des lois de la nature ; ils se trouvent dans un livre plein de miracles.

c) Quant aux objections qu'on prend dans la nature de Dieu, elles nous ramèneraient sous d'autres aspects aux objections précédentes. Disons seulement que, partant de prémisses à mille égards inconnues, — (car Dieu est nécessairement pour l'homme, et probablement pour tout esprit créé, l'*Etre incompréhensible*), — elles sont par cela même incertaines, et qu'elles porteraient contre la création qu'admet le rationalisme, aussi bien que contre l'ordre surnaturel qu'il nie ou conteste.

La négation du miraculeux s'appuie communément sur deux raisons générales : l'une *a priori*, notion de Dieu et du monde ; l'autre *a posteriori*, existence d'un miraculeux reconnu fantastique ou mythique dans toutes les religions positives. De la première, on conclut contre la possibilité du miraculeux en soi ; de la seconde, contre la réalité du miraculeux chrétien. Il tombe, dit-on partout, devant l'investigation critique, comme la sorcellerie et la magie auxquelles il tient de si près.

La première raison, la raison métaphysique, ne fait, ainsi que nous l'indiquions tout à l'heure, que placer la question entre le théisme et le déisme ou le panthéisme, et ainsi posée, elle est, je pense, résolue pour nous.

Quant à la raison historique, tirée des rapports du miraculeux chrétien avec le miraculeux mythologique, elle n'aurait la valeur et la portée qu'on y attache qu'autant que le Christianisme ne se séparerait pas de tout le reste par son essence et par sa preuve. Le Christianisme a pour lui des caractères de vérité et des signes de divinité, il a un témoignage interne et externe qui, le plaçant tout à fait à part, brise le réseau analogique où l'on prétend l'enfermer.

Si l'on y regarde de près, on ne trouve dans le négativisme si confiant de nos jours que des probabilités ou des vraisemblances spécieuses, qu'il entasse sans tenir compte des probabilités contraires qui les contrebalancent ou les renversent : nulle part, la preuve qu'il croit avoir. Cette preuve, il l'a placée dans un mot qui a fait fortune, mais qui condamne la plupart du temps, car il n'est vrai que pour le naturalisme et le panthéisme absolus. « Le surnaturel, répète-t-on de divers côtés, serait le *surdivin*. » Ce mot spirituel juge en fait bien des systèmes qui s'y retranchent, ceux en particulier que nous avons ici devant nous, puisqu'ils veulent rester théistes.

Rappelons ce que nous avons eu occasion de dire des données immédiates de la conscience religieuse et morale, ces faits-principes, point de départ de la science et son point d'appui constant. La conscience, en tant qu'organe des vérités premières, des notions *a priori*, est révélatrice et par cela même normative et constitutive. Ces intuitions, ces dispositions, ces tendances natives sont en dernière analyse la loi suprême de l'existence et de la destinée humaines, comme les instincts le sont chez les animaux. La science y a sa racine et sa base, et elle doit y chercher sa lumière et sa règle. Lorsqu'elle ne les

prend pas pour guide, elle les rencontre à la fin pour juge. Elle s'y brise toutes les fois qu'elle va s'y heurter.

Eh bien, la conscience est théiste, en ce sens que la religion ou la religiosité, dont elle est la source, a des éléments essentiels qui ne restent que dans le théisme. Le Dieu qu'elle annonce, quoique à bien des égards le Dieu-inconnu, n'est ni le Dieu de loin du déisme, ni le Dieu-monde du naturalisme, ni le Dieu-idée du panthéisme. C'est le Dieu-providence, Dieu libre et souverain, ordonnateur et rémunérateur, Dieu *personnel*, pour employer le terme du jour, qui intervient incessamment et dont l'homme cherche partout à désarmer la justice ou à s'attirer la bienveillance. Tel est l'esprit de tous les cultes, même les plus grossiers : fait capital et, à vrai dire, décisif, dès que l'autorité de la conscience et de ses grandes révélations est reconnue; car si la science ne sait pas toujours s'y tenir, elle est toujours forcée d'y revenir. Ces données intuitives, qui font l'homme ce qu'il est, survivront toujours aux erreurs et aux superstitions dont elles se recouvrent trop souvent, et dont on s'efforce en vain de les rendre solidaires.

Plus on cherche à se rendre compte des antipathies du siècle pour les miracles, de ces antipathies si générales, si vives, si fortes que la haute théologie elle-même s'y associe à ses risques et périls, plus on demeure convaincu qu'elles tiennent essentiellement à cette vague présupposition d'impossibilité que nourrit l'esprit du temps. Là est la principale source des négations de l'incrédulité, des incertitudes et des précautions timorées de la foi; là est aussi la raison première de ces directions critiques qui, tournant et retournant les anciens documents du Christianisme, sont arrivées à semer le doute sur leur authenticité pour pouvoir l'étendre sur leur contenu. Mais, ne nous lassons pas de le redire, en dehors du positivisme naturaliste et de l'idéalisme panthéistique, cette opinion si accréditée, qui impose comme un principe le rejet du miraculeux, n'a, au fond, d'autre garantie qu'elle-même; elle est une pure prévention. La présupposition sur laquelle elle porte est simplement affirmée ; on se confesse hors d'état de la démontrer ; on se retranche derrière une évidence qui ressort, dit-on, du cours général des choses ; on se plaint que les apologistes répètent leur mot éternel : « prouvez que c'est impossible », comme si ce n'était pas leur droit ; et l'on passe par dessus avec une dédaigneuse hauteur, comme si le refus de la preuve était plus que la preuve elle-

même (1). Eh bien! est-ce le langage, est-ce le procédé de la vraie science en présence des mystères du monde et des merveilles qu'il déroule sous nos yeux, à mesure qu'il s'ouvre à nos investigations? Cette opinion si confiante n'est, à vrai dire, qu'un préjugé (même au point de vue rationnel), car elle repose sur une notion du monde qu'on peut appeler scientifique, mais que rien ne garantit. La libre souveraineté de Dieu, que le sentiment religieux a à sa base, emporte la possibilité de l'ordre surnaturel, qu'implique la prière et qu'attestent les croyances universelles. Dès lors, l'intervention miraculeuse que l'Eglise place à son origine *peut être*; il ne reste qu'à examiner si *elle est* réellement: question capitale puisque le Christianisme en est solidaire, question difficile en raison des troubles et des doutes qu'y a jetés une critique sans frein, mais qui, débarrassée des préoccupations systématiques dont on l'a recouverte, se simplifie singulièrement. Franchement traitée sous sa forme historique, qui est la vraie, les solutions négatives y cèderaient bientôt, croyons-nous, à la vieille solution positive. Tout est décidé, au fond, dès que l'authenticité du Nouveau Testament est reconnue.

II. — *Objections contre la preuve tirée des miracles.*

Cette preuve a été attaquée de bien des manières. On l'a déclarée insuffisante, sinon absolument nulle : 1° en elle-même; 2° dans le témoignage qui nous l'a transmise; 3° par la possibilité que les miracles aient un autre auteur que Dieu; 4° par l'assertion que la foi chrétienne ne s'est pas primitivement basée sur les miracles; 5° par le fait que les miracles laissèrent dans l'incrédulité la masse des Juifs et des païens qui en furent témoins.

1er Chef. — *Insuffisance ou défaut de la preuve en soi.* — *a)* On a qu'il n'y a pas de connexion nécessaire entre la certitude d'une doctrine et l'apparition de certains phénomènes extraordinaires lors de sa promulgation; que la vérité se prouve par sa propre évidence, non par des faits extérieurs et étrangers; qu'on n'a jamais songé à démontrer une théorie philosophique, ou une proposition mathématique, par la raison qu'elle venait de tels

(1) *Liberté de penser*, 1848, art. de M. Renan, intitulé : *Historiens critiques de Jésus*.

ou tels hommes, qui avaient accompagné leurs assertions de tels ou tels actes; et qu'un système religieux doit s'établir de la même manière que ces théories et ces propositions, c'est-à-dire se légitimer par lui-même.

Sans doute, le miracle ne porte point en soi l'évidence immédiate de la doctrine en faveur de laquelle il s'opère, il ne l'explique ni ne l'éclaircit. Mais il prouve que cette doctrine vient de Dieu et c'est par là qu'il en constate la vérité; il la légalise et la certifie en y apposant le sceau du Ciel. Si les promulgateurs d'une philosophie naturelle me démontraient, à des signes formels, qu'elle est une révélation de Dieu, je croirais à cette philosophie, bien certain que l'explication que Dieu me donnerait lui-même de l'homme et du monde serait la vraie solution du problème des existences. Le sens commun admettrait spontanément la validité de cette preuve une fois faite; car, que sont les plus hautes spéculations de la science, auprès d'une parole d'En haut, quand il s'agit du secret de la création, du mystère de l'origine et de la fin des choses? Or, voilà ce que font les miracles pour la religion. Ce sont les *signes* de l'intervention divine, les lettres de créance des envoyés ou des plénipotentiaires du Ciel; ils sont pour ceux qui les opèrent ce que sont pour un ambassadeur les lettres de son souverain; ils sont pour leur mandat ou pour leur mission ce qu'est pour un effet de commerce la signature du négociant qui l'a émis : et voilà ce qui fait leur valeur et leur force (Marc XVI, 20; Act. XIX, 3, etc.). — L'argument qu'on en déduit repose sur le même principe que ceux que l'on tire de l'étude de la nature dans la théologie rationnelle : des deux parts on s'élève à Dieu par ses œuvres. C'est le raisonnement de l'aveugle-né (Jean IX, 30 : *Il est étrange*, etc.). L'argument cosmologique élève à Dieu créateur et ordonnateur, l'argument miraculeux élève à Dieu révélateur.

Malgré l'assurance avec laquelle se produit cette objection aussi commune aujourd'hui qu'elle était rare autrefois, nous n'y saurions voir qu'une prétention excessive et illicite. Une doctrine religieuse qui a pour elle des témoignages ou des signes formels de divinité, s'impose par cela même à l'esprit et au cœur; elle a sa garantie dans son origine. Ne serais-je pas autorisé ou, pour mieux dire, obligé à croire, si le Seigneur me faisait entendre sa parole, comme autrefois à Israël près de Sinaï? N'aurais-je pas le droit, ne me sentirais-je pas sous l'obli-

gation de croire, si un ange venait me le déclarer de sa part, comme à Zacharie ou à Marie? Et n'ai-je pas également ce droit, ce devoir, si des hommes qu'il a marqués de son sceau me l'annoncent en son nom? Puis-je leur refuser ma foi, quand il leur rend lui-même témoignage par les effets visibles de sa puissance (Hébr. II, 4); le puis-je sans manquer à une des lois les plus impérieuses de mon être intellectuel et moral? Dès que Dieu est là, la créature ne doit-elle pas s'incliner?

On nous dit que la raison ou la conscience (car c'est tout un ici), ne peut croire qu'à ce qu'elle juge vrai en soi, en d'autres termes qu'à ce qu'elle comprend, à ce qu'elle s'assimile par l'intuition logique ou morale; que tout dogme, tout fait dont elle n'a pas l'intelligence n'est pour elle qu'un mot vide de sens; que la croyance fondée sur le miracle et sur une autorité extérieure, la croyance qui s'impose au lieu de se démontrer est, pour la pensée et pour le sentiment, comme n'étant pas. Et quand nous montrons les mystères de l'homme et de la nature, ces mille choses incomprises en nous et autour de nous, auxquelles il faut bien croire puisque nous en vivons, on nous répond que si la raison admet l'incompréhensible dans l'ordre physique et métaphysique, c'est sur la foi de la preuve, c'est-à-dire sur sa propre autorité. Mais n'en est-il pas de même de l'ordre surnaturel que proclame l'Evangile? N'est-ce pas à la raison, n'est-ce pas à la conscience qu'on s'adresse pour le constater? Et une fois reconnu, ce que nous supposons en ce moment, quand on demande à la conscience et à la raison de se soumettre à ce qu'il atteste, n'est-ce pas à un de leurs principes les plus élémentaires qu'on fait appel?

Ces fins de non-recevoir persistent et persisteront toujours dans le philosophisme (1), qui ne voit dans le miraculeux évangélique qu'une légende, une mythologie, alors même qu'il l'environne d'un respect conventionnel. Elles persistent dans le rationalisme, qui n'est qu'un christianisme philosophique. — Mais, ce n'est pas uniquement contre le philosophisme et le rationalisme que nous avons à défendre le fondement divin de la foi, c'est aussi contre des écoles qui demeurent à divers égards supranaturalistes par leur principe *matériel*, ou par leur dogme, en cessant de l'être par leur principe *formel*, ou par leur méthode.

(1) Voir, par exemple: Rapport du *Concours sur la Certitude*, par M. Frank. Introd. p. 77.

Ces écoles reprennent à peu près toutes les objections du philosophisme et du rationalisme : seulement elles s'attaquent moins à la réalité des miracles évangéliques qu'à la preuve qu'y ont cherchée jusqu'ici la théologie et la religion. — En accordant, quoique d'ordinaire avec bien des réticences, le surnaturel du Nouveau Testament, elles soutiennent qu'il n'a pas la fin providentielle, la valeur probante qu'on y a attachée, et que l'Apologétique fait fausse route, ou se frappe de nullité, en continuant à y placer la démonstration de la divinité du Christianisme. Ces écoles ont pour maxime que le miracle, loin de pouvoir produire la foi, la suppose, qu'il n'est signe que pour le croyant. Cette idée, sortie du grand mouvement subjectiviste de nos jours, patronnée par de grands noms et spécialement par celui de Schleiermacher, règne plus ou moins dans tout ce qui nous vient de l'Allemagne. Nous l'avons déjà rencontrée et nous la rencontrerons souvent encore, appelant de mille manières à son aide la logique, la métaphysique, la critique. Voici comment elle a été formulée (1) : « Sans crainte de voir mon intention « mal comprise, je dis que le miracle, *malgré toute sa réalité*, « ne peut servir de preuve en faveur de la divine origine du « Christianisme. Je n'insiste pas sur la difficulté de constater « suffisamment les faits merveilleux à dix-huit siècles de dis- « tance... une difficulté n'est point une impossibilité. Mais ce « qui en est une, c'est de reconnaître le miracle comme tel « autrement que par la foi. Un miracle est d'abord un fait « sans cause appréciable... ; ou bien un fait réputé impossible, « précisément parce que nous ne connaissons aucune force « capable de le produire... Tout ce que l'entendement peut faire, « c'est de dire que la cause inconnue réside dans l'individu, « auteur du miracle (2). Aller au delà, conclure à une puis- « sance divine agissant dans cet individu, c'est quitter le terrain « de l'observation et sortir des limites de la raison pure. Il en « est ici comme de l'argument cosmologique pour l'existence de « Dieu. L'entendement démontre parfaitement que la causalité « du monde ne peut être aucune des causalités partielles que « nous percevons ; mais le syllogisme ne mène point au delà ;

(1) *Art. de M. Colani*, à propos d'une de mes brochures (*Revue de Strasbourg*, vol. IV, p. 381).

(2) Ce que l'entendement dit le plus souvent, au contraire, c'est que cette cause ne saurait être là.

« et pour admettre que cette causalité suprême et inconnue est « Dieu, le Dieu vivant et personnel, il faut un acte de notre « conscience morale. Le miracle n'est compris que de la foi, il « ne la crée donc pas, etc... »

Cette argumentation, aujourd'hui si générale et si confiante, est-elle réellement fondée ?

Elle a contre elle une des doctrines les plus constantes de l'Ecriture qui, d'un bout à l'autre, donne les miracles comme les signes de l'intervention divine et par suite de la parole divine. Si cette observation ne porte que pour ceux qui reconnaissent d'une ou d'autre manière la révélation biblique, elle est grave pour eux. Mais l'argumentation que nous avons à juger a aussi contre elle le témoignage spontané de l'esprit ou du cœur humain ; elle a contre elle une des intuitions les plus vives de la conscience religieuse. Partout et toujours, en croyant reconnaître le miracle, l'homme a cru sentir la présence et l'action de Dieu. Et la réflexion ne se rend-elle pas à cette pensée prime-sautière ; ne finit-elle pas par la justifier ? Plaçons-nous devant des miracles avérés, tels que le sont, ou sont censés l'être, ceux de l'Evangile pour l'opinion que nous discutons, et demandons-nous si l'examen ne confirme pas l'induction immédiate de la conscience, s'il ne conduit pas à dire avec l'Israélite (Jean III, 2) : « *Nous savons que tu es un docteur venu de Dieu, parce que personne ne peut faire les miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui* ». Voilà des hommes qui m'annoncent une religion qu'ils déclarent tenir de Dieu, et qui veulent qu'à ce titre je m'y soumette docilement et pleinement. Mais cette religion, qui s'offre à moi comme étant du Ciel, a pour elle des témoignages du Ciel. Des faits miraculeux et prophétiques, manifestations d'un ordre supérieur, la sanctionnent chez ses missionnaires. N'est-ce pas la preuve la plus directe et la plus haute de son origine et par là même de sa vérité ? N'est-ce pas l'attestation divine contrôlant et garantissant l'attestation humaine ? En m'inclinant devant elle, je m'incline devant Dieu qui me signale ses envoyés, qui agit avec eux et en eux pour me montrer qu'il me parle par eux.

Non, me dit-on, ce que vous prenez pour un témoignage de Dieu ne l'est point. Le miracle ne porte pas jusqu'à lui ; la cause réelle en reste inconnue. Si vous ne pouvez la placer dans l'homme qui opère ou paraît opérer, parce que l'effet dépasse les forces humaines, vous ne pouvez la placer avec certitude en Dieu, dont rien ne dévoile l'action. Aller jusque-là, comme

vous le faites, c'est abandonner le terrain expérimental, c'est donner une assertion gratuite pour une induction légitime.

A cette argumentation, il devrait suffire d'opposer l'instinct naturel, cette sorte de divination que nous indiquions tout à l'heure. A la vue du miracle, reconnu comme tel, l'homme se sent spontanément en la présence de Dieu. Qu'il ait souvent pris pour miraculeux ce qui ne l'était pas, c'est certain ; mais le fait ou le principe que nous invoquons, savoir l'impression immédiate du miracle, n'en subsiste pas moins. Il en est de même, remarquons-le, du sentiment de la Divinité, auquel en appellent avec confiance et à bon droit les écoles actuelles, dont elles font le pivot fondamental de leur théodicée, l'homme a mille fois pris pour Dieu ce qui ne l'est point. Et si la vérité de la révélation ou de l'intuition reste dans le dernier cas malgré ses erreurs, elle reste également dans le premier ; dans les deux cas, le raisonnement instinctif, quoique souvent appliqué à faux, n'en est pas moins fondé en soi ; sous les aberrations elles-mêmes il existe une attestation qui ne saurait être écartée. Considération décisive, à vrai dire, pour qui réfléchit, que ces croyances natives sont en fin de compte notre lumière et notre règle ; mais considération décisive surtout vis-à-vis d'écoles qui font de la conscience religieuse leur principe ou leur critère suprême ; car si ces écoles se permettent de prendre et de laisser dans les grandes données de la conscience, elles renversent elles-mêmes leur base. Toutes ces données sont souveraines ou aucune ne l'est. Et s'il en est une de constante, c'est assurément celle que nous relevons.

Du reste, descendons au cœur de l'argument. Le nœud en est en ceci : le miracle ne révèle point Dieu ; pour l'y découvrir, il faut déjà le connaître. Le miracle n'étant ainsi compris que par la foi, ne prenant que par elle sa signification et sa portée religieuse, il ne saurait la créer. — Ce raisonnement, comme bien d'autres, repose sur une équivoque. Sans doute le miracle implique une sorte de foi, sur laquelle doit s'élever celle qu'il appelle et motive. On n'y peut voir l'œuvre de Dieu, signe et garant de la parole de Dieu, qu'autant qu'on sait et qu'on croit que Dieu est. Mais cette notion ou cette croyance humanitaire est présupposée dans tout appel aux miracles. Les miracles ont pour objet la vérité divine et non l'existence divine. Il ne s'agit pas de créer la religion de toutes pièces. La religion est déjà là, car elle fait partie intégrante de notre nature. Il s'agit simplement de distin-

guer, entre les religions diverses, la religion véritable, la religion révélée; il s'agit de s'assurer si ce qui se donne comme parole de Dieu l'est réellement. Or, quel moyen plus direct, plus adéquat, plus effectif que ces manifestations surnaturelles qui y apposent le sceau du Ciel? n'est-ce pas la preuve que la raison et la conscience attendent et sollicitent tout d'abord, celle qu'elles s'étonneraient de ne pas avoir, si elle manquait; n'est-ce pas, par conséquent, celle qui doit le mieux les satisfaire, dès qu'elle est décidément fournie? Sans doute les miracles supposent une foi ou une notion générale de la divinité; mais ils montrent que Dieu sanctionne en montrant qu'il opère; et c'est cette foi seconde qu'ils ont pour but de produire ou de légitimer. Voilà le point où la question doit se prendre, et l'objection y perd sa base.

Quant à l'analogie qu'on établit entre l'argument miraculeux pour la révélation, et l'argument cosmologique pour l'existence de Dieu, nous n'y contredisons pas, car elle s'offre naturellement et nous l'avions invoquée nous-mêmes. — Mais dépose-t-elle contre nous? — Ne faites rendre à l'argument cosmologique, sous ses différentes formes, que ce qu'il a pour but de donner, savoir l'existence d'un Créateur ou d'un Organisateur de l'univers; liez le double fait de la contingence et de l'harmonie des choses avec les principes rationnels de causalité et de finalité, vous reconnaîtrez que le vieil argument porte bien et qu'il certifie à l'entendement l'intuition du cœur. Cherchez-y uniquement la vérité fondamentale qu'il atteste, et vous l'y trouverez comme l'y a trouvée en tout temps et en tout lieu le sens commun, plus vrai que l'esprit systématique. La contemplation de la nature ne dévoile pas Dieu, elle ne découvre pas les profondeurs de son être (τα βαθη του Θεου I Cor. II, 10), mais elle conduit à lui; elle ne dit pas ce qu'il est, quoiqu'elle le fasse entrevoir, mais elle dit qu'il est; elle l'a toujours dit et le dira toujours (Rom. I, 20. Ps. XIX).

Il en est de même des miracles. Ils n'éclairent ni les mystères de la Divinité ni ceux de la doctrine qu'ils sanctionnent; mais, en constatant que cette doctrine est de Dieu, ils en attestent et en garantissent la vérité. De qui apprendre plus sûrement que de Dieu lui-même les dispensations de sa justice et de sa miséricorde envers notre monde, et quelle marque plus expresse et plus certaine de sa parole que les signes célestes qui l'accompagnent? Quand, par exemple, Jésus-Christ est accusé de blas-

phémer, pour la déclaration qu'il vient d'adresser au paralytique, et qu'il répond : « *Lequel est le plus aisé..., etc.* ». (Matth. IX), sa démonstration n'est-elle pas péremptoire pour la logique de l'intelligence comme pour celle du cœur? Ne l'est-elle pas pour la réflexion, qui sonde les faits, comme pour le sentiment, qui se livre à leur impression? Le raisonnement systématique peut tout contester; il peut mettre en question et l'âme, et le monde, et Dieu, sous des préoccupations diverses; il n'y a que quatre jours qu'il faisait douter l'homme de son existence personnelle, dans ces grandioses théories où l'on admire tout à la fois la force et l'extravagance de la pensée. Mais autant vaudrait, en vérité, nier la lumière du soleil en plein midi que de nier le caractère téléologique des miracles de l'Evangile, quand on en reconnaît la réalité; leur enlever leur valeur apologétique, c'est leur enlever leur fin providentielle, c'est-à-dire leur raison d'être. Je conçois le rationalisme, qui les efface ou les volatilise; je ne conçois pas ce supranaturalisme aux mille nuances, qui les conserve à la condition qu'ils soient comme non avenus et qu'ils ne prouvent et ne disent rien. Il est plus difficile de les réduire à cette insignifiance que de les rayer de l'Histoire. Cette position est tellement intenable que, lorsqu'on pousse à bout ceux qui s'y retirent, on trouve finalement, ou qu'ils dépouillent les faits évangéliques de leur élément vraiment miraculeux, ou qu'en en reconnaissant plus qu'ils ne pensent la force probante, ils s'y appuient plus qu'ils ne prétendent.

Je sais combien on élève de difficultés métaphysiques, critiques, historiques au sujet du surnaturel chrétien et de la preuve qu'y cherchent la religion et la théologie. Ces difficultés peuvent embarrasser et troubler le raisonnement; ce sont des ombres qui, se condensant de temps à autre, obscurcissent et dérobent la lumière. Mais elles cèdent à cette divination qui est plus forte que la dialectique, parce qu'elle est une de ces révélations spontanées, lois suprêmes de notre intelligence et de notre existence. J'incline à croire que ceux-là mêmes qui dressent ces difficultés comme des montagnes, les verraient s'évanouir instantanément s'ils étaient les témoins ou les objets d'une dispensation vraiment miraculeuse, dont ils ne pussent méconnaître ni la certitude ni le caractère, et que, si on les leur présentait alors, ils répondraient comme l'aveugle-né pressé par les Pharisiens : « *C'est une chose étrange...,* etc... »

Pour renoncer à la preuve miraculeuse, nous attendons qu'on

ait enlevé à la preuve cosmologique sa vérité et sa portée, consentant volontiers au parallélisme qu'on établit entre elles. L'argument cosmologique, qui a toujours agi, continue à agir au loin et au large, à côté des systèmes qui prétendent l'avoir réduit à néant; il continuera à agir quand ces systèmes auront passé, parce qu'il tient, non à une de ces directions théologiques ou philosophiques qui changent sans cesse, mais aux lois constitutives de la pensée et de la conscience humaine. Toujours Dieu se révèlera dans la création (Rom. I, 19), toujours *les cieux raconteront sa gloire* (Ps. XIX, 1). Les conclusions de Kant, d'abord presque universellement reçues, sont loin de l'être de la même manière aujourd'hui; elles sont niées, non seulement par la philosophie inductive qui les a constamment repoussées, mais çà et là par la philosophie spéculative elle-même (Hegel les a attaquées de son point de vue). Si seulement le surnaturel évangélique élève à Dieu *révélateur* comme la contemplation de la nature élève à Dieu *créateur* et ordonnateur, c'est assez; il fournira longtemps à l'apologétique et à la dogmatique le fondement qu'elles y ont trouvé jusqu'à nos jours. Derrière le miracle, comme derrière le monde, l'homme voit son Dieu, comme il voit derrière le phénomène la substance, derrière l'effet la cause; il le fait par un de ces procédés qui tiennent à sa constitution intellectuelle et qui par là sont invincibles. Tous les raisonnements se brisent à la longue contre cette intuition. Les principes rationnels de finalité et de causalité, en face de la contingence de l'univers, en même temps que de l'ordre et du dessein qui s'y manifestent, proclament l'intelligence et la puissance créatrices; ils révèlent le suprême Ordonnateur au pâtre comme au philosophe; ils le révèlent à l'homme, à la seule condition que l'homme soit attentif et recueilli. De même, la notion ou le sentiment de la divinité, la *conscience de Dieu*, comme disent les Allemands, en présence de miracles avérés, donnés pour garants d'une doctrine religieuse, reconnaît spontanément dans cette doctrine le caractère de révélation qu'elle s'attribue. Encore une fois, les miracles n'en dévoilent pas le fond, ils n'en ouvrent pas le mystère, mais ils en constatent la vérité en en constatant l'origine. Dès qu'ils sont là, Dieu y est; et quoi de plus obligatoire, de plus raisonnable, de plus sûr que de croire Dieu dans ces choses de Dieu et du Ciel?

b) Disons un mot d'une autre objection de même genre, qui ne mérite guère d'être relevée que parce qu'elle est souvent faite

et qui prétend écarter les miracles par cette simple observation qu'avant de pouvoir prouver, ils ont besoin d'être prouvés.

Hélas ! n'en est-il pas de même de tous les principes et de tous les faits qui servent de prémisses à la déduction théologique ou philosophique : faits naturels et extra-naturels, principes rationnels ou moraux. Tout ayant été contesté, tout doit être d'abord établi ou rétabli. Dans l'état actuel des idées et des choses, dans la situation que nous a faite une critique sans frein, qui a tout bouleversé à force de vouloir tout fouiller, en cherchant en tout le fondement du fondement, il n'est rien qu'il ne faille assurer pour acquérir le droit de s'y appuyer. La foi à notre existence personnelle et aux réalités extérieures n'a-t-elle pas elle-même été mise en doute? Dans la question chrétienne, la nécessité de constater ou d'affermir leur point d'appui, avant de se développer, s'impose aux arguments métaphysiques et éthiques, aussi bien qu'à l'argument miraculeux et historique. Cette nécessité s'impose partout en philosophie comme en théologie ; partout ce sont les bases mêmes de la science qu'il faut poser à nouveau, car partout elles ont été bouleversées par les deux courants inverses du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècles, l'un voulant tout tirer du dehors, l'autre du dedans.

A cette sorte de fin de non-recevoir se rattacherait celle qui soutient que le miracle étant l'objet de la foi, il ne saurait en être la preuve (1). Pour juger cette assertion, il suffit de distinguer ce qu'elle mêle, savoir le miraculeux dogmatique ou constitutif et le miraculeux historique ou démonstratif : la vérité du premier est attestée par la parole du Révélateur, et le second constate la vérité de la parole en y montrant l'intervention divine. « *Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même, mais le Père qui demeure en moi, c'est Lui qui fait les œuvres.* » Jean XIX, 10). « *Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas, mais si je les fais, croyez à mes œuvres* » (Jean X, 37-38). Cet argument, on le voit, se retourne contre lui-même. C'est justement parce que le surnaturel fait le fond du Christianisme, que les miracles en sont la preuve la plus directe et la plus positive, j'ai presque dit la plus rationnelle.

On affirme aussi fort souvent, sous forme sommaire, que l'argument externe ou miraculeux tombe de lui-même aujourd'hui avec le système d'autorité qu'il fonde. Sur cela, bornons-nous,

(1) *Revue chrétienne*, passim.

pour le moment, à cette simple remarque, que le miracle ne fonde l'autorité qu'en tant qu'il atteste et sanctionne la révélation. Dès lors, c'est à la révélation que l'objection s'adresse.

c) Sous ce premier chef se place encore l'objection déjà indiquée qui se base sur l'impossibilté de constater le miracle réel, vu notre imparfaite connaissance des lois de la nature.

Il n'est pas nécessaire de connaître toutes les lois de la nature pour s'assurer qu'un fait donné est réellement un miracle ; il suffit de connaître la loi dont il est la dérogation. Ainsi, marcher sur les eaux, s'élever au ciel, c'est faire des actes contraires à la loi de la gravitation ; — multiplier les pains en les rompant, changer l'eau en vin, c'est opérer en dehors de la loi générale de reproduction ; — guérir, ressusciter par sa seule parole, c'est tirer de la parole humaine des effets qu'elle ne saurait donner d'elle-même. Nous en avons immédiatement la claire intuition, et, par conséquent, la pleine conviction. On peut d'ailleurs, ainsi que nous l'avons indiqué, considérer les miracles dans leurs rapports avec celui à la voix duquel ils s'accomplissent, et se convaincre par là de leur réalité, quand on serait hors d'état d'en démontrer le fond surnaturel. Le pouvoir de l'homme nous étant connu et restant le même dans tous les temps et dans tous les lieux, nous avons le droit de conclure que des faits décidément au-dessus des forces humaines, telles que nous les voyons, l'ont toujours été et le seront toujours. Voilà l'irrésistible impression qu'on éprouve en présence de ceux de l'Evangile. Qu'on se place devant la guérison du paralytique (Luc V, 18), de l'aveugle-né (Jean XIX), de l'impotent (Act. III), devant la résurrection du fils de la veuve de Naïn (Luc VII, 12), celle de Lazare, celle du Seigneur, sa transfiguration, son ascension ; et qu'on doute, si l'on peut, du caractère surnaturel des faits, une fois admise la vérité historique des récits !

2e Chef. — *Insuffisance du témoignage.* — On dit d'abord que la force, et conséquemment la crédibilité du témoignage traditionnel décroît à mesure qu'on s'éloigne des faits et des temps ; que dès lors le miraculeux évangélique, à la distance où nous en sommes, ne peut plus fournir un appui solide à l'apologie. On dit ensuite que notre foi au témoignage et notre foi à l'immutabilité des lois de la nature reposant également sur l'expérience, il sort de là contre les miracles une raison péremptoire ; car, ajoute-t-on, il est contraire à l'expérience que l'in-

terruption des lois de la nature soit possible, et il ne l'est pas qu'un témoignage soit faux, alors même qu'il a toutes les apparences de vérité.

Ce sont, en réalité, deux arguments très distincts, qu'il convient d'examiner à part.

a) Le premier a été quelquefois présenté sous des formes spécieuses (1). Des théologiens assez nombreux écartent la preuve miraculeuse sous prétexte que, si elle a pu être décisive pour les témoins, elle ne peut l'être pour nous. M. Coquerel s'est arrêté à cette opinion dans son *Christianisme expérimental*. M. Secrétan s'y appuie dans son *Supplément théologique*.

Cette objection serait fondée vis-à-vis du témoignage purement traditionnel, du témoignage oral, dont la certitude et la crédibilité s'affaiblissent en effet à mesure qu'il passe de bouche en bouche, l'expérience prouvant que peu à peu le faux s'y mêle et que le vrai en disparaît à proportion. Mais cette loi ne s'applique point au témoignage évangélique qui, ayant été écrit dans les temps et sur les lieux mêmes où il fut primitivement rendu, a été mis par là à l'abri des altérations et des incertitudes. De plus, le cas où les faits rapportés se lient à d'autres faits constants, prête au témoignage une force subsidiaire considérable : et ce cas est le nôtre. L'Eglise chrétienne existe; nous pouvons, en remontant de siècle en siècle, nous convaincre qu'elle a toujours cru les grands faits de l'histoire évangélique; elle est née avec eux et par eux; elle y a son origine, sa base, sa raison. Supposez les faux, l'établissement et les progrès du Christianisme sont inexplicables. Considérez en particulier que le Christianisme porte en entier sur la résurrection et l'ascension de Jésus-Christ, qui, dès le principe, furent tout ensemble le pivot et l'objet de la foi, et qui, une fois reconnues, entraînent le surnaturel des Evangiles et des Actes. « Comment, dit Horne (2), la certitude « des faits évangéliques serait-elle moindre pour nous que pour « les chrétiens du n^e^ ou du m^e^ siècle; ils possédaient le Nouveau « Testament, nous le possédons comme eux; ce que ce livre « contenait alors, il le contient aujourd'hui, et les titres de crédi- « bilité qu'il présente seront dans mille ans tout aussi valides, « tout aussi forts qu'ils le sont maintenant. »

(1) V. *Essais de Philosophie* (témoignage successif ou traditionnel), de Pierre Prévot.

(2) T. I., p. 262.

b) Venons à la seconde objection, qui constitue ce qu'il est convenu d'appeler l'argument de Hume, non sans doute que Hume en soit l'inventeur, mais parce qu'il l'a développé avec une habileté particulière. Rappelons-en le fond : « D'après l'ex-« périence il est improbable au suprême degré que les miracles « soient vrais ou même possibles, et il ne l'est pas que le témoi-« gnage soit faux, même avec les apparences de la vérité ; d'où « il suit qu'aucune preuve historique n'est suffisante pour cet « ordre de faits, la raison qu'on a de ne pas les croire l'em-« portant toujours sur celles qu'on peut produire en leur « faveur. »

Les écoles qui ne veulent pas de l'argument miraculeux ont relevé cette objection, comme toutes les autres (1). Elle exigerait une discussion étendue, et nous devons nous borner à quelques observations.

1) Notre foi au témoignage aussi bien qu'à la constance des lois de la nature, ne naît pas de l'expérience, elle tient à notre constitution intellectuelle et morale. La foi de l'homme au témoignage est d'abord illimitée, elle dimimue avec l'âge ; l'enfant est crédule, le vieillard est soupçonneux et défiant. Si le principe de Hume était vrai, l'inverse aurait lieu. C'est aussi par une disposition naturelle, et non par une induction, fruit d'observations répétées, que nous croyons à la permanence des lois de la nature, des propriétés des corps, de l'action des causes et des forces physiques ; l'observation ne fait que révéler ces causes, ces propriétés, ces lois (enfant qui se brûle à la chandelle).

Le premier principe de Hume est donc inexact.

2) Le second, savoir l'universalité des dépositions de l'expérience contre les miracles, l'est également. Car, ainsi entendu, l'argument embrasse tous les pays et tous les âges ; par conséquent des attestations individuelles, temporaires, locales, ne lui suffisent pas. Il doit faire à l'histoire sa part ; autrement, au lieu de reposer sur l'expérience générale, comme il le prétend, il ne porterait que sur une expérience partielle, et perdrait par cela même sa base. Or, si l'histoire dépose de la constance des lois et des causes naturelles, elle dépose aussi, en certains cas, de l'existence des miracles, ou tout au moins de faits tenus pour miraculeux. L'expérience n'est donc pas aussi uniforme que l'on dit.

(1) M. Schérer en particulier l'a ramenée plusieurs fois.

3) Tout ce que l'expérience établit, c'est ce qu'annonce déjà la conscience, savoir que l'action des lois de la nature est constante en elle-même; elle ne prouve pas que cette action ne puisse être momentanément suspendue par un pouvoir supérieur. Elle démontre, par exemple, que dans le cours ordinaire des choses les morts ne ressuscitent pas, mais non que, par une intervention extraordinaire de la puissance créatrice, un mort n'ait pas pu ou ne puisse pas ressusciter. Affirmer que les morts ressuscitent, ce serait, en effet, une assertion en opposition avec l'enseignement formel de l'expérience et de l'observation, ce serait nier une loi naturelle bien constatée. Mais quand, en reconnaissant d'ailleurs cette loi, certains hommes dignes d'une entière confiance déclarent que, par une interposition divine, un mort est ressuscité, ce fait se place de lui-même en dehors des données communes de l'expérience, et ce n'est plus d'après ces données qu'on doit le juger.

4) Mais, dit-on, il n'en reste pas moins que ces données de l'expérience générale, loin d'attester les miracles, déposent bien plutôt contre eux, puisqu'elles ne nous en montrent nulle part. — Remarquons là-dessus qu'un caractère essentiel des miracles est d'être très rares; exiger, pour les croire, qu'ils deviennent l'objet de l'observation, ou, en d'autres termes, qu'ils se répètent en tout lieu et en tout temps, serait exiger une contradiction, puisque ce serait exiger ce qui ferait qu'ils ne seraient plus des miracles. Moyens *extraordinaires* de signaler des manifestations et des dispensations divines *extraordinaires*, il est nécessaire à leur nature et à leur fin qu'ils ne se renouvellent pas trop souvent. S'ils étaient fréquents, réguliers, ils n'atteindraient plus leur but, ils ne produiraient plus leur effet, parce qu'ils ne seraient plus ce qu'ils doivent être. Ce qui frappe en eux, ce n'est pas qu'ils soient au fond plus merveilleux que les faits naturels, c'est qu'ils arrivent dans un autre ordre. La résurrection n'est pas plus inconcevable que la naissance: mais elle étonne, elle frappe davantage, parce qu'elle sort du cours général des choses. D'ailleurs, en se multipliant, les miracles renverseraient la base des prévisions humaines qui sont fondées sur la constance des lois de la nature, et qui fondent à leur tour la sécurité et l'activité sociale. Notre observation revient à ceci : il est dans la nature des miracles et dans leur but d'être rares; s'il s'en produisait fréquemment, régulièrement, ils n'affecteraient plus et n'existeraient plus comme prodiges, ils ne répondraient

plus au dessein providentiel. On ne saurait donc argumenter contre eux de ce qui constitue leur caractère propre, leur objet, leur fin, et pour ainsi dire leur essence. Cette observation n'est pas sans doute une réponse formelle à l'objection, mais elle est une explication qui la réduit à ses véritables termes : d'un côté, les miracles qui n'ont eu lieu et qui n'ont pu avoir lieu que de loin en loin, les miracles avec le témoignage sur lequel ils s'appuient ; de l'autre, le cours uniforme de la nature. Dès lors, la seule question qui reste, c'est celle de la possibilité des miracles, car s'ils sont une fois reconnus possibles, on n'aura plus de peine à les croire lorsqu'ils seront suffisamment attestés.

5) Les miracles, il faut le répéter ici, supposent la constance des lois de la nature, dont ils sont seulement une interruption locale et temporaire. On ne peut donc opposer la constance des lois de la nature aux miracles, comme si l'un des deux faits était la négation de l'autre. tandis qu'il en implique, au contraire, la reconnaissance formelle.

6) Les miracles ne sont pas des phénomènes qui viennent on ne sait d'où, et dont rien absolument n'indique la cause ou la raison. Ils sont produits, dans un intérêt moral, par l'action immédiate de l'Être qui, ayant établi les lois de la nature, peut, par conséquent, les modifier ou les suspendre à son gré. Un des artifices du raisonnement que nous discutons consiste à présenter les faits miraculeux comme des phénomènes dont l'existence et l'origine ne se rattacheraient en rien, comme des effets sans cause, et à y mêler ainsi une idée confuse d'impossibilité, qui l'emporte nécessairement sur l'autorité du témoignage, aussi longtemps qu'elle persiste et qu'elle domine. Comment croire, en effet, que les lois de la nature restant les mêmes et nulle action supérieure n'intervenant, l'eau soit changée en vin, le pain multiplié, les malades guéris, etc. ? Comment admettre qu'il se produise des faits en dehors des causes générales, si ces causes sont seules à agir ? Mais, dans le miracle, il y a l'intervention d'une cause nouvelle, de la Cause des causes. Si les lois de la nature n'opèrent plus dans leur ordre accoutumé, c'est que le pouvoir souverain qui les règle en suspend ou en modifie le cours. Dès lors, l'impossibilité cesse, et dès lors aussi le témoignage reprend sa valeur.

7) Si Dieu a voulu opérer des miracles dans des vues de miséricorde envers les hommes de tous les temps et de tous les lieux, comme ils ne pourraient se renouveler fréquemment sans

perdre leur caractère et leur effet, ils ont dû être confiés à la loi générale d'après laquelle se transmettent les faits éloignés ou anciens ; c'est-à-dire au témoignage. Cette marche est d'ailleurs conforme au cours de la nature et de la Providence. Dieu ne multiplie pas les causes sans nécessité, il agit par les moyens les plus simples et tire le plus d'usages possibles de chacun d'eux. C'est ce que constatent partout les observations et les découvertes de la science. Or, les miracles pouvant remplir leur but pour tous les siècles et pour tous les peuples par l'intermédiaire du témoignage, il est *naturel* qu'ils aient été abandonnés à ce moyen de transmission. Il est donc vain de placer le témoignage qui les atteste en parallèle ou en contraste avec l'expérience commune. Ce n'est pas à l'expérience qu'a été confiée la preuve permanente des miracles, c'est au témoignage. Dès lors tout ce que nous avons à faire, c'est de nous assurer s'il est digne de foi.

8) Les miracles peuvent être connus et vérifiés de la même manière et avec le même degré de certitude que les faits ordinaires ; car au moment où ils tombent également sous l'observation, ils entrent par là dans les lois générales du témoignage et de l'histoire. On peut constater la résurrection d'un homme aussi bien que sa naissance ou sa mort. Si donc les faits miraculeux sont nombreux, publics, au-dessus de tout soupçon d'illusion ou d'erreur ; s'ils sont attestés par des témoins qui réunissent au plus haut point les conditions de crédibilité ; s'ils reposent même sur des preuves supérieures à celles dont on se contente pour les faits naturels, ce serait choquer toutes les règles que de refuser de les croire par cela seul qu'ils sont extranaturels, ce qui doit être, ou qu'ils ne se répètent point sous nos yeux, ce qui ne peut pas être.

Ce qui fait la principale difficulté de l'argument de Hume, c'est qu'il ne pose aucun principe net, formel, ou plutôt qu'il en suppose plusieurs, sans se rendre garant d'aucun. Il n'affirme pas que les miracles sont impossibles, ou qu'ils sont des effets sans cause, ou qu'ils impliquent la négation de la constance des lois de la nature, mais son raisonnement renferme plus ou moins tout cela. Il ne conteste pas directement la crédibilité du témoignage appliqué aux faits surnaturels, mais il prétend l'anéantir par une invraisemblance. De plus, confondant tous les témoignages, jetant sur tous le même soupçon d'erreur comme s'ils présentaient tous le même carac-

tère, il ne distingue pas, ainsi qu'il le faudrait en bonne règle, entre ceux qui peuvent être faux et ceux qui ne peuvent l'être. C'est porter dans l'histoire le raisonnement des sceptiques contre la déposition des sens : les sens nous trompent quelquefois, donc nous ne saurions nous y jamais fier. Ou, pour employer une autre similitude, c'est traiter la parole de l'homme intègre comme celle du menteur. N'est-ce pas abuser des mots ?

Cet argument peut, en dernière analyse, se réduire à ces termes : les miracles ne sont pas dans l'ordre commun, donc il ne doit pas s'en être opéré ; ou bien, nous n'en avons jamais vu, donc nous ne pouvons croire que d'autres en aient vu réellement, quoiqu'ils en disent et quoique tout atteste qu'ils n'ont pu se tromper ni voulu tromper. Ainsi dépouillé de ses prestiges et de ses artifices logiques, quelle est la valeur positive de cet argument ? Il peut frapper les personnes qui, par une raison ou par l'autre, n'aperçoivent dans l'univers qu'un enchaînement nécessaire et invincible de causes et d'effets, qu'un déroulement fatal d'êtres et d'événements successifs : mais pour quiconque reconnaît au-dessus du monde la Providence, le Gouvernement divin, et par suite la possibilité des miracles ou même leur probabilité dans des circonstances données, pour cet homme-là l'argument de Hume est sans force, car *a priori* cet homme ne saurait révoquer en doute qu'une intervention divine n'ait pu avoir lieu en faveur de notre race, et si cette intervention est démontrée *a posteriori*, c'est-à-dire attestée par un témoignage dont il ne puisse suspecter la vérité, il la considérera comme certaine. La seule question réelle est celle de la validité de la preuve historique. C'est là que revient toujours la discussion, parce que c'est là que mène la nature des choses. — Remarquons qu'en niant le témoignage évangélique, on est forcé d'admettre un miracle d'un autre genre et plus incroyable que ceux qu'on rejette ; car, suivant une observation bien vieille mais qui n'en est pas moins valide, il est moralement impossible que douze hommes sans éducation, remarquables seulement par leur extrême simplicité, dépourvus de l'ambition qui fait concevoir de grands desseins et de la hardiesse qui les exécute, aient inventé un système d'imposture aussi laborieusement compliqué et aussi opposé aux idées générales, qu'ils l'aient soutenu sans motif et sans intérêt connu, ou plutôt contre tous leurs intérêts, qu'ils se soient exposés pour le répandre aux calomnies, aux souffrances et à la mort, que sur ce système d'imposture, ces hommes sans instruc-

tion aient élevé la doctrime religieuse et morale la plus sublime qui ait été donnée à la terre, et que des multitudes de personnes qui vivaient dans les temps et dans les lieux où avaient dû se passer les faits sur lesquels ce système repose, qui n'avaient qu'à ouvrir les yeux pour les reconnaître controuvés et faux, s'ils l'étaient réellement, se soient accordées à les déclarer vrais, malgré les dangers et les sacrifices de tout genre auxquels elles se soumettaient par là. Il y aurait dans une pareille conduite un prodige moral, un bouleversement complet des lois constitutives de notre être. Il ne répugne à aucun principe de croire que le Dieu des miséricordes ait pu et voulu intervenir pour ramener dans les voies de la vérité et de la vie la race humaine égarée, qu'il ait momentanément interrompu à certains égards le cours de la nature pour manifester sa présence et rendre le monde attentif à ses révélations, mais il répugne à toutes les données de la raison et du cœur qu'un témoignage tel que celui des Apôtres et de la primitive-Eglise tout entière, environné de tels caractères d'évidence ou de certitude, rendu dans de telles circonstances, et accompagné de tels résultats, puisse être mensonger. — Le fond de l'argument est qu'on ne peut croire ce qui est en dehors de l'observation ou de l'expérience, ce qui est ou paraît en opposition avec l'ordre connu des choses. Qu'on applique ce principe aux sciences historiques et physiques, et l'on jugera de ce qu'il vaut en voyant à quoi il conduit. Qu'on fasse encore ici cette contre-épreuve que nous avons indiquée ailleurs. Qu'on aille, par exemple, raconter les récentes découvertes de la science et de l'industrie à un homme qui y serait resté étranger et qui suivrait rigoureusement les maximes de Hume; qu'on lui parle en particulier des merveilleux résultats de la vapeur ou des effets plus merveilleux encore du télégraphe électrique. Une expérience constante, uniforme, universelle, dirait-il, nous prouve que le cours de la nature est immuable, tandis qu'elle nous démontre que le témoignage est variable et faillible. Or, les faits que vous citez sont en dehors de l'ordre général des choses, tel que l'observation l'a partout constaté jusqu'ici, car qui a jamais vu de ces vaisseaux sans rames et sans voiles, de ces voitures sans chevaux qui marchent seules avec une rapidité fabuleuse et en portant des poids immenses; ce que vous dites du télégraphe électrique est sans rapport avec les données de la raison et de l'histoire, et dépasse même les imaginations du roman; je dois donc logiquement, ne vous en déplaise, faire céder votre

témoignage, tout respectable qu'il est, à mon expérience des lois et des forces naturelles.

Il existe en anglais un petit écrit intitulé : *Doutes historiques relativement à Napoléon Bonaparte*, où l'on a appliqué à l'histoire de cet homme extraordinaire la théorie de Hume sur le témoignage, comme on y a appliqué, en France, la théorie de Dupuis sur le Christianisme. On montre dans ces écrits que, par les mêmes motifs que les disciples de ces deux philosophes repoussent les faits de Jésus-Christ et des Apôtres, ils doivent rejeter aussi les faits de l'homme qui a pendant plusieurs années rempli la terre du bruit de son nom, et ne considérer sa vie que comme une *fraude pieuse* ou comme un *mythe astronomique*.

L'argumentation de Hume, toute positive qu'elle paraît, puisqu'elle en appelle essentiellement à l'expérience, tient en réalité à ce procédé aprioristique dont on a abusé de tant de manières dans la question chrétienne. C'est toujours le principe de la probabilité ou de l'improbabilité logique, de la vraisemblance ou de l'invraisemblance rationnelle, porté dans l'appréciation et le jugement des faits, et poussé jusqu'à s'élever au-dessus du témoignage le plus digne de foi, au-dessus de la certitude historique la plus complète. C'est la même disposition qui se montre tous les jours relativement aux faits insolites, et qui va jusqu'à faire dire à certaines gens qu'ils ne les croiraient pas quand ils les verraient. Quand la science arrive à poser comme un de ses axiomes régulateurs qu'on ne doit plus croire à l'impossibilité dans l'ordre physique, tant, conduite de merveilles en merveilles dans ses découvertes, l'impossible apparent s'est changé souvent pour elle en réel, ne devrait-elle pas se défier quelque peu d'elle-même et de ses raisonnements, dans les choses de l'ordre spirituel, bien autrement profond et mystérieux? Plus elle pénètre les œuvres de la nature ou les voies de la Providence, plus elle devrait se dire avec l'ancien sage : « Ce que je sais, c'est que je ne sais rien. »

c) Objection tirée du double élément du témoignage. — On fait contre la preuve des miracles par le témoignage une autre objection dont nous devons dire un mot à part, quoiqu'elle ne soit, au fond, qu'une reproduction du principe de Hume. Il faut, dit-on, distinguer dans le témoignage deux choses que confondent trop souvent les apologètes chrétiens, savoir : le caractère des témoins et la nature des faits. Dans l'ordre naturel, où rien ne heurte notre notion du monde et de ses lois générales, la

véracité et la capacité des témoins suffisent pour établir la crédibilité de l'attestation, pour motiver et forcer l'assentiment. Mais il n'en est pas de même dans l'ordre surnaturel, qui place devant l'incompréhensible, l'invraisemblable, l'impossible apparent.

Nous avons déjà reconnu que cette observation repose sur un fond réel. Nous sommes, en effet, plus ou moins faciles sur un récit, selon qu'il est plus ou moins d'accord avec nos idées, et cela doit être. Mais il n'en sort pas le droit de rejeter les faits qui répugnent à nos prévisions, à nos classifications, à notre expérience ou à notre notion des choses, et de révoquer en doute par cela seul le témoignage qui nous les porte. On sait où un tel procédé conduirait dans les études physiques et historiques. Il faut que l'opinion préconçue cède à la certitude de l'attestation, comme elle cède à l'évidence de l'observation ou de la démonstration. Qu'on exige pour les miracles de l'Evangile un témoignage plus complet qu'on ne le ferait pour des événements ordinaires, nous n'y contredisons point. Mais qu'on croie, dès que ce témoignage est fourni, et qu'on cesse de se retrancher derrière une fin de non-recevoir qui n'est plus qu'une tactique. Les miracles évangéliques étaient susceptibles d'être parfaitement constatés; tout dépend donc de la validité du témoignage qui nous les a transmis et qui seul peut les assurer. Argumenter de la nature des faits contre le témoignage et le rejeter à ce titre, c'est juger *a priori* ce qui ne saurait se juger de la sorte, c'est transformer une question historique en question métaphysique, substituer son idée à la preuve, soumettre le possible et le réel à une notion préconçue, et faire dans le domaine des choses divines ce que la vraie science ne se permettrait pas dans le domaine des choses humaines et naturelles. Evidemment le principe invoqué devient excessif et abusif, dans l'étendue qu'on lui donne; s'il motive la circonspection, il ne légitime pas l'ostracisme où il aboutit ici.

Peut-être, pour le dire en passant, est-ce sur des préventions de ce genre, je veux dire sur l'insuffisance supposée du témoignage, que bien des théologiens préfèrent l'argument prophétique à l'argument miraculeux, et que certaines écoles, sans nier les miracles externes, s'attachent surtout au miracle interne ou moral, qu'elles font ressortir dans l'apparition de Jésus-Christ et dans la vie nouvelle qu'il communique à l'humanité : miracle qui se prouve en quelque sorte de lui-même, puisqu'il

est là, visible à quiconque veut ouvrir les yeux. Il va sans dire que nous reconnaissons à cette face de l'argument sa haute valeur. Si nous relevons plus que ces écoles les miracles externes, c'est que ce sont eux qui se présentent sur le premier plan, ceux auxquels l'Ecriture en appelle spécialement, ceux dont l'apologétique, comme la foi, a fait jusqu'à présent son principal appui. Du reste, nous n'avons pas à discuter ici avec des opinions qui posent nettement la base surnaturelle : la seule différence entre elles et nous, c'est que nous maintenons cette base tout entière tandis qu'elles n'en prennent ou n'en montrent qu'une partie. Notre unique but est d'établir la validité de l'argument miraculeux. Toutes les directions théologiques qui la reconnaissent et la maintiennent sont ici avec nous.

3e CHEF. — *Les miracles pouvant être produits par des agents supérieurs à l'homme, sans être de Dieu, et s'opérer même au profit du mensonge, ils ne sauraient être des signes et des garants assurés de la Révélation.* — Cette objection nous est adressée par des directions théologiques fort diverses, et conséquemment pour des motifs et dans des buts fort différents. Les uns citent les faits sur lesquels on l'appuie, sans y voir rien de surnaturel ni de réel, uniquement pour discréditer et ruiner par comparaison les faits qui fondent au sein du Christianisme l'argument dont ils ne veulent pas. Les autres y reconnaissent de vrais miracles, qu'ils attribuent à l'intervention du Prince des ténèbres; sorte de dualisme qui place l'homme entre deux puissances rivales, venant l'une du Ciel, l'autre de l'Enfer, et disposant à peu près des mêmes moyens. C'est à cette dernière opinion que nous devons regarder et nous attacher spécialement, car c'est elle dont le principe infirmerait le nôtre, s'il était réellement constaté.

Sans mettre en question la démonologie, nous nions, jusqu'à preuve du contraire, qu'il existe de vrais miracles en dehors de l'action divine ou en opposition avec elle.

La conscience religieuse, ainsi que nous l'avons fait remarquer à diverses reprises, rapporte immédiatement à Dieu les actes qu'elle juge surnaturels ; et ce fait est d'une haute valeur, car il tient à ces croyances ou à ces notions intuitives qui recèlent un fond réel, au milieu même de leurs aberrations et de leurs surcharges traditionnelles. La réflexion logique porte aussi à croire que le Maître de la nature a seul le pouvoir d'en changer

les lois et d'en interrompre le cours; elle repousse ces opinions semi-manichéennes dont l'Eglise ne s'est pas toujours assez gardée, et qui feraient de Satan comme un second Dieu, en le douant d'une sorte de toute-puissance et d'indépendance absolue. La raison et le sentiment, sans rien préciser ni assurer, nous disposent à penser que le Seigneur s'est réservé à lui-même ces moyens de révélation où l'homme reconnaît spontanément sa main.

A priori donc, et du point de vue théiste où nous devons nous tenir, le principe de l'objection ne paraît pas fondé. Dieu domine et régit tout dans les Cieux et sur la Terre. Si d'autres êtres pouvaient à leur gré changer l'ordre et les lois qu'il a établis, le plan de sa Providence, sans cesse contrarié et dérangé, courrait risque d'être bouleversé. De là ressort, ce semble, que l'opération des miracles n'appartient qu'à Lui ou que, s'il la concède, ce pouvoir dérivé ne s'exerce dans tous les cas que sous sa direction suprême.

En cela, notons-le, les grandes données bibliques concordent avec l'induction rationnelle et l'intuition religieuse. Dans l'esprit de l'Ecriture et dans son contenu général, auquel il faut surtout regarder, c'est Dieu qui opère dans le miracle; l'homme à la voix de qui le miracle s'accomplit n'en est pas l'auteur, il n'en est que le héraut ou l'instrument. *Moïse étendit sa main sur la mer et* l'Eternel fit reculer *la mer toute la nuit.* (Ex. XIV, 21). Ce point de vue qu'on ne conteste pas dans l'Ancien Testament, est aussi celui du Nouveau. *Le Seigneur rendait témoignage à la parole de sa grâce,* en faisant *par leurs mains* (Paul et Barnabas) *des prodiges et des miracles* (Act. XIV, 3.) V. Marc XVI, 20; Luc XI, 20; Jean V, 36, etc.; Rom. XV, 18-19. Cela est dit dans plusieurs textes (Luc XI; Jean V; Act. II) même des œuvres de Jésus-Christ, quoiqu'ailleurs les vertus célestes qui agissaient dans l'Eglise lui soient directement attribuées (Act. III, 12-16; Rom. XV, 10). C'est qu'il y avait en lui le Fils de l'homme et le Fils de Dieu.

La doctrine de l'Ecriture est, non seulement que le miracle et la prophétie procèdent de Dieu, mais qu'ils procèdent de *Lui seul.* Elle parle bien d'un faux miraculeux, comme elle parle d'un faux prophétisme, mais ce qu'elle dit de l'un explique ce qu'elle entend par l'autre. Elle ne voit pas plus dans le faux miraculeux des pouvoirs et des actes vraiment surnaturels, que dans le faux prophétisme, la vision réelle de l'avenir. Ils ne sont

BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ
BUCUREȘTI

l'un et l'autre, que les signes du mensonge simulant les signes de la vérité, par conséquent que de trompeuses apparences. Sans nous arrêter aux quelques traits d'où l'on pourrait inférer le contraire, et que nous examinerons tout à l'heure, tenons-nous pour le moment à son contenu foncier, à son enseignement général et constant, en particulier à ce grand principe qui la traverse de part en part et qui, nous montrant le divin dans le surhumain, réclame foi et soumission au nom des signes célestes. C'est sur ce principe que repose l'emploi sans restriction qu'elle fait des prophéties et des miracles. Elle ne suppose point que ces deux marques suprêmes de la Révélation doivent être d'abord éprouvées, pour savoir d'où elles dérivent ; elle les donne comme décisives en elles-mêmes et par elles-mêmes, dès qu'elles sont réelles ; elle ne dit pas : Dieu a parlé, votre conscience reconnaît sa voix, donc c'est Lui qui opère ; elle dit : Dieu opère, donc Il a parlé, et vous devez croire et vous soumettre. Voilà, d'après la Bible, le rapport normal de la doctrine avec le miracle ou la prédiction. Le peuple demande-t-il comment il pourra s'assurer de la parole que l'Eternel a dite, il lui est répondu : *Quand un prophète aura parlé au nom de l'Eternel et que la chose n'arrivera point, cette parole sera celle que l'Eternel n'a point dite.* (Deut, XVIII, 21). *Déclarez les choses à venir*, s'écrie Esaïe, *et nous saurons que vous êtes dieux* (XLI, 23; Jér. XXVIII, 9). Ce qui est dit du prophète s'applique évidemment au thaumaturge ; ce qui est vrai de la prédiction l'est également du miracle : dans l'esprit des Ecritures, le miracle réel prouve donc directement comme la prophétie réelle.

Notons que nous avons surtout affaire ici avec les disciples de la Bible. L'incrédulité actuelle n'attaque guère par ce côté. Ce qui est en cause avec elle, c'est la réalité des miracles. Elle accorde généralement qu'ils prouvent, s'ils sont prouvés. En tout cas ce n'est pas de la possibilité de leur origine infernale qu'elle argumente sérieusement. Or, avec les disciples de la Bible, la place assignée aux miracles par la Bible elle-même décide en fait la question. Dans l'ordre et le plan divin les miracles sont autres que ne les représente l'objection que nous avons devant nous. Dès que leur réalité est certaine, leur origine ne saurait être douteuse. C'est à cause de cela qu'ils prouvent en se produisant. Il n'y a donc pas le dualisme de causalité que ces théologiens nous opposent ; la fin de non-recevoir où ils se retranchent est dès lors sans valeur.

Le critère qu'ils nous mettent en main désarmerait d'ailleurs leur attaque, alors même que sa base ne ferait pas défaut. Quoi qu'il en soit du pouvoir de l'esprit du mal, entre eux et nous cela n'est de rien, puisqu'ils accordent comme évident en soi que c'est du Ciel que sont descendus le Christianisme et les manifestations surnaturelles qui ont accompagné sa promulgation. Avec eux, par conséquent, le miraculeux évangélique se place, par la nature même des choses, en dehors de ce débat, et on a lieu de s'étonner qu'ils l'y mêlent incessamment, faisant planer sur lui une possibilité qui, de leur propre aveu, ne l'atteindrait point quand elle serait aussi réelle qu'elle l'est peu.

Mais puisqu'on s'y retranche *quand même*, examinons les faits allégués. Ils se divisent en deux catégories qu'il importe de ne pas confondre, savoir : ceux de l'*histoire profane* ou de l'histoire ecclésiastique, et ceux de l'*histoire sacrée*.

Sur les premiers qui, répandus dans le champ tout entier des Annales humaines, exigeraient un immense travail, nous en appellerons simplement au critère depuis longtemps adopté par la dogmatique et l'apologétique protestantes. Sans donner une solution absolue, il établit une ligne de démarcation suffisante entre les faits évangéliques et ceux par lesquels on prétend les juger et les infirmer en les leur assimilant. Qu'on soumette ces derniers à la triple investigation si souvent faite à l'égard des premiers :

1° Sont-ils décidément surnaturels?

2° Ont-ils été publiés dans les temps et sur les lieux où ils se sont passés ?

3° Ont-ils dès le principe appelé l'examen par les sacrifices qu'ils imposaient ?

On trouvera généralement ou que leur caractère extra-naturel est incertain, ou qu'ils tiennent de la légende autant et plus que de l'histoire, ou qu'ils ont été accueillis, accrédités, propagés avec cette crédulité qui va au-devant des bruits favorables aux opinions dont elle désire le triomphe. Qu'on s'attache en particulier aux prodiges de notre époque, dont plusieurs ont eu un grand retentissement, et sur lesquels on peut porter un jugement plus direct, plus prompt, plus décisif, puisque les pièces du procès sont faciles à apprécier, — celui de la Salette, par exemple. *Ab uno disce omnes.*

Faisons une observation trop négligée et qui n'est pas sans importance. Qu'il y ait eu, depuis les temps apostoliques, des

dispensations supérieures de la Providence et de la grâce, que la foi et la piété aient obtenu des délivrances, des bénédictions, des directions mystérieuses où se montre *le doigt de Dieu*, et par conséquent le miracle ; nous ne voulons certes pas le nier. Il existe, ce semble, bien des faits de ce caractère dans l'histoire de l'Eglise et dans la vie de certains chrétiens. (Institut des orphelins de Halle. *Anecdotes édifiantes*, etc.). Peut-être en trouverions-nous tous plus ou moins dans notre expérience personnelle, si nous y étions plus attentifs. Quelle part dans le développement de notre existence et de notre destinée, que le mondain attribue au jeu des événements, et qui est pour les âmes religieuses la part de Dieu, quoique sa main s'y cache encore plus qu'elle ne s'y révèle ! Le Seigneur ne s'est pas éloigné des siens ; son bras n'est point raccourci, pour parler avec l'Ecriture ; les puissances du Ciel ne sont pas liées ; les promesses de l'Evangile sont toujours là, comme les aspirations de l'esprit ou du cœur humain auxquelles elles correspondent, et nous devons toujours y regarder et nous pouvons toujours y compter. La Providence *particulière*, celle qu'annonce la conscience, que proclame la Bible et que la prière invoque, cette libre souveraineté de Dieu d'où sont sorties la Création et la Rédemption, d'où sortent ces hautes dispensations qui président au mouvement ascentionnel de l'humanité, comme elles ont présidé aux évolutions successives du globe ; cette action suprême, sous laquelle s'accomplissent les destinées de l'homme comme celles du monde, implique la possibilité des miracles, c'est-à-dire d'actes en dehors du cours général des choses. De ces miracles-là, l'histoire de l'Eglise et celle du monde en sont remplies. Mais il y a à distinguer entre les incessantes interventions accordées à la prière de la foi, et celles qui, destinées à *fonder* la foi, opérées en vertu et en preuve d'une révélation, prennent de là un caractère tout spécial. Il ne s'agit ici que des dernières, ce qui circonscrit la question et la simplifie tout ensemble, car les faits de cet ordre sont beaucoup moins nombreux qu'on ne se le figure. « A entendre certaines personnes, dit Paley (1), il semblerait qu'on voit tous les jours des exemples de religions établies sur des miracles, tandis que toute l'histoire dépose contre cette idée. Connaît-on parmi les chrétiens quelques fondateurs de secte qui aient prétendu opérer des miracles et qui aient réussi dans leur prétention ? Le pouvoir

(1) T. I. p. 256, et II p. 255.

miraculeux a-t-il été réclamé et exercé par les chefs des Vaudois et des Albigeois? Wiclef en Angleterre, Huss et Jérôme en Bohême, Luther en Allemagne, Zwingle en Suisse, Calvin en France, ou quelques autres réformateurs, se le sont-ils attribué? On a vu au commencement du XVIII^e^ siècle, les Jansénistes ruiner leur cause par la témérité qu'ils eurent d'en appeler à cette preuve. Et quelle est, en dehors du Christianisme et du Mosaïsme, la religion qui allègue des miracles positifs *antérieurement* à son établissement? car il faut distinguer avec soin entre les miracles qu'on dit opérés en faveur d'une doctrine au milieu de ses partisans, et les miracles qui donnent naissance à un nouveau culte au sein de populations incrédules et hostiles. Mahomet n'osa pas donner cet appui à son caractère prophétique. Il s'attache, en plusieurs endroits du Koran, à repousser la demande qui lui était faite ou qui pouvait lui être faite de signes surnaturels. Il répond que le Koran est un miracle suffisant. Il fait dire à Dieu qu'il aurait pu l'envoyer avec des miracles mais que les hommes les ont enveloppés d'imposture. Ceux qui lui sont atribués par ses historiens ne méritent évidemment aucune foi ».

Bien des faits récents confirment cette observation de Paley. Sans parler des miracles du catholicisme qui l'ont, je crois, plus compromis dans les hautes classes que servi dans les classes inférieures, notre protestantisme a eu les siens, ceux des Irvingiens, par exemple, qui eurent un moment de grande vogue et qui, invoqués en preuve d'une nouvelle révélation ou d'une nouvelle prophétie, avaient justement le caractère auquel nous devons surtout regarder. Ils ont passé, comme passèrent ceux de l'abbé Paris au siècle dernier, et entraîné dans leur chute la direction théologique et ecclésiastique qu'ils se glorifiaient d'établir. Diverses sectes aux Etats-Unis ont aussi prétendu aux dons miraculeux; et l'on peut poser en thèse générale que ce sont celles qui sont tombées le plus rapidement.

On nous accusera peut-être de tourner l'objection plutôt que de la réfuter, puisqu'elle ressort, assure-t-on, des données scripturaires elles-mêmes. Venons donc aux textes sur lesquels on la fonde spécialement; car, répétons-le, elle est aujourd'hui plus théologique que philosophique, et plus biblique que théologique. Voici ces textes : Ex. VII, 11, 22 (magiciens de Pharaon), Deut. XIII, 1 (miracles des faux prophètes), I Samuel XXVIII, 7 (évocation de l'ombre de Samuel), Matth. IV, 8 (tentation de Jésus-Christ), Matth. XII, 27 (expulsion des démons

par les disciples des Pharisiens), Matth. XXIV, 24 (signes des faux Christ), II Thes. II, 9 (miracles de l'homme de péché), Apoc. XVI, 14 (prodiges de trois mauvais esprits). Examinons si ces textes contiennent ce qu'on leur fait rendre.

Rappelons d'abord que les mots מוֹפֵת אוֹת, σημειον, τερας, θαυμα étant des termes généraux qui désignent tout ce qui excite à un haut degré l'étonnement, il est naturel d'attendre qu'ils soient appliqués, dans le langage populaire de la Bible, aux moyens plus ou moins extraordinaires dont l'erreur et l'imposture ont pu se servir pour s'accréditer, de même que le nom de prophète est souvent donné aux hommes qui s'attribuaient mensongèrement une mission divine et la prévision de l'avenir. L'emploi de ces mots ne décide donc pas à lui seul la question. Il y avait un faux miraculeux et un faux prophétique, qu'il faut distinguer du prophétique et du miraculeux réels. Cette simple remarque, évidente pour quiconque est familiarisé avec la langue des Ecritures, éclaire déjà quelques-uns des passages dont nous avons à nous rendre compte. Ainsi, Deut. XIII, 1 (prodiges des faux prophètes d'Israël), Matth. XXIV, 24 (signes des faux Christ), ne spécifient la nature des signes ou prodiges annoncés, ni par *l'expression*, (nous y trouvons les termes indéterminés de מוֹפֵת אוֹת, σημεια, τερατα) ni par le *détail des faits* qui ne sont pas exposés. Il est donc permis de n'y voir que des apparences trompeuses, conformément à l'esprit des Ecritures et à l'aspect général des choses. Si nous ignorons quels ont pu être les *portenta* des faux prophètes d'Israël, nous savons par l'histoire que ceux des faux Christ ne furent que des jongleries.

La même observation s'applique à II Thes. II, 9 où, d'ailleurs, les faits prédits sont appelés des signes et des miracles de mensonge, σημεια και τερατα ψευδους, c'est-à-dire, suivant l'interprétation la plus naturelle et, je pense, la plus commune, de faux miracles.

Nous ne nous arrêterons pas à l'argument tiré de la tentation de Jésus-Christ où tout est si mystérieux et impose une si respectueuse circonspection. Il est bien clair, en particulier, qu'on ne peut s'y appuyer, lorsqu'on y voit un fond parabolique plutôt qu'historique, ainsi qu'inclinent à l'entendre la plupart des écoles avec lesquelles nous discutons ici.

Je comprends peu qu'on cite Matth. XII, 27. Le Seigneur n'y affirme nullement que les disciples des Pharisiens chassaient

les démons par le pouvoir qu'ils tenaient d'eux. C'est lui que les Pharisiens accusent de le faire (v. 24). Il repousse cette imputation de l'injustice et de la haine, d'abord par le principe que Satan ne peut travailler lui-même à la destruction de son empire (v. 25, 26), et ensuite (v. 27) par cette question : *Si je chasse les démons par Belzébut, vos fils, par qui les chassent-ils? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges.* Evidemment, bien loin de dire que les disciples des Pharisiens agissaient par la puissance de l'Esprit du mal, Jésus-Christ donne à entendre tout le contraire. Autrement, en assimilant comme il le fait ses actes aux leurs, en se couvrant de leur exemple, il aurait accepté l'inculpation qu'il veut renverser. On sait d'ailleurs que c'est au nom de Jéhovah qu'opéraient les exorcistes juifs, alors nombreux. Quelles que fussent leurs opérations, la puissance à laquelle ils les rapportaient n'est point douteuse, et ce texte n'a nul trait à l'opinion en faveur de laquelle on veut le faire déposer.

Dans l'apparition de l'ombre de Samuel, on peut ne voir qu'un de ces artifices de jongleur, comme il en existe dans tous les pays et dans tous les temps; mais on peut aussi supposer quelque chose de réellement surnaturel, que Dieu permit pour punir Saül, car la pythonisse elle-même est étonnée et effrayée. Il y eut plus peut-être qu'elle n'attendait. S'il en fut ainsi, le prodige s'accomplit par une autre puissance que celle de son art. Dans tous les cas, rien n'indique là l'action des mauvais esprits.

Quant aux magiciens de Pharaon, ce fait où l'opinion qui nous occupe a sa source et sa base principale, la Bible ne dit nullement ni que ce qu'ils firent fut vraiment miraculeux, ni que les démons y eussent la moindre part, et diverses circonstances autorisent à n'y voir que des prestiges : 1° ce sont des jongleurs de profession : *Pharaon fit venir les sages et les enchanteurs* (Ex. VII, 11) (*prestigiis usus est*); 2° ils opèrent par des moyens secrets, לָטִים (VII, 22 et 8, 7 ou 3 et 8, 18 ou 14) de לאט ou לוּט *abscondere*. Tout fait entendre que l'Ecriture attribue les actes des magiciens à leur art occulte, et non à l'intervention des démons qui n'est nullement mentionnée. N'y mettons pas plus qu'il ne s'y trouve. C'est surtout en de pareils sujets qu'il faut prendre garde d'insérer dans ce qu'elle dit ce qu'on suppose qu'elle a voulu dire; 3° les magiciens confessent l'impuissance de leur art, quand ils s'écrient en se reti-

rant : « *C'est ici le doigt de Dieu* » (VIII, 19), comme s'ils disaient : c'est avec des hommes que nous avions cru lutter; mais il se montre ici un pouvoir supérieur, devant lequel notre habileté doit, et peut sans honte, s'avouer vaincue. Cette justification de leur défaite ne révèle-t-elle pas la nature de leurs moyens et de leurs opérations ?

Ainsi, le récit pris en soi n'indique, ni de près ni de loin, l'interposition diabolique à laquelle on le rattache, et divers traits annoncent qu'il n'y eut là que des artifices, comme il en a existé chez tous les peuples dès les temps les plus anciens.

On dit, il est vrai, que Moïse parlant des actes des magiciens comme des siens, on doit en conclure qu'il les donne également comme miraculeux. Mais cette observation, qui peut frapper au premier abord, ne tient pas à l'examen.

1° Le langage usuel désigne, en bien des cas, sous les mêmes termes, des faits qui se ressemblent à certains égards, sans qu'on puisse inférer de là qu'ils sont identiques. Le nom de prophète est fréquemment donné dans la Bible à des hommes qui le prennent d'eux-mêmes : les idoles y sont appelées dieux. Les historiens parlent des miracles d'Apollonius de Thyanes, des miracles de l'abbé Pâris, sans croire le moins du monde les légitimer par cette expression.

2° Moïse n'est pas, à beaucoup près, aussi explicite qu'on l'affirme dans ce qu'il rapporte des magiciens : il ne dit en aucune manière que leurs actes fussent de la même nature que les siens ou ceux d'Aaron; il dit seulement : *ils firent ainsi* (vayagnasou ken), locution qui ne peut signifier autre chose que : *ils imitèrent*, car elle est employée à la seconde plaie, lorsque toutes les eaux avaient été changées en sang et que les Egyptiens ne s'en procuraient qu'en creusant auprès du fleuve, lorsque les magiciens ne pouvaient conséquemment opérer que sur une petite quantité. Elle est employée encore à la troisième plaie, lorsqu'ils ne firent qu'essayer et qu'ils essayèrent en vain : *Ils firent ainsi, mais ils ne purent*.

3° En se présentant comme l'envoyé de Dieu qui agit par lui, Moïse rapporte manifestement à des procédés et à des arts occultes ce que firent les magiciens, donnant à entendre par là qu'ils ne produisaient qu'une apparence de prodige, une sorte de contrefaçon. Aussi, est-ce à lui et non à eux, que Pharaon s'adresse pour faire cesser les fléaux.

Mais, dit-on, comment comprendre que les magiciens aient

imité les premières plaies par leurs seules ressources secrètes? Quiconque a vu des prestidigitateurs, tels que Comte ou celui qui a si fort étonné les Arabes de l'Algérie en luttant avec leurs marabouts, le concevra aisément, quelque incapable qu'il soit de se l'expliquer.

Peut-être trouvera-t-on que c'est s'arrêter beaucoup trop à des textes dont la critique actuelle se préoccupe fort peu, à des questions sur lesquelles elle passe à pieds joints. Mais ces textes sont un des principaux fondements de l'opinion que nous avons dû discuter, et les personnes mêmes qui n'y voient qu'une légende n'en font pas moins leur arme de guerre. Je crus pouvoir les négliger à l'une des reprises du Cours, et je m'aperçus bientôt que j'avais eu tort, car on ne tarda pas à me les opposer.

En résumé, la Bible est loin d'attester, comme on le prétend, un miraculeux satanique en concurrence avec le miraculeux divin. Il n'est rien dit de l'action de l'esprit du mal dans l'histoire des magiciens d'Egypte, non plus que dans l'allusion qu'y fait saint Paul, (II Tim. III, 8, 9). Il n'en est pas parlé davantage dans l'histoire de la devineresse d'Endor, ni lorsqu'il est question de Simon (Act. VIII, 11), ou d'Elymas (Act. XIII, 8) ou des personnes pratiquant les arts occultes à Ephèse (Act. XIX, 19). Et, encore une fois, il faut se garder d'identifier une interprétation des données bibliques avec ces données elles-mêmes, surtout dans des sujets où le mystère impose un redoublement de circonspection. Sans doute, l'Ecriture atteste la redoutable action du grand ennemi de Dieu et des hommes, dont elle fait le Prince de ce monde; elle le montre inclinant les esprits au mal et tourmentant même les corps. Allons jusqu'où va l'Ecriture, et arrêtons-nous où elle s'arrête.

Le seul passage où il soit fait mention de miracles (σημεια) opérés par de mauvais esprits est Apoc. XVI, 14. Mais on sait quel est le symbolisme de l'Apocalypse et le danger d'y prendre la figure pour une réalité. Le passage indiqué porte le caractère général de ce livre mystérieux : il est visiblement allégorique. Les esprits dont il est question, semblables à des grenouilles, sortent de la bouche du dragon, de celle de la bête et de celle du faux prophète; ils assemblent les rois de la terre pour le combat du grand jour de Dieu, etc. Peut-on fonder un dogme sur un texte de cette nature, par un littéralisme que tout repousse?

Dans cette question des rapports du monde invisible avec

notre monde, et de l'action des puissances de l'erreur et du mal, tout est hypothétique par delà les enseignements formels de la Révélation. C'est le champ de la conjecture, il n'est rien que l'imagination scientifique ou populaire ne puisse se figurer, dès qu'elle s'y aventure. J'ai voulu montrer qu'en attestant l'existence des mauvais esprits et leurs redoutables influences, l'Ecriture ne leur attribue expressément nulle part des pouvoirs miraculeux — que cette opinion ne ressort réellement d'aucun des textes sur lesquels on la greffe — qu'elle est d'ailleurs en désaccord avec la doctrine générale des Livres saints qui font de la prophétie et du miracle les grands signes du Ciel, constatant les révélations divines dès qu'ils sont eux-mêmes constatés, ce qui exclut en principe la dualité d'action qu'on suppose — que, dans tous les cas, ce moyen d'attaque si fréquent contre l'argument miraculeux est ici sans motif et sans but, par conséquent sans portée réelle, la nature du Christianisme ne laissant nul doute sur l'origine des faits surnaturels qui marquèrent sa promulgation.

Ceux qui admettent la réalité ou la possibilité d'un miraculeux non divin dans la question chrétienne elle-même, sont conduits à faire de la preuve interne, dogmatique ou morale, la preuve principale, si ce n'est la preuve unique, du Christianisme. Ainsi fit Origène; ainsi firent les Réformateurs; ainsi font la plupart des écoles actuelles, en qui, du reste, d'autres causes agissent autant et plus que celle-là. Les miracles passent en quelque sorte du fondement au faîte de l'édifice: ils sont moins le pivot de la conviction que son complément; leur origine céleste ressort de celle de la doctrine, et une fois établie elle rend à la doctrine ce qu'elle en a reçu, elle y appose une nouvelle empreinte de vérité et de divinité.

Certains théologiens attachés à ce point de vue, et désireux de conserver aux miracles leur valeur propre, la place que leur font l'Ecriture Sainte, la conscience religieuse et l'apologétique commune, ont divisé les doctrines en deux catégories : celles qui garantissent le caractère divin des miracles, et celles que les miracles ainsi légitimés légitiment à leur tour. Dans la première catégorie ils rangent les doctrines qui appartiennent en même temps à la religion révélée et à la religion naturelle, les dogmes *mixtes*, théodicée, Providence, existence future, etc.; dans la seconde, les doctrines particulières à la religion révélée, les dogmes *purs*, les mystères, christologie, sotériologie, etc. Cette

distinction a de la vérité et peut avoir de l'utilité. Mais elle est loin d'atteindre le but. Elle laisse toujours l'argument historique subordonné à l'argument rationnel ou moral, en opposition avec la marche scripturaire. De plus, la séparation des deux classes de doctrines n'est ni aussi aisée ni aussi tranchée qu'elle le semble au premier abord. Tel dogme que les uns placent dans la religion naturelle, la résurrection des corps ou l'immortalité de l'âme, par exemple, est placé par d'autres dans la religion révélée (II Tim. I, 10); d'un autre côté, de grandes écoles fondent le *mystère de piété* lui-même sur une sorte d'intuition ou de démonstration directe. Et puis, les principes généraux de la religion naturelle et de la loi morale, étant donnés par la conscience immédiate, peuvent se trouver et se trouvent, en effet, plus ou moins dans tous les systèmes; comment fourniraient-ils le critère certain, la pierre de touche positive qu'on y cherche?

De quelques restrictions qu'elles s'entourent, ces opinions ont pour terme logique de ne laisser aux miracles qu'une valeur secondaire et presque superflue, qui met en doute leur réalité en mettant en question leur nécessité. Or, bien certainement, ce n'est pas le point de vue scripturaire. C'en est en fait l'inverse. L'Ecriture ne dit pas : croyez aux miracles au nom de la doctrine; elle dit d'un bout à l'autre : croyez à la doctrine au nom des miracles. Sous les deux Alliances le surnaturel se pose comme le signe formel des révélations et des dispensations célestes : considération dont devraient tenir plus de compte les directions qui s'arment contre nous des textes sacrés.

Toutefois l'objection persiste en se généralisant. On soutient que, quoi qu'il en soit, l'apologétique et la dogmatique qui placent leur fort dans le miraculeux (de puissance ou de science), n'échappent point à la nécessité de l'éprouver par la doctrine qu'il est censé prouver, qu'elles l'ont toujours fait, qu'elles le feront toujours, l'esprit humain regardant avant tout aux caractères intrinsèques de vérité que présente une religion quelconque, et ne pouvant agir autrement d'après sa propre constitution.

Induction extrême d'un fait réel qu'on fausse, comme bien d'autres, en l'exagérant. Que le fond des doctrines religieuses et morales influe sur le jugement de l'histoire miraculeuse qui les sanctionne, c'est incontestable. Le sentiment du vrai et du saint prépare à celui du divin, avec lequel il ne fait qu'un; comme

l'impression de l'irrationnel, de l'étrange, de l'impur, produit un effet contraire. Quand, par exemple, on a saisi à quelque profondeur le surhumain de la vie de Jésus-Christ, cet idéal de la perfection dont rien n'approche et que rien n'explique, le surnaturel de ses œuvres n'étonne plus; l'un prédispose à l'autre et le fait attendre. Là-dessus nulle discussion. La sainte vérité a son évidence et sa puissance propres ; elle nous arrache mille fois, malgré notre déchéance, le témoignage qu'invoquait déjà Tertullien. Mais ce n'est là qu'un côté de son action. Par l'élévation de ses préceptes, comme par la profondeur de ses doctrines, l'Evangile attire et repousse tout ensemble. S'il apparaît immédiatement à quelques âmes comme *la sagesse de Dieu*, il apparaît au plus grand nombre comme une *folie*. Le scandale de la croix s'y dresse au point de vue moral, autant qu'au point de vue dogmatique. L'exemple de Jésus-Christ ne dit-il pas tout? Malgré le divin qui éclatait en lui, et à cause de ce divin même, il fut crucifié ; et la contradiction qu'il souleva, sa parole la rencontre de siècle en siècle. La prophétie de Siméon se réalise toujours (Luc II, 26-36). Il faut donc, à bien des égards, que la vérité force l'assentiment et qu'elle s'impose de dehors et d'En haut. Ayant pour but de changer la conscience religieuse et morale d'un monde perverti par le péché, elle ne peut prendre dans cette conscience ni son point d'appui unique, ni son point d'appui principal. Le Christianisme a dû s'implanter sur la terre au nom du Ciel : enlevez-lui son autorité, vous lui enlevez son action. Le cœur ne lui rend témoignage qu'après avoir été renouvelé par lui : il doit donc se faire admettre d'abord à un autre titre. Tenons-nous en garde contre ces directions qui, jetant la science dans des voies excessives en même temps que partielles, oblitèrent alternativement quelqu'une des sources de la connaissance et de la certitude.

Il est positif, et nous le reconnaissons pleinement, que la doctrine réagit sur les miracles, qu'elle en rend la foi plus prompte et plus entière, ou plus lente et plus difficile. Il est même des cas où la nature de la doctrine dispense de toute recherche sur les prodiges annoncés, et permet ou oblige de les rejeter sans examen, parce qu'elle fournit *a priori* la complète certitude de leur fausseté. Mais ce sont des situations exceptionnelles; et il n'en demeure pas moins que le miracle a son évidence et sa valeur propre, sa puissance directe de conviction. En thèse générale, il est le garant certain de la révélation divine, parce qu'il en est le

signe formel. Il montre que Dieu parle en montrant qu'il agit (Jean X, 38 et XIV, 11).

Ceci exige l'examen d'un texte auquel reviennent sans cesse les adversaires de l'argument miraculeux. C'est Deut. XIII, 1-5 : « *S'il s'élève au milieu de toi un prophète ou un songeur de songes, qui fasse devant toi quelque signe ou miracle, et que ce signe ou miracle arrive ; s'il te dit : Allons, et servons d'autres dieux! tu n'écouteras pas la parole de ce prophète.* » A première vue ce texte paraît dire exactement le contraire de ceux que nous avons cités plus haut, comme exprimant la pensée des Ecritures, tels que Jér. XXVIII, 9 ; Es. XLI, 23, et tout particulièrement Deut. XVIII, 21. Il faut donc en ce cas, ainsi que dans une foule d'autres, pénétrer au cœur de la déclaration, pour en démêler le vrai sens et l'intention réelle. Si nous suivons cette règle élémentaire d'herméneutique, nous nous convaincrons aisément que l'opposition n'est qu'apparente, qu'elle n'existe qu'à la surface et dans la lettre. Deut. XVIII donne la marque générale à laquelle on peut discerner la vraie et la fausse prophétie, savoir la réalité du miraculeux, signe et garant de la parole divine. Deut. XIII pose un cas extrême où le prodige annoncé, quel qu'il puisse paraître, se juge par lui-même, puisqu'il sanctionnerait l'erreur la plus manifeste et la plus grave. C'était un point décidé pour les Israélites, et décidé par les miracles les plus éclatants comme par les révélations les plus hautes, que l'Eternel seul est Dieu. Cela ne pouvait plus être mis en question. Tout ce qui allait contre cette vérité, à la fois si capitale et si certaine, devait d'avance être tenu pour faux autant que pour impie, de quelques apparences qu'il pût se couvrir. L'obligation du peuple, de même que sa sécurité et sa gloire, était de maintenir ce grand dogme sur lequel se fondait son alliance avec le Ciel, en résistant à tous les prestiges de la séduction et à tous les entraînements de l'exemple, en immolant, s'il le fallait, les intérêts les plus chers et les plus saintes affections. C'est évidemment l'esprit du texte dont nous cherchons à nous rendre compte, le seul de ce genre que renferment les Livres saints. L'intention manifeste qui l'a dicté en révèle la pensée et la signification véritables. Dès lors, il n'est plus en désharmonie ni avec Deut. XVIII, ni avec l'ensemble des Ecritures. Il porte, ainsi que nous le disions, sur un état spécial, exceptionnel et en dehors de la règle commune.

Si en certaines circonstances, telle que celle qu'indique ce

texte, la doctrine stigmatise les prétendus miracles jusqu'à en rendre l'examen superflu, les miracles, les miracles réels, avérés, n'en sont pas moins en principe le garant direct et positif des révélations divines. Si vous distinguez les deux points de vue qui, bien loin de s'exclure, se complètent l'un l'autre, tout s'explique, et le miraculeux en soi conserve la haute place que lui font la conscience et l'Ecriture. Quand la doctrine a pour elle le sens religieux et moral (et à l'égard du Christianisme cela est hors de cause), l'office des miracles est d'attester qu'elle est bien ce qu'elle se dit, une parole d'En haut, et de confirmer ainsi la réalité des dispensations divines qu'elle annonce, la certitude des grâces qu'elle promet : point capital assurément..... *Croyez-moi, à cause de ces œuvres* (Jean XIV, 11).

Mais on insiste encore, et l'on nous adresse cette question : supposé des miracles éclatants opérés en faveur d'une doctrine manifestement injuste, absurde, impie, faudrait-il croire et se soumettre ? — Nous répondons que l'impiété et l'absurdité sont dans la supposition elle-même. Les miracles, les vrais miracles, ne pouvant procéder que de Dieu, ne peuvent, non plus sanctionner que la vérité et la sainteté. Autant vaudrait élever cette question : supposé que des voyageurs dignes de foi racontent qu'ils ont visité un pays où les hommes n'avaient pas de tête, faudrait-il s'en rapporter à leur témoignage ?

Dans cette hypothèse d'un miraculeux réel accompagnant des doctrines absurdes et immorales, on triomphe aisément dès qu'elle est accordée ; car il est facile de montrer que la foi, ou l'adhésion de l'esprit et du cœur, devient alors impossible, et que si elle était possible, elle serait dégradante. Répétons que l'hypothèse renferme une contradiction ; elle est dans l'ordre spirituel ce que serait dans l'ordre matériel celle d'un cercle carré. D'un côté des miracles, c'est-à-dire une intervention divine ; de l'autre, une religion fausse et corruptrice, c'est-à-dire Dieu, la vérité, le bien suprême, opérant pour légitimer l'erreur et le mal.

Mais, nous dit-on, ne peut-on pas se trouver en présence de miracles qui paraissent vrais et de dogmes qui paraissent faux ? Cela n'a-t-il pas eu lieu, n'a-t-il pas lieu encore en bien des cas ? — Sans doute, et alors nous avons la certitude qu'il y a erreur dans l'un ou l'autre des deux termes de l'antinomie ; ou l'on a admis trop facilement le miracle, ou l'on a jugé trop légèrement la doctrine ; il faut reprendre l'examen, en redoublant de circonspection.

Mais, dit-on encore, tant de faux miracles ont été donnés et reçus comme vrais, qu'il devient impossible de distinguer avec certitude les manifestations divines réelles, s'il y en a, des superstitions, des fraudes, des légendes, et que le mieux pour l'Apologétique est d'abandonner cette vieille position qui la compromet plus qu'elle ne la sert. — Dans ces assertions, le fait dont on argumente est exact, la conséquence qu'on en déduit ne l'est point. Oui, bien des croyances erronées et superstitieuses recouvrent, en religion, la question du miraculeux; mais y a-t-il moins de préjugés dans le monde, moins de sophismes dans la science? Si la critique historique soulève mille doutes sur les faits, et en particulier sur ceux de l'Evangile, la critique philosophique en soulève-t-elle moins sur les principes, sur ceux-là mêmes qui constituent les lois primordiales de l'intelligence et de l'existence humaines? N'a-t-elle pas tout bouleversé sous nos yeux par ses alternances entre l'empirisme et l'idéalisme, ébranlant ici les données de l'observation, là celles de la conscience, accusant d'illusion tantôt les résultats de la méthode objective, tantôt ceux de la méthode subjective, ce qui aboutirait à un scepticisme universel? Renonce-t-elle pour cela à l'étude et à l'espoir de connaître? Ne peut-on pas distinguer les miracles des prestiges et des légendes populaires, comme on distingue les principes des préjugés, le paralogisme de la démonstration, l'histoire de la fable? En toutes choses le lot de l'homme est le travail. Partout l'erreur à côté de la vérité, comme le mal à côté du bien, comme l'ombre à côté de la lumière.

4^me^ Chef. — *La foi ne s'est point primitivement basée sur les miracles.* — On dit que l'intention de Jésus-Christ n'a pas été d'appuyer sa doctrine sur les miracles, que les Apôtres et les Pères s'en servirent fort peu pour *la défense et la confirmation de l'Evangile*, que, par conséquent, on ne doit pas les ériger en preuve positive et surtout en preuve de premier ordre, comme on l'a fait dans les temps modernes. — (Cet argument a été un moment partout, et il est encore fort répandu).

C'est visiblement une défaite. On la comprend chez les adversaires du Christianisme, qui font flèche de tout bois (Rousseau); mais on s'étonne de voir tant de croyants s'y réfugier aujourd'hui. Etrange fascination de l'esprit du temps! Nous ne demanderons pas quel aurait été l'objet des miracles, si ce n'était de

légitimer la mission des révélateurs. Nous ne rappellerons pas que la conscience religieuse leur assigne spontanément ce but et que la conscience chrétienne le leur a reconnu à toutes les époques. Mais ne suffit-il pas de lire le Nouveau Testament pour se convaincre que les miracles y sont, comme dans l'Ancien, le signe, le sceau, le garant des dispensations et des révélations divines? C'est par ses miracles que le Seigneur attire ses disciples (Luc V, 4), et qu'il confirme leur foi (Jean II, 11). C'est au bruit de ses miracles qu'on vient à lui (Matth. IV, 24, 25; Jean III, 2 et VI, 2). Si d'autres causes opèrent avec celle-là, elle est de beaucoup la plus saillante. Plus tard, ce sont les miracles des Apôtres qui préparent et déterminent les progrès de leur parole (Act. II, 41, 43; et IV, 4, 3; et V, 12-16, etc.). Les Evangiles sont, à vrai dire, l'histoire des interventions surnaturelles qui marquèrent l'apparition du Sauveur; les Actes sont l'histoire de celles qui apposèrent le sceau du Ciel au ministère apostolique. Le miraculeux fait le fond essentiel des récits. C'est là-dessus que les annalistes sacrés attirent les regards du monde et de l'Eglise, parce que c'est là-dessus que porte à leurs yeux la divinité du Christianisme, et parce qu'ils attendent naturellement que tous les esprits sérieux en recevront la même impression et la même conviction. Dans le premier Evangile le surnaturel et le prophétique ressortent de partout. *Chap. I^er^*, naissance miraculeuse de Jésus, accomplissement d'Esaïe VII, 14; envoi d'un ange à Joseph pour lui révéler le dessein de Dieu. — *Chap. II*, arrivée des Mages, avertissement divin qui leur est donné; autre envoi de l'ange du Seigneur à Joseph.— *Chap. III*, ministère de Jean-Baptiste, conformément à la prophétie; voix du Ciel, descente du Saint-Esprit au baptême de Jésus. — *Chap. IV*, tentation de Jésus-Christ; rappel des oracles qui annoncent sa venue (v. 14), miracles qui l'inaugurent (v. 24). Les *Chap. V, VI, VII*, renfermant le discours de la montagne, n'ont rien d'historique; cependant le surnaturel des œuvres se fait sentir dans l'autorité des paroles: « *Ne pensez pas que je sois venu pour abolir la loi*, etc. » « *Moi je vous dis.* » — *Chap. VIII*, guérison d'un lépreux, du serviteur d'un centenier, de la belle-mère de saint Pierre, d'un grand nombre d'autres malades; apaisement de la tempête; délivrance de deux démoniaques. Et ainsi du reste de l'Evangile de saint Matthieu. Ainsi de ceux de saint Marc et de saint Luc qui ont en substance le même dessein et le même contenu.

Quoique saint Jean s'attache aux enseignements plus qu'aux actes du Sauveur, quoiqu'il mette surtout en saillie l'interne, le divin de sa personne et de son œuvre, il prend d'ordinaire son point de départ dans les faits, et ces faits sont généralement des miracles. *Chapitre I^er^*, témoignage de Jean-Baptiste fondé sur la descente du Saint-Esprit au baptême de Jésus ; manifestation surnaturelle qui éclaire Nathanaël. — *Chap. II*, miracle de Cana ; mention d'autres miracles opérés à Jérusalem. — *Chap. III*, déclaration de Nicodème (v. 2), où se révèlent le nombre et la grandeur des miracles de Jésus-Christ, ainsi que leur but et leur effet ; le reste du chapitre est dogmatique. — *Chap. IV*, Samaritaine vaincue peu à peu par la révélation de ce qu'elle a fait et de ce qu'elle est ; nouvelle mention des miracles de Jérusalem ; guérison du fils d'un seigneur de la Cour. — *Chap. V*, guérison d'un impotent et discussion qu'elle amène. Jésus place expressément parmi les témoignages qu'il invoque, celui de ses œuvres (v. 36). — *Chap. VI*, multiplication des pains, qui introduit le discours parabolique où Jésus se représente comme le pain descendu du Ciel ; prédication de son ascension (v. 60). — Les *Chap. VII* et *VIII*, sont purement didactiques ou polémiques, ne formant qu'un seul discours interrompu et repris. Quoique rien n'y appelle la mention directe des miracles, ils s'y laissent voir partout : « *Quand le Christ viendra*, s'écrient quelques interlocuteurs (VII, 31), *fera-t-il plus de miracles que n'en fait celui-ci?* » — Le *Chap. X* n'est en fait qu'un prolongement des chapitres VII et VIII, et le Seigneur y est conduit par ses accusateurs eux-mêmes à relever ses miracles : « *Si je ne fais pas les œuvres*, etc. » (v. 37, 38). — *Chap. IX*, histoire de l'aveugle-né. — *Chap. XI*, résurrection de Lazare. — *Chap. XII* (v. 28), voix du Ciel. — *Chap. XIII*, prédiction de la trahison de Judas et du reniement de saint Pierre. — Voir aussi *XIX*, 10-12 et *XV*, 24.

Notons deux paroles de l'Evangéliste, l'une par laquelle il clôt le ministère de Jésus-Christ auprès des Juifs (*XII*, 37) : « *Et bien qu'il eût fait tant de miracles devant eux, ils ne crurent point* » ; l'autre par laquelle il termine son Evangile (*XX*, 30, 31, et *XXI*, 25) : « *Jésus fit encore, en présence de ses disciples, plusieurs autres miracles, qui ne sont point écrits dans ce livre. Mais ces choses sont écrites, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ.* »

Voilà quelques indications pour ce qui concerne Jésus-Christ. Quant aux Apôtres, le livre des Actes est plein du récit de leurs

miracles et des conversions qui en furent la suite..... Saint Pierre rappelle les miracles du Seigneur en présence des Juifs et dans un but apologétique (Actes II, 22). Il le fait de la même manière et avec la même intention dans la maison de Corneille (X, 38, 39.).

L'objet des Epîtres étant, non de raconter l'histoire évangélique ni d'établir la divinité du Christianisme, mais d'enseigner et d'exhorter les disciples, de développer la foi et la vie chrétiennes là où elles existaient déjà, leur but étant essentiellement parénétique, on ne peut s'attendre à y trouver une exposition directe des miracles; mais ils y sont partout impliqués, on voit qu'ils sont pleinement reconnus et par ceux qui écrivent et par ceux à qui ils s'adressent (II Pierre I, 17, 18); on sent qu'ils sont à la base de tout ; et ils sont formellement rappelés chaque fois que l'occasion le demande. (Rom. XV. 18. I Cor. XII, 8-10, 28, 29, et XIII 1, 2 et XIV, 2, 4. II Cor. XII, 12. Gal. III, 5. I Thess. I, 5. Hébr. II 4). D'ailleurs le fond même de la doctrine chrétienne : venue de Jésus-Christ, sa résurrection, son ascension, son règne, son retour pour le rétablissement de toutes choses, union de la divinité et de l'humanité en lui, rédemption par son sang, envoi du Saint-Esprit, Evangile *parole de Dieu*, etc., etc., tout place, tout retient dans l'ordre surnaturel. Tout porte là-dessus, en particulier sur la résurrection de Jésus-Christ qui sanctionna son œuvre terrestre et ouvre son œuvre céleste. (Rom. I, 4. I Cor. XV, 14. I. Pierre I, 3. Act. XVII, 31). Les Apôtres voient et montrent en Jésus-Christ un être supérieur descendu d'En-haut pour opérer le salut du monde. Ils se donnent eux-mêmes comme des envoyés de Dieu ; c'est de la part de Dieu, et en son nom, qu'ils proclament la vérité religieuse et morale. Qu'est-ce donc qui les légitimait à ce titre? car c'est bien à ce titre qu'ils voulaient être reçus et qu'ils le furent ; c'est bien la *Parole de Dieu* qu'ils voient dans leur parole, et que l'Eglise y voit avec eux (I Thes. II, 13). Evidemment le miracle intérieur et invisible de la révélation avait sa base, sa sanction dans les miracles externes : la nature des choses l'atteste comme tous les anciens documents.

Si rien ne conduisait les Pères apostoliques, dans les quelques lettres *pastorales* qui nous sont restées d'eux, à parler des miracles, non plus que des autres preuves du Christianisme, ils rendent implicitement témoignage au surnaturel historique par le surnaturel dogmatique, objet vivant de leur foi. Il suffit

à cet égard de voir leur christologie, de laquelle tout dépend.

Les Pères désignés sous le nom général d'*Apologistes*, font tous usage des miracles pour démontrer la divinité de l'Evangile. « Les œuvres de Notre Seigneur, dit Quadratus, furent toujours « remarquables. Les personnes qu'il guérit et ressuscita furent « vues, non seulement au moment de leur guérison ou de leur « résurrection, mais longtemps après, et quelques-uns ont vécu « jusqu'à nos jours (1). » Justin Martyr dit: « Christ guérit « ceux qui avaient été aveugles, sourds ou boiteux dès leur « naissance. A sa parole ils voyaient, entendaient et sautaient. « Il se fit connaître aux hommes de son temps en ressuscitant « les morts (2). » Tertullien rappelle aussi que les Juifs virent Jésus rendre la vue aux aveugles, nettoyer les lépreux, rappeler les morts à la vie, forcer les éléments à lui obéir, calmer les tempêtes, marcher sur la mer, *prouvant par là* qu'il était le *Verbe* de Dieu. Origène, appliquant aux prophéties et aux miracles le mot de saint Paul, I Cor. II, 4, dit que les premières constituent la *démonstration d'esprit* et la seconde *la démonstration de puissance*.

Si ces anciens docteurs ne font pas des miracles évangéliques l'usage que nous aurions pu attendre, ce n'est pas qu'ils en méconnaissent la réalité et la force; c'est que les hommes à qui ils avaient affaire, alors même qu'ils accordaient le fait, n'accordaient pas l'argument, l'opinion populaire, la théurgie païenne et néo-platonicienne fournissant une autre solution. Voilà la raison que donne Justin. Il passe sur ce sujet, « de peur que « quelqu'un des adversaires ne vînt à dire : qui sait si les miracles « de Christ n'ont pas été opérés par la magie? » La même idée se reproduit souvent ailleurs. Elle peut nous paraître puérile, mais elle était reçue alors, et il n'est pas étonnant que l'apologie chrétienne s'y soit pliée. Il faut juger chaque siècle par lui-même. Les autres Pères (Irénée, Lactance, Origène, etc.), raisonnent comme Justin. Mais pour relever les miracles de l'Evangile et les séparer du produit des arts occultes, ils y apposent le sceau divin par la prophétie : « Sans doute, dit Origène (contre Celse), nous le reconnaissons pour le Christ et le Fils de Dieu, « parce qu'il a guéri les boiteux et les aveugles ; et ce qui est

(1) *Fragment*, conservé par Eusèbe, *d'une Apologie adressée à Adrien, à la fin du premier siècle ou au commencement du second.*

(2) *Autre Apologie écrite 30 ou 40 ans après celle de Quadratus.*

« écrit dans la prophétie nous confirme dans cette persuasion : « alors les yeux des aveugles seront ouverts, les oreilles des « sourds entendront et les boiteux sauteront comme un cerf. » — « S'ils en viennent à dire, s'écrie Irénée, que le Seigneur a « fait ses miracles à l'aide d'une apparence illusoire, conduisons pour lors nos adversaires aux prophéties, et montrons « leur que ces choses ont été prédites à son sujet et ont eu leur « parfait accomplissement. » — « Il a opéré des miracles, dit « Lactance, nous pourrions le supposer un magicien, ainsi que « vous le dites et que les Juifs l'ont prétendu, si tous les prophètes animés d'un même esprit n'eussent pas prédit que le « Seigneur ferait ces choses. »

En somme donc les docteurs des premiers siècles rendent un témoignage très explicite aux miracles du Nouveau Testament ; ils y voient et ils y montrent une marque formelle de la divinité du Christianisme, seulement ils ont le tort de laisser entamer cette preuve par les préjugés du temps. De là un écart et un péril, auquel ne parait qu'imparfaitement le moyen dont ils se servaient pour le conjurer. Si le paganisme avait ses miracles, il avait aussi ses oracles ; et si les faits des deux ordres qu'il alléguait étaient réels, ceux que produisait le Christianisme ne prouvaient plus ; la démonstration d'esprit et de puissance disparaissait sous ses deux formes. C'est là en effet qu'arrive Origène, le plus libre des penseurs de cette époque, malgré l'usage qu'il fait des charismes prophétiques et miraculeux. Il va jusqu'à accorder à Celse (1) que « le pouvoir de guérir des maladies et celui de prédire l'avenir, ne sont pas nécessairement un don divin. » Aussi, en dernière analyse, sa grande preuve est-elle la pureté du Christianisme et son influence morale. Par ce côté et par bien d'autres, Origène est le précurseur de ce qu'on nomme l'apologétique et la dogmatique du XIX^e^ siècle. Il est le Schleiermacher des temps anciens, mais plus positif, malgré son idéalisme, parce qu'il était plus biblique. Je me suis étonné quelquefois que la nouvelle direction théologique ne l'ait pas glorifié davantage.

Du reste, et c'est le seul point que nous eussions à établir ici, les Apologistes admettent pleinement les miracles avec leur caractère téléologique, et pour distinguer ceux qui viennent de la terre de ceux qui viennent du Ciel, ils en appellent, non

(1) Livre III.

à la doctrine, selon la méthode moderne, mais à la prophétie.

Reprenons la partie de l'objection qu'on presse le plus aujourd'hui, celle qui oppose à la notion commune des miracles l'enseignement du Seigneur et des Apôtres.

Si la force des choses a généralement conduit à l'abandonner quant aux Apôtres, on continue à la maintenir quant à Jésus-Christ. On affirme toujours, et l'on prétend prouver, que son intention réelle n'a point été de faire de ses œuvres le garant de sa doctrine, le fondement de la foi. (Cette discussion paraîtrait plus qu'inutile et même étrange aux simples lecteurs du Nouveau Testament; mais elle nous est imposée par les théories actuelles. Que de singularités dans les engouements alternatifs de la science ! Quoique celle-ci perde de son prestige, comme bien d'autres, elle règne encore, et nous devons nous y arrêter).

C'est l'évidence des faits, c'est le nombre et la constance des témoignages qui contraignent à confesser que les Apôtres ont appuyé sur les signes du Ciel et leur propre mission, et celle du Seigneur, et la révélation évangélique tout entière; cela est si positif qu'il faut bien en convenir de quelque manière.

Toutefois, on ne l'accorde la plupart du temps qu'avec des restrictions et des distinctions qui annulent la concession. Ainsi, par exemple, on avance et l'on tient pour établi que les Apôtres n'ont invoqué les prophéties et les miracles qu'auprès des Juifs qui, en conséquence de leur point de vue religieux, n'étaient abordables que par ce moyen. Sorte d'argument *ad hominem*, auquel l'apologétique générale ne saurait recourir. Mais où prend-on que la preuve surnaturelle n'a eu pour les promulgateurs du Christianisme que cette valeur empruntée, cette utilité occasionnelle ou conventionnelle, qui en ferait un accident si ce n'est un artifice? Ne la représentent-ils pas constamment comme reposant sur sa propre évidence et sa propre force, comme commandant la foi par elle-même et à tous? N'est-ce pas sur ce principe que porte l'emploi général qu'ils en font? Si le Nouveau Testament fournit peu de textes directs relativement à l'assertion que nous avons à juger, il renferme pourtant des indications plus que suffisantes pour lui enlever sa base. La seule fois où saint Pierre paraît auprès des païens, il invoque comme confirmation divine de sa parole les miracles de Jésus-Christ et les oracles de l'Ancien Testament (Act. X, 38, 43), c'est-à-dire la preuve surnaturelle sous ses deux grandes formes, de la même

manière qu'il l'avait fait le jour de la Pentecôte devant les Juifs. (Act. II, 16-22.)

Quoique saint Paul, l'apôtre des Gentils, se montre dans de fréquents rapports avec eux, nous n'avons que des données peu expresses sur sa méthode d'argumentation et de démonstration à leur égard; mais bien des traits annoncent qu'elle était essentiellement la même que celle qu'il suivait avec les Juifs et qui nous est bien connue. Prêchant aux deux peuples la même foi, il est tout simple qu'il l'ait appuyée sur le même fondement divin où elle reposait pour lui; et c'est bien ce qu'il a fait. On nous accordera sans doute que l'Eglise de Rome se composait de pagano-chrétiens au moins autant que de judéo-chrétiens. Eh bien, dès l'entrée de l'Epître qu'il lui adresse, l'Apôtre base la divinité de l'Evangile sur les prophéties de l'Ancien Testament et sur la résurrection de Jésus-Christ (Rom. I, 2, 4), c'est-à-dire encore sur le double fondement surnaturel. Au chapitre XV, parlant de son ministère au *milieu des Gentils*, il en attribue la puissance aux œuvres et aux manifestations divines qui l'avaient sanctionné (v. 18-19). A la conférence de Jérusalem, il raconte avec Barnabas les miracles que le Seigneur avait opérés par eux *parmi les Gentils* pour les attirer à la foi (Act. XV, 12). A Iconie et à Ephèse, c'est quand les Juifs se sont séparés de lui, ou qu'il s'est séparé d'eux, que les signes du Ciel rendent le plus éclatant témoignage à sa parole (Act. XIV, 2, 3, 10, et XIX, 9, 11). En écrivant aux Corinthiens, en grande majorité pagano-chrétiens, il leur rappelle que sa prédication s'est appuyée, non sur ces prestiges de la science et de l'éloquence qu'ils recherchaient, mais sur une *démonstration d'esprit et de puissance*, afin que leur foi fût fondée, non sur la sagesse humaine, mais sur la « δυναμις » divine (I Cor. II, 4, 5); il relève les marques de son apostolat qui ont éclaté en leur présence par des prodiges, des merveilles et des miracles (II Cor. XII, 12). Il demande aux Galates (III, 5) si les miracles opérés parmi eux ne décidaient pas la question qui les troublait; texte peu cité, mais fort remarquable, où les miracles se posent bien formellement comme le critère et le garant divin de la vraie doctrine évangélique. Et si nous le suivons à l'Aréopage d'Athènes, dans une réunion non seulement de païens, mais de philosophes, là encore nous l'entendrons faire appel à l'argument miraculeux, malgré les préventions qu'il devait soulever. Lorsqu'il arrive à annoncer le jugement du monde par Jésus-Christ, il ajoute : « *De quoi Dieu a donné une*

preuve certaine à tous les hommes en le ressuscitant des morts » (Act. XVII, 31). Or, si saint Paul emploie ce genre de preuve même avec de tels auditeurs, n'est-ce pas manifestement que, dans sa pensée, c'était l'argument réel dès qu'il s'agissait des faits de révélation, et que, comme il le dit, cet argument s'adressait à tous, Juifs et Gentils.

Forcé de se rendre sur l'opinion des Apôtres, on se retranche dans celle de Jésus-Christ. On affirme qu'il n'a pu admettre et qu'il n'a point admis en réalité la notion téléologique des miracles. Mais, certes, cette assertion paraît à première vue aussi peu fondée que les précédentes. Etrange thèse, en effet, à laquelle le parti pris et la fascination de l'esprit du temps peuvent seuls prêter quelque couleur! N'est-il pas naturel de croire que les témoins de Jésus-Christ, les dépositaires de sa doctrine, les continuateurs de son œuvre, sont les fidèles représentants de sa pensée en un point où ils s'accordent tous, et sur lequel il avait dû s'expliquer fréquemment?

Du reste, cherchons la pensée de Jésus-Christ dans ses propres déclarations, en y appliquant les règles communes de la critique historique. Il est des textes si positifs, qu'il est difficile de comprendre qu'on puisse résister à leur évidence. Nous avons eu occasion de les citer pour la plupart; mais il faut les reprendre sans craindre de nous répéter. Relisons d'abord quelques-uns de ceux de saint Jean. Parmi les témoignages que le Seigneur invoque (V, 32-39), il relève spécialement ses miracles : « *J'ai un témoignage plus grand que celui de Jean; les œuvres que mon Père m'a donné le pouvoir d'accomplir attestent que c'est Lui qui m'a envoyé* » (v. 36). Se peut-il rien de plus explicite que cette parole? N'exprime-t-elle pas, dans des termes aussi formels que possible l'intention et la fin providentielle des actes qui y sont rappelés? En voici une autre qui n'est pas moins expresse : « *Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez point, mais si je les fais, croyez à ces œuvres* » (X, 37). Quelles déclarations pourront convaincre, si celles-là ne le font pas? Jésus-Christ en appelle à ses miracles comme au témoignage du Ciel, à la démonstration ostensible de la divinité de sa mission et de sa parole, au suprême motif de la foi. Ecoutons ce qu'il dit à ses disciples en se rendant chez Lazare : « *Je me réjouis à cause de vous de ce que je n'étais pas là*, AFIN QUE VOUS CROYIEZ » (XI, 15), et sur le tombeau : « *Père, je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé; je savais bien que tu m'exauces toujours, mais je dis ceci à cause de*

ce peuple, AFIN QU'IL CROIE *que tu m'as envoyé* » (v. 41). Ecoutons encore ce qu'il dit au terme de sa carrière, dans le cercle intime de ses disciples, lorsque rien ne pouvait, ce semble, l'engager à voiler sa vraie pensée : « *Si je n'eusse pas fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient point de péché* » (XV, 24; Cf. Matth. IX, 20). Devant de telles attestations on est forcé de convenir, et l'on convient en effet que, d'après le quatrième Evangéliste, le Sauveur attache à ses miracles le caractère et le but apologétique que l'Eglise leur a attribués. « Le point de vue téléologique domine surtout dans le quatrième Evangile; il s'y trahit constamment et quelquefois avec une singulière crudité (1) ». La question est donc décidée, direz-vous peut-être ?— Oui, pour la foi ; mais non pour la *science de la foi*. — On nous apprend que l'Evangile *pneumatique* a matérialisé à l'endroit des miracles ; l'auteur a judaïsé, assure-t-on, sur ce point-là, et, prêtant à Jésus-Christ sa pensée propre, il a mis dans sa bouche des déclarations évidemment inadmissibles, car elles sont en désaccord avec le sentiment ou la notion qu'on a de lui. Il est clair que cette dialectique et cette exégèse *personnelles*, qui font de leur idée la mesure des choses, peuvent tout soutenir ou tout renverser ; mais il est clair aussi qu'elles réduiraient à néant le livre dont elles font à leur gré une légende ou une histoire. Tenons-nous à l'aveu du fait, et laissons là l'interprétation. Nous pouvons, je crois, nous fier aux attestations du Disciple bien-aimé, autant qu'aux prétendues démonstrations de la haute critique et aux découvertes posthumes dont elle se glorifie.

Nous avons dans les Synoptiques des déclarations de la même nature que celles du quatrième Evangile. Une des plus remarquables et décisive à elle seule, est la parole adressée au paralytique : *Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme*, etc. Cette parole est rapportée par les trois premiers Evangiles (Matth. IX, 6 ; Marc II, 10 ; Luc V, 24). On ne pourrait donc mettre en question qu'elle soit du Seigneur, qu'en répandant le doute sur tout ce qui lui est attribué. Elle est d'ailleurs marquée d'un cachet spécial, et elle dut se graver profondément dans les esprits. Ou Jésus l'a prononcée, ou nous ne savons rien de certain de ce qu'il a dit, car aucune autre de ses paroles n'est mieux documentée, ni mieux caractérisée. Et si elle est de lui, ainsi que tout l'atteste, peut-on mettre en doute qu'il ait fait de

(1) *Revue de Strasbourg*, décembre 1851, p. 343.

ses œuvres une des marques suprêmes de sa doctrine et de sa mission? le peut-on, quand il leur assigne si formellement ce but : *Afin que vous sachiez*, etc.?

Sa réponse aux disciples de Jean est tout aussi positive. Pour juger l'interprétation allégorique ou mystique sur laquelle on se rabbat, lisons simplement : *Jean envoya deux de ses disciples vers Jésus pour lui dire : Es-tu celui qui devait venir ou devons-nous en attendre un autre?... (Or, à cette même heure, Jésus guérit plusieurs personnes de leurs maladies et rendit la vue à plusieurs aveugles.) Puis il répondit : Allez et rapportez à Jean ce que vous avez vu et entendu, que les aveugles recouvrent la vue, que les boiteux marchent, que les sourds entendent, que les lépreux sont nettoyés, que les morts ressuscitent, et que l'Evangile est annoncé aux pauvres* (Luc VII, 19-23 ; Matth. XI, 3-6). Tout n'indique-t-il pas que le Seigneur a voulu rassurer la foi du Précurseur par ses actes miraculeux? Est-il rien dans ses expressions qui révèle ou nécessite le symbolisme au moyen duquel on les quintessencie jusqu'à en faire disparaître tout ce qu'elles disent immédiatement? Est-il rien dans le récit qui fasse supposer que les Apôtres ou les disciples de Jean, ou Jean lui-même, aient dû les entendre et les aient entendues en ce sens purement spirituel, qui les ferait tout autres? Que les miracles du Sauveur fussent, à certains égards, des emblèmes de l'œuvre invisible de sa grâce, nous ne le contestons point : bien des traits l'indiquent et l'Eglise l'a toujours cru. Mais là n'est pas la question. Il s'agit de déterminer sur quoi Jésus-Christ fait porter la preuve de sa mission messianique auprès des disciples de Jean-Baptiste, si c'est sur le fait interne et moral qui s'accomplissait insensiblement autour de lui, ou sur les faits surnaturels qu'il venait d'opérer en leur présence, et qu'il leur ordonne d'aller raconter à leur maître. Le doute est-il possible pour qui regarde sans prévention à la parole du Seigneur et aux circonstances qui l'éclairent et la précisent? On affirme, il est vrai, que l'interprétation mystique ressort de la dernière clause : *l'Evangile est annoncé aux pauvres*. — Mais en quoi cette déclaration change-t-elle la signification si manifeste des précédentes? Elle la confirme bien plutôt, dès qu'on prend garde à l'intention réelle du Seigneur. Il fait allusion à des oracles bien connus qui annonçaient que le Christ accomplirait des œuvres du genre de celles qui venaient d'avoir lieu, en même temps qu'il évangéliserait les pauvres et les humbles (Esaïe XXXV, 5, 6, et LXI, 1); il invoque à la fois le

miracle et la prophétie, c'est-à-dire les deux fondements divins contre lesquels on s'élève. Ce texte demeure donc dans toute son évidence et toute sa force. Qu'il y ait, ou non, la pensée qu'on veut y voir, il y a certainement celle qu'on y a toujours vue et qu'on voudrait en arracher.

Joignez-y les reproches adressés aux villes qui avaient si souvent entendu le Seigneur et vu ses œuvres (Matth. XI, 20; Luc X, 13, rapprochés de Jean XV, 24, déjà cité) : *Malheur à toi, Corazin! malheur*, etc. Et-il possible d'imaginer des paroles plus expresses et plus fortes?

Ainsi donc, à prendre simplement les attestations évangéliques, si nombreuses, si nettes, si positives, on ne peut douter que le Seigneur n'ait voulu faire, et n'ait fait réellement, de ses miracles une des preuves les plus hautes de la divinité de l'Evangile. Sous ce rapport, comme sous tous les autres, sa pensée se prolonge et se reflète avec fidélité dans celle de ses témoins.

Cependant, on insiste et l'on soutient que par delà le point de vue vulgaire, qui n'est qu'une sorte de concession aux idées du temps, il se découvre chez Jésus-Christ, et çà et là chez les Apôtres eux-mêmes, un point de vue plus profond qui écarte la notion téléologique, et légitime les conclusions actuelles de la science. — Que dans les textes qu'on entasse à ce sujet, il y ait des choses dont il est difficile de rendre raison; où n'y en a-t-il pas? et devons-nous être surpris qu'il en existe sur ce terrain du surnaturel? Mais a-t-on le droit de s'en faire une arme contre la fin providentielle des miracles, si hautement proclamée dans la parole du Seigneur, comme dans celle des Apôtres, et qui se montre par bien des côtés, nous le verrons, jusque dans les textes qu'on allègue? Si certains traits révèlent des limitations ou des conditions dans l'emploi du miraculeux évangélique, ils ne font que le placer sous une des lois générales de la Providence et de la Grâce. Ils ne sauraient certes en renverser le but direct et formel, qui est si clairement énoncé. En croirions-nous nos préventions, nos interprétations, nos suppositions, plutôt que les attestations les plus explicites? Ce serait substituer l'opinion systématique à la donnée historique, la présomption idéale à la preuve positive; ce serait faire les choses telles qu'on les veut, au lieu de les prendre telles qu'elles sont. Nous pourrions donc, en bonne règle, laisser tout cela de côté. Examinons-le cependant, afin de nous assurer qu'il ne s'y trouve pas ce qu'on y cherche.

Voici l'argumentation avec les textes dont on l'étaye. Je la prends dans la *Revue de Strasbourg* (1).

« Le Seigneur refuse souvent de faire des miracles, c'est-à-« dire de donner ce qu'on regarde comme la preuve de sa mis-« sion. Textes : Matth. XII, 39 et XVI, 1; Jean II, 18 (mais « renvoi à sa résurrection). — Luc XXIII, 8, dédain de la vaine « curiosité d'Hérode. Il les accomplit fréquemment en secret. « Luc VIII, 54, fille de Jaïrus (où tout indique que le Sei-« gneur voulut seulement prévenir un trop grand éclat, car le « fait fut bien connu). Fréquemment il défend de les publier. « Matth. VIII, 4, le lépreux, et IX, 27 (cf. XX, 30), aveugle de « Jéricho ; Marc VII, 36, sourd et muet et VIII, 26, aveugle « (guérisons opérées en présence de la foule). Il s'écrie avec « une sorte d'amertume : *Si vous ne voyez des signes et des « miracles, vous ne croyez point!* Jean IV, 48 (Ce texte paraît « plus exprès et devra être repris). »

« Il ne fait pas de miracles dans sa patrie, à cause de l'incré-« dulité publique, c'est-à-dire, selon l'idée répandue, là où il « aurait surtout dû en faire, Matth. XIII, 58. » (Mais cela tient à l'ordre des dispensations et des miséricordes divines où le don de Dieu est sans cesse conditionné par les dispositions de l'homme).

« Jean-Baptiste ne fit point de miracles, Jean X, 41. » (Cela annule-t-il ceux de Jésus-Christ?)

« Jésus les considéra comme faisant partie de son ministère, « mais sans leur attribuer la valeur dont il s'agit, Luc XIII, 32. « *J'opère des guérisons aujourd'hui*, etc. ». (Cette parole donne-t-elle le fait ou le principe en preuve duquel on le cite ?)

« Il en confère le pouvoir aux Apôtres sans aucune indication « du prétendu but auquel ils devaient servir, Matth. X, 8. » (Mais qu'on lise depuis le verset 1[er] et qu'on compare Luc X, 9).

« Enfin, comment expliquer, au point de vue téléologique, « les exorcismes qui avaient lieu du temps de Jésus, en son « nom ou autrement, et l'étrange avertissement d'après lequel « il est des démons qui ne sortent que par le jeûne et par la « prière, Matth. XII, 27, et XVII, 21. » (Quel rapport réel de ces faits avec la vérité ou la fausseté de la notion téléologique des miracles?)

« Ce n'est pas tout, Jean nous représente les miracles comme

(1) *Décembre 1851, p. 344.*

« produisant la foi (II, 11, 23; III, 2; VI, 14; VII, 31; X, 41, « 42; XII, 42; XVI, 30); mais c'est une foi de mauvais aloi « (II, 23; V, 36-38; VI, 15); et quelquefois les prodiges « échouent (XI, 45-47; XII, 37). » (Nous reviendrons sur ces textes qui iraient mieux au but qu'on poursuit, s'ils disaient ce qu'on leur fait dire).

« Il en est de même des écrits apostoliques, si ce n'est que la « notion téléologique y est plus authentique et plus évidente. « Cependant on y rencontre quelquefois un autre point de vue, « un plus juste sentiment qui réussit à se faire jour. C'est ainsi « que Paul se plaint que les Juifs demandent des signes « (I Cor. I, 22). »

Reprenons les points les plus saillants de cette argumentation.

Pour ce qui concerne les Apôtres, on n'allègue que I Cor. I, 22 : *Les Juifs demandent des signes et les Grecs cherchent la sagesse*. Mais, ce texte dit-il, le moins du monde, que saint Paul ne reconnaissait pas de valeur intrinsèque à l'argument miraculeux, auquel il en appelle si fermement ailleurs auprès des Païens comme auprès des Juifs? Peut-être veut-il relever l'esprit différent des deux peuples, et combattre chez les Israélites la recherche excessive du merveilleux, comme il combat chez les Grecs la recherche des formes dialectiques et oratoires. Peut-être réprouve-t-il uniquement chez les Juifs la demande d'un signe spécial, au nom duquel ils résistaient à tous les autres, ce signe du Ciel dont il est plusieurs fois question dans les Evangiles (Matth. XVI, 1); car, d'après bien des critiques, la vraie leçon serait σημειον et non σημε.α. Mais, quoi qu'il en soit de l'intention particulière de ce passage, ce qui est certain c'est qu'il ne peut infirmer la doctrine si positive de saint Paul relativement à la fin providentielle des miracles (Act. XVII, 31; Rom. I, 4, et XV, 18, 19; II Cor. XII, 12; Gal. III, 5). Notez, à côté de la déclaration qui nous occupe et dans le développement de la même pensée, cette autre déclaration si catégorique : *Ma parole et ma prédication n'ont point consisté dans les discours pathétiques de la sagesse humaine, mais dans une démonstration d'esprit et de puissance; afin que votre foi fût fondée, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu* (I Cor. II, 4, 5). N'est-il pas manifeste que l'Apôtre n'a pu avoir le dessein d'annuler l'ordre de preuves sur lequel il appuie au moment même l'autorité de son ministère?

Avant d'en venir aux enseignements et aux actes du Seigneur

où l'argumentation va définitivement se réfugier, il faut dire un mot d'une classe de textes qu'on place sous ce chef, mais qui donneraient tout au plus la pensée de saint Jean ; ce sont ceux que nous avons indiqués plus haut, et où le quatrième Evangile représente la foi née des miracles comme fort défectueuse en certains cas, et les miracles comme ne la produisant pas toujours. — De ce que les miracles n'ont pas toujours opéré la conviction, ou qu'ils n'ont donné en diverses occasions qu'une conviction superficielle et passagère, s'ensuit-il que la preuve qu'ils fournissent n'a rien de solide, et que dès que saint Jean signale les deux premiers faits, il admet aussi le dernier? La conclusion serait certes un peu hâtive, pour dire le moins. Quelle est, parmi les différentes sources de la foi, celle à laquelle on ne pût appliquer le même raisonnement? car quelle est celle qui ne soit souvent inefficace, ne produisant rien en mille circonstances, ou ne produisant que des apparences trompeuses? Rappelons seulement la parabole du Semeur. Et puis, ce que nous disions de saint Paul, chez qui s'accentue si bien la notion téléologique, est également vrai de saint Jean. C'est si formel qu'on ne peut s'empêcher d'en convenir. Les ombres qu'on élève autour du témoignage des Apôtres n'en obscurcissent donc nullement l'évidence.

Voyons si celles qu'on accumule sur le témoignage du Seigneur pénètrent plus avant et portent plus loin.

Nous pouvons diviser en deux classes les textes où on les puise : 1° Ceux dans lesquels Jésus-Christ exige, dit-on, une autre foi que celle qui se fonde sur les miracles, et veut qu'on reçoive sa parole en considération de sa lumière et de son autorité propres. (Ainsi Jean IV, 48; X, 37; XIV, 11). 2° Ceux qui le montrent refusant de faire des miracles, ou les accomplissant en secret et défendant de les publier.

1° Les textes de la première classe, étudiés dans l'ensemble des circonstances qui les éclairent, sont loin de motiver et de légitimer l'induction extrême qu'on leur fait rendre. Peut-être indiquent-ils, en effet, quoiqu'ils ne le disent pas, que la foi ne doit point rester sur la base extérieure des miracles, et qu'elle n'est pleine, forte, effective, que lorsqu'elle a plongé ses racines dans ces profondeurs où sont les *sources de la vie*, lorsque, transformée en sentiment, elle s'est soumis toutes les puissances de notre être. Nous n'avons aucune raison de contester ce fait qu'établissent de concert la conscience et l'observation. Le fidèle,

qui a trouvé en Jésus-Christ *sagesse, justice, sanctification et rédemption*, qui, vivant dans sa communion, a éprouvé l'effet de ses promesses et est *devenu une même plante* avec lui (Rom. VI, 5), n'a plus besoin d'aller s'appuyer sur les œuvres surnaturelles qui le manifestèrent au monde ; *il a en lui-même le témoignage de Dieu* (I Jean V, 10).

Quand il faut revenir sans cesse à ces premiers fondements de la foi, l'édifice sacré, au lieu de monter vers le Ciel, reste terre à terre ; toujours rejeté en arrière, il n'avance, ni ne s'élève. Qui ne l'a plus ou moins éprouvé dans la crise actuelle où la discussion des principes, ébranlant jusqu'à ces assises de la croyance chrétienne que recouvrait le respect des âges, force chacun à chercher un point ferme pour abriter ses espérances, et à s'y tenir ou à y revenir incessamment? — Il est donc possible, je le répète, qu'il y ait dans les passages que nous avons à expliquer la pensée dont il s'agit, mais il est possible aussi qu'elle n'y soit point ; dans tous les cas il est sûr que si elle s'y trouve, elle n'y est pas telle qu'on la fait, car nous connaissons la doctrine générale de Jésus-Christ.

Examinons ces textes. Jean IV, 48 : *Si vous ne voyez*, etc...; le Seigneur accorde la guérison qu'on lui demande, et le récit se termine par cette observation : *Le père reconnut que c'était à cette heure même que Jésus lui avait dit : Ton fils se porte bien. Et il crut, lui et toute sa maison* (v. 54). Evidemment, l'effet du miracle en révèle l'intention. Dès lors les paroles dont on argumente ne peuvent avoir la signification générale et absolue qu'on leur prête. Elles portent probablement sur le désir de *voir* pour croire, ce désir qui attirait la foule auprès du Seigneur. L'Evangéliste venait de raconter que les Galiléens, qui étaient montés à Jérusalem et qui *avaient vu* ce que Jésus y avait fait pendant la fête, l'accueillirent favorablement à son retour (v. 45). Tout paraît annoncer que le reproche frappe cette recherche du merveilleux, envisagé comme une sorte de spectacle, qui produisait de l'admiration plutôt que de la foi, qui faisait réclamer je ne sais quel signe du Ciel, pour avoir quelque chose de plus impressif (Matth. XVI, 1), et dégénérait quelquefois en un sensualisme plus grossier encore (Jean VI, 2, 26). Alors le trait saillant reposerait sur les mots : *si vous ne voyez ;* et l'on comprendrait pourquoi Jésus guérit le malade sans aller vers lui, soumettant la foi du père à une sorte d'épreuve. D'après cette interprétation, qui ressort naturellement de l'ensemble et de la marche des choses, le

Seigneur aurait réprouvé la même disposition d'esprit qu'il condamna plus tard chez Thomas (Jean XX, 29), et qui, subordonnant la foi à la vue, manque à un des grands principes évangéliques (II Cor. V, 7 : *Nous marchons par la foi, et non par la vue*). Mais quoi qu'il en soit, ce passage, redisons-le, ne saurait avoir la signification et la portée qu'on y attache, et qui contredirait d'autres déclarations si formelles de Jésus-Christ. Loin que le miracle y soit exclu comme motif de foi, il s'y pose justement à ce titre dans le résultat qu'il produit, et par cela même dans l'intention qui l'accorde : *Et il crut, lui et toute sa maison.* — Jean X, 37 : *Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez point; mais si je les fais, croyez à mes œuvres.* Qu'y a-t-il là, si ce n'est l'appel le plus positif et le plus direct aux miracles? Leur caractère téléologique n'y est-il pas nettement affirmé et vivement pressé? Jésus-Christ ne les donne-t-il pas comme preuve et comme preuve dirimante de sa divine mission? Ce texte se retourne contre l'opinion qui l'invoque; il la ruinerait à lui seul.

Jean XIV, 11. Remarquons que c'est aux seuls Apôtres que le Seigneur s'adresse et aux dernières heures de sa vie. Les Apôtres devaient alors recevoir chacune de ses déclarations sans demander, comme les Juifs, de nouveaux miracles; ils en avaient certes assez vu. Cependant Philippe vient d'en demander un : « *Seigneur, montre-nous le Père,* » lui avait-il dit. Jésus lui répond : « *Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne m'as point connu, Philippe! Celui qui m'a vu a vu le Père; comment donc dis-tu : montre-nous le Père? Ne crois-tu pas que je suis en mon Père et que mon Père est en moi? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même; mais le Père qui est en moi, c'est Lui qui fait les œuvres. Croyez-moi que je suis en mon Père et que mon Père est en moi; sinon, croyez-moi à cause de ces œuvres.* » Au fait, loin de répudier ou d'infirmer la notion générale du miraculeux, ce texte la suppose et la pose formellement. Ce que le Seigneur reproche aux Apôtres, ce n'est pas de s'attacher trop à ses miracles, c'est bien plutôt de n'y avoir pas été assez attentifs, puisqu'il est obligé de les leur rappeler. Aussi, soit pour affermir leur conviction, soit pour condescendre à leur faiblesse, il leur en annonce d'autres qu'ils opéreront eux-mêmes (v. 12). Dès qu'on sonde ce texte pour en saisir la pensée véritable, on s'assure qu'elle est au fond celle contre laquelle on le fait déposer. Non seulement les anciens miracles sont rappelés et de nouveaux

promis, mais le Seigneur établit un lien entre ses actes et ses enseignements : *Les paroles que je vous dis je ne les dis pas de moi-même, mais le Père qui habite en moi c'est Lui qui fait les œuvres ;* c'est-à-dire, le Père montre qu'Il parle par moi en opérant par moi. Mes paroles et mes œuvres procédant de la même source, l'intervention divine, visible dans les unes, se constate par là dans les autres. Le caractère et le but apologétiques des miracles ne pouvaient être plus nettement accusés.

On appuie quelquefois l'argument que nous discutons sur le mot du Seigneur à Thomas : « *Parce que tu as vu, tu crois : heureux ceux qui croiront sans avoir vu !* » (Jean XX, 29). Mais c'est un fait analogue d'un côté avec celui de Philippe, de l'autre avec celui du seigneur de Capernaüm. Thomas aurait dû croire sur l'attestation de ceux qui avaient vu, sans exiger de voir lui-même. Et puis le Seigneur lui accorde cette démonstration *de visu* qu'il avait réclamée (v. 27 : *Mets ici ton doigt*, etc.). Si ce texte porte contre quelqu'une des opinions actuelles, c'est contre celle qui infirme le témoignage comme preuve des miracles ; puisque ce qu'il reproche, c'est de ne pas les croire sur la parole des témoins. (Opinion fort commune.)

On argumente aussi de cette autre déclaration : « *S'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, ils ne croiraient pas quand un mort ressusciterait.* » (Luc XVI, 31). — Mais n'est-il pas clair qu'elle dit le contraire de ce qu'on veut lui faire dire, et que le miracle s'y pose comme dernier et suprême motif de conviction. Dans l'état religieux et moral dont il s'agit et où les moyens ordinaires de réveil sont restés inefficaces, la vue d'un mort rendu à la vie échouerait elle-même.

On le voit donc, loin d'invalider la preuve fournie par les miracles, ces textes pris dans leur fond réel l'impliquent et l'invoquent. Ce n'est que par une interprétation qui les fausse en les isolant, qu'on peut les opposer à la doctrine générale des Ecritures, ainsi qu'à l'appel si exprès que le Seigneur fait à ses œuvres comme sceau divin de sa parole et de sa mission.

2° Voyons si les textes de la deuxième classe portent plus réellement. Il s'agit ici du secret dont le Seigneur a environné quelques-uns de ses miracles, de son refus d'en opérer en diverses occasions, de sa défense de les publier en certains cas ; d'où cet argument : Si les miracles eussent été dans la pensée du Sauveur le signe de la vérité céleste, loin de les refuser lorsque la foi faisait défaut, il les aurait, au contraire, multipliés ;

loin de les retenir dans l'ombre, il les aurait laissé jeter tout leur éclat. Conçoit-on qu'il eût placé la lumière sous le boisseau, voilé la marque suprême des révélations divines, et rendu volontairement inactif le grand instrument de la conversion et du salut?

Cela peut devenir très spécieux et paraître décisif dans certaines directions de la pensée, pour lesquelles les prétextes plausibles se changent en raisons suffisantes. Qu'est-il en réalité? Croirons-nous à des interprétations douteuses plus qu'aux déclarations directes et formelles? Il est positif, nous l'avons vu, que Jésus-Christ donne ses œuvres miraculeuses comme le *témoignage de Dieu* à son égard (Jean V, 36), et qu'il demande foi et soumission à cause d'elles. Que valent dès lors des raisonnements fondés sur des actes dont le vrai motif peut nous être caché, et dont aucun, d'ailleurs, ne dit expressément ce qu'on lui fait dire? Sans doute, les puissances du Ciel auraient pu agir de manière à forcer l'assentiment des plus indociles et des moins attentifs; elles l'ont fait en diverses occasions (Centenier romain au Calvaire, Saul sur le chemin de Damas); mais les *voies de Dieu ne sont pas nos voies*, et la loi de l'épreuve règne dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel. (Voir ce qui est dit de Jésus-Christ, Luc II, 34, 35 et de l'Evangile II Cor. II, 15, 16). Les dispensations providentielles, même les plus hautes, laissent le monde libre pour le laisser responsable : le Fils de Dieu y a paru sous forme de serviteur. Que Jésus, *qui connaissait ce qui est dans l'homme*, ait refusé de satisfaire une vaine curiosité (Hérode); qu'il ait tenu compte des dispositions intérieures (Phéniciens, Nazaréens); qu'en certaines circonstances il ait jugé convenable de ne pas donner une trop grande publicité à ses miracles (car c'est de cela qu'il s'agit, et non d'un secret absolu, dans ceux-là mêmes qu'on cite — fille de Jaïrus, aveugle de Jéricho, etc.); qu'il en ait de temps à autre voilé l'éclat comme il voilait sa divinité, nous pouvons généralement, si ce n'est toujours, entrevoir les raisons de sa sagesse ou de sa justice (v. Jean VI, 15). Tous les faits qu'on relève subsistent à côté de celui auquel on les oppose; aucun n'a par lui-même la signification ou l'intention qu'on prétend y trouver. Et pour juger l'argumentation qui nous occupe, il suffit de rapprocher les données sur lesquelles on la fonde d'une donnée analogue et presque collatérale. Jésus dit rarement qu'il est le Christ; quand on lui demande s'il l'est, il élude d'ordinaire la question; et quand on l'a reconnu pour tel, il défend la plupart du temps de

le publier. Conclurait-on de là qu'il ne voulait pas que la lumière se fît sur ce point, d'où tout dépendait ? C'est pourtant la même réserve qu'au sujet des miracles, et probablement pour les mêmes causes. Le parallélisme est manifeste ; et ce que l'argument vaudrait dans un cas, démontre ce qu'il vaut dans l'autre.

Parcourez la série des textes allégués à l'appui de l'opinion que nous discutons, vous trouverez que plusieurs contiennent la doctrine contre laquelle on les invoque, qu'un grand nombre n'y touchent ni de près ni de loin, que ceux qui peuvent frapper au premier abord s'expliquent par d'autres raisons que celles qu'on suppose ; vous trouverez, en définitive, qu'on prétend renverser le certain par l'incertain, l'historique par l'hypothétique. On ôte d'ici ce qui y est, on met là ce qui n'y est point. Et quand on ne peut amener les écrivains à la pensée qu'on a dans l'esprit, quand toutes les subtilités dialectiques et exégétiques échouent contre leurs déclarations, on conteste leur témoignage. Contraint de confesser qu'ils attribuent formellement au Seigneur la doctrine qu'on repousse, on affirme que c'est par une illusion née chez eux de leur point de vue judaïque ; et tout est dit. Cette doctrine se montre-t-elle nettement et itérativement dans la parole même de Jésus-Christ, on s'évertue à établir que les Evangélistes ne l'ont pas compris, qu'ils lui ont prêté leur idée propre, qu'ils lui ont fait dire ce qu'ils auraient dit à sa place ; et les assertions les plus caractéristiques, les attestations les mieux documentées sont comme non avenues.

Tous ces arguments contre la fin providentielle que l'Ecriture assigne d'un bout à l'autre aux miracles, et que leur reconnaît immédiatement la conscience religieuse, sont visiblement cherchés dans un intérêt systématique : vieilles armes du philosophisme, retrempées dans les idées métaphysiques et critiques du moment. (J.-J. Rousseau : *Lettres de la Montagne*).

En voici un qui aurait davantage le mérite de la nouveauté, si quelque chose pouvait l'avoir sous le soleil ; car il n'est guère qu'une reprise de la tentative de Woolston (1). On soutient que ce qui fait la valeur des miracles évangéliques, c'est moins leur caractère surnaturel que leur fond et leur effet moral, moins l'élément de puissance qu'ils contiennent que l'élément de sainteté et de miséricorde qu'ils reflètent : on affirme que ce n'est pas tant comme signes de l'intervention divine qu'ils opèrent,

(1) Voir ci-après : *Explication allégorique*.

que comme représentation de la grâce rédemptrice. Jésus-Christ, dit-on, guérit les suites du péché dans les corps, de la même manière qu'il les guérit dans les âmes ; c'est à cause de cela que la foi est réclamée pour les deux ordres de guérisons, refusés l'un et l'autre à l'incrédulité. Dans la délivrance physique et dans la délivrance morale se poursuit la même œuvre de réhabilitation, et dans les deux cas les esprits attentifs, les cœurs bien disposés la perçoivent, la reconnaissent, l'admettent au même titre. Le miracle externe constate le miracle interne en le rendant sensible. C'est ce symbolisme qui fait sa valeur et sa vertu. On l'amoindrit, on le fausse, en le réduisant au seul aspect sous lequel l'envisage et le présente l'apologétique commune.

Ces observations, nous l'avons dit et il faut le redire, ont un côté vrai, un fond réel, que nous ne contestons point. Les miracles de l'Evangile sont généralement, en effet, des œuvres de miséricorde ; ils ont bien le caractère symbolique et mystique qu'on y signale ; toujours la prédication l'a fait ressortir et la piété s'en est édifiée. Mais résulte-t-il de là qu'ils n'ont pas le caractère téléologique qu'on s'est accordé à y voir dans tous les temps? Voilà la question. Et, en dehors des préventions systématiques, peut-elle être douteuse pour personne? Il est singulier, à vrai dire, qu'elle se pose sérieusement et qu'il soit nécessaire de la discuter. Bornons-nous à quelques indications.

1° Les noms donnés aux miracles décideraient tout à eux seuls : c'est θαυμα, τερας, δυναμις, σημειον, qui tous désignent l'extraordinaire, le merveilleux. A cela la grande exégèse répond par le terme d'εργον ou d'εργα qu'emploie communément le quatrième Evangile. Mais on convient que la notion téléologique du miracle n'est nulle part plus prononcée que dans cet Evangile, et le simple rapprochement des textes prouve, d'ailleurs, que l'expression que l'auteur préfère a bien pour lui le même sens que celles qui règnent ailleurs, et dont il se sert aussi en diverses occasions, les échangeant les unes contre les autres (II, 11 et VI, 14, 26, 30. Comp. XV, 24 avec XII, 37 ; et XIV, 12 avec Marc XVI, 20). Il n'y a pas là une différence d'idée, c'est une pure différence de terminologie.

2° L'impression produite par les miracles est d'accord avec leur désignation. Dans une foule de circonstances, les Evangiles et les Actes signalent l'admiration, l'étonnement, la crainte religieuse qu'ils inspirèrent : effet direct, qui en dévoile le caractère constitutif, le but providentiel.

3° Quand ils sont invoqués comme preuve ou comme garantie de la vérité évangélique, c'est par leur côté surnaturel (Matth. IX, 6 et XI, 21. Jean XII, 37 et XV, 24. II Cor. XII, 12). Prenez la résurrection de Jésus-Christ, qui, appartenant à la fois à l'essence de la doctrine et de l'histoire, est peut-être de tous les miracles celui qui entre le mieux dans le sens de l'objection. Examinez les nombreux passages où elle s'offre comme le gage assuré des promesses, comme le fondement divin de la foi, vous verrez que c'est en tant qu'elle est le miracle qui garantit tous les autres. C'est bien par là qu'elle agit sur Thomas, à qui elle arrache ce cri d'adoration : « *Mon Seigneur et mon Dieu !* » C'est par là aussi que les Apôtres en font la première et la grande base de leur prédication (Act. II, 24, 37 et III, 15 et IV, 10 et X, 40). C'est par là que saint Paul en fait la preuve de la divinité du Christianisme auprès des philosophes d'Athènes (Act. XVII, 31) et la preuve de la divinité de Jésus-Christ auprès des chrétiens de Rome (Rom. I, 4), de même que la base générale de la foi auprès des Corinthiens (I Cor. XV, 14). C'est bien par là aussi que le Seigneur lui-même y avait appuyé d'avance sa parole et son œuvre (Jean II, 18-21. Matth. XII, 39, 40 et XVI, 4). Il est vrai que la haute exégèse du moment réduit à des méprises judaïques ces assertions des Evangélistes ; mais, dans notre vieille simplicité, nous croyons moins à ses découvertes qu'aux déclarations des témoins de Jésus-Christ.

4° Le symbolisme dont on fait l'élément et le but fondamental des miracles évangéliques manque fréquemment ; il n'en est donc pas le caractère essentiel, puisqu'il n'en est pas le caractère général : changement de l'eau en vin, multiplication des pains, marche sur les eaux, etc., etc. Il est vrai encore que la théorie, ne pouvant faire entrer ces faits dans son cadre, les biffe de l'histoire et les relègue, de son autorité propre, dans la tradition légendaire. Mais c'est un procédé trop cavalier pour être bien sûr.

5° Pris dans le sens qu'on indique et par le côté purement spirituel, les actes miraculeux du Seigneur se confondraient avec les actes moraux, puisque leur vertu mystique ferait leur efficacité et presque leur réalité. D'où viendraient alors leur rôle et leur effet spécial, en tant que preuve ? Loin de dépasser les actes moraux, quant à l'impression ou à la valeur démonstrative, ils resteraient fort au-dessous. Que sont, comme signes de charité, comme gages de bienveillance ou de miséricorde, des guérisons qui ne coûtent rien, auprès de ce dévouement qui échange la

forme de Dieu contre la *forme de serviteur*, et descend jusqu'à la mort de la croix? que sont-elles même auprès de cette vie dépensée tout entière au service de la vérité et de la sainteté, à travers les oppositions, les opprobres et les souffrances? Et pourtant, ce ne sont pas les faits moraux, ce sont les faits miraculeux qui sont donnés comme attestation de la révélation divine. Il faut donc qu'ils le soient à un autre titre que celui qu'on relève. Evidemment, ce n'est pas, ainsi qu'on le dit, par leur caractère spirituel; c'est donc, ainsi qu'on l'a cru de tout temps, et que tout l'annonce d'ailleurs, par leur caractère surnaturel.

Cette objection, ou cette explication, n'est donc pas mieux fondée que les précédentes. La fascination de l'idée préconçue peut seule contester que Jésus-Christ et les Apôtres aient fait des miracles une divine δυναμις, par conséquent une des marques célestes du Christianisme, et par conséquent encore une des bases fondamentales de la foi. Qu'on mette le Nouveau Testament entre les mains de qui l'on voudra, désintéressé dans la question, et qu'il en juge!

On s'étonnera un jour de cette étrange thèse de la science actuelle, comme on s'étonne maintenant de plusieurs de celles que le courant du XVIII^e^ siècle tenait pour évidentes, et qui sont tombées si bien et si bas que personne n'oserait les relever : (explication *naturelle*, par exemple).

Les vues que nous venons de discuter se sont imposées, par une sorte de nécessité interne, à la grande école qui, sans mettre en question le surnaturel évangélique, a prétendu, par concession ou par adhésion à l'esprit du temps, élever le Christianisme sur un fondement rationnel ou moral : démonstration, intuition, expérimentation. Forcée, pour légitimer et sauvegarder son principe, sinon de contester absolument la valeur apologétique des miracles, du moins de la limiter, de l'amoindrir le plus possible, elle en vint à poser comme une sorte d'axiome que les miracles, impliquant déjà la foi, qui seule peut y reconnaître la main de Dieu, ils ne sont signes que pour les croyants : maxime devenue vulgaire et tellement accréditée qu'elle semble évidente par elle-même. Mais, en réalité, la position prise par cette grande école est une des plus intenables au point de vue philosophique, aussi bien qu'au point de vue biblique; le raisonnement et le sentiment, la réflexion logique et la conscience religieuse la battent en brèche de concert. Impossible de laisser subsister le miraculeux évangélique et apostolique et de le réduire à cette

insignifiance qui, en lui enlevant sa destination et sa fin providentielle, lui enlève sa raison d'être.

Cette thèse, posant ou maintenant des prémisses qui la ruinent, ne pouvait avoir qu'un temps, malgré l'habileté et l'érudition mises à son service. Aussi perd-elle de jour en jour le crédit et l'empire que lui avaient faits quelques grands noms. La direction qu'elle étayait se scinde en deux courants inverses, dont l'un rend au miraculeux son caractère téléologique, par cela même qu'il en retient la réalité, tandis que l'autre arrive ou incline de plus en plus à le nier.

5° CHEF. — *Les miracles du Nouveau Testament ayant laissé dans l'incrédulité la masse des Juifs et des Gentils, on en a conclu qu'ils n'eurent pas le degré d'évidence et de certitude que nous leur attribuons, qu'ils ne peuvent être aujourd'hui une preuve suffisante de la divinité du Christianisme, puisqu'ils firent si peu d'impression à l'époque où ils s'opérèrent, et même qu'il sort de là des soupçons légitimes contre leur réalité, ou tout au moins contre l'idée si élevée que s'en est ensuite formée l'Eglise.* — Si cette objection frappe d'abord, c'est qu'elle ne présente qu'un côté des faits. Les Juifs, — car c'est sur la conduite de ce peuple, témoin spécial des œuvres de Jésus-Christ et des Apôtres, qu'on insiste particulièrement, — les Juifs n'embrassèrent pas en corps le Christianisme, mais un grand nombre d'entre eux l'embrassèrent. Les premières Eglises ne se composèrent que de Juifs. C'est à eux seuls que l'Evangile fut prêché pendant huit à dix ans; c'est à eux qu'on s'adressait d'abord, alors même que les Gentils furent appelés, et ils formèrent presque partout le premier noyau des congrégations chrétiennes. Or, nous pouvons expliquer l'incrédulité des uns, en supposant les miracles vrais et tels que le Nouveau Testament les rapporte, tandis que nous ne saurions rendre compte de la foi des autres, en supposant les miracles faux et les récits purement légendaires. Justifions cette assertion.

Les notions générales qu'on se faisait du Messie et de son règne et qu'on fondait sur les prophéties. — les hautes espérances qu'on y attachait et que la parole et la vie de Jésus renversaient de fond en comble, — la chute du Mosaïsme, conséquence nécessaire de l'établissement de l'Evangile et plusieurs fois annoncée par Jésus-Christ, — l'abolition des privilèges liés à la descendance d'Abraham, — la vocation des Gentils, faits

participants des promesses et des alliances sur le même pied que les Israélites, — l'influence des Pharisiens, des sacrificateurs, des scribes, dont Jésus-Christ avait heurté les prétentions et dévoilé les erreurs, etc., etc., fournissent une solution satisfaisante de la conduite du parti qui repoussa le Christianisme, quel qu'ait été l'éclat de ses preuves. Et cette solution ne repose pas sur des considérations cherchées ou imaginées, sur de simples conjectures historiques ou critiques; elle est donnée par l'état des Juifs à cette époque, par leurs opinions et leurs dispositions bien connues ; c'est-à-dire qu'elle sort des faits mêmes. Car c'est un fait, que les Juifs attendaient dans le Messie un conquérant glorieux qui les relèverait de leur abaissement, et étendrait leur empire sur toutes les nations ; c'est un fait, qu'ils fondaient là-dessus les espérances les plus hautes de prospérité et de grandeur, qu'ils y puisaient leur consolation et leur constance, et cet orgueil national que les humiliations et les adversités ne pouvaient abattre ; c'est un fait, que l'Ancien Testament leur paraissait légitimer ces croyances si chères à leurs cœurs. Ces idées étaient si enracinées dans toutes les classes, que les instructions de Jésus-Christ ne purent les arracher de l'esprit des Apôtres (Matth. XX, 21), et qu'ils les conservaient encore après sa résurrection (Act. I, 7). On conçoit, dès lors, quel dût être le désappointement général, quand on entendit Celui qui se donnait pour le Christ, et en qui on avait cru le voir, proclamer que son règne n'était pas de ce monde, réduire au salut des âmes la délivrance qu'il apportait, foudroyer par sa parole les grandeurs humaines et par conséquent tous les rêves d'ambition et de gloire dont se berçait Israël ; et l'on ne s'étonne plus que le premier entraînement du peuple se soit si vite changé en éloignement et en répulsion.

C'est encore un fait que l'Evangile devait renverser la Loi. Les enseignements de Jésus-Christ le révèlent de mille manières. Il annonce que Dieu veut un culte en esprit et en vérité, et que le temps vient où on ne l'adorera pas plus sur le mont de Sion que sur celui de Garizim (Jean IV, 24). Il prédit, dans plusieurs de ses paraboles, que les Israélites seront rejetés et que le Royaume sera donné à d'autres peuples; il bat en ruine les préjugés les plus vifs de la nation; il la dépouille des privilèges qu'elle attachait à la possession du Temple et de la Loi, ainsi qu'au titre d'enfants d'Abraham. Plus tard, les Apôtres, en particulier saint Paul, prêchent ouvertement qu'il ne sert de rien d'être circoncis

ou de ne l'être pas; ils effacent toute distinction de Juif et de Grec. Quoique déjà semés dans les Prophètes, ces principes et une foule d'autres étaient de nature à blesser profondément des hommes accoutumés à se considérer comme le *Peuple de Dieu.* On sait quelle lutte ardente les judaïsants soutinrent, à cause de cela, contre saint Paul. L'évidence de la vérité les avait forcés à embrasser l'Evangile, et la lumière de l'Evangile ne pouvait vaincre en eux leurs opinions premières, tant les racines en étaient profondes et fortes dans leur âme. Certes, il était plus aisé de rejeter le Christianisme que de résister ainsi à son esprit après l'avoir reçu.

Le raisonnement des Juifs était simple et, dans leurs préventions hostiles, il devait leur sembler décisif : le Mosaïsme étant divin, le Christianisme, qui s'élevait en opposition avec lui, ne pouvait l'être; le Fils de Marie, qui était si loin de réaliser ce qu'on attendait du grand Libérateur, n'était donc pas le Christ. L'opinion qu'on s'était formée du Messie, par une grossière interprétation des Ecritures, servait naturellement de base aux jugements qu'on portait de Jésus. Cette interprétation des oracles messianiques était erronée sans doute, mais elle était universellement admise et tenue pour certaine. On y croyait comme aux oracles eux-mêmes. Dès lors, elle fournissait une raison jugée divine, et par conséquent péremptoire, contre le Fondateur du Christianisme : « *Nous savons que Dieu a parlé à Moïse; mais pour celui-ci, nous ne savons d'où il est* » (Jean IX, 29). Si l'on parlait de ses miracles, la réponse était toute prête : « *Il chasse les démons par le Prince des démons* » (Matth. XII, 24). Il y avait là des arguments, ou du moins des prétextes spécieux, pour légitimer la désaffection, l'incrédulité et même l'opposition et la haine chez un peuple blessé dans ses idées et ses espérances les plus chères. Nous en serons aisément convaincus, si nous nous rappelons combien les dispositions du cœur influent sur les jugements et les décisions de l'esprit (1). Ne voyons-nous pas autour de nous une multitude de personnes rester étrangères au Christianisme, malgré l'importance de ses doctrines et la puissance de ses

(1) Veut-on des exemples de l'influence des opinions admises, qu'elles soient vraies ou fausses, sur les jugements humains? — Qu'on se rappelle avec quelle facilité, dans les procès, les discussions politiques, les controverses religieuses, chacun admet les moindres ombres de lumière et de preuve qui lui paraissent favorables, et avec quel aveuglement il rejette l'évidence elle-même quand elle lui est contraire. Veut-on des exemples

preuves, et s'en détourner sans examen, par cela seul qu'il contrarie leurs opinions ou leurs inclinations? Le fait actuel peut servir à expliquer le fait ancien. On ne peut voir aujourd'hui les miracles, il est vrai, mais on a le témoignage qui les atteste. On a, de plus, le développement providentiel de la prophétie, l'influence régénératrice du Christianisme sur le monde, l'hommage que lui ont rendu et que lui rendent encore, par leur foi, les esprits les plus distingués, etc. Les preuves sont là, nombreuses, évidentes, décisives pour qui les pèse sans prévention. Cependant une foule immense les traverse en quelque sorte sans les apercevoir. Les *indifférents,* et c'est le plus grand nombre, absorbés par les intérêts, les plaisirs, le bruit et le mouvement de la terre, passent à côté de l'Evangile sans y jeter un regard; les *incrédules* de profession le rejettent, ou parce qu'il leur répugne ou les blesse, ou parce qu'ils n'envisagent que les difficultés et les objections qu'on a élevées contre lui, ou parce qu'ils accordent une confiance aveugle à certaines idées qui le combattent et qu'ils érigent en principes. *Moralement* on devrait examiner, puisqu'il s'agit des plus grands intérêts de l'homme; *logiquement* on devrait croire, puisque les preuves abondent; et pourtant on ne croit pas, parce qu'on n'examine pas; et cela parce que les tendances de notre temps inclinent les esprits et les cœurs d'un autre côté. Supposez une contrée où tout le monde accorderait foi et soumission au Nouveau Testament, et où l'on raconterait ce qui se passe parmi nous : l'incrédulité de tant de chrétiens de nom en face des lumières dont ils sont environnés, et dont ils ne tiennent nul compte, n'y paraîtrait-elle pas aussi inconcevable que peut nous le sembler celle des Juifs en face des faits évangéliques?

Les Juifs incrédules se divisaient aussi en plusieurs classes. Il y avait chez eux les *indifférents*, qui s'inquiétaient fort peu du Prophète de Nazareth et de ses disciples; les *fanatiques*, que mille choses devaient scandaliser et blesser dans la parole comme dans la vie du Sauveur et qui durent de bonne heure se soulever contre lui (Pharisiens); les *indécis* qui flottaient entre

dans la conduite des Juifs envers Jésus? — Qu'on se rappelle où ils vont chercher des arguments contre lui. « *Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth?* » (Jean I, 46.) « *Quand le Christ viendra, personne ne saura d'où il est* » (Jean VII, 27). Si de tels préjugés retenaient, que ne devait pas faire l'opposition du Christianisme avec le Judaïsme pharisaïque qui dominait alors?

Jésus-Christ et les chefs du peuple ; les *timides* qui n'osaient se déclarer au milieu de l'opposition qu'ils voyaient se prononcer de plus en plus. Le mouvement en faveur de Jésus fut vif, rapide, presque général, au premier bruit de ses miracles (Matth. IV, 24. Jean VI, 15), et tant qu'on put les rattacher aux idées nationales ; mais, dès que ces idées furent heurtées, froissées, il s'affaiblit, hésita, et se changea peu à peu en résistance et en haine. C'est bien ainsi que les choses devaient se passer, avec les faits évangéliques d'un côté, et les sentiments et les préjugés des Juifs de l'autre.

Que dans un tel état des idées et des choses, la majorité du peuple ait rejeté le Christianisme malgré les miracles, il n'y a donc rien là qui doive nous surprendre, et qui ne soit en rapport avec les lois et les dispositions de la nature humaine ; tandis que nous avons le droit d'affirmer que les Juifs qui embrassèrent l'Evangile, et ils furent nombreux — (ils formèrent seuls l'Eglise pendant plusieurs années, et ils furent presque partout le premier noyau des congrégations pagano-chrétiennes) — ne purent être arrachés à leurs préventions, à leurs opinions religieuses et nationales, que par l'évidence et l'autorité des miracles. Au point de vue judaïque, les miracles étaient absolument nécessaires pour légitimer l'envoyé céleste ; cette manière de voir naissait de l'histoire et de la prophétie, et l'on attendait que le Messie s'annoncerait par de grands prodiges. La foi des Israélites qui se convertirent est donc, à elle seule, une démonstration de la réalité des miracles du Nouveau Testament ; c'est dans les miracles qu'elle a son origine et sa cause véritable (ICor. I, 22). Or, ces miracles ont dû être examinés avant d'être admis, puisqu'ils imposaient de si grands sacrifices d'intérêt et d'opinion, et étaient de telle nature que le moindre examen en révélait la vérité ou la fausseté. Ils ont été crus, donc ils sont vrais. Cette assertion, qui serait étrange ailleurs, ne l'est point ici ; elle naît du fond des choses. Peut-être la preuve qui sort de là est-elle plus forte, sous sa forme actuelle, qu'elle ne l'aurait été si la nation juive tout entière s'était convertie. On n'aurait voulu voir dans cette transformation du Mosaïsme qu'un résultat des idées et des croyances générales, préparé par l'interprétation vulgaire de l'Ancien Testament, effectué par l'influence et sous la direction de la caste sacerdotale ; et l'on n'eut pas manqué de dire que les miracles invoqués en faveur de cette révolution religieuse, ayant été faits dans le sens des préjugés populaires, avaient dû être admis trop

facilement pour mériter beaucoup de crédit. Ces objections auraient eu une grande apparence de vérité et de force. D'après la manière dont les choses se sont passées, aucune n'est possible. « Nous voyons, en premier lieu, un nombre considérable « de prosélytes, dont le témoignage en faveur des miracles du « Christianisme est solidement appuyé sur tout ce qu'ils ont « perdu et souffert dans l'intérêt de leur croyance; nous voyons, « en deuxième lieu, un nombre considérable d'ennemis ardents, « vigilants, exaspérés par le progrès de la nouvelle doctrine, « qui n'ont point mis en question l'authenticité de notre « histoire » (1), et qui même déposent pour elle, puisque l'explication qu'ils donnent des œuvres surnaturelles de Jésus-Christ démontre qu'ils n'en ont pu contester la réalité. A cette observation viendraient s'en ajouter deux autres qui la fortifient encore et qu'il est bon d'indiquer. 1° L'incrédulité des Juifs était prédite ; 2° Ils sont restés, vis-à-vis du monde, les gardiens et les témoins non suspects du Livre où se trouve l'une des plus frappantes preuves de la vérité du Christianisme. Sous ce rapport, leur opposition à l'Evangile remplit un but providentiel.

Ces réflexions s'appliquent en partie aux Païens : les uns crurent parce qu'ils examinèrent, les autres ne crurent point parce qu'ils négligèrent ou dédaignèrent d'examiner. Le Christianisme naissant se confondait pour eux avec les mille superstitions qui remplissaient le monde (600 cultes différents à Rome) ; ses doctrines choquaient les opinions philosophiques comme les idées populaires ; il paraissait lié au Judaïsme qui était souverainement méprisé ; il était prêché par des hommes que rien ne recommandait à l'attention publique ; le dédain, l'indifférence reléguaient tout pour eux dans un obscur lointain où les miracles de l'Evangile s'identifiaient avec les artifices des jongleurs. Un mot bien connu de Tacite, nous fournit un exemple des faux jugements dont le Christianisme était l'objet de la part des esprits les plus réfléchis ; il l'appelle une « *exitiabilis superstitio* », tout en annonçant sa propagation rapide. Voilà l'épithète qui, sur la foi de Tacite, serait restée à la religion chrétienne si elle eut péri à sa naissance. Pline le Jeune, chargé par Trajan de prendre des informations au sujet des chrétiens, a donné quelques renseignements précieux qui auraient dû, ce semble, l'intéresser lui-même au nouveau culte. Eh bien ! il n'en dit

(1) *Chalmers*.

plus un mot dans le reste de ses épîtres, de sorte que si sa lettre à Trajan se fût perdue, on aurait pu soutenir qu'il n'avait pas connu le Christianisme. Evidemment, cette doctrine, dont le monde allait devenir la conquête, fut dans les premiers temps laissée à l'écart par les classes supérieures de la société, dont à peine çà et là elle attira un instant les regards ; ainsi vue de loin, avec ses empreintes extérieures de judaïsme, on la considéra comme une superstition et une folie de plus : on n'examinait pas, on méprisait. Si nous nous rappelons l'ensemble des circonstances au milieu desquelles se présenta le Christianisme, nous nous étonnerons, non de ce qu'il n'a pas été plus rapidement et plus généralement remarqué par les sommités sociales, mais de ce qu'il a pénétré partout en si peu de temps et à travers tant d'obstacles ; ses progrès ont été tels qu'on devait l'attendre en supposant vrais les faits qui lui servent de base ; dans la supposition contraire ils sont absolument inexplicables. Pour les Païens, la doctrine nouvelle ne pouvait que paraître étrange et, sous beaucoup de rapports, extravagante (I Cor. II, 14) ; et comme elle se plaçait en opposition ouverte avec tous les cultes établis, ceux qui l'embrassaient devaient s'attendre, non seulement au ridicule ou au mépris, mais à la haine et à la persécution. Qu'est-ce donc qui lui attira de si nombreux disciples, lorsque tant d'intérêts et de préjugés se levaient contre elle ? Il lui fallait pour se faire jour des preuves décisives, évidentes, irrésistibles. Or, elle ne s'appuya pas d'abord, ou s'appuya fort peu, sur les preuves rationnelles ou expérimentales qu'elle n'avait pas encore à sa disposition ; ses fondateurs se présentaient comme envoyés de Dieu ; c'est en vertu de cette mission, c'est à ce titre qu'ils réclamaient la foi des peuples, et ce titre extraordinaire, ils le légitimaient par des œuvres extra-naturelles. « Ma prédication n'a point consisté en dis-« cours persuasifs de la sagesse (ou du savoir), mais en démons-« tration d'esprit et de puissance, afin que votre foi ne fût point « l'effet de la sagesse des hommes, mais de la puissance de « Dieu » (I Cor. II, 4-5. II Cor. IV, 7). Si le monde vit des miracles, nous comprenons qu'il ait cru ; s'il n'y eût pas de miracles, il est difficile de s'expliquer la révolution qui s'opéra. Le mot de saint Chrysostome reste toujours vrai : « Ce serait « le plus grand des miracles que le monde se fût converti sans « miracles. »

On croit avoir tout expliqué aujourd'hui dès qu'on a signalé

les aspirations intérieures auxquelles répond si merveilleusement l'Evangile. Mais cette explication laisse en dehors le fait même dont il s'agit de rendre compte, savoir cette puissance, sans analogue, avec laquelle le Christianisme s'imposa d'abord. L'Evangile et la conscience sont toujours là et toujours les mêmes; la propagande chrétienne a disposé plus tard des moyens humains d'action qui lui manquaient à l'origine (autorité scientifique et politique), et, depuis dix-huit siècles, on n'a rien vu de pareil à ce qui s'accomplit aux premiers jours.

On fait observer, il est vrai, qu'il s'opéra alors une sorte de recrudescence religieuse dans le monde romain, qui, passant de l'impiété à la superstition, essayant de tout pour apaiser et se concilier les êtres invisibles devant lesquels il tremblait, se trouvait ouvert par là à la parole évangélique.

Mais, tout en rendant l'explication plus plausible, cela la laisse encore insuffisante. On le reconnaît au moindre examen.

1° Si le sentiment du péché et de la justice céleste est une des prédispositions qui mènent au Christianisme, il faut ordinairement, pour qu'elle soit effective, que le Christianisme l'éveille et l'éclaire.

2° L'état religieux dont on argumente dériva, en grande partie, de la fermentation occasionnée par l'influence des idées chrétiennes; ce n'est guère qu'au IIe siècle, ou à la fin du Ier, qu'il se montre avec quelque étendue.

3° L'expiation ne manquait pas aux cultes qui se ravivaient dans l'Empire, ou qu'on y portait du dehors; elle en constituait le fond principal, et s'y accomplissait par un ordre de moyens plus d'accord avec les opinions générales que celui que proclame l'Evangile, et que saint Paul nomme *la folie des Grecs et le scandale des Juifs*.

4° L'histoire indique à peine ce dont on fait la cause des causes. C'est à la vertu d'En haut que le livre des Actes et toute la tradition ecclésiastique rapportent la fondation du Royaume des Cieux, comme son merveilleux accroissement. Quand les miracles cessent, c'est la prophétie qu'invoquent surtout les apologistes. Quand ils insistent sur sa puissance et sur son œuvre spirituelle, ce n'est pas par le côté mystique dont on parle qu'ils la prennent, c'est par son côté purement pratique, je veux dire par l'incomparable grandeur de ses résultats. L'expiation, qu'ils auraient dû presser par-dessus tout, si elle eût été, comme on le veut, l'attrait ou l'argument principal, reste chez eux dans

l'ombre; elle est dans leur dogmatique, elle n'est pas, ou n'est qu'occasionnellement, dans leur apologétique.

Evidemment, comme toutes les explications naturelles, cette explication laisse subsister par delà le fait qu'elle relève les autres faits qu'elle a pour but d'écarter ou d'infirmer. Que ce fait ait eu sa part d'action, nous ne le contestons point; mais il n'a pas été ce qu'on le dit. Il implique quelque chose de plus et l'atteste par cela même (1).

On a souvent attaqué les miracles du Nouveau Testament en invoquant contre eux le silence des auteurs contemporains, soit païens, soit juifs. Comment se fait-il, a-t-on dit, que, si ces manifestations extra-naturelles ont eu tant d'éclat et fait tant d'impression, elles ne soient mentionnées par personne en dehors de l'Eglise? L'attestation d'un seul écrivain païen ou juif aurait plus de poids que celle de mille chrétiens, parce qu'elle serait désintéressée.

D'abord, si les auteurs du temps n'ont pas attesté les miracles de l'Evangile, nul ne les a non plus contestés. Ensuite, et nous venons de le voir, d'après le point de vue auquel les hautes classes considéraient le Christianisme naissant, ce silence n'a rien qui doive surprendre : il n'y eut de leur part ni enquête ni étude. Mais, quand la religion nouvelle, partout répandue, ne put plus être dédaignée, quand elle fut étudiée et combattue, ses adversaires (les Celse, les Porphyre, etc.) reconnurent tous, plus ou moins, en les interprétant à leur manière, les faits miraculeux sur lesquels elle repose.

Si le passage de Josèphe est authentique (2), nous avons là un témoignage bien positif. Si ce passage est supposé, alors Josèphe n'a parlé, ni des miracles du Nouveau Testament, ni de

(1) Lire, à ce point de vue, le petit écrit d'Ullmann : « *Que suppose la religion d'un crucifié?* »

(2) « A cette époque, vivait Jésus, homme sage, si l'on peut le désigner par le nom d'homme, car il opérait des œuvres merveilleuses; il attira à lui beaucoup de Juifs et de Gentils. C'était le Christ; et, quand, à l'instigation des principaux d'entre nous, Pilate l'eut condamné au supplice de la croix, ceux qui l'avaient aimé auparavant ne cessèrent pas de lui être attachés, car il leur apparut vivant au troisième jour; les Prophètes ayant prédit cela de lui et mille autres choses étonnantes. La secte des chrétiens, qui tire de lui son nom, subsiste jusqu'à ce jour» (*Antiq.*, liv. 66).

Ce passage a été contesté parce qu'Eusèbe est le premier auteur chrétien qui l'ait cité, et aussi parce qu'il a paru trop explicite. Mais, 1° il se trouve dans tous les manuscrits de Josèphe; 2° Josèphe mentionne avec

Jésus-Christ, ni du Christianisme, lorsque le nombre des Eglises était déjà considérable dans la Judée, la Galilée, la Samarie, la Syrie, etc., et que cet écrivain avait dû mille fois en rencontrer devant lui. Conclurait-on de là, selon le principe du *silence historique*, sur lequel se fonde l'objection, que le Christianisme n'existait point à l'époque où furent rédigés le livre des *Antiquités* et celui de la *Guerre des Juifs?* Mais, alors, il faut qu'on révoque en doute, non seulement le témoignage du Nouveau Testament et de l'Eglise chrétienne tout entière, mais celui de l'histoire générale et des auteurs païens de l'époque. Ces conséquences du principe qu'on nous oppose montrent ce qu'il vaut en soi.

Il semble que la déposition d'un juif ou d'un païen en faveur des miracles évangéliques aurait plus de poids et d'autorité que celle des chrétiens. Au fond, cependant, elle mériterait moins de confiance. On oublie que les chrétiens du 1^er^ siècle avaient été d'abord juifs ou païens, et que ce sont les faits auxquels ils rendent témoignage qui les ont arrachés à leurs anciennes croyances, de sorte que leur conversion elle-même nous est garant de la sincérité et de la force de leur conviction ; trait décisif, qui manquerait s'ils étaient restés attachés à leur culte. Supposez que Tacite, demeurant païen, eût attesté les miracles de Jésus-Christ, comme il atteste sa mort sous Ponce-Pilate et les progrès de sa doctrine, cette déclaration ferait probablement le triomphe du chrétien et l'embarras principal de l'incrédule. Elle aurait pourtant en réalité moins de valeur que les déclarations semblables des Evangélistes et des premiers Pères, celles de saint Pierre, de saint Paul, de saint Luc, celles de Polycarpe, de Clément-Romain, de Quadratus, d'Athénagore, de Justin; car on demanderait alors pourquoi, croyant aux miracles du Nouveau Testament, Tacite ne s'est point converti. C'est par là que l'incrédulité chercherait à infirmer sa déposition. Supposez au contraire que Tacite se fût converti sur l'évidence des miracles, et livré aux opprobres et aux persécutions pour le nom de

éloge Jean-Baptiste et Jacques, frère du Seigneur; comment aurait-il pu ne rien dire de Jésus-Christ, lorsque Suétone et Tacite en parlaient déjà? 3° Il semble impossible que ce passage ait été interpolé du temps d'Eusèbe, et qu'il ait été ensuite si fréquemment produit par les apologistes du Christianisme sans être contredit par ses adversaires. Aussi la critique générale accorde-t-elle maintenant qu'il est authentique, au moins en majeure partie, de sorte que le témoignage historique qui s'y trouve contenu reste quant au fond. (*Note de l'auteur.*)

Christ, il aurait donné par là la dernière preuve qu'on pût désirer de la vérité de son attestation. Mais il ne serait plus qu'un Père de l'Eglise, comme les philosophes Quadratus ou Justin, et à ce titre son témoignage perdrait tout son intérêt ; au moment où il réunirait toutes les conditions de crédibilité, il serait relégué avec indifférence dans la masse des témoignages chrétiens ; il cesserait de frapper par la circonstance même qui lui aurait imprimé le plus haut degré de véracité et d'autorité (1). On parle beaucoup des préventions de la foi, et l'on a certes raison de se prémunir contre elles, mais il en existe aussi du côté de l'incrédulité, et l'on s'en préoccupe trop peu.

On a fait une autre objection dont il convient de dire quelques mots ; la voici : Les missionnaires convertissent aujourd'hui les Juifs et les Païens sans miracles ; Jésus-Christ et les Apôtres ont donc pu, sans miracles, les convertir autrefois.

Observons que Jésus-Christ et les Apôtres en appelaient à leurs miracles, que ce fut là dessus qu'ils fondèrent la divinité de leur doctrine et de leur mission, et que ce fut aussi par là principalement qu'on vint à eux, selon les dépositions de l'histoire. Voilà en quel sens l'établissement de l'Eglise est un témoignage décisif et une démonstration formelle de la vérité des faits miraculeux de l'Evangile ; car ces faits motivèrent essentiellement les conversions. Les sacrifices qu'ils commandaient garantissent qu'on les examina avant d'y croire ; et dès qu'ils furent examinés et admis, en de telles circonstances, par un si grand nombre de personnes de tout rang, il en résulte pour nous la certitude morale qu'ils étaient réels et certains, leur nature même rendant l'erreur et l'illusion impossibles. Mais les missionnaires ne prennent pas sous ce rapport la position où se placèrent les Apôtres ; ils ne s'attribuent point une vocation et une mission supérieures ; ils ne prétendent nullement à des pouvoirs surnaturels ; ils n'en appellent dans leurs travaux qu'à la preuve historique ou à la preuve rationnelle et morale. Il n'y a donc pas entre eux et les premiers prédicateurs de l'Evangile la parité que suppose l'objection. Les résultats modernes, obtenus par d'autres moyens, ne sauraient fournir aucune induction valide contre le grand moyen par lequel furent produits les anciens résultats.

Comparons d'ailleurs les deux ordres de faits qu'on rapproche,

(1) V. Chalmers : *Des preuves et de l'autorité de la Révélation chrétienne.*

et voyons s'il ne sortira pas de la différence de succès des considérations qui confirmeront notre thèse, bien loin de l'infirmer.

La réunion des disciples à Jérusalem se composait, dix jours avant la Pentecôte, d'environ cent vingt personnes (Act. I, 15); le jour de la Pentecôte, trois mille personnes y sont ajoutées (II, 41); quelques jours après, leur nombre est de cinq mille à huit mille, s'il n'est question (Act. IV, 4) que de nouveaux convertis. Nous voyons (Act. V, 14) que la multitude de ceux qui croyaient s'augmentait de plus en plus; au ch. VI, 1, que le nombre des disciples se multipliant, il fallut établir des diacres; au v. 7, que même beaucoup de sacrificateurs obéissaient à la foi.

Tel fut le résultat de cette première période d'un ou deux ans où la prédication des Apôtres semble s'être à peu près renfermée dans Jérusalem; et cela, lorsque la croix du Maître, à peine abattue, annonçait aux disciples ce qu'ils pouvaient attendre eux-mêmes.

La deuxième période (Act. VIII, 1), s'ouvre par une persécution qui suivit le martyre d'Etienne et qui dispersa les chrétiens dans la Judée et dans la Samarie. Et cette période, qui comprend trois ou quatre ans, se termine par cette remarque de l'écrivain sacré : *les Eglises s'affermissaient et se multipliaient dans la Judée, la Galilée et la Samarie* (Act. IX, 31).

Jusque là, les Apôtres ne s'étaient adressés qu'aux Juifs. Ce fut sept ou huit ans après l'Ascension qu'ils commencèrent à annoncer la parole aux Gentils. Un an après, nous trouvons à Antioche un grand peuple de croyants (Act. XI, 22, 24, 26). A la fin de cette troisième période, qui comprend une vingtaine d'années et se clôt avec le livre des Actes, nous voyons des Eglises nombreuses dans presque toutes les contrées de l'Asie Mineure, en Grèce, dans les îles de la Méditerranée, sur les côtes de l'Afrique, en Italie et à Rome. Pendant tout ce temps, Jérusalem était restée le centre et le siège de la grande mission chrétienne, et l'Evangile s'y était de plus en plus répandu. Quand saint Paul y revint à la fin de cette période, les Apôtres lui dirent : « *Vois combien de milliers* (μυριάδες) *de Juifs ont cru* » (Act. XXI, 20).

Il ne faut pas oublier que le livre des Actes n'est qu'un fragment de l'histoire apostolique. Il ne parle guère que des travaux de saint Pierre à Jérusalem et aux environs, de ceux de Philippe dans la Samarie, et ensuite de ceux de saint Paul, à qui tout est

consacré depuis le treizième chapitre ; mais, d'autres apôtres, d'autres évangélistes annonçaient ailleurs, au même moment, la Parole sainte. Saint Paul lui-même affirme (Col. I, 6, 23 ; Rom. X, 18) que la voix des messagers du salut est allée par toute la terre et jusqu'aux extrémités du monde. Il indique, en divers endroits, le succès des autres ouvriers de Christ, et se fait une loi de ne point entrer dans leur travail (II Cor. X, 14-16). Il est donc probable que nous n'avons dans le Nouveau Testament que la moindre partie des résultats de l'évangélisation de cette époque.

Ces récits des écrivains sacrés sont confirmés par les auteurs profanes. Tacite nous dit que, vers la fin de notre période, on avait découvert une *grande multitude* de chrétiens dans Rome. Quelques années après, Pline écrit à Trajan que dans le Pont et la Bythinie les villes et les campagnes étaient remplies des sectateurs de la religion nouvelle, au point que les temples des dieux étaient devenus déserts ; et il n'y a pas de raisons de penser que les disciples fussent plus nombreux dans cette province que dans le reste de l'Empire. On sait aussi ce que déclaraient les premiers apologistes. Justin affirme qu'il n'y a pas de nations, même de celles qui se composent de tribus barbares, du sein desquelles ne s'élèvent des prières au Père et Créateur de l'univers, au nom de Jésus crucifié. Et Tertullien dit aux Païens : « Nous remplissons vos armées, vos cités, vos places publiques, nous ne vous laissons que vos temples ».

Or, comparons à ces résultats gigantesques ceux des Missions modernes. Prenez les Missions de l'Amérique du Nord, ou celles de l'Afrique, ou celles des Indes orientales. Si, en dix ou vingt ans, les nouveaux Apôtres et les puissantes Sociétés qui les dirigent réussissent à former çà et là quelques petites congrégations, on se réjouit de ces succès ; et certes, on n'en saurait trop bénir le Seigneur ; mais, que sont-ils auprès des progrès qui marquèrent l'apparition du Christianisme ? La différence est telle qu'on ne songe pas même à comparer.

Cependant tous les avantages humains sont du côté des missionnaires actuels. Leur foi, leur piété, leur esprit de renoncement et de dévouement, leur passion du salut des âmes, ne sauraient être révoqués en doute ; ils ne le cèdent pas sous ce rapport aux premiers hérauts du Christianisme, et ils ont à leur disposition des ressources et des moyens d'influence d'une portée incalculable, qui manquèrent aux anciens évangélistes. 1° Ils possèdent une supériorité décidée de culture intellectuelle sur

les peuples parmi lesquels ils travaillent; tandis que les évangélistes étaient sous ce rapport inférieurs aux populations grecques et romaines. 2° Ils se présentent et s'avancent généralement sous la protection des puissances européennes; au lieu que les premiers évangélistes, dépourvus de tout appui extérieur, n'étaient pour les Gentils que des Juifs méprisés. 3° Ils portent avec eux les arts et les bienfaits de la civilisation; c'est souvent à cause de cela qu'ils ont été recherchés; c'est par là surtout qu'ils ont réussi en Océanie, en Afrique et ailleurs; rien de semblable ne recommandait les premiers évangélistes.

Si l'établissement du Christianisme et ses conquêtes primitives avaient eu pour seules causes la sainteté de sa doctrine ou le dévoûment de ses prédicateurs, les mêmes moyens d'action agissant aujourd'hui, et de nouveaux moyens s'y joignant encore, ses progrès devraient être aussi rapides ou même plus rapides qu'autrefois. D'où vient qu'ils sont si loin de l'être? Rapprochez ce qui s'est fait depuis que l'esprit missionnaire s'est réveillé chez les nations protestantes, c'est-à-dire depuis environ cent ou cent cinquante ans, de ce qui s'accomplit en trente ou quarante ans, lors de la première prédication chrétienne. Les résultats modernes restent à une distance infinie des résultats anciens. Quelle est la raison de cette étonnante différence? Il faut que les Apôtres aient eu pour eux quelque chose de particulier que nous n'avons plus et qui suppléait, et au delà, tout ce que nous avons et qui leur manquait; ce quelque chose qui rendit leur prédication si supérieure à celle de nos évangélistes actuels, ce quelque chose que réclame la logique des faits, l'histoire nous le fournit, ce sont les dons miraculeux; les puissances du Ciel intervenaient en leur faveur et inclinaient les esprits et les cœurs vers leur parole. Le secret de leurs succès est dans les œuvres surnaturelles qui s'accomplissaient pour eux et par eux. C'est à la suite de la descente du Saint-Esprit et des signes célestes dont elle fut accompagnée, que se fit la conversion des trois mille, ajoutés à l'Eglise le jour de la Pentecôte (Act. II, 41-43). C'est après la guérison du boiteux à la porte du Temple, que se fait celle des cinq mille (IV, 4). C'est au milieu des prodiges que les croyants se multiplient de plus en plus à Jérusalem (V, 12-16; VI, 7, 8). C'est en voyant les actes surnaturels de Philippe, que les Samaritains deviennent attentifs et sont amenés à la foi (VIII, 5-13). Ainsi toujours, ainsi partout. Ce sont les miracles qui émeuvent, attirent et entraînent; de sorte

qu'ici, comme très souvent ailleurs, l'étude des faits change l'objection en preuve.

III. — *Objections contre la réalité des Miracles.*

On a attaqué la réalité du surnaturel évangélique, soit en accusant de fraude pieuse le témoignage qui nous l'a transmis, soit en le faisant évaporer par des interprétations diverses. La première méthode fut celle du déisme; le rationalisme a préféré la seconde, et l'a modifiée et appliquée de mille manières dans ses incessantes transformations.

Tantôt on a représenté le miraculeux du Nouveau Testament comme une sorte d'allégorie que la tradition a prise naïvement à la lettre — tantôt on s'est flatté de le ramener dans le cercle des faits naturels par une libre exégèse — tantôt on n'a voulu y voir qu'une excroissance légendaire, une formation mythologique qui aurait insensiblement recouvert et remplacé l'histoire réelle — tantôt on l'a rangé parmi les phénomènes encore peu connus dont s'occupe *la médecine mentale* et qui tiennent aux mystérieuses puissances de la volonté, de l'imagination, de la foi, ou à celles du magnétisme et du somnambulisme. Le plus souvent on le livre à cet ensemble d'idées, laissé indéfini, et planant sur le sujet comme un nuage derrière lequel on peut toujours trouver un refuge.

Explication *allégorique* — explication *naturelle* — explication *mythique* — explication *psychologique* : vaines tentatives, qui n'ont eu d'autre effet que d'ébranler les croyances, de troubler les âmes et de consumer à pure perte de grands travaux ! Pour arracher du Nouveau Testament le surnaturel, il faut le lacérer. C'est la statue de Phydias. Aussi s'attaque-t-on toujours d'une ou d'autre manière à l'authenticité des écrits, pour pouvoir semer le doute sur la réalité des faits. Le négativisme dogmatique ne se soutient qu'à l'aide du négativisme critique; là est la raison des immenses efforts de ce dernier et de ses apparents triomphes. L'opinion en a glorifié successivement les théories diverses, parce qu'elle les réclamait et les inspirait.

Parcourons ces explications qui, imposées par l'esprit du temps, reviennent sans cesse en changeant de formes.

Explication allégorique : Woolston (1), remarquant que les

(1) « *Discourses on the miracles of our Saviour* ».

miracles du Nouveau Testament consistent surtout en guérisons et sont un emblème de la réhabilitation spirituelle, objet suprême de l'Evangile, essaya de prouver que c'est là ce qui fait leur importance religieuse, et que c'est là, par conséquent, qu'il faut se tenir, les réduisant, en dernière analyse, à un pur symbolisme que la foi et la crédulité ont eu le tort de prendre littéralement. Il serait inutile de discuter cette théorie, telle du moins que la fit Woolston. Sans doute, et nous l'avons déjà reconnu, l'action du Seigneur sur la nature est une image de son action sur les âmes ; le visible atteste l'invisible. L'œuvre du Seigneur est une au fond. Dans bien des passages, Jean V, 21-29; Matth. VIII, 17, par exemple, la résurrection spirituelle et la résurrection corporelle, le mal physique et le mal moral semblent s'identifier. Mais que résulte-t-il de là contre la réalité des faits miraculeux? De ce qu'ils sont un emblème sensible de la délivrance des âmes, s'ensuit-il qu'ils n'ont pas eu lieu réellement? Pour représenter, ne faut-il pas d'abord qu'ils existent? L'hypothèse est donc aussi vaine que gratuite : elle laisse à sa base ce qu'elle se figure annuler. Elle est d'ailleurs inconciliable à tous égards avec le récit des historiens qui, certes, tiennent et donnent pour réels les actes qu'ils racontent. De plus, elle ne rend pas compte des nombreux miracles où manque le symbolisme mystique (changement de l'eau en vin, multiplication des pains, marche sur la mer, etc.) ; et quand on se bornerait à ceux sur lesquels elle s'appuie, tels que les guérisons, il s'y rencontre encore des circonstances qui la battent en brèche : ainsi, Jésus-Christ est plusieurs fois accusé de sacrilège pour avoir guéri le jour du Sabbat (Matth. XII, 10; Luc XIII, 14-17 et XIV, 1-3; Jean V, 9-18, etc.); or, s'il ne fallait voir dans les récits que des emblèmes de l'œuvre régénératrice, comment une telle accusation aurait-elle pu s'élever? Etait-il donc interdit de travailler à la conversion des pécheurs pendant le repos sacré ?

Cette théorie est si manifestement inadmissible qu'elle était morte en naissant. Mais elle a reparu aujourd'hui sous une forme et dans une application un peu différentes. Ce qu'on donne pour du nouveau, n'est bien souvent que du vieux restauré ou réchauffé. Sans faire des miracles de pures images paraboliques et, par conséquent, sans les mettre directement en question, on soutient que, s'adressant à la conscience religieuse, comme l'œuvre entière de la Rédemption, c'est par leur caractère *spirituel*, et non par leur élément surnaturel, qu'ils attestent le divin de l'Evan-

gile ; on affirme qu'en y considérant de préférence le merveilleux, l'Eglise, retombée dans la lettre, a pris l'externe pour l'interne et a rétrogradé vers le Judaïsme (1). Dans cette opinion, (nous l'avons déjà discutée à l'article du *caractère téléologique* des miracles), quand elle ne dépasse pas les limites indiquées, ce qu'on conteste, ce n'est pas proprement la réalité des miracles, c'est l'emploi qu'en fait l'apologétique ordinaire, c'est le côté par lequel elle les envisage, la valeur démonstrative qu'elle y attache. Dès lors, elle ne touche pas ou touche à peine à notre question actuelle. Disons seulement que le point de vue mystique auquel elle s'arrête, et que nous ne faisons nulle difficulté de reconnaître dans le miraculeux de l'Evangile, est si loin d'en annuler le point de vue téléologique, que toutes les fois qu'il est invoqué comme preuve ou comme garantie, c'est par son caractère surnaturel. (Act. II, 24; X, 40; XVII, 31; Rom. I, 4; I Cor. XV; I Pier., I, 3). Et puis, la théorie laisse dans l'ombre, ou jette bravement au rebut, une partie notable des faits qui sont là au même titre que les autres; ils lui résistent, elle les biffe. C'est expéditif, mais est-ce licite? Effacer, est-ce expliquer?

Explication naturelle : L'ancien rationalisme ramenait le miraculeux au naturel, en ajoutant ou retranchant aux récits, en distinguant le fond de la forme, ou le fait en soi et le jugement du fait : le fait en soi, disait-il, le fond primitif, c'est l'histoire ; le jugement du fait, la forme, c'est l'interprétation traditionnelle et la draperie légendaire dont elle l'a revêtu. L'office de la critique et de l'exégèse éclairées est de séparer la tradition de l'histoire, de retrouver la réalité sous la légende, de faire rendre le vrai pur, le vrai de la raison, au vrai mélangé d'une pieuse et crédule imagination. Ce fut l'œuvre capitale de cette direction théologique, qui se glorifie de l'avoir accomplie. Voulez-vous, comme spécimen, quelques-uns des résultats qu'elle célébra et imposa à l'opinion, dont elle tint longtemps le sceptre? Les anges qui apparaissent aux bergers de Bethléem sont des messagers qui viennent annoncer la naissance de Jésus, parce que des liens de parenté ou d'amitié unissaient Marie et Joseph à ces bergers : la lumière céleste dont parle l'Evangéliste est l'éclat de la lanterne que portaient nécessairement ces envoyés nocturnes. Au baptême du Seigneur, le ciel qui s'ouvre, la voix qui en sort, se ramènent naturellement à un éclair et à un tonnerre. Dans

(1) Revue de Strasbourg, *passim*.

la tentation, le Diable est un Pharisien rusé que cette secte envoie pour attirer à son parti le Prophète de Nazareth, dès que Jean-Baptiste l'a signalé à l'attention publique ; les anges qui le servent sont une caravane qui, traversant alors le désert, lui fit part de ses provisions, ou peut-être des vents doux et raffraîchissants, car on croyait que Dieu *fait des vents ses anges*. Une syncope sur la croix donne la clef de la résurrection, et un brouillard sur le mont des Oliviers, celle de l'ascension. La légende du malade de Béthesda s'explique de la manière la plus simple, dès qu'on suppose que c'était un hypocrite qui exploitait la commisération en étalant des infirmités apparentes, et qui s'enfuit, emportant son grabat, parce que Jésus avait démasqué sa fraude, etc., etc. Le même procédé explicatif fut étendu à tout le miraculeux du Nouveau Testament. Ainsi, disait-on, le fond réel apparaît sous la forme traditionnelle, et la science retrouve le pur noyau historique à travers les excroissances merveilleuses dont un religieux enthousiasme l'avait enveloppé. Cette prétendue restauration, poursuivie avec une ardente et longue persévérance, à l'aide de la dialectique et de l'érudition, parut à peu près achevée par Paulus qui y attacha en quelque manière son nom, mais qui a vu le revirement des idées emporter son œuvre et sa gloire.

Il est incroyable combien on a dépensé d'esprit, de travail, de savoir pour inventer ces pauvretés, et plus incroyable encore qu'on ait pu si longtemps les donner et les recevoir comme de grandes découvertes. Pendant bien des années cette interprétation a dominé souverainement les Universités allemandes ; quiconque refusait d'y souscrire était un arriéré, ou tout au moins un mystique (épithète aussi flétrissante alors qu'elle est honorable aujourd'hui). Notre époque, retirée de cette pente, a glissé sur la pente inverse où elle s'abandonne à d'autres engoûments. Bien des nouveautés du moment, parmi les plus prônées, ne tarderont pas à être rangées côte à côte avec ces vieilleries d'hier, qu'il suffit d'exposer pour qu'elles soient immédiatement jugées, et que j'ai dû discuter très sérieusement à l'entrée de mon professorat. C'était alors *la science* et par là même la puissance. *O tempora !*

Explication mythique : L'ancien rationalisme avait souvent recouru à l'interprétation mythique, quand ses principes et ses procédés ordinaires étaient décidément insuffisants. Il y avait en particulier soumis la naissance de Jésus-Christ et son ascen-

sion, faisant ainsi du mythe l'alpha et l'oméga du Nouveau Testament, ce qui était inviter à l'introduire partout. L'Evangile entier s'est converti en une mythologie sous la baguette du haut rationalisme. On a dit « que par le mélange des traditions « judaïques avec les traditions populaires du Christianisme, il se « forma de bonne heure sur la vie de son Fondateur une « croyance générale, d'après laquelle les Evangiles ont été « composés, et que, là même où toutes les annales qui racontent « ses actes sont d'accord, il est certain qu'il n'y a pas de fait « réel (1) ». Cette opinion a été poussée jusqu'à la négation de l'existence personnelle de Jésus-Christ; mais, en général, reconnaissant en lui un réformateur religieux, elle a supposé que ses disciples, dans leur enthousiasme, lui appliquant le symbolisme messianique de l'Ancien Testament, transformèrent peu à peu la vie obscure du Fils de Marie, en firent la vie surhumaine du Fils de Dieu, et composèrent enfin les Livres sacrés de ces récits fictifs, quand ils eurent pris cours dans la communauté chrétienne.

Cette hypothèse, à laquelle s'est attaché le nom de Strauss, eut un retentissement immense; patronnée par de hautes théories historiques et philosophiques, ne faisant qu'étendre au Christianisme le principe explicatif admis généralement pour les autres cultes, paraissant le dernier mot du travail critique de l'Allemagne, répondant à l'esprit du temps dont elle était un puissant écho, elle fut reçue comme investie du double caractère de l'évidence immédiate et de la démonstration logique. Elle parut tout renverser ou tout transmuer. Mais au milieu des ravages qu'elle faisait, elle ramenait des hauteurs idéales où s'était confinée la science depuis Kant (et sous le mouvement hégélien en particulier), sur le terrain positif de la critique historique; et là son triomphe apparent, quelque éclatant qu'il fût, ne pouvait être que momentané, forcée qu'elle était de transformer le Nouveau Testament en une création apocryphe et de refondre toute la tradition ecclésiastique, se heurtant à ce double égard contre l'impossible.

Quoique toujours choyée comme dernière ressource et partout répandue, elle a beaucoup perdu de son prestige en suite des métamorphoses qu'elle a dû subir pour se maintenir. Il est une autre opinion qui y touche sans s'y identifier (nous l'avons ren-

(1) Strauss, *Vie de Jésus*.

contrée ailleurs, mais elle revient naturellement ici) et qui préfère aux termes de mythe et de légende celui de *tradition*, moins irrespectueux et plus indéfini. Sans contester que les écrits du Nouveau Testament soient pour la plupart, sinon tous, des auteurs dont ils portent le nom, elle fait ses réserves, sous prétexte que le merveilleux qu'ils contiennent présente les traces sensibles d'une crédule exagération; et, s'attribuant le droit d'y séparer le traditionnel du réel, elle élimine ou volatilise à ce titre ce qui lui répugne. Elle n'attaque pas la vérité foncière et générale des récits, mais elle passe par-dessus toutes les fois qu'il lui convient. Presque insaisissable dans son indétermination, elle est aujourd'hui fort commune, et l'on s'étonne à chaque instant de la voir surgir là où l'on ne s'attendait pas à la rencontrer. Elle tient de l'explication naturelle et de l'explication mythique, sans prendre la responsabilité de l'une ni de l'autre. Elle tombe, comme elles, devant l'authenticité des Livres saints. Dès qu'il est reconnu que ces livres viennent de saint Matthieu et de saint Jean, de saint Marc et de saint Luc, de saint Pierre et de saint Paul, de tels témoignages sur de tels faits ne permettent pas plus d'y supposer le fabuleux, que le caractère des écrivains ne permet d'y supposer le frauduleux. C'est évidemment une de ces opinions flottantes, comme il s'en produit toujours dans les grandes crises, qui, n'osant s'avouer pleinement ni aux autres ni à elle-même, se réfugie sous l'équivoque d'un terme à double entente, à l'aide duquel elle peut prendre et laisser à son gré.

Les explications *allégorique*, *naturelle* et *mythique* se distinguent par des caractères très prononcés. La première fait du miraculeux évangélique une espèce de métaphore, une manière d'exprimer et de représenter l'idée chrétienne; simple figure qu'on a prise pour une réalité. La seconde y reconnaît partout une donnée historique, que la raison de notre âge doit dégager de ses enveloppes et de ses draperies légendaires. La troisième n'y voit qu'une création idéale, ombre d'une ombre, imagination chrétienne entée sur une imagination juive. Cependant les traits de ressemblance sont nombreux entre elles. Les trois méthodes ont de frappantes analogies; leur principe ou leur motif est le même : elles sont nées également, non d'une impartiale étude des Livres saints, qui certes n'en éveillent nullement la pensée, mais du désir de faire disparaître, par un moyen quelconque, des faits jugés inadmissibles; leur procédé est le même aussi : une

théorie ou une idée préconçue y patronne la critique, et la critique y étaye la théorie. Enfin, envisagées simplement comme hypothèses explicatives, elles échouent les unes et les autres à l'épreuve. L'explication *allégorique* laisse de côté une grande partie des miracles du Nouveau Testament; et dans ceux-là mêmes où elle cherche son point d'appui, il est des traits essentiels dont elle ne rend pas compte. L'explication *naturelle* fait constamment violence au texte qu'elle prétend respecter, elle porte atteinte de mille manières à la bonne foi, à la véracité des écrivains sacrés qu'elle déclare reconnaître, et le miracle reste encore malgré tous ses efforts. L'explication *mythique* ne se maintient qu'à la condition de défaire et de refaire tout ce qui nous vient des premiers temps; elle serait, à vrai dire, le renversement de l'ordre, car elle place les chrétiens avant le Christianisme qu'elle leur fait fabriquer; l'idole à laquelle ils se sont convertis, bravant pour cela les opprobres et les tourments, serait postérieure à leur conversion et leur propre ouvrage. (L'état de l'école de Tubingue met à nu l'impossible de cette théorie, qu'elle se glorifiait de compléter et de démontrer *scientifiquement*).

Explication psychologique : L'explication *psychologique*, où ramène l'abandon successif des précédentes, et où l'on veut rendre raison des faits évangéliques par les impressions morales, par la puissance, à tant d'égards mystérieuse, de la volonté, de l'imagination, de la foi, par les phénomènes extraordinaires du somnambulisme ou de l'extase, cette explication qu'a adoptée dans tous les temps la philosophie, quand elle a pris au sérieux les récits sacrés, ne saurait séduire qu'autant que, considérant les choses à distance, on se contente d'analogies lointaines et partielles. Si elle peut aller à quelques-uns des faits évangéliques (épilepsie, fièvre), elle est visiblement insuffisante, et par conséquent inadmissible, dans la plupart des cas. Comment expliquer par l'action morale la guérison de la cécité, des membres secs, de la lèpre, celle des malades qui ignoraient ce qui se faisait à leur sujet (fille de la Cananéenne, par exemple, Matth. XV, 28), la résurrection des morts, les prodiges opérés sur la nature inanimée (multiplication des pains, marche sur la mer, changement de l'eau en vin, apaisement de la tempête, dessèchement du figuier stérile, etc., etc.)? Lorsque l'authenticité des récits est hors de cause, il faut que l'hypothèse explicative réussisse sur tous ; on n'a pas le droit de tenir pour

controuvés ou comme non-avenus ceux contre lesquels elle échoue, car ce serait rentrer dans d'autres hypothèses : si elle se heurte contre une partie d'entre eux, elle s'y brise. D'ailleurs, à ne regarder même qu'à ceux auxquels elle s'arrête et qu'attire dans son large cadre la science désignée sous le nom de *médecine mentale*, ils résistent et échappent encore de bien des côtés. Dans l'ordre commun, ces faits exigent certaines préparations ; ils doivent être provoqués par divers moyens ; ils ne se produisent pas avec une régularité constante : tandis qu'il en est tout autrement dans l'ordre évangélique. Jusque dans ce point, où il existe une sorte de rapport, les deux ordres de faits se séparent par des caractères si tranchés que la prévention et l'inattention peuvent seules les confondre. Tous les essais d'assimilation tombent devant les simples données scripturaires prises intégralement.

Le surnaturel du Nouveau Testament se légitime de lui-même dès qu'on se sait devant l'histoire, ce que la critique générale, revenue de ses entraînements, accorde de plus en plus et que nous supposons reconnu à ce point de la discussion. (Si elle ne se rend pas encore sur tous les noms des auteurs, elle replace les écrits dans l'âge apostolique, leur restituant par cela même à un degré ou à l'autre le caractère historique dont elle avait voulu et cru les dépouiller. Dès lors, répétons-le, le doute sur la réalité des faits miraculeux n'est plus tenable; s'il est possible dans quelques cas et pour certains détails, il ne l'est pas pour l'ensemble et pour le fond qui suffit à l'argument). Les miracles furent nombreux, variés, publics, instantanés, visiblement au-dessus des forces humaines comme des causes naturelles, et longtemps faciles à vérifier. (Les milliers de témoins qu'ils eurent, les malades guéris, les morts ressuscités, durent pendant bien des années vivre dans les lieux marqués par les Livres saints ; on pouvait les interroger, interroger leurs parents, leurs voisins, leurs amis. Nous avons cité la remarquable déclaration de Quadratus à ce sujet.)

Les miracles furent *nombreux*. Les Evangiles et les Actes en sont pleins; souvent ils sont indiqués en masse. (Matth. IV, 24 ; VIII, 16 ; XIV, 14 ; XV, 30. Act. II, 43 ; V, 12, 15, 16 ; XIX, 11, 12) ; un grand nombre n'ont point été écrits (Jean, XX, 30).

Variés. — Guérisons de toutes sortes d'infirmités, résurrection des morts, action sur les éléments.

Publics. — Ils eurent lieu sur les places, dans les syna-

gogues, dans les campagnes et dans les villes, en présence d'amis et d'ennemis.

Instantanés. — Ils se font là où l'on se rencontre, sans l'emploi d'aucun intermédiaire, sur le prononcé d'une simple parole. Si en quelques occasions Jésus-Christ n'opère que graduellement (Marc VII, 32; VIII, 23; Jean IX, 6) ou ne veut que peu de témoins (Matth. IX, 25), ce sont de rares exceptions à sa manière générale.

Visiblement surnaturels. — On en a l'irrésistible et pleine conviction, dès qu'on les considère de près. (Nous l'avons montré à diverses reprises).

De plus ils forment, si l'on peut ainsi dire, un système dont toutes les parties dépendent les unes des autres, en sorte que la vérité bien assurée de quelques-uns entraîne la vérité de tous. Ceux de Jésus-Christ et ceux des Apôtres s'impliquent et se prouvent mutuellement. Le don des langues, à quelque degré et en quelque sens qu'on le laisse miraculeux, suppose l'envoi du Saint-Esprit, l'envoi du Saint-Esprit suppose la résurrection et l'ascension du Sauveur, qui, une fois reconnues, démontrent tout le reste. Un seul acte surhumain des promulgateurs du Christianisme, tel, par exemple, que la guérison de l'impotent (Act. III) ou l'aveuglement d'Elymas (Act. XIII, 11), constatait pour les témoins tout l'ordre surnaturel où nous placent les Livres saints.

A l'interprétation psychologique, tentée bien des fois et de bien des manières par la philosophie, se rattachent de nombreuses théories théologiques qu'il convient d'indiquer.

On a supposé au fond de l'âme humaine des énergies occultes qu'en certaines circonstances l'exaltation religieuse mettrait en jeu. On a ajouté que la rédemption ayant restauré les forces supérieures qu'avait altérées ou paralysées la chute, elle rend à la volonté régénérée la puissance qui appartient à l'esprit sur la nature, etc., etc. — Mais sur quoi se fondent ces suppositions et ces affirmations? Quel appui réel ont-elles dans les faits? Si les manifestations surnaturelles qui ont marqué l'établissement du Christianisme, avaient la raison ou la cause qu'on imagine, elles auraient été permanentes, et au lieu de se retirer peu à peu et de disparaître à la fin, elles auraient dû s'étendre de plus en plus à mesure que l'Evangile pénétrait davantage l'humanité; elles auraient dû se produire spécialement dans les grands Réveils. Pourquoi les énergies dont on parle se montrent-elles

si peu là où elles devraient, ce semble, agir avec intensité? Pourquoi en particulier restent-elles inertes entre les mains de ceux qui ont su les découvrir?

D'autres fois on se rabbat sur ce qu'on nomme la notion *dynamique* du miracle, sur les mystères de l'humain mis en contact avec le divin, sur le principe panthéistique d'une sorte d'épanouissement des virtualités divines à ces profondeurs de notre être qu'ouvre et épure la vie de la foi, etc. — Il n'y a là que des variantes d'un même thème, tenant à des points de vue particuliers d'anthropologie ou de théodicée. Le but est toujours de placer la cause du miracle dans l'homme plutôt qu'en Dieu, ce qui revient à le nier; car s'il perd son caractère extra-naturel, il n'est plus. Ces explications ne se maintiennent qu'à la condition de se modifier sans cesse pour se couvrir de l'idée ou de la terminologie régnante. Il suffit pour les juger de les essayer sur les récits du Nouveau Testament laissés tels quels. L'âme de l'homme recèle, il est vrai, bien des mystères; nous ne savons ni tout ce qu'elle est, ni tout ce qu'elle peut; on ne le saura probablement jamais. Mais il existe à ses pouvoirs sur elle-même et sur la nature des limites infranchissables, dont elle a, sinon la claire notion, du moins l'invincible sentiment; et les miracles évangéliques se rangent immédiatement pour elle au delà de ces limites. C'est une évidence contre laquelle échouent tous les artifices et toutes les prétentions : multiplication des pains, guérison de l'aveugle-né, résurrection de Lazare, etc.

Et puis, redisons-le, ces explications qui ont chacune *leur règne d'un moment*, que sont-elles que des assertions gratuites que rien n'autorise, que tout repousse au contraire dans les documents dont il s'agit de rendre compte? L'ordre de causalité qu'elles supposent est justement l'inverse de celui qu'invoque l'Ecriture; elles regardent à l'homme, et l Ecriture élève à Dieu; elles font du miracle, ou de ce qu'elles continuent à désigner sous ce nom, un phénomène de ce monde, tandis que l'Ecriture en fait un signe du Ciel. Et les données psychologiques et expérimentales ne leur sont pas plus favorables que les données bibliques. Voit-on les énergies dont on parle, ces puissances primitives enchaînées par le péché, mais délivrées par la rédemption, se manifester avec l'éveil ou le progrès de la vie spirituelle, comme il le faudrait à la théorie? En divers cas, les pouvoirs miraculeux semblent avoir existé chez des hommes étrangers aux saintes réalités de la vie en Dieu (Matth. VII, 22); —

Judas avait certainement participé aux privilèges de l'investiture apostolique (Matth. X, 1-8), — et dans l'état général des choses, ils manquent là où cette vie est arrivée au plus haut point de pureté, d'élévation et d'étendue, chez nos grands missionnaires, par exemple.

En somme, pour s'arrêter à ces interprétations qui, comme une végétation parasite, renaissent incessamment sur le sol de la science chrétienne, il faut, ou n'envisager les miracles évangéliques que d'un point de vue lointain, dans lequel s'efface ce qui les caractérise et les constitue; ou ne les admettre que sous bénéfice d'inventaire, en se réservant le droit de faire disparaître à un titre ou à l'autre ceux qui se montrent rebelles à la théorie métaphysique et à l'élaboration exégétique ; c'est-à-dire qu'il faut sortir par quelques côtés des vraies conditions du problème.

§ 4. *Conclusions.* — Placés dans cette étude sur les confins du monde visible et du monde invisible, nous sommes dans une double obligation de nous tenir à la méthode imposée par l'expérience, comme par la vraie science, pour la recherche et la constatation des faits, et aussi nécessaire assurément dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel. Les faits évangéliques sont-ils certains? Si nous ne pouvons résoudre cette question par l'observation directe, puisqu'il s'agit du passé, nous le pouvons par le témoignage qui est l'observation transmise et qui fonde la plupart des croyances humaines. Suivons fermement cette marche, en faisant prédominer les attestations générales et positives sur les inductions logiques et les constructions systématiques où les idéalités prennent si aisément la place des réalités; attachons-nous à ces grandes assises de la foi et de la vie chrétienne qui n'ont pu manquer en aucun temps, sans trop nous inquiéter de faits secondaires que la distance et l'incomplet des documents laissent plus ou moins obscurs; creusons jusqu'aux points fondamentaux que tout suppose parce que tout y repose, — ainsi : résurrection et ascension de Jésus-Christ, sans lesquelles il n'y a pas de Christianisme, apostolicité des écrits placés dès les premiers temps dans le culte à côté de ceux des Prophètes, implantation étonnante de la religion du Crucifié, miraculeux dans le ministère de saint Paul (Rom. XV, 18, 19 ; I Cor. II, 2-4; II Cor. XII, 12, etc.), — nous verrons alors ressortir de plus en plus le caractère *historique* de ce qu'on nomme le Christianisme traditionnel, et le caractère *hypothétique* des théories si diverses et si

changeantes qui aspirent à le remplacer. Ce qui fait le principal péril de ces théories, c'est que le haut supranaturalisme lui-même a cru pouvoir s'y associer ou devoir leur céder, quant à l'argument miraculeux : grave écart, dont il a déjà bien des raisons de s'accuser. Il commence à sentir qu'il a donné dans un piège, en se figurant faire un progrès. Aussi, revient-il peu à peu à l'antique position qu'il avait imprudemment abandonnée. On ne saurait se soustraire à la nécessité interne et organique des choses. Le rationalisme de la méthode ne peut donner le supranaturalisme de la doctrine. (De terribles expériences dissipent les illusions qu'on s'était faites à cet égard, et que la réflexion aurait dû prévenir). Pour avoir le supranaturalisme au centre ou au faîte de l'édifice, il faut l'avoir d'une ou d'autre manière à la base ; et il y est bien, quand la question reste historique comme elle doit l'être. En thèse générale, la vérité du miraculeux évangélique n'est contestée que parce qu'elle est préjugée : ce sont les préventions métaphysiques qui, de près ou de loin, inspirent les négations critiques.

Et pour ceux qui veulent une sorte de présomption rationnelle, comme préparation ou contrôle de la preuve historique proprement dite, rappelons le côté de l'argumentation interne qui répond en quelque manière à ce désir, en montrant déjà du providentiel exceptionnel, du surnaturel par conséquent, dans le fond général du Christianisme, dans le caractère et dans le plan de Jésus-Christ, dans le lien qui se révèle de plus en plus entre les destinées de l'Evangile et les destinées du monde. — Prenons un seul point de ce vaste sujet. Le Christianisme a été sur la terre une *nouvelle création morale*, suivant la prophétique dénomination qu'il reçut dès son origine. Il ne fut point une simple évolution de ce qui était ; il ne fut point une synthèse du travail séculaire de la Grèce et de l'Orient combiné avec l'hébraïsme, comme on l'a répété de tant de côtés afin de le ramener à la loi générale des religions et à la philosophie de l'histoire. Loin d'être sorti des idées et des tendances existantes, il les heurta toutes pour leur enlever la direction du monde, qu'il venait pénétrer et animer d'un nouvel esprit. L'erreur est de confondre ses points d'attache et de prise avec son principe originel. Sans doute, il a eu ses préparations providentielles, qui ont assuré et facilité son action, mais elles ne l'ont pas fait ; il s'y est appuyé, il n'en est pas sorti ; c'est la semence, la plante exotique jetée sur un sol plus ou moins disposé

à la recevoir, mais impropre à la produire de lui-même.

Comme la création physique, cette création morale implique une intervention divine, en d'autres termes un miracle. Le grand miracle est, sans contredit, le miracle interne, la révélation de Dieu en Christ et celle de la vérité et de la grâce salutaire. Mais il fallut des miracles externes pour manifester et attester celui-là, pour le faire admettre avec les renoncements qu'il imposait. Les signes du Ciel montrèrent dans la parole de la Croix la Parole de Dieu. Les faits visibles conduisirent, les premiers temps, à reconnaître le fait invisible, dont on ne pouvait ni apprécier ni prévoir alors les merveilleux effets; et les immenses résultats de ce grand fait, qui sont là maintenant devant nous, indéniables autant qu'admirables, doivent nous conduire à reconnaître les autres faits sans lesquels nous ne saurions nous expliquer la foi qu'il obtint à l'origine. Ce qui se voit évoque, pour ainsi parler, ce qu'on ne voit plus; la preuve interne rend témoignage de la preuve externe; la logique des choses est d'accord avec les monuments de l'époque, qui nous montrent le Christianisme essentiellement basé sur la *démonstration d'esprit et de puissance.*

Les faits peuvent être violentés, faussés, voilés, et sembler disparaître dans tel ou tel courant intellectuel, ils n'en restent pas moins, et ils finissent toujours par avoir raison des systèmes. Aussi les théories négatives sont-elles dans un flux et un reflux continuel; elles apparaissent et passent avec les tendances critiques, théologiques, philosophiques dont elles sortent : explications protéennes qui ne se maintiennent qu'en changeant incessamment de formes.

Au fond, redisons-le, elles ont leur raison avouée ou latente dans la présupposition de l'impossibilité du surnaturel, cette sorte d'axiome qu'accréditent de plus en plus les sciences physiques, métaphysiques, historiques, et qui se pose ainsi dans l'opinion comme évident en soi.

Cependant, qu'est-ce, en définitive, qu'une prévention dont on se reconnaît hors d'état de faire la preuve, et qui ne serait légitimée qu'autant que le seraient le panthéisme ou le naturalisme d'où elle vient? Or, le naturalisme, le panthéisme ne sauraient être vrais qu'autant que les données les plus profondes de la raison théorique et pratique, les croyances et les espérances universelles de l'humanité, les attestations du sens intime et ses invincibles aspirations seraient radicalement fausses; le pan-

théisme, le naturalisme ne sauraient être vrais qu'autant que ce qui s'impose à notre esprit et à notre cœur, ce qui nous fait ce que nous sommes, serait absolument illusoire et vain. La science aurait beau repousser le théisme, la conscience le ramènerait toujours. La conscience religieuse et morale est foncièrement théiste; elle l'est jusque dans ses aberrations; car c'est la libre souveraineté de Dieu, c'est la justice céleste qu'elle annonce par-dessus tout (elle l'annonce même au sein de ses plus grossiers écarts : paganisme, fétichisme). Et le théisme ne peut admettre la présupposition dont il s'agit qu'en se reniant lui-même, puisqu'il pose par delà la nature la Providence, c'est-à-dire l'intervention divine qui domine et règle tout, comme elle a tout produit. Aussi longtemps que la conscience proclamera le Dieu libre et souverain, le Dieu personnel, maître et juge du monde; aussi longtemps que subsistera cet oracle intérieur, c'est-à-dire aussi longtemps que l'homme sera ce qu'il est, nous aurons le droit de rejeter les prétendus principes au nom desquels on écarte le surnaturel. Cette action supérieure, que le raisonnement systématique arrive si souvent à nier, quelque chose de plus fort que lui l'atteste au dedans de nous; la prière l'adore et l'invoque; l'âme recueillie en a l'irrésistible quoique obscur pressentiment; la science la voit inscrite dans les strates de la terre où se montrent des créations successives; elle la découvre dans l'histoire où une causalité suprême se laisse entrevoir en mille cas.

Là, l'école critique nous arrête. C'est à l'histoire, et à celle même du Christianisme, qu'elle emprunte l'argument par lequel elle prétend tout décider. Vous n'avez qu'à ouvrir les yeux, nous dit-elle, pour être convaincus si vous voulez l'être. Le surnaturel recule incessamment devant l'investigation indépendante; il n'a pu être constaté sur aucun des points où la science et l'expérience sont parvenues à le soumettre à un contrôle positif. Voyez, sans remonter plus haut, cette masse de légendes dont avait vécu le Moyen-Age, et que fit évanouir la Réformation; voyez, dans celles que laissa subsister le XVI^e^ siècle, combien il s'en est évaporé, combien il s'en évapore de jour en jour par la seule généralisation des connaissances historiques et physiques. Le cercle s'en rétrécit rapidement pour ceux-là mêmes qui y croient encore; pour eux aussi, il tend à se fermer. Le miraculeux a décidément fait son temps, comme l'astrologie, la sorcellerie, la magie, qui tiennent au même principe. Chaque décou-

verte dans le vaste champ des études expérimentales lui enlève quelques-uns de ses derniers refuges. De la preuve, cent fois répétée, qu'il n'est pas où on l'avait mis, sort la certitude qu'il n'est nulle part.

Cet argument frappe de prime abord. Nous comprenons et l'assurance qu'il inspire et l'effet qu'il produit dans l'état actuel des idées. Cependant, ne s'y fie-t-on pas un peu plus que de droit? Bien des raisonnements en apparence aussi péremptoires ne portent point en réalité ; l'idéalisme, le scepticisme, le fatalisme en ont un grand nombre de ce genre sur lesquels passent la vraie science et le sens commun. Pour juger celui-ci, sans le discuter directement, suivons-le dans les différentes applications qu'on en a faites.

Le *positivisme* (MM. Auguste Comte, Littré, Vacherot, etc.) ramène aussi la pensée religieuse à un dépouillement continu, où elle finit par s'évanouir. Il la montre partant du fétichisme, traversant les divers polythéismes de même que les divers monothéismes, ne s'arrêtant un instant à chacune de ces doctrines que pour la dépasser l'instant d'après, et arrivant enfin au Dieu-idée du panthéisme ou au Dieu-monde du naturalisme, c'est-à-dire à la négation de la Divinité réelle. Ainsi, dit-il, tombent les unes sur les autres ces entités métaphysiques successivement objectivées par la foi. Après l'Olympe, le Ciel du Moyen-Age ; après l'ontologie théologique, l'ontologie philosophique : le suprasensible disparaît comme un fantôme à la lumière de la vraie science ; il ne demeure pour elle que l'observable avec ses rapports et ses lois : tout le reste se réduit à un pur idéal.

Voilà bien l'argument dont nous cherchons à mesurer la portée, pour en apprécier la légitimité. Le suivra-t-on jusque-là? Mais que devient alors ce qu'il y a de plus grand, de plus saint, et j'ajouterai de plus indestructible dans l'âme humaine ? Ce n'est pas seulement le miracle qui s'en va, ce n'est pas seulement le Christianisme, c'est le théisme lui-même, c'est la religion tout entière. Ce sont ces intuitions de la conscience religieuse et morale, contre lesquelles la science va se briser toutes les fois qu'elle s'y heurte.

Sans se formuler comme dans l'école positiviste, le même raisonnement opère de bien des côtés. Des esprits de premier ordre, astronomes, physiciens, naturalistes, sondant l'univers en tous sens à l'aide du télescope et du microscope, et n'y constatant nulle part la présence et l'action directe du Suprême Or-

donnateur, non plus que des êtres célestes dont l'entourent les croyances populaires, en viennent aussi à ne rien voir dans l'univers au delà des forces et des lois que découvre l'investigation scientifique. Pour combien de savants la nature et l'histoire sont-elles athées ! La dialectique du principe que nous discutons mène là, en effet, quand elle écarte les données *a priori*. L'observation n'atteignant que le naturel, le surnaturel semble s'évanouir devant elle, et Dieu lui-même, qui est le *surnaturel en personne*, selon l'expression de M. Guizot. Il est banni du « *Système du monde* » de Laplace, du « *Cosmos* » d'Alexandre de Humbold et d'une foule d'autres grands ouvrages. Cependant, Dieu n'en est pas moins là. La science aurait beau l'éconduire, la conscience le ramènerait toujours. Ce monde, qui paraît aller sans Lui, n'est que par Lui et en Lui.

Envisageons l'argument retourné sur l'homme lui-même, dans l'*école physiologiste*. L'anatomie a beau fouiller l'organisme humain, le décomposer pièce par pièce, l'analyser dans ses parties les plus délicates et aux centres mêmes de la vie, elle ne rencontre qu'un agencement matériel, que des fonctions mécaniques et chimiques, son scalpel ne va toucher à l'âme sur aucun point. Et comme l'astronome répondait « *qu'il avait pu se passer de Dieu* » (mot de Laplace), le physiologiste arrive à se passer de l'âme. On sait combien cette argumentation a fait régner, et fait sans doute régner encore, de tendances matérialistes dans les écoles de médecine. Faudra-t-il encore la suivre jusque-là, et après lui avoir livré le Dieu de l'Univers, lui abandonner aussi l'esprit de l'homme ?

En vérité, les prétentions et les négations qu'inspirent à la science ses découvertes progressives dont elle se glorifie, la mènent à quelque chose de pire que l'ignorance, puisqu'elles accusent d'illusions les grandes croyances du cœur, cette lumière de la vie, que le raisonnement peut obscurcir, mais qu'il ne saurait annihiler. Elle persiste derrière les ombres qu'y avait mêlées une crédulité superstitieuse, comme derrière les objections les plus spécieuses de l'incrédulité. N'est-il pas clair que par delà ces lois auxquelles on s'arrête, soit dans le monde, soit dans l'homme, il y a ce qui les a faites ce qu'elles sont. Par delà ce que l'observation constate, il y a ce qu'elle ne peut atteindre et qui n'en est pas moins pour cela. Vous prouvez que le suprasensible n'est pas tel qu'on se l'était figuré, mais non certes qu'il n'est pas. Cela même qui vous le dérobe l'implique

et l'atteste ; car le naturel dit lui-même qu'il ne saurait se suffire et qu'il a sa cause hors de lui.

Qu'on réfléchisse aux ravages de l'argument que nous discutons. Il infirmerait les révélations les plus hautes de la conscience non moins que celles de l'Ecriture ; il réduirait à néant les attestations les plus invincibles du sens intime, par la raison que la science et l'expérience n'y laissent pas ce qu'on y avait mis ou ce qu'on s'attendait à y trouver, comme si toute conception erronée d'un principe ou d'un fait entraînait la fausseté de ce fait ou de ce principe. Que resterait-il debout, d'après un tel critère universellement et rigoureusement appliqué ? Car qu'est-ce qui n'a pas été mal compris ? qu'est-ce qu'on est sûr, même aujourd'hui, de comprendre pleinement tel qu'il est en soi ? A combien d'égards la science, comme la religion, doit-elle se résigner à *marcher par la foi* plus que *par la vue* ? Le caractère décidément excessif et abusif de l'argumentation, dans les diverses sphères où l'on peut la contrôler, démontre qu'elle ne saurait avoir à l'endroit du surnaturel la valeur et la portée qu'on y attache. En tout cas, que le théiste et le spiritualiste, à qui seuls nous avons affaire ici, songent qu'ils ont à y répondre pour eux-mêmes, avant d'être en droit de la diriger contre nous.

En fait, on ne supprime le surnaturel qu'en détrônant Dieu ; car le surnaturel, c'est Dieu dans le monde. Dès que Dieu est là, le Dieu libre et souverain, le Dieu personnel, le surnaturel peut être. — Est-il en effet ? est-il dans le Christianisme ? Voilà alors la vraie question : question historique, qu'on ne résout pas en reléguant, sur des analogies plus ou moins marquées, ce qu'on nomme la tradition chrétienne au rang des autres traditions religieuses. Deux faits mettent le Christianisme absolument à part, redisons-le : son contenu spécifique et le témoignage sur lequel il repose, en d'autres termes sa preuve interne et sa preuve externe. L'étonnante supériorité du fond doctrinal et moral de l'Evangile, ses merveilleuses harmonies avec nos plus hautes aspirations, sa puissance de régénération individuelle et sociale, etc., sont reconnues par ceux-là mêmes qui lui refusent leur foi et que leur aveu condamne plus qu'ils ne pensent, ce qu'ils accordent impliquant déjà ce qu'ils nient. Mais nous devons nous restreindre ici à la preuve externe du Christianisme, et même à la partie de cette preuve que fondent les miracles.

Récapitulons les résultats généraux que nous a donnés notre étude.

A). Les Evangiles et les Actes reconnus authentiques, le miraculeux qu'ils racontent ne saurait être légitimement contesté ni volatilisé à titre de tradition légendaire ; l'authenticité des écrits emporte manifestement la vérité générale des récits. Je dis leur vérité *générale* pour laisser place aux difficultés qui peuvent s'élever sur certains points. Qu'on fasse telles réserves qu'on voudra ; qu'on écarte tels ou tels faits au sujet desquels les écrivains n'ont eu que des informations indirectes, il en restera cette masse où ils ont été témoins, souvent acteurs, et qui, par leur nature, éloignent jusqu'à la possibilité de l'erreur ou de l'illusion. Cela nous suffit et la certitude y est complète. Il est sûr que les narrateurs n'ont pas voulu nous tromper, et tout aussi sûr qu'ils n'ont pas pu se tromper. C'est l'histoire qu'ils racontent, l'histoire au milieu de laquelle ils vivaient, dont ils vivaient, à vrai dire ; supposer qu'ils l'aient transformée en légende, c'est les accuser de démence ou de mensonge, ou de l'un et de l'autre tout ensemble ; et ni l'un ni l'autre n'est possible. Le vieux dilemme de la foi demeure dans toute son évidence et toute sa force. Le mot à double entente de tradition qu'on jette par-dessus, n'est qu'un artifice recouvert des apparences du respect. Avec de tels écrits et de tels noms, ce mot n'est pas plus de mise, au sens élastique qu'on y attache, que ceux de formation mythologique ou de fraude pieuse. De l'authenticité des récits la certitude des faits et par suite celle de l'argument.

B). A côté des Evangiles et des Actes, il existe dans le Nouveau Testament un témoignage qui mérite d'être considéré à part, celui de saint Paul où se réunissent toutes les garanties matérielles et morales — *certitude des écrits* ; ils sont les mieux assurés peut-être de tous les livres anciens — *connaissance des faits* ; placé au centre de la propagande chrétienne, saint Paul en a vu le dedans et le dehors, il en a tenu tous les ressorts dans sa puissante main — *caractère au-dessus de tout soupçon ;* il est impossible d'admettre chez saint Paul l'erreur ni l'imposture, la nature des choses repousse la première supposition et l'ensemble de sa vie proteste contre la seconde. Eh bien ! il est aussi positif qu'on puisse l'exiger sur la question qui nous occupe, quoiqu'il n'y touche qu'incidemment, par la raison qu'elle ne se rencontrait pas devant lui. Le Christianisme est à ses yeux une révélation du Ciel, que les signes du Ciel manifestent et garantissent. Ses

Epîtres impliquent le contenu général des Evangiles et des Actes, son œuvre reposant sur celle du Seigneur et de ses témoins immédiats. Le miraculeux dogmatique, qui fait le fond de son enseignement et de sa foi (préexistence de Jésus-Christ, son règne médiatorial, sa seconde venue, sa mort expiatoire, etc.), porte visiblement à sa base le miraculeux historique. Ce dernier, d'ailleurs, est formellement attesté dans diverses occasions. Saint Paul affirme l'existence de charismes supérieurs, de dons et de pouvoirs surnaturels dans l'Eglise (I Cor. XII, 9-11, 28-30 ; Gal. III, 5); il en appelle à ses propres miracles (Rom. XV, 18, 19 ; I Cor. II, 4 ; II Cor. XII, 12) ; et puis ce qui dit tout, c'est que tout se fonde chez lui sur la résurrection de Jésus-Christ, dont il avait la preuve testimoniale la plus forte, en même temps que la preuve directe et personnelle (I Cor. XV, 4-7).

Qu'on pèse les dépositions de saint Matthieu, de saint Jean, de saint Luc, comme celles de saint Paul, et l'on reconnaîtra que sur le terrain historique (où il faut se tenir, puisque c'est une question historique qu'on a à résoudre), le surnaturel évangélique est pleinement documenté. Ce n'est pas la preuve qui manque au fait, c'est la répugnance qu'inspire le fait, c'est l'idée préconçue, la prévention, le système qui résistent à la preuve.

Bien des considérations subsidiaires viennent d'ailleurs confirmer ces témoignages si positifs. Indiquons-en quelques-unes, ou plutôt rappelons-les, car elles se sont déjà offertes à d'autres points de vue.

C) Il fallait aux Juifs des miracles ; ils en attendaient du Messie ; ils ne pouvaient être attirés et gagnés que par là. Toutes les opinions en conviennent, tant c'est évident. Or, les Juifs furent les prémices de l'Eglise ; ils la constituèrent seuls pendant plusieurs années ; et quand l'Evangile fut annoncé aux Païens, ils formèrent encore presque partout le noyau des communautés chrétiennes. La condition qui seule explique leur conversion, parce que seule elle la rendait possible, a donc été remplie.

D) Il a fallu aussi quelque chose de bien extraordinaire, de bien puissant, pour que le courage et le dévouement de la foi, la confiance et la certitude du succès revinssent aux disciples après le supplice de leur Maître. Qu'on se représente quel dut être sur eux l'effet de la crucifixion ! Qu'on essaye de comprendre comment d'un tel renversement naquit un tel relèvement ! Qu'est-ce qui a pu raviver ainsi les espérances en les transformant, et les

rendre si invincibles au dedans et si fortes au dehors? il y faut une cause. Elle se trouve dans le miraculeux qui, d'après les Livres saints et la tradition ecclésiastique, précéda et suivit la Pentecôte ; historiquement et logiquement elle n'est que là. La seule question qu'on puisse élever est celle de savoir si ce miraculeux fut illusoire ou réel. Et la nature des faits qui le constituent, la foi qu'il obtint, l'action qu'il exerça repoussent, avec tous les documents, l'hypothèse de l'illusion, non moins que celle de la fiction. Réduirait-on à un ramas de visionnaires et de dupes les initiateurs d'une œuvre à laquelle rien ne se peut comparer? Car on n'arrive qu'en allant jusque-là. Mais alors aussi on se heurte à l'impossible ; ce qu'on ôte rend inconcevable ce qui demeure. Pour enlever au Christianisme ses assises surnaturelles, on lui enlève sa raison d'être, on lui enlève ce qui fait son essence, ce qui fit sa force d'expansion et de rénovation.

S'il a fallu des miracles, et des miracles éclatants, auprès des disciples, il en a fallu également pour que la religion de la Croix, ce *scandale des Juifs* et cette *folie des Grecs*, s'implantât si rapidement dans le monde ; elle n'a pu s'imposer comme elle l'a fait que par la *démonstration d'esprit et de puissance*, sur laquelle l'appuyaient ses promulgateurs. C'est la seule cause adéquate à l'effet produit, et l'existence de l'effet atteste la réalité de la cause ; la logique de l'histoire certifie ses dépositions ; les faits qu'on est bien forcé d'admettre, puisqu'ils sont là, impliquent ceux qu'on veut effacer; et l'on se rencontre devant le mot si souvent cité de Chrysostome : « La conversion du monde sans « miracles serait le plus grand des miracles ».

E) Le miracle fait d'ailleurs l'essence de la doctrine chrétienne comme de l'histoire chrétienne. La résurrection de Jésus-Christ, par exemple, son ascension, l'effusion du Saint-Esprit, appartiennent à la fois au contenu historique et au contenu dogmatique du Nouveau Testament où ils soutiennent tout. Constitutifs en même temps que démonstratifs, ces faits sont à la racine du Christianisme, ils n'ont pu lui manquer un seul instant non plus qu'à la foi qu'il réclame. Otez-les lui, vous l'anéantissez, en lui enlevant sa prise, sa force et, si je puis ainsi dire, sa matière ; vous suspendez sur le vide ce que vous ne pouvez nier. Or, ces grands faits sans lesquels le Christianisme n'a pu être à l'origine, puisqu'il n'est qu'avec eux et par eux, ces faits reconnus, tout le reste en sort comme de soi-même ; bien

loin de s'étonner alors du miraculeux des Evangiles et des Actes, on s'étonnerait bien plutôt qu'il n'y fût pas.

En résumé, notre étude des miracles évangéliques nous donne pour résultat qu'on n'en peut nier la *possibilité*, sans nier du même coup la notion rationnelle et biblique de Dieu, la notion théiste. Qu'on n'en peut contester la *réalité*, qu'en contestant les témoignages historiques les mieux établis, ou qu'en se jetant dans les hypothèses qui font violence à l'esprit, comme à la lettre des documents.

Quant à la direction théologique qui, sans mettre en question les miracles, les laisse dans une sorte d'insignifiance, craignant d'y recourir ou refusant de s'en servir, c'est la position la moins tenable qu'on puisse prendre à leur égard. S'ils sont réels, ils sont démonstratifs. S'il est une donnée spontanée de la conscience religieuse, c'est celle qui fait voir Dieu dans le miracle, et par conséquent une Parole de Dieu dans la doctrine que le miracle sanctionne. Que les adhérents de cette direction, à laquelle la conscience sert généralement de critère et de facteur, se placent par la pensée en face de miracles bien avérés, qu'ils se supposent présents à la multiplication des pains, ou à la guérison de l'aveugle-né, ou à la résurrection du fils de la veuve de Naïn, ou à celle de Lazare, ou à celle du Seigneur et à son ascension ; et, pour peu qu'ils parviennent à réaliser l'impression qu'auraient produite en eux de tels faits, ils nous tiendront quittes, je pense, de leurs raisonnements. C'est si vrai, que lorsqu'on les presse, ils se prennent au caractère historique des récits, ou au caractère surnaturel des choses, qu'ils semblaient accorder d'abord.

On peut épiloguer en mille sens sur la notion métaphysique des miracles, sur la difficulté de s'en assurer, sur l'impossibilité d'y ramener l'esprit moderne ; on peut élever là-dessus une argumentation très spécieuse et en apparence péremptoire. Mais le réseau logique se brise de lui-même contre l'irrésistible donnée de la conscience immédiate, qui, dans le miraculeux, voit spontanément le divin. Si celui de l'Evangile est réel, et les opinions que nous avons en vue ne le contestent point, il a bien la fin providentielle, la valeur probante qu'y a vue de tout temps l'apologétique chrétienne. Une fois avéré, il certifie la doctrine à laquelle il appose le sceau du Ciel : il montre qu'elle est bien ce qu'elle se dit ; c'est l'œuvre de Dieu constatant la Parole de Dieu.

Au fait, et malgré les prétentions ou les préventions actuelles,

ce genre d'apologie est aussi rationnel, il l'est plus, à vrai dire, que celui qui accapare cette épithète. De quoi s'agit-il? C'est de savoir si le Christianisme est ce que l'a cru et le croit l'Eglise, une révélation au sens propre, qui nous ouvre les conseils et en quelque sorte le cœur de la Divinité. Or, Dieu est nécessairement pour nous l'Etre incompréhensible : Il l'est dans ses voies et dans ses œuvres, comme dans son essence et dans ses attributs. Un simple coup d'œil, je ne dirai pas sur les théodicées ou les théogonies de la raison spéculative, mais sur la nature telle qu'elle se découvre aux investigations de la science, en porte dans l'esprit l'invincible conviction. (Les cosmologies idéales se sont évanouies comme des ombres devant la cosmologie réelle, où l'on passe de merveille en merveille, et cela sans limite et sans fin. « *Trouveras-tu le fond de Dieu en le sondant?* » pouvons-nous dire avec le Patriarche). Dès lors, quelle est la marche la plus raisonnable, aussi bien que la plus respectueuse, pour constater que Dieu était véritablement en Christ et avec les témoins de son œuvre et les ministres de sa parole? Est-ce de juger, avec notre pauvre esprit et notre pauvre cœur, cette haute dispensation religieuse qui vient tout changer pour tout restaurer ? Est-ce de l'apprécier en elle-même d'après nos opinions et nos impressions, de la mesurer à nos idées et à nos sentiments, ou de regarder aux signes du Ciel, garants de sa vérité par cela même qu'ils le sont de son origine ? Je ne récuse pas le témoignage des principes rationnels et moraux : loin de là ; mais doit-il être souverain, et peut-il l'être? Ce qui est en cause, ce n'est pas seulement la convenance logique ou mystique du fait chrétien, ce n'est pas seulement son rapport avec la pensée spéculative ou le sens religieux et moral, c'est sa réalité objective, c'est la certitude que le Fils de Marie est le Fils de Dieu, qu'en lui résident les sources célestes de la grâce réconciliatrice et régénératrice, etc., etc. Et n'y faut-il pas quelque attestation d'En haut? Qu'on attire à l'Evangile par ses accords avec les aspirations de l'âme humaine, avec les pressentiments de la conscience ou les postulats de la science, rien de mieux ; mais la question fondamentale, ne l'oublions pas, est de s'assurer qu'il est bien cette intervention ou cette révélation divine, qui seule le fait ce qu'il se dit, ce qu'on l'a cru, ce que nous avons besoin de le croire. Or, encore une fois, s'il y existe des faits divins démontrables, destinés a constater les faits divins indémontrables, la sagesse ne nous prescrit-elle pas de nous attacher à ces faits

qui se posent devant nous, pour vérifier ceux que nous ne saurions atteindre et sur lesquels porte l'ordre entier du salut? Quelle marche plus rationnelle que d'aller au surnaturel invisible par le surnaturel visible, qui en est la manifestation et la garantie? Par quelle porte pénétrer plus sûrement dans le miracle interne qui constitue le Christianisme (*Dieu en Christ réconciliant le monde avec soi*), que par celle qu'ouvre le miracle externe qui l'a signalé et sanctionné? (*Le Seigneur rendait témoignage à la parole de sa grâce, en faisant*, etc.).

Cette marche a été discréditée, en ces derniers temps, sous de puissantes influences; elle est difficile en face des doutes de tout genre accumulés sur le miraculeux évangélique, comme sur le miraculeux en général, par la critique philosophique et historique. Mais elle est toujours possible et toujours effective. Elle se réhabilitera, nous en avons la ferme conviction; car elle tient d'un côté au principe de la vraie science, qui cherche en tout son point d'appui dans les faits, et de l'autre à la nature du Christianisme non moins qu'à son histoire. Le Christianisme réel la réclame et l'impose; il ne pourrait la répudier sans se renier et se suicider. J'essayai de le dire à l'origine du mouvement; et les ébranlements, les écroulements, les renversements qu'il a produits le disent bien autrement que moi. — Ce qui est en cause dans le grand duel théologique de nos jours, c'est au fond le Christianisme surnaturel, c'est-à-dire le Christianisme de l'Ecriture et de l'Eglise. Il s'agit de savoir si le Christianisme restera une révélation divine au sens qu'on a entendu jusqu'ici, ou si la critique philosophique et ethnographique le fera rentrer à la fin dans la loi générale des religions. Dès lors, il n'existe que deux partis vraiment logiques : l'un qui maintient le miraculeux historique et démonstratif comme le miraculeux dogmatique et constitutif; l'autre qui les répudie tous les deux (quoiqu'il paraisse souvent n'en vouloir qu'au premier), aspirant à tout *humaniser*, et y arrivant lorsqu'il se développe librement et pleinement sur sa ligne propre. Voilà la question : question suprême, toujours agitée sur les confins de l'Eglise entre la théologie et la philosophie, engagée en ces derniers temps au sein de l'Eglise elle-même entre le supranaturalisme et le rationalisme, mais devenue infiniment plus grave depuis qu'un grand courant supranaturaliste a cru pouvoir mieux se défendre contre le flot montant du rationalisme, en se plaçant sur son terrain.

Mille partis intermédiaires mêlent à des degrés et en des

sens divers les deux facteurs opposés, et tendent, par leur dialectique interne, à se fondre dans l'une ou l'autre des directions antagonistes, selon qu'ils se livrent davantage au principe et à l'attrait de l'une ou de l'autre. Ce double mouvement y est partout sensible. La ferme adhésion au surnaturel dogmatique relève le surnaturel historique là où on l'avait laissé tomber comme inutile ou comme compromettant. Par contre, la pleine répudiation du surnaturel historique entraîne successivement la chute de ce qui restait de surnaturel dogmatique dans le système. Les hommes peuvent être inconséquents, les principes ne le sont pas ; tôt ou tard, ils donnent ce qu'ils contiennent et rejettent ce qui leur est étranger.

Nous ne blâmons pas le haut supranaturalisme de s'attacher spécialement au divin de la personne et de l'œuvre de Christ. Ce grand miracle moral échappe plus que les autres aux atteintes de la critique et heurte moins les préventions du temps; il ressort d'ailleurs comme de lui-même du fond des choses, ce qui le place en quelque sorte devant nous ; et l'apologétique doit, à toutes les époques, prendre son point d'appui dans des faits qu'on lui concède. Selon nous, le tort de cette direction est d'avoir relégué dans l'ombre et paru jeter au vent le miraculeux historique (jusqu'à craindre souvent de le nommer dans l'apparition de Jésus-Christ, tout en l'y faisant ressortir); c'est surtout d'avoir, par concession ou par adhésion à l'esprit du moment, posé comme souverain le principe d'autonomie, qui est le principe du rationalisme, dont il impose la méthode et recèle la doctrine, car il ne peut donner que ce qu'il contient, ni assurer que ce qu'il atteint, et le surnaturel évangélique étant en dehors de ses prévisions comme au-dessus de ses prises, il doit finalement le nier ou le volatiliser. Tout ce qu'on accorde à ce principe, dans l'espoir de le désarmer, ne fait qu'accroître ses exigences et ses forces, en paraissant établir ses droits. Et, une fois pleinement admis et résolument appliqué, il emporte le Christianisme réel, ne laissant que ce Christianisme idéal ou nominal, dont M. Renan est la franche et brillante expression au milieu de nous.

Tenons-nous donc à la simple marche historique qu'impose la nature même du Christianisme, puisque le Christianisme est essentiellement un fait. Fidèlement suivie, — nous croyons l'avoir montré par cette étude, toute incomplète et imparfaite qu'elle est — elle mène à cette conclusion : Dieu est réellement intervenu et nous possédons sa *Parole* dans les Saintes Ecritures.

Aux indices internes, aux impressions de l'esprit et du cœur qui le faisaient pressentir par mille côtés, se joignent les témoignages du Ciel qui l'attestent. Dieu nous a parlé par son Fils et par ses Apôtres, comme il l'avait fait auparavant par ses Prophètes (Hébr. I, 1, et II, 4).

Sans savoir encore tout ce que sont en eux-mêmes les livres où cette Parole est contenue, nous savons qu'elle s'y trouve, et qu'il nous suffit de leur ouvrir religieusement notre âme pour *être enseignés de Dieu*, au sens supranaturaliste du mot, qui en est bien le sens biblique. Résultat d'une inestimable valeur, même dans cette indétermination, et qui se précisera et s'affermira quand, de la question générale de révélation, nous aurons passé à celle d'inspiration où elle s'achève en quelque sorte. Mais nous devons auparavant exposer un autre signe divin, que l'apologétique et la foi ont constamment placé à leur base à côté des miracles, et que la critique prétend aussi réduire à néant, savoir les prophéties.

SECTION TROISIÈME. — Preuves externes — Prophéties.

La question des prophéties, comme celle des miracles, est une question de fait. Est-il vrai qu'il existe dans les Ecritures de nombreux passages donnés et reçus comme prophétiques ? Est-il vrai que l'événement les ait justifiés ? La décision de ces deux points est uniquement du ressort de la philologie et de l'histoire ; il s'agit de constater d'un côté l'oracle, de l'autre l'accomplissement : travail qui peut avoir ses difficultés, mais qui laisse sur le terrain expérimental.

Il est tout simple que les prophéties aient soulevé les mêmes préventions hostiles que les miracles. A mesure que s'est répandue et accréditée l'opinion que l'ordre général des choses est immuable, que dans le monde moral, de même que dans le monde physique, tout est soumis à des lois qui ne souffrent pas d'interruption, que le surnaturel proprement dit est impossible en soi, on a vu de plus en plus contester et rejeter les deux classes de faits divins auxquels en appelle l'apologie chrétienne. Le rationalisme philosophique a passé à côté d'eux sans y regarder ; et le rationalisme théologique leur a cherché une explication *naturelle*.

La question des prophéties est peut-être actuellement recouverte de plus de nuages que celle même des miracles. Elle a contre elle et l'esprit du temps et les facilités qu'a trouvées la critique négative pour accumuler les doutes sur des livres tels que ceux de l'Ancien Testament, si anciens et à tant d'égards si singuliers. Mais là encore les faits persistent, malgré tout, et ressortent des travaux mêmes qui semblaient les ruiner. Toujours occasionnelle, liée aux événements qui l'évoquent, la prophétie sort çà et là du fond des choses par traits isolés, comme un éclair sur la nuit des temps. Elle peut, à cause de cela, être contestée à peu près dans tous ses points par des raisons plus ou moins plausibles. Cependant elle demeure, par-dessus et à travers les négations, échappant tantôt par un côté, tantôt par l'autre à toutes les hypothèses explicatives.

Nous ne reviendrons pas sur les principes métaphysiques ou historiques, au moyen desquels on se figure réduire à néant le surnaturel. A toutes les présuppositions d'impossibilité, qui, par une bizarrerie que nous avons relevée ailleurs, s'unissent fort souvent à des accusations d'insignifiance ; — aux raisonnements et aux dédains d'une science qui, mesurant tout à ses idées, croit annihiler par ses négations ce qui la dépasse ou la heurte ; — aux maximes axiomatiques dont elle fait son fort, nous opposons cette simple donnée de la conscience religieuse : Dieu, le Dieu du théisme, le Dieu-Providence, devant qui l'avenir est comme le présent, peut, s'il le juge bon, l'annoncer ou le faire annoncer d'avance. Plus tard, nous y opposerons le fait lui-même, s'il est une fois établi ; et pour la prophétie, comme pour le miracle, on nous accordera sans doute que *ce qui est peut être*.

§ 1. *Des Prophéties et de la preuve prophétique.* — La prophétie est la déclaration d'événements en dehors et au-dessus des prévisions humaines ; c'est une sorte d'histoire anticipée où se révèle l'Esprit de Dieu.

Nous avons (Es. XLII, 9) l'idée biblique de la prophétie : *Je vous annoncerai les choses à venir avant qu'elles paraissent*, (littéralement *avant qu'elles germent*), c'est-à-dire avant que se montrent les causes mêmes qui doivent les produire, par conséquent avant que l'homme puisse les apercevoir ou les soupçonner.

Il est des prédictions *naturelles*, fondées sur la connaissance des lois physiques, celle des éclipses par exemple ; ou sur la connaissance des lois morales, comme celle qu'on a pu faire quel-

quefois des révolutions politiques, d'après les idées qui se répandent chez un peuple; et celle que chacun peut faire journellement de la conduite que tiendra, dans des circonstances données, un homme dont on a bien constaté les principes et le caractère. Les prédictions de cette seconde classe ont plus d'analogie que les premières avec les prophéties proprement dites, parce qu'elles se rapportent aussi à des événements contingents. Mais cette vue anticipée des démarches d'un individu ou des mouvements d'une nation, d'après leurs dispositions intérieures, n'est que le résultat d'un raisonnement ou d'un calcul. — Elle ne peut s'étendre très loin; l'introduction continuelle de nouvelles causes venant modifier en mille sens les déterminations des hommes et les évolutions des peuples. — Elle reste toujours peu sûre; parce que l'esprit humain, considéré individuellement ou collectivement, peut se laisser influencer par d'autres motifs que ceux qu'il aurait dû suivre logiquement, la passion agissant sur la volonté autant et plus que la raison. — Elle ne donne que des généralités; les détails, les éventualités, les circonstances, avec leurs caractères particuliers et en apparence fortuits, lui échappent nécessairement. Du reste, les prévisions basées sur l'action des lois morales sont un calcul, aussi bien que celles qui se fondent sur l'action des lois physiques; la seule différence est que le calcul est moins certain dans le premier cas que dans le second, parce que les données dont il dépend sont moins positives. Mais, dans les deux cas, il n'y a rien de réellement prophétique.

Ce sont là des *truismes*, c'est-à-dire des observations si évidentes, qu'elles paraissent superflues et vaines. Il faut pourtant les faire; car c'est à des facultés occultes d'intuition ou de prévision que la science actuelle attribue fréquemment le prophétique scripturaire, qui résiste à tous les efforts de sa critique et de son exégèse.

Une simple coïncidence, quelque remarquable qu'elle puisse être, entre la parole d'un écrivain et un événement au-dessus de toute prévision rationnelle, n'est point une prophétie, quand elle est tout à fait accidentelle, et que l'auteur ne s'est nullement attribué le caractère de prophète. De même l'accomplissement d'une prédiction entre mille est sans valeur réelle; car la prédiction accomplie ne prouve rien, puisqu'elle peut n'avoir été qu'une chance heureuse, une rencontre fortuite, et les prédictions non accomplies prouvent l'absence de l'esprit prophétique. Cependant, la parole justifiée par le fait reste, est citée, frappe, tandis que

les mille paroles démenties par l'événement sont oubliées ou négligées; c'est-à-dire qu'on relève ce qui ne prouve point, et qu'on laisse là ce qui prouve. Cela nous explique la foi accordée aux oracles du Paganisme, le succès des devins, des jongleurs et des almanachs. Nous pouvons passer sur les prétendues analogies qu'on cherche entre ces prédictions supposées et celles de la Bible. L'incrédulité fait flèche de tout bois, ne s'inquiétant pas que les armes soient légitimes, pourvu qu'elles portent.

Une objection qui n'est guère plus sérieuse se tire de l'action fatidique attribuée aux esprits. Bien des personnes croyant à une sorte de divination ou de magie, reste des superstitions du Moyen-Age qu'a ravivées à sa manière l'incrédulité de nos jours (*esprits frappeurs*, *tables tournantes*, etc.), on a trouvé là un motif ou un prétexte pour soutenir que les oracles de l'Ecriture ne sauraient fournir à l'apologétique une base assurée. Ces idées d'un pouvoir miraculeux et prophétique distinct de Dieu, et même ennemi de Dieu, règnent à des degrés divers chez beaucoup de chrétiens qui se persuadent que le Livre sacré les donne ou les sanctionne. Mais au sujet de la prophétie comme au sujet du miracle, nous nions jusqu'à preuve contraire. A une pure assertion, nous répondons par l'assertion opposée, en l'appuyant sur cette présomption naturelle que Dieu n'a pu, ce semble, permettre à l'erreur de se légitimer en son nom par les signes supérieurs de la vérité, et sur ce sentiment spontané de la conscience religieuse qui a toujours vu dans la prédiction de l'avenir, de même que dans le miracle, un caractère divin. Quant aux Ecritures, dont cette opinion veut s'étayer, l'impression générale qu'elles laissent est loin de lui être favorable. Je ne me rappelle aucun texte qui l'énonce ou l'appuie d'une manière tant soit peu expresse, et il en est beaucoup qui la repoussent. Ainsi Jér. XXVIII, 9 : *Quand la parole du prophète sera accomplie, ce prophète sera reconnu pour avoir été envoyé par l'Eternel.* — Deut. XVIII, 21, 22 : *Si tu dis en ton cœur : Comment connaîtrons-nous la parole que l'Eternel n'aura pas dite ? Quand la chose prédite n'arrivera point, cette parole sera celle que l'Eternel n'aura pas dite.* Ces textes, et les autres de la même nature (Es. XLI, 23; XLIII, 10, 12 ; XLIV, 7, et XLV, 21, etc.), ne font-ils pas entendre bien formellement que Dieu s'est réservé la révélation des événements futurs, comme moyen de se manifester aux hommes ? Aussi, la prophétie est-elle partout donnée dans les Ecritures pour un signe du Ciel

en présence duquel la Terre doit s'incliner; partout règne le principe exprimé par cette parole de Jésus-Christ : *Je vous ai dit ces choses avant qu'elles arrivent, afin que quand elles seront arrivées, vous croyiez.* Or, dans l'hypothèse que les pouvoirs miraculeux et prophétiques appartiennent à d'autres qu'à Dieu, ce principe répandu d'un bout à l'autre de l'Ancien et du Nouveau Testament, ne porterait pas ; du moins, n'aurait-il pas la valeur absolue, l'évidence immédiate, la certitude directe qui lui est attribuée, puisqu'il faudrait constater tout d'abord qu'on n'a pas devant soi des oracles et des miracles de mensonge. La doctrine ou la méthode scripturaire implique, et atteste par cela même, que l'opinion, objet de ces remarques, est sans fondement réel.

Du reste, il serait inutile d'insister sur les objections puisées à cette source; l'attaque n'y insiste guère elle-même. Elle les jette çà et là sans s'y arrêter, parce qu'elle n'y voit rien de sérieux et qu'elle a à son service des armes plus redoutables. Le rationalisme allemand a, ainsi que nous l'avons dit, bouleversé le terrain de la prophétie ; il a répandu l'incertitude sur les textes par la critique grammaticale, et sur les livres par la critique historique. Je ne saurais entreprendre de parer à cette œuvre immense de démolition, qui ne m'est connue que par des rapports incomplets. Mais quelques remarques suffiront, je l'espère, sinon pour rendre à l'argument son ancienne et pleine portée, du moins pour montrer qu'il conserve sa base.

1° Notons d'abord un fait auquel on n'est pas assez attentif. Il existe un rapport secret, mais profond, entre le cycle critique et le cycle métaphysique de l'Allemagne. Tout est solidaire dans ces grands mouvements de la pensée, tout en subit l'influence de près ou de loin. La philosophie a attiré dans sa direction la théologie, et, par la théologie, la critique et l'exégèse elles-mêmes. Cela sans doute n'explique pas tout, mais il explique bien des choses, quand on sait jusqu'où vont ces entraînements. Or, le mouvement s'épuise à ses sources, il se transforme dans son fond primordial; et le revirement philosophique prépare un revirement théologique correspondant. L'aspect général des choses change de nouveau, par le déplacement du point de vue de la science. Il se fait à l'endroit des Livres saints, comme à bien d'autres égards, un retour sensible d'opinion, dont les tendances les plus destructives sont elles-mêmes forcées de tenir compte. L'orage, quoique grondant toujours, se retire peu à

peu, et au milieu des ruines qui couvrent le sol, bien des choses, qu'il semblait avoir renversées, se retrouvent debout.

2° Dans la plupart des cas, la lumière de la prophétie brille encore au-dessus des nuages accumulés autour d'elle. Ainsi, par exemple, on a fait l'impossible pour rejeter à la captivité de Babylone la dernière moitié d'Esaïe. Cette tentative, dans laquelle ont figuré des noms distingués, et qui s'est uniquement appuyée sur des considérations internes, a eu son origine dans une vue secrète de se débarrasser d'un écrit qu'on ne pouvait concilier avec les théories du jour, et, si je ne me trompe, la critique rationaliste en a elle-même fait justice, Mais, oh ! vanité des hypothèses les plus hasardées ! quand il serait douteux que la prophétie messianique qu'il renferme soit d'Esaïe, il resterait toujours certain qu'elle existait bien avant l'ère chrétienne. Elle se trouve dans les Septante, de même que dans les Paraphrases chaldaïques, et l'on ne saurait accuser les Juifs de l'avoir insérée dans leurs Livres sacrés après l'établissement de l'Eglise. D'ailleurs, les exégètes qui ont mis en question l'authenticité des vingt-six derniers chapitres d'Esaïe accordent qu'ils ont été écrits à l'époque de la captivité. Notre oracle serait donc antérieur à Jésus-Christ seulement d'environ cinq cents ans, au lieu de huit. S'il n'était pas d'Esaïe, il serait d'un autre Prophète.

3° Dans les théories les plus subversives de l'authenticité des livres et de l'interprétation traditionnelle des textes, l'argument persiste, parce qu'il reste ces grands traits qui traversent l'Ancien Testament et que l'exégèse la plus aventureuse ne parvient pas à en arracher : point capital sur lequel nous reviendrons.

Quant aux écoles qui écartent la preuve prophétique comme la preuve miraculeuse, par connivence avec l'esprit du temps, sans mettre en question ni les faits sur lesquels porte cette preuve, ni la révélation biblique elle-même, leur inconséquence est flagrante ; car s'il est quelque chose de positif dans la parole des Apôtres et dans celle de Jésus-Christ, c'est le ferme et constant appel qu'elle fait au témoignage de l'Ancien Testament. (Jean V, 39. Rom. I, 1, 2, etc.).

Aussi l'argument reprend-il confiance dans cette Allemagne où, pendant longtemps, il osait à peine se produire, même dans le camp orthodoxe ; sur ce point aussi, l'orage s'éloigne et le jour revient.

On a assigné des buts différents à la prophétie biblique. Les

uns y ont vu un acte de la condescendance divine, qui a voulu satisfaire à quelque degré la curiosité inquiète qui porte l'homme vers l'avenir : les autres ont cru que son objet essentiel était de nourrir la piété, en affermissant le sentiment religieux et la foi à la Providence. Ceux-ci lui ont attribué pour unique fin d'entretenir la pensée de la grande promesse, l'espérance du Rédempteur; ceux-là ne l'ont considérée que dans ses rapports avec la Révélation, qu'elle devait accréditer. — Il en est qui, mesurant les conseils divins sur leurs idées propres, se sont figuré qu'elle avait trait au mouvement social, et ils ont substitué les destinées du monde à celles de l'Eglise, le point de vue politique au point de vue mystique. Nous n'avons à envisager ici la prophétie que comme preuve de la Révélation chrétienne.

Trois conditions semblent essentielles sous ce rapport : 1° Qu'elles aient été faites assez longtemps à l'avance pour qu'on soit sûr que l'événement annoncé n'avait pu être humainement prévu. 2° Qu'elles aient excité l'attente avant l'événement, c'est-à-dire qu'elles aient été données et reçues comme des prophéties. 3° Qu'on puisse se convaincre après l'événement qu'il était bien réellement prédit.

Les prophéties bibliques se divisent naturellement en deux grandes classes, selon qu'elles se trouvent dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament. Celles de l'Ancien Testament se subdivisent en trois classes secondaires, selon qu'elles se rapportent ou aux Juifs, ou aux peuples étrangers, ou au Messie. A notre point de vue actuel, nous devons nous borner à la prophétie messianique et à quelques oracles du Nouveau Testament; car nous y cherchons un des signes célestes de la divinité du Christianisme.

§ 2. *Prophétie messianique.* — D'après le Nouveau Testament, le Messie est l'objet prédominant de la prophétie (Apoc. XIX, 10; I Pier. I, 2; II, Pier. I, 19; Luc XXIV, 27-44; Act. III, 18 et X, 43; Rom. I, 2.), comme il est la fin suprême de la Loi (Rom. X, 4).

Les deux premières conditions essentielles aux prophéties envisagées comme preuve, se trouvent à un haut degré dans la prophétie messianique. Elle fut donnée longtemps à l'avance, (elle commence quatre mille ans et se clôt quatre à cinq cents ans avant de s'accomplir). Elle excita une attente générale chez les Juifs de même que chez les Samaritains, et jeta, ce semble, ses

impressions et ses lueurs chez les Païens eux-mêmes (Josèphe, Tacite, Suétone, Eglogue de Virgile). « Compagne inséparable « du peuple Israélite dans ses lointaines pérégrinations, dit « M. Reuss, l'espérance messianique commençait à frapper « l'oreille de l'Orient étonné, qui s'en émut sans la comprendre ». Depuis des siècles, elle a nourri la foi des deux peuples qui la reçurent et qui la conservent avec la même vénération et la même confiance religieuse, malgré des mécomptes infinis.

Remplit-elle aussi la troisième condition? Cette attente si extraordinaire était-elle fondée sur de véritables oracles? les données générales de l'histoire autorisent-elles à l'affirmer? et, en se plaçant au point de vue chrétien, peut-on s'assurer que Jésus-Christ est réellement annoncé dans les textes qu'il s'est appliqués lui-même, que ses disciples invoquèrent après lui, et où l'Eglise l'a toujours vu?

Une promesse mystérieuse, mais bien positive, règne d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament. Il est déclaré, dans d'innombrables passages (1), que la connaissance et le culte du vrai Dieu s'étendront sur le monde entier, par un Être extraordinaire, désigné sous des titres et des caractères divins, appelé le Fils de David, le Fils de l'homme, le Messie et représenté avec les triples attributs de Roi, de Sacrificateur, de Prophète, réunissant en lui les puissances théocratiques et portant à la Terre le salut, c'est-à-dire toutes les bénédictions du Ciel. On voit cette majestueuse figure se dessiner à travers les siècles par traits détachés, et attirer toujours davantage les regards et les espérances d'Israël. Voilà le fait, qu'on ne peut pas ne pas reconnaître, de quelque manière qu'on l'explique d'ailleurs. Il y a de l'analogie entre le déroulement de la grande promesse dans la Bible, et le développement des œuvres divines dans la Nature. *Mille ans sont devant Dieu comme un jour*. La prophétie messianique est une lumière composée de rayons épars, venant un peu d'ici, un peu de là, à mesure que les temps avancent, et éclairant les scènes de l'Eternité, après avoir jalonné la marche du Royaume de Dieu ici-bas.

La prophétie messianique se divise en trois périodes, embrassant, l'une le Pentateuque, l'autre les Psaumes, la troisième les Prophètes. Cette dernière se subdivise en temps antérieurs à la

(1) Le professeur Jalaguier en citait un grand nombre. Nous n'avons pas cru devoir les reproduire. (*Edit.*).

captivité (Amos, Osée, Michée, Esaïe), temps de la captivité (Jérémie, Ezéchiel, Daniel), temps postérieurs à la captivité (Aggée, Zacharie, Malachie).

Cette division est surtout motivée par la forme et la couleur des oracles qui, toujours occasionnels, sortant en quelque sorte du fond des choses, s'unissent aux idées et aux dispensations dominantes de chaque époque. Ainsi, par exemple, les Prophètes antérieurs à la captivité, ou ses contemporains, lient d'ordinaire la délivrance spirituelle aux délivrances temporelles qu'ils annoncent, à la chute de Babylone et au relèvement de Sion; tandis que les Prophètes qui suivent la rattachent à d'autres événements et à d'autres symboles. Il en est de même des Psaumes et du Pentateuque; l'oracle garde l'empreinte des circonstances qui l'amènent et dont il ne se sépare pas, d'où son caractère général de représentation *(adumbratio)*. Cela tient à un des caractères constitutifs de la prophétie messianique, sur lequel nous reviendrons.

Cette remarque est importante pour la constatation et l'intelligence des textes messianiques. En voici une autre qui y touche de très près, et qui concerne le style prophétique. Ce style a ses expressions et ses images propres; sans être arbitraire, il a ses spécialités; il forme, sous bien des rapports, une langue à part. Essentiellement symbolique par la nécessité même des choses, puisqu'il fait de ce qui est une préfiguration de ce qui doit être, il prend ses signes représentatifs et dans la nature et dans l'histoire. Le monde matériel s'y unit au monde moral, aux mouvements duquel il semble participer; ainsi, par exemple, les tremblements de terre, l'obscurcissement ou la chute des corps célestes marquent les révolutions des empires, les catastrophes publiques, l'approche du jour de Dieu, tandis que l'accroissement de leur éclat est l'emblème de la paix et de la prospérité. Tout est solidaire de tout dans cet aperçu fatidique, et l'univers s'émeut à chaque acte providentiel. Mais c'est surtout aux annales et aux institutions du Mosaïsme, à ses triomphes et à ses revers, à son histoire et à son culte, que les Prophètes empruntent leur symbolisme, le royaume de Dieu qu'ils annoncent n'étant que la πληρωσις de celui qu'ils ont devant eux. Ils concentrent dans le Christ les trois grandes charges de la théocratie. Tenant d'ordinaire son office royal sur le premier plan, ils représentent son règne comme une sorte de continuation ou de retour de celui de David idéalisé et universalisé. Ils vont jusqu'à

lui donner le nom de David (Osée III, 5. Jér. XXX, 9, etc.). L'Eglise est appelée Jérusalem, Sion, Israël ; son accroissement est figuré, d'un côté par l'élévation de la Montagne sainte, de l'autre par l'arrivée des peuples qui viennent y adorer ensemble le Seigneur. Partout ce symbolisme, unique moyen de faire entrevoir l'avenir à travers le présent. C'est comme une double histoire, où le type et l'antitype, nettement distingués çà et là, se mêlent et se confondent généralement.

Il importe de ne pas se méprendre sur cette langue de la prophétie, sorte de hiéroglyphe divin, dont il faut avoir la clef pour en pénétrer la signification réelle, et qui ne s'ouvre qu'à ce tact spirituel que donnent la pieuse méditation des Ecritures et l'étude attentive des oracles accomplis. La méconnaissance de ses caractères constitutifs a jeté, et jette souvent encore dans les plus graves erreurs. Tantôt elle a fait prendre la figure pour la réalité (messianisme juif, chiliasme chrétien), tantôt elle a fait disparaître la réalité sous la figure (nihilisme rationaliste) : oscillations qui vont incessamment d'un extrême à l'autre et qui, se neutralisant par leurs résultats inverses, appellent le vieil adage : *in medio veritas.*

On peut objecter à la prophétie ces formes qui y jettent tant d'ombres et d'incertitudes. Mais il faut bien la prendre avec ses caractères constitutifs. Si on veut la juger comme l'histoire, on la méconnaît nécessairement, de la même manière que si l'on veut interpréter l'écriture idéographique comme l'écriture alphabétique, ou prendre au sens propre la métaphore et le symbole. C'est sans doute le moyen d'embarrasser, mais aussi le moyen de tout brouiller. L'essentiel n'est pas d'épiloguer sur ce qu'elle aurait pu ou dû être ; c'est de savoir si, telle qu'elle est, elle fournit à la foi et à l'apologétique le fondement divin qu'elles y ont toujours cherché.

La prophétie messianique étant répandue dans tout l'Ancien Testament, et tous les textes qui s'y rapportent étant vivement controversés, la discussion, pour être tant soit peu complète, exigerait un espace que nous ne saurions lui accorder ici et des études pour lesquelles bien des documents nous manquent. Il y a là un travail qui doit être repris en sous-œuvre, lié qu'il est aux questions si graves, et toujours pendantes, qu'a soulevées la critique moderne.

L'ouvrage le plus étendu et le meilleur que je connaisse est la « *Christologie de l'Ancien Testament* » par Hengstenberg.

Mais, quoiqu'il soit fort en avant de tout ce que nous possédons en France, ne fût-ce que parce qu'il a été écrit en face des théories destructives du rationalisme allemand, il laisse encore beaucoup à désirer. Il me paraît trop positif, trop absolu en bien des endroits, soit dans ses assertions, soit dans ses conclusions : d'où le danger de compromettre l'ensemble par les détails ; écueil contre lequel la science chrétienne ne saurait trop se prémunir aujourd'hui. De plus, suivant l'ordre chronologique, mêlant des textes très divers, ne s'attachant pas à marquer pour chacun le degré de lumière et de certitude qui lui est propre, ne séparant pas, comme il le faudrait, les oracles directs, formels, précis, des oracles moins clairs ou moins exprès, il ne distingue pas assez la preuve de la probabilité, le résultat assuré du résultat admissible ou simplement possible. Il y a pourtant une grande différence entre ce qui peut être défendu et ce qui peut être démontré ; et il n'est nulle part plus nécessaire de s'en souvenir que dans un sujet sur lequel l'ancien et le nouveau rationalisme ont élevé un tel nuage de doutes, qu'ils ont réussi à y envelopper bien des écoles supranaturalistes.

En somme, si l'ouvrage d'Hengstenberg fournit de nombreux et importants matériaux pour l'œuvre de reconstruction que sollicitent la science et la foi, il ne l'a point accomplie ; s'il neutralise à bien des égards les négations et les préventions, il ne les a pas vaincues. Il ne s'est pas suffisamment préoccupé de mettre en saillie les grandes assises de l'argument. Dans le pêle-mêle actuel, il faut, en toute chose, creuser jusqu'à des principes qu'on accorde, ou, ce qui revient au même, jusqu'à des faits évidents et reconnus. On devrait donc commencer ici par établir l'existence de la prophétie messianique dans l'Ancien Testament, en s'appuyant sur ce que la critique la plus hostile laisse subsister ou ressortir. Le fait général, qu'elle essaie sans doute d'expliquer de son point de vue, mais qu'elle n'essaie pas de contester, tant il est manifeste, c'est la grande espérance jetée en Israël dès les temps les plus anciens, et incessamment ravivée par les Voyants ; espérance inouïe, que semblent enraciner, à travers les siècles, les revirements les plus contraires des idées et des choses. Voilà ce qui ne saurait être mis en question.

Partant de là, il s'agit de déterminer d'*abord* les traits fondamentaux, les éléments intégrants et constitutifs de cette vision fatidique, de montrer *ensuite* que, quant à ce fond incontestable et incontesté qui en fait l'essence réelle, elle s'est réalisée en

Jésus-Christ, et d'examiner *enfin* s'il est possible de rendre compte d'un tel fait, en dehors de l'intervention surnaturelle que proclament les deux Testaments. On peut constater, je pense, pour quiconque n'est pas aveuglé par la prévention, que toutes les explications qui ont prétendu ramener à des causes naturelles ce tableau de l'avenir, si merveilleusement vérifié par l'histoire, échouent contre tels ou tels des éléments dont il se compose. L'hypothèse la plus accréditée, et à laquelle toutes les autres reviennent plus ou moins, d'une aspiration patriotique et poétique, d'un vœu national accueilli comme une espèce de mirage auquel se laissèrent prendre les cœurs généreux, et dont le peuple fit son espoir et son orgueil, cette hypothèse, toujours renaissante, va se briser non seulement sur bien des détails qui s'y refusent ou qui la dépassent, mais sur les grands linéaments du tableau. Dans ce qui est dit des humiliations du Messie, de l'adversité du peuple, de la participation des Gentils aux biens de la théocratie nouvelle, bien des données foncières répugnent au principe explicatif, qui les aurait repoussées plutôt qu'appelées. Ajoutez l'existence de la promesse, si ce n'est de l'attente, antérieurement à l'époque où l'on est forcé d'en placer l'origine.

Ce point gagné, ce fondement posé, comme nous croyons qu'il peut l'être, cette prévision ou cette prédisposition décidément surhumaine, une fois constatée par une vue d'ensemble prise dans les théories négatives elles-mêmes, la question se présenterait sous un tout autre jour; elle aurait retrouvé sa raison et sa valeur en retrouvant sa base : il n'y aurait plus qu'à achever, par l'examen des données particulières, la donnée générale mais indéterminée, déjà acquise à l'argument, et le travail de la science, débarrassé des mille préventions qui le troublent, réhabiliterait les vieilles convictions de la foi.

Voilà le résultat que nous voudrions au moins faire pressentir. Sans prétendre à la pleine restauration de cet antique boulevard du Christianisme, œuvre immense pour laquelle tant de choses nous manquent, nous essaierons de montrer par quelques oracles pris dans les diverses périodes, qu'il est loin d'être ruiné, comme on l'affirme si hautement d'une part, et comme on semble si souvent le croire ou le craindre de l'autre. . . . .

. . . . . .

Le professeur Jalaguier entrait ici dans de longs développements exégétiques sur les principaux textes messianiques contenus :

1° Dans le *Pentateuque* : promesse faite à Abraham et

renouvelée à Isaac et à Jacob : « *En toi* (ou *en ta postérité*) *toutes les nations* (ou *les familles*) *de la terre seront bénies* ». Gen. XII, 3 ; XVIII, 18 ; XXII, 18 ; XXVI, 4 ; XXVIII, 14).

Voici quelques fragments de son étude sur cette célèbre prophétie :

« ... Elle était appliquée au Messie par les anciens Juifs ; fait « bon à noter. Le Nouveau Testament la lui applique aussi, « (Act. III, 25, 26 ; Rom. IV, 13 ; Gal. III, 6-16). Elle a eu son « accomplissement en Jésus-Christ et ne l'a eu qu'en lui. C'est « par lui seul que la postérité d'Abraham a été en bénédiction « à tous les peuples. A des milliers d'années de distance, « l'histoire explique et confirme de plus en plus l'oracle. Les « évasions qu'on a essayées démontreraient à elles seules la « vérité de l'interprétation chrétienne, tant les unes violentent « les textes et les faits, tandis que l'autre en sort comme d'elle- « même... Soutenir (comme M. Pécaut) qu'il ne faut voir là que « la vague promesse d'une postérité nombreuse et d'une grande « prospérité, ce n'est pas seulement amoindrir le texte, c'est « l'évider, c'est lui enlever justement le trait sur lequel tout « porte, savoir la mystérieuse action d'Abraham ou de sa pos- « térité sur tous les peuples de la terre, si merveilleusement « réalisée en Jésus-Christ. On a beau faire, toutes les interpréta- « tions antichrétiennes vont se heurter contre des impossibilités « philologiques et historiques, tandis que l'interprétation chré- « tienne se légitime immédiatement par la pleine clarté qu'elle « répand sur l'oracle, comme par ses rapports avec le reste de « la prophétie biblique qui fait du Messie le *salut du monde*, et avec « la rénovation humanitaire qu'accomplit, de proche en proche, « l'Evangile du Christ. »... « La question d'authenticité n'est de « rien ici, car à quelque époque qu'on place la rédaction de la « Genèse et des autres livres attribués à Moïse, les passages « dont il s'agit sont toujours là avec leur singularité caractéris- « tique et constitutive, avec l'extraordinaire de leur contenu. « Ils ne naissaient pas plus de l'état des choses au temps de « Samuel et de David, ou d'Esdras et de Néhémie, qu'au temps « d'Abraham et de Jacob. La période des Juges ou des Rois ne « motivait pas mieux que celle des Patriarches les espérances « qu'ils éveillent et les perspectives qu'ils ouvrent ».

...« On invoque (1), il est vrai, le merveilleux qui caracté-

(1) *Revue Germanique* : 30 juin 1860, p. 305.

« rise les temps héroïques de tous les peuples, et l'on en fait « ressortir les analogies avec celui des Hébreux, afin d'assimiler « la tradition biblique aux autres traditions religieuses. Sans « contester le rapport général dont on argumente, nous pou- « vons récuser la conséquence absolue qu'on est si prompt à en « inférer. Les croyances humanitaires recèlent presque toujours « quelque vérité sous les aberrations et les superfétations dont « elles se surchargent ; partout l'ombre à côté de la lumière, et « le simulacre du divin à côté du divin lui-même. Le faux n'est « le plus souvent que la contrefaçon du vrai. Au lieu de con- « clure de l'existence d'un merveilleux fantastique au rejet de « tout merveilleux réel, il semble bien plus légitime d'en tirer « une induction contraire. L'essentiel, le rationnel, dirai-je, est « donc d'examiner si par delà les analogies extérieures qu'on « signale entre nos Livres sacrés et les Annales des autres « peuples, il n'y a pas des différences foncières qui les placent « décidément à part. Or, il s'y en découvre à première vue : ne « fût-ce que dans la relation providentielle du Mosaïsme avec le « Christianisme. Il se montre, dans les textes mêmes dont il « s'agit, un merveilleux que les suppositions les plus hasardées « ne parviennent pas à faire disparaître, et l'extraordinaire de « la prophétie frappe également dans l'histoire des Prophètes. « Qu'on regarde à cette série d'hommes qui apparaissent les uns « ici, les autres là, uniquement poussés par l'inspiration inté- « rieure, et qui s'attribuent la même mission, qui se dévouent « à la même œuvre à travers les âges. C'est, sous mille rap- « ports, un phénomène historique qui se sépare radicalement « de tout ce qu'on pourrait lui comparer, dès qu'on l'envisage « dans l'ensemble de ses caractères constitutifs. Sortis des « diverses conditions sociales, sans autre règle et sans autre « force que le sentiment auquel ils obéissent, ils poursuivent un « même dessein pendant un millier d'années, au milieu des « plus profonds revirements religieux et politiques. Ils ces- « sent lorsque leur œuvre, sans être accomplie, paraît assurée, « c'est-à-dire lorsque l'enthousiasme d'un succès prochain « aurait dû redoubler leur ardeur et leur voix..... On prétend « dériver la prophétie de l'esprit théocratique du peuple « hébreu, et c'est au contraire la prophétie qui ravive incessam- « ment cet esprit chez le peuple, comme par une lutte du Ciel « contre les tendances terrestres ».

2° Dans les *Psaumes* : grand Roi théocratique qui attire les

nations à Dieu en les attirant à lui. Ps^es^. II, XLV, LXXII, CX), — (oracle à double application)...

3° Dans les *Prophètes* : Michée V, 1 : « *Et toi, Bethléem Ephrata* etc... » (oracle appliqué au Messie par le Targum de Jonathan). « Cette prophétie, qui avait été parfaitement comprise « avant son accomplissement, a reçu de l'histoire une évidence « et une certitude vraiment irrésistibles ».

Notre auteur s'arrêtait surtout à Esaïe LII, 13-15 et LIII : salut acquis au monde par l'*Homme de douleur* ou *Serviteur de l'Eternel*. « Oracle central, dont la conformité avec la « mort de Jésus-Christ est tellement sensible, qu'il semble en « être moins la prophétie que l'histoire..... Il reste ici, quoi « qu'on fasse, la merveilleuse correspondance du tableau pro- « phétique avec l'événement historique, et l'impression reli- « gieuse qu'elle produit. A toutes les époques, cette prophétie « a incliné bien des Juifs vers le Christianisme... Pour ne pas « trouver là Jésus-Christ, il faut s'être résolu d'avance à ne le « voir nulle part dans l'Ancien Testament.....

« Cet oracle, point culminant de la prophétie de l'Ancien « Testament, nous reste donc. Tous les efforts de la critique incré- « dule n'ont pu ni en obscurcir sérieusement le sens, ni en changer « l'application ; et il est si précis, si détaillé, si complet, qu'il « fournirait à lui seul la preuve que nous cherchons dans la pro- « phétie messianique. C'est l'histoire de la Rédemption écrite « bien longtemps à l'avance, c'est, selon le vieux mot du sens « chrétien : « *un Evangile anticipé* ». Et quand on groupe « autour les mille traits du même genre répandus dans Esaïe, il « paraît vraiment impossible de n'y pas reconnaître cette vision « surnaturelle où se manifeste l'Esprit de Dieu ».

Daniel IX, 24 : promesse du Messie et indication du temps de sa venue, (rappelant Jér. XXV, 11, 12 et XXIX, 10). Le professeur Jalaguier terminait ainsi son étude de ce passage : « Je cite « Daniel, malgré les théories accréditées et les prétendues « démonstrations qui font de ce livre une rêverie apocalyp- « tique. Pour ceux qui croient en Jésus-Christ et à sa parole, « il ne peut y avoir là qu'une de ces hypothèses bâties sur « des hypothèses, comme l'Allemagne en a tant vu briller et « passer..... » « Quoi qu'il en soit des suppositions chronolo- « giques sur le point de départ et le point d'arrivée de cette « prophétie, le calcul des semaines conduit toujours, à travers « cinq ou six cents ans, vers les temps de Jésus-Christ » ;

« Dieu, dit Bossuet (1), a tranché la difficulté, s'il y en avait, « par une décision qui ne souffre aucune réplique. Un événe- « ment manifeste nous met au-dessus de tous les raffinements « des chronologistes, et la ruine totale des Juifs qui a suivi de « si près la mort de notre Seigneur, fait entendre aux moins « clairvoyants l'accomplissement de la prophétie (2). »

* *

Ces oracles une fois vérifiés, il en ressort le fait général que nous avions à établir, savoir l'existence de la prophétie messianique dans les livres de l'Ancienne Alliance, et son accomplissement dans le Fondateur de la Nouvelle. Pour l'argument qu'elle fournit, il n'est pas nécessaire que cette grande prophétie ait été exposée et légitimée dans tous ses détails; quelques traits positifs suffisent. Et puis, ces oracles directs, constatés par l'exégèse, justifiés par l'histoire, réagissent sur les oracles moins exprès; ils forment comme un foyer central autour duquel se groupent et se caractérisent les rayons épars de la *lampe* fatidique (II Pierr. I, 19). La lumière de ces points saillants se répand sur tout le reste; des textes qui seraient obscurs, douteux, énigmatiques, s'ils étaient seuls, cessent de l'être à côté de ceux qui, en en donnant le principe explicatif, en donnent par cela même la clef. Et quand il faudrait s'en tenir à ces derniers, la preuve conserverait sa base et sa force, redisons-le; quelques prédictions formelles démontrant la prévision et la prédisposition divine où elle a son pivot réel.

Cependant on ne la possède dans sa plénitude qu'après avoir recueilli en un faisceau les traits, si divers et si nombreux, dont se compose la prophétie messianique, et qui s'échappent occasionnellement du fond général des Ecritures.

On pourrait les ranger sous certains chefs, selon qu'ils se rapportent ou à la généalogie du Messie... ou au mode et au lieu

(1) *Histoire Universelle.*

(2) Préoccupés de réduire autant que possible les proportions de cet ouvrage, nous nous sommes bornés à ces courtes citations de l'étude du professeur Jalaguier sur les textes messianiques. De nombreux et savants travaux de critique sacrée ont, d'ailleurs, depuis l'époque où il enseignait à Montauban, donné les démentis les plus absolus à ceux qui nient la révélation prophétique, et les bases de l'argument traditionnel sont certainement plus solides aujourd'hui que de son temps. Voir en particulier : 1° F. Godet, *Etudes bibliques*, 3e édit., 1876; 2° Bible annotée, *Les Prophètes* (1878), p. 19 et suiv., 192 et suiv., 251, 2, 3. (*Edit.*).

de sa naissance... ou au temps de sa venue... ou à son précurseur... ou à sa personne et à son règne... ou à ses souffrances propitiatoires et à sa résurrection, etc., etc. Alors, nous élevant des détails à l'ensemble, cette histoire anticipée marquerait d'un sceau céleste l'ancienne et la nouvelle économie; car comment ne pas voir dans ces oracles et dans leur accomplissement la divinité des Saintes Ecritures? Comment ne pas voir de la théopneustie dans un tableau si visiblement théopneustique? Quelques déclarations isolées, indéfinies, incertaines, pourraient à la rigueur être attribuées à des rencontres fortuites, ou à de simples prévisions humaines, mais des prophéties nombreuses, indépendantes quoique pénétrées d'un même esprit, données à de longs intervalles par différents auteurs et dans des circonstances infiniment diverses, se composant de traits souvent contradictoires en apparence, épars dans un livre qui a été le produit des siècles, et se réunissant, dans une admirable harmonie, sur le même événement et sur le même personnage, c'est un fait ou, pour mieux dire, un système de faits qu'on ne saurait expliquer que par l'intervention d'une intelligence supérieure à l'homme.

Il va sans dire que cette vue générale que nous ne faisons qu'indiquer, ainsi que l'ensemble des textes sur lesquels elle repose, doit aussi se légitimer par l'examen critique et historique. Ce travail, nécessaire en tout temps, l'est plus que jamais à une époque comme la nôtre, où le terrain de la prophétie et du miracle a été si profondément bouleversé. Il est clair qu'il faut le rétablir ou le raffermir sur chaque point, avant de pouvoir s'y appuyer. Et ce grand œuvre exige une vie d'homme, tant il est étendu, et une parole accréditée et puissante, tant il rencontre de préventions dans l'esprit du temps, si enclin au merveilleux imaginaire et si hostile au merveilleux biblique. Tenons-nous, en attendant, aux points que nous avons constatés et qui fournissent à l'argument, sinon la large base qu'il pourrait avoir, du moins une ferme assise où il se maintient malgré tout.

§ 3. *Prophéties à double application.* — Une question fort controversée est celle des prophéties à double application, prophéties complexes, embrassant à la fois deux événements ou deux personnages, faisant apparaître derrière un fait plus ou moins prochain, un autre fait plus éloigné dont le premier est le sym-

bole, et conçues de telle manière que, quoique réalisées dans le premier rapport, elles n'ont leur plein accomplissement que dans le second.

Ceci touche à un sujet plus général, sans cesse abandonné et sans cesse repris par la science, celui du sens intime ou mystique des Ecritures, par delà leur sens historique et grammatical. Nous n'avons nulle intention de l'aborder ici : nous nous tiendrons à quelques remarques sur cette classe de prophéties.

Existe-t-il des oracles de ce genre dans l'Ancien Testament? Les passages qu'on interprète ainsi peuvent-ils être considérés comme des prophéties véritables ?

Cette question a de l'importance, non seulement au point de vue apologétique où nous sommes placés, mais aussi au point de vue exégétique et même au point de vue dogmatique. Au point de vue *exégétique* , car elle a trait à une nombreuse classe de textes qu'on entend diversement et sur lesquels chacun doit désirer d'être fixé. Au point de vue *dogmatique*, car la doctrine fondamentale de l'Inspiration se trouve impliquée dans l'emploi que Jésus-Christ et les Apôtres ont fait des textes de cet ordre. — Au point de vue *apologétique*, car, d'un côté, ce genre d'oracles peut fournir un complément d'évidence et de force à la preuve tirée des prophéties directes, et d'un autre côté, il a donné lieu contre cette preuve à une objection spécieuse qui a été habilement présentée et par le déisme anglais (Collins, par ex.) et par le rationalisme allemand. On a dit : voilà des passages qui, lus à leur place, n'ont rien des mystères qu'on a cru y voir; une interprétation arbitraire les a détournés de leur signification première et propre, elle y a mis ce qu'elle voulait y trouver, et l'a imposé pendant des siècles avec une apparente certitude que dissipe l'examen : d'où nous avons le droit de conclure qu'il en est de même de tout ce qu'on donne pour prophétique (Wegscheider, Ammon, M. Pécaut).

Pour résoudre la question on peut suivre deux voies différentes : l'une indirecte ou dogmatique, l'autre directe et purement critique. Dans la première, on s'attache à l'usage que le Seigneur et les Apôtres ont fait de cet ordre de textes; on montre qu'ils les ont généralement considérés et cités comme des prédictions positives; on prouve que les hypothèses d'après lesquelles ces citations se réduiraient à des accommodations et à des formes judaïques de langage, ou à de simples arguments *ad hominem*, sont inadmissibles en fait, aussi bien qu'injurieuses aux fonda-

teurs du Christianisme : et, s'appuyant sur l'autorité divine du Nouveau Testament, on conclut que ce qu'il donne comme prophétique l'est réellement. Mais cette méthode suppose reconnu cela même que nous nous occupons à établir ; elle n'est possible que là où la divinité du Nouveau Testament est pleinement admise.

La méthode directe, ou critique, s'attache aux oracles eux-mêmes, elle en expose les caractères, elle en fait ressortir les analogies avec l'esprit et le but de l'Ancienne Alliance, et démontre, par leur contenu comme par leur forme, que ce sont des prophéties véritables, légitimant philologiquement l'interprétation de l'Eglise et de la Synagogue. C'est cette marche que nous devons adopter, pour constater, par quelques observations, et l'existence probable et l'existence réelle des oracles dont il s'agit dans l'Ancien Testament.

Posons d'abord deux principes; ou mieux, faisons une concession, et qu'on nous en fasse une autre. Nous accordons que certains passages de l'Ancien Testament sont en effet cités dans le Nouveau par libre application, et rapportés à des événements qui n'étaient pas dans la pensée des premiers écrivains. Il est tout simple qu'il en soit ainsi. L'Ancien Testament était à peu près l'unique bibliothèque des Juifs ; ils citaient ce livre comme les littérateurs citent leurs ouvrages favoris, ou les chrétiens l'Evangile, en détachant des locutions et des sentences particulières, les adaptant par analogie à un ordre de choses qui n'est pas le leur, mais qu'elles relèvent en quelque sorte. Nous accordons encore que les citations de ce genre sont souvent introduites par les formules consacrées « καθως γεγραπται », « ινα πληρωθη, etc. », ainsi Matth. II, 15 : citation d'Osée XI, 1; et II, 17 : citation de Jérém. XXXI, 15; et XIII, 35 : citation de Ps. LXXVIII, 2; et XV, 7, 8 : citation d'Esaïe XXIX, 13, etc.

Je fais cette concession, tout en reconnaissant que le caractère prophétique, et par cela même symbolique, de l'Ancien Testament est de nature à rendre tout au moins fort circonspect, car il fournit à l'interprétation mystique un fondement réel ; je sais qu'elle soulève bien des difficultés et qu'elle crée bien des périls, par l'impossibilité de poser une limite certaine entre ces sortes d'accommodations de langage et les prophéties proprement dites. Aussi de nombreux théologiens, dans toutes les Eglises, nient-ils que le Nouveau Testament ait jamais fait un tel usage de l'Ancien. Je voudrais pouvoir adopter leur opinion. Mais les

passages indiqués ci-dessus, et d'autres de la même nature, ne me semblent pas le permettre. Dans la parole apostolique, l'individualité pénètre la théopneustie à un degré et à une profondeur qu'il est impossible de préciser. Ce sont deux faits collatéraux dont nous reparlerons (1).

Ainsi nous accordons ces libres applications fondées sur un simple rapport d'idées ou de choses. Mais on nous accordera aussi l'existence de l'esprit prophétique dans les écrits de l'Ancienne Alliance. Ce fait a d'ailleurs été établi précédemment, et nous avons le droit de le tenir pour reconnu. En tout cas, nous ne nous adressons point à ceux qui le nieraient, car, comment espérer que des hommes qui se refusent à admettre des prédictions directes puissent consentir même à examiner celles dont nous nous occupons. Chaque question a ses prémisses propres et n'est possible qu'avec elles et par elles, et celle qui se pose devant nous implique le fait général que nous tenons pour admis. Or, l'existence positive de la prophétie une fois reconnue, à un degré ou à l'autre, elle marque d'un caractère et d'un cachet spécial les livres où elle se trouve, elle les place à part et dispose à y voir ce qui ne saurait être ailleurs. Le providentiel exceptionnel qu'on y a constaté impose un religieux respect et une mystérieuse attente. On ne s'étonne point que des écrits qui se séparent par un tel fait des écrits purement humains, s'en distinguent à d'autres égards.

Ces remarques faites, nous disons que les oracles dont nous avons à nous rendre compte sont en rapport, et avec la nature de la dispensation mosaïque, et avec la nature de la prophétie.

1° *Rapport avec la nature de la dispensation mosaïque.*— L'économie mosaïque était temporaire et destinée à préparer l'économie chrétienne. Ce point, à la fois dogmatique et historique, est pleinement admis par les opinions avec lesquelles nous avons affaire en ce moment : il n'est donc pas nécessaire de nous y arrêter. Observons toutefois qu'en disant le mosaïsme *préparatoire* nous l'entendons, non dans le sens purement génétique, qui lie les événements d'une époque à ceux des époques antérieures, ce qui n'aurait nul besoin d'être dit, puisqu'il va de soi, mais dans un sens spécial et supérieur qui implique une prédisposition divine exceptionnelle et surnaturelle.

(1) *De l'Inspiration* (chap. VI).

Non seulement l'économie mosaïque avait pour dernière fin l'économie chrétienne, mais elle l'annonçait et la préfigurait; elle en renfermait la prédiction et le type : la *prédiction*, nous le tenons pour accordé; le *type*, il faut l'établir. Cela importe d'autant plus que c'est dans ce caractère de l'Ancienne Alliance que la prophétie à double application a en grande partie sa raison ou sa racine.

On appelle *type*, la signification emblématique de certaines institutions, de certains faits de l'Ancienne Alliance symbolisant des institutions ou des faits de l'Alliance nouvelle. En existe-t-il en réalité ?

Encore ici nous touchons à un point fort délicat et susceptible par cela même d'exagération et de négation. Ce sens secondaire, caché çà et là sous le sens littéral et primitif, restant toujours à bien des égards indéterminé, ne se prêtant pas à une démonstration rigoureuse qui le constaterait et le limiterait tout ensemble, il est facile ou de l'étendre outre mesure, ou de se refuser à le reconnaître. De là deux tendances théologiques et exégétiques qui ont lutté constamment dans l'Eglise; l'une, faisant prédominer l'interprétation naturelle, efface le type et réduit le plus qu'elle peut la prophétie; l'autre, faisant prédominer l'interprétation mystique, trouve partout dans l'Ancien Testament Jésus-Christ et l'Evangile. Une fois introduite dans la place, l'imagination pieuse y réclame et y prend vite un empire souverain.

Il est évident qu'il faut être très circonspect dans ce genre d'explication. On sait l'abus qu'en ont fait Philon, les Kabbalistes et les Rabbins, Origène et la plupart des Pères. Les modernes n'ont pas eu toujours plus de retenue. Cocceius (1), par exemple, considérait l'histoire entière de l'Ancien Testament comme un miroir où se réfléchissait d'avance celle du Nouveau. Il posait pour règle générale que les mots de l'Ecriture doivent se prendre dans tous les sens qu'ils peuvent avoir, qu'ils signifient tout ce qu'ils peuvent signifier, et il découvrait les mystères évangéliques jusque dans les ornements du Tabernacle. Des théologiens plus récents ont adopté, à des degrés divers, le même principe d'interprétation et essayé de le justifier et de le régler. Ainsi Duguet (2) et Olshausen (3). Les Swedenborgiens fondent

(1) Théol. holland. du XVII^e^ s.
(2) « *Interprétation mystique.* »
(3) « *Sens profond des Ecritures.* »

leurs rêveries sur ce qu'ils appellent la loi de correspondance des Ecritures, où ils distinguent trois sens : le *céleste*, le *spirituel*, le *naturel*.

— On peut, pour le dire en passant, faire un usage plus large et plus libre de l'interprétation allégorique dans la chaire et dans les ouvrages d'édification et de piété ; car on y prend les faits sur lesquels on s'appuie, moins comme un type réel, que comme une sorte de représentation ou de similitude, destinée à rendre l'idée plus sensible et plus impressive. Le voyage d'Israël de l'Egypte en Canaan, à travers le Désert, symbolise la marche de l'homme vers l'éternité à travers les épreuves de la vie ; les guérisons miraculeuses du Seigneur sont une image de la réhabilitation spirituelle qu'il venait opérer. Cet allégorisme pratique se recommande de lui-même dans l'œuvre de la foi ; c'est la mine où la prédication et l'ascétique ont toujours puisé et qu'elles n'épuiseront pas. Mais là encore il faut de la réserve, de la mesure, une sage et respectueuse sobriété. Il est facile de se laisser emporter sur cette pente : (voy. Nardin, Krummacher, quelquefois même Massillon). L'erreur est plus grave quand elle passe dans la dogmatique. En théologie, on doit se souvenir de cette ancienne maxime : « *Sensus mysticus non est argumentativus.* »

Mais il ne faut pas pour éviter un extrême se jeter dans un autre, et nier l'existence des types sous prétexte qu'on en a abusé. Que le caractère typique soit inhérent à l'ancienne économie, c'est impliqué dans ses fins préparatoires et prophétiques ; c'est, pour ainsi dire, naturel d'après la marche progressive des dispensations providentielles et des révélations divines où l'ombre du passé est comme la lumière de l'avenir ; c'est positif pour qui reconnaît à quelque degré l'autorité du Nouveau Testament. Le Nouveau Testament agrandit, élève, spiritualise plusieurs des faits de l'Ancien. Le pays de Canaan y devient le Ciel ; le repos que le peuple y trouva est un emblème de l'éternelle paix des justes ; Sion, Jérusalem le sont de l'Eglise ; l'agneau pascal l'est de Jésus-Christ. Saint Paul enseigne que comme la Loi avait pour but final de conduire à l'Evangile, elle renferme aussi l'image des choses à venir, c'est-à-dire de la dispensation chrétienne (Col. II, 17; Héb. X, 1). Il affirme que tout ce qui s'y trouve a été écrit pour notre instruction. Son expression est remarquable : ταυτα δε τυποι εγενηθησαν (I Cor. X, 6), ταυτα δε παντα τυποι συνεβαινον εκεινοις (v. 11). Il montre, en effet, des

types et dans le passage de la Mer Rouge et dans l'eau du rocher et dans la manne (v. 1-4) et dans d'autres circonstances du culte et de l'histoire d'Israël. On peut, sans doute, passer là-dessus comme sur un vain rabbinisme mystique; mais on sent que l'Apôtre y voyait un réalisme divin. Jésus-Christ représente l'Evangile comme la πληρωσις de la Loi (Matth. V, 17). Il y a là des enseignements, ou des indices, qui doivent tout au moins inspirer cette respectueuse circonspection que nous recommandions tout à l'heure.

Le caractère typique des institutions légales ressort spécialement dans les sacrifices propitiatoires, auxquels toute efficacité intrinsèque est niée par les Prophètes, et qui n'en étaient pas moins le moyen établi d'expiation et de réconciliation. Ils n'avaient donc qu'une valeur symbolique, empruntée à celui qu'ils suppléaient en le préfigurant (Matth. XXVI, 28. Héb. IX et X). Du reste, ce caractère de l'Ancienne Alliance résulte, redisons-le, de son esprit et de son but. Il ne peut qu'être reconnu là où l'est, à un degré ou à l'autre, la prédisposition providentielle et en particulier la prophétie messianique. Les premières formes du Royaume de Dieu, qui se développe à travers les siècles, doivent avoir des analogies avec cette forme dernière et suprême où elles vont se terminer : elles la représentent et la préparent tout ensemble. Le Christ vient accomplir et non abolir, ou il n'abolit qu'en accomplissant. Mais une fois ce symbolisme admis, les oracles complexes n'ont plus rien qui doive étonner; ils ne sont qu'une application du principe général, et son introduction dans la prophétie. Le règne de Salomon, par exemple, qui devait perpétuer la maison de David et bâtir la Maison de Dieu, étant sous beaucoup de rapports une figure de celui du Christ, qu'y a-t-il de surprenant que le Psalmiste les embrasse dans un même tableau, et qu'il passe de la gloire réservée au fils qui lui succède, aux gloires bien plus merveilleuses de cet autre Fils qui lui était promis? La délivrance de Babylone offrant un emblème de la grande délivrance spirituelle, n'est-il pas tout simple que les Voyants, qui annoncent les deux délivrances, fassent apparaître la seconde derrière la première, les représentant ensemble, ou allant de l'une à l'autre sans transitions bien marquées? A ce point de vue, l'oracle à double application s'impose en quelque sorte, tant il naît naturellement du fond des choses. Et c'est à ce point de vue, qui est celui des Ecritures, qu'il faut se placer pour bien juger.

Ces oracles sont en parfaite harmonie avec la nature du Mosaïsme, une fois reconnu son caractère préparatoire et typique. Si l'économie nouvelle devait sortir de l'ancienne, si plusieurs des institutions légales sont représentatives des faits évangéliques, pourquoi ce rapport ne se retrouverait-il pas dans les oracles relatifs au Messie ? Pourquoi les Voyants, qui écrivaient et l'histoire anticipée de Sion et l'histoire anticipée de l'Eglise, n'auraient-ils pas mêlé, en les annonçant, les destinées de l'Alliance éternelle aux destinées de l'Alliance transitoire et préfiguré les unes par les autres ? Les prophéties directes elles-mêmes, qui sont toujours occasionnelles, ont quelque chose du type, liées qu'elles sont à d'autres événements, dont elles se détachent sans rompre avec eux ; elles portent plus ou moins l'empreinte et la forme des faits qui les amènent. (Voir depuis Gen. III, 15 jusqu'à Esaïe LII). Ceci empiète sur notre seconde observation, savoir :

2° *Rapport avec la nature de la prophétie*. Que nous considérions *l'acte* prophétique ou le *langage* prophétique, tout nous montre combien l'ordre d'oracles qui nous occupe devait s'y produire comme de lui-même. N'oublions pas que nous ne discutons qu'avec les opinions qui, reconnaissant dans les Ecritures la prophétie messianique, leur reconnaissent, par conséquent, le mystérieux caractère que leur imprime un fait si manifestement en dehors des lois de l'histoire et de la pensée humaine. Le divin qu'admettent ces opinions ne prouve pas, sans doute, que celui qu'elles contestent soit réellement dans les Livres sacrés, mais il annonce qu'il peut y être, ce qui change une prévention hostile en une présomption favorable.

a) Acte prophétique : Nous ignorons, et nous ignorerons sans doute toujours, comment s'opérait la connaissance de l'avenir chez les Prophètes ; mais tout indique que c'était généralement par une sorte de vision. D'ordinaire ils disent avoir vu. Le livre d'Esaïe est intitulé : *Visions*. Les Prophètes racontent, décrivent les scènes dont ils sont témoins dans l'état mystérieux où les place l'Esprit de Dieu (Ezéch. I, 3, 4). Ils furent d'abord désignés sous le nom de Voyants : (Habakuk se représente comme faisant sentinelle pour *voir* ce qui lui serait révélé). Par suite de l'impression que laissent leurs écrits, les deux idées de prévision et de prédiction se sont à peu près confondues.

Cette vue de l'avenir, quoique très vive, restait pourtant, à bien des égards, indistincte. Saint Pierre montre les Prophètes cherchant

à pénétrer plus avant dans leurs révélations, et à découvrir l'époque et la manière de leur accomplissement (I Pier. I, 11). Il compare leur parole à une lampe qui brillait dans un lieu obscur (II Pier. I, 19). *Nous ne prophétisons qu'imparfaitement,* dit saint Paul ; *nous ne voyons qu'à travers un verre et en énigme* « δι 'εσοπτρου εν αινιγματι » (I Cor. XIII, 9, 12).

Autant que nous pouvons en juger, la représentation des événements futurs se peignait sur un seul plan, où les distances de temps et de lieu s'effaçaient dans le lointain, comme s'effacent celles des astres dans le ciel : les objets analogues semblaient se toucher. Aussi les Prophètes passent-ils de l'un à l'autre comme à leur insu ; ils unissent, comme simultanés, des faits que séparent quelquefois de longs intervalles ; ils désignent la dispensation messianique ou chrétienne par l'expression générale et indéfinie des *derniers temps*. Esaïe, Jérémie, Ezéchiel placent à la suite l'une de l'autre la restauration du peuple et la rénovation du monde. Zacharie joint le renouvellement spirituel aux victoires des Macchabées. Chaque prophète lie la grande bénédiction aux bénédictions particulières qu'il a charge de prédire, suivant une des lois ou des formes de la promesse que nous avons eu occasion de constater. Ils ont donc pu souvent faire entrer dans le même cadre et l'événement prochain et l'événement éloigné qu'ils voyaient ensemble, et montrer le second à travers le premier, plus compréhensible parce qu'il appartenait à l'ordre existant. Pour revenir aux exemples déjà cités, le Christ et Salomon étant également fils de David et l'un et l'autre devant s'asseoir sur son trône, selon la promesse de Dieu, le Roi-prophète était naturellement conduit, dans ses visions, à s'élever du règne glorieux et pacifique qui allait remplacer le sien, à cet autre règne qui serait marqué par une gloire et une paix infiniment plus hautes. De même la délivrance de Babylone étant, pour les Prophètes antérieurs à la captivité, une vive et providentielle image de cette mystérieuse délivrance vers laquelle convergeaient les révélations divines, les deux faits s'offrant simultanément à leur esprit et ne se détachant presque jamais en entier, il est tout simple qu'ils les aient souvent mêlés dans les mêmes tableaux et décrits sous des termes et des traits communs.

Or, voilà la prophétie complexe, l'oracle à double application que nous avions à légitimer. Deux événements futurs se posent ensemble devant l'œil des Voyants, et le plus prochain, le plus

direct, le plus formel symbolise le plus lointain et le plus grand, qui s'y reflète en quelque manière, qui en est la garantie, par cela même qu'il en est la représentation fatidique.

b) *Langage prophétique*. Il nous est mieux connu que l'acte prophétique, et il nous fournit une autre raison ou une autre explication de nos oracles. Ce langage est essentiellement symbolique. Il était indispensable qu'il le fût ; car d'abord il fallait parler la langue du temps dans cette histoire de l'avenir ; il fallait se servir de ce qui existait pour donner quelque idée de ce qui devait être ; il fallait composer avec ce qui était déjà, une image de ce qui n'était pas encore et qu'il s'agissait de décrire. Ensuite, pour qu'il y eût vision chez les révélateurs, il fallait non des notions idéales, mais des représentations matérielles, et ces représentations, pour être intelligibles, devaient être empruntées à l'ordre d'objets et de rapports qui leur étaient familiers. A ces seules conditions le Prophète pouvait voir et le peuple entrevoir. Du reste, le symbolisme, on le sait, est une des lois fondamentales du langage humain ; notre terminologie intellectuelle et morale est toute dérivée des perceptions sensibles (esprit, idée, sentiment, etc.), et le monde futur est partout dépeint dans les Ecritures sous des images empruntées au monde actuel. Les Prophètes n'ont donc fait que suivre cette règle générale, quand ils se sont servis de l'ordre de choses alors existant pour décrire l'état ou l'ordre nouveau qu'ils annonçaient ; c'était une nécessité de leur position. Ils voyaient et montraient l'économie messianique à travers l'économie mosaïque ; cette dernière était le milieu où la première se réfléchissait à leurs yeux, comme dans un miroir. Pour dire que les peuples se convertissent, ils disent qu'ils montent à Jérusalem (Es. II, 1-5. Mich. IV, 1), qu'ils bâtissent un autel à l'Eternel (Es. XIX, 19-21), qu'ils offrent en tout lieu de l'encens (Mal. I, 11). Sion est l'Eglise ; l'accroissement de l'Eglise est l'accroissement de Sion. La prospérité de l'Eglise est figurée par la cessation de ce qui souillait la théocratie, comme le service de Baal, la confiance aux faux prophètes, etc. Les ennemis de l'ancien peuple sont les ennemis du peuple nouveau (Edom, Moab, Gog et Magog). Sodome et Gomorrhe sont le monde. Présent et passé, tout sert aux Voyants pour évoquer une ombre de cet avenir vers lequel devaient se tourner les regards. Le Messie leur apparaît comme réunissant dans sa personne, et à leur plus haute expression, les trois grandes charges de roi, de sacrificateur, de

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ BUCUREȘTI

prophète ; ils lui donnent même le nom du roi théocratique modèle, de David, et du sacrificateur sous lequel se reconstitua le culte divin après la captivité de Jehosuah (Zac. III, 8). De même dans le Nouveau Testament, l'Eglise sur la terre est l'image de l'Eglise dans le Ciel, qui est elle-même la Jérusalem d'En haut ; souvent l'une et l'autre se confondent, car c'est toujours le même Royaume de Dieu. Or, il est clair que la première règle dans l'étude de la prophétie est de la prendre telle qu'elle est, et tout d'abord de lui passer sa langue et sa forme.

Eh bien, cette loi du style prophétique mène directement à l'oracle complexe ; elle devait le produire et sert à l'expliquer.

Les Prophètes avaient devant eux l'histoire du passé et celle de l'avenir d'Israël qu'écrivait à leurs regards l'Esprit saint ; pourquoi n'auraient-ils pas employé l'une comme l'autre à la représentation des temps messianiques ? Pourquoi derrière les événements qui attendaient l'ancienne Jérusalem, et qu'il leur était donné de prédire, n'auraient-ils pas fait apparaître ceux qui concernaient la Jérusalem nouvelle, surtout quand les premiers étaient un symbole ou un gage des seconds? Car, il ne faut pas l'oublier, tout ce qui se faisait en faveur d'Israël se faisait en faveur de l'Eglise et du monde ; toutes les dispensations particulières dont il fut l'objet impliquaient la dispensation universelle où elles avaient leur raison et leur fin. Dès lors, il est tout simple qu'elles aient servi à l'annoncer sous leur forme prophétique, comme elles ont servi à la préparer sous leur forme historique, et que les hommes de Dieu aient fondu çà et là dans une même peinture ce que leur montrait à la fois la vision céleste. Que la prophétie messianique soit généralement amenée par d'autres dont elle conserve les couleurs, qu'elle en sorte et y rentre, pour ainsi parler, à tel point qu'il est dans bien des cas difficile de déterminer où elle commence et où elle finit, cela est universellement reconnu, tant c'est évident. Les bénédictions temporelles évoquent, comme d'elles-mêmes, la grande bénédiction spirituelle dont elles sont l'effet et le garant. Et l'on conçoit qu'en diverses circonstances les faits des deux ordres soient décrits ensemble, puisqu'ils sont les uns aux autres comme l'ombre au corps qui la projette, comme l'image à la réalité, et qu'ils s'offraient simultanément à l'œil des Prophètes; on conçoit qu'à ce point de vue le type et l'antitype aillent quelquefois jusqu'à s'identifier et que Jean-Baptiste soit appelé Elie, ou le Messie David, comme l'Eglise est appelée Sion; on conçoit

dans la seconde partie d'Esaïe l'intime rapport de l'œuvre du Christ avec celle de Cyrus et l'incessant passage de l'une à l'autre.

Ainsi, du langage prophétique, de même que de l'acte prophétique, dérivait naturellement l'oracle à double application. Cela devait naître pour ainsi dire de soi-même en un tel milieu; et cela une fois reconnu peut expliquer bien des choses et faire tomber bien des difficultés et des préventions.

Cette forme de la prophétie avait d'ailleurs divers avantages qui la rattachaient à l'ordre ou au plan divin.

1° Elle était infiniment propre à entretenir l'attente du mystérieux avenir vers lequel devaient se diriger de plus en plus les regards et les cœurs. La promesse spirituelle s'y mêlant à des promesses temporelles qu'on voyait se réaliser successivement, le premier accomplissement ne pouvait qu'enraciner et nourrir la foi au second.

2° Elle rendait la prophétie messianique plus intelligible, plus impressive, plus attrayante pour les Juifs, en leur présentant les faits de la Nouvelle Alliance au moyen et au travers de ceux de l'Ancienne. — Ce qui crée souvent pour nous l'obscurité de ces oracles était précisément ce qui en faisait la lumière pour les anciens Israélites ; les traits qui unissaient les temps du Messie aux leurs, quoiqu'ils ne fussent qu'un reflet ou une ombre, devaient les frapper et les intéresser : on ne pouvait alors voir qu'en figure, tandis qu'aujourd'hui le travail le plus délicat est de démêler et de constater le fond sous la forme, la réalité sous l'image.

3° Elle attachait à l'ancienne économie en faisant espérer et désirer la nouvelle. Il fallait nourrir chez les Juifs l'attente de l'Evangile et la fidélité à la Loi. La prophétie à double application était merveilleusement adaptée à cette fin, l'Eglise n'y paraissant qu'une autre Sion : elle a un tel rapport avec la situation et la destinée d'Israël, qu'elle entrait, à vrai dire, comme partie intégrante dans le plan providentiel.

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, ceci touche à une vue de la dispensation mosaïque qui saisit de respect et d'admiration, dont le chrétien ne saurait contester le fond réel, mais à laquelle il ne faut pas trop s'abandonner. D'après saint Paul, le Mosaïsme avait *l'ombre des choses à venir*. Tout s'y transforme, tout s'y divinise sous la parole de Jésus-Christ et des Apôtres qui y montre partout des rudiments du Christianisme. A ce point de

vue, lorsqu'on s'y laisse aller, le typique s'étend peu à peu sur toute l'ancienne économie qui devient la préfiguration de la nouvelle, selon le mot si souvent cité d'Augustin : « Le Nouveau « Testament est voilé dans l'Ancien ; l'Ancien Testament est « dévoilé dans le Nouveau. » Cette idée, prise en soi, ressort d'elle-même de ce Livre qu'un courant fatidique traverse de part en part ; la théologie scientifique et pratique l'a toujours admise en des sens et à des degrés divers. Mais s'il y a là un vrai incontestable en thèse générale, c'est un vrai enveloppé, indéfini, dont Dieu s'est en quelque sorte réservé le secret ; et l'on s'expose à le fausser dès qu'on veut le soumettre à des déterminations précises et le réduire en théorie. Il en est des faits divins comme des principes premiers, qu'il faut admettre tels quels, les uns sur les attestations de l'Ecriture, les autres sur celles de la conscience, sans prétendre en trouver le fond.

Au reste, ces remarques prouvent la possibilité ou la probabilité des prophéties à double application, plutôt que leur existence réelle ; elles portent à croire qu'il peut s'en trouver dans l'Ancien Testament; elles disposent à les reconnaître, s'il y en a ; elles n'établissent pas encore qu'il y en ait. Mais l'examen en révèle et en constate ; il justifie l'opinion constante des juifs et des chrétiens qui se sont le plus nourris de l'étude des Ecritures. Essayons de le montrer, en nous rappelant qu'un des principaux caractères auxquels se manifestent les oracles de ce genre, ce sont les traits de grandeur qui ne conviennent qu'en partie à l'événement ou au personnage placé sur le premier plan, et qui élèvent ainsi à un autre événement, à un autre personnage où ils ont leur pleine réalisation.

Prenons la prophétie relative au grand Roi théocratique, annoncé comme le fils de David et quelquefois comme David même. Mais souvenons-nous que, d'après la nature des choses, c'est moins la preuve logique que la preuve morale que nous devons attendre ici ; c'est moins une démonstration qu'une impression, résultant de l'effet général du tableau. Tenons-nous en garde contre les écueils inverses du littéralisme et de l'allégorisme, et pour cela, plaçons-nous simplement et pleinement devant l'oracle. Il part du livre de Samuel où il est donné par Nathan à David (II Sam. VII, 1-19) et rappelé par David mourant (II Sam. XXII. 51 et XXIII, 5). Il se reproduit sous différentes formes dans les Psaumes (II, XLV, LXXII, CX). Il revient fréquemment dans les Prophètes (Es. IX, 5-6 ; XI, 1 ; Ezéch.,

XXXIV, 24 et XXXVII, 25; Amos, IX, 11, etc.). Le Roi décrit, est bien l'idéal du roi hébreu; ici c'est Salomon, là c'est David, pris l'un et l'autre par ce qu'ils ont de plus glorieux: mais ce rejeton d'Esaï, à la fois arbitre des combats et prince de la paix, se montre, en mille cas, revêtu de titres, de caractères, d'attributs au-dessus de toute grandeur humaine; son règne est représenté comme universel et éternel. Jésus-Christ seul résume en lui les traits supérieurs de ce tableau supérieur.

Il s'y trouve, il est vrai, des singularités dont il est mal aisé de rendre compte, et qui tiennent au dualisme constitutif que nous indiquions. De là, contre l'interprétation messianique, des difficultés sérieuses qu'on ne peut pas ne pas reconnaître. Et pourtant cette interprétation persiste et survit aux théories les plus hostiles: elle se relève lorsqu'on la croyait renversée sans retour; si la science l'abandonne un instant, elle la reprend l'instant d'après des mains de la foi, là du moins où elle admet la fin providentielle du Mosaïsme et l'élément prophétique de l'Ancien Testament. C'est que l'interprétation flétrie du nom de traditionnelle, et qui a passé en effet de la Synagogue dans l'Eglise, s'impose d'elle-même à qui ramasse les données éparses de l'oracle et leur laisse toute leur portée. Les idées et les expressions y grandissent au point de ne plus convenir à aucun être humain. Ainsi au Ps. II, l'oint du Seigneur est le Fils de Dieu, dans une acception toute spéciale (v. 7); les rois doivent lui rendre hommage comme à l'Eternel (11, 12); les nations de la terre lui sont données pour héritage (8); il n'y a de sûreté et de félicité qu'à se confier en lui (12), tandis que partout l'Ecriture maudit l'homme qui se confie en l'homme. Des traits de la même nature caractérisent le Roi dont il est question aux Ps^es^ XLV, LXXII, CX. Même impression chez les Prophètes... Quoi qu'on essaie pour faire tout rentrer dans l'ordre purement naturel et humain, il reste quelque chose de surnaturel, de divin, qu'on ne parvient pas à effacer. Et tout ce qui dépasse David, Salomon et l'idéal le plus élevé du roi hébreu, va se réunir en Christ; ce qui ne peut se dire du roi hébreu que métaphoriquement, hyperboliquement, est vrai de lui littéralement...

La double application donne la seule explication complète et par là, ce semble, la seule réelle, puisqu'elle est la seule adéquate. Elle se recommande encore par son rapport avec les deux interprétations extrêmes qui ont constamment lutté et alternati-

vement dominé, celle pour qui tout est messianique et celle pour qui rien ne l'est.

Quoi qu'il en soit, l'oracle existe ; il s'étend depuis les livres historiques à travers tous les écrits prophétiques et les Psaumes. On peut n'en faire qu'un mirage du patriotisme et de la poésie ; mais il est un fait qu'il faut bien reconnaître, pour peu qu'on tienne compte du symbolisme qui le caractérise en même temps que de son contenu foncier, c'est que, quant à ses grands traits, il se réalise dans le Christianisme, en se spiritualisant et se divinisant. Là se rencontrent le vrai Roi théocratique et ce règne dont ceux de David et de Salomon n'offraient qu'une imparfaite image.

. . . . . .

Autre exemple : Il règne d'un bout à l'autre des Ecritures l'annonce d'un jour de rétribution, où tout ce qui s'élève contre Dieu sera vaincu et puni. Ce jour est appelé *le jour du Seigneur*, *le jour de la colère, de la vengeance, du jugement, le grand jour, le dernier jour,* ou simplement *le jour*. Une terminologie spéciale est consacrée à le décrire ; il sera marqué par l'obscurcissement du soleil et de la lune, la chute des étoiles, le bouleversement des cieux et de la terre, etc., etc. C'est évidemment, dans son fond mystérieux et final, ce temps du *rétablissement de toutes choses*, où Dieu se glorifiera dans sa justice *sur* ceux qui lui auront résisté, et dans sa miséricorde *en* ceux qui lui auront obéi ; la nature des expressions le prouve, et les révélations du Nouveau Testament ne permettent pas d'en douter. Eh bien ! les Prophètes appliquent la terminologie de ce jour terrible à la destruction des villes et des empires ; et dans leurs oracles, la description de la ruine qui menace tel ou tel peuple est tellement unie, en bien des cas, à celle de la catastrophe générale qui doit envelopper le monde entier, que toute l'habileté des interprètes parvient à peine à démêler ce qui se rapporte à l'une, de ce qui concerne l'autre (Es. XIII 9-11, contre Babylone; Ezéch. XXXII, 7, 8, contre l'Egypte, etc.). N'est-ce pas un oracle à double accomplissement? Il importe d'autant plus de le noter là, qu'il s'y montre en dehors de l'ordre messianique où nous avions à le constater. La forme de cette prophétie s'explique quand on réfléchit que les châtiments individuels ou nationaux sont les avant-coureurs des rétributions universelles et éternelles, qu'ils en sont des indices, des signes, des emblèmes, et en quelque manière des préludes et des anticipations. La même loi

morale les régit. L'esprit prophétique, franchissant ou condensant les temps, embrasse dans son ensemble cette grande loi qui domine l'entier déroulement du plan providentiel ; il en décrit tous les actes sous les mêmes termes, les réunissant en quelque sorte en un seul, quoique ces termes, pris rigoureusement, ne conviennent qu'au dernier acte qui consommera tout. A ce point de vue, qui est celui des Ecritures, le premier accomplissement, loin d'épuiser l'oracle, ne fait qu'annoncer et garantir le second accomplissement.

La prophétie complexe est là, manifeste. Et pour passer de l'Ancien Testament au Nouveau, elle ne l'est pas moins, (Matth. XXIV; Marc XIII; Luc XXI : reproduction chrétienne de la grande prédiction relative au jour de Dieu, devenu le jour de Christ). Ici, la catastrophe prochaine de la Judée s'unit aussi à la catastrophe finale du monde, et l'une et l'autre sont représentées comme la venue de Celui qui est à la fois Juge et Sauveur.

Ainsi, sous les deux économies la même forme générale du style et de l'acte prophétiques, d'où sort le genre d'oracles qu'il fallait légitimer.

A tout cela sans doute on peut faire bien des difficultés. Où n'y en a-t-il pas ? Et n'est-il pas tout simple qu'il s'en rencontre dans un sujet à tant d'égards si indéterminé et si éloigné de l'ordre commun ? Ne fermons pas les yeux à la lumière, à cause des ombres qui s'y mêlent.

Nous avons dit que l'oracle à double application n'est que le type porté dans la prophétie ; nous pourrions ajouter, en employant une expression commune à la littérature profane et à la littérature sacrée, que c'est une *allégorie* prophétique, où, de deux faits futurs, le plus rapproché et le plus compréhensible sert de représentation au plus distant, et le fait entrevoir comme à travers un voile. Dans son Ode XIV^e^, Horace peint la République sous l'image d'un vaisseau rejeté au milieu des périls ; tous les traits s'appliquent au navire ; cependant, par l'habile choix des expressions, tous s'appliquent en même temps à l'Etat menacé de nouveau de guerres civiles. Supposez qu'Horace eût été doué de l'esprit prophétique, et qu'au lieu d'un fait exposé à ses regards, il eût annoncé deux faits à venir, symbolisant le danger de l'Empire dans la lutte des partis, par celui de ses amis dans une navigation pénible, il aurait donné un oracle à double application.

On dit que le principe de la prophétie complexe ne peut être

et n'est en réalité qu'une pure imagination, qu'il ouvre carrière à toutes les fantaisies de l'interprète, qu'il ne sauve le point de vue orthodoxe qu'aux dépens des Livres sacrés et de la dignité des prophètes (1). Je ne vois là que de hautes assertions et de grands mots. Dans un tel ordre de choses, la seule question est de constater ce qui est. Et pour nier l'existence de ce genre d'oracles dans l'Ancien Testament, il faut soutenir *d'un côté* que le sens supérieur, qui s'offre à première vue dans une foule de passages, que l'Eglise juive et l'Eglise chrétienne se sont accordées à y voir, que recommande d'ailleurs son intime rapport avec la marche des dispensations bibliques, n'est qu'illusion et chimère ; *d'un autre côté*, que les applications que Jésus-Christ et les Apôtres en ont faites à l'Evangile, sont absolument sans base et sans valeur. Si cette dernière opinion ne peut être admise par le chrétien, la première peut-elle l'être par le critique qui reconnaît, comme nous le supposons, et la destinée providentielle du Mosaïsme, et le caractère préparatoire de ses institutions, et l'élément prophétique de ses Livres sacrés ? Une fois reconnue la prédisposition divine, nous n'avons pas à en juger le mode, nous n'avons qu'à la constater. Quelque étranges que puissent paraître en eux-mêmes les oracles complexes, quelques difficultés qu'ils créent à l'herméneutique, ils naissent, pour ainsi parler, de la nature des choses; et ils constituent, en fait, un des plus admirables indices du plan divin, dont l'Ecriture se dit la révélation.

Observons toutefois que les prophéties de cette classe ne peuvent guère être produites comme *preuve*, à moins qu'elles ne soient déjà reconnues (ce qui est le cas du Nouveau Testament). En thèse générale, elles sont un signe pour le croyant plus que pour l'incrédule. La marche logique vis-à-vis du dernier est de procéder d'abord par les prophéties directes.

Les prophéties du Nouveau Testament se divisent en deux catégories : prophéties accomplies, prophéties non encore accomplies. Nous devons nous borner à indiquer sommairement les premières.

La parole de Jésus-Christ est constamment prophétique. Tout dans ses discours, comme dans ses actes, révèle le surnaturel, le divin. On sent que l'avenir lui est connu aussi bien que le cœur de l'homme. (Jean II, 25 ; Matth. VIII, 11-13 ; Jean IV, 51 ;

(1) *Revue germanique*, p. 524; art. cité.

XI, 13 ; Matth. XVII, 27). Jésus-Christ a plusieurs fois annoncé sa mort, avec les circonstances qui devaient l'accompagner, sa résurrection, son ascension, l'envoi du Saint-Esprit, les destinées de Jérusalem et du peuple Juif, celles de l'Eglise.

L'esprit prophétique existait dans l'Eglise apostolique. Il se montre en diverses circonstances dans les Actes (XI, 28 ; XXI, 10 et XXVII, 10), et dans les Epitres (Rom. XI, 25 ; II Thes. II, 1-10 ; I Tim. IV, 1 ; II Tim. III, 1 et IV, 3). Saint Paul place l'ordre des Prophètes à côté de celui des Apôtres, en tant que révélateurs et fondateurs. L'Apocalypse est une prophétie.

L'accomplissement de plusieurs des prédictions du Nouveau Testament est là devant nous. Il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour le voir. Depuis dix-huit siècles l'Eglise s'étend, par un progrès continu, à travers les oppositions et les luttes. Depuis dix-huit siècles Jérusalem est foulée par les nations (Luc XXI, 24) et les Juifs dispersés portent avec eux et présentent au monde le Livre qui leur a décrit si longtemps à l'avance l'état inouï où ils se trouvent. Dispensation providentielle, qui tient Israël partout à part, contre la loi générale de fusion, mais qui devient bien plus remarquable quand on la rapproche des oracles qui annonçaient ce qu'elle serait (Deut. XXVIII) et de ceux qui annoncent comment elle finira (Rom. XI, 25), car, certes, le passé répond ici de l'avenir.

Si maintenant nous essayions d'embrasser d'un coup d'œil général la prophétie biblique, après en avoir ramassé et groupé les traits épars, nous la verrions s'étendre de la chute de l'homme à la consommation de toutes choses, briller çà et là, durant de longs siècles, sur l'économie patriarcale et mosaïque, reparaître, après une interruption de quatre à cinq cents ans, sous l'économie chrétienne, et projeter sa lumière jusqu'au temps où *le mystère de Dieu sera accompli* (Apoc. X, 7).

A côté des clartés qu'elle répand sur les événements de ce monde dans la série des âges, son objet prédominant est l'œuvre de Christ, qui vient relever l'homme de sa ruine, abolir le péché et la mort, rouvrir le Ciel, fonder le Royaume de Dieu, et être ainsi, dans le sens le plus élevé, le *Salut des peuples*.

Pénétrant *au delà du voile*, elle nous fait assister aux grandes scènes qui suivront la seconde venue du Seigneur, car l'eschatologie est tout à la fois un dogme et un oracle.

Cette histoire anticipée des destinées de notre race, cette his-

toire, à tant d'égards justifiée déjà par l'événement, ne marque-t-elle pas du sceau divin le Livre où elle se lit ? Aussi longtemps que le caractère prophétique des Ecritures subsistera (et, malgré ses prétentions, la critique négative ne l'a point effacé), la vraie science comme l'humble foi y verront le signe d'une intervention surnaturelle, d'une théopneustie proprement dite.

§ 4. *Réfutation des Objections.* — On a fait de nombreuses objections contre la prophétie biblique et contre l'argument que nous en tirons. Examinons-en quelques-unes.

1° La prophétie en général est née, dit-on, de la foi aux récompenses et aux punitions divines : on a cru que le peuple serait heureux ou malheureux, selon qu'il serait fidèle ou infidèle à la Loi, et on l'a déclaré d'avance dans un religieux enthousiasme, en variant, d'après les circonstances, les menaces et les promesses. Quant à la notion et à l'attente du Messie en particulier, c'est une illusion patriotique et poétique sortie de la même cause. L'état de faiblesse et de trouble qui suivit les règnes de David et de Salomon, inspira naturellement le désir de voir reparaître un règne glorieux ; le désir se changea en espérance ; l'espérance amena la prédiction ; l'imagination et l'orgueil national, la crédulité, toujours facile et ardente pour tout ce qui favorise les penchants et les vœux du cœur, colorèrent en mille sens et fixèrent peu à peu ce tableau de l'avenir, où la pensée cherchait un refuge contre les malheurs publics. Ainsi se forme l'image de ce Libérateur, à la fois pacificateur et conquérant, et de l'âge d'or qui devait renaître avec lui.

D'après cette interprétation, avec laquelle sympathise d'emblée l'esprit du temps, la formation de la prophétie messianique serait si simple, si naturelle et en quelque sorte si nécessaire, qu'on devrait s'étonner, non qu'elle existe chez les Hébreux, mais qu'il ne s'en trouve pas de semblables ou d'analogues chez tous les peuples ; car, quelle est la nation qui n'ait eu des périodes de déchéance après de glorieuses époques ?

La prophétie biblique est un fait *sui generis*, avec lequel les analogies qu'on lui cherche n'ont au fond rien de commun, et qui serait plus que singulier, on en conviendra, s'il dépendait uniquement des causes générales qu'on lui assigne, puisque ces causes, partout existantes, n'auraient opéré que là. Et puis, que fait-on des mille traits relatifs aux humiliations et aux souffrances du Messie, que rien, certes, n'appelait dans la création idéale

qu'on suppose? Que fait-on de ceux qui joignent à son apparition les plus grandes calamités nationales, la rejection du Peuple, la ruine de Jérusalem et du Temple ; ordre de faits en opposition flagrante avec les visions inspirées par les espérances patriotiques dont on veut tout tirer? Que fait-on de l'histoire d'Israël et du monde entier qui va de plus en plus s'arranger avec ces oracles dans le déroulement des temps? Que fait-on des nombreuses particularités aussi clairement précisées que formellement accomplies, et que rien ne pouvait faire pressentir ?...

L'explication passe, à bien des égards, sur les faits dont elle doit et prétend rendre compte, en particulier sur un de ceux qui dominent tout, savoir l'élément religieux du règne messianique, donnée fondamentale de la prophétie, que n'imposaient ni n'impliquaient les aspirations et les réminiscences nationales, d'où on la fait émaner. Disons toutefois que ce point considérable de la question, laissé à peu près dans l'ombre par l'ancien rationalisme, préoccupe davantage le rationalisme nouveau. On pense s'en tirer, ou le tirer à soi, en relevant l'esprit théocratique des Hébreux. « Tout reposant, dit-on (1), pour ce peuple sur l'alliance divine, la restauration prenait de là un sens spirituel aussi bien que temporel ; le Messie, au lieu d'être seulement un roi puissant, revêtait un caractère d'autorité religieuse, tel qu'on devait l'attendre du héros théocratique. »

Au premier abord, cette explication peut paraître tout élucider et tout décider ; mais les faits persistent, au fond, avec les difficultés qu'elle croit lever. Quelques courtes remarques suffiront à le montrer.

a) L'esprit théocratique du peuple hébreu n'exigeait certes pas que la réalisation de ses espérances fût étendue aux Gentils jusqu'à les rendre participants des privilèges de l'alliance : ce qui est pourtant une des données foncières, et çà et là très saillante, de la prophétie. « *Je t'ai établi pour être la lumière des nations et le salut des peuples* » (Es.) « *Tous les peuples viendront et diront : Montons à la montagne de l'Eternel, etc.* » (Es. Michée). Un tel universalisme ne pouvait naître de la source qu'on assigne aux espérances messianiques. Ce mirage de l'orgueil national et religieux n'aurait produit qu'un particularisme étroit et ardent. On sait avec quelle force et quelle ténacité il l'a nourri, en effet, dans le parti pharisien, qui prit les oracles

(1) M. Pécaut ; M. Renan ; *Revue Germanique*. Juin 1860, art. cité.

par ce côté, et chez lequel domina le messianisme politique.

b) On n'explique pas non plus ce mélange des humiliations et des grandeurs chez le Messie, ni des adversités et des prospérités chez le peuple, qui existe au centre même de la prédiction. Comment des inspirations patriotiques et poétiques auraient-elles uni à ces tableaux d'un avenir de lente création, tant de misères, de hontes et de catastrophes?

c) On suppose l'esprit théocratique si inhérent au peuple hébreu qu'il s'impose aux Voyants. Mais cette partie capitale de la théorie est plus que gratuite. Il faut, à vrai dire, en renverser les termes. C'est chez les Prophètes qu'est cet esprit; c'est par eux qu'il se soutient; c'est d'eux, nous l'avons déjà dit, qu'il passe au peuple, où on le voit incessamment s'éteindre, où ils doivent incessamment le raviver.

d) L'attente, ou tout au moins la promesse, est antérieure aux temps où l'on en place l'origine. Elle est déjà dans le Pentateuque; elle est dans des Psaumes qui sont bien certainement de David, tandis que, selon l'hypothèse, elle ne serait qu'une réminiscence idéalisée de son règne et de celui de Salomon.

e) Le fait central, qu'on prend pour principe explicatif, a besoin d'être lui-même expliqué. L'apparition du monothéisme en un tel milieu, son maintien séculaire à travers des défaillances et des oppositions où il aurait dû périr mille fois, impliquent déjà le divin qu'on veut et qu'on croit effacer. La théorie du génie des races n'en rendra jamais compte, quelque esprit qu'on y déploie; et elle le laisse encore subsister à sa base par la mission providentielle qu'elle assigne au peuple hébreu.

f) Un autre fait, qu'il importe de prendre en considération, c'est le rapport toujours plus éclatant entre la prophétie et l'histoire; c'est le déroulement des choses humaines et l'avenir du monde en quelque sorte suspendus à ces oracles censés fantastiques; c'est ce rêve d'un peuple obscur devenant, à travers les âges, la loi de l'humanité, et lui marquant ses destinées générales qu'il domine et régit de plus en plus.

De quelque manière qu'on l'entende, l'oracle est là, donné et reçu comme tel longtemps à l'avance; il est là avec son accomplissement séculaire, dépassant l'explication actuelle, la brisant par conséquent comme il en a brisé tant d'autres aussi accréditées à leur jour.

2° On soutient que les prophéties bibliques n'ont ni la préci-

sion ni la clarté qui devraient caractériser de véritables oracles.

Bornons-nous encore ici à quelques observations.

a) Il est suffisamment prouvé, je pense, pour un grand nombre de ces prophéties, et tout spécialement pour celles dont nous nous occupons, qu'elles avaient le degré de clarté nécessaire à leur but : elles ont excité et nourri l'attente. Plus explicites, elles auraient porté atteinte à la loi de l'épreuve, qui préside à la recherche de la vérité comme à la pratique de la vertu ; car elles auraient forcé la foi et se seraient trouvées en désharmonie avec la marche générale de la Providence. En bien des cas, l'accomplissement en aurait été moralement impossible. Supposons, par exemple, que les Juifs n'eussent pas pu se faire illusion sur la personne de Jésus-Christ et sur son œuvre, non plus que sur les suites qu'entraînerait pour eux sa rejection ; conçoit-on qu'ils eussent couru au-devant de tels périls ? Et alors, comment ce *qui était écrit* se serait-il réalisé ? Nous pouvons appliquer ici le mot si souvent cité de Pascal sur la révélation biblique : « Il y a assez « de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez « d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire... Tout « tourne en bien pour les élus, jusqu'aux obscurités de l'Ecriture, « car ils les honorent à cause des clartés divines qu'ils y voient; « tout tourne en mal aux réprouvés, jusqu'aux clartés, car ils les « blasphèment à cause des obscurités qu'ils n'entendent pas ».

b) Avec le degré de clarté et d'évidence qu'on demande, les prophéties, comme preuve, auraient plutôt perdu que gagné en force. On aurait pu dire que l'événement n'avait pas été prédit parce qu'il devait arriver, mais qu'il était arrivé parce qu'il avait été prédit. Un exemple, pris dans la Bible elle-même, éclaircira et légitimera cette assertion. Elisée annonce à Hazaël, officier du roi de Syrie, qu'il règnera. Hazaël retourne auprès de son maître, l'étouffe et se fait proclamer roi à sa place (II Rois VIII). L'oracle fut accompli ; mais si nous n'en avions que de ce genre, on ne manquerait pas de soutenir que l'événement a été calqué sur la prophétie qui en est devenue la vraie cause, et que, par conséquent, la prophétie ne prouve rien. L'histoire des Juifs fournit d'autres faits qui n'eurent lieu qu'en vue de certaines prédictions..... Ce fut en s'appuyant sur des paroles prophétiques qu'ils bâtirent un temple en Egypte. Hérode fit de même lorsqu'il reconstruisit celui de Jérusalem. Dans ces cas-là, on agit en suite de l'intelligence qu'on croyait avoir des prophéties, et avec l'intention formelle d'y plier les choses. Eh bien ! si elles

eussent été toutes tellement expresses qu'on eût pu les entendre pleinement d'avance, et les appliquer de la même manière, le rationalisme n'aurait-il pas cherché là un moyen de tout réduire à une explication naturelle? N'a-t-on pas vu Bolingbroke le tenter, ainsi que bien d'autres, en se fondant sur ce que plusieurs récits du Nouveau Testament sont introduits par cette formule : « *Ainsi fut accompli* », ou « *Afin que fût accompli ce qui avait été dit par les Prophètes* », et prétendre que Jésus-Christ et les Apôtres avaient calculé leurs actes pour les conformer aux anciens oracles; prétention insoutenable en elle-même, puisque plusieurs des événements de l'histoire évangélique, tels que la naissance du Seigneur à Bethléem, la dispersion des Juifs, etc., etc., ne dépendirent pas du pouvoir des fondateurs du Christianisme, et qu'un grand nombre des points de la prophétie, relatifs à la personne du Messie et à la nature de son règne, restèrent d'abord incompris ou furent mal interprétés (Act. I, 6); mais prétention qui nous montre ce qu'aurait fait l'incrédulité, si les oracles eussent eu cette pleine clarté qu'elle réclame.

Le système de Strauss a reproduit de nos jours celui de Bolingbroke, sous des proportions plus larges, avec un plus grand appareil de science et d'érudition, au moyen d'une hypothèse encore plus arbitraire et plus hardie. Suivant Strauss, l'histoire évangélique tout entière n'est qu'une mythologie sortie des idées messianiques que les Juifs s'étaient formées par une fausse interprétation de l'Ancien Testament. A ses yeux, et en général pour les partisans de l'interprétation mythique, les récits de l'Evangile n'ont aucune réalité historique; ce sont des inventions, de pures fables émanées des notions juives du Messie et de son règne; ce sont des imaginations basées sur des imaginations. C'est une légende fantastique calquée sur de prétendus oracles; c'est, des deux parts, une ombre sans corps. Admirable explication du plus grand des faits qui se soient accomplis sur la terre! car de quelque manière qu'on l'entende, il faut bien, suivant une remarque qui reviendrait sans cesse, reconnaître que le Christianisme a dans cet étrange idéalisme sa source, sa base, sa raison historique et que le Christianisme a produit le monde moderne, qu'il le régit toujours, là même où l'on semble le plus se détacher de lui. On oublie de nous dire *d'abord* d'où sont venus ces oracles sur lesquels s'est façonnée la mythologie chrétienne; *ensuite* comment et pourquoi le mouvement des peuples s'y modèle depuis dix-huit siècles, comme par une pente irrésistible, et

enfin qu'est-ce qui a pu rendre si vivaces, si puissantes, dirai-je si contagieuses, ces chimères qui ont renouvelé l'humanité, et vu passer devant elles tant d'empires et de systèmes. Ces trois points mériteraient bien quelques éclaircissements, on en conviendra sans doute. Et l'on devrait convenir également, qu'à part toutes les autres considérations qui la battent en brèche, ils laissent peu de chance à l'explication, malgré le retentissement qu'elle a eu. Dans tous les cas, et c'est cela seul que nous voulions faire ressortir, cette audacieuse tentative montre comment on aurait tourné contre la prophétie biblique le degré supérieur de lumière, sur lequel on se rabbat. Au lieu d'attaquer à droite, on eût attaqué à gauche.

c) De plus, comme les partisans de la prophétie auraient agi alors pour en hâter ou en favoriser l'accomplissement, ses adversaires auraient agi pour l'empêcher, ce qui en aurait détruit l'effet, en altérant l'ordre et le calme des voies providentielles. Tout eût paru ou pu paraître un résultat des forces et des volontés humaines; l'action divine aurait disparu, et avec elle la preuve qu'elle fonde.

d) Ajoutons qu'avec l'évidence et la certitude qu'on requiert, l'attente serait devenue trop vive pour qu'on accordât à l'économie mosaïque le respect et la soumission nécessaires à son maintien; tandis qu'avec la forme actuelle des prédictions, les deux effets étaient produits en même temps (*oracles à double application*). Sous ce rapport encore, la clarté, qu'on voudrait dans la prophétie messianique, aurait nui à sa réalisation et exposé le plan divin.

Plus on y réfléchira sans prévention, plus on se convaincra que les prophéties bibliques ont été données sous la forme la plus convenable. Ce genre d'écrits doit, ce me semble, d'après sa nature et sa fin, être assez obscur pour que les circonstances particulières des événements annoncés demeurent plus ou moins inintelligibles avant l'accomplissement, et assez clair pour que la prédiction excite l'espérance et que son caractère surnaturel ne puisse être sérieusement mis en doute après les dépositions de l'histoire. Or, cette double condition se rencontre, à un degré remarquable, dans la plupart des oracles scripturaires, en particulier dans les oracles messianiques. Ils serviraient de modèle aux compositions de cette nature si la rhétorique humaine avait à s'en occuper : c'est dans la Bible qu'elle irait puiser ses préceptes et ses exemples.

3° On croit souvent tout réduire à néant en faisant remarquer que l'Ecriture attribue des prédictions à des hommes indignes d'être les organes de l'Esprit divin (Balaam, Jonas, Caïphe). Mais il en est de même des miracles. Et qu'est-ce que cela prouve contre ces faits extranaturels, quand ils sont d'ailleurs bien établis? Nous avons à constater les voies divines, non à les juger. N'est-ce pas une des lois de la Providence de faire servir fréquemment les méchants eux-mêmes à ses desseins de justice et de miséricorde?

4° On dit encore que la prophétie ne pouvant s'accomplir qu'autant que les événements auxquels elle se rapporte sont certains et par cela même prédéterminés, elle crée ou suppose le fatalisme.

Bornons-nous à répondre que cette objection porte sur une inconnue, car nous ignorons ce qu'est la prescience divine et comment elle s'exerce. Et puis, l'Ecriture montre partout, à côté de la prescience et de la providence divines, la libre activité et la pleine responsabilité humaines ; elle les montre dans l'accomplissement de la prophétie comme dans tout le reste. — Naissance de Jésus-Christ à Bethléem; destruction de la ville et du temple. — Sachons admettre simplement les deux faits, et reconnaître l'incompétence du raisonnement *a priori* qui se figure les renverser l'un par l'autre.

Généralisant quelquefois l'objection, on nie d'une manière absolue la possibilité de la prophétie comme celle du miracle ; on affirme sur mille tons que la raison ne peut plus y croire. — Sans rentrer dans une discussion qui est revenue plusieurs fois, nous en appelons simplement aux faits. La question sérieuse est de savoir s'il existe dans la Bible des textes réellement prophétiques. Cela établi, on nous accordera peut-être le droit de soutenir que *ce qui est* est *possible* et *croyable*. D'ailleurs, ici s'offre cette alliance des contraires que nous avons déjà rencontrée. Ce que les uns déclarent impossible, d'autres le trouvent tout simple. D'après ces derniers, il se fait dans certaines âmes un épanouissement des idées divines qui projette sur les mystères de l'avenir, comme sur ceux du cœur, d'ineffables clartés. De là la prophétie sous sa double forme de révélation et de prédiction : surnaturel apparent, qui n'est que le naturel surexcité, car il n'est qu'un produit du contact universel de l'humain et du divin. Ces argumentations inverses se donnent également comme péremptoires, selon que domine le point de vue déistique ou le point de

vue panthéistique, que le génie de l'opposition réussit quelquefois à combiner. On nous dit, avec la même assurance, d'une part, que la prophétie biblique ne peut être, d'autre part, qu'il est tout simple qu'elle soit. Nous répondrons aux premiers: elle est là pourtant; et nous demanderons aux seconds comment il est arrivé qu'elle ne soit pas là, si elle est ce qu'ils la font?

5° Il n'est pas rare d'entendre affirmer que Jésus-Christ et les Apôtres ont attaché peu d'importance à la prophétie; et l'on cite en preuve, quand on condescend à prouver, quelques passages qui ne disent rien de ce qu'on prétend y trouver, si même ils ne disent pas le contraire (Matth. XI, 9-11 ; Luc VII, 28, etc.).

..... N'est-il pas plus qu'étrange qu'on avance de pareilles assertions, lorsqu'il est si constant que le Seigneur et les Apôtres en appellent sans cesse à l'argument scripturaire, c'est-à-dire à l'argument prophétique? Mais rien ne doit étonner. N'a-t-on pas prétendu faire déposer la Bible contre la possibilité des miracles?

Ces objections, avec quelque facilité que les accueille l'esprit du temps, ne sont certes pas de nature à infirmer la preuve tirée des prophéties et à ébranler la confiance avec laquelle l'Eglise s'y est toujours appuyée. L'important, c'est le fait. S'il se maintient devant la critique philosophique et historique, l'argument se maintient aussi. Et il persiste, nous croyons l'avoir montré, au milieu des troubles et des bouleversements de nos jours. Il triomphera, nous en sommes convaincu. Il se relève déjà, comme bien d'autres, derrière le flot qui semblait l'avoir emporté.

§ 5. — *Grande valeur donnée à la preuve prophétique par l'accomplissement des oracles relatifs au Messie, à son Royaume et au peuple d'Israël.* — La preuve prophétique peut, dans le déroulement du plan providentiel, recevoir des événements une telle évidence et une telle force qu'elle devienne la principale base de la foi. Il est écrit que la conversion d'Israël sera pour le monde comme une résurrection d'entre les morts (Rom. XI, 12, 15). Nous possédons déjà, sous ce rapport, un avantage marqué sur les premiers chrétiens. Beaucoup d'oracles, que recouvraient pour eux les ombres et les incertitudes de l'avenir, sont maintenant accomplis ; ceux, par exemple, qui concernent l'état des Juifs, l'établissement et la destinée de l'Eglise. Aussi, même dans la direction fermement attachée à la méthode historique,

bien des théologiens élèvent-ils cet argument au-dessus de celui des miracles. Dans leur opinion, les miracles furent la grande preuve pour ceux qui les virent, et les prophéties le sont pour nous qui en avons l'accomplissement sous nos yeux. (L'évêque Newton, M. Coquerel (1), etc.). D'autres, au contraire, donnent le premier rang aux miracles qui, dans le principe, servirent souvent de garant aux prophéties elles-mêmes. Discussion oiseuse. Mieux vaut employer son temps à affermir ces deux fondements divins de la foi, qu'à les scruter curieusement pour décider quel est le meilleur, et surtout que de les miner alternativement pour faire prévaloir celui qu'on préfère. En fait, les deux opinions se touchent jusqu'à se confondre. Le miracle renferme une prophétie, et la prophétie est un miracle, miracle perpétuel que chacun peut, en quelque manière, évoquer devant soi, par la simple confrontation de l'oracle et de l'événement. C'est cette dernière circonstance qui l'élève si haut pour les théologiens sus-mentionnés. Mais sachons l'apprécier sans l'exagérer.

Revenons encore à la prophétie messianique, sans crainte des répétitions. De quelque nom qu'on la nomme, de quelque manière qu'on l'entende, on est forcé d'en reconnaître l'existence dans les Livres saints. Elle les traverse de part en part, depuis la Genèse jusqu'à Malachie, toujours semblable à elle-même, quant à ses éléments essentiels, au milieu de la diversité de ses formes et des innombrables revirements des idées et des choses pendant le long espace sur lequel elle s'étend. Pleinement reconnue et crue, antérieurement à notre ère, par les Juifs et les Samaritains, elle a nourri en eux des espérances que rien n'a pu abattre. L'Eglise y a, dès l'origine et jusqu'à nos jours, appuyé sa foi. L'apologie chrétienne en a fait à toutes les époques l'un de ses principaux arguments. Et la théorie négative qui a eu le plus de retentissement à notre époque (celle de Strauss), est venue lui rendre témoignage à sa manière, en soutenant que le Christianisme traditionnel ou, selon son expression, le mythe évangélique, n'en est qu'un reflet ou un calque inconscient. La pensée fondamentale de Strauss est que la christologie du Nouveau Testament n'est qu'une espèce de mirage produit par les prétendus oracles de l'Ancien. C'est l'ombre d'une ombre. Mais c'est aussi la reconnaissance formelle du rapport que nous voulons faire ressortir ; car, certes, la pre-

(1) « *Christianisme expérimental* ».

mière ombre devait être là pour que la seconde s'y projetât et s'y adoptât ainsi.

Si l'existence de textes nombreux, donnés et reçus comme prophétiques, ne peut être raisonnablement contestée, leur accomplissement dans le Christianisme ne peut l'être davantage, lorsqu'on en embrasse par une vue d'ensemble le contenu foncier. La palingénésie religieuse que ces textes annoncent, en y rattachant les dispensations providentielles et les destinées humaines, s'est étendue de la Judée sur le reste du monde, malgré les improbabilités et les impossibilités apparentes ; elle continue, malgré les résistances, à s'étendre de siècle en siècle, transformant tout après elle, idées, mœurs, institutions. Il est sorti, il sort incessamment du Christianisme un nouvel ordre de choses, un nouvel état social, un nouveau monde, le monde moderne ou le monde chrétien; car les deux épithètes s'emploient comme synonymes chez les plus incrédules eux-mêmes. D'un aveu commun, ce que ce monde a de bien, ce qui le rend supérieur au passé et maître de l'avenir, il le doit aux principes que lui a inoculés l'Evangile ; et le mal qui le travaille et contre lequel tous les remaniements politiques sont impuissants, disparaîtrait comme de lui-même, si l'on recevait ceux des principes évangéliques qu'on a repoussés ou négligés, si l'on se laissait pénétrer plus profondément et plus largement de l'esprit chrétien; si au relèvement des droits, derrière lesquels se retranche encore l'égoïsme, se joignait la religieuse observation des devoirs, qui fonderait le règne de la charité et de la justice par les espérances de la foi. Il faut au développement harmonique de la vie de la terre, et à sa pleine sécurité, quelque chose de la vie du Ciel : de plus en plus l'expérience en fait la démonstration et en inspire le sentiment. La rénovation ou la transformation sociale qu'opèrent ces grandes découvertes qui, donnant des ailes à la pensée et à l'activité de l'homme, tendent à mettre en communication rapide toutes les nations, appelle manifestement une rénovation morale correspondante, sans laquelle ce merveilleux épanouissement des sciences, des arts, de l'industrie, cette haute civilisation dont on est si fier, pourrait aller se perdre dans une barbarie sans nom comme sans précédent : les puissances du bien peuvent se convertir en puissances du mal, sous la main de cet esprit d'égoïsme et de désordre qui cherche à s'en emparer. De terribles symptômes font, de temps à autre, entrevoir l'abîme. Or, le renouvellement moral, auquel l'avenir du monde est en

quelque sorte suspendu, ne saurait se produire dans une étendue suffisante que par la religion ; et nulle autre religion n'est possible que le Christianisme, dans les contrées qu'il a dominées une fois. Le Christianisme seul peut sauvegarder, féconder, vivifier ce qu'il a créé. Si donc le mouvement doit aboutir et assurer de plus en plus l'ordre et le bien ; si le travail interne des idées et des choses annonce d'Occident en Orient une immense évolution humanitaire, il se prépare aussi quelque nouvelle expansion du Christianisme ; et un nouveau déploiement du Christianisme sera un nouvel accomplissement des oracles. Tout indique que cette Providence qui, depuis les anciens jours, a régi le déroulement parallèle de la prophétie et de l'histoire, le régira jusqu'à la fin. Un des signes du temps est cette attente vague mais vive, ce pressentiment indéfini mais profond, qui agite les esprits attentifs, et qu'ils expriment en termes divers, tantôt du point de vue philosophique ou historique, tantôt du point de vue politique ou économique. Le monde, où tout se remue, s'ébranle, se transforme, est évidemment à une de ces heures mystérieuses où opère le doigt de Dieu. Il est écrit que la conversion des Juifs sera comme une résurrection d'entre les morts parmi les nations. Quelque grand événement providentiel, quelque grand réveil religieux, quelque grande application sociale d'un des principes évangéliques, du principe de charité, par exemple, qui est loin d'avoir dit encore tout ce qu'il est et donné tout ce qu'il contient, pourrait mettre dans un nouveau jour les antiques oracles en même temps que les évidences internes et externes du Christianisme. — Mais l'avenir est à Dieu ; et nous devons nous tenir à ce qui est.

Reprenons les traits généraux de la prophétie messianique ; comparons-les avec les faits qui se rattachent à l'apparition de Jésus-Christ ; et voyons s'il n'existe pas dans le rapport qu'on y découvre à première vue une prévision et une prédisposition surnaturelle, telle que la proclament les Livres saints, telle que l'ont entendue la Synagogue et l'Eglise, et qu'il la faut à l'argument.

Nous nous bornerons à trois points qui ressortent par tant de côtés, qui inhèrent tellement au fond des choses, que toutes les opinions les reconnaissent et les accordent : 1° le Messie ; 2° son Royaume (ou l'Eglise) ; 3° la destinée de l'ancien peuple liée en mille sens à celle du peuple nouveau.

Mais rappelons d'abord le fait qui s'offre à l'entrée de cette

recherche, et qui en est une sorte de solution préalable, savoir l'attente des Juifs, née des représentations prophétiques de l'Ancien Testament, où elle s'alimente depuis des siècles. A quelque interprétation qu'on s'arrête, on ne peut mettre en question ni cette attente indestructible, ni la source dont elle dérive, ni l'extraordinaire qui s'y trouve à tant d'égards. « Le judaïsme, dit « M. Reuss, se distingue des autres religions de l'antiquité, « moins encore par son monothéisme, que par sa foi en l'ave- « nir (1) ». Espérance étrange, comme la théodicée de ce peuple avec laquelle elle ne fait qu'un, comme son existence qu'elle explique seule, et qui le marque d'un cachet tout spécial.

Si cette foi, et l'espérance invincible qu'elle nourrit, est déjà si étonnante par elle-même comme simple phénomène historique, elle le devient bien davantage, l'extraordinaire s'y change en extranaturel, quand on considère attentivement, sous les trois rapports indiqués, les données générales de l'Ecriture où elle a son origine, et les données générales de l'histoire où elle a sa réalisation. C'est ce que nous voudrions rendre sensible, en nous tenant à ces points saillants et, si je puis ainsi dire, à cette superficie des choses qu'on ne saurait raisonnablement contester.

1° *Messie.* — Au centre de ce tableau anticipé des temps se montre un Etre mystérieux, duquel tout émane et à qui, parmi les différentes dénominations qu'il reçoit, reste à la fin dans le langage usuel celle de Messie.

Dans ce qui est dit de lui, et qui s'étend du commencement des choses humaines (Gen. III, 15) à leur consommation, il se rencontre des caractères tellement divers qu'ils semblent fréquemment se heurter et s'exclure les uns les autres. Il est décrit tantôt comme roi, tantôt comme prophète, quelquefois comme sacrificateur et comme victime. Ici, il est représenté environné de gloire et de puissance; là, c'est l'homme des douleurs dont on se détourne ou qu'on outrage. En lui des titres, des attributs, des honneurs divins s'associent aux derniers degrés de l'abaissement. Il est le méprisé des nations, et les nations et leurs rois se prosternent à ses pieds. Son apparition ouvre une ère de félicités ineffables et d'indicibles calamités : il est tout ensemble pour Israël moyen de relèvement et occasion de chute. Contrastes sans nombre, comme les aspects sous lesquels les

(1) « *Histoire de la Théologie Chrétienne* ».

Voyants l'envisagent, et qui avaient conduit les Rabbins à l'hypothèse d'un double Messie.

2° *Royaume messianique.*— (Nouvelle Sion, Eglise). Du point de vue extérieur où nous nous plaçons, ne relevant que les traits fortement accusés et universellement reconnus, l'œuvre du Messie peut se définir par un seul mot : c'est le *salut des peuples*, qu'il ramène à Dieu, pour former de tous un peuple nouveau, et établir sur la terre le *Royaume des Cieux*. Toutes les nations arrivent à la montagne de Sion et y adorent ensemble; toutes se rangent successivement à cette théocratie spirituelle, où les épées se changent en hoyaux et les hallebardes en serpes. A cette donnée générale, l'interprétation grammatico-historique permet certainement d'en joindre de particulières, comme la lignée de laquelle devait sortir le Messie, si nettement marquée jusqu'à David, le temps et le lieu de sa venue (Daniel, Michée) etc. Mais restreignons-nous à la grande donnée qui domine tout et qui, partout répandue dans l'Ecriture, est partout admise par la critique, savoir la fondation du Royaume de Dieu, son extension jusqu'aux bouts de la terre, et la foi ou la vie religieuse qui en est le principe et l'élément constitutif, la cause efficiente et la cause finale. Ce Royaume est dépeint, il est vrai, sous des images empruntées aux royaumes de ce monde; son établissement est une victoire; ses progrès sont des conquêtes; il est le retour des règnes idéalisés de David et de Salomon; Moab et Edom sont captifs; l'Egypte et l'Assyrie sont soumises, etc. Mais mille échappées laissent voir le fond spirituel sous ces formes matérielles et terrestres; la figure se découvre d'elle-même par ses diversités et ses oppositions. Il suffirait d'ailleurs, pour dissiper les doutes, de regarder au principe générateur de cette évolution et à l'ensemble des caractères sous lesquels s'offre le Messie. Ce qui produit la *création nouvelle*, c'est la religion, c'est le triomphe de la vérité et du bien sur l'erreur et le mal, c'est la rentrée du monde dans l'ordre divin. Si le Messie est roi, il est aussi prophète et sacrificateur; il est la lumière et le salut des peuples qu'il ne se soumet qu'en les soumettant à Dieu; s'il est le conquérant qui les enchaîne par sa force, il est aussi le serviteur de l'Eternel qui les attire par sa douceur et la victime sainte qui les purifie. Ainsi se dévoilent, en tout sens, le but et l'effet moral sous le symbolisme de l'expression; symbolisme aussi nécessaire à la représentation de ce nouvel ordre de choses, qu'il l'est maintenant à la représentation du monde à venir.

L'idée de royauté une fois introduite amenait le reste des images ; et la nature de la royauté une fois reconnue donne la clef de cette sorte de langue emblématique.

D'autres grands traits du règne messianique sont son universalité et son éternité qui, constamment proclamées ou impliquées, frappent de prime abord tous les regards.

3° *Etat des Juifs.* — Quant au peuple Juif, dont les destinées sont largement marquées à côté de celles de l'Eglise, il y a dans ce qui le concerne une telle détermination des temps, un tel mélange du matériel et du spirituel, qu'il est difficile d'en faire le départ exact et que les interprètes se partagent, les uns y voyant le rétablissement de l'ancienne Sion, les autres rattachant tout à la Sion nouvelle. Notons-y seulement un point bien nettement accusé et par cela même universellement reconnu, savoir leur dispersion parmi les nations pour punir leurs infidélités, briser leurs résistances et préparer de grands desseins providentiels : fait capital, déjà annoncé Deut. XXVIII, et mille fois plus tard.

Voilà, sous les trois rapports indiqués, cette vue des *derniers temps*, où nous n'avons relevé que les traits les plus généraux, afin de nous tenir à ce qu'une exégèse sérieuse, vers quelque explication qu'elle incline d'ailleurs, ne peut pas ne pas accorder.

Eh bien ! cette représentation idéale, cette vision faditique reproduite à travers de longs siècles, dans des écrits infiniment divers, n'est-elle pas devenue aux temps marqués, ne devient-elle pas de plus en plus une réalité historique? Le cours général des événements n'y a-t-il pas correspondu et n'y correspond-il pas toujours? Les traits relatifs au Messie, même les plus disparates, ne se sont-ils pas concentrés en Jésus-Christ? les trois hautes charges théocratiques ne s'allient-elles pas merveilleusement dans sa personne et dans son œuvre, en s'y agrandissant encore? Il est si bien prophète, roi, sacrificateur, qu'on a pu rattacher à ces trois offices la dogmatique chrétienne tout entière. Son apparition ouvre au monde une ère nouvelle. Le Royaume de Dieu s'étend de peuple à peuple, tandis que Jérusalem est foulée par les Gentils. Et pour ne pas nous arrêter à la multiplicité des rapports, réfléchissons simplement à cette union de l'extrême abaissement et de l'extrême grandeur, si inconcevable dans les prédictions, si admirable dans les faits : opprobres d'un crucifié, honneurs d'un Dieu ; fusion de l'invraisemblable,

du contradictoire, de l'impossible apparent dans une suprême unité; symbolisme réaliste, où les images les plus discordantes se trouvent converger vers un même fond central; sorte d'énigme historique, dont l'événement seul a pu donner le mot.

On affirme cependant que le Christ de l'Ancien Testament n'a rien de commun avec celui du Nouveau (1). Assertion vraiment étonnante quand, regardant aux données générales de l'histoire, on tient quelque compte des nécessités inhérentes à la nature et à la langue de la prophétie. La prophétie messianique ne pouvait être qu'une préfiguration, une *adumbratio*, comme l'est l'eschatologie évangélique, qui n'en est que le prolongement: elle n'était possible qu'à ce titre et par ce moyen. On la trouvera, sans doute, inadéquate à mille égards, si on l'entend littéralement, matériellement, si on l'explique *verbum verbo* comme un thème ou une chronique.

Mais c'est qu'alors on oublie une de ses conditions et de ses lois fondamentales ; on la fait ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle n'a pu ni dû être ; on en fausse le caractère et le sens. Reconnaissez le libre et large symbolisme qui la constitue et vous y découvrirez la réalité sous la figure. Interprétez-là comme elle doit, comme elle veut l'être, et la lumière y éclatera derrière les ombres. Dans ses grands traits, tout portera jusqu'aux images les plus extrêmes, celles de victoire et de conquête par exemple, dès qu'on les prendra pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour des images. Ainsi entendues, selon qu'elles le demandent, ne vont-elles pas à la marche générale du Christianisme? N'y a-t-il pas une guerre incessante de l'Evangile contre le monde et du monde contre l'Evangile? N'est-ce pas par un combat sans rémission que s'étend, de peuple à peuple, et de siècle en siècle, le règne de Christ?

L'herméneutique rigoriste de la science actuelle méconnaît évidemment la nature des choses ; elle se réfugie dans l'arbitraire sous couleur de l'éviter, car elle enlève à leurs lois et à leurs conditions essentielles les écrits qu'elle juge. Ses préventions l'enveloppent du même voile que jettent sur le cœur des Juifs leurs préjugés religieux. Comment entendre la vision prophétique, si on l'apprécie comme l'histoire, sans égard à sa forme et à sa langue propre? Autant vaudrait, en vérité, juger l'écriture hiéroglyphique en ne cherchant dans ses signes conventionnels que des ressemblances directes et positives! Il y a de

(1) MM. Schérer (*Revue de Strasb.*, octobre 1858), Pécaut, etc.

l'hiéroglyphe dans cette peinture de l'avenir, monde nouveau qu'il fallait faire entrevoir au travers et au moyen du monde existant.

Parmi les singularités de la haute théologie et de la haute critique du moment, une des plus curieuses est cette alliance des contraires qui lui permet de se retrancher alternativement derrière l'extrême spiritualisme ou l'extrême littéralisme. Tantôt, elle fait disparaître la réalité sous la figure; tantôt, elle prend et veut qu'on prenne la figure pour la réalité, procédé plus fréquent chez elle qu'on ne le croit, et dont elle use presque à son insu, tant il lui est familier ! Ainsi, par exemple, le Nouveau Testament représente, d'un bout à l'autre, la mort de Jésus-Christ comme un sacrifice propitiatoire, d'où dérive le salut du monde. C'est un enseignement aussi précis que général, lié à l'ensemble du Christianisme dogmatique et pratique, donné comme objet de foi, comme principe de vie, comme fondement de l'économie évangélique (Matth. XXVI, 28; Rom. III, 23, 24). Cela frappe à première vue. Oui, mais c'est cela même qu'on tourne contre la doctrine ecclésiastique. Plus l'expression est forte et l'assertion constante, plus il est sûr, dit-on, qu'on ne doit point s'y arrêter; il n'y faut voir qu'une métaphore ou une accommodation aux idées du temps. Et cela dit, tout est expliqué et démontré; le sacrifice propitiatoire se résout en sacrifice *moral*.

Partout ce genre d'argument chez ceux qui, sans renier l'autorité normative des Ecritures, sont résolus à ne point admettre l'expiation, ou à ne l'admettre que telle qu'ils la veulent.

D'un autre côté, l'Ancien Testament emprunte aux choses de l'époque ses représentations du Messie et de son règne, condition nécessaire pour que le prophète pût voir et le peuple entrevoir. Et là, malgré le symbolisme inhérent à l'acte et au langage prophétiques, malgré les traits nombreux qui révèlent le sens spirituel, malgré les données explicatives de l'histoire, il faut interpréter l'expression par elle-même et ne pas chercher sous ce qu'elle dit, ce qu'elle est destinée à faire entendre : non, non, *totidem verbis et totidem litteris*. L'événement ne se superposant pas exactement à la description, on en conclut qu'il n'y correspond nullement, si l'on n'aime mieux en conclure qu'il s'y est calqué : défaites opposées qu'on s'étonne d'y voir souvent réunies (chez M. Pécaut et ailleurs).

N'est-ce pas faire flèche de tout bois ? N'est-ce pas mettre la figure là où tout la repousse et l'exclure là où tout l'indique ?

N'est-ce pas mériter quelque peu l'accusation de parti pris, qu'on nous adresse si libéralement ?

Souvenons-nous que dans la prophétie nous avons affaire avec une littérature toute spéciale, qu'il faut prendre pour ce qu'elle est et interpréter d'après les lois qui la caractérisent et la dominent. De ce point de vue, qui est le seul vrai, contemplons dans leur ensemble, en les laissant s'éclairer les unes les autres, les grandes données de l'oracle messianique, et nous en reconnaîtrons en Jésus-Christ la frappante et merveilleuse réalisation, et nous nous convaincrons de plus en plus que l'antique interprétation de l'Eglise, quoique trop souvent outrée, en rend bien le sens providentiel. Tout s'y harmonise, jusqu'aux contraires.

Mais c'est dans ce fait, qui paraît décisif pour la preuve, que l'objection a souvent cherché et qu'elle cherche encore une de ses armes principales. Elle nous accuse de n'obtenir cette harmonie des contraires, qu'à l'aide de procédés abusifs et en changeant le fond réel des choses. « ...Le Messie, dit-on (1), n'est « pas toujours présenté comme un heureux conquérant ; il est « peint quelquefois comme un homme de douleurs frappé « pour les péchés du peuple. Les docteurs juifs, en présence de « ces tableaux opposés, n'avaient trouvé d'autre ressource que « de supposer deux Messies, l'un issu d'Ephraïm, l'autre de « David. Les interprètes chrétiens, en rejetant cette hypothèse, « ont cru tout concilier en prenant littéralement ce qui se rap- « porte à ses souffrances, et figurément ce qui se rapporte à ses « victoires. Or, rien de plus arbitraire...! »

Est-ce un exposé exact de l'interprétation chrétienne ? N'admet-elle pas à la fois le symbolisme et le réalisme dans les deux faces de la prophétie ? Si le symbolisme est moins saillant dans le tableau des humiliations que dans celui des grandeurs, cela peut tenir et à la nature des choses et au peu d'étendue comparative du premier tableau. Mais il est partout, jusque dans le texte qu'on peut appeler historique et que signale spécialement l'objection, je veux dire Esaïe LIII. Voyez comment il commence : « *A qui a été révélé le bras de l'Eternel ?... Il est monté comme une racine sortant d'une terre altérée ; il n'y a en lui ni forme ni apparence, etc.* » Voyez comment il finit : « *C'est pourquoi je lui donnerai son partage parmi les grands, et il partagera*

(1) « *Revue German.* », juin 1860, p. 523.

le butin avec les puissants, parce qu'il aura été mis au rang des transgresseurs et que lui-même aura porté les péchés de beaucoup d'hommes et qu'il aura intercédé pour eux. » N'y a-t-il pas là du symbolisme ? n'y a-t-il pas celui-là même qu'on relève dans l'autre face de la prophétie, ce partage du butin qui suppose la victoire et la conquête, c'est-à-dire ce que l'objection exclut de ce point ? Ajoutons que ce qui est dit des souffrances propitiatoires du Serviteur de l'Eternel, n'est encore qu'une image, représentant sous des formes terrestres la céleste réalité ; les sacrifices lévitiques, auxquels le Prophète emprunte sa terminologie, n'étant que la figure ou, selon l'expression de saint Paul, que l'*ombre* de celui du Calvaire, et la dogmatique orthodoxe l'a toujours entendu ainsi. L'objection ne rend donc pas justice à l'interprétation chrétienne ; on l'exagère jusqu'à la fausser ; si bien que les coups qu'on lui porte frappent autre chose qu'elle ; elle est justement ce qu'on lui reproche de n'être pas.

Il en est de même quant aux grandeurs du Messie. Cette interprétation n'y réduit pas tout en symbole, comme on l'en accuse ; elle y relève un réalisme profond, dont il est difficile de n'être pas frappé, lorsqu'on prend en considération d'un côté les conditions nécessaires du langage prophétique, de l'autre cette donnée révélatrice que le Christ n'attire le monde à lui qu'en le ramenant à Dieu, donnée fondamentale qui explique tout en faisant tout passer dans l'ordre spirituel. Et alors, *tout est vraiment accompli ;* l'Homme des douleurs a vu et voit, de siècle en siècle, les nations et leurs rois se prosterner à ses pieds ; le monde devient sa conquête. Et le lien des humiliations et des grandeurs est marqué dans l'oracle d'Esaïe, remarquons-le, et marqué dans le sens de l'interprétation chrétienne. La gloire du Messie naît de ses souffrances ; c'est parce qu'il a mis son âme en oblation pour le péché, qu'il partage le butin avec les puissants (v 12) ; c'est-à-dire que, dans la prophétie comme dans l'histoire et dans la foi de l'Eglise, les deux parties qu'on sépare absolument, afin de les opposer l'une à l'autre, se trouvent ne faire qu'un. En fin de compte, le procédé imputé à l'interprétation chrétienne et si rudement qualifié, c'est l'objection qui l'emploie.

On peut épiloguer en mille sens sur un sujet tellement en dehors du cours général des choses ; mais si l'on se place sans parti pris devant ce tableau, qui se forme par traits épars sur un

espace de quatre mille ans; si l'on considère ensuite, sans prévention, ce qu'a été, ce qu'a opéré, ce qu'est devenu Jésus de Nazareth, il est difficile de ne pas reconnaître le merveilleux rapport sur lequel porte l'argument. C'est une réalisation qui ne se calque pas sur le symbole, et qui s'y conforme en l'éclairant de la lumière des faits.

Si nous passons du Christ à son règne, l'Eglise, à ne l'envisager même que dans ses dehors, dans son établissement, son maintien, son extension à travers les âges et les obstacles, n'a-t-elle pas répondu jusqu'ici au contenu foncier des oracles? Implantée dans le monde, malgré ses répulsions, par quelques artisans de la Galilée, elle a incessamment grandi au sein des résistances et des attaques : c'est la pierre de la prophétie détachée, sans main, de la montagne, et devant laquelle tout s'écroule ou s'abaisse peu à peu; c'est l'arbre sorti du grain de senevé de la parabole, et qui va couvrir la terre de son ombre. Déjà les prévisions de la philosophie de l'histoire concordent avec les vieilles prédictions de la Bible, jugées d'abord si étranges et si vaines. La philosophie de l'histoire n'hésite pas à affirmer, d'après le mouvement général des idées et des choses, que la civilisation chrétienne (mot qu'elle préfère à celui de foi chrétienne) règnera tôt ou tard sur le globe tout entier. C'est un principe devenu pour elle une sorte de lieu commun. Seulement, dans ce fait général qu'elle tient pour nécessaire et qu'elle donne à cause de cela pour naturel, il en est de particuliers qu'elle écarte ou qu'elle néglige, et qui doivent être portés en ligne de compte, car ils sont constitutifs. En ne regardant qu'à l'état actuel des nations chrétiennes, à leur prépondérance intellectuelle et morale, industrielle et politique, on laisse dans l'ombre les éléments fondamentaux du problème, savoir : l'obscure naissance du Christianisme, sa promulgation par des gens dépourvus de tout moyen humain de succès, ses progrès à travers l'opposition des puissants et le mépris des sages, l'assurance de son triomphe final, aussi vive, aussi ferme qu'aujourd'hui lorsque la raison l'accusait de chimère; et tout cela, conformément à ces oracles qui, longtemps retenus chez un peuple ignoré, ne rencontrèrent d'abord dans le monde que l'étonnement ou le dédain. Voilà le fait, qui veut être pris intégralement pour être exactement apprécié.

Si nous nous tournons vers le peuple, antique gardien et premier objet des oracles, ne s'offre-t-il pas aussi avec les

caractères ou les signes si nettement marqués? N'est-il pas disséminé partout depuis dix-huit cents ans; assistant partout à ces convulsions qui dissolvent les nationalités, mêlent les races, engendrent de nouvelles organisations sociales, et restant partout et toujours à part, monument visible de justice et de miséricorde tout ensemble, qui atteste et sert évidemment quelque grand dessein providentiel?

§ 6. *Conclusions.* — La question à résoudre est celle-ci : Ce rapport général de la donnée biblique et de la donnée historique en de telles choses, dans de telles proportions, sur un tel espace, peut-il s'expliquer par des causes naturelles; ne fournit-il pas toujours à l'apologétique cette prémisse d'un ordre supérieur qu'elle y a cherché et trouvé dès les premiers temps?

Cette rencontre dans le Fondateur du Christianisme des grands linéaments de la prophétie, cette coïncidence d'attributs, de caractères, de faits qui semblaient s'exclure les uns les autres, cet éclaircissement de l'oracle par l'événement est là devant nous. Il est venu, *Celui qui devait venir*; et dans sa personne comme dans son œuvre, se réunissent tous les contrastes prédits; et le salut sorti de Sion, aux temps marqués, s'étend incessamment d'âme en âme et de peuple à peuple, par un mouvement que les ardentes oppositions du présent n'arrêtent pas plus que celles du passé. Ce que Jésus-Christ disait dans le sens mystique : «*Tout est accompli*», nous pouvons le dire au sens historique, sur la déposition de dix-huit siècles. Encore une fois, si tout s'est spiritualisé en lui en se réalisant, la réalisation n'est pas moins positive pour s'être agrandie et divinisée; elle n'en est que plus admirable et plus propre à frapper la raison et le cœur. La conscience religieuse y découvre spontanément du providentiel exceptionnel, du divin, du théopneustique proprement dit, et la réflexion impartiale ne peut s'empêcher de l'y voir. Impossible de nier le rapport des données prophétiques et historiques, simplement envisagées, et tout aussi impossible de le ramener à des causes humaines, à de pures intuitions patriotiques ou poétiques. L'ensemble des faits dépasse à trop d'égards l'ordre naturel pour pouvoir s'y résoudre.

La même impression ressort de la corrélation, toujours plus évidente, des destinées du monde et de celles du Christianisme. Si, aux jours où s'ouvrit l'ère de l'évangélisation, on nous eût fait contempler, dans les oracles de l'Ancien Testament, les

royaumes de la terre s'inclinant devant celui du Christ, et que nous eussions vu les pauvres disciples reprenant l'œuvre de leur Maître après la crucifixion, ayant tout contre eux du côté des hommes et rien pour eux, mais ne doutant nullement, malgré cela, que tout ce qui *était écrit* ne s'accomplît à son heure, n'aurions-nous pas dit qu'ils *espéraient contre espérance*, qu'ils entreprenaient l'impossible ? Et pourtant, à cet égard comme à tous les autres, l'impossible apparent est devenu le réel. La parole des Galiléens a vaincu. La lumière jetée par les anciens Voyants d'Israël sur la route des âges, ravivée et projetée dans le monde par l'Evangile, domine l'histoire et semble la régir. Le déroulement des temps, le mouvement ascensionnel de l'humanité se fait, à travers d'immenses péripéties, de manière à rencontrer finalement ces jalons de l'avenir qui lui tracent en quelque sorte sa direction. Comment n'y pas reconnaître d'une part l'œil du Suprême Ordonnateur, et de l'autre sa main ? Les explications par ce qu'on nomme le génie des races, et toutes celles du même genre, ne sont-elles pas manifestement insuffisantes ? N'y a-t-il pas là quelque chose qui dépasse de tout point la portée de l'esprit humain ?

Nous recevons une impression analogue de l'état des Juifs. Ce peuple présente une anomalie historique devant laquelle s'arrêtent la raison et la foi. Dans ces cataclysmes politiques, dans ces convulsions sociales, où tant de nations qui avaient aussi leur langue, leurs mœurs, leur religion propre, se sont confondues, où les races les plus diverses se sont heurtées et mêlées, les Juifs, partout répandus, ont partout résisté à cette puissance de décomposition et d'assimilation, agent mystérieux du progrès humanitaire. On a expliqué ce fait par l'établissement de la synagogue, qui rendait leur culte indépendant du temple et du sacerdoce, par la circoncision, qui faisait d'eux comme une famille séparée et fermée, par leur cosmopolitisme qui, développé bien avant la ruine de Jérusalem, les préparait à y survivre (1). Que ces causes aient agi pour leur part, nous ne le nions point ; les dispensations providentielles n'annulent pas les lois de l'histoire. Mais des causes du même genre ont agi en bien d'autres cas et ont été complètement impuissantes. Mille peuples, aussi fortement spécialisés, ont cédé, ou péri en résistant. Israël, seul, semble échapper à cette inexorable loi. Le fait et sa pré-

(1) M Reuss : « *Hist. de la théol. chrét.* ». T. I., p. 68.

diction restent donc, par-dessus ou par delà la théorie explicative : le fait, si étonnant en soi, la prédiction, plus étonnante encore; correspondance de l'oracle et de l'événement à travers de longs siècles et d'immenses événements, où se laisse entrevoir quelque mystérieux déploiement des voies du Ciel.

Au triple point de vue indiqué, c'est évidemment l'*Esprit de Dieu* dans l'anticipation prophétique, et le *doigt de Dieu* dans l'accomplissement historique : l'Esprit de Dieu, le doigt de Dieu, non dans ce sens général et indéfini que Dieu est tout en tout, ce qu'accorde aisément la pensée panthéistique de nos jours, mais dans le sens spécial et bien déterminé que l'Ecriture et l'Eglise attachent à ces deux termes, dans le sens que leur donne le Seigneur lui-même (Matth. XII, 28; Luc XI, 20). Il me paraît impossible de l'entendre autrement, une fois les rapports constatés et reconnus. Il y a là quelque chose de manifestement en dehors et au-dessus de toute prévision comme de toute prédisposition humaine, quelque chose de supérieur et d'invincible aux théories négatives. Si ces théories, tournées et retournées en des sens si divers, portent à certains égards, elles échouent à d'autres ; elles font plus ou moins plier les faits pour se les adapter, et les faits, en se redressant, les renversent les unes après les autres.

L'Oracle part des premiers jours du monde, et se prolonge jusqu'à la consommation des choses dont il marque, d'âge en âge, les principales évolutions. Quelque idée qu'on se forme de ses origines et de ses causes, de quelque nom qu'on le qualifie, il est là; et à le considérer, je ne dirai pas dans son merveilleux ensemble, mais seulement en rapport avec la transformation sociale que le Christianisme opère de proche en proche, il vérifie, en les dépassant, les espérances générales qu'il avait inspirées dès les temps les plus anciens, et que la sagesse du siècle traitait alors de folie; le travail interne et externe de l'humanité s'y modèle de plus en plus. C'est le levain de la parabole ; et tout annonce qu'il sera, jusqu'à la fin, ce qu'il a été jusqu'ici.

Pour particulariser davantage encore, arrêtons-nous à l'état des Juifs et à celui de l'Eglise ou de la chrétienté : double fait où l'oracle et son accomplissement sont aussi manifestes l'un que l'autre. Eh bien! n'y a-t-il pas du surhumain et dans la prédiction, et dans l'événement, et dans leur accord séculaire? Ce seul point, sérieusement examiné, motiverait la conviction ; il fait éclater dans les Saintes Ecritures le miracle de science et

de puissance, le surnaturel proprement dit ; il y signale la Révélation, d'abord dans l'Ancien Testament, moyen divin de la preuve, et ensuite dans le Nouveau, son objet également divin. Comment ne pas reconnaître l'intervention d'En-haut dans les destinées corrélatives de la Synagogue et de l'Eglise, quand on voit l'historique s'y superposer incessamment au prophétique à travers les siècles, souvent en dehors des lois communes ? Il devrait suffire, en vérité, de la rencontre d'un de ces exilés d'Israël dispersés sur la terre et de notre réunion dans cet auditoire chrétien, nous descendants des Gentils, pour nous assurer que le Livre qui a ainsi préconnu les temps, est bien la *Parole de Dieu*, dans la haute acception de ce mot. Quand on y réfléchit en effet, on se trouve soi-même une démonstration vivante du Christianisme et de la Bible, puisqu'on n'est devenu ce qu'on est que par cette marche des choses que la Bible avait annoncée des siècles à l'avance. On ne le remarque pas assez : c'est un argument *de visu* qui plane ou qui devrait planer sur toute la discussion. Vous, devenu chrétien, et, à côté de vous, ce Juif resté juif, vérifiez à trois mille ans de distance la parole des Voyants.

La preuve ainsi réduite à un fait d'observation directe maintient encore sa certitude et sa force. L'Eglise et Israël, envisagés en eux-mêmes, frappent de divers côtés par un extraordinaire qui étonne, et qui les place à beaucoup d'égards en dehors des lois communes. Mais, l'impression qui sort de là s'accroît infiniment, quand on voit leurs destinées parallèles obéir, dans leur déroulement séculaire, à une prophétie jetée en fragments détachés et à de longs intervalles dans d'antiques écrits, par des hommes qui, se suivant sans se connaître, se sont accordés à la donner au nom du Ciel. Laissons les traits particuliers, quelque remarquables et formels que soient plusieurs d'entre eux ; tenons-nous au fait général, où nous sommes nous-mêmes acteurs et témoins, et où l'incontestable rapport de la donnée prophétique et de la donnée historique, tel que l'atteste le passé, tel que le montre le présent, tel que l'annonce l'avenir, ne peut raisonnablement se ramener à des causes naturelles, tant il est visiblement au-dessus. Il s'y découvre le Maître des temps et des événements ; il s'y montre de la théopneustie, une révélation au sens propre.

En somme, le rapport fatidique et historique de l'Ancien Testament au Nouveau est aussi formel que son rapport dogmatique que personne ne conteste. Quoiqu'il en soit de la forme

de ces antiques écrits, et de l'étrange littérature qu'ils contiennent, et du grand procès critique qu'on leur intente, ce qui est positif, c'est ce qu'on peut nommer le fait prophétique, dont les traits généraux, au triple point de vue ci-dessus indiqué, sont tellement saillants que les théories les plus hostiles les accordent à leur manière, faute de pouvoir les mettre en question. Or, une fois légitimé à un degré ou à l'autre, ce fait place absolument à part le Livre où il se trouve, y constatant un élément *sui generis*, y créant un principe explicatif hors duquel on ne saurait l'entendre pleinement, et motivant le titre qu'il se donne de *Parole de Dieu*.

Ainsi nous reste, malgré tout, l'argument prophétique, comme nous était resté l'argument miraculeux.

Pour la prophétie, aussi bien que pour le miracle, ce ne sont pas les faits qui manquent à la preuve, c'est la prévention, la préoccupation systématique qui, refusant de regarder suffisamment aux faits, ou les tenant d'avance comme non avenus, résiste à la preuve et en élude ou en amortit l'action : effet naturel de ce subjectivisme qui a envahi les hautes régions de la science, et qui exige en religion, autant qu'ailleurs et plus qu'ailleurs peut-être, que la vérité se légitime par elle-même, qu'elle se rende intelligible pour se rendre acceptable, qu'elle se justifie à l'esprit et au cœur au lieu de s'imposer du dehors, qui n'admet, en fin de compte, que ce qu'il tire de lui ou qu'il range que bien que mal à son point de vue. Il en est en apologétique comme en dogmatique. On veut que le Christianisme en général et chacun de ses dogmes en particulier s'établissent ou se soutiennent par leur évidence propre ; on aspire à remplacer l'attestation, la garantie extérieure, fût-ce même celle du Ciel, par la conception ou la démonstration rationnelle. Une fois maître des intelligences, ce principe, devenu l'esprit du temps, soumet tout à son contrôle souverain, exaltant ce qui lui cède, discréditant ce qui le contrarie ou le gêne, ne laissant debout dans l'opinion qu'il domine, que ce qui passe à son creuset et reçoit son empreinte. On peut en gémir, on ne doit point s'en étonner. Le principe est dans l'ordre intellectuel ce qu'est la disposition du cœur dans l'ordre moral; l'un attire et gouverne la pensée comme l'autre la vie. Voyez dans les partis politiques, dans les écoles philosophiques, dans les communautés religieuses, les principes contraires changer l'aspect général des choses et les refaire à leur image. Voyez, en particulier, ce que devient l'histoire elle-même sous le prisme de

l'ultramontanisme. Puissance magique, ou plutôt logique, à laquelle on n'est pas assez attentif. *Principiis obsta.*

L'ordre de preuves auquel nous nous sommes surtout attachés étant hors de la voie du subjectivisme, est par cela même sans intérêt et sans valeur pour lui. C'est, à son sens, quelque chose qui a été, mais qui n'est plus. Tout ce qui porte sur ce fondement doit tomber peu à peu, dans ses convictions, comme le fondement lui-même, à moins qu'une révolution intérieure ne détrône le principe et ne déplace le point de vue.

Eh bien ! cette révolution, nous l'attendons avec confiance. Un principe aussi évidemment incomplet et excessif ne saurait garder longtemps l'empire. Il le perd déjà. La pensée, échappant à la fascination des systèmes, revient de toutes parts aux faits ; et le retour aux faits rendra à *la preuve de fait* l'importance que lui attribue le véritable esprit moderne, et dont l'idéalisme transcendantal l'a dépouillée un moment. Laissons passer et attendons . . . . . .

Mais il faut insister encore, sans craindre l'abus des répétitions. — En un pareil sujet, la conviction et le véritable amour de la vérité les appellent à l'envi.

Le scepticisme actuel élève, nous l'avouons, de nombreuses et graves difficultés contre ce qu'il nomme la *tradition biblique*. Signalant les analogies qu'elle présente, de divers côtés, avec les autres traditions religieuses, mettant en question, par leur contenu même, les livres sur lesquels elle s'appuie, il la relègue à ce titre dans le domaine de la légende ou du mythe, en renforçant encore l'argumentation historique par l'argumentation métaphysique et physique qui conclut si généralement à l'impossibilité du surnaturel. Arrivé là, une main sur l'investigation critique et l'autre sur l'intuition ou l'expérimentation rationnelle, on peut se croire au terme de l'évolution scientifique, et s'y reposer comme dans le vrai réel.

Nous comprenons tout ce qu'il y a là de spécieux et de fascinateur par le temps qui court. Mais des difficultés, et des difficultés plus ou moins insolubles, où n'y en a-t-il pas? Quelle est la vérité qui n'ait contre elle des raisons jugées décisives dans certaines directions intellectuelles ou certaines dispositions morales?... Tout peut être révoqué en doute par la pensée systématique et l'a été sous nos yeux. — Que de motifs de circonspection !

Le mieux peut-être, vis-à-vis de ces systèmes destructifs des

croyances de l'homme comme de celles du chrétien (puisqu'ils vont jusqu'à l'anéantissement de toute religion positive), serait de les forcer à passer de l'attaque à la défense, car c'est une des misères de l'esprit humain, dans son état présent, d'être plus apte à démolir qu'à édifier, à renverser qu'à fonder et à maintenir. Essayez de cette marche avec l'athéisme, le panthéisme, le matérialisme, quand ils se rencontreront devant vous ; c'est par elle que le sens commun, gardien des principes et des faits primitifs, ramène la science des aberrations où elle va si souvent se jeter; c'est par elle qu'il fait tomber, tour à tour, le dogmatisme et le scepticisme, l'idéalisme et l'empirisme, etc. Cette marche retournée, qui met l'*onus probandi* au compte de la négation, peut s'appliquer aussi à la question chrétienne et à ses bases fondamentales. — Nous croyons avoir constaté que, pour la prophétie messianique, par exemple, bien des traits, entre les plus saillants et les plus constants, dépassent et brisent par cela même toutes les explications naturelles qu'on a prétendu en donner. S'il est vrai, suivant une maxime devenue vulgaire, qu'on ne renverse que ce qu'on remplace, le négativisme, quelque confiant qu'il soit, est loin d'avoir réellement renversé la vieille interprétation chrétienne, puisqu'il est si loin de l'avoir réellement remplacée. — N'avons-nous pas constaté aussi que les théories qui prétendent effacer du Nouveau Testament le miraculeux interne et externe, retrouver le vrai sous le légendaire, le réel sous le traditionnel et le restituer *scientifiquement*, ont échoué devant les faits, quand elles ont dû passer de l'offensive à la défensive? — N'avons-nous pas constaté que cette science, qui se glorifie de tout aplanir en faisant table rase de tout, voit se substituer à l'impossible supposé qu'elle veut faire disparaître à tout prix un impossible réel, qui surgit sans cesse devant elle de données historiques, dogmatiques, morales, qu'elle ne peut pas ne pas admettre? L'inexplicable revient par mille côtés sur son propre chemin; pour rendre le Christianisme naturel, elle l'a rendu inconcevable; pour lui enlever son caractère historique et son auréole céleste, elle lui a enlevé sa raison d'être.

J'ai souvent dit dans le cours de cette étude, et je crois devoir redire, qu'en insistant comme je l'ai fait sur l'argument surnaturel (miraculeux et prophétique), le seul, selon ma conviction, qui assure pleinement la foi, mon but principal a été de le main-

tenir à son rang et de le défendre contre l'ostracisme dont l'a frappé la nouvelle direction théologique, même dans ses écoles orthodoxes. Autant que personne, je reconnais la légitimité de l'argument interne et son inappréciable importance en des temps tels que le nôtre. Qu'il se développe dans ses mille applications, qu'il grandisse sous toutes ses formes (spéculative, morale, expérimentale, politique, esthétique, etc.), qu'il aille de force en force, reliant le monde et la science à l'Evangile par des points de rencontre et d'attache toujours plus nombreux, je m'en réjouirai certes de tout mon cœur, mais à la condition qu'il reste à sa place, ses services se changeant en périls quand d'auxiliaire il se fait souverain, car c'est alors le rationalisme de la méthode qui aboutit logiquement au rationalisme de la doctrine. La moindre réflexion le prouve, et de terribles expériences le montrent à qui veut le voir.

La règle, je l'ai dit ailleurs, est la fusion des méthodes. Si l'objectivisme extrême a ses écarts et ses dangers, l'extrême subjectivisme, qui caractérise le mouvement actuel, a aussi les siens, et ils sont infiniment plus graves. Ils deviennent déjà si sensibles que la prévention elle-même commence à les avouer. Du reste, les grandes aberrations de la pensée, de même que celles de la vie, se corrigent par leurs excès plus que par les raisonnements...

Mais, tenons-nous au point de vue où nous nous sommes placés, et rappelons, en terminant, la pensée fondamentale de cette longue discussion. Des signes du Ciel ont marqué l'apparition du Christianisme comme sa préparation, et ils sont l'attestation du Ciel devant laquelle la terre doit s'incliner. — Il faut à la foi évangélique une parole de Dieu, et à la parole de Dieu un témoignage de Dieu. — Les témoignages de la conscience et de la science, qui viennent se joindre à celui-là, quelque importants qu'ils puissent être, ne sauraient le suppléer. Ils n'aboutissent réellement qu'avec lui et par lui...

Il n'y a de constaté, il est vrai, par la prophétie et par le miracle, que l'existence indéterminée d'une œuvre et d'une parole divines dans les Saintes Ecritures. Ce qui ressort de là, ce n'est pas une théorie théopneustique, c'est simplement le fait théopneustique, ou, pour mieux dire, le *fait de révélation* et l'ordre surnaturel où il place le Christianisme. Mais ce sont les faits qu'il importe, par-dessus tout, d'établir ou de rétablir; les théories renaîtront plus tard, si elles peuvent. Que les faits

scripturaires soient d'abord intégralement restitués et ensuite impartialement appréciés ; qu'on leur laisse dire ce qu'ils disent, sans plus ni moins ; qu'ils reprennent leur rôle en reprenant leur certitude et leur rang. Et ils relèveront devant la science, comme devant la conscience religieuse, le Livre qu'ils marquent du sceau divin ; et le protestantisme, par où j'entends le Christianisme évangélique, raffermi sur sa base fondamentale, recouvrera son action au-dedans et au dehors, conformément à sa mission providentielle. Le protestantisme est le biblicisme, ou il n'est qu'un philosophisme christianisé qui va se perdre dans un idéalisme ou un mysticisme sans frein. Définissez-le « *le subjectivisme en matière de religion* », définition de Baur, qui me paraît l'expression complète des tendances actuelles, il cesse d'être lui-même et flotte à tous les vents. Considérez où aboutissent les écoles qui, se figurant que le Christianisme ne peut plus reposer que sur le témoignage qu'il trouve au fond de l'âme humaine, ont cru devoir laisser tomber celui dont il avait jusqu'à présent fait son fort principal. En vérité, ces écoles se jugent elles-mêmes par la dénomination d'individualisme chrétien dont elles aiment à se parer, si du moins elles entendent ce terme à la mode comme l'entend la direction métaphysique et critique qui le leur souffle. Cet individualisme, qui se glorifie de substituer la religion *personnelle* à la religion traditionnelle, sous l'autocratie de l'esprit ou du cœur humain, serait, en définitive, le *nihilisme* au point de vue dogmatique aussi bien qu'au point de vue ecclésiastique. Chacun se ferait son Eglise, comme sa foi, d'après son jugement ou son sentiment privé, et ne reconnaîtrait que celle qu'il se serait faite. Plus d'autorité, mais aussi plus de règle, ni de direction commune ; par conséquent, un universel sauve-qui-peut.

Ces termes de *religion personnelle*, d'*individualisme chrétien*, comme une foule d'autres dans la langue du jour, s'emploient, je le sais, en des sens très divers et recouvrent bien des équivoques. Mais ils dérivent de ce subjectivisme, aussi excessif que partiel et partial, qui, dépouillant le Christianisme de toute norme extérieure et supérieure, l'enlevant à l'autorité divine au nom de laquelle il s'est imposé au monde, le livre à toutes les fantaisies métaphysiques et mystiques. La haute théologie a perdu terre en abandonnant la révélation, comme avait fait la haute philosophie en abandonnant l'observation ; et la haute critique est, plus qu'on ne le croit et qu'elle ne le croit elle-même, la servante ou la suivante de la direction philosophico-théologique.

Tout tient à tout. Le déplacement du principe de la science a produit un déplacement correspondant de méthode et de point de vue, dont tout s'est ressenti. L'ébranlement s'est étendu de la base au faite de l'édifice. Il n'en pouvait être autrement.

Mais l'argument historique, le fondement surnaturel, n'est point ruiné quoiqu'en disent ces mille voix, parmi lesquelles on s'étonne d'entendre celle d'une certaine orthodoxie. Il est toujours là, avec ses antiques assises, et il assure pour nous le fait général de la Révélation biblique, comme il l'avait assuré pour la chrétienté pendant près de deux mille ans, et pour Israël pendant plus de trois mille.

Or, même dans cette indétermination, ce fait est déjà d'une valeur et d'une portée inappréciables. La bible redevient la Bible; elle n'est plus UN livre, elle est LE LIVRE dans le sens mystique qu'y a attaché la foi. Dès lors, avec quel intérêt, quel respect, quelle ferveur de gratitude et d'adoration, on devrait ouvrir ces ARCHIVES DES ORACLES DIVINS! (Rom. III, 2). Si Socrate avait su qu'il existait un tel livre, quel désir de se le procurer, et quelle ardeur à le méditer s'il l'avait eu une fois en sa possession! Prenons garde d'être condamnés par des païens (Matth. XII, 41, 42). Nous l'avons, ce livre qui est pour nous tous, à un degré ou à l'autre, le Livre des révélations. Nous inspire-t-il quelque chose du saint tremblement d'Israël en face du Sinaï, de l'humble et pieux recueillement de Marie aux pieds de Jésus (1)?

Nous passons du fait de révélation au fait d'inspiration, qui en est le corollaire et le complément. Et comme c'est encore une question de fait, c'est à la preuve de fait que nous nous attacherons essentiellement, en conformité avec notre méthode générale.

(1) Et le professeur Jalaguier ajoutait, en terminant : « Futurs conducteurs des Eglises protestantes, c'est là que vous devez aller pour être *enseignés de Dieu*, et porter ensuite à vos frères *les paroles de la vie éternelle*. Oh! que je voudrais avoir réussi à affermir vos convictions sur ce point fondamental, d'où dépendent et votre christianisme théorique et votre christianisme pratique, et votre foi personnelle et votre œuvre pastorale! »

CHAPITRE VI

INSPIRATION DU NOUVEAU TESTAMENT

(OU THÉOPNEUSTIE APOSTOLIQUE)

SECTION PREMIÈRE. — Considérations générales.

Le mot *inspiration*, *théopneustie*, désigne proprement l'opération surnaturelle par laquelle Dieu communique sa vérité et sa volonté aux hommes qui doivent en être les propagateurs. Dans cette acception générale, il se confond avec celui de révélation. Mais dans un sens plus restreint, devenu le sens théologique, il marque essentiellement cette direction supérieure de l'Esprit qui sauvegardait l'enseignement des hommes apostoliques, et *les conduisait en toute vérité*, selon la promesse de Jean XVI, 13.

Ce terme s'applique aussi aux livres que nous ont laissés les hommes de Dieu. Nous parlons de l'inspiration des Ecritures, comme de celle des Prophètes et des Apôtres, portant sur les écrits ce qui n'appartenait proprement qu'aux écrivains, parce que le privilège supérieur des écrivains a nécessairement passé aux écrits. C'est ainsi que nous nommons la Bible : *la Révélation*, *la Parole de Dieu*, parce qu'elle contient cette révélation, cette parole.

L'épithète θεοπνευστος est appliquée à l'Ancien Testament, II Tim. III, 16 (πασα γραφη θεοπνευστος). Elle correspond à l'expression בְּרוּחַ אֱלֹהִים, (εν πνευματι Θεου), si fréquente dans les Livres Saints.

Quelques personnes veulent que l'inspiration se rapporte directement aux livres plutôt qu'aux auteurs, qui n'auraient en quelque manière prêté que leur main (M. Gaussin, M. de Gasparin, etc.). Mais cette opinion ne repose guère que sur une interprétation littérale et extrême de II Tim. III, 16. Les promesses concernent les Apôtres eux-mêmes et leur prédication, comme les Prophètes et leur parole (Jean XIV, 16 et XVI, 13; Act. I, 8, etc.).

A un point de vue général, nous l'avons dit, la révélation et l'inspiration se touchent jusqu'à se confondre. La révélation chrétienne réclame, en effet, la théopneustie apostolique et l'implique par cela même. Œuvre divine indémontrable en soi, il lui a fallu une attestation divine qui, tout ensemble, la dévoilât et la garantît. Le terme de *Parole de Dieu* désigne et la première prédication du Christianisme, et le Christianisme lui-même. Des dons et des pouvoirs miraculeux signalaient les messagers de Christ. Dieu agissait en eux, afin qu'on reconnut qu'il parlait par eux. « *Et eux, étant partis, prêchèrent partout; le Seigneur opérant avec eux, et confirmant la parole par les miracles qui l'accompagnaient* » (Marc XVI, 20, etc.).

C'est sur cette large base que l'Eglise a constamment appuyé sa foi, s'attachant au fait divin, dans cette simple et pleine réalité. Mais les discussions et les distinctions théologiques ne permettent point de s'en tenir là. On peut, en effet, voir dans le Christianisme une révélation, sans reconnaître aucune intervention supérieure dans l'enseignement oral ou écrit de ses promulgateurs, par conséquent sans admettre le dogme de la théopneustie proprement dite. C'est ce qu'ont fait, c'est ce que font encore diverses écoles qui révoquent en doute l'inspiration apostolique, tout en retenant, dans un sens ou dans l'autre, la révélation évangélique.

Nous ne nous occuperons que de l'inspiration du Nouveau Testament, d'abord parce qu'elle nous intéresse plus directement, et ensuite parce que, une fois établie, elle emporte celle de l'Ancien, à laquelle le Seigneur et les Apôtres rendent un témoignage si positif.

Une autre remarque peut être utile. Le terme d'*inspiration apostolique*, consacré dans cette question, ne doit pas être trop pressé. L'épithète prise à la lettre et à la rigueur, ne s'appliquerait qu'aux Douze. Or, il s'agit du Recueil sacré, dans lequel la plupart des Douze ne figurent point, et où se trouvent d'autres

noms. Il y a donc là une équivoque, pouvant engendrer des difficultés qu'il importe de prévenir.

Comme bien d'autres expressions de la langue scripturaire, le nom d'*apôtre* a des acceptions diverses, qui tantôt se distinguent et tantôt se confondent. Dans un sens strict, qui est le sens propre, il désigne uniquement les Douze ; dans un sens large, il désigne tous les promoteurs de la propagande chrétienne (Rom. XVI, 7) et même les simples envoyés des Eglises (Phil. II, 25 ; II Cor. VIII, 23 ; Jean XIII, 16) ; dans un sens intermédiaire, il désigne les grands Evangélistes que la vertu d'En haut plaçait à côté des Douze, de telle sorte qu'associés à leur prérogative et à leur œuvre, ils l'étaient également à leur nom et à leur autorité. C'est évidemment en ce dernier sens que saint Paul s'attribue le titre d'apôtre. Il place parmi les Apôtres Jacques, frère du Seigneur (Gal. I, 19 et II, 9). Il semble y placer aussi Apollos (I Cor. IV, 6, 9). Les Actes y placent Barnabas (XIV, 4, 14). Au-delà de l'apostolat primitif, celui des Douze, il en est donc un autre plus étendu que signalent, confèrent, sanctionnent les mêmes puissances spirituelles, et les Apôtres étant au premier rang comme organes de la révélation, comme promulgateurs de la vérité et de la grâce salutaire, tout ce qui tient à la révélation, en particulier le Livre qui en est le témoin et le gardien, a été désigné à la longue par l'épithète d'*apostolique*. C'est seulement dans cette acception secondaire, mais significative, que l'expression a pu être appliquée à l'ensemble des écrits canoniques, quand tout le monde était d'accord sur l'origine de plusieurs d'entre eux. Voilà ce dont il faut se souvenir, pour ne pas troubler la discussion en épiloguant sur les mots.

Nous tenons pour reconnue la révélation de Dieu en Christ, ainsi que les interventions surnaturelles qui s'y joignirent : double fait que concèdent les opinions vis-à-vis desquelles nous nous trouvons, et que nous avons d'ailleurs établi dans le précédent chapitre. Il ne s'agit que de l'inspiration au sens restreint ou théologique, c'est-à-dire de cette action spéciale du Saint-Esprit sous laquelle, selon la foi de l'Eglise, furent placés les promulgateurs de l'Evangile.

Dès lors, pour obtenir les informations ultérieures dont nous avons besoin, le moyen le plus direct et le plus sûr, ou même le seul réellement effectif, est de consulter les écrivains sacrés. Cette marche, imposée par la nature des choses, a été générale-

ment suivie, et il n'y a pas là de paralogisme. Les organes de la révélation peuvent être témoins dans cette cause, qui est la leur; ils doivent l'être, puisque les renseignements positifs que nous cherchons ne sauraient nous venir que d'eux seuls. Une fois que nous savons que Dieu était avec eux, nous sommes autorisés ou, pour mieux dire, obligés à recevoir avec une pleine confiance ce qu'ils attestent de ses interventions dans leur ministère. Les opérations de l'Esprit, qui les signalaient au monde, et que nous connaissons par l'histoire, nous sont un sûr garant de cette opération intérieure que nous ne pouvons apprendre que d'eux-mêmes. Ils rendent témoignage du don de Dieu à leur égard, et Dieu rend témoignage à leur parole. Cet ordre d'investigation et de démonstration est d'autant plus légitime que le témoignage divin, ainsi que nous pourrons nous en assurer, implique le don divin; en d'autres termes, que le fait théopneustique, qu'on nous conteste, existe déjà dans le fait miraculeux qu'on nous accorde.

Voilà, à nos yeux, la véritable source de lumières et de preuves. L'inspiration étant un fait surnaturel et tout interne, pour le constater chez les fondateurs de l'Eglise, c'est aux attestations directes ou indirectes de leurs écrits que nous devons recourir, c'est aux principes, aux enseignements, aux actes qui peuvent l'y révéler. Il s'agit donc d'examiner si elle ressort en effet du contenu doctrinal et historique du Nouveau Testament.

Les arguments tirés de la nécessité de l'inspiration, en tant que réclamée par la nature et le but du Christianisme, ou de l'impression de divinité que produisent les Ecritures dans les âmes bien disposées, ou du témoignage de l'Eglise, qui y reconnaît le même Esprit dont elle est animée elle-même, etc.; ces arguments rationnels ou moraux, auxquels nous laissons leur place et leur action, nous semblent avoir peu de force et de portée réelle, lorsque, au lieu d'agir comme auxiliaires, ils prétendent former le corps de la preuve. Ils ne donnent que des présomptions, et la raison peut leur opposer mille fins de non-recevoir. Le premier repose sur un principe que nous ne saurions admettre qu'avec réserve: c'est le jugement *a priori*, ou la construction logique des faits, érigés en démonstration. Vaut-t-il mieux pour l'Ecriture chez les protestants qu'il ne vaut chez les catholiques pour l'Eglise? car il est le même au fond dans les deux cas. — Le second, tiré de l'impression religieuse des Livres saints, a un fondement plus solide, et nous ne voudrions pas le

déprécier : l'Ecriture s'est rendu en tout temps, et se rend tous les jours encore, témoignage à elle-même. Mais le sentiment tout individuel qui fait le fort de cet argument, quelque décisif qu'il puisse être pour celui qui l'a éprouvé, se prête peu à la discussion, et il a toujours besoin d'être contrôlé. — Le troisième suppose une sorte d'inspiration générale de l'Eglise, qu'il faudrait d'abord établir, et qui mènerait plus loin qu'on ne veut. Ce principe, jeté en divers sens dans la dogmatique protestante par le rationalisme panthéistique ou mystique de l'Allemagne, aboutit au système romain ; et les grands controversistes catholiques (Mœhler, Newman, etc.) s'en sont emparés.

Evidemment, les considérations de cet ordre, quelles qu'en puissent être l'utilité et la valeur, sont insuffisantes à elles seules. La vraie preuve reste à faire ; elles la préparent, si l'on veut, elles ne la donnent point. Il en est de l'inspiration comme de la révélation, car c'est la même question sous un autre aspect. Ce sont des faits, et des faits d'un ordre surnaturel ; il y faut la preuve de fait, savoir une attestation adéquate.

Nous appliquons aux Livres du Nouveau Testament les promesses et les déclarations relatives à la prédication apostolique. Cette remarque, qui peut paraître superflue, est rendue nécessaire par certaines théories. De même qu'on a fait porter la théopneustie sur l'Ecriture plutôt que sur la prédication, on a paru quelquefois la reconnaître à la prédication en la déniant à l'Ecriture : vues extrêmes, qui se neutralisent l'une l'autre. Les Apôtres remplissaient leur mission en écrivant aussi bien qu'en parlant. La seule différence entre leur enseignement écrit et leur enseignement oral, c'est que, tandis que le dernier n'atteignait que leurs auditeurs immédiats, le premier devait s'étendre à tous les temps et à tous les lieux, et devenir, par une direction visible de la Providence, la lumière et la règle permanente de l'Eglise. Si donc ils furent assistés d'En haut quand ils annonçaient l'Evangile de vive voix, ils l'ont été aussi, bien certainement, quand ils le déposaient dans le Livre où tous les peuples et tous les siècles devaient le puiser. Ce sont là deux formes de leur œuvre, deux faces de leur enseignement ; c'est toujours le même enseignement et la même œuvre. Comment auraient-ils été inspirés dans leurs instructions orales et non dans leurs épîtres, par exemple ? ne transmettaient-ils pas également dans les deux cas la vérité sainte, dont ils étaient les dispensateurs ?

D'ailleurs, pour eux, écrire c'est encore parler. Nous vous *parlons* en la présence de Dieu, écrit saint Paul aux Corinthiens (II Cor. XII, 19). Il dit aux Thessaloniciens : Retenez les instructions (παραδοσεις) que nous vous avons données, *soit de vive voix, soit par notre lettre* (II Thes. II, 15. Cf. Héb. XIII, 22). Ainsi se sont identifiés dans la langue religieuse les deux termes d'*Ecriture Sainte* et de *Parole de Dieu*.

En recueillant les données du Nouveau Testament sur la question que nous abordons, souvenons-nous que, comme la plupart des autres questions religieuses, elle n'y est ni directement posée, ni formellement traitée. Nous devons donc en chercher la solution, moins dans des déclarations expresses qui la tranchent, quoiqu'il puisse y en avoir, que dans des particularités dogmatiques ou historiques qui l'impliquent. Cela ne crée du reste aucune présomption défavorable contre la théopneustie, si d'ailleurs des indices certains, des faits positifs, des assertions plus ou moins explicites la révèlent et la constatent. L'enseignement occasionnel caractérise le Nouveau Testament qu'avait précédé la κηρυγμα. Presque toutes les doctrines, sans excepter les plus fondamentales — (à moins qu'elles ne fussent contestées : justification par la foi vis-à-vis des judaïsants — résurrection des morts vis-à-vis de certains partis à Corinthe — réalité du corps de Christ vis-à-vis des Docètes) — n'y paraissent guère que comme principe et aliment de la vie spirituelle. Elles y sont partout répandues plutôt que catégoriquement exposées. L'inspiration a dû subir la même loi et revêtir la même forme, dès qu'elle faisait partie de la croyance commune.

Cette observation conduit à une autre. De l'occasionnalité de l'enseignement naît l'indétermination de la doctrine. Ce n'est pas un dogme exactement défini, et nettement formulé, que nous devons nous attendre à trouver dans notre recherche actuelle, mais un simple fait, et un fait qui ne se produit que par des attestations éparses et le plus souvent indirectes, qui ne se laisse voir en quelque sorte que derrière ou à travers d'autres faits. Nous devons donc l'étudier comme tel, en écartant toute préoccupation, et nous borner à examiner s'il est, sans prétendre déterminer d'avance ce qu'il doit ou ce qu'il peut être. Il n'est pas inutile d'insister là-dessus : car d'un côté, bien des défenseurs de la théopneustie la façonnent d'abord idéalement, et la cherchent ensuite dans les Livres saints telle qu'ils l'ont faite ; d'un autre côté, ses adversaires ne veulent fréquemment la recon-

naître que sous sa forme traditionnelle ou spéculative, et se figurent la frapper au cœur par des coups qui n'en atteignent qu'une représentation systématique ou une formule ecclésiastique.

La question que nous avons à décider est celle-ci : Le Nouveau Testament, une fois son authenticité générale reconnue, présente au plus haut degré ce qu'on peut nommer garantie historique, puisque ses auteurs étaient témoins, ou contemporains et compagnons des témoins, et que leur vie et leur mort mettent leur véracité au-dessus de tout soupçon; mais, à cette garantie naturelle s'en ajoute-t-il une d'un ordre surnaturel, qui relève l'autorité de leur parole et motive une confiance plus haute? Une direction céleste a-t-elle imprimé à leur enseignement, et par cela même à leurs écrits, un caractère supérieur de certitude et de vérité quant à la doctrine de la grâce et de la vie, propre objet de leur mission? L'intervention miraculeuse qui constitue le fond substantiel du Christianisme (*Dieu en Christ réconciliant le monde avec soi*) et en atteste la réalité objective, s'est-elle étendue de quelque manière sur les hommes chargés de le promulguer? A-t-elle agi en eux comme elle agissait par eux, de telle sorte qu'elle ait revêtu leur parole d'une auréole de divinité, sanction indéfinie mais positive, qui réclame une créance et une soumission spéciales? L'affirment-ils eux-mêmes par des déclarations expresses, ou le font-ils réellement entendre par les droits et les pouvoirs qu'ils s'attribuent?

Voilà ce qu'il s'agit, non de préjuger, mais de constater.

Singulier revirement des idées! Cette question que tout le monde, incrédules et croyants, aurait, il y a quelques années, résolue immédiatement par l'affirmative, tant il paraissait évident que les évangélistes se donnent pour des révélateurs, bien des croyants la tranchent aujourd'hui en sens inverse, et semblent étonnés de l'opposition qu'ils rencontrent. Suivant eux, la simple lecture du Nouveau Testament démontre à tout esprit non prévenu qu'il n'y existe rien de semblable au dogme ecclésiastique de la théopneustie; dogme incompatible, disent-ils, avec le véritable esprit du Christianisme, et dont il faut se hâter de se défaire dans le double intérêt de la science et de la foi. Nous aurons à examiner si les principes et les faits sur lesquels s'appuient ces fières assertions, ne peuvent pas coexister avec la théopneustie; si, en prouvant peut-être qu'elle est autre que ne la représentent des théories accréditées, ils prouvent qu'elle

n'est pas. Défions-nous de cette argumentation absolue qui dit sans cesse : tout ou rien, et ne fait que jeter d'un extrême dans un autre. Tenons compte des différentes données des Livres saints ; sachons les maintenir toutes à leur rang, au lieu de laisser dans l'ombre ou de relever à l'excès tantôt celle-ci, tantôt celle-là, par connivence à l'esprit du temps. De ce que la théopneustie ne se pose pas dans le Nouveau Testament telle qu'on l'a faite ou que nous la ferions nous-mêmes, il n'en sort pas une raison suffisante de la révoquer en doute. Encore une fois, au lieu de préjuger ce qu'elle peut être, examinons simplement si elle est et ce qu'elle est. Rejetons, je le veux, les théories que les faits ne légitiment point ; mais respectons les faits eux-mêmes, quels qu'ils soient. C'est la vraie marche en toute chose et surtout en un pareil sujet.

Quant à l'assertion partout répétée depuis quelque temps, que l'inspiration, avec l'autorité qu'elle fonde, met obstacle au développement normal de la foi et de la vie chrétienne, de même qu'au progrès des sciences théologiques, nous avouons humblement ne pas la comprendre. Notre intelligence se refuse à concevoir qu'un moyen supérieur de connaissance et de certitude, tel qu'une révélation écrite, puisse être un péril pour la religion, un empêchement pour la théologie. Je ne vois pas quel flambeau s'allumerait quand *la lampe de la prophétie* serait éteinte. Hélas ! déjà que de troubles, d'écarts, de renversements, à la place des progrès si ardemment cherchés et si hautement promis ! A vrai dire, en présence de cet ébranlement des idées, de ce bouleversement des principes, qui atteint jusqu'aux fondements de la science et de la vie, jusqu'aux derniers boulevards de la foi, si l'on veut une digue contre les envahissements du désordre, je comprendrais mieux le retour pur et simple à la théorie de l'inspiration plénière. Mais nos vœux dans un sens ou dans l'autre ne changent rien à ce qui est. Il s'agit de ce que Dieu a voulu, et non de ce que voudrait notre sagesse. Laissons les utopies, et constatons les faits. Le Nouveau Testament atteste-t-il, oui ou non, chez les fondateurs du Christianisme, et dans le sens de la croyance ecclésiastique, l'action de l'Esprit divin désignée sous le nom de *théopneustie* ? S'y fait-elle sentir, s'y laisse-t-elle voir, y ressort-elle de la doctrine et de l'histoire ?

Deux sources d'informations s'ouvrent à nous : 1° les *faits* ; 2° les *enseignements* ou les *attestations*.

Souvenons-nous, dans tout le cours de cette recherche, que, tenant le Nouveau Testament pour authentique, nous tenons également pour authentiques ses données historiques et doctrinales. Nous écartons, par conséquent, avec les opinions qui nient l'origine apostolique de nos Livres saints, celles qui, sans la contester, font planer je ne sais quel doute, quel soupçon de légende sur leur contenu, afin de se réserver le droit d'y prendre et d'y laisser, selon qu'elles le trouvent bon, et vis-à-vis desquelles il faudrait sans cesse recommencer, puisqu'elles rejettent sans cesse de la question exégétique, objet de la discussion, dans la question critique qu'on supposait résolue. Conformément à nos résultats antérieurs, plaçons-nous devant les écrits du Nouveau Testament (ou tout au moins devant les homologoumènes), comme devant des documents certains, témoins immédiats du véritable Christianisme, ou, pour employer une des expressions en vogue, du fait chrétien, sur lesquels nous pouvons nous reposer avec une pleine assurance, et recueillons ce qu'ils contiennent, écoutons ce qu'ils disent relativement au point fondamental dont nous avons à nous rendre compte.

SECTION DEUXIÈME. — Faits (argument historique) (1)

Parmi les données les plus saillantes du Nouveau Testament, il en est une qui s'offre de prime abord à notre attention et à notre investigation: c'est l'existence de dons miraculeux et prophétiques dans l'Eglise primitive, fait capital auquel il convient de nous arrêter, car c'est dans les charismes de ce genre que peut se trouver et que doit se chercher la théopneustie (2).

(1) La double préoccupation de restreindre les proportions de cet ouvrage et d'éviter le plus possible les redites, nous a conduits à résumer à grands traits les développements contenus dans les sections II, III et IV de ce chapitre. On comprendra d'autant mieux notre réserve que la plupart des textes et des sujets examinés ici l'ont été longuement dans le chapitre précédent (*miracles*), et surtout dans la brochure que M. Jalaguier publia en 1851 : « *De l'inspiration du Nouveau Testament* », à laquelle nous renvoyons le lecteur. (*Edit.*)

(2) On réserve souvent, je ne sais trop pourquoi, le terme de *théopneustie* à la théorie de l'inspiration plénière. Nous l'appliquons, dans sa large signification, à l'inspiration en général, laissant au mot grec le même sens qu'au mot latin.

Nous avons à examiner si les mêmes données historiques, les mêmes signes du Ciel qui ont constaté pour nous la révélation chrétienne, n'impliquent pas aussi l'inspiration apostolique, identifiant à leur source ces deux actes de l'intervention divine que distingue la science, mais que confond généralement la foi (1).

Les dons miraculeux sont nettement caractérisés et formellement attestés dans les Actes et dans les Epîtres (voir en particulier I, Cor. XII)... Il est impossible de mettre en question le surnaturel qui présida à la promulgation de l'Evangile, à moins de placer une hallucination générale à la base du Christianisme et de faire de saint Paul un visionnaire, dupe de ses propres actes..... En présence d'un témoignage tel que celui de Luc et de Paul, vivant au centre de l'ordre de choses qu'ils décrivent et qu'implique d'ailleurs l'existence même de l'Eglise, il ne reste vraiment d'autre parti que d'y croire ou de ne croire à rien.....

Les miracles admis, l'inspiration n'a plus rien qui puisse étonner ou répugner. Elle appartient à ces charismes supérieurs dont elle a tous les caractères propres.....

Le rapport des dons miraculeux aux dons théopneustiques est plus étroit qu'on ne se le figure communément : 1° ils les *attestent*; 2° ils les *contiennent*.

1° Le miracle transforme le témoignage humain en témoignage divin ; il le certifie, le légalise, pour ainsi parler, en y apposant le sceau du Ciel... Je dois certainement une tout autre confiance à l'homme que Dieu autorise, par des signes indubitables, à me parler en son nom, qu'à celui qui ne fait que m'exposer ses convictions ou ses impressions personnelles... Les miracles sont les garants d'une doctrine religieuse parce qu'ils démontrent qu'elle est de Dieu. Ils supposent une action quelconque de Dieu sur ceux qui l'annoncent. L'autorité céleste qui sanctionne cette doctrine en garantit manifestement l'intégrité. Par cela seul qu'elle s'impose au nom du Ciel, elle se pose comme venant du Ciel... Le miracle atteste que dans la parole qu'il sanctionne, il y a de la révélation ou de l'inspiration...

Un témoignage purement historique ne suffit pas au Christianisme. S'il existait seul, il faudrait bien s'en contenter ; mais il laisserait infiniment à désirer ou à regretter sur beaucoup de points, et des plus considérables. A côté des faits, il y a leur

(1) Voir brochure citée, p. 21-56.

fin mystique, leur signification religieuse, c'est-à-dire ce qui les met en rapport avec nous, ce qui nous les ouvre en quelque sorte, ce qui nous y fait chercher et trouver la vertu céleste qu'ils recèlent; à côté des faits externes et visibles, qui tombent sous l'observation et que l'histoire peut constater, il y a les faits internes et invisibles que la révélation ou l'inspiration seule peut certifier et qui sont de beaucoup les plus importants; à côté de la vie, de la mort, de la résurrection, de l'ascension de Jésus-Christ, il y a les mystères de sa personne et de son œuvre, auxquels se rattachent par-dessus tout les grâces évangéliques, et que l'histoire ne peut ni dévoiler ni assurer. L'histoire raconte ce qu'a fait le Fils de l'homme; elle ne dit pas ce qu'a fait le Fils de Dieu, ou, en d'autres termes, ce qu'il a mis de divin dans les actes du Fils de l'homme; et c'est cela pourtant qui est le salut.

L'enseignement de Jésus-Christ, si important qu'il soit, ne suffit pas à lui seul. Outre qu'il ne nous est parvenu que par l'intermédiaire des Apôtres, il se mêle partout aux compléments que les Apôtres y ont ajoutés, ce qui livrerait la foi aux inquiétudes et aux incertitudes les plus graves, si elle ne regardait à la *vertu d'En-haut* annoncée par le Seigneur aux continuateurs de son œuvre. Qu'on prenne, par exemple, le prologue de saint Jean. Cette histoire de l'existence supérieure du Sauveur, qui va se fondre dans son existence terrestre, que sera-t-elle pour moi si je ne vois dans l'Evangéliste qu'un simple témoin, sans autre lumière que son examen ou son jugement personnel? Où avait-il pris ces faits qui remontent par delà la Création et qu'il atteste avec la même assurance que ceux qu'il avait pu observer? Enlevez de ce texte la théopneustie, il n'y reste qu'une page de métaphysique, une série d'assertions idéales, vis-à-vis de laquelle vous êtes tout aussi libre que si elle était de Platon ou de Philon (1).

Sur mille autres articles de dogme et de morale, où les Apôtres ne distinguent nullement leur enseignement de celui de Jésus-Christ, et qu'ils imposent à la foi de l'Eglise comme parole de Dieu, il est clair que le témoignage purement historique n'est

(1) « Jean, dit M. Schérer (*Revue de Strasbourg*, février 1855), a écrit « que la parole a été faite chair. Je ne l'ignore point; mais j'ignore de quel « droit vous faites un dogme d'une opinion, cette opinion fût-elle apostolique ». Cela dit tout; et l'on voit où mène le principe pleinement admis et résolument suivi. Là même où il n'agit que de loin, partiellement, obscurément, que de convictions il trouble et ébranle!

de rien, et qu'il y faut un témoignage théopneustique. Si ce témoignage leur manque, ils ne sont plus ce qu'ils se disent être. Aussi les écoles qui ne veulent voir dans les Ecrits sacrés qu'un document humain, mettent-elles une sorte de révélation psychologique à la place de la révélation biblique. L'histoire leur fournit ce qu'elles nomment d'un terme fort indéfini *le fait chrétien*; mais le sens de ce fait, son fond religieux et permanent, elles le demandent à la conscience, comme nous le demandons à l'Ecriture.

2° Non seulement les miracles attestent l'inspiration au dehors, mais ils la *contiennent* au dedans. D'après l'Ecriture, le miracle est de Dieu. C'est aussi la doctrine rationnelle. Dans le miracle, le vrai miracle, la pensée spéculative, comme la conscience religieuse, voit immédiatement la main de l'Ordonnateur suprême. Si ce n'est pas une démonstration qui force l'assentiment, c'est une intuition qui l'entraîne. Comment les Apôtres savent-ils que les puissances du Ciel vont se déployer concurremment avec leur parole, si ce n'est par une illumination intérieure qui leur en donne le sûr pressentiment? et qu'est cette illumination, sinon de la théopneustie telle que nous la cherchons, c'est-à-dire une lumière d'En haut portant à l'homme la *pensée du Seigneur?* Le théopneustique et le miraculeux se tiennent jusqu'à ne faire qu'un.

Ce que donne le miracle est plus évident encore dans la *prophétie*. L'inspiration proprement dite inhère à la prophétie sous sa double forme de révélation et de prédiction...

La prédiction, la vraie prédiction, est la manifestation de la théopneustie. A Dieu seul appartient la préconnaissance et la prédétermination de l'avenir, puisqu'à Dieu seul appartient l'avenir lui-même. La révélation, la prédiction sont l'inspiration en acte, l'inspiration devenue en quelque sorte sensible et se posant, non seulement comme un dogme qu'il faut recevoir par la foi, mais comme un fait qui éclate d'un bout à l'autre de l'histoire évangélique. Ce fait, pris en soi, ne saurait être contesté, lorsque la vérité historique de nos Livres saints ne l'est point.

Nous avons le droit d'affirmer que la révélation historique de Dieu en Christ, admise par les opinions avec lesquelles nous discutons, emporte l'inspiration apostolique qu'elles rejettent ou vaporisent, tant le second fait se pose et s'impose comme corollaire essentiel du premier. En donnant cette grande révélation,

lumière et vie du monde; en la sanctionnant par ces puissances de l'Esprit qui y apposaient le sceau du Ciel, Dieu a voulu évidemment qu'elle fût intégralement annoncée, puisqu'il légalisait lui-même le témoignage qu'on en rendait en son nom : et l'on ne peut certes supposer que la dispensation, extranaturelle à tant d'égards, sous laquelle s'opéra la promulgation de l'Evangile, n'ait pas été adéquate à son but. Or, l'aurait-elle été, le serait-elle, si le fait d'inspiration ne s'y trouvait à quelque degré ?

La révélation chrétienne fut à la fois historique et doctrinale : elle est un fait divin, divinement attesté ou manifesté. La doctrine, en s'unissant à l'histoire en devient la clef. La parole de Jésus-Christ dévoile les mystères de sa personne et de son œuvre qui, sans elle, auraient été pour nous comme n'étant point; elle nous fait voir les choses du Ciel à travers et par delà ce qui se passe sur la terre. C'est l'attestation théopneustique qui nous découvre dans le fils de Marie le Fils de Dieu et dans la croix du Calvaire le salut du monde. Jésus-Christ ne communiqua que partiellement aux Apôtres le *conseil divin* qui s'accomplissait en lui, ainsi qu'il le leur déclara en les quittant (Jean XVI, 12, 13). Il ne leur donna, pour ainsi parler, que les rudiments de l'Evangile. Ce fut à eux de l'organiser, sous cette direction céleste qui leur avait été promise, et qu'ils affirment avoir reçue, et dont leurs œuvres constatent la présence et l'action. Aussi, sur bien des points, et des plus considérables, complétèrent-ils l'enseignement de Jésus-Christ par le leur, sans distinguer aucunement entre l'un et l'autre. Tout est également *parole de Dieu*. Par là, l'inspiration se pose comme postulat et complément nécessaire de la Révélation; elle est la révélation de la Révélation, dont elle donne seule la connaissance et la certitude réelles ; elle en ressort comme de tout le miraculeux, parce qu'elle y est manifestement impliquée. A cette démonstration de fait, on objecte (1) :

1° Que la notion des dons miraculeux, sur laquelle notre argument repose en entier, est en désaccord avec le point de vue du siècle apostolique qui ne distinguait pas entre le surnaturel et le spirituel.

Il est bien vrai que la distinction des dons du Saint-Esprit en ordinaires et extraordinaires, ou permanents et exceptionnels,

(1) *Revue de Strasbourg*, septembre 1851.

n'est pas faite catégoriquement dans les Livres saints. Mais l'indétermination est à peu près partout dans ces Livres, parce qu'elle tient à la forme générale de leur enseignement et de leur langage. On en citerait des exemples sans nombre. En *ecclésiologie*, double caractère d'institution divine et de libre association que présente l'Eglise, et dont rien ne précise les rapports ; devoir de condescendance et devoir de fidélité, etc. En *dogmatique*, grâce, prédestination et liberté ; justification par la foi, sans les œuvres, et jugement selon les œuvres ; symbolisme dans l'eschatologie, la théodicée, etc. En *morale*, voir le Sermon de la montagne, etc. L'indétermination est là bien sensible; devons-nous nous étonner de la retrouver ici ?.....

Les faits portent en eux-mêmes la distinction qu'on nous conteste ; ils la font voir à l'œil et toucher du doigt. Les charismes supérieurs ont été mesurés aux besoins de l'Eglise et du monde, conformément à la grande loi providentielle de l'économie des forces. Au premier moment, où il fallait implanter sur un sol ingrat les racines de la vérité sainte et de la vie spirituelle, presque tous les croyants participèrent, à un degré ou à l'autre, à ces charismes, parce que, dans un sens ou dans l'autre, tous devaient être confesseurs et propagateurs..... La proportion diminue à mesure que l'Eglise s'étend, s'affermit et passe sous les lois générales qui doivent la régir : les opérations communes et, pour ainsi parler, naturelles du Saint-Esprit, remplacent ses opérations exceptionnelles et surnaturelles. Les annales de l'Eglise placent ce fait tellement en relief qu'il ne reste d'autre alternative, à qui refuse de le reconnaître, que de nier tout le surnaturel interne et externe du Nouveau Testament, avec le rationalisme ancien et nouveau, ou de soutenir, du point de vue montaniste et irvingien, qu'il est toujours là comme aux premiers temps : il faut aller à un illuminisme illimité ou à un négativisme absolu, l'un et l'autre intenables devant les faits.....

Tenons-nous, nous en avons le droit, aux grandes assises de l'histoire évangélique. Quoiqu'elle ne nous ait laissé que des indications là où nous aurions besoin d'informations précises et détaillées, puisqu'il s'agit d'un ordre de choses tout exceptionnel ; quoique bien des points demeurent dans l'ombre, et doivent probablement y rester toujours, la lumière des faits généraux, qui ressortent de partout parce qu'ils portent tout, met en évidence les fondements de la croyance ecclésiastique. En dévoilant la théopneustie dans tout le miraculeux de ces premiers temps,

elle y constate aussi de nombreux degrés, depuis la glossolalie (1) jusqu'aux charismes constitutifs de la prophétie ou de l'apostolat, laissant ainsi apercevoir les bases et les raisons de la croyance traditionnelle; ses *bases*, savoir les dons miraculeux, garantie des dons théopneustiques; ses *raisons*, car si elle s'est spécialement arrêtée à la parole de certains hommes, c'est que ces hommes lui étaient spécialement désignés par leurs œuvres et par leurs prérogatives : premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes.....

Il nous suffit que le fait demeure comme fait. Ce n'est pas sa conception, son explication ou sa systématisation rationnelle, c'est sa réalité historique qui importe à notre argument. Dans la sphère théologique, non plus que dans la sphère physique, l'incompris ne saurait infirmer le certain.....

2° On soutient que les miracles n'ont pas le caractère téléologique, la destination providentielle que nous leur attribuons. (V. art. *Miracles*, chap. V, p. 370).

3° Le miracle et la prophétie n'apparaissant que par intervalles, ils ne peuvent, nous dit-on, ni constituer ni assurer l'inspiration ou la révélation permanente que vous supposez. Si le miracle garantit la parole qu'il accompagne, il ne dit rien pour le reste de l'enseignement que vous lui faites couvrir aussi. Votre conclusion dépasse vos prémisses.

Cela est-il aussi vrai que spécieux?

a) Les actes miraculeux et prophétiques constatent l'inspiration au sens propre, l'inspiration surnaturelle du dogme ecclésiastique. S'ils n'en déterminent pas l'étendue ou la durée, ils en démontrent l'existence réelle; elle est bien là, puisqu'elle y opère. Or, ce point est capital. Dès qu'on voit de la théopneustie dans les faits, on ne se refuse guère à en voir dans les enseignements.

(1) Qu'il y eût là, dans la pensée des écrivains sacrés, un surnaturel positif, il me paraît aussi difficile d'en douter que d'en constater la vraie nature. L'invincible impression s'en fait sentir dans Act. II, 4-11 ; X, 44; XI, 15, 16; XIX, 6. Même dans I Cor. XIV (chapitre sur lequel les interprétations négatives s'appuient pour infirmer ou évider les récits des Actes), le *parler en langues* est un signe pour les infidèles, c'est-à dire un témoignage et un appel divin. Comment cela, s'il n'était que ce qu'on le fait, une explosion d'articulations et d'exclamations étranges, une série de sons incohérents, inintelligibles, proférés par des hommes hors de sens? Et puis, conçoit-on ce que serait alors le don placé à côté de celui des langues, celui de les interpréter?

b) Le miraculeux ayant marqué jusqu'à la fin le ministère apostolique, il prouve que l'inspiration, dont il était le signe, y fut toujours. Quoique momentanées et en quelque sorte intermittentes, ces manifestations célestes légitiment, à l'égard des hommes chez qui elles apparaissent, le titre d'*hommes de Dieu*, tel que le leur a appliqué la langue religieuse; elles sanctionnent indirectement leur ministère par l'auréole de divinité dont elles l'entourent. Il est visible que l'objection dépasse le vrai. Un signe céleste, bien constaté, place hors de pair la personne ou la doctrine en faveur de laquelle il s'opère; il l'empreint d'un caractère sacré, qui ne s'efface pas si vite, et devant lequel le sentiment religieux s'arrête, se recueille et s'incline.....

Quand, en dehors et au-dessus des systèmes, on se place simplement devant les grandes données historiques des Livres saints, le fait théopneustique y éclate de toutes parts. On ne peut l'en arracher qu'en en arrachant le fait miraculeux. Et c'est là que tendent, en effet, les théories qui nient l'inspiration apostolique ou ne la retiennent que de nom; c'est là qu'elles arrivent toutes les fois qu'on les force à s'expliquer et à se développer jusqu'au bout. Pour elles, en fin de compte, le miracle n'est plus miracle au sens propre; mais alors aussi la Bible n'est plus la Bible; elle n'est qu'un livre incertain où se mêlent la légende et l'histoire, le fantastique et le réel. Pour nous, qui croyons et à la Bible et au miracle, qui admettons et le divin externe et le divin interne de la révélation de Dieu en Christ, regardons à ce que le surnaturel évangélique atteste et contient. L'élément théopneustique s'y montre de telle sorte, à la surface et au fond des choses, qu'il ne peut pas ne pas être admis dès que les faits le sont; et à ceux qui nient ou volatilisent les faits, nous n'avons plus rien à dire, ce n'est pas avec eux que nous discutons ici.....

SECTION TROISIÈME. — Enseignements (argument dogmatique) (1)

Les faits nous ont dévoilé l'existence générale de la théopneustie à la fondation de l'Eglise; il faut examiner si les enseignements l'attestent aussi, s'ils l'affirment ou l'impliquent de

(1). Voir brochure citée, p. 57-88.

manière à nous convaincre qu'ils réclament, en effet, le caractère supérieur que leur a constamment attribué le monde chrétien. Souvenons-nous, dans cette recherche, que la théopneustie, quelle qu'elle puisse être, n'ayant pas été contestée à cette première période, où les faits la rendaient en quelque manière sensible, n'a pas eu besoin d'être expressément établie ou attestée, et que, dès lors, nous devons nous attendre à ne la voir guère apparaître qu'incidemment, dans des traits occasionnels qui la supposent ou la reflètent. Il en est ainsi, ne l'oublions pas, de presque toutes les doctrines évangéliques. Celles-là seules sont directement et catégoriquement affirmées dans les Epîtres qui étaient méconnues ou faussées dans les Eglises. Les doctrines admises sans altération ni contestation, les croyances générales, sont simplement touchées et pressées dans l'intérêt de l'avancement spirituel. Après cette observation capitale, dont on tient trop peu de compte dans la plupart des questions théologiques, recueillons les données doctrinales du Nouveau Testament sur l'inspiration apostolique.

1° Les auteurs des Evangiles se présentent comme des historiens qui rapportent ce qu'ils ont vu (Jean XXI, 24) ou soigneusement recueilli (Luc I, 3)..... Les faits de la vie de Jésus étant la base de la révélation évangélique en même temps que de la prédication apostolique, il convenait qu'ils fussent d'abord constatés. Fonder la vérité de l'histoire sur l'inspiration des écrivains, et puis la réalité de l'inspiration sur la vérité de l'histoire, c'eût été un cercle vicieux : les évangélistes n'y tombent point. Le Nouveau Testament a suivi spontanément la marche que l'apologétique s'est prescrite plus tard, parce que c'est la marche naturelle et, à vrai dire, la marche rationnelle. De plus, et c'est une remarque que nous aurons à rappeler en bien des sens, quoi qu'il en soit du concours divin, l'homme a persisté chez l'apôtre avec ses obligations et ses responsabilités.....

Parmi les faits que les évangélistes rapportent en simples historiens, il en est un qui tient étroitement à notre question et qui la déciderait à lui seul : ce sont les *Promesses* du Seigneur qui, attachant à l'œuvre apostolique des dons exceptionnels, visiblement surnaturels, les y constatent par cela même....

Le professeur Jalaguier, dans une étude approfondie de nombreuses déclarations des Evangiles et des Epîtres, établissait que Jésus-Christ a bien promis à ses Apôtres la direction extraordinaire de l'Esprit et que ce fait, sur lequel ils appuyèrent tout leur enseignement, explique seul la puissance merveilleuse de leur ministère. (Voir la brochure citée). Nous nous

bornons à énumérer ici les principaux textes étudiés et à reproduire les considérations apologétiques et les affirmations qu'en tirait notre auteur (1).

1° *Evangiles* (Matth. X, 8, 19; Luc XX, 35. XXI, 14-15. XXIV, 47; Act. I, 4, 8; Jean XIV, 12 et XVI, 7, 12-14, 16, 17, 26). Peut-on ne laisser subsister dans ces solennelles paroles que l'action générale de la Grâce, rien que ce secours ou ce recours toujours ouvert à la prière, et dont une expérience de dix-huit siècles a révélé, sinon les mystères, du moins les effets ? Il y a évidemment davantage. C'est une intervention divine d'un ordre spécial et supérieur. C'est un Guide céleste qui tiendra la place de Jésus-Christ et le continuera en quelque manière, c'est une lumière qui éclairera le passé, révèlera l'avenir et donnera, pure et complète, la vérité sainte.

Pour réduire cela aux effets ordinaires et permanents du Saint-Esprit, à cette énergie vivifiante partout et toujours active, à ce concours divin promis à tous et pour tous les temps, il faut forcer les textes, en ôter ce qui y est, y mettre ce qui n'y est point, leur faire dire ce qu'on croit, au lieu de croire ce qu'ils disent, à l'aide des procédés élastiques de la science du jour qui fait de la Bible ce qu'elle veut, la plie à toutes les fluctuations de la pensée philosophique et théologique, y trouve à son gré tous les contraires.... Réduite au concours général de la Providence et de la Grâce, la solennelle promesse du Seigneur n'aurait rien eu de spécial, par conséquent rien d'effectif, rien de réel ; en quoi pouvait-elle donc être l'espoir et l'appui des disciples ? Ainsi expliquée, elle cesse d'être, à vrai dire. Tout ce qu'elle paraît contenir disparaît. Que deviennent ces assertions si expresses : le Saint-Esprit vous sera envoyé à ma prière et en mon nom ; il vous révèlera ce que vous ne pourriez comprendre maintenant ; il vous rappellera et vous expliquera ce que vous avez vu ou entendu sans le bien saisir ; il vous dévoilera les destinées et les mystères du Royaume de Dieu ; il vous conduira dans toute la vérité, etc.? Que devient tout cela qui est justement l'essentiel ? Et que devient, la plupart du temps, le Saint-Esprit lui-même, qui finit par n'être que l'esprit ou le sens chrétien, que la raison ou la conscience régénérées par l'Evangile? On n'échappe aux textes qu'en changeant, à vrai dire, le point de vue général du Nouveau Testament. Mais les textes et le Nouveau Testament demeurent, pour juger cette science qui les défait et les refait selon son bon plaisir.

(1) *Edit.*

On dit, à la vérité (1), que rien ne limitant la promesse aux Apôtres, rien n'autorise à la leur appliquer exclusivement, non plus que bien d'autres. Il serait plus exact de dire qu'à première vue tout la restreint à eux ; et son contenu qui dépasse manifestement ce que les croyants ont le droit d'attendre ; et les circonstances où elle fut prononcée, puisque les Apôtres étaient seuls.

Mais il y a, ajoute-t-on, dans ces discours du Seigneur bien des choses qui concernent les disciples en général, non moins que les Douze. Cela est tout simple, car les Douze étaient d'abord des disciples comme les autres ; comme les autres, ils étaient des pécheurs rachetés et appelés à marcher jusqu'à la fin dans la voie de la régénération ; ils se trouvaient sous les mêmes obligations ; ils avaient besoin des mêmes grâces. Mais si les privilèges de l'apôtre n'anéantissaient pas chez eux les devoirs du chrétien, les devoirs du chrétien n'anéantissaient pas non plus les privilèges de l'apôtre. De là vient que, dans ce qui leur est personnel, il existe encore quelque chose de commun à tous les fidèles et à tous les âges. Le Saint-Esprit sera éternellement la lumière et la vie de l'Eglise. Là-dessus, nulle contestation. Mais intervient-il de la même manière dans tous les temps ? A côté de ses dons permanents, n'y a-t-il pas eu des dons temporaires, à la grande époque où s'implantèrent dans le monde le Christianisme et le Royaume des Cieux ?... C'est à l'esprit ou au sens chrétien de faire sur ces points, ainsi que sur tant d'autres de dogme, de morale, de discipline, la distinction que l'Ecriture ne fait pas formellement. Eh bien ! qu'on mette la promesse adressée aux Apôtres dans les derniers discours de Jésus-Christ, qu'on la mette, avec tout ce qui la spécialise, à côté de la promesse générale du Saint-Esprit, et que la conscience et l'expérience chrétiennes prononcent. La pente de la science a toujours été d'élever un des aspects des faits aux dépens de l'autre, parce qu'elle se figure que la vérité n'est que dans l'unité logique ou systématique. De même qu'en dogmatique elle s'est incessamment jetée dans les extrêmes en ne regardant qu'à l'homme ou à Dieu, soit en Christ, soit dans le chrétien ; de même en ecclésiologie, tantôt elle a placé les Apôtres en dehors de la masse des croyants, à force de les placer au-dessus en ne s'attachant qu'aux traits qui les en séparent, tantôt, ne tenant compte

(1) *Revue de Strasbourg*, déc. 1851.

que des caractères qui les y unissent, elle n'a pas voulu les en distinguer. Ici et partout, prenons le fait évangélique dans l'ensemble de ses éléments, et sachons maintenir à la fois le rapport et la différence. Si le rapport est positif, la différence ne l'est pas moins. L'apostolat a eu des attributs, et par là même des droits, qu'il n'est pas toujours aisé de déterminer rigoureusement, mais qu'il n'est pas possible de contester.

On insiste, et l'on pose cette règle : « Toute parole adressée « par Jésus à ceux qui l'entouraient immédiatement, s'adresse « à tous les disciples, excepté ce qui est limité soit expres- « sément, soit par les circonstances et par la nature des « choses (1). »

Ce critère des faits est justement celui que nous avons partout invoqué et essayé d'appliquer, nous l'acceptons donc pleinement. Voyons ce qu'il donne ici. Nous croyons avoir montré, qu'à part les traits internes et externes qui circonscrivent la promesse et y constatent des charismes particuliers aux fondateurs du Christianisme, il est un fait collatéral qui peut servir à tout éclairer et à tout décider. A la promesse du Saint-Esprit, se joint celle des miracles (Jean XIV, 12-16). Au fond, les deux promesses n'en font qu'une. C'est un double aspect du même don. Et les deux promesses ne sont pas plus restreintes l'une que l'autre, dans les divers textes où elles se rencontrent. Peut-être même celle des miracles l'est-elle moins que celle du Saint-Esprit, à la place et sous la forme où nous l'envisageons (textes cités et Marc XVI, 17; Matth. X, 20, 23; Jean XV, XVI). Ou l'exceptionnel n'est dans aucune des deux promesses, ou il est dans les deux, et tout spécialement dans celle des dons théopneustiques, puisque c'est la plus personnelle, la plus limitée par l'ensemble des circonstances et des expressions. Or, l'exceptionnel a été manifestement dans les dons miraculeux. Si les termes de la déclaration ne le disent pas, les annales de l'Eglise le démontrent..... Une fois reconnues l'existence des dons miraculeux dans les premiers temps et leur cessation dans les temps postérieurs, double déposition de l'histoire ecclésiastique, nul doute n'est possible ou du moins n'est raisonnable sur la question qui nous occupe; elle est jugée par le principe qu'on pose, le critère des faits. Ce que la parole du Seigneur pourrait laisser incertain, la Providence l'a décidé; le commentaire divin a éclairé le texte divin, et

(1) *Revue de Strasbourg*, art. cité ci-dessus.

d'autant mieux, il convient de ne point l'oublier, que le théopneustique est impliqué dans le miraculeux.

D'ailleurs, cette grande promesse du Seigneur s'accomplit le jour de la Pentecôte. Et là le providentiel exceptionnel se fait voir comme à l'œil, et dans la merveilleuse dispensation dont les disciples furent l'objet, et dans les puissances spirituelles dont ils se trouvèrent revêtus, et dans cette transformation de leurs idées et de leurs sentiments qui changea tout pour eux, en changeant tout en eux. Qu'on prenne simplement et pleinement les données des Livres saints à cet égard, et l'on restera convaincu qu'il y eut là un surnaturel à la fois interne et externe, que la croyance traditionnelle est au fond la seule adéquate, par conséquent la seule admissible, et que les explications qui prétendent faire tout rentrer dans l'ordre naturel violentent la langue et l'histoire évangéliques.

La transformation de la Pentecôte ne saurait se ramener au renouvellement spirituel qui s'opère chez les croyants, et où le progrès de la connaissance chrétienne suit à divers degrés celui de la vie chrétienne. Chez les premiers disciples, il y eut davantage ou, pour mieux dire, il y eut autre chose. C'est plus qu'une évolution, c'est une révolution ; c'est plus que le développement d'idées anciennes qui se rectifient en s'étendant. c'est l'avènement d'une lumière nouvelle, qui transfigure tout à leurs yeux ; ils voient se dissiper ces préventions, ces erreurs, ces fausses espérances que n'avait pu déraciner la parole de Jésus-Christ, le Royaume des Cieux leur apparaît sous un tout autre jour. Si quelques points secondaires demeurent encore plus ou moins voilés, l'essence vitale de l'Evangile, sur laquelle leurs méprises avaient été jusque-là invincibles, leur est manifeste maintenant. Ils la saisissent avec une rectitude qui, dès le premier moment, fait de leur doctrine la règle de la foi et la base de l'Eglise (Act. II, 42 ; Eph. II, 20).....

2° *Epîtres*. — Pour ne pas attendre ici plus qu'il ne peut s'y trouver, il faut se représenter les hommes apostoliques, non dans la position idéale qu'on leur a faite fort souvent, mais dans la position historique que leur font les Livres saints. Les Apôtres se tiennent avec l'Eglise entière au pied de la Croix ; ils sont des chrétiens parmi les chrétiens ; ils tendent sans cesse, conformément aux préceptes et aux exemples du Seigneur, à s'abaisser comme serviteurs plutôt qu'à s'élever comme maîtres ; ils voilent leur prérogative avec les disciples de la même manière

que le Seigneur avait voilé avec eux sa gloire et sa divinité, mais ils la laissent percer çà et là, quand les circonstances ou les intérêts de l'Evangile et de leur ministère viennent à l'exiger. Ce sont ces indications occasionnelles, en tant qu'attestations directes du privilège théopneustique, que nous devons examiner... — Pas plus ici que pour les Evangiles nous n'entrerons dans l'examen des textes. Voir la brochure citée et l'étude spéciale des déclarations de saint Paul à la fin du présent chapitre (1). — Parmi les textes des Epîtres qui contiennent le fait théopneustique voici les principaux : Rom. XV, 14-19, (cf. II Cor. XII, 12; I Thess., I, 5; Gal. III, 5); Rom. XVI, 25, 26; I Cor. II, 2, 4, 5, 9, 10-12, 13, 16. Dans cette révélation si positivement attestée, on ne fait disparaître le théopneustique proprement dit, qu'en substituant au réalisme biblique ce subjectivisme élastique qui, tout en retenant la terminologie sacrée, la dépouille de son contenu véritable. Mais c'est faire deux Bibles différentes, celle de la science et celle de la foi. Comment s'étonner qu'elles rendent des réponses différentes sur presque tous les problèmes théologiques? — I Cor. XI, 23; XV, 1-3; II Cor. III, 1-13 : parallèle entre le ministère apostolique et celui de Moïse. (Cf. Jean I, 17; Héb. III, 2-6; Eph. II, 20.) La foi des Apôtres à la théopneustie de Moïse est un fait incontestable. En mettant leur enseignement à côté ou même au-dessus du sien, ne font-ils pas entendre qu'ils reconnaissent et tiennent pour reconnue leur propre théopneustie? — II Cor. IV, 6, 7; V, 19, 20; I Thes. IV, 2, (cf. I Cor. V, 3-5; XIV, 37; I Tim. I, 20; II Cor. XIII, 3; Gal. I, 1-12). Ces solennelles paroles signifient bien que saint Paul tenait immédiatement de Jésus-Christ, ou de Dieu en Christ, sa doctrine comme sa mission, son Evangile comme son apostolat... Dans sa ferme conviction, sa doctrine n'était pas de lui, mais de Dieu. Cependant la haute théologie du moment et la haute exégèse, sa suivante ou sa servante, persistent à réduire l'œuvre de l'Esprit de Dieu chez l'Apôtre au travail de l'esprit de l'Apôtre sur lui-même; elles font de la révélation, à laquelle il rapporte son ministère et sa doctrine, un effet moral de sa conversion qui, en brisant sa justice pharisaïque, le pousse à se réfugier dans cette justice de la foi, principe fondamental et générateur de son Evangile. Sans doute, dit-on, Dieu lui révéla son Fils, puisqu'il l'affirme; mais ce ne fut pas en lui découvrant les mystères de sa personne et de son œuvre, ce fut en l'attirant à lui par l'éveil

(1) *Edit.*

et le développement du sens spirituel qui, anéantissant la justice de la loi, ne laisse d'espoir que dans *la justice de la foi*... Et l'on s'évertue à montrer dans la scène qui abattit le pharisien persécuteur aux pieds de Jésus-Christ, les origines de ce qu'on nomme avec lui *son* Evangile.

Mais ce genre d'explication, quelque spécieux qu'on le fasse, se soutiendra-t-il un instant, si nous nous plaçons au point de vue de saint Paul et que nous l'interprétions par lui-même ? Le sens qu'on donne au terme de révélation en est-il le sens réel dans la langue religieuse de l'époque, et ce terme n'est-il pas d'ailleurs déterminé ici par le contexte? Saint Paul atteste qu'il ne tient des hommes ni son Evangile, ni son apostolat. Son Evangile est tellement de Dieu, que ni lui-même, ni personne sur la terre ou dans le Ciel, n'y peut rien changer (v. 8, 9). Etait-il possible de marquer plus nettement la source, la nature, le caractère de la révélation qu'il s'attribue ? S'il l'avait puisée en lui-même, si elle n'eût été que le produit métaphysique ou mystique de son expérience extérieure, elle aurait été de lui, par conséquent *de l'homme*, dans le sens qu'il dénie et qu'entendaient ses adversaires. Qu'il ne la sépare pas de sa conversion, accordons-le, quoiqu'il ne le dise nullement, qu'en résultera-t-il, sinon que le surnaturel de l'un des faits constate le surnaturel de l'autre?.....

L'Evangile de saint Paul, c'est ce qu'il prêche, c'est ce qu'il donne comme parole de Dieu et qu'il impose à ce titre, c'est ce que prêchent avec lui les autres hommes apostoliques. (I Cor. XV, 1-4, 11 ; Rom. II, 16 ; II Tim. II, 8; Eph. III, 3-5 ; I Thes. II, 13 ; IV, 8, 15 ; II Cor. V, 19, 20).....

Disons un mot de I Cor. VII, 12, 25-40, textes généralement invoqués en preuve de la doctrine ecclésiastique, et aussi, fréquemment retournés contre elle. « *Pour ce qui est des autres, ce n'est pas le Seigneur, c'est moi qui leur dis,* etc. *Pour ce qui est des vierges, je n'ai point reçu de commandement du Seigneur, mais je vous donne un conseil,* etc. ». S'il donne là des avis, des conseils, plutôt que des préceptes obligatoires, s'il distingue les recommandations qu'il y fait, des révélations et des prescriptions divines qui forment la matière générale de ses instructions, il en résulte que, partout où n'apparaît pas cette distinction, nous devons recevoir son enseignement comme venant de Dieu. Et s'il veut dire qu'il règle, sous son autorité apostolique, ce que Jésus-Christ n'avait pas eu occasion de régler lui-même, comme le croient certains inter-

prêtes (M. Gaussen, par exemple), il place alors sa parole au même rang que celle du Seigneur. Dans les deux cas, ces textes, au lieu de porter atteinte à son inspiration, la supposent et la constatent.....

Le témoignage de saint Paul (sur lequel nous reviendrons), a bien la portée qu'y attache le sens chrétien. Et ce qui était chez saint Paul était chez les autres Apôtres; prouvé pour lui, il l'est pour tous, puisqu'il l'invoque pour se placer, non au-dessus d'eux, mais à leur côté : la révélation qu'il s'attribue est la même que l'Esprit faisait à l'Eglise par tous les grands Evangélistes. — Voir I Pier. I, 11, 23-25; II Pier. III, 16 (où les lettres de saint Paul sont mises au rang *des Ecritures* : expression décisive, lorsque l'authenticité de cette Epître est reconnue). I Jean V, 6, 9; Jude 17; Apoc. I, 1.....

La partie épistolaire du Nouveau Testament confirme donc ce qu'annonce sa partie historique. Elles conduisent l'une et l'autre à reconnaître que la première prédication chrétienne fut donnée et reçue comme *Parole de Dieu*, au sens supranaturaliste, par conséquent comme théopneustique.

Une autre considération mérite d'être rappelée (et elle pourrait, à vrai dire, suffire à elle seule). Les promulgateurs de l'Evangile mettent leur enseignement au même rang que celui des anciens Prophètes. Or, nous savons ce qu'était pour eux l'Ancien Testament. *Toute l'Ecriture est divinement inspirée*, dit saint Paul; et ce mot exprime la croyance universelle de ces temps. (I Pier. I, 11, 12).....

Les fondateurs du Christianisme s'attribuent le droit de changer les ordonnances lévitiques, de réformer des institutions que les hommes de Dieu avaient établies en son nom (Act. XV; Gal. V, 2, etc.). Acte qui eût été le plus grand des sacrilèges, acte impie à leurs yeux et, par conséquent, impossible, si une lumière et une direction supérieures ne l'avaient légitimé. Jésus-Christ n'avait rien statué sur ce grave sujet; et ce n'est pas par induction, c'est par révélation que les chefs de l'Eglise l'ont décidé ainsi, c'est l'ordre ou le conseil divin qu'ils ont voulu réaliser.....

On croit souvent en avoir fini avec le dogme de l'inspiration, quand on a dit que c'est une idée empruntée à l'Ancien Testament, un reste ou un réchauffé du Judaïsme. Mais que vaut cet argument, par lequel on se figure tout emporter? La théopneustie apostolique, si elle est réelle, ne peut être qu'un renouvellement de la théopneustie prophétique. Et si les fondateurs du Christia-

nisme ont assimilé la première à la seconde, s'ils ont mis leur enseignement au rang de celui des Voyants d'Israël, il sort de là une des plus fortes preuves du dogme ecclésiastique, pour qui croit au témoignage, si explicite, que les Apôtres rendent, avec Jésus-Christ, de la divinité des Livres sacrés des Juifs. On se trouve alors dans l'alternative ou d'abaisser le Nouveau Testament au-dessous de l'Ancien, ou d'accuser d'erreur les premiers chrétiens comme les chrétiens de tous les temps, et le Seigneur comme les Apôtres; car s'il est quelque chose de certain, c'est que le Maître et les disciples ont vu dans les Saintes Ecritures les *oracles de Dieu*.....

A cette indication générale, joignons celle qui sort de la classification des ministres de l'Evangile dans saint Paul (I Cor. XII, 28-30, etc.). Quelque indéterminée que fût l'organisation de cette Eglise, qu'animaient et régissaient des charismes supérieurs, il y existait pourtant une sorte de hiérarchie, créée par ces charismes mêmes, et dans laquelle les Apôtres occupaient le premier rang et les Prophètes le second..... Ce qui distingue ces deux ordres supérieurs des *ministres de la Parole*, c'est qu'ils sont fondateurs et révélateurs (Eph. II, 20 et III, 5), double aspect d'une même prérogative : fondateurs de l'Eglise, elle s'élève sur *le fondement des Apôtres et des Prophètes, Jésus-Christ lui-même* étant *la pierre de l'angle ;* révélateurs de l'Evangile, le mystère de Dieu *est révélé par l'Esprit à ses saints Apôtres et aux Prophètes.* Il y a là une donnée trop peu remarquée, qui dit tout à elle seule, pour peu qu'on y soit attentif. La place qu'occupent les Apôtres et les Prophètes, tient aux dons exceptionnels qui les distinguent ; et la théopneustie est un de ces dons ; c'est, à vrai dire, celui que tous les autres ont pour but de signaler et de constater.....

Nos recherches, toujours historiques, par conséquent toujours positives, nous ont conduits au même résultat par des voies diverses, ce qui est de nature à en accroître l'évidence et la certitude : car ces différents ordres de preuves se soutiennent mutuellement, ils se contrôlent et se vérifient les uns les autres. Ce sont autant de témoignages indépendants qui, réunis, élèvent à un plus haut degré de force la démonstration morale que chacun d'eux, pris à part, donnait déjà. Ce qu'annonce la promesse, ce qu'implique le miracle, ce que manifeste la prophétie, se trouve au fond des enseignements ; et tout indique qu'il était universellement reconnu dans ces premiers temps, parce que les inter-

ventions célestes le rendaient en quelque sorte visible. Le fait que la foi chrétienne a à sa base, sur lequel l'Eglise s'est constamment appuyée, dont le protestantisme a déduit sa maxime et sa règle constitutive, le fait théopneustique, ressort comme de lui-même des données historiques et dogmatiques du Nouveau Testament. Que le mystère qui l'environne rende difficile de s'en former une notion précise, et quelquefois même de le concilier avec d'autres faits également certains, nous ne le contestons point. Mais il est là ; et si nous avons foi aux Ecritures, il faut l'admettre tel quel, avec ses lumières et ses ombres, sans l'étendre ni le restreindre arbitrairement.

SECTION QUATRIÈME. — OBJECTIONS (1).

Le professeur Jalaguier s'arrêtait surtout à deux objections qui, pour être nouvelles à l'époque où il enseignait, n'en étaient pas moins partout : l'une *historique*, la prétendue ignorance des Pères apostoliques sur l'inspiration; l'autre *dogmatique*, l'erreur supposée des écrivains du Nouveau Testament relativement à la seconde venue du Seigneur.

Pour la première, nous renvoyons à la brochure de 1851 (p. 122 et suiv.), dans laquelle sont aussi examinées les autres objections tirées du Nouveau Testament : 1° *Occasionnalité des écrits*. 2° *Plusieurs des livres ne sont pas apostoliques*. 3° *Diversité de style et de conception*. 4° *Inexactitudes dans les récits et les citations*. 5° *Erreurs de conduite et de doctrine*.

C'est à cette dernière classe qu'appartient l'objection *dogmatique* proprement dite, objection d'une extrême gravité, puisqu'elle pénètre dans la sphère même de l'inspiration, et à laquelle le professeur s'attachait, par suite, avec un soin tout particulier. Nous publions presque *in extenso* les développements auxquels donnait lieu sa réfutation (2).

..... Nous sommes ici en présence d'une opinion née d'hier, mais déjà si accréditée, si sûre d'elle-même, qu'elle se pose fréquemment, sans se donner la peine de se prouver, et que bien des directions qu'elle blesse s'y plient ou s'y résignent, plutôt que de s'y heurter. J'ignore ce qu'en disent les théologiens et les exégètes allemands qui la repoussent, s'il y en a, et il doit y en avoir. Il en est sur cet article comme sur beaucoup d'autres : les résultats négatifs de la critique d'Outre-Rhin, les travaux de démolition sont promptement divulgués et vulgarisés ; l'œuvre de défense, de conservation, d'édification, nous reste plus ou

(1) Brochure citée, p. 120-177.
(2) *Edit.*

moins inconnue. Redoutable caractère d'un siècle plus épris du nouveau que du vrai, et qui se plaît à voir saper en tous sens les fondements de la foi, qui ne s'intéresse réellement qu'à cela seul, tout en éprouvant le besoin de croire ! Je regrette d'être ainsi laissé à moi-même en face de si grands noms et de telles apparences. J'espère pourtant que le simple examen des textes et des choses pourra enlever à l'objection, sinon sa base, du moins sa portée. N'oublions pas que le crédit d'une opinion n'est pas la garantie certaine de sa vérité.

Expliquons-nous d'abord, afin de prévenir des malentendus faciles. Nous ne contestons point le fait général sur lequel on appuie l'objection, je veux dire la vive attente du retour de Jésus-Christ dans l'Eglise apostolique ; ce fait est positif, il se produit d'un bout à l'autre des Livres sacrés ; nous ne contestons que l'induction qu'on en tire et la notion qu'on s'en forme. La perspective des grandes scènes de l'avenir et de la *Parousie*, à laquelle elles se rattachent, se pose souvent dans les discours du Seigneur comme concernant ceux-là mêmes à qui il s'adresse. Il en est de même dans la parole des Apôtres qui attirent incessamment de ce côté les esprits et les cœurs. La foi rend présent ce qu'on espère, et visible ce qu'on ne voit point (Héb. XI, 1). L'Eglise, vivant alors, beaucoup plus qu'elle ne l'a fait depuis, de *la vie cachée avec Christ en Dieu*, associait étroitement aux humiliations de la première venue du Seigneur les gloires de son second avènement ; elle se plaisait dans cette contemplation où elle voyait d'ailleurs son propre triomphe. Elle s'en nourrissait, soit pour obéir à l'ordre qu'elle avait reçu (*Veillez, car vous ne savez*, etc.), soit pour se soutenir dans ses épreuves et s'armer contre le monde et contre le mal. Cette grande attente circule partout dans la langue, comme dans la croyance de ces temps ; et ce qu'elle fut alors, elle l'a été à toutes les époques de ferveur. De là une terminologie spéciale, dont il s'agit de déterminer le sens réel. Faut-il la prendre littéralement et, pour ainsi parler, matériellement ? Ou renferme-t-elle, sous sa signification première, une signification plus profonde, essentiellement mystique ou pratique et, par là même, infiniment compréhensive ? S'adapte-t-elle à des faits multiples, reliés entre eux par une analogie interne ; ou faut-il la rapporter à un seul ? N'y a-t-il pas ce qui a lieu ailleurs, en particulier dans la prophétie messianique où le symbolisme joue un si grand rôle ? N'en serait-il pas du jour de Christ dans le Nouveau Testament, comme dans l'Ancien du jour de Dieu,

qui est proprement celui des rétributions finales, et qui se révèle partout dans tous les jugements providentiels?

Voilà la question. Et il importe de la bien poser. Que les premiers chrétiens aient attendu le retour du Seigneur dans un avenir plus ou moins prochain, c'est incontestable. Mais l'ont-ils attendu, dans sa vraie et pleine réalité, à une époque positivement marquée par la parole apostolique, et fixée au terme de cette génération ou à la ruine de Jérusalem ; car s'il y a eu une époque précisée, c'est évidemment celle-là ? Ce sont deux choses fort différentes qu'une perspective vague et une détermination formelle des temps. Dans ce dernier cas, il y aurait eu l'erreur matérielle dont on argumente. Dans le premier, il n'y a que cette représentation indistincte de l'avenir, qui existe généralement dans la prophétie, spécialement dans la prophétie messianique, à laquelle ce sujet appartient, et où les événements les plus distincts paraissent se toucher : l'avènement du Royaume de Dieu, son triomphe sur la terre, son accomplissement dans le Ciel ne formant quelquefois qu'un seul tableau, et se plaçant sur le même plan. Les Prophètes déclarent eux-mêmes, çà et là, qu'ils n'ont qu'une vue confuse des temps. Saint Pierre les représente *cherchant à découvrir* dans quelles conjonctures se réaliserait ce que l'esprit de Christ, qui était en eux, leur faisait connaître de ses souffrances et des gloires dont elles seraient suivies (I Pier. I, 11). Or, dans cette question, ne l'oublions pas, nous sommes au cœur de la grande prophétie messianique, qui a dû conserver, pour ce qui concerne le second avènement du Seigneur, les mêmes formes générales qu'en ce qui concerne le premier.

Il y a donc là une distinction capitale à établir ; car les conséquences du fait sont tout autres selon les caractères sous lesquels il s'est produit : selon qu'il s'agit d'une croyance indéfinie, d'une attente indéterminée ou d'une donnée expresse, d'un terme précis, d'une date proprement dite. Ne faisons-nous pas, aujourd'hui, une différence bien tranchée entre la foi qui, appuyée sur les promesses, contemple avec une pleine assurance, dans un avenir plus ou moins rapproché, le triomphe universel de l'Evangile, la terre entière devenue la conquête de Christ, et les théories millénaires qui prétendent marquer le jour et le moyen de cette immense révolution humanitaire? La première de ces opinions, ou de ces vues, est-elle atteinte par les démentis que le mouvement des choses donne, d'année en année, à la seconde, en

déjouant ses calculs ? La question moderne du chiliasme est, à bien des égards, l'ancienne question de la parousie.

De plus, si la terminologie dont nous avons à nous rendre compte a des acceptions diverses (et c'est un autre côté important du sujet), si elle est employée tantôt au sens propre et littéral, tantôt dans un sens figuré, si elle est parénétique autant ou plus que dogmatique, ce serait chercher et créer l'erreur que de la réduire à une seule application. Il s'agit, en effet, non de ce qu'elle signifie en elle-même, mais de ce qu'elle signifiait dans la langue de l'Eglise primitive et des écrivains sacrés; il s'agit de l'ensemble d'idées ou de sentiments qu'y attachait la foi, et non de la valeur grammaticale des mots. (Ne sait-on pas ce que les grands mouvements religieux et politiques font souvent de certains termes qu'ils consacrent?) Encore une fois, voilà la question.

Notons jusqu'où irait l'interprétation, objet de notre examen; car les principes et les systèmes se jugent aussi par leurs conséquences. Elle atteint le Seigneur lui-même, en accusant d'erreur un article général des révélations chrétiennes. Les textes des Evangiles sont tout aussi formels que ceux des Epîtres, et peut-être plus. « *Je vous dis en vérité que cette génération ne passera point... que le Fils de l'homme ne soit venu.* » (Matth. X, 23; XXIV, 34, 42, 44, etc.). Est-il rien de plus précis, ou d'aussi précis, dans la parole des Apôtres? J'ignore comment les écoles qui reconnaissent la révélation de Dieu en Christ, au sens supranaturaliste, détournent du Maître le coup qu'elles aident le rationalisme à faire tomber sur les disciples : elles ne peuvent guère y réussir que par des procédés plus ou moins arbitraires, qui compromettent ce qu'elles veulent sauvegarder. L'erreur est partout ou elle n'est nulle part. Elle n'emporte l'inspiration apostolique qu'en emportant la divine autorité de la parole de Jésus-Christ, et, par suite, tout le Christianisme surnaturel, c'est-à-dire le Christianisme réel. C'est là qu'elle va finalement.

Dirait-on que sur ce point, comme sur d'autres, et tout particulièrement sur l'eschatologie dont il dépend, les disciples, trompés par leurs préventions, ont mal saisi la pensée de Jésus-Christ et reproduit inexactement sa parole? — Cette supposition, toute gratuite, mène plus loin qu'on ne veut. Le Nouveau Testament la renverse ou elle annule le Nouveau Testament. Tous les Evangiles attribuent cette doctrine au Seigneur, celui de saint Jean, comme les Synoptiques (Jean XIV). Elle règne partout dans les

Actes et dans les Epîtres. Elle fait partie intégrante de la foi et de la vie dans ce qu'on nomme les tendances pauliniennes et johanniennes, aussi bien que dans ce qu'on nomme les tendances judéo-chrétiennes. Tous les dépositaires de la pensée de Jésus-Christ, tous les interprètes de sa parole l'auraient-ils donc faussée à cet égard? Où cela conduirait-il, si c'était décidément établi et qu'il fallût l'admettre? Si cette partie de l'enseignement de Jésus-Christ a été ainsi altérée à sa source, quelle est celle dont nous puissions être certains, car il n'en est aucune qui ait un témoignage plus général et plus positif?

Nous dira-t-on que, quoi qu'il en soit, il s'agit d'une donnée historique ou exégétique, et que nous ne pouvons l'écarter par l'argumentation *a priori*, ou par une sorte de procès de tendance; que nous le pouvons moins que personne, nous qui faisons profession de nous attacher simplement et pleinement aux faits? Sans doute. — Si c'est réellement une donnée biblique, et qu'elle soit telle qu'on la représente, telle qu'on nous l'oppose, il faut l'admettre, quoi qu'il en advienne, et l'admettre intégralement, avec tous ses caractères constitutifs, avec toutes ses conséquences nécessaires. Ceux qui reconnaissent le divin de la parole de Jésus-Christ, comme celui de sa personne et de son œuvre, n'ont pas plus le droit de la restreindre que nous de la nier. Ou elle n'est pas ce qu'ils la disent, ou elle est plus qu'ils ne la font. Dès qu'ils la tiennent pour évidente, ils doivent lui laisser toute sa portée; et elle sape la Révélation chrétienne dans le sens où ils l'entendent, non moins que dans le sens où nous l'entendons; visiblement descendue du Maître aux disciples, elle remonte d'eux à lui. Mais, en prenant ces effrayantes proportions, elle réveille une légitime défiance, car elle soulève contre elle tous les faits divins où le Christianisme a sa base et sa preuve; elle ne peut être vraie qu'autant que ces faits seraient faux, puisqu'elle aboutirait à les ruiner. Il y a là, on en conviendra, de justes sujets de doute ou, tout au moins, de sérieux motifs de circonspection.

Examinons donc l'assertion de l'exégèse moderne, et voyons s'il n'est pas possible de tout rassurer, sinon de tout éclairer.

Mais quelques réflexions préjudicielles, qui s'offrent ici naturellement, méritent d'être notées tout d'abord :

1° L'opinion que nous avons à juger, s'est, si je ne me trompe, produite pour la première fois, à la fin du siècle dernier, dans le mouvement rationaliste de l'Allemagne, et elle étonna autant

qu'elle scandalisa. Il paraît étrange, en effet, qu'une telle découverte se soit faite si tard dans un tel Livre, et qu'amis et ennemis aient, pendant dix-huit cents ans, glissé, sans rien apercevoir, sur une erreur qu'on voit aujourd'hui partout.

2° Si les choses s'étaient passées comme cette opinion le suppose et l'affirme, c'eût été pour la communauté chrétienne tout entière une immense déception, qui aurait dû y produire un trouble indicible, en marquant du sceau de l'erreur l'un des points les plus saillants de sa foi, celui, à vrai dire, auquel se seraient attachés et comme suspendus tous les autres. Se figure-t-on que le corps des disciples, appuyé sur des révélations expresses, se soit attendu à être témoin de la fin du monde, de la glorieuse apparition du Seigneur, de la résurrection et du jugement ; qu'il ait lié ces scènes eschatologiques, centre vital de son espérance, à la chute de Jérusalem ou à l'extinction de la génération dont il faisait partie ; qu'il ait subordonné toutes ses autres croyances à celle-là, ainsi qu'on le soutient, et qu'il ait vu tomber la ville sainte, passer la génération désignée, sans s'émouvoir d'un semblable mécompte? Un tel démenti donné par les faits à une croyance à la fois dogmatique et pratique, sur laquelle tout aurait porté d'après l'hypothèse, était de nature à mettre tout en question. Il devait en résulter une grande apostasie, ou tout au moins un grand abattement. Conçoit-on que l'Eglise s'en soit si peu ressentie, et que cette crise, qui aurait dû l'ébranler jusque dans ses fondements, se soit dissipée sans laisser même des traces sensibles dans ses souvenirs?

3° Après la ruine de Jérusalem, lorsque l'erreur, démontrée par l'événement, aurait dû faire rompre avec tout ce qui l'avait produite, en particulier avec la terminologie où elle avait sa racine et son aliment, cette terminologie persiste ; elle est employée comme auparavant avec une parfaite simplicité, sans restrictions ni explications, sans scrupules ni réserves d'aucune espèce. Quand saint Jean écrivit son Evangile et son Epître, la fausseté de l'attente était constatée ; Jérusalem était tombée, la génération marquée avait été remplacée par une autre, et la parousie n'avait pas eu lieu, et nul signe n'en expliquait le retard ou n'en annonçait l'approche : les espérances, supposé qu'elles fussent ce qu'on les fait, étaient décidément et complètement déçues. Dès lors, la nécessité des choses, aussi bien que les intérêts de la foi, poussaient naturellement l'Apôtre à répudier ou à modifier le langage des premiers temps. Eh bien ! il n'y pense

pas le moins du monde. Il s'exprime comme tous les autres écrivains sacrés. Il fait dire au Sauveur : *Quand je m'en serai allé... je* REVIENDRAI *et je vous prendrai avec moi...* (XIV, 2, 3) et ailleurs (XXI, 22, 23) : *Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je* VIENNE, *que t'importe.* Saint Jean dit lui-même dans sa Ire Epître : *Demeurez en lui, afin que quand il* PARAITRA, etc. (II, 28). *Nous savons que quand il* PARAITRA, *nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons,* etc. (III, 2). L'Apocalypse fournit bien d'autres textes analogues. Dès qu'elle est reconnue comme étant de saint Jean, et de ses dernières années, le fait que nous indiquons ne saurait être un instant douteux.

C'est, on le voit, le langage primitif dans toute sa confiance et sa naïve candeur. Cela serait-il concevable, cela serait-il possible, avec le démenti des faits et la révolution d'idées qu'un tel désappointement devait avoir produit? Comprend-on ce libre et calme maintien d'une expression ou d'une croyance qui, battue en brèche par l'événement, aurait tout compromis avec elle? Ces simples données historiques ne révèlent-elles pas quelque erreur radicale dans l'hypothèse que nous discutons? Si elles ne disent pas en quoi elle est fausse, elles disent, ce semble, qu'elle ne peut être vraie au sens qu'on entend, ni avoir, par conséquent, la portée qu'on y attache.

Cette induction ou cette impression se confirme, malgré les premières apparences, par l'étude des textes eux-mêmes. Si, au lieu de s'arrêter à la forme de certaines locutions et à la superficie des choses, on embrasse par une vue d'ensemble l'enseignement des Apôtres, de même que celui du Seigneur, on y découvre des traits nombreux, essentiels, positifs, qui montrent que la terminologie dont nous nous occupons n'a pu avoir, et qu'on n'a pu y voir l'étroite pensée à laquelle la réduit l'interprétation actuelle. Bien des déclarations de Jésus-Christ rejettent à une époque indéterminée et lointaine son dernier avènement. Avant qu'il ait lieu, il faut que l'Evangile ait été prêché par toute la terre (Matth. XXIV, 14, Marc XIII, 10). Les Juifs doivent être dispersés parmi tous les peuples ; Jérusalem doit être foulée par les nations, jusqu'à ce que les temps des nations elles-mêmes soient accomplis (Luc XXI, 24). L'apparition du Fils de l'homme marquera la fin du monde (Matth. XXIV, 29); le Père seul en sait le moment. Autant d'indices qui distinguent la seconde venue du Seigneur et la consommation des choses de la catastrophe qui allait fondre sur la Judée. Quoique mêlés dans cette

relation fragmentaire de l'oracle, quoique représentés sous les mêmes images où ils paraissent se confondre, les deux événements se séparent par des caractères fonciers : l'époque de l'un est précisée : il arrivera avant que cette génération passe ; l'époque de l'autre est un de ces temps dont le Père s'est réservé la disposition et qui ne sauraient être révélés. Loin que tout finisse à la ruine de la Judée, la ville sainte reste avec le peuple sous la domination des Gentils, pendant que se développent sur les Gentils eux-mêmes les desseins du Ciel. Tout cela laisse entrevoir, dans la parole du Seigneur, une longue série d'événements après celui où l'on voudrait qu'elle eût tout arrêté et tout terminé. Les paraboles prophétiques (ivraie — grain de moutarde — levain, etc.), comme le fond général de son enseignement, impliquent que la durée du monde et de l'Eglise s'étendait à ses yeux bien au delà de la génération au milieu de laquelle il vivait. C'est une de ses maximes habituelles que le Royaume de Dieu serait ôté aux Juifs et donné à d'autres. Comment aurait-il lié la fin générale des choses à la chute de la théocratie mosaïque qu'il annonçait comme imminente ? Evidemment on ne saurait se le persuader, et l'on ne peut admettre non plus, dans un tel enseignement, la dualité contradictoire qu'y suppose quelquefois la direction que nous avons devant nous (1). Quoi qu'il en soit d'une partie de ses expressions, il est positif que Jésus-Christ laisse un long espace au cours des destinées humaines et à cette œuvre de rénovation universelle qui devait grandir lentement, comme la plante dans le sol. Dès qu'on pénètre au cœur de sa doctrine ou de son plan, on sent qu'il y entre les siècles comme condition essentielle.

Il en est de même des Apôtres en qui, sur ce point comme sur tous les autres, se reflètent la pensée et la parole du divin Maître. S'il y a chez eux de nombreuses locutions qui, prises à la lettre, autoriseraient à conclure qu'ils s'attendaient, avec leurs contemporains, à voir la glorieuse venue du Seigneur, il y a aussi des données formelles qui ne permettent pas de l'entendre ainsi. Et remarquons que les passages qu'on allègue, et qui semblent impliquer cette espérance trompeuse, se trouvent dans la partie purement parénétique de leurs Epîtres, où ils n'ont d'autre but que de soutenir, d'animer, de fortifier la vie spirituelle par les perspectives de la foi, sans préoccupation aucune de la déter-

(1) M. Pécaut.

mination dogmatique dont il s'agit ; tandis que dans les passages qu'on laisse trop souvent à l'écart, ils ont réellement en vue la question qui nous occupe, parce qu'elle se posait occasionnellement devant eux. Là est l'exhortation et le langage impressif, mais indéfini, de la piété ; ici est l'enseignement direct, avec sa terminologie plus exacte, plus positive, quoiqu'encore indéterminée à bien des égards. C'est donc essentiellement dans ces derniers textes (quelque rares qu'ils soient), que nous devons chercher leur vraie pensée. Eh bien ! ils y rectifient justement l'induction qu'on tire aujourd'hui de leur expression générale et que certaines personnes en tiraient déjà de leur temps. Ils ont, en fait, repoussé d'avance l'opinion que leur impute la science actuelle. Quelle explication croirons-nous, de la sienne ou de la leur ?

Ouvrons la première Epître aux Thessaloniciens, chap. IV, 15-19 (1). Cf. II, 19 et III, 13.... Voilà bien l'un des textes les plus formels qu'on puisse citer, et c'est bien aussi un de ceux qu'on place en première ligne.

Mais ouvrons la deuxième Epître, ch. II, 1-8 (1).... Respectant les ombres qui recouvrent les faits sur lesquels les Thessaloniciens avaient reçu des éclaircissements que nous n'avons pas (*Ne vous souvient-il pas, etc.*), nous ne cherchons point à déterminer ce qu'est ce mystère d'iniquité dont parle l'Apôtre ; le seul point qui importe ici, et ce point là ne saurait être douteux, c'est que le fond général de la description, l'ensemble des expressions et des choses, indique manifestement que le règne de *l'homme de péché* devait s'étendre sur une longue période ; et encore ne pouvait-il s'établir qu'après la chute d'une force qui s'opposait à son apparition ou à son extension (v. 6, 7). Ces grands revirements du monde ou de l'Eglise, ces immenses péripéties religieuses embrassaient nécessairement, aux yeux de l'Apôtre, plus d'espace que n'en laisse l'opinion qui nous occupe. Tout y porte par delà. C'est une vue des temps, analogue à celle des prédictions et des paraboles des Evangiles, quoique marquée par des traits particuliers.

En face de ces assertions et de ces perspectives, il est impossible d'entendre, comme on le fait, notre premier texte, puisque saint Paul proteste qu'en l'interprétant ainsi on y insère

(1) Nous ne pouvons qu'indiquer ces textes importants. Pour suivre la discussion, le lecteur devra les avoir sous les yeux. (*Edit.*).

une autre pensée que la sienne. C'est l'attente qu'on suppose à l'Eglise apostolique, que ces paroles avaient éveillée chez les Thessaloniciens ; c'est cette attente que l'Apôtre se hâte de déclarer sans fondement. « *Ne vous laissez pas troubler... comme si le jour de Christ était proche,* (ως οτι ενεστηκεν η ημερα του Χριστου). » On peut expliquer à son gré ces énergiques expressions ; mais ce qu'on ne peut légitimement, ce qu'on ne peut sans donner un démenti à l'Apôtre, c'est de continuer à croire qu'il attendait la venue immédiate du Seigneur, lorsqu'il affirme si positivement le contraire, et que les événements qu'il annonce le disent d'ailleurs d'eux-mêmes. Sa déclaration est expresse et tout la confirme dans son exposition.

L'étude comparative de ces deux passages démontre que l'attente du jour de Christ avait aux yeux de saint Paul, qu'il veut lui imprimer ou lui conserver auprès de ses disciples, ce caractère indéterminé que nous indiquions, et qui la fait tout autre qu'on ne la représente. Il faut distinguer chez lui, comme chez Jésus-Christ, le point de vue parénétique du point de vue dogmatique. Pour animer le zèle des Thessaloniciens, il leur avait rappelé le grand événement qui doit changer le sort des hommes en changeant l'état du monde, et qui attire incessamment, par cela même, les regards de la foi; il les avait conviés à cette contemplation de l'invisible et de l'éternel, soutien de la vie spirituelle contre les inclinations et les tentations terrestres, en même temps que source de consolation au sein des épreuves. Le but de l'Apôtre est de faire agir ce fait, qui était parfaitement connu et cru, comme stimulant de la piété et de la constance chrétiennes. Apprenant ensuite qu'on abuse de quelques-unes de ses expressions pour troubler les âmes, et qu'on lui fait dire que le jour suprême va venir, il se hâte de s'expliquer (car ce fut bien là le motif ou l'un des motifs de sa seconde Epître, voy. II, 2) ; il déclare qu'il n'a point annoncé cette proximité du jour de Christ, que ce serait une erreur d'y croire, que d'importants événements, qu'il fait entrevoir, doivent précéder cette glorieuse et redoutable apparition. Accordons que, dans ce rapide tableau des destinées de l'Eglise et du monde, l'Apôtre, semblable en cela aux anciens Prophètes, n'avait pas une vue précise des distances et des choses, une conscience claire des temps et des événements prédits; il n'en est pas moins positif, d'après la nature et l'ordre des faits, que celui qui doit tout terminer parce qu'il doit tout accomplir, ne pouvait lui apparaître que dans un lointain qu'il

appartenait à Dieu seul de fixer. Il me paraît impossible d'enlever à sa parole cette signification ou cette intention, et au fond des choses qu'il décrit, cette portée. Dès lors, il a repoussé l'opinion qu'on l'accuse d'avoir professée avec tout le siècle apostolique.

On objecte que saint Paul se place formellement parmi ceux qui seront encore sur la terre lorsque le Seigneur viendra (*nous qui vivrons et qui resterons*, I Thes. IV, 17 ; I Cor. XV, 51, 52). Mais l'expression citée ne doit, ni ne peut être entendue littéralement. Saint Paul se place ailleurs parmi ceux qui seront ressuscités (I Cor. VI, 14 ; II Cor. IV, 14). Il parle, en divers endroits, de sa fin en la séparant bien nettement de celle du monde (Act. XX, 24, 25 ; Phil. I, 20-24 ; II Tim. IV, 6-8). Il faut choisir entre ces déclarations opposées. Or, le choix serait-il douteux ? La première tient visiblement à une figure de langage fort commune (κοινωσις), par laquelle on s'unit aux personnes dont on parle, sans être réellement de leur nombre, et dont on a des exemples dans saint Paul lui-même. (Cf. Tite III, 3, « *Nous avons été nous-mêmes insensés, égarés, assujettis à toutes sortes de passions et de voluptés, etc.* », avec Phil. III, 6, « *A l'égard de la justice de la loi, étant sans reproche.* ») Est-il croyable que saint Paul ait réellement entendu se désigner lui-même par le *nous* du premier de ces passages ? est-il quelque exégète qui l'interprète ainsi ?

Dira-t-on que dans le sujet dont il s'agit les deux assertions sont également littérales, la première appartenant à la conception judéo-chrétienne qui constitua d'abord la foi de saint Paul, comme de tous les disciples, et qu'il abandonna à mesure que sa notion de l'Evangile devint plus spirituelle et plus pure en devenant plus profonde et plus intime ? Mais cette explication, choyée par l'esprit du temps qui l'emploie à mille fins, est aussi gratuite qu'irrévérencieuse. Tout la repousse dans les faits. Saint Paul donne-t-il à entendre quelque part, permet-il de supposer par quelque côté de sa conduite ou de son enseignement que sa doctrine eût changé, et changé, comme on le veut, sur des points aussi considérables que la christologie, la sotériologie, l'eschatologie ? En posant son Evangile comme une révélation, ne le pose-t-il pas comme toujours le même ; ne réclame-t-il pas qu'on le retienne jusqu'à la fin tel qu'on l'a reçu au commencement ? (I Cor. XV, 2 ; Gal. I, 1-12). D'ailleurs, une simple remarque aurait dû empêcher de naître ou faire tomber immédiatement l'hypothèse où l'on se réfugie : les deux déclara-

tions, qu'on place aux deux pôles de la vie de saint Paul, se lisent dans la même Epître (Cf. I Cor. XV, 51 avec I Cor. VI, 14 rappr. de II Cor. IV, 14).

Ajoutons que, chez saint Paul, comme chez Jésus-Christ, la conception générale du Royaume de Dieu ici-bas, les évolutions et les destinées du Christianisme, la série d'épreuves et de victoires, de chutes et de relèvements que doit traverser l'Eglise jusqu'à son triomphe final, impliquent une prolongation indéfinie de l'ordre actuel des choses. (Cf. II Thes. II, 1-8 ; I Tim. IV, 1-3 ; II Tim. III, 1-3 ; I Cor. XV, 24-26 ; Rom. XI ; I Thes. II, 16, etc.). L'Apôtre s'incline devant la profondeur du plan divin. Ce mystérieux avenir dans lequel il plonge son regard, et dont il ne distingue que les grands traits, n'a-t-il pas dû s'étendre indéfiniment devant lui ? A-t-il pu croire que les quelques années qui lui restaient suffisaient à de tels événements ? Non, assurément ; et à l'herméneutique des mots, nous opposons l'herméneutique des choses. Il en est de saint Paul comme du Seigneur. Appliquez à saint Pierre le même examen comparatif. (I Pier. I, 5, 7, 13 et IV, 7 et V, 4 ; Act. III, 21. Cf. II Pier. I, 13-15. II, 1, 3, 4). L'auteur de la seconde Epître veut qu'entretenant religieusement l'attente du jour de Christ, on se hâte, en quelque sorte, au-devant de lui ; il oppose à l'argument des hommes légers qu'il combat, d'*abord* le fait du déluge, qui surprit aussi un monde incrédule et railleur, ensuite ces deux principes : *a)* la patience du Seigneur a pour motif sa miséricorde et pour objet le salut du monde ; *b)* pour lui, mille ans sont comme un jour, et un jour comme mille ans. Ce n'est donc pas sur la mesure humaine des temps qu'il faut établir ici nos jugements ou nos appréciations, c'est sur la mesure divine. Dieu est patient, parce qu'il est éternel. Dans tous les cas, il est fidèle ; le ciel et la terre passeront, mais sa parole ne passera point. Son jour vient. « *Faites donc tous vos efforts, afin qu'il vous trouve sans tache et sans reproche dans la paix* ». Ainsi toujours : à la superficie, cette contemplation pratique qui semble espérer une réalisation immédiate, et au fond, des indications générales qui ne permettent pas de l'entendre ainsi ; toujours cette indétermination du temps qu'il s'agissait d'établir. Notez le mot qui caractérise l'esprit de l'attente comme celui de la promesse : *Mille ans sont devant Dieu, etc....*

En somme, le rapprochement des deux Epîtres de saint Pierre reproduit, et confirme par cela même, le résultat que nous a

donné le rapprochement des deux Epîtres de saint Paul aux Thessaloniciens.

En argumentant de la seconde Epître de saint Pierre, nous n'oublions point le verdict d'inauthenticité dont elle a été frappée de nos jours. Mais sur ce point, ainsi que sur bien d'autres, le jugement de la science moderne pourrait bien être revisé et infirmé. Il commence à l'être, même en Allemagne. Du reste, en supposant prouvé que cette Epître fût un apocryphe du IIe siècle, à la place de l'argument qu'elle nous a fourni et qui nous serait enlevé, elle nous en fournirait un autre moins direct, mais pourtant réel. Elle rendrait manifeste que la foi de la primitive Eglise n'a pu être ce qu'on la fait, puisque cet écrit nous la montre toujours la même, entretenant les mêmes espérances et les mêmes perspectives, à une époque où, trompée par l'événement, elle aurait dû ou disparaître ou se transformer.

Nous croyons avoir établi que, s'il y eut chez les premiers chrétiens une vive attente du jour de Christ, il n'y eut pas dans leur pensée, et surtout dans celle des hommes apostoliques, cette détermination formelle des temps qu'on leur impute aujourd'hui. Dès lors, l'objection est désarmée, sinon entièrement dissipée.

Passons au second côté de la question, que nous pouvons préciser de cette manière : Est-il licite de réduire, comme on le fait, à une signification unique, une locution que le Nouveau Testament emploie visiblement dans un sens fort indéfini, où tout annonce que le réalisme et le symbolisme se mêlent et se superposent sans cesse l'un à l'autre? Il faut se souvenir ici que l'Ecriture a, sous beaucoup de rapports, sa langue propre, des locutions toutes spéciales pour des faits d'un genre ou d'un caractère tout spécial (1)... Cette langue est marquée par un symbolisme profond, dont l'un des caractères est que, dans une série d'événements de la même nature, l'événement principal et final devient la dénomination générale et sert à désigner ou à décrire tous les autres, de sorte que les termes qui proprement le concernent seul, passent à la série entière...

Les textes dont nous avons à nous rendre compte ne font que reproduire ce principe ou ce langage consacré. L'oracle le plus étendu du Nouveau Testament, celui qui constitue la base de la terminologie évangélique, objet de notre étude (Matth. XXIV et

(1) Voy. Chap. V, sect. III, § 3 : « *Prophéties à double application.* »

parall. : Marc XIII; Luc XXI), n'est, à vrai dire, que la continuation du procédé des anciens Voyants. Ce sont les mêmes images. Le jour de Christ, marqué par le bouleversement des cieux et de la terre, s'y associe à la chute de Jérusalem, comme dans Esaïe le jour de Dieu à la catastrophe de Babylone ou de l'Idumée. Dans la parole du Seigneur, comme dans celle du Prophète, les deux événements se mêlent au point de ne faire qu'un; le jugement de la Judée et le jugement du monde se rattachent également à la venue du Fils de l'homme...

C'est, au fond, dans les deux Testaments, la même prophétie générale avec les mêmes caractères constitutifs, et un de ces caractères, non moins saillant que celui que nous venons de signaler, est que les temps y restent d'ordinaire indistincts (I Pierre I, 5; Act. I, 7). Il en est sous ce rapport, redisons-le, de la prophétie eschatologique comme de la prophétie messianique, dont elle est la prolongation; l'une ayant trait à la première venue du Seigneur et à la fondation de son Royaume sur la terre, l'autre à sa seconde venue et à son Royaume dans le Ciel. Dans la prophétie messianique, quoique çà et là des traits de lumière révèlent un long espace, le premier établissement du règne de Dieu et son triomphe final paraissent généralement se toucher, les Prophètes voyant et montrant à la fois l'ensemble des choses. L'Eglise, comme la Synagogue, s'abandonnant à cette impression prime-sautière des oracles, a dû croire, avant les enseignements de l'expérience, au développement et à l'achèvement rapide du Royaume des Cieux ici-bas, alors même qu'elle ne pouvait faire abstraction des vives attaques et des longues résistances du monde. D'où, d'un côté la ferveur de l'attente qui anticipait l'événement, et, d'un autre côté, l'incertitude de l'époque, voilée aux anges comme aux hommes dans les Conseils divins; d'où aussi l'acception pratique ou mystique des termes qui, d'après l'esprit des Saintes Ecritures, se mêle incessamment à l'acception littérale et outrepasse l'interprétation rigoriste de nos jours, où elle s'efface, tandis qu'elle domine tout dans le Nouveau Testament.

Voilà, croyons-nous, la simple explication des textes dont il s'agit. Elle s'offre d'elle-même aux humbles disciples de l'Ecriture, qui s'y sont spontanément et universellement arrêtés; elle ouvre une vue générale qui éclaire et justifie la locution que nous avons devant nous, surtout quand on n'oublie pas que la Bible a pour objet essentiel, non la science, mais la foi et la

vie. Comprenant alors que cette locution ait acquis dans la langue chrétienne le sens étendu inhérent au symbolisme prophétique et eschatologique, on ne s'étonne plus qu'elle s'applique à des faits divers, dès qu'il s'y trouve à quelque degré le caractère de l'événement dont elle est l'expression, savoir un acte de justice ou de grâce exercé par le Sauveur et le Juge du monde. Il est incontestable qu'elle se présente fréquemment avec ces acceptions secondaires. Ainsi Eph. II, 17 : *Etant venu, il a prêché*, etc...; Jean XIV, 2, 3 : *Il y a plusieurs demeures*, etc... Là, l'appel de la mort est la venue du Seigneur pour les disciples. Et remarquons que plusieurs de ceux à qui s'adressaient ces paroles avaient déjà passé de ce monde à l'autre quand le quatrième Evangile fut écrit; que, par conséquent, l'interprétation mystique s'imposait d'elle-même aux lecteurs du livre comme à son auteur. (Lire Matth. XXIV, 37-51; Marc XIII, 34-37; Luc XXI, 34-36.) Les appels de la mort sont pour chaque homme la venue du Seigneur, comme la catastrophe de la Judée l'était pour Israël. L'un est pris, l'autre laissé. (Lire Matth. XXV, parab. des *Vierges* et celle des *Talents*, où les trois idées de la venue du Fils de l'homme, du jugement et de la mort sont également invoquées pour animer la vigilance, et s'échangent l'une contre l'autre.) Il se montre de toutes parts dans la parole de Jésus-Christ ce mélange du sens propre et du sens spirituel, dominant l'un ici, l'autre là, s'appelant en quelque manière, s'unissant ou se remplaçant sans transition marquée.

Cela est reconnu chez le Seigneur, même par les écoles les plus rigoureuses contre les Apôtres. D'après M. Reuss (1), l'expression dont nous nous occupons a, dans l'enseignement de Jésus-Christ, deux objets très distincts : l'un, relatif ou individuel, la carrière de chaque homme aboutissant à sa mort et à la fixation de ses destinées dans le monde à venir; l'autre, absolu et général, savoir la marche de l'humanité s'avançant graduellement vers son terme final, la réalisation du Royaume de Dieu. M. Schérer (2) distingue trois sens dans l'expression du Sauveur : 1° le *sens propre* ou eschatologique; 2° le *sens symbolique*, d'après lequel le retour de Jésus-Christ « est une « manifestation plutôt qu'une apparition, une loi de l'histoire « plutôt qu'un fait particulier, une révélation de puissance judi-

(1) *Histoire de la Théologie chrétienne*, t. I, p. 257.
(2) *Revue de Strasbourg*, janv. 1853, p. 18.

« ciaire, dont la ruine de Jérusalem fut un exemple, mais que « cette catastrophe n'épuise pas; » 3° le *sens spirituel,* où il n'est question que d'une action ou d'une présence mystique du Seigneur. Il est vrai que M. Schérer ramène ensuite le sens propre au sens symbolique et le sens symbolique au sens spirituel, en vertu de ce qu'il nomme, sans expliquer ce qu'il entend par là, « *la force critique de l'Evangile,* » ne laissant, en fin de compte, aucune réalité à cette grande apparition, si souvent annoncée par Jésus-Christ, et toujours attendue par l'Eglise. Mais, sans discuter l'explication finale, que nous pouvons livrer à l'appréciation de tout lecteur, non prévenu, du Nouveau Testament, prenons note de la détermination exégétique et de la triple signification qu'elle constate dans le texte sacré.

Il est donc bien certain que le Seigneur fait fréquemment de sa venue, couronnement de son œuvre de miséricorde et de justice, un emploi symbolique et mystique. Il la lie et aux destinées générales de l'Eglise, et aux destinées individuelles des croyants, et aux grandes scènes de la résurrection et du jugement, et aux appels de la mort, l'introduisant au cœur de la vie chrétienne, comme un des éléments ou des mobiles de la foi, de sorte que, sous sa signification première et propre, l'expression a des significations secondaires et figurées.

Or, si cette large acception existe dans la parole du Maître, elle a dû, naturellement, passer dans celle des disciples, et de là, dans la langue de l'Eglise. Le premier fait établi, le second en sort par une sorte de nécessité logique, et doit être reconnu pour peu qu'il soit indiqué. Et ne l'est-il pas dans les Epîtres par la nature même des textes qui, parénétiques bien plus que dogmatiques, ont essentiellement pour but de nourrir l'esprit de renoncement et de dévoûment par la perspective des temps prédits? Ne l'est-il pas Eph. II, 17. Apoc. II, 5, 16 et III, 3. Jean XIV, 2, 3, où l'application spirituelle est manifeste? Elle est chez les écrivains sacrés comme chez Jésus-Christ. Ainsi consacrée, elle ne pouvait que rester. Et une fois introduite, elle devait primer, d'après le caractère des Ecritures, où tout se résout en pratique. Dès lors, la locution évangélique échappe à l'exégèse littéraliste, qui la réduit à une signification unique et, en quelque sorte, matérielle. Elle participe à la fois du réalisme et du symbolisme. Le Seigneur viendra dans sa gloire, et l'Eglise doit l'attendre avec un sentiment mêlé de confiance et de crainte religieuse. Mais il vient pour chaque âme qui passe de ce monde à

l'autre et qui se trouve devant lui. Juge et Sauveur, il vient dans les actes incessants de sa justice et de sa miséricorde ; il vient quand il frappe la révolte (Matth. XXIV), ou l'erreur (Apoc. II et III), et quand il retire les siens dans son éternel repos (Jean XIV). Il peut venir, d'un instant à l'autre, pour nous tous ; c'est pourquoi nous devons nous tenir prêts, attentifs à sa recommandation suprême : « *Veillez et priez, car vous ne savez*, etc. » Jésus-Christ ayant imprimé cette haute et large signification à la locution qui traverse le Nouveau Testament, elle a dû conserver partout son acception symbolique, à côté de son acception eschatologique ; de telle sorte que la première acception domine, en réalité, là même où l'on ne veut voir aujourd'hui que la seconde, là où l'on devrait la voir, en effet, si l'on ignorait le sens compréhensif de la terminologie consacrée et la multiplicité de ses applications.....

Peut-être, ne serait-il pas inutile de faire remarquer que cette forme du langage évangélique tient en fait à une des données les plus profondes de la pensée scripturaire et du sens intime. Il est dit de mille manières et d'un bout à l'autre des Livres saints, que Dieu *s'approche* ou *s'éloigne* de nous, selon que nos cœurs s'ouvrent ou se ferment à son action ; il est dit qu'il nous *visite*, quand il nous frappe ou qu'il nous bénit. Ce genre de locution, basé sur les inspirations de l'âme humaine, comme sur les révélations bibliques, se rencontre partout dans le langage de la piété ; il est de tous les temps et de tous les cultes. Comment s'étonner qu'il se soit attaché, sous des formes spéciales, aux mystérieux rapports que soutient avec nous Celui qui a paru pour nous sauver et qui reparaîtra pour nous juger, qui est notre Emmanuel, par qui tout se fait dans le Royaume des Cieux, que nous trouvons partout dans la vie et dans la mort, sur le trône de la Grâce ou sur le tribunal de la Justice? Outre que cette terminologie se relie par bien des côtés à la langue des Écritures, elle n'est, à vrai dire, que l'application chrétienne d'un des principes généraux de la conscience religieuse.

N'y a-t-il pas là de quoi nous mettre en garde contre les assertions de la science actuelle? Du fond divin du Nouveau Testament un style spécial, et de la méconnaissance du fond d'inévitables méprises sur le style.

Nous trouvons donc, en définitive : 1° que, sous sa signification première et directe, la locution que nous avons dû examiner a des significations secondaires et indirectes, devenues de très

bonne heure partie intégrante du langage chrétien ; 2° que, quant à la venue proprement dite du Seigneur, elle tint, en effet, une large place dans la pensée de cet âge, mais que l'époque en resta indéterminée, et que, lorsque certaines personnes se figurèrent qu'elles allaient en être témoins, les Apôtres, loin de s'associer à ces espérances ou à ces craintes, mirent au contraire leurs soins à les dissiper. Il y eut une vue confuse des temps, et, par là même, une vive attente et une ardente anticipation, il n'y eut pas l'erreur formelle et matérielle qu'on prétend.

Je me suis arrêté à cette objection parce qu'elle est tellement répandue, tellement accréditée, qu'une certaine orthodoxie l'adopte elle-même à ses risques et périls. — Qu'à première vue, elle paraisse porter, je l'accorde. — Qu'il soit difficile de lui enlever tous ses fondements, en lui enlevant un à un les textes sur lesquels elle s'appuie, je l'accorde encore. — Je crois pourtant que les considérations que j'ai indiquées, quelque imparfaites qu'elles soient, suffisent, sinon pour la forcer à se rendre, du moins pour la désarmer..... Cette grande découverte du siècle pourrait bien ne reposer que sur une conception étroite et superficielle des Ecritures, et n'être, en fin de compte, qu'une grosse méprise. La haute exégèse en a fait bien d'autres, dans les deux directions philosophico-théologiques auxquelles elle a successivement obéi sous nos yeux..... Son rigorisme, à l'endroit dont nous nous occupons, présentant, de prime abord, quelque chose d'excessif qui permet tout au moins de s'en défier, il ne saurait infirmer réellement le fait que nous avons vu ressortir des données historiques et doctrinales du Nouveau Testament, savoir le charisme supérieur reconnu de tout temps chez les fondateurs du Christianisme, et désigné sous le nom d'inspiration ou de théopneustie.

Nous tenant simplement à ce fait en dehors des opinions traditionnelles et des théories théologiques, nous pouvons, nous devons dire du Nouveau Testament, ce que l'Apôtre dit de l'Ancien : « *Toute l'Ecriture est divinement inspirée* » : parole aussi vraie assurément des écrits de la Nouvelle Alliance que de l'Ancienne, et qui, prise dans le sens qu'y attachait saint Paul, fonde à elle seule le dogme ecclésiastique.

SECTION CINQUIÈME. — Détermination générale du dogme (1)

Le fait de l'inspiration établi, il faut l'examiner dans ses rapports avec les faits collatéraux et les théories théologiques, afin d'en déterminer, sinon la nature, du moins le caractère et la portée. Si nous ne pouvons pénétrer ce qu'il est en soi, nous avons besoin de savoir ce qu'il est pour nous.

Toujours à la base de la foi et de la vie chrétienne, il a été diversement entendu. Dans les premiers siècles, on adopta généralement, mais sans investigation réelle, sans système arrêté, ni doctrine précise, les opinions des Juifs qui considéraient leurs Livres saints comme l'œuvre de l'Esprit de Dieu, pour la forme aussi bien que pour le fond, et qui étendaient cette idée jusque sur la version des Septante. Le fait de l'inspiration une fois admis, il était naturel qu'on s'en formât des notions semblables; la vénération religieuse, qui grandit en toute chose le côté divin, y conduisait instinctivement; c'est la conception de l'enfance et du peuple : et la simple logique y mène aussi, quand on néglige de prendre en considération l'ensemble des données bibliques. La plupart des Pères paraissent transformer les écrivains sacrés en instruments plus ou moins passifs de l'Esprit divin. Justin dit que le Saint-Esprit se servit de leur langue et de leur plume, comme l'artiste se sert de son archet pour jouer l'air qu'il veut. On trouve des expressions ou des vues analogues dans Clément d'Alexandrie, Athénagore, Irénée, Tertullien, Cyprien, Chrysostôme, Augustin, etc. Quelques-uns de ces premiers docteurs, tels qu'Origène, Grégoire de Nysse, Jérôme, Augustin lui-même, tout en employant le langage commun, s'expliquent cependant de manière à faire une large part à la libre activité des écrivains de la Bible. « L'Ecriture, dit Jérôme, c'est le « noyau, non l'écorce ; l'essentiel, c'est le sens, la pensée ; le « langage n'en est que le vêtement. » La terminologie ecclésiastique et théologique de ces temps n'était pas le résultat d'une étude attentive; elle appartient à la langue de la foi ; elle est par cela même essentiellement métaphorique ; il ne faut donc pas trop presser ces expressions et ces images qui n'avaient pour but que de rendre plus sensible l'action divine. On sait combien

(1) V. Broch. citée, p. 89-119.

les Pères ont fait usage du style figuré dans toutes les parties du dogme et du culte évangélique, et combien on les comprendrait mal si l'on prenait toujours leur langage à la lettre.

Une des images les plus communes à toutes les époques, est celle qui représente les auteurs sacrés comme les *secrétaires* de Dieu. Eh bien ! cette expression, que les partisans de l'inspiration plénière citent avec tant de confiance et qui, au premier abord, semble, en effet, tout en leur faveur, leurs adversaires l'ont invoquée aussi ; les théories les plus relâchées ont prétendu la tirer à leur sens et s'en faire un appui. Voici comment : les secrétaires, a-t-on dit, ne reçoivent que les idées ou les propositions générales ; l'exposition, l'arrangement, la forme, les idées secondaires et complémentaires, tout cela est leur ouvrage propre. Ainsi, par exemple, quand David écrivit le Ps. I^er^, Dieu lui inspira seulement ces deux choses que l'homme juste est heureux, selon le plan providentiel, tandis que le méchant ne saurait l'être ; ce fut là, si l'on peut ainsi parler, le thème divin, l'amplification fut l'œuvre du poète. Ainsi encore, quand saint Paul écrivit l'Epître aux Romains, ce que le Saint-Esprit lui révéla ce sont ces deux doctrines fondamentales : 1° la foi en Christ sauve ; 2° la loi ne sauve point ; mais l'ordre et l'enchaînement des idées, la nature et la marche de l'argumentation, l'exposition en un mot, la conception du dogme et sa forme, est tout entière de l'Apôtre. Les orthodoxes répondaient en interprétant et en définissant autrement le terme de secrétaire, en identifiant le scribe et le copiste. Longtemps on disputa là-dessus...

Depuis le VI^e^ siècle jusqu'à la Réformation, le dogme de l'inspiration fut fort peu discuté, parce qu'on s'appuyait sur la tradition plus que sur la Bible. On paraît avoir généralement tenu l'opinion la plus avancée des Pères, celle de l'inspiration *totale*. Cependant, alors même, on la modifiait et on la restreignait de diverses manières, quand on avait occasion de s'expliquer. Ainsi Agobard (IX^e^ siècle) dit que « c'est une absurdité de croire que le Saint-Esprit ait inspiré les termes et les mots. »

Les Réformateurs, en élevant au-dessus de tout l'autorité divine des Ecritures, règle souveraine de la foi, n'allèrent pas jusqu'à la doctrine de l'inspiration plénière. Luther, Mélanchton, Calvin, s'expriment souvent de manière à faire entendre qu'ils ne l'admettaient point. — A une profonde dépendance *dogmatique*, ils joignent une grande indépendance *critique*. — Mais en suite

des controverses internes et externes qui agitèrent l'Eglise protestante, cette doctrine s'y répandit bientôt universellement et devint le dogme officiel. On disait que le Saint-Esprit avait poussé les auteurs de la Bible à écrire (*impulsion*), qu'il leur avait suggéré les mots comme les choses, et dicté jusqu'aux détails qui ne tiennent ni à la révélation, ni à son histoire (*suggestion*). Cette conception du dogme fut partout reçue et érigée à peu près en article de foi. Le fait biblique devint solidaire de la formule théologique. De là l'extrême importance qu'acquit la discussion entre les Buxtorf et Louis Cappel relativement aux points voyelles, de même que bien d'autres dont la vivacité nous étonne, celle, par exemple, concernant la pureté du grec du Nouveau Testament.

Vers la fin du XVII^e^ siècle, des vues différentes commencèrent à se faire jour. Les uns enseignèrent que le Saint-Esprit, en fournissant aux écrivains sacrés les pensées et les expressions, s'était pourtant accommodé au génie particulier de chacun d'eux. — D'autres mirent en question l'inspiration des mots, en retenant fermement et pleinement celle des choses. — D'autres admirent des degrés ou des modes différents d'inspiration ; on parla d'inspiration active et passive, antécédente, concomitante, subséquente, etc.; on distingua la *suggestion* ou *révélation* qui donnait les doctrines, de la *surveillance* ou *direction* qui les préservait de tout alliage impur. — D'autres, sans formuler de théorie positive, séparant les écrits historiques des écrits dogmatiques et prophétiques, supposèrent pour ces derniers un autre genre d'inspiration que pour les premiers. — D'autres pensèrent que l'action divine s'était bornée à sauvegarder le fond religieux et moral des Ecritures, en laissant libre tout le reste. — D'autres imaginèrent une sorte d'inspiration occasionnelle ou intermittente. — D'autres, confondant l'inspiration et la révélation, crurent que les Apôtres, après avoir été mis en possession de la vérité divine, furent ensuite abandonnés à eux-mêmes dans leur enseignement oral et écrit. — Plus tard, le rationalisme, dans toutes ses directions et à tous ses degrés, dépouillant les termes ecclésiastiques de leur ancienne acception, a fait descendre l'inspiration des Apôtres et des Prophètes à celle des poètes, des philosophes, des grands instituteurs de l'humanité, chez qui il voit aussi des révélateurs. Il l'a expliquée par l'exaltation religieuse, par l'effusion de la lumière et de la vie divine dans les âmes arrachées à l'esclavage du monde,

par la pureté de sentiment que les compagnons du Christ avaient puisée dans son commerce, etc... L'Allemagne a produit de nos jours une foule de ces théories qui annulent la théopneustie proprement dite, en parlant, autant et plus peut-être que l'orthodoxie, de l'Esprit de Dieu et de Christ, du Saint-Esprit, de l'Esprit. Un grand nombre de ses théologiens, les plus respectueux envers les Ecritures, ne veulent voir dans l'inspiration des promulgateurs du Christianisme que l'action générale de l'Esprit divin sur les fidèles ; ou s'ils admettent une différence, elle est, suivant eux, quantitative plutôt que spécifique ; c'est la grâce à une plus haute puissance.

Des hommes distingués, revenus sur ce sujet, comme sur bien d'autres, à l'idée du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, travaillent à y ramener notre époque. Ici, on va jusqu'à soutenir que ce ne sont pas proprement les pensées qui ont été données de Dieu, mais les mots; que ce ne sont pas les écrivains qui ont été inspirés, mais les livres (MM. Gaussen, de Gasparin, etc.). Là, on parle de l'organisme vivant des Ecritures, idée qui mènerait loin, pour peu qu'on la creusât jusqu'au fond et qu'on la suivît jusqu'au bout, car dans un organisme, tout étant constitutif, tout devient essentiel. Ailleurs, on proteste contre la maxime, si longtemps accréditée et passée à l'état d'axiome théologique, que la Bible *contient* la Révélation, la Parole de Dieu; elle ne la contient pas seulement, s'écrie-t-on, elle l'*est*, et c'est à ce titre qu'elle doit être reçue et prêchée.

En somme il existe à ce sujet des divergences innombrables et profondes. Raison de plus de nous attacher au simple fait scripturaire, en nous efforçant de le prendre tel quel, dans l'ensemble de ses éléments, sans nous associer ni à ce qui va au delà, ni à ce qui reste en deçà. Religieusement admis, il donne à la foi la certitude qu'elle réclame; il place au-dessus des théories entre lesquelles se partage la science, et fournit le moyen de les juger pour la plupart. — Montrons-le par quelques remarques.

C'est une opinion sans cesse reproduite que la théopneustie rend ou laisse ses organes passifs : reproche constant de ses adversaires, que motivent, en effet, certaines expositions de ses partisans. Mais cette opinion ne se soutient pas devant l'examen impartial et tant soit peu attentif des Livres saints, envisagés sous toutes leurs faces, historiques et dogmatiques. Ils nous montrent les promulgateurs de l'Evangile conservant, sous l'intervention céleste, leur pleine liberté intellectuelle et morale, l'usage de

toutes leurs facultés naturelles, soumis, comme nous, au devoir de la vigilance et de la prière, toujours agents volontaires et responsables. Nous les voyons exposer la vérité sainte chacun à sa manière, selon ses impressions ou ses dispositions, dans son langage propre. Ils déclarent annoncer ce qu'ils ont vu et entendu; ils distinguent, en certains cas, leur opinion personnelle des prescriptions obligatoires ; ils sont dans le doute sur certaines choses (1 Cor. I, 16. II Cor. XII, 2, 3) ; ils discutent, ils argumentent, ils en appellent à leur bonne foi (Rom. IX, 1. II Cor. I, 18, 23; Gal. I, 20), comme à la conscience et à l'intelligence de leurs auditeurs. Ces données sont là, nombreuses, positives, et l'on n'a pas le droit de les reléguer dans l'ombre et de les tenir comme si elles n'étaient pas. L'homme reste dans l'apôtre; l'individualité persiste à côté de la théopneustie. Ce sont deux ordres de faits ou, si l'on veut, deux aspects d'un seul et même fait, qui doivent être également admis, puisqu'ils sont également attestés. Il faut laisser à l'un et à l'autre sa réalité, son rôle, son rang, au lieu de les absorber l'un dans l'autre, suivant cette pente qui fait tout céder à l'unité systématique. Pendant longtemps, l'aspect humain fut subordonné, et par suite sacrifié à l'aspect divin : c'est l'inverse aujourd'hui. Pour qui s'attache à l'ensemble des données bibliques, la tendance actuelle est visiblement un écart non moins que l'ancienne, quoique dans un sens opposé. Dans toute question, historique, critique, dogmatique, la première condition est d'en maintenir intégralement les éléments constitutifs; en quintessencier une partie, ce n'est pas expliquer, c'est fausser. Or, ici le dualisme est manifeste. Il se pose simultanément devant nous et le fait d'individualité et le fait de théopneustie; — l'un a été constaté, l'autre ne saurait être contesté. Qu'on cherche à les coordonner, à les concilier, à les systématiser; nous n'avons rien à y redire : seulement il faut avant tout et par-dessus tout que chacun reste lui-même. C'est la règle suprême des sciences naturelles, l'expérience les y ramenant, malgré qu'elles en aient, chaque fois qu'elles s'en écartent; ce doit être, à plus forte raison, la règle de la théologie, qui touche de toutes parts aux insondables profondeurs des voies divines.

Il est une analogie qu'il convient d'indiquer. A bien des égards, il en est de l'individualité et de la théopneustie chez l'apôtre, comme de la liberté et de la grâce chez le chrétien; c'est, des deux parts, la corrélation de l'intervention divine et de l'ac-

tivité humaine. Eh bien ! qu'est-il arrivé de cette seconde question sur laquelle se sont concentrées, pendant des siècles, toutes les forces et les ressources de la science ? Si quelques esprits se jettent encore dans les extrêmes désignés par les vieilles dénominations de pélagianisme et d'augustinisme, la théologie générale, de même que la simple foi, place côte à côte les deux termes, acceptant ensemble le fait et le mystère. La philosophie elle-même a suivi la théologie dans cette voie, car le problème est aussi philosophique, quoique sous d'autres formes et d'autres noms. La philosophie religieuse maintient et la liberté et la Providence, tout en confessant l'impossibilité où elle est d'en déterminer pleinement les rapports. Ne perdons pas pour la question de théopneustie la leçon que l'expérience a donnée sur la question de la Providence ou de la grâce. Si aucune des théories qui ont régné tour à tour au sujet de cette dernière n'est parvenue à se légitimer, par la raison toute simple qu'aucune n'en maintient dans leur pleine réalité les divers éléments, n'est-ce pas un sérieux motif de circonspection vis-à-vis des théories relatives à la première ? — Examinons-les rapidement à la lumière des faits.

Nous écartons les théories rationalistes qui, lors même qu'elles retiennent les mots de révélation, d'inspiration, en font disparaître le caractère surnaturel, c'est-à-dire l'élément essentiel. Nous les écartons, parce que nous tenons la révélation proprement dite pour établie. On reconnaît qu'elle est, quand on recherche ce qu'elle est.

Nous écartons également les théories métaphysiques sur la nature ou sur le mode de l'acte théopneustique ; distinctions d'impulsion et de suggestion, de direction et de surveillance, etc...; déterminations idéales de l'inconnu : à peu près comme celles qui, dans une autre sphère, prétendent marquer les rapports de l'immanence et de la transcendance divine.

Disons seulement quelques mots de trois théories, dont l'une va, selon nous, au delà des Ecritures, tandis que les deux autres restent en deçà : celle qui suppose l'inspiration *plénière* ; celle qui ne la voit que dans l'état de révélation par lequel *les Ministres de la parole* furent mis en possession de la vérité ; celle qui la rattache et veut la réduire à la loi commune de la grâce, à l'action générale du Saint-Esprit.

1° Si la question était réglementaire et non dogmatique, nous inclinerions volontiers vers la théorie de l'inspiration plénière,

en ces temps où il importe si fort d'affermir le principe d'autorité, battu en brèche de toutes parts par le subjectivisme théologique et l'individualisme ecclésiastique. Mais les textes et les faits sur lesquels on la fonde (Matth. V, 18, et X, 19; II Tim. III, 16, etc.) ne nous paraissent pas la renfermer, et elle a contre elle de grandes données scripturaires qu'elle ne réussit pas à s'assimiler, en particulier cet élément personnel et humain que nous avons indiqué, et qui se trahit partout dans la pensée comme dans le style, dans la conception de la doctrine comme dans son exposition. Du reste, cette opinion, après s'être relevée un moment, est retombée de nouveau; le vent ne souffle plus de ce côté; et autant nous devions la discuter à une autre époque, autant nous pouvons nous dispenser de le faire aujourd'hui.

2° *a)* D'après la seconde théorie, les Apôtres auraient reçu d'En-haut, à l'entrée de leur ministère, la vérité sainte, l'Evangile du salut; mais ils auraient été ensuite abandonnés à eux-mêmes, ils n'auraient joui d'aucun secours spécial, ni quand ils prêchaient, ni quand ils écrivaient. Cette opinion s'est plus ou moins produite à toutes les époques; tombée aujourd'hui, elle peut se relever demain. On lui a reproché d'anéantir l'autorité des Ecritures, de renverser les bases de la foi; imputation évidemment injuste; car si elle annule l'inspiration, dans le sens usuel et dogmatique, elle maintient la révélation. Elle n'est donc pas aussi subversive qu'on l'en accuse; mais elle n'est pas plus fondée pour cela. Les faits prouvent que l'action divine ne se retira point des fondateurs du Christianisme après leur avoir communiqué la doctrine de la grâce et de la vie. Les signes de cette action exceptionnelle et surnaturelle leur restèrent jusqu'à la fin. Les promesses annonçaient que l'Esprit, qui devait les conduire en toute vérité, demeurerait toujours avec eux, en sorte que tout ce qu'ils lieraient sur la terre serait lié dans le Ciel. Aussi, donnent-ils constamment leur parole comme la Parole même de Dieu; ce qu'ils n'auraient pu légitimement dans l'hypothèse que nous discutons. Ils auraient été, vis-à-vis de la révélation de l'Esprit, une fois donnée et reçue, ce que sont les théologiens vis-à-vis de la révélation des Ecritures; et même, l'avantage serait, à certains égards, du côté des théologiens, qui peuvent sans cesse renouveler ou rectifier leur vue de la vérité en recourant à l'oracle divin, permanent pour eux, tandis qu'il n'aurait été que momentané pour les promulgateurs de l'Evangile.

Cette opinion n'embrasse pas l'ensemble des témoignages et des faits. Elle est, par conséquent, inadmissible. Aussi, autant que nous pouvons le savoir, n'a-t-elle aujourd'hui que de rares partisans, si elle en a ; elle est généralement dépassée, soit dans le sens positif, soit dans le sens négatif.

b) Il en est une autre plus actuelle qui va y toucher, tout en s'en distinguant ; c'est celle qui, en reconnaissant la révélation de Dieu en Christ et par Christ, ne considère les Apôtres que comme simples témoins de la doctrine et de la vie du Maître, ne laissant d'autre certitude à leurs enseignements que la vérité de leurs souvenirs ou de leurs impressions. Les deux opinions que nous rapprochons admettent également et que les fondateurs du Christianisme se sont trouvés devant une révélation proprement dite, et que cette révélation, qu'ils avaient mission de proclamer sur la terre, était pour eux un fait accompli, une lumière éteinte qu'ils reflètent de loin, et que ce n'est qu'en tant qu'ils la reproduisent avec fidélité, que leur parole, toute humaine en elle-même, peut et doit être tenue comme parole divine. La différence, c'est que dans un cas la révélation est un fait interne, une lumière directe, dans l'autre, un fait externe, une lumière réfléchie ; et cette différence est considérable. D'après la première de ces opinions, les hérauts de l'Evangile ont reçu, par une communication céleste et immédiate, la vérité qu'ils annoncent ; d'après la seconde, ils ne font que rendre la notion qu'ils s'en sont formée dans leur commerce avec Jésus-Christ. Il est évident que leur doctrine présente une plus haute garantie dans la première hypothèse que dans la seconde, car il y a là une illumination supérieure qui manque ici. Mais ce qui est positif et qui seul importe, c'est que les deux opinions sont en désaccord l'une et l'autre avec les données générales du Nouveau Testament. Mutilant ou violentant les faits, elles ne valent pas même comme pures hypothèses. Sans doute, les hommes apostoliques sont *témoins*, mais témoins revêtus de la vertu d'En-haut (Act. I, 8), ce qui imprime à leur témoignage l'autorité religieuse qu'il s'attribue et qu'il faut lui maintenir.

3° Passons à la théorie qui parle comme nous et autant que nous de l'inspiration apostolique, mais qui, la ramenant à la loi commune de la grâce, à l'action universelle et permanente du Saint-Esprit, l'annule souvent en réalité, tout en la retenant nominalement.

La science accorde facilement aujourd'hui, par suite de son

point de vue panthéistique, la vie de Dieu dans le monde et dans l'homme. Ce mystérieux concours, auquel répugnait si fort l'empirisme du XVIII^e^ siècle, se pose maintenant comme un principe évident par lui-même; il est partout, quoique en des sens et à des degrés divers, en philosophie et en théologie. Partout l'antithèse de l'humain et du divin, avec l'assertion de leur pénétration réciproque. On dirait une formule magique, qu'il suffit de prononcer pour tout éclairer, et qui change immédiatement l'antithèse en synthèse. Avec la philosophie de l'absolu, à la bonne heure; mais, en dehors de cette métaphysique, qu'y a-t-il que des mots vides ou des non-sens? Les idées, les locutions jetées dans les hautes régions de la science s'infiltrent de toutes parts; c'est la pensée et la langue du moment; tout s'y plie de près ou de loin : les doctrines qui ruineraient ces maximes axiomatiques cherchent elles-mêmes, par une singulière fascination, à s'abriter sous leur ombre. Si l'on voulait dire uniquement que, dans l'inspiration apostolique aussi bien que dans tout le domaine de la Providence et de la grâce, l'action de Dieu et l'action de l'homme coexistent, et qu'il faut les y reconnaître l'une et l'autre, ce serait la simple constatation du fait, et nous ne pourrions qu'approuver. Mais on entend évidemment autre chose : c'est une explication qu'on prétend donner. Or, cette explication, nous la cherchons en vain. Ce n'est, la plupart du temps, qu'une terminologie creuse et mensongère. Il s'y rattache d'ailleurs des vues si diverses, si indécises, si élastiques qu'on ne sait souvent par où les saisir.

Quand l'opinion que nous avons à juger pose nettement en principe que les Apôtres n'ont pas été sous une autre direction du Saint-Esprit que les fidèles de tous les temps, elle aboutit à voir en eux, non plus des révélateurs, mais des *théologiens*, suivant une expression qu'elle répand; elle enlève au Nouveau Testament son caractère de norme divine, quelque effort qu'elle fasse pour paraître le lui conserver; elle pousse à ce traditionalisme inconséquent qui glorifie l'évolution de l'idée chrétienne, tout en se réservant d'y prendre et d'y laisser à son gré. On sait jusqu'où elle va. Elle transforme en préventions et en méprises judaïques tout ce qui contrarie ses idées. Elle aboutit à ce mot d'un de ses adeptes : « Je puis être inspiré comme Esaïe et saint Paul ».

Quand cette opinion admet chez les promulgateurs de l'Evangile un degré supérieur d'illumination, qui sauvegarde la vérité

salutaire dans leur enseignement oral et écrit, où il légitimait le titre qu'il se donne de *témoignage de Dieu*, d'*Evangile de Dieu*, nous la laissons à elle-même en lui tendant la main, car elle maintient alors le principe théologique et ecclésiastique de la Réformation, l'autorité divine de la parole apostolique, règle souveraine et éternelle de la foi et de la vie. Ce qui importe ici, comme à peu près partout, c'est le fait, c'est sa valeur dogmatique, sa fin religieuse et morale; ce n'est pas sa nature, sa genèse, son explication. Observons cependant que l'acte d'inspiration fut accompagné d'un surnaturel exceptionnel, qui fait défaut à l'acte de la grâce; il fut signalé par des pouvoirs miraculeux, des dons prophétiques avec lesquels il ne faisait qu'un, et qui ont cessé. Aussi, le sens chrétien a-t-il, dès l'origine, établi entre les deux faits une différence foncière, spécifique, constitutive. Et le plus sûr est certainement de se tenir à cette impression des faits.

Prenons garde de les dénaturer sous le prétexte plausible de les concilier ou de les simplifier. Si l'on embrasse les données scripturaires dans leur intégrité, regardant sans prévention à tout ce qu'elles attestent ou impliquent, on reconnaîtra que, conformément à la croyance générale de l'Eglise, les fondateurs du Christianisme furent les objets d'une intervention divine d'un ordre supérieur, qui s'étendit sur toute la durée de leur ministère, et, pour tout dire en deux mots, que l'inspiration fut en eux *réelle* et *permanente* : réelle, c'est-à-dire qu'elle eut bien le caractère surnaturel que lui attribue la foi; permanente, c'est-à-dire qu'elle régit l'œuvre apostolique tout entière.

Nous n'entendons point par là, répétons-le, que les Evangélistes ne furent en aucun sens laissés à eux mêmes, que tout ce qu'ils ont fait, dit ou écrit leur a été suggéré d'En-haut sous la forme dont ils l'ont revêtu. Nous ne voulons préciser ni la nature, ni le mode, ni le degré de cette intervention mystérieuse. L'Ecriture ne le fait pas, et nous devons nous garder d'aller au delà de l'Ecriture en un sujet qu'elle peut seule éclairer. Nous croyons à l'action surnaturelle qu'atteste le témoignage divin, parce que nous croyons à ce témoignage; mais nous n'essayons pas de déterminer en quoi elle consiste, comment elle opéra, jusqu'où elle s'étendit, parce que le témoignage, qui est notre unique source de lumière et de certitude, se tait là-dessus. Dans ce qui est de la révélation, il faut aller aussi loin que l'Ecriture et s'arrêter où elle s'arrête; il faut admettre les faits de tous

les ordres qu'elle donne, et les admettre tels qu'elle les donne : en deçà et au delà est également l'erreur. Or, l'Ecriture n'attestant que la réalité et la permanence de l'inspiration apostolique, nous devons en rester à cette attestation, en respectant ses silences et ses mystères. Sur ce dogme, comme sur tous les dogmes *purs*, nous n'avons que le fait et son rapport avec nous; ce fait, nous savons *qu'il est*, nous ne savons ni ne pouvons savoir *ce qu'il est en soi* (évidentia rei, non modi). Et l'important, redisons-le, ce ne sont pas les théories ou les idéalités de la science, ce sont les réalités de la foi.

Si l'on nous dit que rester dans cette indétermination c'est condamner la théologie à une sorte d'empirisme et la réduire à la catéchétique, ce reproche nous touche peu. Nous aimons mieux nous arrêter sur les bords du mystère que de nous égarer dans ses profondeurs. Si l'on nous dit que nous laissons subsister des incompréhensibilités, des difficultés, des antinomies fâcheuses, nous le confesserons; mais en faisant remarquer qu'il en existe du même genre à peu près partout, qui ne font que reculer ou se transformer à mesure que s'ouvre le monde physique et moral. N'y en a-t-il pas qu'on s'est vainement efforcé de lever jusqu'ici dans ce qui nous touche de plus près, dans l'union de notre corps et de notre âme, par exemple, et dans le rapport indéniable du panergisme divin et de la libre activité humaine? Chose étrange, on voudrait marcher *par la vue* dans l'ordre surnaturel, tandis qu'on est forcé de marcher à mille égards *par la foi* dans l'ordre naturel lui-même !

Sans blâmer la haute spéculation, en lui laissant son rôle et son droit, nous croyons que la théologie, science de la foi, doit se former davantage à ce respect des faits, que la force des choses a inspiré ou imposé à la philosophie, science de la nature. Les faits de révélation doivent être pour la théologie ce que sont pour la philosophie les faits d'observation. Si c'est son droit de chercher à les expliquer, à les systématiser, son devoir est de les constater exactement et de les maintenir intégralement, alors même qu'elle ne réussit pas à se les rendre pleinement intelligibles. Pour la théologie comme pour la philosophie, les faits avant tout et par-dessus tout. Ce principe répugne fort à ses prétentions actuelles; mais c'est certainement le vrai, et il importe d'autant plus de le rappeler que mille tendances le battent en brèche au dehors et au-dedans.

Du point de vue de l'inspiration plénière, ainsi que du point

de vue opposé qui laisse tomber toute inspiration proprement dite, on nous demande ce qu'assure réellement la simple admission du fait théopneustique, sans détermination précise de sa nature et de son étendue, de son mode et de son degré. Nous répondons que, malgré ses lacunes et ses ombres, malgré les difficultés qu'on peut entasser à l'entour, ce fait constate et garantit la doctrine ou la *voie du salut*, c'est-à-dire ce qui est essentiel à la foi et à la vie. L'inspiration apostolique assure la révélation évangélique, dont elle est le prolongement et le complément. Ecoutez la promesse : « *Il vous conduira dans toute la vérité. Vous recevrez la vertu d'En-haut, et vous me servirez de témoins jusques aux bouts de la terre.* » Ecoutez l'histoire : « *Dieu lui-même appuyait leur témoignage par des prodiges et des miracles, par divers effets de sa puissance et par les dons du Saint-Esprit.* » Aussi leur parole fut-elle donnée et reçue comme *étant véritablement la Parole de Dieu* (I Thes. II, 13). Voilà le fait. Ne fonde-t-il pas la sécurité de la foi, lorsqu'on ne veut marchander ni avec la conscience ni avec la Révélation, lorsqu'on se tient humblement devant Dieu dans la vigilance et dans la prière?

Nous reviendrons là-dessus (1). Bornons-nous ici à cette remarque générale : l'inspiration, quelle qu'elle soit en elle-même, a été certainement proportionnelle à son but. Or, son but évident fut d'assurer la vérité sainte chez ses promulgateurs : elle est cela, dès qu'elle est, car elle est pour cela. Nous n'avons donc qu'à ouvrir nos esprits et nos cœurs à ces hommes de Dieu, qui *prêchent* par le Saint-Esprit envoyé du Ciel (I Pier. I, 11), pour être enseignés de Dieu.

On persiste à soutenir qu'il nous faut la théopneustie totale et l'absolue infaillibilité des Ecritures, que notre principe n'est effectif et, par conséquent, réel que lorsqu'il va jusque-là. Aussi, est-ce là qu'on le prend : c'est sous cette forme qu'on s'obstine à le combattre et qu'on se figure le ruiner. Il en est de même, d'ailleurs, de la plupart des autres dogmes. Parlons-nous de la Trinité, on nous impute le symbole d'Athanase ; maintenons-nous l'Expiation, on met sur notre compte la théorie juridique d'Anselme, etc., etc. Cela peut être habile dans la discussion, mais, en réalité, cela ne nous atteint pas, puisque notre attachement au fait biblique ne nous rend solidaires d'aucune formule

(1) V. Chap. VII, « *De l'autorité des Ecritures.* »

théologique ou ecclésiastique (1). Le fait seul nous importe et le fait nous suffit. Redisons-le, puisqu'on nous y oblige. De quoi s'agit-il dans les Livres saints ? Ce n'est pas de la vérité physique, astronomique, physiologique, chronologique, etc., etc., c'est uniquement *de la vérité qui est selon la piété*, de la vérité salutaire ; il s'agit non de science, mais de religion. Au premier égard, c'est-à-dire au point de vue scientifique, les écrivains sacrés sont restés ce qu'étaient les hommes de leur temps et de leur condition ; ils ont suivi l'opinion commune, comme ils parlèrent la langue commune ; ils n'étaient pas plus à l'abri d'erreurs métaphysiques ou physiques que de fautes grammaticales. En faisant d'eux des révélateurs, l'Esprit n'en fit ni des littérateurs ni des érudits (I Cor. I, 20-29 et II, 1-10). Epiloguer là-dessus, c'est méconnaître leur mission. Il en est à peu près de même, pour le dire en passant, du reproche qu'on fait au Christianisme de n'être plus à la tête du mouvement scientifique et social. Le Christianisme n'est ni une philosophie ni une politique ; il est une religion. Et c'est par les influences de sa foi et de sa vie qu'il agit si puissamment sur l'ensemble des choses humaines. Laissons-le ce qu'il est, et laissons aussi ses Apôtres ce qu'ils furent. Ils ne furent chargés que de donner au monde l'Evangile, la doctrine du salut, la vérité qui est la vie, et nous savons qu'une direction et une illumination supérieures reposaient sur leur parole. Leur Evangile est l'*Evangile de Dieu*

(1) Nous reproduisons ici une note détachée dans laquelle le professeur Jalaguier répondait à l'un des étudiants les plus distingués de son auditoire de 1860 à 1863. L'étudiant a tenu, et bien au delà, ce qu'il promettait alors puisqu'il est devenu M. le professeur Aug. Sabatier, doyen de la Faculté de théologie de Paris. L'éminent théologien nous saura gré, nous le pensons, de rappeler ce souvenir en publiant cette critique de son premier maître. Voici cette note : (2)

« Dans l'intéressant et solide travail qu'il vient de nous donner, M. S. a cédé à cette disposition du moment. Arrivé à cette question : Peut-on croire que les discours attribués à Jésus-Christ par le IVe Evangile soient réellement de lui ? M. S., exposant les diverses explications, a, si j'ai bien entendu, représenté celle de la théopneustie comme une sorte de rappel *verbum verbo*, et il l'a laissée avec les autres pour établir que la pensée est bien du Seigneur, quoique l'expression soit ou puisse être de saint Jean. J'incline à cette opinion. Mais l'inspiration n'en reste pas moins avec sa fin et son action providentielles. La promesse du Saint-Esprit, plus prononcée encore dans le IVe Evangile que dans les autres, n'aurait pas dû être ainsi écartée comme si elle n'était pas, surtout dans un travail basé

(2) *Edit.*

(Rom. I, 1). Encore une fois, n'est-ce pas assez ? Il y a des mystères, sans doute, mais le mystère n'annule pas le fait ; et si le fait nous reste, tout nous reste.

Je sais combien de questions on peut soulever, combien de difficultés on peut faire à propos de cette indétermination du dogme, fondement et principe du protestantisme. Qu'il sorte de là des embarras, des troubles, des périls pour la science, je l'accorde; mais la foi passe par dessus. Qu'on lui laisse le fait théopneustique, qu'on le lui laisse réellement tel que le donnent les Livres saints, on lui laisse tout, car on lui laisse la *Parole de Dieu*, dans la haute acception attachée à ce terme par la langue religieuse.....

Il en est de l'inspiration comme de toutes les grandes croyances chrétiennes qui, posées dès l'origine à la base de la prédication et de la foi, ne sont touchées qu'incidemment dans les écrits ; partout présentes, sans être nulle part didactiquement exposées. C'est à cause de cela que toutes, même les plus fondamentales, divinité de Jésus-Christ, rédemption par son sang, etc.,etc., ont pu être mises en question sous l'empire de différentes préoccupations systématiques. Mais toutes reparaissent dans leur évidence, dès que la direction des esprits vient à changer, c'est-à-dire dès que le voile se déchire, dès que le charme se rompt. Ainsi, en sera-t-il du dogme de l'Inspiration, qui a contre lui

tout entier sur les paroles du Seigneur et sur l'ordre surnaturel où elles placent. Ne touche-t-elle pas au sujet en discussion et par son contenu général et par cette clause spéciale : *Il vous remettra en mémoire toutes*, etc ? Sans doute ce n'était là qu'une question préliminaire à laquelle M. S. ne pouvait s'arrêter longtemps. Mais il pouvait indiquer du moins le trait qui constitue un des éléments les plus importants du problème. Lacune ou prétérition que je relève surtout comme un des caractères de la direction actuelle.

J'ai dit que j'inclinais vers l'opinion qui reconnaît tout à la fois et l'enseignement du Seigneur et à certains égards le langage de saint Jean dans les discours du IVe Evangile. Cela ne porte, à mon sens, nulle atteinte à l'inspiration apostolique et n'en diminue en rien le prix pour la foi. *Sans elle*, je pourrais craindre que ce qui a altéré la *forme* des enseignements de Jésus-Christ n'en ait altéré aussi le *fond*; *avec elle*, cette crainte n'existe plus. La promesse a eu certainement son effet; et elle s'étend à tout ce qui concerne la vérité et la vie, par conséquent elle assure tout. Ainsi le Prologue de saint Jean où l'on ne voit qu'une page de métaphysique, et qui, sans elle ne serait pas autre chose, devient par elle historique comme tout le reste. Telle est la portée du fait théopneustique. Comment s'est-il accompli, je ne sais ; mais je sais qu'il a eu lieu; c'est tout ce qu'il me faut. »

les préventions de notre temps, et que les écoles mêmes qui l'admettent exténuent ou voilent le plus qu'elles peuvent. Les vieilles déterminations tomberont peut-être, mais le fait sur lequel elles portent restera si l'Evangile reste; car il ressort, non seulement de quelques passages, mais du fond historique et doctrinal du Nouveau Testament, de l'esprit même du Christianisme, de son essence vitale, de son supranaturalisme constitutif.

SECTION SIXIÈME. — TÉMOIGNAGE DE SAINT PAUL (1)

Je ne sais si l'étendue de la discussion, la nature des arguments auxquels je me suis tenu, leur forme toujours à peu près la même depuis des siècles, n'en affaiblissent pas l'effet jusqu'à l'annuler en quelque sorte, dans un temps où la vieille vérité semble ne pouvoir se faire entendre qu'à la condition de se montrer nouvelle à certains égards. Peut-être l'impression serait-elle plus vive et plus nette si, restreignant le champ de la preuve, on la concentrait sur un des mille faits qu'elle embrasse, tel, par exemple, que le témoignage de saint Paul. Il est possible que dans l'ordre intellectuel, comme dans l'ordre matériel, le meilleur moyen de bien voir soit de ne fixer qu'un seul point. Reprenons donc, sans craindre les longueurs et les redites en un pareil sujet, le témoignage du grand Apôtre, le plus immédiat qu'on puisse désirer et qui, décisif par lui-même, contrôle d'ailleurs et confirme tous les autres (puisqu'il implique le fond général des Evangiles et des Actes). Adressons-nous à ces écrits dont l'authenticité et la véracité sont au-dessus de tout soupçon et qui, nous introduisant au cœur de la propagande chrétienne, au centre de l'œuvre apostolique, nous initient par cela même aux secrets de sa puissance. Seulement, souvenons-nous que la question que nous voulons leur faire résoudre n'y étant pas directement traitée, nous ne devons pas nous attendre à des déterminations explicites que rien ne provoquait. Nous ne pouvons guère espérer que des attestations occasionnelles, dans lesquelles le double fait, objet de notre recherche (révélation, inspiration), se découvre ou se laisse voir derrière d'autres faits qui le supposent ou le contiennent :

(1) Voir la brochure du professeur Jalaguier : *Une vue de la question scripturaire*. Toulouse, 1863, p. 96-118.

attestations d'autant plus propres à frapper et à convaincre, si elles sont nombreuses et positives, qu'elles révèlent la croyance vivante de l'Eglise dans la pensée de l'Apôtre.

De plus, et pour le motif susmentionné, au lieu d'entrer dans l'exposition détaillée des textes, attachons-nous aux données générales, aux grands traits de l'enseignement de saint Paul.

Que le Christianisme, dans l'ensemble de ses éléments dogmatiques et moraux, le Christianisme tel qu'il le prêchait et que le prêchaient avec lui les autres évangélistes, fut pour saint Paul une révélation au sens propre, une intervention divine, immédiate et surnaturelle, c'est tellement évident qu'on perdrait sa peine à l'établir. On sent respirer cette croyance dans les profondeurs de son âme et de sa vie, et sa parole la reflète de toutes parts. Lisez seulement les premières lignes du recueil de ses lettres (Rom. I, 1-4). Cette apparition du Fils de Dieu avec tout le merveilleux de sa personne et de son œuvre, cet Evangile annoncé par les Prophètes et où les hommes ni les anges ne sauraient rien changer, qu'est-ce si ce n'est la plus haute des révélations divines, vers laquelle convergent toutes les autres? Encore une fois cela ne peut être contesté et ne l'est guère, si je ne me trompe, même dans les directions critiques qui s'attaquent à tout.

Si nous nous demandons sur quoi se fonde cette conviction de saint Paul, la réponse ne saurait non plus être douteuse. Nous trouvons qu'à côté de raisons internes, soit logiques, soit morales, qu'on peut appeler naturelles, et qu'il presse avec force vis-à-vis des croyants et des non croyants, c'est essentiellement sur des raisons externes et surnaturelles que repose sa foi et qu'il appuie celle des disciples ; c'est sur ce qu'il nomme la *démonstration d'esprit et de puissance* (I Cor. II, 4), c'est-à-dire la prophétie et le miracle.

Saint Paul fait un constant appel aux *oracles divins* (Rom. III, 2), comme le faisaient tous les autres prédicateurs de l'Evangile (Actes II, 16-30; X, 43; XVIII, 28), comme l'avait fait auparavant le Seigneur (Jean V, 39; Luc XXIV, 27, 44), comme le firent plus tard les Apologistes. Sa méthode générale, comme celle de saint Pierre et d'Apollos, est de prouver par les Ecritures que Jésus est le Christ, et de légitimer par le même moyen chacune de ses doctrines. Le Nouveau Testament est pour lui la divine πλήρωσις de l'Ancien (Rom. X, 4 ; Gal. III, 24 ; Héb. I, 1, 2).

Son appel aux miracles, sans être aussi fréquent et aussi direct,— l'évidence des faits le rendant en quelque manière inutile, — n'est pas moins formel (Rom. XV, 18, 19; I Cor. II, 4; II Cor. XII, 12; Gal. III, 5). Il suffit d'observer qu'il fait reposer sur la résurrection de Jésus-Christ, c'est-à-dire sur le miracle qui emporte tous les autres, la vérité et la divinité du Christianisme (Rom. I, 4; I Cor. XV, 14; Actes XVII, 31). Les attestations prophétiques et miraculeuses sont à la base de son apologétique, parce qu'elles sont à la base de sa foi.

Qu'il appuie, en bien des endroits, son enseignement sur la conscience religieuse, sur les principes rationnels et moraux; qu'il discute, argumente, démontre, c'est incontestable ; mais il ne l'est pas moins qu'il regarde et fait regarder par-dessus tout aux deux grands signes du Ciel constamment rappelés ou supposés. Et, certes, le premier fait n'annule pas le second. Ce dualisme de méthode est dans la nature des choses; il existe chez les Prophètes et chez le Seigneur, qui raisonnent aussi en même temps qu'ils révèlent et ordonnent. C'est ainsi que la prédication, quelque fondée qu'elle soit sur la divine autorité de l'Ecriture, s'adresse incessamment au jugement et au sentiment individuel. Où semer la vérité sainte que sur le sol où elle doit germer?

Sur la première partie de notre question (révélation chrétienne), le témoignage de l'Apôtre des Gentils est donc bien positif. Sa pensée, soit quant à la nature, soit quant à la preuve du Christianisme, est celle de l'Eglise; sa foi est notre foi. Le Christianisme venu du Ciel a pour lui le sceau du Ciel.

Sur ce premier point, le doute n'est pas possible. L'est-il sur le second? Si le fait d'inspiration n'est pas aussi saillant dans les écrits de saint Paul que le fait de révélation, il y porte tout au fond, et il s'y laisse voir par bien des côtés, surtout lorsque les adversaires de l'Apôtre le forcent à relever ses titres et ses droits pour maintenir son enseignement. Quelques indications générales suffiront, j'espère, à l'établir.

a) Notons d'abord le caractère que saint Paul attribue à son apostolat, et les titres sur lesquels il le fonde. Il déclare le tenir directement de Dieu : « *Paul, apôtre, non de la part des hommes ni par aucun homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts* » (Gal. I, 1; Rom. I, 1; I Cor. I, 1; Cf. Actes IX, 15; XXII, 17). Et cette mission d'En haut, les vertus d'En haut la signalent et la sanctionnent : miracles (Rom. XV, 19; II Cor. XII, 12), révélations (II Cor. XII, 1-7; Gal. II, 2). Or, le

surnaturel de la vocation et des œuvres garantit celui de l'enseignement; il y manifeste cet élément supérieur ou théopneustique que veut y faire reconnaître l'Apôtre; car c'est évidemment dans l'intérêt de sa doctrine qu'il relève ainsi les origines et les attributions de son ministère. Il tient pour accordé que si son ministère est de Dieu, son enseignement l'est aussi, ce qui en faisait l'autorité en faisant par cela même la vérité (I Cor. II, 4).

b) Il affirme dans les termes les plus exprès avoir reçu par une révélation immédiate l'Evangile qu'il prêche. « *L'Evangile que j'ai annoncé ne vient point de l'homme, car je ne l'ai reçu ni appris d'aucun homme, mais par la révélation de Jésus-Christ* » (Gal. I, 11, 12; I Cor. XV, 1-4). L'impression que produisent ces textes et ceux de même genre, celle qu'ils ont produite jusqu'ici sur la généralité des lecteurs, croyants ou non croyants, c'est que saint Paul veut faire voir et respecter à la base de ses enseignements une intervention divine d'un ordre surnaturel qui lui a donné la pure et pleine vérité chrétienne; c'est, par conséquent, qu'il y place une théopneustie réelle. Il est de mode aujourd'hui de l'entendre autrement et d'expliquer saint Paul au lieu de l'écouter. On déduit son Evangile ou, suivant une expression déjà consacrée, *sa théologie personnelle*, de son pharisaïsme antérieur, par la loi des contrastes et la révolution que l'adoption du Christianisme dut opérer dans un esprit tel que le sien. On a dit là-dessus des choses fort ingénieuses, mais aussi fort gratuites, qui exposent à mettre de pures idéalités, et, pour trancher le mot, de savantes chimères à la place des réalités. Il s'agit de faits (car les dogmes évangéliques sont en dernière analyse des faits), et les faits ne se devinent ni ne se construisent, ils se constatent. Or, la genèse psychologique qu'on imagine a contre elle la donnée historique; elle se heurte aux attestations constantes de l'Apôtre, comme au fond vital de son ministère. Saint Paul n'a pas puisé son Evangile en lui-même, il ne se l'est pas fait; il l'a reçu et reçu d'En haut. Voilà ce qu'il affirme formellement et itérativement, ce qu'il pose ou suppose partout. L'assertion est si nette et si ferme, qu'il faut bien s'y ranger finalement, mais on ne se rend point pour cela. Sans doute, dit-on, il y eut révélation; mais elle n'eut rien de *magique*, rien de semblable à l'illumination passive que célèbre l'opinion traditionnelle. Ce fut simplement le mystérieux produit de cette énergie divine qui restaure les âmes, et par laquelle

Christ devient leur lumière en devenant leur vie. Tel est le principe explicatif, tel est le thème infiniment diversifié de la nouvelle direction théologique. C'est-à-dire que la révélation à laquelle saint Paul en appelle si hautement comme source et garantie suprême de sa parole, comme titre divin de son apostolat, se réduirait, en définitive, à cette sorte de lumière pratique, toujours si incomplète, si mélangée, si défectueuse, que chacun retire des expériences intérieures sous l'action commune de la grâce, et qu'elle n'aurait été chez lui que ce qu'elle est chez les croyants en général, que ce qu'elle peut être chez vous ou chez moi. Est-il possible que saint Paul ait voulu dire cela, et rien que cela, dans les solennelles déclarations sur lesquelles il fonde sa mission et son autorité apostolique? Les entendre ainsi, n'est-ce pas y mettre visiblement une autre pensée que la sienne? Cette interprétation, qui n'est au fond que celle de l'ancien rationalisme (*révélation médiate*), retrempée dans la phraséologie du jour, est-elle plus admissible sous ses formes mystiques qu'elle ne l'était sous ses formes empiriques? Si le terme de révélation a un sens large et indéfini, par lequel il pourrait s'y prêter, il a aussi un sens spécial, positif, hautement supranaturaliste, qui en est le sens propre dans les Livres saints, et qui est manifestement celui de nos textes. Il s'y montre à la simple lecture, il s'y découvre toujours plus à l'examen, il s'y détermine de lui-même en plusieurs endroits, tels qu'Eph. III, 3-5 ; Gal. II, 2; II Cor. XII. 1-7. Comment réduire à une œuvre interne de la conscience religieuse et morale ces assertions de l'Apôtre, si on les prend telles qu'il les donne ; et si on les quintessencie pour n'y laisser que ce qu'on veut y trouver, ce n'est plus interpréter, c'est changer. Ces déclarations et bien d'autres dépassent de tout point l'explication et la brisent par cela même. Il y éclate l'acception supérieure faite au terme de révélation dans l'Ancien Testament et universellement admise par les chrétiens comme par les Juifs. Lisez en particulier le premier chapitre des Galates. Plus vous le sonderez, plus la réflexion confirmera l'impression immédiate qu'il produit. Si par la révélation dont il parle, l'Apôtre n'eût entendu que sa libre conception du fait chrétien, de quel droit l'aurait-il imposée comme il l'impose? à quel titre aurait-il pu l'opposer, ainsi qu'il le fait, à celle des Galates en qualité de norme divine ; comment aurait-il prononcé un tel anathème contre quiconque y changerait quelque chose sur la terre ou dans le Ciel? En vérité, on s'étonne

de ces explications, malgré la confiance avec laquelle elles s'étalent, et le crédit dont elles jouissent, et les noms qui les patronnent. Elles sont en contradiction flagrante avec l'esprit comme avec la lettre des enseignements de saint Paul, avec sa foi et sa vie comme avec sa parole. Pour le faire ce qu'elles le veulent, elles le font autre qu'il ne se dit. Il affirme que son Evangile n'est point de l'homme, mais de Dieu; c'est là-dessus qu'il en fonde l'autorité; et par le mode de formation qu'on lui attribue, on le fait de l'homme, justement dans le sens que saint Paul dénie et repousse avec tant d'insistance. Car les judaïsants l'accusaient d'avoir pris en lui-même les doctrines qu'il imposait au nom du Seigneur, et de donner ses propres conceptions ou, selon l'expression du jour, son *Evangile personnel* pour l'Evangile du Christ. L'interprétation moderne n'est, en fait, que l'ancienne accusation sous des formes respectueuses. Dès lors nous savons ce qu'en aurait dit saint Paul, et par conséquent ce qu'elle vaut. C'est une de ces opinions comme il s'en produit à toutes les époques, qui s'accréditent avec facilité parce que l'esprit du temps les fomente et les prône, mais qui n'ont qu'un règne momentané, parce qu'elles n'ont qu'un fondement factice.

c) Saint Paul, — et c'est la même considération sous une autre forme, mais qui se contrôle en quelque manière sous cette nouvelle expression, — saint Paul donne sa parole comme la Parole de Dieu, dans la haute acception qu'avait faite à ce terme l'Ancien Testament et qu'a retenue le Nouveau. Tout son ministère porte là-dessus. C'est de la part de Dieu et en son nom qu'il enseigne, qu'il ordonne, qu'il défend, qu'il réclame foi et soumission. Il distingue en certains cas ce qu'il prescrit par *conseil* de ce qu'il prescrit par *commandement* (I Cor. VII); ce qui revient à distinguer, suivant un des vieux axiomes de la science et de la conscience chrétienne, l'action générale du Saint-Esprit chez le croyant de son action spéciale chez le révélateur. Et à cette induction qui ressort de partout chez saint Paul, parce que c'est par ce caractère et à ce titre que tout s'impose, il se joint des attestations expresses. « *Nous ne cessons de rendre grâces de ce que, recevant la Parole de Dieu que nous prêchons, vous l'avez reçue, non comme la parole des hommes, mais ainsi qu'elle l'est véritablement, comme la Parole de Dieu* » (I Thes. II, 13). « *Celui qui rejette ceci ne rejette pas un homme, mais Dieu qui a mis son Saint-Esprit en nous* » (III, 8). « *Nous vous déclarons ceci par la Parole du Seigneur* » (v. 15). Tout indique que saint Paul ne

BIBLIOTECA CENT UNIV TARA BUCUREST

considérait pas l'intervention divine qui lui avait dévoilé le mystère de Christ comme s'étant retirée de lui. Il se croit et se montre toujours sous cette direction mystérieuse si manifeste à l'entrée de sa carrière, où elle lui révéla ce qu'il annonce, où elle le fit ce qu'il est.

Dire que « lorsqu'il donne sa prédication comme une Parole « de Dieu et ses préceptes comme des commandements du Sei- « gneur, il n'y a là que la plénitude d'assurance d'un homme « qui se sent un avec Dieu d'esprit et de volonté », c'est enlever à ses assertions leur sens réel et à ses enseignements leur base fondamentale, savoir cette autorité divine dont il veut les revêtir; c'est évider le texte par le commentaire. Quand le croyant, simple fidèle ou docteur, appelle sa parole la Parole de Dieu, c'est en tant que conforme aux Saintes Ecritures; il ne s'attribue ce droit et on ne le lui reconnaît qu'à cette condition. Mais bien certainement ce n'est point ainsi que l'entend saint Paul. Ce qu'il prêche, il l'a reçu d'En haut, et c'est la source d'où il émane qui en fait la certitude immédiate et la force obligatoire (Gal. I, 12; I Thes. II, 13; I Cor. XV, 1-4).

Les mots se déterminent en chaque cas par le contexte, par le fond des choses, par l'esprit ou le dessein de l'écrivain. Et si l'on suit cette simple règle d'herméneutique à l'égard de saint Paul, est-il possible d'hésiter sur ce qu'il entend par les termes de révélation, de Parole de Dieu, appliqués à son Evangile, cet Evangile qu'il tient directement de Jésus-Christ, auquel un ange même du Ciel ne peut rien changer, et qu'il faut garder tel qu'il l'annonce, sous peine d'avoir cru en vain ?

d) A ces données directes joignons la puissance spirituelle qu'il s'attribue (voy. I Cor. IV, 19-21; XI, 34; II Cor. I, 23, et les quatre derniers chapitres). Cette puissance n'est pas seulement disciplinaire; elle est dogmatique et constitutive. Saint Paul l'exerce dans l'intérêt de la vérité (II Cor. XIII, 8), comme dans l'intérêt de l'ordre. Elle frappe les erreurs d'Hyménée et d'Alexandre (I Tim. I, 20), aussi bien que les scandales de l'incestueux (I Cor. V, 5). Elle est fondée sur les pouvoirs miraculeux avec lesquels elle ne fait qu'un, ainsi que le démontre la nature des peines qu'elle inflige (I Cor. V; I Tim. I).

Cette autorité qui détermine souverainement la règle de foi et de vie, qui l'impose au nom et de la part de Dieu, qui lie et délie la conscience religieuse, implique visiblement une action supérieure du Saint-Esprit. Elle n'a pu, qu'à ce titre, être réclamée

et admise comme elle l'a été. C'est là, tout ensemble, une conséquence et une confirmation de la donnée fondamentale que nous ont fournie les termes de Parole de Dieu, de révélation ; le caractère divin de l'enseignement constituant la divine autorité du ministère et *vice versâ :* points de vue divers d'un seul et même fait, témoignages collatéraux qui se vérifient mutuellement.

e) Remarquons encore la notion de l'apostolat chez saint Paul. L'insistance avec laquelle il proclame son titre d'Apôtre, la vivacité de sa polémique contre les partis qui le lui contestent, montrent qu'il y attachait de hautes prérogatives. Le but qu'il se propose en le revendiquant est d'ailleurs nettement marqué. Dès que ce titre lui appartient avec les pouvoirs et les droits qu'il confère, les oppositions que son enseignement rencontrait du côté des judaïsants tombaient ou devaient tomber ; son Evangile était par cela seul hors de contestation ; *Christ parlait par lui.* L'Epître aux Galates s'appuie tout entière sur le premier verset : « *Paul, apôtre, non de la part des hommes,* etc. » Ce point établi, tout l'était implicitement ; son ministère étant de Dieu, son enseignement en était aussi. L'apostolat emportait donc de grandes attributions. Et ces attributions, que saint Paul tenait tant à faire reconnaître en lui, ne pouvaient dériver du simple privilège d'avoir vécu avec le Seigneur et entendu de sa bouche la vérité divine, puisque saint Paul n'aurait pu y prétendre par ce côté. Elles ne pouvaient dériver non plus du caractère des enseignements, puisque ce sont ces enseignements eux-mêmes qu'elles devaient autoriser et légitimer. Elles avaient nécessairement une autre source et une autre base. Saint Paul le fait, du reste, assez entendre, soit quand il expose son ministère et son droit apostolique, soit quand il parle de l'ordre des Apôtres, dans ces textes si remarquables et en général si peu remarqués, qui se sont plusieurs fois présentés à nous (I Cor. XII, 28, 29 ; Ephés. II, 20 ; III, 5 ; IV, 11). Son droit est dans les révélations qui lui ont donné l'Evangile (Gal. I) et dans les manifestations célestes qui sanctionnent sa prédication (Rom. XV, 19 ; I Cor. II, 3, 4 ; II Cor. XII, 12). Ce qui, d'après lui, caractérise les Apôtres parmi lesquels il se place, en les plaçant eux-mêmes à côté des Douze, c'est qu'ils sont, avec les Prophètes et par-dessus les Prophètes, fondateurs (Ephés. II, 20) et révélateurs (Ephés. III, 4). La théopneustie se pose là bien formellement. D'où la parole des Apôtres et des Prophètes aurait-elle tiré sa force constituante

à cette époque où le corps entier des disciples voulait et croyait *être enseigné de Dieu?* Il en est des termes de prophétie et d'apostolat comme de ceux de Parole de Dieu et de révélation. A côté d'un sens large plus ou moins indéfini, ils ont un sens spécial et supérieur qui en est le sens propre, et qui ne saurait être méconnu dans les textes indiqués, où il ressort du fond des choses comme de la forme des expressions.

La position de saint Paul dans l'Eglise est aussi un témoignage, et un témoignage qui éclaire et confirme tous les autres. Cherchez ce qui a pu l'élever au rang qu'il occupe, l'investir de la dictature spirituelle qu'il exerce, vous n'en trouverez pas d'autre raison adéquate que celle qu'il donne et que donnent avec lui le livre des Actes et la tradition chrétienne. Ses talents d'écrivain ou d'orateur auraient pu faire de lui un grand évangéliste, ils n'en auraient pas fait un Apôtre au sens de l'Eglise et au sien. Sur ce point comme sur tant d'autres, l'induction logique et l'attestation historique se contrôlent et se confirment l'une l'autre.

Pour peu qu'on soit attentif à ces traits si saillants du ministère et de l'enseignement de saint Paul, en leur laissant dire simplement et pleinement ce qu'ils disent, on reste convaincu qu'il investit bien formellement la parole apostolique du caractère de révélation et d'inspiration que la chrétienté y a toujours vu. C'est manifestement sa foi comme celle de l'Eglise. Outre que les déclarations expresses l'attestent, la forme et le fond de ses écrits, sa vie et son œuvre entière l'attestent plus hautement encore : tout y porte sur cette vertu d'En-haut qui fait de son Evangile l'*Evangile de Dieu* (Rom. I, 1).

Et ce que saint Paul possédait, les autres hommes apostoliques le possédaient assurément ; car il n'invoque ses titres, ses droits, ses pouvoirs, que pour constater en lui les attributions des *ministres de la Parole* ; ce n'est pas au-dessus d'eux, c'est à leur côté qu'il veut se placer par là.

Quand on nous accuse de généraliser arbitrairemet son témoignage, on oublie qu'il le généralise lui-même, ne relevant ses prérogatives et ses œuvres que pour légitimer son titre d'Apôtre, pour attacher ou assurer à son ministère les droits qu'emportait ce titre. Ce qu'il affirme de lui, il l'affirme de tous les chefs de l'évangélisation.

Si l'on se souvient que la théologie chrétienne est essentiellement une science de faits, et qu'on laisse au témoignage de saint Paul sa véritable et pleine portée, on est forcé de reconnaître que

ce témoignage fonde la croyance ecclésiastique, en constatant que le Christianisme est une révélation au sens propre et qu'une intervention divine, exceptionnelle et surnaturelle, présida à sa promulgation.

Pour échapper à cette conséquence, il ne reste qu'une ressource devant laquelle la logique du parti pris n'a point reculé, mais que juge immédiatement le sens chrétien, c'est d'insinuer d'abord et d'affirmer ensuite que saint Paul s'est cru apôtre et inspiré par supposition, c'est-à-dire par illusion. — Mais c'est se mettre dans la nécessité de soutenir aussi qu'il s'est figuré de la même manière posséder les dons miraculeux sur lesquels il base son autorité apostolique, et que l'Eglise s'y est trompée avec lui et comme lui. C'est défaire l'histoire pour la refaire au gré de ses idées; c'est mettre sens dessus dessous le terrain de la discussion, car qu'y demeure-t-il si l'on peut récuser par la prévention ou par la fantaisie ce qu'on ne parvient pas à écarter par la critique? — Et c'est nous qu'on accuse de faire tout plier à nos préoccupations !

Si l'esprit du temps peut se rendre ou applaudir à ces hypothèses explicatives, la raison impartiale le peut-elle? Outre qu'elles sont absolument arbitraires, — car rien ne les motive que le désir d'abattre un ordre de faits qui barrent le chemin, — elles vont se heurter à bien des données capitales de l'histoire et de la doctrine de l'Apôtre. Mais par où prendre des suppositions qui ne reposent que sur elles-mêmes ou sur des préventions qu'on laisse agir de loin sans les énoncer? On a dit : Calomniez, calomniez, il en restera toujours quelque chose. Ce mot pourrait s'appliquer à ces négations critiques qui, s'attaquant à tout, lancent l'imagination dans le champ indéterminé du possible où il est si difficile ensuite à la raison d'arriver à un oui ou à un non absolu. Ce que ces assertions, hasardées dans tous les sens et qualifiées de scientifiques, ont surtout contre elles, c'est une sorte d'évidence intuitive, objet de sentiment plutôt que de démonstration; et suivant un adage bien connu, rien n'est plus malaisé à établir ou à justifier dialectiquement que ce genre d'évidence. Essayons pourtant quelques remarques, malgré la répugnance qu'on éprouve à descendre jusque-là.

Cette doctrine que saint Paul aurait tirée de lui-même en croyant la recevoir du Ciel, se prête peu par sa nature à une illusion pareille. Son Evangile est moins un système de dogmes qu'un système de faits. Sa christologie, par exemple, d'où tout

sort et où tout revient, qu'est-elle qu'un ensemble des plus hautes dispensations divines en faveur de notre monde? — Préexistence de Jésus-Christ et son incarnation, sa mort expiatoire, sa résurrection, son ascension, sa séance à la droite de Dieu, son intercession, son règne médiatorial, sa seconde venue pour la consommation du plan providentiel, sont-ce là des choses où saint Paul ait pu prendre ses imaginations pour des révélations, avec cette inébranlable certitude qui caractérise sa foi et qui régit sa vie? Conçoit-on qu'il se soit figuré tenir d'une opération immédiate de l'Esprit de Dieu cette christologie, cette sotériologie, cette eschatologie, fond central et vital de son Evangile, qui n'aurait été qu'une formation fantastique de sa pensée propre? car il déclare, dans les termes les plus formels, ne l'avoir reçu ni appris d'aucun homme (Gal., I, 11, 11). Si ce n'est pas une révélation du Ciel, c'est une chimère de son invention qu'il a réalisée on ne sait comment, et à laquelle il a dévoué son âme et sa vie avec la pleine assurance qu'elle était de Dieu et qu'elle se soumettrait le monde entier. Cela est-il croyable avec une sagesse de conduite, avec une raison si haute et si droite, avec un esprit fort peu enclin à ces créations qu'il qualifie de *contes de vieille?* (I Tim., IV, 7). Si l'on révoque en doute ses affirmations si nettes et si fermes, si l'on en met en question la vérité, ne faudra-t-il pas en suspecter quelque peu la droiture? Chez un homme en garde comme lui contre les vaines spéculations (Col., II, 8, 18), qui sait distinguer entre ce qui est de lui et ce qui n'en est pas (I Cor., VII, 6, 12, 25), de telles inventions imposées au nom du Ciel ne s'expliqueraient pas par les seules visions de l'extase, par les seules rêveries de l'illuminisme; il s'y mêlerait de l'artifice, il s'y cacherait la fraude pieuse. — Mais qui voudrait aller jusque-là et où en serait-on? Le saint Paul de l'histoire, le saint Paul réel aurait disparu.

Et cette impression se change en démonstration quand on passe de l'interne à l'externe qui, une fois assuré, assure tout; car il joint à la preuve de sentiment la preuve de fait. Sur le terrain historique, l'illusion supposée n'est pas supposable. Lisez, par exemple, l'aveuglement d'Elymas (Actes, XIII, 11), ou la guérison de l'impotent de Lystre (Actes, XIV, 8), ou les événements de Philippes (Actes, XVI, 26), ou ceux d'Ephèse (Actes, XIX, 11), ou simplement celui qui abattit le persécuteur aux pieds de la croix (Actes, IX, XXII, XXVI). Ajoutez les attestations de saint Paul lui-même (Rom., XV, 18; I Cor., II,

3, 4; II Cor., XII, 12). Tout se tient, et ce que nous disions de la doctrine est plus vrai encore de l'histoire; on ne peut faire illusoire le miraculeux interne et externe qu'atteste saint Paul, qu'en le faisant d'une ou d'autre manière frauduleux. Qu'on le veuille ou non, ces aventureuses hypothèses mènent là. Ce n'est point assez de transformer le grand Apôtre (et tous les premiers chrétiens avec lui) en un halluciné parfait qui, durant de longues années, a cru entendre et voir ce qui n'était pas; on n'arrive qu'en insérant dans ses déceptions de visionnaire une certaine dose d'imposture, qu'en supposant qu'il a, à quelque degré, plié à ses prétentions les faits historiques, comme les faits dogmatiques à ses inventions. Mais ses écrits et ses actes s'élèvent à l'encontre; on se trouve entre sa prétendue folie d'illuminé et sa ferme sagesse d'apôtre; ou, pour mieux dire, on se trouve devant un de ces sentiments supérieurs à tout qui déjouent l'argumentation systématique et en brisent le réseau. Il en est du témoignage de saint Paul relativement à lui-même, comme de celui de Jésus-Christ, auquel ce triste courant est également contraint de s'attaquer. Par ces suppositions gratuites essayées en tous sens et sur tous les points, on n'échappe aux difficultés de droite qu'en s'aheurtant aux impossibilités de gauche : pour rendre plausible ce qu'on imagine, il faut violenter ce qui est; et encore, n'y réussit-on pas. Les faits dépassent toujours les hypothèses; ceux qu'on est forcé d'admettre ramènent ceux dont on croit se débarrasser, parce qu'ils ne sont qu'avec eux et par eux. Aussi, se trouve-t-on dans la nécessité de revenir sans cesse en arrière pour faire table rase de tout. Pour arracher le théopneustique du ministère de saint Paul, il faut en arracher le miraculeux; et si on le nie chez lui, il faut le nier partout dans l'âge apostolique; et si celui des Actes et des Epîtres tombe, celui des Evangiles, où il a ses racines (Marc, XVI, 20; Jean, XIV, 12), devra tomber aussi. Tout croule, jusqu'à la vérité historique du Nouveau Testament, où il ne reste qu'une légende venue on ne sait d'où et admise on ne sait comment; œuvre posthume et inconsciente des chrétiens, qui auraient existé avant le Christianisme, puisqu'ils l'auraient fabriqué eux-mêmes.

Voilà jusqu'où l'on est contraint d'aller, et, hélas! jusqu'où l'on va de plus en plus, dans ce dessein d'enlever l'Evangile à l'ordre surnaturel où il se place. Il n'est rien en l'histoire, non plus qu'en métaphysique, qu'on ne puisse, avec de l'esprit, étayer de raisonnements spécieux, surtout quand on va dans le sens de

l'opinion. Le mot de Cicéron s'applique aux théologiens et aux critiques aussi bien qu'aux philosophes. Mais en vérité ces constructions et ces reconstructions, où l'on travaille le Chistianisme primitif comme s'il n'avait nul contenu positif, nul fond certain, finissent par dépasser les bornes du possible, et le crédit qu'elles obtiennent à tour de rôle, la fascination qu'elles exercent, font tomber les bras d'étonnement. Qu'est-ce, en fin de compte, qu'une pensée enivrée d'elle-même qui, par les principes, les critères, les procédés auxquels elle se confie, peut transformer en toute chose les idéalités en réalités et les réalités en idéalités, le blanc en noir et le noir en blanc ? N'a-t-elle pas alternativement soutenu le oui et le non sur les divers livres du Nouveau Testament, et sur les mille questions qu'elle s'est posées à leur égard ? Il serait vain à nous de prétendre la discuter, et ce serait un hors-d'œuvre à cette place. Mais nous demanderons ce qu'on y fait des puissantes croyances des premiers jours, qu'on suspend dans le vide, puisqu'elles auraient tiré d'elles-mêmes ce qui les porte et les constitue ; nous demanderons en particulier ce qu'on fait de la foi de saint Paul, et de la grande vie de renoncement et de dévouement qu'elle inspira. Nous demanderons de quel droit, à quel titre on juge ainsi l'Apôtre en travertissant tout en lui, en accusant d'hallucination, si ce n'est de fraude, la sainte doctrine qu'il impose au monde, mais qu'il s'impose à lui-même tout le premier et à laquelle il se consacre avec un plein abandon à travers les opprobres et les tourments, parce qu'elle se fondait pour lui sur des faits internes et externes qui changeaient en quelque manière sa foi en vue. Quand je l'entends s'écrier, vers le terme de sa carrière : « *Christ est ma vie et la mort m'est un gain* », il y a là une certitude où je sens que la mienne peut se reposer.

SECTION SEPTIÈME. — CONCLUSION GÉNÉRALE.

La grande œuvre de nos jours, la véritable apologétique du XIX^e^ siècle, serait celle qui, forçant la haute critique à déposer son bilan, faisant le départ de ses résultats soit positifs, soit négatifs, constatant et ce qu'elle a ruiné et ce qu'elle a élevé ou laissé debout, réunirait l'ensemble des données internes et externes que n'a ni renversées ni ébranlées la

tourmente actuelle. Cette œuvre, qui exigerait une connaissance approfondie de tout le mouvement théologique et philosophique de nos jours, cette œuvre dont l'heure n'est peut-être pas encore venue, il va sans dire que je ne l'ai pas même essayée. Ainsi, l'argument rationnel, moral, expérimental, auquel revient, par la nature des choses comme par l'esprit du temps, une haute et large place dans ce travail de restauration, je l'ai à peine touché sur quelques points, préoccupé surtout d'en conjurer les périls en en signalant les excès. C'est essentiellement à l'argument historique que je me suis attaché; et encore s'en faut-il beaucoup que je l'aie présenté dans sa plénitude, et par conséquent dans son évidence et dans sa force réelles. Cependant, malgré ses défectuosités et ses lacunes, ma déduction porte bien au but. Dès que nos Livres sacrés sont des hommes auxquels les attribue l'Eglise, leur caractère historique étant assuré, leur contenu surnaturel l'est aussi; et sur ce fond général ressortent comme d'eux-mêmes et *le fait de révélation* et *le fait d'inspiration*.

Il est tout simple que le rationalisme prétende jeter au rebut et réduire à néant cet ordre de preuves. Mais il est plus que singulier de voir le miraculeux relégué dans l'ombre et tenu à peu près comme non avenu par des écoles franchement supranaturalistes qui ne le mettent point en question. Est-ce là rester dans l'ordre et sur le fondement divin? Reconnaître les miracles et les prophéties bibliques, c'est reconnaître les signes du Ciel constatant les révélations du Ciel. N'est-ce pas, dès lors, une faiblesse de les laisser de côté par concession ou par adhésion aux préventions du moment? Il y a de l'inconséquence à confesser qu'ils sont, sans vouloir écouter ce qu'ils disent. Il faut ou les nier ou s'incliner devant eux.

Cependant, on persiste dans ces atténuations du surnaturel historique, qui finissent par compromettre sa réalité en lui enlevant sa raison d'être, et l'on pense assurer par là le Christianisme comme on se figurait le sauver au XVIII^e^ siècle en jetant par-dessus le bord le surnaturel dogmatique.

M. de Pressensé, dans un long article, essentiellement dirigé contre la théorie extrême de l'inspiration plénière et du Canon providentiel (1), a cru devoir se prendre aussi à moi, parce que je vois dans la donnée scripturaire plus, ou pour mieux dire,

(1) Il y a consacré tout un n° du « *Supplément théologique* » de la Revue chrétienne (novembre 1862).

autre chose que lui. Nous sommes d'accord sur le mode d'investigation et de démonstration qu'il convient de suivre en un tel sujet. Il fait profession de repousser l'*a priori*, quoi qu'il en mette ou qu'il en laisse beaucoup en réalité à la base et dans toute la série de son exposition. Mais il déclare le répudier et vouloir tout fonder sur les faits. Or, c'est là le principe même auquel je me tiens et qu'on pourrait me reprocher de suivre trop exclusivement.

M. de Pressensé m'accuse de faire rendre plus qu'ils ne contiennent aux trois ordres de faits sur lesquels je me suis appuyé (miraculeux historique — promesses du Seigneur — déclarations des Apôtres). Est-ce moi qui surcharge les faits ou lui qui les évide ?

Une discussion tant soit peu complète de cette grave question (1) exigerait un article aussi étendu que le sien et qui serait ici hors de place. Je ne puis toucher qu'à quelques points.

Avec lui, il ne s'agit pas de l'existence des faits ; il s'agit uniquement de leur portée ou de leur signification véritable, de leur intention et de leur fin providentielle.

Eh bien ! qu'emporte le premier de ceux que j'ai invoqués, le miraculeux du Nouveau Testament ? J'ai dit qu'il atteste l'inspiration en signalant la Parole de Dieu dans la parole sur laquelle il appose le sceau du Ciel ; j'ai dit qu'il implique l'inspiration, puisque l'auteur apparent du miracle n'en est en fait que le prophète. Et ce qui ressort ainsi pour la réflexion ou pour le sentiment, du miracle proprement dit, se fait voir comme à l'œil dans la révélation, la prédiction, la direction céleste, qui sont l'inspiration elle-même, l'inspiration en exercice et en acte. Le miraculeux tout entier va se résoudre dans le prophétique, et par là, dans le théopneustique. C'est l'induction de la raison non prévenue en présence des faits franchement et pleinement admis tels que les donnent les Livres saints ; c'est l'attestation spontanée de la conscience religieuse. En se croyant devant le miracle, l'homme s'est toujours cru devant Dieu. Cela devrait surtout être incontesté lorsque l'autorité générale de l'Ecriture est posée en principe, comme elle l'est ici ; car s'il est quelque chose de certain, c'est que l'Ecriture donne d'un bout à l'autre le miracle pour signe et pour garant de la Parole révélée, c'est-à-dire de la Parole inspirée. Dirait-on qu'il n'imprime ce caractère qu'à la

(1) La même, en substance, que j'avais eu à débattre avec M. Schérer.

déclaration qu'il accompagne ? Mais son action n'est pas ainsi restreinte et transitoire ; l'impression qu'il laisse s'étend plus loin ; il revêt d'une auréole spéciale l'enseignement de l'homme qu'il a signalé comme organe de la révélation ; surtout si cet homme présente toute sa doctrine au même titre que le point divinement légalisé, et si les signes, les témoignages d'En haut viennent, de temps à autre, confirmer sa mission, et, en quelque sorte, renouveler son mandat : ce qui est justement le cas pour les promulgateurs du Christianisme.

Voilà ce que dit le miraculeux évangélique à qui veut le prendre et l'entendre, non tel qu'il se l'explique, mais tel que le donnent les Livres saints.

Non, me répond M. de Pressensé, « pour que le miracle pris en « lui-même et séparé de son caractère moral qui, *tombant sous « l'appréciation et le contrôle de la conscience, se confond avec « la preuve interne* (1), pour que le miracle fût une attestation « suffisante de la vérité d'une doctrine, il faudrait qu'il fût « prouvé que la puissance du bien peut seule briser momenta- « nément ou suspendre l'ordre naturel : ce qui n'est pas, « d'après l'Ecriture elle-même, qui parle de prodiges accom- « plis par la puissance du mal (Apoc. XIII, 13-16). S'il est certain, « d'après l'Apocalypse, que les démons peuvent faire des pro- « diges, la théopneustie ne saurait reposer sur le miracle, et « ainsi croule par la base la théorie que nous discutons. Je « demande, en outre, comment, au point de vue de M. Jala- « guier, il est possible de constituer une autorité spéciale au « bénéfice des Apôtres, car, enfin, les dons miraculeux « étaient largement répandus sur toute l'Eglise primitive ».

Ces objections, qu'on donne pour péremptoires, sont-elles valides ? Le texte unique sur lequel se fonde la première peut-il infirmer le principe scripturaire qui fait des miracles comme des prophéties les signes formels des révélations divines ? Et puis, ce texte, pris de l'Apocalypse, porte l'empreinte manifeste du profond symbolisme qui caractérise ce livre mystérieux. Il suffit de le lire pour en être convaincu, et c'est peut-être un peu à cause de cela qu'on ne l'a pas cité. Il faut remarquer de plus que quand ce genre d'argument aurait quelque fondement en lui-même, il serait ici sans base et sans portée, puisqu'il est accordé que la nature du Christianisme écarte toute possibilité

(1) Un des arguments de M. Schérer.

et par conséquent tout soupçon que l'esprit du mal en soit le promoteur.

On s'étonne souvent de voir avec quelle facilité cette direction relève les vieilles armes de l'incrédulité dès qu'elles paraissent lui assurer quelque avantage, sans examiner si ce ne sont pas des armes à deux tranchants qui finissent par la blesser elle-même.

Quant à la seconde objection, sur laquelle toute mon argumentation irait se briser, une simple explication m'en délivre et la retourne même en ma faveur. La notion de l'apostolat qu'on m'oppose se trouve, sinon au point de vue théopneustique, du moins au point de vue historique, être foncièrement celle que j'ai pris soin d'établir, y fondant en partie ma doctrine et ma preuve.

Le premier ordre de faits où je me suis appuyé (miraculeux) donne donc bien ce que j'en ai induit, et qu'en a constamment induit la conscience chrétienne. Il en serait de même des deux autres (promesses du Seigneur, déclarations des Apôtres), si nous pouvions en reprendre ici l'examen. Les textes, pris intégralement, dans le sens immédiat qu'ils présentent et que durent y attacher, d'après la langue du temps, les écrivains et les lecteurs, renferment, j'en ai la pleine conviction, plus qu'on ne veut y voir; ils disent bien ce que nous leur avons fait dire.

En somme, je crois être plutôt resté en deçà qu'être allé au delà des données scripturaires dans ma déduction générale. Ce sont les tendances nouvelles qui craignent de les prendre dans leur pleine signification ; et cela peut-être parce qu'au lieu de se borner à la constatation du fait divin, elles en veulent la conception ou la théorie, se figurant le sauvegarder et le vivifier en le rendant en quelque manière intelligible. Pour moi, je ne regarde qu'au fait lui-même, m'efforçant de le prendre sans plus ni moins, tel qu'il ressort de l'ensemble des faits collatéraux qui l'attestent ou l'impliquent. De cette différence de vue dérive une différence de marche dont le résultat général des recherches doit plus ou moins se ressentir. Aussi ma position me place-t-elle à égale distance des extrêmes qui, selon les idées dominantes, systématisent ou autour de l'élément divin et font régner l'inspiration plénière, ou autour de l'élément humain et font évaporer, ou à peu près, l'inspiration réelle.

On se demande, en effet, ce qui reste de l'inspiration apostolique au sens propre, dans la théorie que nous avons devant

nous. Le fait de révélation y est bien accusé; mais celui d'inspiration, dont il s'agit spécialement, je l'y cherche et ne l'y trouve guère. On affirme « qu'il n'y a pas de différence essentielle « entre l'inspiration et l'action de l'Esprit de Dieu chez les « croyants. » On établit un développement progressif de la vérité chrétienne chez les Apôtres eux-mêmes, de sorte que leur enseignement final aurait été autre, sous beaucoup de rapports et des plus considérables, que leur enseignement primitif. Je ne veux pas discuter ces assertions et celles du même genre, qui ne se produisent du reste qu'à travers bien des réserves. Mais que de points par lesquels on va toucher à ces écoles où se volatilise en fin de compte le Christianisme surnaturel, c'est-à-dire le Christianisme réel! L'espoir de les vaincre avec leurs propres armes, et sur le terrain où elles appellent, peut être attrayant; mais il est périlleux. C'est leur principe fondamental, le principe subjectiviste, qu'on pose en première ligne et qui, suivi logiquement, renverse les restrictions dont on l'entoure. Tout porte, en définitive, sur la preuve de sentiment. C'est, pour citer quelques expressions bien caractéristiques, « le témoignage de l'esprit « divin dans l'homme à l'esprit divin dans l'Ecriture (1) »; c'est l'attestation de la conscience, reconnaissant « que l'Ecriture « répond au type *gravé en elle* (2). » Où cela mènerait-il?

Terrible illusion que les dépositions de l'expérience elle-même ne parviennent pas à dissiper. Cet Evangile du dedans qui devient la pierre de touche de l'Evangile du dehors, en devient aussi la mesure; et logiquement l'Evangile de Dieu va se perdre dans l'Evangile de l'homme. Certes ce n'est pas le cas ici, j'ai hâte de le dire, parce que, au fond et derrière le principe d'autonomie, souverain apparent, il existe le principe d'autorité, souverain réel, qui domine et contrôle tout : inconséquence secrète que j'ai signalée à diverses reprises dans la grande « Ecole de la conciliation » ou « de la science et de la foi » ou « *du Christianisme évangélique libéral* » comme aime à la nommer M. de Pressensé.

Je reviendrai maintenant à l'espèce de formule ou de trilogie que j'ai énoncée çà et là, et qui peut servir de résumé à cette longue discussion : AUTHENTICITÉ, CRÉDIBILITÉ, DIVINITÉ. Un lien indissoluble unit ces trois termes. Le premier établi et

(1) Art. cité, p. 211.
(2) — p. 261.

reconnu, les deux autres s'imposent, ou l'on ne s'y dérobe qu'en se rejetant en arrière et en retirant ce qu'on avait accordé. L'authenticité des écrits fonde, en thèse générale, la crédibilité des récits ou leur vérité historique ; et, de la vérité historique la vérité dogmatique, car du divin des faits le divin des enseignements. *Le Seigneur lui-même rendait témoignage à la parole de sa grâce* (Act. XIV, 3). L'origine des livres et leur contenu intégral étant assurés, la théopneustie apostolique l'est aussi.

Telle est la portée logique du fait d'authenticité franchement admis dans son contenu réel. Et ce fait, sur lequel tout se reconstruit, reparaît, comme on pouvait s'y attendre, derrière le courant philosophico-critique qui semblait l'emporter. Ainsi se vérifie, une fois de plus, le mot de Théodore de Bèze relativement aux Ecritures : « C'est une enclume qui a brisé bien des marteaux et qui en brisera bien d'autres ».

Et quand nous serions réduits aux seules Epîtres de saint Paul, à celles-là mêmes qui, gardées jusqu'à nous par les Eglises auxquelles elles furent adressées, se trouvent au-dessus du doute, et doivent, en bonne règle, être mises hors de contestation, c'en serait assez pour tout rétablir ou pour tout raffermir. Elles nous fournissent, sur les origines du Christianisme et sur son fond constitutif, ce témoignage immédiat qu'on nous demande, témoignage aussi exprès que certain où notre foi peut se reposer ; car l'Evangile de saint Paul est l'Evangile de la Réformation. La dogmatique est essentiellement paulinienne. Tout se relève pour nous avec saint Paul, qu'on ne saurait nous enlever.

Là est un dernier retranchement d'où se reconquièrent peu à peu les positions qui semblaient perdues. Là se découvre une certitude morale, une évidence historique qui plane ou devrait planer au-dessus des débats, parce qu'elle est hors des atteintes du négativisme et du scepticisme. Les écrits de saint Paul, attachent formellement à la prédication apostolique le double caractère de révélation et d'inspiration, assurant ainsi les assises fondamentales du supranaturalisme, par delà tous les ébranlements de nos jours.

Le courant d'idées, qui nous a si rapidement envahi, peut passer aussi vite qu'il est venu. L'opinion du jour, malgré l'auréole d'évidence dont elle se couronne de ses propres mains, n'est pas en grande sûreté. L'histoire de la dogmatique, comme celle de la philosophie, le dit à qui veut l'entendre. J'ai eu

devant moi une direction absolument inverse de la direction actuelle, et tout aussi confiante en elle-même, si ce n'est plus. Je n'avais pas à établir ou à maintenir alors l'inspiration des Ecritures; ce point fondamental, si disputé maintenant, était universellement admis, tant par ce qu'on nommait rationalisme que par ce qu'on nommait méthodisme. La vive et, à vrai dire, l'unique question était celle de l'inspiration plénière, à laquelle nous ne touchons guère que pour mémoire. On a passé d'un extrême à l'autre ; et *l'en deçà* d'aujourd'hui n'aura pas plus de durée que *l'au delà* d'hier? C'est un de ces entraînements toujours éphémères, parce qu'ils sont excessifs.

On m'opposait à la même époque bien d'autres opinions, également tombées à cette heure, en particulier le dogme de la corruption totale dans le sens de Calvin et d'Augustin. Que de courants divers ont traversé notre Ecole, faisant de la vérité de la veille l'erreur du lendemain, et me forçant à diriger, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, un enseignement toujours le même quant à son fond essentiel! *Discite moniti*, vous dirai-je. Mais l'expérience n'instruit pas plus en théologie qu'en politique. On ne doute jamais que le nouveau soit le vrai, et pourtant, la vérité, la vérité religieuse surtout, est nécessairement ancienne. Le Christianisme a bien ses dix-huit cents ans révolus.

Et, si le Christianisme est vrai, il existe, soyez-en sûrs, un contenu réel dans les grandes et constantes croyances ecclésiastiques, ou dans les faits dont ces croyances sont le produit et l'expression. Ces faits, généralement complexes (Christ homme et Dieu — justification par la foi sans les œuvres, et jugement selon les œuvres, etc., etc., et ici l'individualité et la théopneustie), que fausse d'ordinaire la science en exagérant alternativement l'un de leurs éléments aux dépens de l'autre; ces faits, qui, dans leur dualisme constitutif, forment le fond central et vital de l'Evangile, demeureront autant que l'Evangile lui-même. Et, parmi ces faits fondamentaux, se place manifestement la révélation, au sens supranaturaliste.

Dès que le Christianisme a dans le Ciel son origine, il y a aussi sa base. Dispensation divine, dont l'idée ne serait pas montée à l'esprit de l'homme, nous ne pouvons en avoir la connaissance et la certitude formelle que par la Parole de Dieu. Malgré ses merveilleuses affinités avec nos instincts et nos besoins religieux, l'appuyer uniquement sur l'intuition rationnelle ou l'expérimentation morale, c'est-à-dire sur une sorte

d'aperception directe ou de témoignage immédiat, c'est lui donner un fondement qui ne peut l'assurer à lui seul, c'est l'exposer à se résoudre en pures idéalités, reflets passagers des philosophies successives, mobiles simulacres des réalités évangéliques...

Au terme de cette étude, jetons un regard d'ensemble sur la marche historique qui nous a conduits, de degrés en degrés, jusqu'au dogme de l'Inspiration, élément fondamental de notre principe théologique.

Notre argument peut se ramener à cette proposition : La question critique affirmativement résolue, la question théopneustique l'est aussi. L'une emporte l'autre, dès qu'on prend les données générales du Nouveau Testament avec tout ce qu'elles contiennent ou impliquent, dès qu'on leur laisse dire pleinement ce qu'elles disent.

Rappelons à grands traits cette déduction.

Tenant pour accordée l'authenticité des Livres saints, ou tout au moins des homologoumènes, il s'agissait de montrer que tout se relève sur cette base, qui, grâce à Dieu, se raffermit de jour en jour.

Le miraculeux évangélique et apostolique, mis décidément hors decause par l'authenticité des Livres saints, le fait de révélation devient évident, car la révélation est l'intervention divine que le miracle rend, en quelque sorte, visible. Là se montre *le doigt de Dieu;* il y a donc aussi l'Esprit de Dieu.

Et le miracle qui manifeste la révélation recèle aussi l'inspiration. Il l'atteste et la contient.

La théopneustie se dégage d'elle-même, par la dialectique des choses, de la simple donnée historique. De l'authenticité du Nouveau Testament la certitude du miraculeux qui le remplit ; et du miraculeux la révélation et l'inspiration qu'il porte l'une et l'autre en lui. L'induction qui mène là, de faits en faits, est logiquement et pleinement fondée. Les faits ont bien la signification et la portée que nous leur attribuons, et que leur a attribuée de tout temps le sens chrétien.

La théopneustie est plus sensible encore dans les révélations, les prédictions, les directions célestes qui marquèrent la grande évangélisation. Il n'y a pas là seulement le signe ou le garant de la théopneustie ; c'est l'acte théopneustique lui-même, indéfini, il est vrai, mais positif.

A ce témoignage des faits historiques vient se joindre celui des faits dogmatiques, ou des données doctrinales, savoir les promesses du Seigneur et les déclarations des Apôtres. La promesse du Saint-Esprit, si on l'entend, comme on le doit, dans sa simple et pleine signification, si on regarde à l'ensemble des circonstances qui l'éclairent, en particulier à l'événement de la Pentecôte, implique visiblement le surnaturel théopneustique que la chrétienté y a toujours vu. Plusieurs des clauses qu'elle renferme (Jean XIV, XV, XVI), l'ordre de ne rien entreprendre avant son accomplissement, le merveilleux de sa réalisation, la transformation des disciples, ne peuvent laisser de doute à qui la considère sans préventions.

Il resterait à indiquer que ce qu'annonce la promesse, se confirme par la parole apostolique, qui l'atteste ou la reflète en bien des sens. Mais notre exposé du témoignage de saint Paul nous dispense de toute observation à cet égard.

De là, pour conclusion générale, cette déclaration de saint Pierre, dont la signification supranaturaliste ne saurait être douteuse : L'Evangile a été prêché par le Saint-Esprit envoyé du Ciel (I Pier. I, 11, 12).

Cette marche historique est peu goûtée maintenant. Ceux-là même qui en admettent le résultat final veulent y arriver par une autre voie, et le saisir ou le présenter sous un autre jour. Ce que nous trouvons, en effet, au terme de notre investigation, ce n'est pas une de ces théories qui accaparent l'épithète de scientifique, et qui, pour cette raison, sont en si grand honneur ; c'est la simple constatation d'un fait sur lequel restent bien des ombres. Mais, quoi qu'il en soit de ses indéterminations, ce fait nous suffit, car il fonde notre principe théologique, et c'est là l'important.

Retour aux faits, trêve aux systèmes! Ce cri s'élève déjà par bien des côtés du pêle-mêle où nous sommes; et il faudra bien qu'on s'y rende. On a voulu, en théologie comme en philosophie, aller de l'idée au fait, au lieu d'aller du fait à l'idée; on a cru créer en construisant et découvrir en imaginant. Hégel a été l'expression suprême de l'esprit du temps à cet égard. La preuve de fait, quand elle ne savait pas se parer de la métaphysique ou de la mystique accréditées, était sans autorité et presque sans valeur, même dans les questions de fait, comme l'est, en dernière analyse, la question chrétienne. Cette étrange disposition, inoculée à la théologie par la philosophie, s'est étendue de la

dogmatique à la critique et à l'exégèse. Tout le monde convient plus ou moins que Strauss, Baur et bien d'autres ont opéré sous le prisme d'une idée préconçue qui, teignant tout de ses couleurs, ne leur a laissé voir à la fin qu'elle-même. Mais ce n'est pas seulement dans ces extrêmes que l'idée s'est arrangé les faits, au lieu de s'y ranger : c'est à peu près partout, quoiqu'en des sens et à des degrés divers. Ce qui constitue le Christianisme, c'est ce que l'Apôtre nomme *le grand mystère :* son fond dogmatique (christologie, sotériologie, eschatologie) est un surnaturel que ne peut pas plus atteindre l'esprit que l'œil de l'homme. Comment s'en assurer autrement que par le surnaturel théopneustique qui le révèle; et le surnaturel théopneustique, comment le constater autrement que par le surnaturel historique qui le signale et le certifie? Dès lors, quoi de plus régulier que la marche que nous avons suivie? Elle se légitime et s'impose, à vrai dire, d'elle-même. Qu'elle soit hautement et dédaigneusement rejetée par les écoles qui font de nos Livres sacrés une légende apocryphe, parce qu'elles en tiennent *a priori* le contenu pour incroyable et impossible, c'est tout simple. Mais qu'elle soit écartée aussi comme ayant fait son temps, là même où ces livres et leur fond historique ne sont nullement mis en question, c'est au moins singulier. Il est plus logique de rayer le miraculeux du Nouveau Testament que de l'admettre ainsi à la condition qu'il soit comme non avenu. Ce qu'a dit le Seigneur d'un certain état moral : « *Ils ne croiraient pas quand même quelqu'un des morts ressusciterait* », s'applique également à l'état intellectuel dont nous parlons. Ce sont deux états désordonnés; et l'on ne sait vraiment lequel l'est le plus.

La révélation chrétienne est tout ensemble un fait et un enseignement, et c'est l'enseignement qui ouvre, en quelque manière, le fait. Comment discerner cette histoire divine enveloppée dans une histoire humaine, sans une parole divine qui la dévoile? Et cette parole divine, comment la chercher et la trouver dans les écrits sacrés, s'ils ne sont pas théopneustiques? Par cela même que l'Evangile s'impose au nom du Ciel, il suppose chez ses promulgateurs ce quelque chose du Ciel, sans quoi il ne serait pas ce qu'il veut être, la vérité qui est la vie.

Il nous porterait encore *la pensée de Christ*, dit-on. Oui, mais à travers des interprétations et des méprises qui l'auraient dénaturée. Les directions avec lesquelles nous discutons, ne l'accusent-elles pas d'avoir judaïsé sur mille points? Aurait-il

droit alors à la docile et pleine confiance qu'il exige? L'inspiration apostolique est le prolongement complémentaire de la révélation évangélique, et tout annonce qu'elle ne lui a point manqué. Les grandes données historiques et dogmatiques du Nouveau Testament, l'esprit de ses enseignements, les déclarations et les promesses qu'il contient, les interventions célestes qu'il rapporte, légitiment et l'application que nous lui avons faite de l'assertion de saint Paul II, Tim. III, 16, et la foi constante de l'Eglise. Il se donne pour la Parole de Dieu au même titre que l'Ancien; et nous savons ce qu'emportait pour les premiers chrétiens comme pour les Juifs, pour le Seigneur comme pour les Apôtres, ce terme de Parole de Dieu appliqué à l'Ancien Testament. Ce fait dirait tout à lui seul à qui le prend dans sa portée réelle. Si l'Ancien Testament est théopneustique (et l'on ne peut le nier ou le contester qu'en se refusant au témoignage de Jésus-Christ lui-même), le Nouveau Testament l'est aussi. Il est la Parole de Dieu, dans la haute acception faite à ce mot par la langue religieuse. C'est ce qu'il se dit, c'est ce que l'a toujours cru et le croit toujours la chrétienté : Grecs, Latins, Protestants se rencontrent là-dessus au sein de leurs dissidences. C'est une de ces assises du Christianisme qui ne peuvent crouler qu'autant que le Christianisme croulerait lui-même. Là sont *les oracles divins* (Rom. III, 3); c'est là que nous devons puiser notre dogmatique.

CHAPITRE VII

USAGE ET AUTORITÉ DES ÉCRITURES

SECTION PREMIÈRE. — LA SOUVERAINETÉ DES ÉCRITURES, PRINCIPE DU PROTESTANTISME.

La divinité des Ecritures constatée, nous avons à exposer les conséquences de ce fait ou de ce dogme fondamental.

Distinguons entre l'usage théologique de la Bible et son usage religieux ou pratique ; car la Bible est le livre des chrétiens aussi bien que des théologiens : la πιστις et la γνωσις s'y appuient et s'y alimentent également. C'est même la foi ou la religion, plus que la science ou la théologie, qu'elle a essentiellement et directement pour objet.

Laissant à la morale ou à l'ascétique de régler l'usage pratique des Saintes Ecritures, leur rôle dans le développement de la piété, etc., examinons quelques-unes des questions qui tiennent à leur usage dogmatique.

Le principe distinctif et constitutif du protestantisme, son principe *formel* ou génétique est la souveraineté des Ecritures. En les posant comme source divine de la vérité religieuse, il les pose en même temps comme règle suprême de l'Eglise, comme base fondamentale de la théologie. Nous avons à légitimer et à déterminer ce grand principe de la Réformation, qui est, à nos yeux, le vrai principe chrétien et qui, attaqué constamment d'un côté par le catholicisme, de l'autre par le rationalisme, l'est encore aujourd'hui par une sorte de supranaturalisme qui le change ou le volatilise en prétendant l'épurer.

A ne regarder que de loin à l'emploi théologique des Ecritures, toutes les églises et les écoles semblent d'accord à ce sujet, car,

au point de vue général, toutes considèrent les Livres saints comme source et règle de foi, toutes s'en servent pour constater et démontrer la vérité chrétienne, toutes en reconnaissent la valeur constitutive ou normative. Le rationalisme le fait lui-même, à sa manière, et c'est par là qu'il se sépare de la simple philosophie religieuse.

Mais, pour peu qu'on pénètre au delà des premières apparences, on voit éclater des divergences et des oppositions profondes qui finissent par tout atteindre, méthodes et doctrines.

Il n'est pas rare d'entendre dire que ce sont des diversités d'interprétation, plutôt que de principe, et que, partout où la norme scripturaire est reconnue, il faut laisser place aux conceptions et aux directions particulières. En un sens cela est vrai, puisqu'au milieu des divisions ecclésiastiques et théologiques, on s'accorde à voir dans la Bible les archives du Christianisme et que chacun veut l'avoir pour soi. Mais, au fond, c'est presque toujours dans des différences de principe que les différences d'interprétation ou d'application ont leur raison première, leur cause formelle. Tout en environnant la norme scripturaire d'un respect conventionnel, ici on l'abaisse et on l'infirme, si on ne l'annule pas entièrement, en lui enlevant son caractère théopneustique qui est son élément essentiel ; là on pose à côté d'elle d'autres normes (conscience, raison, tradition) auxquelles on la soumet à des degrés et en des sens divers. Chacun de ces points de vue faisant à la Bible une position spéciale devant la science comme devant la piété, en modifie nécessairement et profondément l'action, dans l'œuvre de la dogmatique, de même que dans l'œuvre de la foi.

De là l'importance de bien constater le principe du protestantisme évangélique, qui est le nôtre, et de le maintenir dans sa pure et pleine intégralité.

Le principe protestant peut s'envisager soit vis-à-vis du principe catholique, avec lequel il est en opposition directe, soit vis-à-vis des principes qu'ont voulu lui adjoindre ou lui substituer diverses écoles protestantes qui aboutissent à l'illuminisme ou au rationalisme.

Vis-à-vis du catholicisme, qui fait prédominer la tradition, l'autorité de l'Eglise ou du Saint-Siège, le protestantisme pose l'Ecriture comme règle souveraine de la vérité et de la vie, comme seule autorité divine.

Vis-à-vis de l'illuminisme et du rationalisme, qui placent en première ligne, l'un le verbe intérieur, le témoignage du Saint-

Esprit, c'est-à-dire la permanence d'une sorte de révélation surnaturelle, l'autre la raison spéculative ou la conscience religieuse et morale, c'est-à-dire une sorte de révélation naturelle, il pose la parole apostolique, seule expression authentique de la révélation chrétienne, qui, par cela même, doit tout juger et tout régir.

D'un côté, le protestantisme est d'accord avec le rationalisme et l'illuminisme pour rejeter le joug des traditions que Rome fait peser sur les peuples ; d'un autre côté, il est d'accord avec le catholicisme pour maintenir, contre l'illuminisme et le rationalisme, une autorité et une règle extérieures. Sa maxime est celle du Seigneur : *Il est écrit.* (Matth. IV, 4, 7, 10).

Les Réformateurs tirèrent la Bible de dessous le boisseau et la replacèrent sur le chandelier. Ils en firent leur arme offensive et défensive. Ils l'invoquèrent comme la lumière et la loi du monde chrétien, comme la charte constitutionnelle de l'Eglise.

Rome et ses adhérents soutenant, dans l'intérêt de leur système, qu'elle est imparfaite, corrompue, obscure, incertaine, inefficace par elle-même, les Réformateurs maintinrent qu'elle est : 1° *parfaite*, en ce sens qu'elle répond pleinement au but de la religion, et qu'elle renferme tout ce qui importe à la vie de la foi (Jean XX, 31 ; I Tim. III, 15-17) ; 2° *intègre*, c'est-à-dire arrivée jusqu'à nous sans altération qui puisse en compromettre et en fausser le contenu ; 3° *claire*, dans tout ce qui est essentiel au salut (textes ci-dessus et Jean V, 39 ; Ps^es^ XIX, 8,9 ; CXIX, CV) ; 4° *certaine et efficace*, reposant sur un fondement assuré et manifestant avec puissance la vérité et la volonté divines. Ils proclamèrent que c'est le droit et le devoir de tout chrétien de la lire, d'y puiser ses croyances et de juger par elle les doctrines et les Eglises.

Que ce soit là le principe théologique de la Réformation, c'est ce dont tout le monde convenait jusqu'ici et qu'il suffisait d'indiquer ou de rappeler. Aujourd'hui, cela ne suffit plus. Nous avons affaire à une science qui s'attaque bravement à l'évidence même, quand elle lui barre le chemin, et qui possède l'art de changer la lumière en ténèbres et *vice versa*. On sait quels systèmes elle a donnés successivement pour le Christianisme réel. Et sa haute critique ne le cède pas à sa haute dogmatique ; elle plie l'histoire, comme tout le reste, à ses idées. Ainsi, sur le point dont nous nous occupons, elle soutient, d'une part que le monde s'est trompé en se figurant que les Réformateurs ont sou-

mis la pensée et la vie chrétienne à l'Ecriture dans le même sens que le catholicisme les soumet à l'Eglise; elle prétend démontrer, d'autre part, que le principe *formel* du protestantisme va se fondre dans son principe *matériel*, qui est le vrai, et que ce dernier (justification par la foi) n'est au fond que l'émancipation de la conscience individuelle, l'intronisation du principe d'autonomie sur les ruines du principe d'autorité.

Singulières thèses, pour dire le moins, malgré les noms qui les patronnent et la faveur dont elles jouissent ! Pour faire tomber la première assertion, avec les raisonnements et les textes dont on l'étaye, il suffit d'un regard sur les écrits des Réformateurs et sur leurs actes, sur leur doctrine et sur leur vie : voyez, par exemple, Luther à Worms. La Bible est la forteresse céleste d'où ils partent pour conquérir, où ils se retirent et se retranchent pour conserver. S'il y a quelque chose de certain, quelque chose d'incontestable et qui dût être incontesté, c'est qu'en dernière analyse la Réformation fut le remplacement de l'autorité de l'Eglise par l'autorité de l'Ecriture. Qu'on dise que les Réformateurs ne furent littéralistes, ni quant à l'inspiration, ni quant à l'interprétation, comme on le fut plus tard ; que tout en s'inclinant devant la Parole de Dieu, ils eurent autant d'indépendance critique et exégétique que d'indépendance dogmatique ; qu'ils firent une large part à la conscience religieuse et morale, etc., on en a le droit, car on est alors dans le vrai. Mais affirmer qu'ils ne reconnurent pas à la Bible cette autorité divine qui en fait la source et la règle souveraine de la vérité, c'est les travestir, c'est annuler leur doctrine fondamentale par l'exagération de quelques détails mal interprétés, c'est substituer une prétendue conséquence de leur principe à ce principe lui-même, c'est les faire ce qu'on les veut, au lieu de les prendre et de les laisser tels qu'ils sont. Si leurs exemples nous protègent contre cette rigide orthodoxie qui nous accuse de tout renverser dès que nous n'admettons pas le Canon providentiel et la théopneustie plénière, ils repoussent d'entrée cette haute théologie qui, par une tactique tellement étrange qu'on a de la peine à la croire toujours loyale, essaye de s'abriter sous leur ombre en s'attaquant à l'autorité des Ecritures.

Tous les symboles du XVI^e^ siècle sont d'accord sur ce point qu'on s'étonne de voir mis en question. Voici l'article V de la Confession de La Rochelle : « Nous croyons que la Parole con-« tenue en ces Livres est procédée de Dieu, duquel seul elle tire

« son autorité. Et d'autant qu'elle est la règle de toute vérité, « contenant tout ce qui est nécessaire pour le service de Dieu « et de notre salut, il n'est pas loisible aux hommes, ni même aux « anges, d'y ajouter, diminuer ou changer. D'où il s'ensuit que « ni l'antiquité, ni la coutume, ni la multitude, ni la sagesse « humaine ; ni les jugements, ni les décrets, ni les conciles, ni « les visions, ni les oracles, ne doivent être opposés à cette Ecri- « ture sainte ; mais au contraire, toutes choses doivent être exa- « minées, réglées et réformées selon elle ». Cet article n'est qu'une expression de la pensée et de la foi communes. Tous les symboles reposent sur le même fondement. C'est donc bien là-dessus que s'élève la Réformation ; c'est donc bien son principe constitutif et générateur. Il est plus qu'étrange, répétons-le, d'avoir à prouver un tel fait au sein même du protestantisme. Mais, inutile en soi, cela est nécessaire dans l'état actuel des choses, et il faut y insister.

Si nous passons du côté externe ou historique de la question à son côté interne ou dogmatique, le résultat n'est pas moins évident. Bien loin d'avoir penché vers cet individualisme ou cet humanisme dont on leur fait gloire, les Réformateurs poussèrent l'action divine jusqu'à la négation du libre arbitre. Tout est pour eux œuvre de Dieu, au dedans par sa Grâce, au dehors par sa Parole. C'est là-dessus qu'ils fondent toute l'autorité de leur doctrine, c'est par là qu'ils veulent être jugés. Et puis, regardez au protestantisme lui-même : si vous lui enlevez son principe *formel*, ou que vous ne le lui laissiez que tronqué, amoindri, quintessencié, il cesse d'être lui-même, il dérive, ou vers le catholicisme, ou vers l'illuminisme, ou vers le rationalisme. L'anglicanisme porte aussi atteinte au principe protestant en croyant l'assurer par celui du *consentement des premiers siècles* ; et on l'a vu à plusieurs reprises, et de nos jours encore, incliner vers Rome.

Les doctrines extrêmes qui veulent que les dons du Saint-Esprit soient toujours ce qu'ils furent à l'origine, aboutissent à l'illuminisme ou au rationalisme, dès qu'on les pousse à leurs conséquences logiques et finales.

a) A *l'illuminisme,* si l'on reconnaît du surnaturel proprement dit dans l'âge de fondation, conformément aux récits sacrés ; ce surnaturel (miracle, prédictions, révélations), doit être là encore puisque, selon l'hypothèse, l'Eglise possède toujours ce qu'elle a possédé au commencement ; il doit être autour de

nous, il doit être en nous ; il ne peut pas ne pas y être. C'est la faiblesse de notre foi qui seule nous cache les puissances du Ciel, ou qui les lie entre nos mains. Ce point de vue a été de nos jours celui des Swedenborgiens, en Suède, des Irvingiens, en Angleterre, des Lardoniens, en Suisse ; et l'on sait où il les a conduits.

b) Ces doctrines aboutissent au *rationalisme,* si l'on nie le surnaturel dans les premiers temps comme aux temps actuels, car alors, les hommes apostoliques, laissés à eux-mêmes dans leur enseignement oral et écrit, ne nous donnent que leur impression, leur conception, leur opinion propre, qui n'a droit à être admise qu'après avoir été vérifiée par la science ou par la conscience. Et si la critique et l'exégèse font disparaître le miraculeux dont les Livres saints environnent la première prédication de l'Evangile, elles peuvent, elles doivent, en vertu des mêmes principes et par les mêmes procédés, le faire disparaître également de la vie de Jésus-Christ. Si l'histoire des disciples n'est qu'une légende, comment celle du Maître n'en serait-elle pas une aussi, quand c'est le même témoignage qui nous porte l'une et l'autre ? Et que reste-t-il, quand pour effacer le miraculeux et le théopneustique du Nouveau Testament on en a effacé l'historique lui-même ? Il reste, il est vrai, la grande figure du Fils de Marie, mais voilée derrière des créations fantastiques, et plutôt entrevue qu'aperçue ; il reste cette mystérieuse puissance de sa parole et de sa vie, d'où est sorti un nouveau monde, mais nous ne voyons sa vie, nous n'entendons sa parole qu'à travers des récits où le réel et le traditionnel, l'historique et le mythologique se mêlent dans d'indéfinissables proportions : nous avons devant nous l'effet immense qu'il a produit, sans avoir rien de certain, ni sur ce qu'il a été, ni sur ce qu'il a dit, ni sur ce qu'il a fait. C'est un idéal à reconstruire ; et l'esprit de système peut y tailler à son aise et à sa guise. On sait ce qu'il y a trouvé dans son double courant du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle. Mais que deviennent alors et le Christianisme évangélique et le protestantisme positif ? Regardez où arrivent autour de nous les esprits qu'entraîne cette direction ; regardez à l'Allemagne d'où elle nous vient. La mort spirituelle s'est étendue de proche en proche sur ces Eglises, jusque-là distinguées entre toutes, à mesure qu'une science délétère y a dépouillé le Livre sacré de son caractère de révélation ; la vie y revient à mesure que se ranime la foi à la théopneustie scripturaire. Tous ceux qui s'y occu-

pent de la grande œuvre de rénovation sentent que là est la seule ressource et la seule force. C'est l'anti-biblicisme, sous les mille formes qu'il a revêtues depuis trois quarts de siècle, qui a ravagé ces Eglises ; c'est le biblicisme qui les restaure peu à peu. Et si vous voulez une sorte de contre épreuve de ce fait dans un autre fait collatéral, voyez la Bible, la Bible *divinement inspirée,* servant de base vivante à toutes les grandes œuvres, à tous les grands réveils de nos jours. — Enseignements de l'expérience qui constateraient le vrai principe protestant, quand il ne serait pas écrit partout. — Ecoutez les hommes désintéressés dans la question, M. Renan (1), M. Schérer (2) ; ils s'accordent à reconnaître que le protestantisme croule si on lui enlève la divine autorité de l'Ecriture, comme le catholicisme si on lui enlève celle de l'Eglise.

Mais c'est plus qu'assez, je pense, sur ce premier point. Ajoutons quelques remarques sur le second.

Ici l'on affirme *d'abord*, en rapprochant le principe formel du protestantisme de son principe matériel, qu'il faut nécessairement que l'un des deux prime l'autre dans l'ordre génétique, et que cette priorité, qui le fait proprement principe en le faisant fondamental et constitutif, appartient de droit au principe matériel (celui de la *Justification par la foi*), fond central et vital de l'Evangile, point radical de séparation entre le protestantisme et le catholicisme. On affirme *ensuite* que le principe matériel, saisi dans sa signification intime et profonde, est l'intronisation de la religion personnelle, de l'autonomie de la conscience religieuse, de l'individualisme chrétien.

Double assertion, double paradoxe.

Il est positif, nous venons de le voir, que le protestantisme a dans l'Ecriture sa règle de foi, sa base fondamentale, sa charte constitutionnelle. La doctrine de la Justification, comme celle de la Rédemption, ou de l'Expiation, avec laquelle elle ne fait qu'un (Rom. III, 23, 24), tient *au grand mystère de piété* qui ne nous est connu que par la Révélation. Dieu seul a pu déterminer les conditions de relèvement d'un monde déchu, lui seul peut nous en assurer. Dès lors, quelle que soit l'importance dogmatique et pratique de la doctrine de la Justification, dans la question du principe théologique ou du moyen de connaissance et de certi-

(1) « *De l'Avenir de la Religion* ».
(2) « *Crise du Protestantisme* ».

tude, elle ne vient qu'après celle de l'Ecriture. L'ordre du salut, *le don de Dieu en Jésus-Christ*, ne nous est réellement notifié que par la *Parole de Dieu*. Le principe formel précède donc, en fait et en droit, le principe matériel; il est donc bien le principe premier et vraiment constitutif.

Et puis, pour trouver dans le dogme de la Justification par la foi la pensée ou l'intention qu'on y cherche, pour y trouver le subjectivisme ou l'autonomisme auquel on le réduit, on le fait tout autre que ne l'ont fait saint Paul et les Réformateurs. Quelque vrai qu'il soit que le protestantisme a relevé l'individualité en renversant les intermédiaires que l'Eglise avait placés entre les âmes et le Dieu-Sauveur, en rendant à la conscience sa responsabilité et, par suite, sa spontanéité et son activité propres, la doctrine de la Justification n'est de rien là-dedans; prise en soi, telle que la Réformation l'a entendue, elle est simplement la proclamation du salut gratuit et elle peut s'allier au confessionalisme le plus outré; elle l'a souvent fait (XVII^e^ siècle), elle le fait encore (haut-luthéranisme). On n'en déduit ce qu'on nomme l'individualisme chrétien qu'en en changeant le fond réel.

Quand, placé en dehors du mouvement théologique de nos jours, et par cela même à l'abri de ses entraînements et de ses fascinations, on le juge d'après l'impression générale qu'il produit, on s'étonne non seulement d'une foule de théories dont il s'est engoué, mais, en mille cas, de ses notions et de ses maximes axiomatiques, de ses principes et de ses arguments. En admirant cette œuvre colossale d'investigation et d'érudition, on sent que c'est à beaucoup d'égards une science enivrée d'elle-même, à la fois partielle et excessive, éprise de nouveauté autant et plus que de vérité, qui fait, à bien des égards, fausse route en dogmatique et en critique, comme elle l'a fait, ainsi qu'on le reconnaît de plus en plus, en métaphysique; et l'on demeure convaincu que le cycle dogmatique et critique passera comme a passé le grand cycle métaphysique où il a ses racines. Que le mouvement théologique soit la résultante du mouvement philosophique, on le voit du premier coup d'œil. Eh bien! cette philosophie transcendantale qui a mis successivement le sceptre de l'opinion entre les mains de Fichte, de Schelling, de Hégel, a décidément fait son temps; l'empire lui échappe; c'est comme une armée qui tient encore la campagne, mais de toutes parts en retraite et en déroute. Qu'en sera-t-il de la théologie,

sa suivante? On sait avec quelle merveilleuse habileté, avec quelle puissance féerique, cette superbe philosophie forçait l'histoire elle-même à déposer en sa faveur. La théologie qu'elle inspire lui a emprunté ce talent d'imprimer aux faits, aussi bien qu'aux principes, ses formes et ses couleurs propres. A l'aide des procédés dialectiques dont l'arme l'esprit du temps, c'est un jeu pour elle de réduire les attestations les plus universelles et les plus constantes à des malentendus, qu'elle s'attribue la gloire de découvrir et la mission de redresser, sans craindre de pousser souvent ses déductions jusqu'à ces extrêmes où le bon sens la surprend en flagrant délit d'erreur. Ainsi, quand elle prétend se démontrer et démontrer au monde qu'on a commis une grosse méprise en se figurant, pendant trois siècles, que la Réformation, rappelant « à la Parole donnée dès le commencement », n'avait fait que déplacer le fondement divin de la foi et le porter de l'Eglise sur l'Ecriture. — Ainsi, quand elle soutient que le dogme central du protestantisme, la Justification par la foi, n'est, dans son esprit et dans son contenu essentiel, que l'intronisation de l'autonomie de la conscience. — Ainsi, quand, ramenant à un vain symbolisme toute l'eschatologie biblique, elle s'unissait au grand axiome du moment : « plus d'au delà », etc., etc. Que de contre vérités, que de romans scientifiques donnés tour à tour pour la restitution définitive de l'histoire et de la doctrine chrétienne! Cette érudition, incessamment occupée à tout décomposer et à tout reconstruire, impose, au premier abord, autant qu'elle trouble; elle attire par l'imprévu et le grandiose de ses œuvres, par les profondeurs qu'elle paraît ouvrir et éclairer; mais, sur bien des points, elle tombe sous le contrôle de la raison commune, qui est autorisée à lui dire : « Ton grand savoir te met hors de sens. » Et ce verdict de la conscience immédiate qui, plus peut-être que le travail de la science, fait crouler les théories philosophiques naguère si fermes et si confiantes, doit frapper également les théories théologiques et critiques nées sur le même sol. Que de choses, où un vrai apparent s'est substitué au vrai réel! Que d'ingénieux arguments et de brillantes théories, que de talent, de travail, d'érudition, au service des plus étranges paradoxes! Tout cela ne rend-il pas sensible que s'il y a beaucoup à admirer, il y a aussi beaucoup à se défier. Mais revenons.

Ou rien n'est certain, ou il l'est que le protestantisme a pour principe constitutif l'*Ecriture divinement inspirée*, et que

passer du biblicisme à ce subjectivisme métaphysique ou mystique qui se soumet l'Ecriture plus qu'il ne s'y soumet, ce serait passer à un autre protestantisme et, si l'on est logique jusqu'au bout, à un autre Christianisme. L'expérience et la réflexion le disent de concert. C'est en substituant l'autorité de l'Ecriture à celle de l'Eglise que la Réformation a tout déplacé, tout renouvelé. La direction qui veut substituer à l'autorité de l'Ecriture l'autonomie de la conscience ou de la raison, sous ombre d'inaugurer ce qu'elle nomme la foi personnelle, l'individualisme chrétien, déplacerait tout aussi ; mais, au lieu d'un renouvellement ce serait un renversement, parce que l'édifice aurait perdu son fondement divin.

Là est le piège de la science et le péril de notre temps.

SECTION DEUXIÈME. — DU TRADITIONALISME.

§ 1. *Traditionalisme catholique.* — Après avoir constaté le principe protestant, il faudrait montrer qu'il est le vrai principe chrétien. Cela va de soi lorsque la théopneustie apostolique est franchement admise. Dès que la Bible est le livre des révélations, elle se pose par cela même comme la règle divine de la foi, la loi souveraine de l'Eglise, la base fondamentale de la théologie. Le rationalisme ne conteste l'induction qu'en contestant le fait ; il ne dépouille l'Ecriture de son vrai caractère normatif qu'en tant et qu'autant qu'il la dépouille de son caractère théopneustique. L'illuminisme et le catholicisme accordent le fait et nient l'induction, l'Ecriture étant pour eux une lettre morte, dont une lumière supérieure donne seule la signification réelle. Nous pouvons laisser ici de côté l'illuminisme et le rationalisme, l'un parce qu'il est bien rare et bien faible, quoiqu'il semble se raviver çà et là, l'autre parce que nous supposons la divinité des Livres saints établie et reconnue. Mais il faut dire un mot du catholicisme. D'après lui, alors même que l'Ecriture est la Parole de Dieu, elle n'est pas en elle-même et par elle-même la règle de la foi. Si elle était seule, elle ne serait qu'un guide insuffisant et périlleux. Le catholicisme prétend posséder un moyen de connaissance et de certitude plus clair, plus complet, plus sûr, savoir la tradition apostolique, gardée et interprétée par l'Eglise.

Voici l'argument du catholicisme (1) : avant les Ecritures du Nouveau Testament, et sans elles, toute la doctrine de Jésus-Christ était connue, respectée et suivie. Cette doctrine, possédée dès l'origine et transmise sans interruption jusqu'à nous, est ce que nous nommons la tradition. Elle fut la règle de foi primitive, règle aussi complète que certaine, dont les Ecritures ne sont qu'une reproduction occasionnelle, fragmentaire, et presque accidentelle, car les divers livres du Nouveau Testament ont été provoqués par les circonstances. Antérieure aux Ecritures, la tradition leur est non seulement égale, mais en un sens supérieure, puisque d'un côté les Ecritures en dérivent, et que d'un autre côté elles ne la reproduisent que partiellement. Bien loin que l'Eglise soit sortie des Ecritures et en dépende, ce sont plutôt les Ecritures qui sont sorties et qui dépendent de l'Eglise, elles ne sont qu'une partie de sa tradition ou un des moyens de la constater ; la tradition ecclésiastique prime donc l'Ecriture dont elle est tout ensemble le fondement et le complément divin.

A côté de ce traditionalisme conservateur, il existe un traditionalisme progressif, inauguré par Mœhler en Allemagne, par Newman en Angleterre, et partout invoqué dans les discussions relatives au dogme de l'Immaculée-Conception. C'est une transformation et, à vrai dire, une révolution du principe catholique qui peut entraîner d'incalculables conséquences (2). Mais nous devons prendre ici le principe catholique tel que le posaient Bellarmin et Bossuet, tel que l'a posé l'évêque de Montauban.

Cette argumentation, tournée en mille sens par le génie séculaire du catholicisme, a des côtés spécieux, parce qu'elle a des côtés vrais. Il est bien certain que le Christianisme a précédé les écrits apostoliques, — que ces écrits ont été donnés occasionnellement, — qu'aucun d'eux ne présente un exposé formel et complet de la vérité évangélique, — que leurs auteurs ne les ont ni imposés ni proposés expressément comme une sorte de code religieux, — que la foi que nous leur accordons a pour principale base l'autorité historique de la tradition ou de l'Eglise, puisque la question d'authenticité, qui enferme ou porte celle de divinité, est essentiellement une question de témoignage, et ce témoignage, c'est l'Eglise qui le rend. En thèse générale,

(1) Voir les *Lettres* de l'évêque de Montauban.

(2) M. Jalaguier étudiait cette nouvelle direction dans la troisième année de son cours, à l'art. « Eglise ». (*Edit.*)

tout cela est incontestable. Mais en sort-il l'induction qu'on en tire et sur laquelle repose le système romain? Résulte-t-il de là qu'il faut placer et tenir l'Ecriture sous le contrôle de l'Eglise, comme le veut ce système, au lieu de soumettre l'Eglise elle-même au contrôle de l'Ecriture, selon le système protestant?

Sans entrer dans l'examen détaillé de l'argument et de ses diverses bases, plaçons-nous simplement devant les faits tels qu'ils sont aujourd'hui, afin de nous placer, s'il est possible, au-dessus des préventions de droite et de gauche. Des deux parts, nous tenons l'enseignement apostolique (la παραδοσις αποστολικη des premiers Pères) pour la doctrine de la grâce et de la vie, pour la révélation de Dieu en Christ, par conséquent pour la règle de foi; et à dix-huit siècles de distance, à travers mille opinions diverses et contraires, nous cherchons cet enseignement divin qui nous trace le chemin du Ciel, la voie du salut. Deux sources de lumière et de preuve s'offrent à nous : la tradition et l'Ecriture. Or, en les admettant l'une et l'autre nous ne pouvons, évidemment, recourir à l'une et à l'autre avec la même confiance, car elles n'ont pas la même certitude, elles ne portent pas les mêmes garanties de vérité ou de pureté. Cette différence ressort de la nature des choses, et la prévention seule peut la voiler.

Le Nouveau Testament, une fois reconnu authentique et divin, (double point que nous supposons et sur lequel le catholicisme et le protestantisme sont d'accord) nous donne le témoignage même des fondateurs du Christianisme, dont il nous fait les auditeurs et en quelque manière les contemporains. C'est, sans intermédiaire et sans mélange, l'enseignement apostolique que nous cherchons, c'est la révélation chrétienne, reçue directement des hommes chargés de la promulguer et divinement assistés dans cette haute mission.

Il en est autrement, on le voit tout de suite, du moyen auquel le catholicisme voudrait tout ramener ou tout subordonner. Il laisse entre les Apôtres et nous ce travail de dix-huit cents ans, où se sont heurtées et croisées tant de directions différentes, où se sont mêlées tant d'idées, de doctrines et de choses. Sans parler des ombres qui recouvrent à mille égards la période la plus importante, celle qui suivit immédiatement l'âge apostolique et dont il ne nous reste que quelques débris, la tradition ecclésiastique, incertaine par ses lacunes à ce premier moment, devient suspecte plus tard en devenant plus explicite, parce qu'elle a traversé bien des courants étrangers et subi bien des influences théoriques

et pratiques. La tradition se modifie, s'altère, se transforme incessamment. C'est, comme on l'a dit et redit, la source pure à son origine qui, en avançant, reçoit d'autres eaux de tous côtés et change peu à peu de nature; c'est le vaisseau des Argonautes, supposé toujours le même, et où tout se renouvelait d'année en année, dont toutes les planches furent remplacées l'une après l'autre, de telle sorte qu'il ne lui resta guère, à la fin, que sa forme et son nom.

Voilà la marche naturelle de la tradition quelle qu'elle soit, religieuse, philosophique, politique, sacrée ou profane ; voilà son caractère propre, voilà sa loi et sa fin, ainsi que le prouve une expérience constante et universelle. C'est à cause de cela que le traditionnel, au lieu d'être un autre terme de l'historique, en est devenu l'antithèse. La tradition chrétienne a nécessairement eu la même destinée, à moins que quelque intervention providentielle et exceptionnelle ne l'y ait soustraite. — Cette intervention a-t-elle eu lieu ? — Oui, répondent les catholiques ; l'Eglise, dépositaire de la vérité non écrite comme de la vérité écrite, les a maintenues intégralement l'une et l'autre, sous la direction du Saint-Esprit, toujours présent et toujours actif en elle. — Mais, dès lors, la question est déplacée : elle se porte de la tradition sur l'Eglise, puisque c'est l'autorité ou l'infaillibilité de l'Eglise qui fait l'autorité et la certitude de la tradition. Nous touchons ici au paralogisme perpétuel de l'argumentation catholique, dont les trois grandes bases : la tradition, l'Eglise, l'Ecriture, se substituent sans cesse l'une à l'autre, selon le besoin ou l'intérêt du moment. Si vous la suivez sur le terrain de la tradition pour l'explorer et le sonder, elle se rejette sur l'Eglise ; si vous discutez les attributions de l'Eglise, elle invoque l'Ecriture ; et de l'Ecriture, où vous croyez enfin la fixer, elle revient à la tradition. Ainsi toujours, par un cercle habilement dissimulé d'où l'on ne sort pas. Du reste, il saute aux yeux que comme moyen de constater la vérité évangélique ou, ce qui revient au même, l'enseignement apostolique, la tradition ne peut être égalée à l'Ecriture. Or, c'est assez pour décider, au milieu des subtilités d'une controverse séculaire, entre le principe catholique et le principe protestant. Nous nous en tenons donc ici à cette simple observation.

§ 2. *Traditionalisme protestant.* — La question de la tradition ecclésiastique, dans ses rapports avec le principe théologique,

ne se pose pas uniquement vis-à-vis du catholicisme, elle existe au sein du protestantisme lui-même.

La Réformation, loin de rompre avec les temps primitifs, voulut, au contraire, y ramener. Elle se présentait au monde, non comme instituant une Eglise nouvelle, mais comme rétablissant l'ancienne. Aussi, en se gardant de rien égaler à la Bible, dont, suivant elle, l'autorité divine doit tout dominer et tout régler, en se réservant le droit de contrôler et de juger à sa lumière toutes les croyances et les observances religieuses, elle fit constamment usage de l'argument traditionnel ou historique, pour démontrer la conformité de sa doctrine et de sa discipline avec celles des premiers siècles. Ce n'était pas seulement un argument *ad hominem*, auquel elle n'eut recours que dans la controverse catholique, c'était, aux yeux de ses théologiens, une preuve d'une valeur intrinsèque et considérable, qu'ils employaient incessamment dans leur polémique intérieure. L'opinion protestante est résumée dans ce mot de Claude (1) : « L'Ecriture est la voix « immédiate du Ciel, les Pères n'en peuvent être que l'écho... « Notre foi est fille de la Parole de Dieu, et sœur de la foi de « l'Eglise ancienne ». Mais l'importance de la tradition, ou du témoignage et du consentement des premiers siècles, ne fut pas la même pour tous les protestants.

Les uns, quoique voulant toujours rester fidèles à la maxime fondamentale de la Réformation, que l'Ecriture est la règle suprême de la religion et de la théologie, crurent essentiel de placer à côté d'elle une autorité, une norme extérieure, qui, fixant l'interprétation générale des textes sacrés, met les grandes doctrines chrétiennes à l'abri des erreurs, des fluctuations, des caprices du jugement individuel ; et cette autorité, cette norme subsidiaire, ils la cherchèrent dans les croyances universelles de l'ancienne Eglise, tantôt restreignant aux deux ou trois premiers siècles leur témoignage régulateur (opinion et méthode ordinaires), tantôt l'étendant jusqu'au v^e^ siècle (Calixte), et même jusqu'au vii^e^ (Anglicans) ; tantôt le concentrant dans les décisions des anciens conciles, en tant, du moins, qu'elles pouvaient être tenues pour l'expression libre et fidèle de la pensée ecclésiastique.

D'autres, sans ériger ainsi le témoignage de l'antiquité en autorité et en norme positive, lui ont reconnu cependant une

(1) Réponse au « *Traité de la perpétuité de la foi* ».

valeur réelle, soit pour constater ou confirmer en bien des cas le vrai sens des Ecritures, soit pour déterminer les croyances et les pratiques apostoliques dans des matières, souvent importantes, sur lesquelles les Livres saints se taisent, et qu'éclairent seules les attestations ou les observances des premiers temps. C'est ici l'opinion protestante commune. Elle a généralement dominé les recherches dogmatiques et exégétiques dans lesquelles on a toujours fait une part à la preuve ou à la contre-épreuve historique.

Disons pourtant que bien des théologiens, redoutant les dangers du principe traditionnel, et voulant couper court aux abus qu'on en a fait, l'ont absolument réprouvé comme anti-évangélique; quoique, peu conséquents avec eux-mêmes, ils aient rarement manqué de s'y appuyer toutes les fois qu'ils ont pu le faire avec avantage, la force des choses l'emportant sur leur théorie.

Il convient de distinguer deux acceptions, trop fréquemment confondues, du terme de tradition. Il désigne tantôt une autorité *dogmatique*, tantôt une autorité *historique*; tantôt la doctrine apostolique elle-même, tantôt l'attestation que lui rend la foi de la chrétienté : distinction capitale qu'il importe de ne pas perdre de vue. L'argument traditionnel repose sur cette base : l'ancienneté, l'universalité, la perpétuité d'une croyance ou d'une observance religieuse, en établissant qu'elle vient des Apôtres, y font reconnaître, par cela même, une origine et une sanction divines. C'est l'esprit de la maxime de Vincent de Lérins : « *Quod ubique, semper et ab omnibus* ».

Les traditionalistes, quelles que soient les différences ou les oppositions de leur point de vue, s'accordent à invoquer l'opinion et l'exemple des anciens Docteurs qui en appelaient sans cesse à la παραδοσις αποστολικη. « Cette vérité seule doit être « crue, dit Origène (1), qui ne s'écarte en aucun sens de la « tradition ecclésiastique et apostolique. » On trouve dans Clément d'Alexandrie, Irénée, Tertullien, des déclarations de la même nature. La tradition, ou la croyance et la pratique générale de l'Eglise, était surtout employée dans la lutte contre les hérésies, et, sous ce rapport, elle était quelquefois préférée à l'Ecriture elle-même, comme fournissant un critère plus direct et plus décisif(2).

(1) Περι αρχων.

(2) V. le « *De Prescriptione* » de Tertullien.

Sur ce point, comme sur bien d'autres, le catholicisme a chez ces anciens Docteurs sa terminologie officielle, sans y avoir sa doctrine officielle, son principe formel. Malgré l'usage qu'ils font de la tradition et l'autorité dont ils l'environnent, les premiers Pères la soumettent en réalité à l'Ecriture dès qu'elle tend à s'en écarter. « L'Ecriture, dit Cyprien (1) (et ce n'est pas « uniquement la foi de Cyprien, c'est celle de l'époque qu'ex- « prime cette parole) est la source et la règle de la tradition « divine. » «La coutume sans la vérité n'est que l'ancienneté de « l'erreur (2). » « D'où est cette tradition? Descend-elle de « l'autorité du Seigneur et des Evangiles, ou des enseignements « des Apôtres et de leurs Epîtres? car il faut faire *ce qui est* « *écrit*. Si donc elle est contenue dans l'Evangile, que cette « divine et sainte tradition soit observée (3). » On le voit, quelle que soit l'indétermination du langage des Pères et la vivacité de quelques-unes de leurs expressions, leur pensée foncière, leur foi réelle est en somme la pensée et la foi protestante. Ce que dit Cyprien, Tertullien l'avait dit avant lui.

Il faut remarquer que l'argument traditionnel avait alors une évidence et une valeur qu'il ne saurait avoir aujourd'hui. Tertullien, Clément, Irénée, touchaient aux origines du Christianisme; l'enseignement des promulgateurs de l'Evangile et de leurs disciples immédiats était encore vivant (Clément et Irénée avaient entendu les πρεσβυτερους, compagnons des Apôtres), les doctrines et les institutions apostoliques pouvaient être aisément constatées, du moins quant aux grands points qui étaient en cause avec les hérétiques. Il était naturel qu'on en appelât aux croyances et aux observances constantes de la chrétienté, en particulier à celles des Eglises qui avaient été fondées, instruites, dirigées par les Apôtres contre les nouveautés gnostiques, par exemple, qui changeaient et le fond dogmatique et le fond historique de l'Evangile. Rien de plus expéditif et de plus sûr que d'opposer à ces néo-christianismes le Christianisme primitif et positif, qui était là devant le monde se rendant témoignage à lui-même. Mais il est manifeste que l'argument traditionnel n'est plus ce qu'il était, puisqu'il faut commencer maintenant par prouver ce qui doit servir de preuve, et qui, vu de tous alors, n'avait besoin que d'être affirmé. Pour acquérir le droit

(1) Ep. LXXIV.
(2) Ep. LXXI.
(3) Ep. LXXIV.

de rattacher telle doctrine ou telle pratique de nos jours à la tradition apostolique, on doit établir qu'elle a fait partie, dès les premiers temps, de la foi ou du culte général de l'Eglise. Cette prémisse essentielle, qui se légitimait d'elle-même au IIe siècle, est justement, dans la plupart des cas, le point sur lequel on est le moins d'accord aujourd'hui : ce qui devrait simplement être montré a besoin d'être démontré ; son autorité s'est invalidée dans la même proportion que son évidence.

§ 3. *Valeur de l'argument traditionnel.* — Mais de ce que l'argument traditionnel ou historique n'a pas la portée que lui attribue le catholicisme ou le haut-anglicanisme, s'en suit-il qu'il soit nul, comme le veut l'ultra-protestantisme? Non certes. Gardons-nous, en toutes choses, des exagérations. Le témoignage des premiers siècles a une valeur réelle sous les rapports *dogmatique, exégétique, ecclésiastique :* on ne saurait raisonnablement le contester.

Une croyance, une pratique, qui remonte sans interruption jusqu'aux premiers temps, et qui s'y montre générale, tire de là une haute recommandation ; elle peut même y trouver la démonstration de sa vérité, parce qu'elle peut y trouver la preuve qu'elle descend en effet des Apôtres, organes de la révélation. Une opinion, au contraire, qui ne paraît qu'au Ve siècle, ou au IVe, ou au IIIe, qui est hors d'état de se rattacher aux origines du Christianisme, peut, par cela seul, être convaincue d'erreur, lorsque (ce qui est supposé ici) elle n'a aucun appui solide dans l'Ecriture. C'est sur ce principe et à ce titre que nous rejetons bien des doctrines et des rites du catholicisme. Ce genre d'argumentation, à la fois positif et négatif, s'étend sur presque tout le champ de la dogmatique; il se mêle plus ou moins à toutes les controverses du dehors et du dedans. Prenons la divinité de Jésus-Christ et l'adoration à laquelle elle s'unit toujours. Quand nous nous sommes assurés qu'elle a été reconnue à toutes les époques par la masse de l'Eglise, qu'elle a fait constamment partie de sa croyance et de son culte, par dessus les opinions qui s'en écartaient à droite ou à gauche, notre conviction, quoique reposant sur une autre base, en devient pourtant plus calme et plus ferme. Supposons, au contraire, que le socinianisme, l'unitarisme, le rationalisme eussent réussi à démontrer, comme ils ont tant de fois essayé de le faire et prétendu l'avoir fait, que ce dogme, tenu aujourd'hui pour si capital,

a été inconnu aux premiers chrétiens, une telle découverte aurait certainement troublé notre foi, malgré les déclarations de l'Ecriture. Prenons, en sens inverse, le culte des Saints, celui de la Vierge, l'Immaculée-Conception, etc., etc. Et, sans multiplier les exemples, remarquons que le mouvement critique de nos jours (où tout va finalement se concentrer) porte essentiellement sur la question des origines du Christianisme, ou sur le témoignage des premiers temps. Ce genre d'investigation et de démonstration qu'on se figure délaissé, n'a fait que se transformer.

L'argument traditionnel s'impose tellement au point de vue apologétique et dogmatique que, ainsi que nous le disions, ceux-là même qui le rejettent en principe y reviennent sans cesse dans l'exposition ou dans la défense de leurs doctrines. Depuis comme avant la Réformation, aucun parti, aucun théologien ne l'a négligé, dès qu'il a pu le faire valoir en sa faveur. C'est qu'il tient à l'essence du Christianisme. Le Christianisme est une histoire en même temps qu'une doctrine; il est tout ensemble un système de dogmes et de faits. La première question qu'il pose au point de vue protestant, celle de l'authenticité et de la divinité des Livres saints, est foncièrement une question de témoignage. Il est donc impossible que la théologie protestante n'accorde pas à l'argument historique une haute et large place.

La tradition chrétienne a aussi une valeur exégétique universellement reconnue. Elle sert, non seulement à établir l'authenticité et l'intégrité d'une foule de passages (citations des Pères), mais à en déterminer ou confirmer la véritable interprétation. Prenons encore un exemple. Le rationalisme a voulu ramener tous les textes où Jésus-Christ est déclaré l'auteur de la création (Jean I, 3; Col. I, 16; Hébr. I, 2, etc.) dans la classe de ceux qui lui attribuent la rénovation des âmes et du monde, nommée dans les Livres saints une *création nouvelle*. Mais, à part les considérations internes qui repoussent cette explication, comment pourrait-elle se soutenir en présence de l'opinion de l'antiquité qui s'est accordée à voir dans ces textes la création proprement dite, lorsque la langue du Nouveau Testament et la prédication apostolique étaient encore vivantes ?

L'importance de la tradition n'est pas moins sensible dans les questions de culte et de discipline. Il est de ces questions où les pratiques de l'Eglise primitive sont les principaux, sinon les seuls éléments de solution, le Nouveau Testament ne renfer-

mant sur ces points-là rien de direct ni de positif. Il suffit de citer le baptême des enfants, l'institution du dimanche, la communion des femmes.

L'argument historique a donc une valeur réelle qui ne saurait être contestée. Qu'on l'appelle tradition, témoignage des Pères, consentement de l'ancienne Eglise, il reste toujours valide et souvent capital. L'ultra-protestantisme, qui le condamne, dépasse évidemment les limites que la vraie science doit se prescrire ; la crainte d'un excès le jette dans un autre. Non seulement il se prive à pure perte d'un ordre de documents et de faits pleins d'intérêt par eux-mêmes, et à bien des égards fort importants, mais il irait jusqu'à compromettre les bases de la foi par le discrédit du témoignage, qui sert de pivot à tout le système chrétien, au système protestant en particulier, car le protestantisme est le biblicisme, et la question des Ecritures est essentiellement historique. Aussi, cette opinion est-elle forcément infidèle à son principe.

Il y a là exagération, et, par conséquent, erreur et péril. Mais il y en a bien plus encore dans l'opinion qui, attribuant à la tradition une autorité normative collatérale à celle de l'Ecriture, l'érige à un degré ou à l'autre en règle formelle de foi. Le témoignage de l'ancienne Eglise fournit, en bien des cas, et en particulier sur les questions de fait, des lumières utiles, mais il ne saurait constituer en dogmatique ni la norme absolue qu'y placent les catholiques, ni la norme subsidiaire qu'y ont cherchée bien des protestants. C'est un moyen d'information et de conviction, qui ne doit pas être négligé, mais qui doit être contrôlé ; il ne faut ni le déprécier ni l'exalter outre mesure. La seule source constamment pure et certaine de la vérité, l'Ecriture sainte, se pose en principe au premier rang (culte des anges, par exemple, Col. II, 18). Cela ressort tellement de la nature des choses, que les Pères eux-mêmes l'ont fait en divers cas (Cyprien, Tertullien), quoique l'argument traditionnel eût une tout autre certitude, et, par conséquent, une tout autre valeur pour eux que pour nous. Ce serait une folie de renoncer à l'usage de la lampe par respect pour le soleil, mais ce serait une folie autrement grande que de ne vouloir se fier à la clarté du soleil qu'après l'avoir éprouvée par la lueur de la lampe pour s'assurer qu'elle ne trompe point.

En résumé, la tradition est *témoin*, elle n'est ni juge ni arbitre, elle a une autorité *historique* et non une autorité *dog-*

matique. Il y a erreur dans les opinions qui l'investissent d'un caractère normatif ; il y a exagération dans celles qui la récusent même comme témoin.

§ 4. *Traditionalisme évolutionniste*. — Il est une autre opinion, indéfinie mais très répandue, qui envisage la tradition sous des noms et des aspects différents, et qui mérite d'autant plus de nous arrêter qu'inoculée à la théologie allemande par la philosophie dont elle s'inspire de près ou de loin, elle a passé du protestantisme au catholicisme, et envahi tout le champ de la dogmatique et de la polémique.

Elle prend la tradition moins comme un supplément à la parole écrite ou comme un interprète de l'Evangile, que comme un développement providentiel de son fond doctrinal et vital, évolution de l'idée chrétienne dans l'Eglise, correspondant à ce que l'hégélianisme nommait l'évolution de l'idée divine dans la nature et dans l'histoire. Elle ne cherche pas dans l'enseignement des Pères, les décisions des Conciles, le consentement des premiers siècles, une partie de la vérité évangélique qui n'aurait été annoncée que de vive voix par les Apôtres ; elle n'y cherche pas non plus une contre-épreuve de l'enseignement scripturaire et, pour ainsi dire, son expression officielle ; elle s'attache à l'élaboration ecclésiastique des doctrines de la foi, à l'épanouissement séculaire de la lumière et de la vie chrétienne, sous l'action du Saint-Esprit, la même, suivant elle, dans tous les âges qu'à l'âge apostolique. Elle ne remonte pas des temps postérieurs aux temps primitifs, ainsi que le font les opinions précédentes, pour démontrer, par les témoignages ou les monuments anciens, que telle croyance ou telle pratique se suit, de génération en génération, jusqu'à la période des Apôtres, et par conséquent, qu'elle a son origine dans la parole de ces hommes de Dieu. Elle descend, au contraire, le cours des âges, afin d'y constater la croissance providentielle des germes semés par les fondateurs du Christianisme. Loin de soutenir que l'Eglise n'a fait que conserver le dépôt qu'elle avait reçu primitivement, elle accorde qu'elle y a ajouté ; elle admet que le dogme s'est non seulement précisé, mais étendu dans sa lutte contre les hérésies, dans ses applications théoriques et pratiques, et elle affirme que ce développement, effet de la même direction supérieure qui avait donné d'abord l'Evangile au monde, doit être à peu près respecté à l'égal du reste, et comme objet de science et comme article de foi.

Malgré les indéterminations dont elle s'enveloppe et les libertés qu'elle se réserve, elle pose en principe que le théologien est tenu d'accepter, pour base de ses recherches et de ses preuves, les grands résultats du travail interne de la chrétienté, en même temps que les données générales de la Bible; qu'en un mot, la saine dogmatique se compose de deux éléments, l'un scripturaire, l'autre historique (1). « Nous entendons par la tradition « ecclésiastique la conscience religieuse de l'Eglise, produite par « le Saint-Esprit, réglée d'après la Parole de Dieu, développée à « travers les destinées de la société chrétienne » (2). C'est une des idées du temps, qui ne cesse de se produire en des sens et à des points de vue divers. Peut-être bien des théologiens protestants ont-ils, à toutes les époques, revêtu de ces caractères et de ces attributs mystiques les trois symboles (des Apôtres, de Nicée, d'Athanase), conservés par la plupart des formulaires du XVI^e^ siècle ; peut-être y ont-ils vu une efflorescence divine, une détermination normale, et par là même normative de la doctrine biblique. Mais, bien certainement, ce ne fut pas la pensée des Réformateurs. Tous les formulaires s'accordent à déclarer qu'on ne reçoit ces antiques symboles « *qu'en tant que conformes à la Parole de Dieu.* »

Les partisans de l'opinion que nous indiquons admettent, d'une ou d'autre manière, que le Nouveau Testament n'est pas l'expression définitive ni la règle absolue du Christianisme, quoi qu'il en soit, en un sens, la charte constitutionnelle : il le faut bien, puisqu'ils lui supposent un complément, puisqu'ils y superposent une sorte de *devenir* éternel. Les uns se bornent à dire, en termes généraux, que l'action du Saint-Esprit qui s'exerce sur les hommes apostoliques continue à s'exercer sur l'Eglise. D'autres disent formellement que le Nouveau Testament n'a pas été donné pour être le code arrêté, fermé, scellé du Christianisme, et que, par conséquent, il ne faut pas arrêter la foi et la vie à ses déclarations dogmatiques. Suivant eux, la chrétienté, soumise à un libre mouvement de progression, est régie par la parole vivante autant et plus que par la parole écrite ; c'est l'Esprit, non la lettre, qui constitue sa véritable loi ; son point de vue doctrinal se modifie et s'étend comme son point de vue moral : mais, à travers ses phases successives et malgré

(1) Voir Rilliet : « *Commentaire sur l'Ep. aux Philip.* », p. 120.—Schérer : « *Prolégomènes de la Dogmatique* », § 42.

(2) *Archives du Christianisme*, 10 décembre 1840.

des aberrations partielles, il est toujours, quant au fond, également vrai, ou, pour mieux dire, toujours plus vrai, puisqu'il devient toujours plus étendu et plus profond (1).

Cette opinion, ne l'oublions pas, a des degrés infiniment divers. Ses adhérents les plus avancés font généralement commencer avec l'Eglise le travail interne de l'idée chrétienne. Ils posent en fait que, mal saisie par les disciples, sans excepter les Apôtres, la pensée de Jésus-Christ s'enveloppa jusqu'à s'y perdre dans les croyances de la Synagogue, d'où quelques hommes, tels que Etienne, Paul, Jean, la retirèrent en partie, et que cette œuvre, tout à la fois divine et humaine, s'est continuée, se continue encore, se continuera incessamment à travers de nombreuses péripéties (ainsi le judéo-christianisme ou pétrinisme, le paulinisme, le johannisme, le catholicisme, le romanisme, la Réformation, enfin le mouvement actuel où s'inaugure, dit-on, une grande rénovation dont il est difficile de bien distinguer encore les caractères et les résultats). Les écrits sacrés ne sont pas la révélation chrétienne dans le sens ecclésiastique du mot; ils sont plutôt la première théologie chrétienne. Le seul privilège de leurs auteurs, et il est grand, c'est d'avoir vu et entendu le Seigneur, ou reçu, comme c'était possible alors, les impressions de sa parole et de sa vie. L'Esprit fut avec eux, sans doute, mais comme il a été, comme il est toujours avec les croyants attentifs et dociles à ses directions.

Ces vues, généralement fort vagues, se sont répandues de toutes parts sous l'influence de cette philosophie de l'histoire intronisée dans la science par la philosophie de l'absolu. Elles règnent partout, à des degrés et en des sens divers, dans le haut-rationalisme et dans le haut-supranaturalisme lui-même; elles maintiennent leur empire, en changeant sans cesse de forme et d'application ; (elles sont déjà tout autres que lorsque l'hégélianisme trônait à Berlin.)

On cherche à légitimer ce traditionalisme évolutionniste par les considérations suivantes : les idées, une fois jetées dans le monde, s'y élaborent, s'y transforment, s'y étendent par un mouvement propre et continu. Il en est comme du germe tombé en terre, qui produit peu à peu la plante ou l'arbre dont il contenait les rudiments. L'idée chrétienne ne fait pas exception à

(1) Rilliet, *art. cité*.

cette loi, d'autant moins que le Christianisme est une vie plutôt qu'un système ou une doctrine.

Le Seigneur, fondateur de l'économie nouvelle, n'a rien écrit et n'a donné aucun ordre d'écrire, tandis que Moïse, fondateur de l'économie ancienne, laissa des ordonnances si nombreuses et si détaillées : différence de conduite entre les chefs des deux Alliances, qui en indique une analogue entre les Alliances elles-mêmes : aussi l'une est-elle appelée la religion ou le ministère de la lettre, l'autre le ministère ou la religion de l'esprit. Les Apôtres n'ont écrit que par occasion, dans l'intérêt du moment, en vue des personnes ou des communautés auxquelles ils s'adressaient; ils ne manifestent nulle part l'intention d'ériger leurs écrits en loi suprême et permanente de l'Eglise; ils ne prescrivent point de les conserver et de les propager à ce titre; ils font des chrétiens eux-mêmes, Evangiles vivants, les gardiens et les disséminateurs de la vérité (Phil. II, 15; II Tim. II, 2); ils signalent fréquemment le danger de s'asservir à la lettre ou à la forme (II Cor. III, 6, 17).

Cette opinion, qui accuse la tendance commune d'être un reste de catholicisme ou une rechute dans le judaïsme, et qui la flétrit du nom de *bibliolâtrie*, de quelques restrictions qu'elle s'enveloppe, ébranle le principe protestant qu'elle prétend affermir ou restaurer, et elle mènerait plus loin qu'elle ne croit ou qu'elle ne veut la plupart du temps. Elle fomente et le principe mystique, et le principe catholique, et le principe rationaliste; elle jette dans l'un ou dans l'autre de ces principes, selon le côté par lequel elle prend et pousse le sien. Et les faits dont elle argumente n'ont pas la portée qu'elle leur donne. — Justifions ces assertions.

1° *Rapports du traditionalisme évolutionniste avec le catholicisme.* — D'abord, cette théorie incline au catholicisme et peut y aboutir, quelque éloignée qu'elle en soit par sa pente générale. Ce qui fait le pivot et le fond du catholicisme, ce qui en est, en quelque manière, le facteur, c'est précisément cette supposition du maintien et de l'élaboration de la vérité dans l'Eglise, sous l'action du Saint-Esprit, la même dans tous les temps qu'au siècle apostolique. Les catholiques disent aussi que l'Eglise est régie par la parole vivante. Ils disent du Nouveau Testament ce qu'en dit l'opinion que nous avons devant nous. Ils soutiennent que, « si Jésus-Christ ou les Apôtres avaient eu le dessein d'en-« fermer la Parole de Dieu dans l'Ecriture, Jésus-Christ aurait,

« avant tout, prescrit une chose si importante, et les Apôtres « auraient certifié quelque part qu'ils écrivaient par l'ordre du « Seigneur, comme c'était par son ordre qu'ils enseignaient « dans le monde (1). » — Ce rapport des résultats et des moyens révèle celui des principes. Sous l'antagonisme des deux directions, il existe une identité foncière. Des deux parts on abaisse l'Ecriture; des deux parts, à côté ou au delà de la norme biblique plus ou moins reconnue, on en place une autre, sur laquelle doivent s'appuyer la science et la foi. Seulement le nouveau traditionalisme est moins conséquent que le catholicisme, car, pour consacrer ainsi cet épanouissement ecclésiastique du Christianisme, il faut, d'une ou d'autre manière, croire *à* l'Eglise, εις την Εκκλησιαν, puisqu'on la fait le siège et l'organe d'une sorte de révélation continue. C'est bien là ce qu'entendait la spéculation métaphysique d'où est venue cette théorie, et pour laquelle la nature et l'histoire sont une évolution de la Divinité.

« L'Eglise, dit Rosenkranz, dans l'étrange terminologie en- « fantée par l'hégélianisme, n'est pas simplement une pieuse « communauté formée par la foi individuelle en Christ comme « Sauveur, mais elle est elle-même l'Esprit divin dans lequel le « Père et le Fils sont réellement présents... On doit se la figu- « rer comme un organisme sans lequel on ne saurait même « s'imaginer l'Esprit divin; car l'Eglise n'est pas seulement une « société de saints, c'est encore la perfection éternelle de l'exis- « tence de l'Esprit ». — L'opinion que nous discutons n'admet sans doute ni cette théologie, ni cette philosophie panthéistique qui dominèrent un moment la science; mais elle en tient plus qu'elle ne croit. Du reste, et cela seul importe ici, il est manifeste que sa notion de l'Eglise et du déploiement de l'idée évangélique dans l'Eglise la conduirait logiquement à sanctionner, comme a fait le catholicisme, les grandes croyances et les grandes pratiques du monde chrétien, ou à ériger un corps quelconque en juge et en arbitre. A quelle limite et de quel droit s'arrêter, puisque, d'après le principe qu'on pose, le triage que l'intelligence ou la conscience voudrait faire entre les données générales de la tradition serait presque aussi sacrilège à ce point de vue que l'est, au point de vue orthodoxe, celui qu'elle tenterait entre les données de la Bible? Cette croissance séculaire de la vérité chrétienne, qu'on dit l'œuvre divine du Saint-Esprit, doit

(1) Bellarmin.

être religieusement respectée. C'est plus que le haut-anglicanisme qui ne pose comme certain et obligatoire que le consentement des premiers siècles. Ici cette borne n'existe pas et l'on roule dans le système romain. A vrai dire on le dépasse. Selon le catholicisme officiel, l'action surnaturelle du Saint-Esprit sur l'Eglise n'a d'autre but que d'y garder pure la doctrine proclamée primitivement par Jésus-Christ et par les Apôtres, et dont elle est la dépositaire et la dispensatrice, tandis qu'on parle d'un développement de cette doctrine qui aurait manqué aux temps anciens.

Hâtons-nous d'ajouter cependant que c'est seulement le vieux catholicisme, celui de Bellarmin et de Bossuet, qu'outrepasse le principe dont nous nous occupons. Il y a comme un nouveau catholicisme qui se l'approprie, et, des mille revirements de l'opinion, ce n'est certes pas le moins étrange. Ce principe passe du protestantisme au catholicisme qui l'adopte à ses risques et périls, ne regardant qu'à l'avantage immédiat qu'il lui assure. Mœhler (1) en appelle à un sens spirituel, à un sentiment commun des vérités essentielles, créé par le Saint-Esprit dans l'Eglise, dont il fonde l'autorité en légitimant le développement qu'elle a donné sur plusieurs points au dogme et au culte. L'argumentation de Mœhler sur ce point est tout à fait celle que nous discutons et dont les écoles protestantes du moment, avec lesquelles il avait eu d'étroits rapports, lui fournissaient ou lui concédaient la base. C'est aussi l'argumentation de Newman, dans son « *Histoire du développement de la doctrine chrétienne* », ouvrage où il voulut justifier son passage à l'Eglise romaine, et qui dut son éclat à cette circonstance plus qu'à sa valeur propre. C'est l'argumentation qu'on a employée par bien des côtés et de bien des manières pour l'Immaculée-Conception : de sorte que le principe, objet de notre examen, est là tout à la fois polémique et dogmatique ; le catholicisme l'a saisi entre les mains du haut-rationalisme protestant et se l'est approprié. Je ne sais s'il n'y porte pas en germe une révolution. On le verra plus tard, supposé que Rome ne l'arrête point. Dans tous les cas, le rapport que nous avions à établir ne saurait être contesté : il y a un levain de catholicisme dans la théorie traditionaliste qui nous occupe. Il pourrait bien en sortir un puseysme allemand aussi périlleux pour le protestantisme que l'a été le puseysme

(1) *Symbolique.*

anglais; elle l'aurait produit probablement si elle était descendue davantage du terrain scientifique sur le terrain pratique.

2° *Rapports avec le mysticisme.* — Nous avons dit qu'elle renferme également le principe du mysticisme ou de l'illuminisme. Que pose-t-elle, en effet, pour son fondement, pour son point de départ et d'appui? Une intervention permanente de l'Esprit divin, la même qu'à l'âge apostolique, d'où dérive un développement graduel de l'Evangile, un degré de lumière, de vérité, de vie, étranger aux Livres saints et que les temps primitifs n'ont point connu. — Mais, n'est-ce pas sur ce fondement que s'appuyèrent les Montan, les Manès, quand ils se dirent les organes du *Paraclet* et les promoteurs d'une évolution plus haute et plus pure du Christianisme? N'est-ce pas sur ce fondement que se sont appuyés les mystiques de tous les temps, quand ils ont proclamé l'autorité du Verbe intérieur, en attaquant aussi le règne de la Parole et de la lettre morte? N'est-ce pas sur ce fondement que s'appuient de nos jours les Swedenborgiens, les Irvingiens et tant d'autres qui annoncent ou des révélations nouvelles ou de nouvelles interprétations de la révélation ancienne? Ces aberrations ne sortent-elles pas, comme d'elles-mêmes, de la théorie que nous examinons? Sont-elles autre chose que des applications de son principe? Comment les combattre efficacement, si ce principe devait être admis? Elle conçoit autrement que l'illuminisme l'action permanente et universelle du Saint-Esprit, je le veux; mais cette action, elle la lui concède, puisqu'elle en fait aussi sa base et son fort. En réalité, l'opinion dont nous cherchons à nous rendre compte, est, sous sa forme et dans sa direction propre, l'antipode de l'illuminisme ; car elle a sa racine première dans ces tendances panthéistiques qui voient dans l'éternel mouvement des choses une incessante révélation, et qui parlent constamment de l'Esprit de Dieu, du Saint-Esprit, de l'Esprit, en mettant là comme ailleurs leur pensée propre sous l'expression chrétienne dont elles aiment à s'étayer ou à se couvrir. Mais pour tourner la théorie en sa faveur et l'attirer à lui, l'illuminisme n'a qu'à y introduire l'élément surnaturel qu'elle rejette ; il n'a qu'à replacer la théopneustie parmi les dons des premiers temps; et ce point, qui fait du principe de la théorie son principe spécial, il l'établit par de formelles données historiques et dogmatiques du Nouveau Testament.

Il y a là un fond auquel communient, à des degrés et en des

sens infiniment divers, ces tendances mystiques si répandues, qui rattachent la foi et la vie à une sorte d'intuition ou d'expérimentation spirituelle, à un organe du divin constituant comme une seconde vue et donnant la perception immédiate du vrai et du saint. — Singuliers revirements de la science, qui changent en crédit et en honneur ses dédains de la veille ! Ce qu'on glorifie maintenant était honni il n'y a que quatre jours.

3° *Rapports avec le rationalisme.* — Nous avons dit encore que le traditionalisme, tel que nous avons à l'envisager et à l'apprécier, a d'intimes rapports avec le principe rationaliste vers lequel il fait pencher le supranaturalisme lui-même.

Il autorise le principe du rationalisme ancien ou vulgaire, il pose le principe du rationalisme nouveau ou haut-rationalisme.

Vous supposez, pourrait-on dire à ses partisans, qu'il ne se trouve dans le Nouveau Testament que les rudiments du Christianisme et que la pure doctrine grandit avec l'Eglise à travers les siècles; les anciens rationalistes supposent, au contraire, que dans le Nouveau Testament la vérité universelle et éternelle, la vérité vraie, a été par une condescendance divine, par la nécessité des choses et des temps, mêlée à des opinions locales, à des croyances et à des pratiques populaires, et que l'œuvre de la science et de la foi est de l'en dégager. Vous supposez qu'il faut un complément aux enseignements de la Bible, et vous le cherchez dans l'évolution traditionnelle de l'idée chrétienne; ils supposent, eux, qu'il faut une élimination et ils l'opèrent au moyen de la théodicée qu'ils se sont faite. Je ne puis voir entre eux et vous, qu'un même procédé appliqué en sens inverse. Vous ajoutez, et ils retranchent; vous en appelez à la raison ou à la conscience générale de l'Eglise pour étendre le dogme primitif, ils en appellent à leur raison ou à leur conscience individuelle pour l'élaguer. Et tout cela évidemment dans l'intérêt de l'esprit spéculatif qui, suivant son point de départ, a tantôt besoin d'aller au delà de la Bible, tantôt de rester en deçà. L'un vaut l'autre assurément; et c'est faire à l'ancien rationalisme les coudées franches.

Vis-à-vis du haut-rationalisme, ce n'est plus ce rapport renversé, c'est une application directe du principe, car, ce principe, c'est le haut-rationalisme qui l'a importé de la philosophie dans la théologie. Tandis que l'ancien rationalisme, appuyé sur la philosophie déistique de l'époque, niait toute action immédiate de Dieu sur le monde et sur l'homme, le nouveau, appuyé sur une philosophie panthéistique, voit dans le déroulement de la

nature, de l'humanité et de l'Eglise, une incessante révélation divine. La doctrine du Saint-Esprit, que la raison du XVIII^e^ siècle déclarait inadmissible, à peu près autant que celle de l'Incarnation, paraît éclatante d'évidence à la raison du XIX^e^ siècle, qui se réserve toutefois de l'entendre à sa manière. Philosophes et théologiens se sont accordés à proclamer que le Saint-Esprit est la lumière et la vie du monde et particulièrement celles de l'Eglise : d'où ils ont inféré d'abord que la dogmatique de chaque époque est en thèse générale l'expression de cette vie, et ensuite que la nouvelle conception du Christianisme, telle que la pensée moderne commence à la formuler, prépare et prophétise l'*Eglise de l'avenir*. Les *Amis de la lumière*, en qui tous les rationalismes semblent s'être un moment concentrés, affirmaient que l'esprit de vérité se meut éternellement dans l'humanité, qu'il constitue seul la véritable Eglise, qu'il agit chez les chrétiens actuels comme il fit autrefois chez les auteurs de l'Ecriture, etc., etc. (1). C'est le principe, objet de notre examen, dans sa franche et pleine application. Sans doute, ceux de ses partisans avec qui nous discutons ne le poussent point jusque-là. Mais la question est de savoir s'ils ne l'arrêtent pas arbitrairement dans ses conséquences logiques et pratiques.

Quoi qu'il en soit, cette théorie d'une évolution du Christianisme à travers tous les siècles, sous la même action d'En-haut qu'au siècle apostolique, participe évidemment du catholicisme, du mysticisme et du rationalisme ; elle aboutit à l'un ou à l'autre, selon la notion qu'on s'y forme de l'œuvre de l'Esprit. Dans tous les cas, et c'est par ce côté qu'elle nous intéresse surtout ici, elle est une déviation profonde du principe protestant, qui, ramenant sans cesse « à la Parole donnée au commencement », enchaînant à une lettre vieillie et dépassée, se trouverait en opposition avec la loi vivante du monde et de l'Eglise.

Traditionalisme évolutionniste examiné en soi. — Du reste, ce n'est pas par ses analogies avec d'autres opinions qu'elle rejette, ce n'est pas par les dangers qu'elle peut entraîner ou par les abus qu'on en peut faire, que nous devons, en définitive, juger cette théorie, quoiqu'il y ait là certainement de sérieux motifs

(1) V. *Adresse de la municipalité de Berlin au roi de Prusse*, en 1846 ou 1847. C'est une des principales manifestations de cette direction à la fois philosophique, théologique et politique.

de défiance ou tout au moins de circonspection; c'est en elle-même qu'il faut l'examiner et l'apprécier, c'est dans ses bases et ses preuves, car il faudrait bien l'admettre, malgré tout, si elle était fondée. Mais l'est-elle? D'après quels principes élève-t-on ainsi, sous des noms nouveaux, la tradition presque au niveau de l'Ecriture? (Souvenons-nous que nous n'avons affaire qu'avec le traditionalisme supranaturaliste). Où prend-on que le produit dogmatique de ce qu'on nomme la conscience religieuse de l'Eglise doit être tenu pour un complément divin du Christianisme? Comment sait-on que ce résultat du travail des siècles sur la révélation biblique dérive de la même source et mérite, ou à peu près, la même confiance que la révélation biblique elle-même? Pure hypothèse. Quand je reçois la doctrine des Apôtres comme venant de Dieu, j'ai pour garants de ma foi les déclarations, les promesses, les interventions célestes qui constatent en eux la *vertu d'En haut*. Ici quels garants certains pourrais-je avoir? Où sont les signes de la direction supérieure sous laquelle on place cette élaboration de l'idée chrétienne qui s'épure et se développe tout ensemble? Si j'identifie la partie *historique* ou ecclésiastique du dogme avec sa partie scripturaire, ne suis-je pas exposé à prendre la pensée et la parole de l'homme pour la pensée et la parole de Dieu, et à passer ainsi à un autre Evangile? Je puis sans doute, après examen, voir dans les grandes doctrines qu'ont généralement consacrées les conciles et les symboles, des expositions exactes du texte sacré; les considérer comme un développement normal des données évangéliques, et les accepter à ce titre. Mais je les admets alors de la même manière qu'une théorie métaphysique ou morale; je les admets parce qu'elles me semblent vraies et autant qu'elles me paraissent l'être, c'est-à-dire sur la foi de mon jugement personnel, non pour aucun caractère divin qui leur imprime une autorité spéciale; et, en les recevant ainsi, je les sépare profondément des doctrines apostoliques sous le double rapport de leur origine et de leur certitude, car les doctrines apostoliques ont une garantie que ces doctrines n'ont pas.

Nous laissons de côté, redisons-le, ces traditionalistes qui ne croient pas plus à l'inspiration de l'Eglise qu'à celle de l'Ecriture. La raison du rôle qu'ils attribuent à l'évolution ecclésiastique du dogme est ailleurs : elle est philosophique avant d'être théologique; elle est l'application au Christianisme de ce *processus* universel et éternel de l'idée, qui a dominé un instant

les hautes régions de la science. Nous nous adressons seulement à ceux qui admettent, à quelque degré, que la vérité salutaire a été divinement sauvegardée dans les Livres saints, et nous leur demandons de quel droit ils assimilent le produit de la pensée ou de la conscience de l'Eglise avec le contenu formel des Saintes Ecritures ?

On en appelle à la promesse du Saint-Esprit, qui, dit-on, ne fut point particulière aux Apôtres et à l'Eglise primitive, mais qui s'étend aux fidèles et à l'Eglise de tous les temps. C'est un fait, et nous n'avons garde de le contester, que la promesse du Saint-Esprit n'est nullement restreinte aux temps apostoliques : c'est un autre fait qu'elle embrasse et la vérité et la piété, et la foi et la sanctification, et l'illumination de l'esprit et la purification du cœur (Eph. I, 18). Ces faits tiennent au fond vital de l'Evangile; tout va s'y appuyer, les espérances de la prière, ses saintes aspirations, sa mystérieuse efficacité, et nous regretterions d'y porter ou d'y paraître porter la moindre atteinte. Mais, pris en eux-mêmes et dans leur sens scripturaire, légitiment-ils l'induction qu'on en tire? Donnent-ils cette sorte de révélation continue qu'on suppose?

Nous avons montré ailleurs qu'il faut distinguer les dons extraordinaires du Saint-Esprit de ses dons permanents, et que l'inspiration se place avec les miracles parmi les premiers : distinction capitale, qui ressort tellement de la nature des choses que, quoiqu'elle ne soit pas catégoriquement formulée dans les Livres saints, elle a été faite dès l'origine et constamment par la conscience chrétienne. Or, si l'inspiration a été retirée, comme les miracles qui en étaient le signe et le garant, d'où viendrait cette autonomie, cette auréole de divinité dont on entoure l'œuvre générale de l'Eglise? On dit que la direction promise n'ayant pu être vaine, on est autorisé à croire que l'Eglise a été, d'une part maintenue dans la vérité dont elle avait été constituée la dépositaire, et de l'autre assistée dans les décisions qu'elle a dû prendre pour éclaircir, préciser ou développer cette vérité sainte. C'est sur ce motif, ajoute-t-on, que son témoignage nous sert à établir l'authenticité et la canonicité des livres du Nouveau Testament. L'Eglise est gardienne de la foi comme de l'Ecriture, et l'on ne peut lui contester sur un point l'autorité qu'on lui reconnaît relativement à l'autre. — Mais c'est confondre deux choses fort différentes. A l'égard des Livres saints, il ne s'agit que d'une simple question de témoignage : les écrits

du Nouveau Testament sont-ils des hommes dont ils portent le nom? Et la réponse doit se chercher dans les attestations de la chrétienté, qui a reçu ces livres des mains de leurs auteurs. Et ces attestations, une fois vérifiées, sont pleinement compétentes, car elles ont trait directement moins au fait dogmatique de canonicité ou de divinité, qu'au fait purement historique d'authenticité ou d'apostolicité. Il en est tout autrement du développement doctrinal. Ici, il s'agit, non d'un témoignage, mais d'un dogme; ce n'est plus ce qu'elle tient des Apôtres que nous donne l'Eglise, mais ce qu'elle en a tiré, ce qu'elle y a ajouté, ce qu'elle en a fait elle-même. Il n'y a donc aucune parité entre les deux cas qu'on identifie. Or, ce rapprochement, qui peut séduire à première vue, étant écarté comme il doit l'être, quel fondement reste-t-il à la théorie? Elle n'est qu'une pure assertion et une assertion que l'histoire ecclésiastique dément, car le mouvement de la dogmatique générale s'est fréquemment opéré en sens inverse du véritable esprit de l'Evangile. Si le développement a été quelquefois normal, il n'a produit, la plupart du temps, que des excroissances parasites. Pour le protestant en particulier, c'est incontestable, puisque l'œuvre de la Réformation a été de ramener « à la Parole donnée dès le commencement, » à laquelle rappelait déjà Polycarpe et où se trouve l'éternelle règle de la vérité.

Remarquons, de plus, que les promesses sont généralement faites aux disciples comme individus, plutôt que comme corps; on en citerait cent d'adressées aux simples fidèles pour une qui concerne l'Eglise. Il faut donc reconnaître la même direction pour le fidèle que pour l'Eglise. Eh bien! jusqu'où va cette direction ou cette illumination spirituelle chez le chrétien? Quels en sont les caractères et les effets? Je sais qu'en prenant pour guides une dialectique absolue et une herméneutique littéraliste, en pressant certains passages et certains termes, on peut aller loin, et que l'opinion de bien des protestants sur l'action du Saint-Esprit penche vers l'illuminisme. Mais qu'ils prennent garde que cette pente mènerait aux charismes miraculeux et prophétiques; on ne peut donc pas s'y confier et s'y abandonner. Consultons l'expérience, si nous voulons obtenir des informations quelque peu certaines. C'est dans les résultats généraux de cette haute et mystérieuse intervention que le Nouveau Testament annonce partout, sans la préciser nulle part, que se trouvent les seuls renseignements positifs que nous puissions

avoir sur son étendue ; c'est à la Providence de Dieu, qui est aussi une révélation, que nous devons sur ce point comme sur bien d'autres demander le sens réel de la Parole de Dieu. Or, les données de l'histoire générale et individuelle nous apprendront, si nous y sommes attentifs : 1° que depuis Montan jusqu'à Irving, toutes les prétentions à une lumière qui allât d'une manière ou de l'autre au delà des révélations primitives, ou qui en donnât le développement complémentaire, ou qui en déterminât l'interprétation officielle, ont été de pures illusions ; 2° qu'une exacte et pleine intelligence de la vérité divine n'est pas un privilège assuré du fidèle, ni par conséquent une partie intégrante de la promesse. En preuve de cette assertion, quelque antipathique qu'elle soit à bien des tendances anciennes et nouvelles, voyez combien la notion du Christianisme théorique reste fréquemment incomplète, défectueuse ou même erronée chez des personnes en qui l'on ne peut méconnaître le *don de Dieu*. Considérez quelles diversités et souvent quelles oppositions de doctrines règnent entre des chrétiens éminents. Ecoutez, par exemple, Zinzendorf et Wesley s'accusant l'un l'autre, après un long entretien, de renverser l'Evangile. Souvenez-vous, d'ailleurs, qu'il existe certainement des âmes en communion avec Dieu par le Saint-Esprit, dans toutes ces Eglises que séparent de si profondes divergences dogmatiques et qui se reprochent mutuellement de pervertir la voie du salut. Ce simple fait démontre que la promesse n'implique ni n'autorise le principe que nous discutons, dans le sens qu'on entend. L'action du Saint-Esprit, la mystérieuse opération de la grâce, a pour objet direct non la vérité abstraite ou théologique, mais la vérité concrète, pratique, religieuse, non la science, mais la foi et la vie. Or, ce qu'on nomme le développement ecclésiastique du dogme, son évolution interne et logique, est plus ou moins étranger à la vie chrétienne, c'est de la science plutôt que de la foi : il ne saurait dès lors trouver aucune garantie réelle dans la doctrine scripturaire du secours divin. Prenez le fait central de l'Evangile, la personne du Sauveur. Suivez dans les cinq premiers siècles la série des déterminations dogmatiques relatives à la Trinité, et arrêtez-vous au symbole d'Athanase qui en fut la synthèse ou la formule définitive. Cette élaboration métaphysique du mystère, imposée au monde chrétien comme condition *sine quâ non* du salut, tient-elle réellement à la piété et peut-on croire par cela même qu'elle tienne à la promesse? Et pourtant quel est le dogme qui

réunisse à un tel degré les caractères réclamés, et en quelque manière divinisés, par le système objet de ces remarques. On a trop oublié que le domaine de la vie, qui est celui de l'Esprit-saint, est tout autre que le domaine de la science. Le don de la grâce, assuré aux humbles de cœur, se rapporte à l'œuvre de la foi et non au développement de la doctrine; il a pour but l'impression salutaire de la vérité et non sa notion métaphysique ou systématique. Les voies de Dieu ne sont pas nos voies.

Ainsi le fondement de la théorie lui manque sur tous les points dès qu'on creuse tant soit peu. Tout ramène au grand principe protestant « que l'Ecriture est la règle de la vérité et « qu'il n'est pas plus loisible d'y ajouter que d'en retrancher »(1). La tradition telle qu'on l'entend ici, ce produit plus ou moins accrédité du travail de la pensée et de la conscience chrétiennes sur les faits de révélation, n'a pas d'autorité propre; nous devons y appliquer, comme à tout le reste, le précepte de saint Paul : « *Examinez toutes choses et retenez ce qui est bon* » (1 Thess. V, 21).

Il est un argument du traditionalisme dont il convient de dire encore un mot, je veux parler de l'*occasionnalité* des écrits du Nouveau Testament, d'où l'on infère qu'ils n'ont pas été donnés pour être la loi du monde chrétien et que c'est un abus de les imposer à ce titre. D'abord on peut dire de tous ces écrits ce que saint Jean dit de son Evangile : « *Ces choses sont écrites pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie par son nom* » (Jean XX, 31; cf. Luc I, 4; I Tim. III, 14, 15). Ensuite, il importe peu au fond qu'ils aient été donnés par leurs auteurs avec l'intention formelle d'en faire la règle de l'Eglise : en principe ils devaient le devenir, en fait ils le sont devenus, parce qu'ils constituent le seul document authentique de la révélation chrétienne, et, par conséquent, la seule base certaine de la foi. La pensée providentielle qui les a faits ce qu'ils sont, leur a préparé et marqué cette place. Leur caractère théopneustique une fois reconnu les élève au-dessus de tout. Il les place vis-à-vis du traditionalisme protestant dans la même position que vis-à-vis du traditionalisme catholique. En laissant aux données de la conscience et de la science, aux évolutions historiques et pratiques du Christianisme, leur haute valeur et leur libre action, il les tient sous

(1) *Confess. de La Rochelle*, art. V.

le contrôle suprême de la Parole devant laquelle tout doit s'incliner.

En réalité, la tendance traditionaliste, telle qu'elle se produit au sein du protestantisme, même orthodoxe, n'est qu'une autre forme de la tendance rationaliste; on n'y invoque le principe indéfini du développement ecclésiastique ou historique, que dans l'intérêt d'un système théologique ou philosophique : c'est toujours la pensée de l'homme se substituant à la pensée de Dieu, sous ombre de l'expliquer ou de la compléter. Et si cela est vrai du traditionalisme modéré où la révélation évangélique, quoique amoindrie, est pourtant maintenue, il l'est bien davantage de ces mille opinions qui, soumettant tout à l'œuvre progressive de la pensée ou de la conscience humaine, ramènent le Christianisme à la loi générale des religions, effacent ou tendent à effacer et le surnaturel historique et le surnaturel théopneustique et le surnaturel dogmatique des Livres sacrés, de ces opinions, infiniment diverses sur un fond commun, auxquelles la haute-orthodoxie elle-même communie par tant de côtés. Là, le Saint-Esprit n'est souvent, en définitive, que l'esprit chrétien, la disposition intellectuelle et morale, fruit de la foi; ou l'infusion de la nature et de la vie divine opérant incessamment dans l'humanité entière ce qui s'est accompli en Christ, l'homme-Dieu; ou l'action universelle de la Providence et de la grâce nécessitée par la chute et se poursuivant à travers les événements et les âges, jusqu'à ce que le mal soit entièrement vaincu par le bien et que Dieu soit *tout en tous*. Et mille autres conceptions métaphysiques ou mystiques, flottantes sur les grandes eaux d'un idéalisme et d'un individualisme illimités, dans lesquelles chacun insère, que bien que mal, son idée propre sous l'expression scripturaire. Ces opinions font ressortir l'évolution de l'idée et de la vie chrétienne en prenant du temps et de l'espace, et en adoptant généralement pour types des grandes phases qu'elle traverse, saint Pierre, saint Paul et saint Jean. Elles montrent le judéo-christianisme, ou Christianisme primitif, aboutissant, par son compromis avec le paulinisme, d'abord au catholicisme, et ensuite au romanisme. Elles célèbrent dans la Réformation la victoire de la théologie de saint Paul, ou de la foi, sur celle de saint Pierre, ou de la loi; et elles annoncent l'avènement de la théologie de saint Jean, ou de l'amour, qui sera le triomphe final de l'Esprit, le règne de la

liberté émancipée de toute autorité extérieure, la vie de Dieu devenue en Christ et par Christ la vie de l'homme. Tel est dans cet amalgame critique, prophétique, mystique, dans ce *tohu-bohu* où chacun invoque à sa manière le *fiat* créateur, tel est en gros l'ordre et le plan divin, le déroulement providentiel de la vérité ou de l'idée chrétienne, qui est à lui-même sa règle, de telle sorte que chacun de ses moments contient un progrès, quelles que puissent être les apparences, etc., etc.

Avant de céder à ce que ces vues ont de grandiose et par cela même de spécieux et d'attrayant, disons-nous bien que c'est au fond le fameux *processus* de la philosophie porté dans la théologie : sorte de panthéisme chrétien qui finirait dans l'Eglise, s'il pouvait s'y établir, comme a fini dans la science le panthéisme hégélien, avec lequel il a de secrètes et de profondes affinités. — Du reste, redisons-le, le péril n'est plus là, ou n'y est plus guère, tant ces mouvements philosophico-théologiques passent ou se transforment rapidement (1).

SECTION TROISIÈME. — Du principe d'autorité dans le protestantisme. — Sa base et ses éléments constitutifs

Après cette digression sur le traditionalisme, que je traitais à part dans les premières années de ma carrière théologique, et qui me paraît aujourd'hui inséparable de la question des Ecritures, revenons à notre exposé du principe protestant.

Ce principe constaté, on demande ce qu'il emporte pour la méthode théologique, pour la marche et pour la constitution de la science comme pour la direction de la foi et de la vie. — A quoi nous pouvons répondre d'un seul mot, qu'il fonde le *système d'autorité*, en opposition avec ce qu'on nomme *système d'autonomie* (2). Mais cette détermination générale a besoin d'être expliquée. L'expression de système d'autorité s'applique à des doctrines profondément diverses, trop souvent confondues sous l'équivoque de la dénomination. Il y a donc des distinctions à faire, pour prévenir les malentendus ; il y a surtout à préciser le dogme ou le fait scripturaire, pour préciser le principe théologique et ecclésiastique.

(1) Cette tendance est revenue à la mode aujourd'hui. (*Edit.*).

(2) Voy. chap. III, sect. 4e. *De l'emploi et des limites de la raison*, etc.

Dès que la Bible est théopneustique, dès qu'elle est la *Parole de Dieu*, révélation surnaturelle des justices et des miséricordes célestes, elle constitue par celà même une autorité dans l'acception la plus élevée du mot. La raison, la conscience, le sens commun disent de concert, que lorsque Dieu parle, l'homme doit croire et se soumettre. Tous les raisonnements échouent contre ce cri du cœur.

Mais la révélation biblique en s'imposant au nom du Ciel, et en réclamant à ce titre la foi du petit enfant, n'en fait pas moins une large part à notre activité intellectuelle et morale. Elle place ensemble la spontanéité et la règle. La responsabilité reste entière dans la recherche de la vérité comme dans l'œuvre de la sanctification. De même que l'individualité s'est alliée à la théopneustie chez les organes de la révélation, la liberté s'allie à la soumission chez ses disciples. La règle évangélique, loin d'être la règle monastique qui se croit et se dit son expression parfaite, en est bien plutôt le contrepied. Et c'est à la règle évangélique que s'attache le protestantisme : religion de la Bible, il tend simplement à reproduire la pensée de la Bible dans son principe comme dans son dogme. Or, le Dieu de la Bible veut un peuple de franche volonté ; il est Esprit, et il veut qu'on l'adore en esprit et en vérité. Il faut le chercher pour le trouver et se purifier pour entrer en communion avec lui. La révélation biblique présente à notre adhésion ses doctrines et ses preuves ; elle présuppose en nous des sentiments qui lui servent d'attache et de prise, qui forment comme le sol où elle jette ses racines et que nous devons lui préparer ; elle appelle le travail de l'intelligence et de la conscience sur ses préceptes, sur ses dogmes et jusque sur ses mystères ; si elle dit : *Croyez et obéissez*, elle dit aussi : *Examinez toutes choses, et retenez ce qui est bon.*

C'est dans l'union de ces deux ordres de faits, dans ces éléments corrélatifs de liberté et d'autorité que gît le principe protestant ; c'est dans leur synthèse qu'il faut le chercher. En se posant comme révélation, le Christianisme laisse à la conscience et à la raison tous leurs droits, pour leur laisser tous leurs devoirs. Loin de paralyser ou de comprimer, sous l'action d'En haut, aucune des forces vives de notre âme, il les tient toutes et constamment en jeu : merveilleux mélange d'activisme et de quiétisme, de mouvement et de repos, d'ardeur et d'abandon, qu'exprime cette maxime vulgaire :

Prier, comme attendant tout de Dieu; travailler, comme attendant tout de soi (1).

On n'a le principe protestant dans son intégrité et conséquemment dans sa vérité, qu'autant qu'on en tient les deux éléments dans leur corrélation normale. Quelque gênant que soit ce dualisme interne, il faut l'admettre pleinement et le maintenir fermement, puisqu'il est constitutif. Si au lieu de coordonner les deux éléments du principe, de laisser à chacun son rôle et son rang, sa place et son action, on les subordonne l'un à l'autre, ce qui revient en définitive à les absorber l'un dans l'autre, le protestantisme dérive, ou vers le catholicisme qui fausse l'élément d'autorité en l'exagérant, ou vers le rationalisme qui fait l'inverse; il penche ou vers l'absolutisme (haut-anglicanisme et haut-luthéranisme), ou vers le radicalisme (écoles de la science ou de la conscience chrétienne). Embrassez le principe dans sa plénitude, retenez-le tel que le donne l'Ecriture, et il vous préservera de ces extrêmes où l'opinion se précipite alternativement: il vous tiendra à égale distance, en *dogmatique*, d'un littéralisme timoré et d'un spiritualisme aventureux, en *ecclésiologie* du confessionalisme et de l'indépendantisme; il sauvegardera les droits de l'individualité en préservant des écarts de l'individualisme. Nous touchons là à la grande question du moment, celle où vont aboutir toutes les autres, et qui les prime fréquemment jusqu'à paraître les supprimer.

Par l'avènement de ces doctrines où le rationalisme et le supranaturalisme se mêlent dans de si étranges proportions, et qui ont pour caractère commun de faire tout porter sur la conscience ou la raison individuelle, le principe protestant étant aujourd'hui attaqué, non seulement au nom de la critique philosophique et historique, mais au nom même du pur Christianisme et du vrai protestantisme, il peut être utile d'examiner les reproches qu'on lui adresse, afin de déterminer et son fondement et son contenu.

Ces doctrines subversives, d'abord retenues et respectueuses, franchissent de toutes parts les limites qu'elles semblaient se poser; elles laissent éclater en tous sens leurs conséquences théoriques et pratiques; elles les proclament dans la Presse religieuse, dans les Conférences pastorales et jusque dans la Chaire.

(1) Voy. *Du principe chrétien*, par P.-F. Jalaguier. Toulouse 1853, p, 34.

Elles ont pour elles l'esprit du temps qui répugne à toute norme supérieure comme à tout ordre surnaturel, et qui prétend s'en affranchir. — Elles ont pour elles la philosophie qui a toujours dit à la théologie : la vérité chrétienne, de même que toute autre, doit se légitimer par son évidence et sa vertu propre ; vous n'y ramènerez le monde que par là. — Elles ont pour elles ce subjectivisme idéaliste et mystique qui a envahi la science et qui, quoique déja bien déchu, est encore bien puissant. — Elles ont pour elles, à côté des tendances ouvertement rationalistes, ce haut supranaturalisme qui, séduit par le leurre d'un témoignage intérieur et immédiat devant lequel s'effacerait la question critique, aspire à inaugurer une nouvelle preuve et une nouvelle conception du Christianisme. C'est un courant aussi large que profond, alimenté par mille courants divers : c'est sur un fond commun un mélange infini de directions particulières, depuis le négativisme absolu jusqu'à une sorte d'illuminisme.

En somme cependant, et pour employer une dénomination générale, c'est la *théologie de la conscience* opposée ou superposée à la *théologie de l'Ecriture* ; théologie spéculative, intuitive, sentimentale, dont le principe ou le caractère essentiel est de fonder le règne de ce qu'elle nomme la *foi personnelle*, l'*individualisme chrétien ;* termes à la mode, qu'on adopte sans se demander ni d'où ils viennent ni où ils portent.

Pour juger ces idées, il faut les envisager, non chez ceux qui s'en couvrent, ou s'en parent plutôt qu'ils ne s'y livrent, mais chez ceux qui en admettent et en suivent résolument le principe constitutif. Et si l'on a pu être en doute au premier moment sur leurs conséquences dogmatiques et pratiques, on ne le peut plus maintenant. Voyez où elles arrivent de jour en jour. Hélas, il était si facile de le prévoir, et tant de voix l'avaient annoncé ! Si la conscience est la seule norme de la vérité et de la vie religieuse, elle en est aussi la seule source réelle ; elle a dû l'être, elle l'a été pour les Prophètes et pour les Apôtres, sous cette action universelle de l'Esprit que célèbre la pensée panthéistique; elle a dû l'être, elle l'a été pour Jésus-Christ lui-même, ont dit les plus fidèles à la logique du système. Le divin, c'est le vrai et le saint; il est dans la Bible, mais comme ailleurs ; il y est à un plus haut degré, mais au même titre. Nous ne saurions l'admettre qu'autant que nous nous l'assimilons; il ne nous oblige que dans la mesure où notre esprit et notre cœur nous l'imposent. Nous portons en nous le suprême critère au moyen

duquel nous éprouvons toutes choses et retenons ce qui est bon. D'où il résulte, en définitive, que chacun ne croit qu'à soi-même; et tout passe au crible des notions ou des impressions personnelles qui restent seules à la fin. Le critère devient facteur, l'interprète se fait juge. Aussi, partout où le principe est franchement appliqué, le supranaturalisme, qui se flattait de se maintenir sur cette base, roule-t-il dans un rationalisme plus ou moins masqué par l'expression scripturaire; et si l'on pousse jusqu'au bout, le rationalisme théologique va se résoudre lui-même dans le rationalisme philosophique, ici dans le déisme, là dans le panthéisme, ailleurs dans une religiosité romantique ou mystique, indéfinissable Protée qui prend toutes les formes et toutes les couleurs. Voilà ce qui se laisse voir, ce qui se fait entendre de mille côtés, mais que se cachent encore ces partis intermédiaires dont les illusions égalent les bonnes intentions, et qui font peut-être notre plus grand péril, car ce sont eux qui sèment ces principes délétères qu'ils n'accueillent et ne présentent que sous un demi-jour attrayant...

— Il est possible que cette discussion ramène des observations déjà faites ; mais dans un pareil sujet mieux vaut répéter que négliger.

Voici, autant que j'ai pu la saisir, l'argumentation par laquelle on prétend ruiner notre principe. On soutient qu'en tant que principe d'autorité il croule sur lui-même, abandonné de plus en plus par la science, et que c'est compromettre la théologie et l'Eglise que de vouloir les y appuyer toujours. — On affirme ensuite que, dans tous les cas, ce principe n'est réel et effectif qu'avec le dogme de la théopneustie plénière; que, par conséquent, pour maintenir le principe il faut maintenir le dogme, et qu'il échappe à ceux qui se bornent, comme nous, à poser l'inspiration en fait, sans expliquer ni comment elle a agi, ni jusqu'où elle s'est étendue.

Double argument, l'un de fond qui seul porterait réellement, si ses prémisses étaient exactes et certaines; l'autre de pure forme, qui n'est, à vrai dire, qu'un artifice malgré l'importance qu'on y attache et le bruit qu'on en fait; c'est une manœuvre stratégique par laquelle on espère emporter la position, en la tournant. Nous devons les examiner tous les deux, l'un pour assurer le principe dans ses bases, l'autre pour légitimer celle de ses déterminations théologiques qui est, à nos yeux, la seule scripturaire et, par conséquent, la seule vraie.

A) Attaque de fond. — Le premier argument s'ébranche en mille arguments particuliers. On dit qu'au degré de développement intellectuel et religieux où sont arrivées les nations chrétiennes, le principe d'autorité doit disparaître de la théologie comme il a disparu de la philosophie ; — qu'il est en opposition avec le véritable esprit de l'Evangile et de la Réformation, aussi bien qu'avec l'esprit de notre temps ; — qu'il enchaîne et pétrifie le Christianisme ; — que sa chute, amenée irrésistiblement par le progrès des idées et des choses, ouvrira une nouvelle ère de rénovation, et qu'on ne saurait trop la hâter dans l'intérêt commun de la science et de la foi. — On répète sur tous les tons que la théologie revendique le droit d'examiner les doctrines en elles-mêmes et de ne les admettre qu'autant qu'elle parvient à se les démontrer ou à se les approprier. — D'ailleurs, ajoute-t-on, le fondement traditionnel des croyances religieuses étant miné sur tous les points par la critique philosophique et historique, si l'on ne veut pas que le Christianisme périsse, il faut leur trouver le fondement rationnel que réclame la pensée moderne. Là-dessus se rencontrent les deux directions à tant d'égards antagonistes de la nouvelle école, la direction métaphysique et la direction mystique, qui établissent pour critère ou pour facteur l'une la raison spéculative, l'autre la conscience religieuse et morale.

Ces arguments se réduisent pour la plupart à des assertions qui puisent dans l'esprit du temps leur évidence et leur force apparente. Mais ils ont trop de crédit et exercent trop d'empire pour que nous puissions les négliger. Les ayant déjà rencontrés et discutés à d'autres points de vue (1), nous nous bornerons à quelques simples remarques.

1° Il y a incompatibilité entre la notion de foi et celle d'autorité.

Cela est si peu vrai que dans le langage usuel, la foi implique ordinairement une autorité : elle est en thèse générale de la confiance (foi de l'enfant à son père; du malade à son médecin ; du voyageur à son guide, etc.). La foi aux principes premiers, fondement de l'existence comme de la connaissance humaine, suppose l'autorité de la conscience immédiate, de ce que l'École écossaise nomme *sens commun* et que nous pouvons nommer révélation naturelle. De même la foi aux mystères

(1) V. chap. III, Révélation : *Question des preuves.*

chrétiens, ces *choses qui ne seraient pas montées au cœur de l'homme*, suppose l'autorité de la révélation surnaturelle qui seule les dévoile et les assure.

Ce simple rapprochement dit tout, car il montre aux sources mêmes de la croyance le caractère qu'on dénie, le rendant ainsi constitutif et normal. Les vérités premières, les notions *a priori* s'imposent en se posant : l'idée de substance et de cause, par exemple, et, dans l'ordre religieux, celle de la Divinité, de la Providence, du juste et de l'injuste, de la liberté et de la responsabilité morale, des rétributions futures. Ces notions, nous ne nous les faisons pas, nous les recevons de la constitution même de notre être : elles nous font ce que nous sommes; c'est par elles que l'homme est homme; c'est la voix de Dieu en lui; c'est une divination ou, comme nous le disions tout à l'heure, une intuition, une révélation, et il faut la prendre telle qu'elle, qu'on s'en rende compte ou non, et s'y tenir simplement et s'y appuyer fermement et pleinement; c'est de la croyance ou de la confiance plutôt que de la science, quoique toute notre science y repose.

Où est donc l'incompatibilité prétendue entre la foi et l'autorité, lorsque les deux termes s'identifient aux origines mêmes de la pensée? Au fond, ce qu'il y a de vrai dans cette répudiation de la foi d'autorité et dans cette proclamation corrélative de la foi *personnelle* va se réduire à la vieille distinction entre la foi vive et la foi morte, ou entre la religion purement traditionnelle qui reste, en quelque manière, hors de l'homme, et la religion intérieure qui pénètre aux sources de la vie pour les renouveler. Mais sur ce point nul désaccord; l'ancienne théologie y est aussi expresse que la nouvelle; elle a toujours dit, avec saint Paul, que le royaume de Dieu ne consiste pas en paroles ou en observances, et qu'il est justice, paix et joie par le Saint-Esprit.

2° Le système d'autorité crée de grands abus et de grands périls.

Ces abus et ces dangers imputés à notre principe n'en sont ordinairement que des écarts, qui disparaissent dès qu'il est ramené et retenu dans ses limites scripturaires. L'expérience démontre qu'au point de vue dogmatique, tout autant qu'au point de vue ecclésiastique et pratique, le principe d'autorité, tel que le fait le Livre divin et que le veut le protestantisme, est un régulateur et un appui au lieu d'être un obstacle, en même temps qu'elle signale les périls bien autrement redoutables du

principe contraire, qui ne laisse finalement à la place du Christianisme positif qu'un Christianisme idéal ou nominal. Il faut une base à la pensée comme une norme à la vie, et l'autorité n'est, au fond, que cette norme ou cette base constitutive, elle la donne et la sauvegarde en plaçant hors d'atteinte les grandes assises de la foi. D'ailleurs, ne nous lassons pas de le redire, si l'Ecriture est la Parole de Dieu, le fait de révélation emporte le fait d'autorité. Dès que Dieu est là, l'homme doit se courber devant lui, bien entendu dans les limites et sous les réserves posées par Dieu lui-même.

3° Le principe d'autorité n'a plus, dit-on, de base solide, la preuve externe ou historique sur laquelle il repose essentiellement ne résistant pas à une investigation sérieuse. L'esprit humain, parfaitement d'accord en cela avec l'esprit de l'Evangile, tend de plus en plus à s'en affranchir. Il croule de toutes parts; s'y attacher, c'est s'appuyer sur une ruine.

Cela est-il vrai?

a) Le principe d'autorité persiste forcément, malgré qu'on en ait, dans la sphère scientifique non moins que dans la sphère pratique, parce qu'il est un principe humain. Le savant lui-même reçoit sur parole la masse de ses connaissances et de ses croyances, qu'il lui est impossible de vérifier directement. Nous vivons de notre confiance en autrui. Que de mains qui travaillent pour nous en ce moment et sur lesquelles repose notre sécurité! Le principe règne dans la sphère religieuse parce qu'il est un principe chrétien ou, pour mieux dire, le principe chrétien, le Christianisme se donnant pour une révélation surnaturelle et demandant à ce titre l'adhésion de l'esprit aussi bien que la soumission du cœur.

En fait, et on l'oublie beaucoup trop, dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre moral et social, l'autorité doit étayer et régler la liberté; elle le doit dans la théologie et dans la philosophie comme dans l'Eglise et dans l'Etat. La liberté absolue est l'anarchie; elle bouleverserait la science et la vie faute de respect pour les lois fondamentales de l'une et de l'autre. On sait où cela mène dans l'Etat, et nous voyons où arrivent ces hautes théories qui prétendent s'affranchir du joug de la conscience et de l'observation pour s'attacher à la raison pure; on a vu, en d'autres temps, où peut arriver le mysticisme conduit par la seule sentimentalité. Dans la théologie naturelle ou la philosophie religieuse, il y a les principes rationnels et moraux que

nous rappelions tout à l'heure, qu'il faut admettre sur la foi ou l'autorité de la conscience immédiate, et hors desquels on construit dans le vide. Dans la théologie chrétienne, il y a tout ce qui tient à la dispensation de grâce, *au grand mystère de piété*, ces choses de Dieu et du Ciel, infiniment au-dessus des appréhensions de l'esprit humain, qu'il faut admettre sur la foi ou l'autorité de la révélation biblique. Sans doute, l'autorité doit être réglée comme la liberté. L'essentiel est de déterminer ce qu'elle est dans l'ordre ou le plan divin, et puis de lui faire ou de lui laisser sa part dans la constitution de la doctrine et de la communauté chrétienne.

b) Le reproche adressé au système d'autorité de reposer essentiellement sur la preuve externe ou sur le miracle est fondé en fait. L'est-il en droit? En d'autres termes, cela atteint-il le système dans son essence ou dans sa base? — Oui, dit-on, car la preuve externe n'a pas en soi la valeur et la portée qu'il lui faudrait. Elle pèche dans ses prémisses mêmes. Un des éléments constitutifs du témoignage y est méconnu ou négligé. Le témoignage a deux éléments, savoir : le caractère du témoin et la nature du fait. Si le fait est jugé impossible, il ne saurait être admis, quelque confiance que semble mériter la déposition, et la question se porte alors sur un autre terrain : on passe de la discussion historique à la discussion rationnelle; l'intuition logique ou morale, le sens individuel devient le dernier fondement des croyances. — Il y a là du vrai assurément. D'un côté nos jugements dépendent des lois de notre intelligence et de notre conscience, de cet ensemble d'opinions, de dispositions, de sentiments, devenus pour nous la vérité et la règle de la vérité. Il n'en saurait être autrement; dans la sphère des idées comme dans celle des choses, nous ne pouvons voir qu'avec nos yeux (de là les impressions différentes que produit la même prédication ou la même argumentation). D'un autre côté l'impossible, quelque bien attesté qu'il paraisse, ne peut être cru, dès qu'il est constaté comme tel, puisqu'il ne peut être. Mais il faut qu'il soit constaté, et non pas seulement affirmé sur de simples préventions. Entre l'impossible ou le faux réel et l'impossible ou le faux apparent, la distance est grande, on le sait. L'expérience l'a mille fois prouvé dans les questions historiques et physiques; elle le prouve tous les jours, partout où s'étend sa lumière souveraine. Elle a, de découvertes en découvertes et de merveilles en merveilles, conduit les sciences positives à cette sorte

d'axiome qu' « on ne doit plus croire à l'impossibilité ». Et s'il en est ainsi dans l'ordre naturel, combien plus dans l'ordre surnaturel, où nous place le Christianisme ! Dans les deux cas, il s'agit de vérifier et non de préjuger. Si des signes certains (miracle, prophétie) apposent le sceau du Ciel à la parole évangélique, elle oblige notre foi, alors même qu'elle dépasse notre intelligence. Elle est pour le chrétien ce qu'est pour le physicien, pour l'astronome, la seconde vue qu'ils se sont formée. Si, sur l'autorité de l'observation ou du témoignage humain, vous faites céder vos répugnances dans les choses d'ici-bas, à plus forte raison devez-vous les faire céder dans les choses d'En-haut sur l'autorité de la révélation ou du témoignage divin. La science de la religion ne recevra-t-elle pas la haute leçon que lui donne à cet égard la science de la nature ? Chose étrange : c'est quand tout force à reconnaître dans le monde matériel l'insondable des œuvres et des voies divines, qu'on prétend plus que jamais les pénétrer jusqu'au fond dans le monde spirituel ! Le jugement *a priori* est certes aussi irrationnel relativement aux faits évangéliques que relativement aux faits physiques.

Laissons, d'ailleurs, les suppositions, et tenons-nous aux réalités. De quoi s'agit-il dans la question chrétienne ? La raison et la conscience, la réflexion, l'expérience, le sentiment religieux et moral, déposent en faveur de l'Evangile sur tous les points qui sont vraiment de leur ressort (théodicée, providence, existence future, sainteté des préceptes, merveilleux accord des mystères eux-mêmes avec les aspirations de l'âme humaine, etc., etc). Ce fait est généralement accordé et peut être considéré comme définitivement acquis. L'Evangile a donc pour lui ce témoignage intérieur qu'on réclame, à côté du témoignage extérieur qui, après l'avoir fondé, l'a porté jusqu'à nous à travers les siècles. Et si quelquefois ses doctrines et ses dispensations étonnent l'esprit ou le cœur, n'est-ce pas ce qu'on pouvait, ce qu'on devait attendre dans le déploiement du plan providentiel envers un monde déchu ? Ainsi qu'on l'a dit et redit, que serait une révélation qui ne révèlerait rien ? La révélation évangélique une fois reconnue, la raison ne se sent-elle pas obligée de s'incliner devant elle, pour ce qui concerne ces Conseils divins dont nous entrevoyons à peine les bords ; ne déclare-t-elle pas présomptueuse et vaine la prétention d'en tout pénétrer, d'en tout juger et de n'en admettre que ce qu'on en comprend ou qu'on se figure en comprendre ? Il est, certes, étrange qu'on

épilogue sans cesse là-dessus et qu'il faille sans cesse y revenir. Avec l'intervention extranaturelle qui a donné l'Evangile au monde, avec le double fait de la révélation biblique et de l'inspiration apostolique que nous supposons établi, nous pouvons demander à la philosophie elle-même de décider, sur cette question de méthode, entre l'ancienne et la nouvelle théologie.

4° Ce système pose une antinomie invincible entre la raison et la révélation, puisqu'il exige en bien des cas que la raison se soumette à ce qui la heurte ou la passe.

Ce n'est pas une antinomie que le système d'autorité suppose entre la révélation et la raison ou la conscience humaine, c'est un état d'aveuglement spirituel, correspondant à notre état de péché : double mal auquel vient remédier le Christianisme. Ce système reconnaît, non moins que le système opposé, tous les points de rencontre et d'attache que l'Evangile trouve dans nos esprits et dans nos cœurs ; il y cherche aussi une de ses prises et de ses bases ; bien loin de répudier nos prédispositions intellectuelles ou morales, c'est à elles qu'il fait appel, c'est à elles qu'il présente ses titres et ses preuves. Tout autant que l'autre système, il porte sur l'examen, et s'adresse à l'homme pour que l'homme se rende. Seulement, il tient comme évident que l'homme, compétent pour constater la réalité de la révélation, ne l'est pas pour en juger absolument le contenu, ces voies de la Providence et de la grâce, ces profondeurs divines que le Ciel lui-même s'efforce en vain de sonder. Et ce fait, que le système pose à sa base, n'est-il pas accordé immédiatement, spontanément, par toute âme recueillie qui s'est placée quelque peu devant les mystères de la Providence et de la nature ? L'expérience, l'histoire générale de la théologie et de la philosophie ne nous font-elles pas voir à l'œil l'insuffisance des lumières naturelles et d'incessantes variations sur presque toutes les grandes questions religieuses ? Le sens commun ne nous dit-il pas qu'autre chose est l'authenticité d'un message, autre chose sa matière, surtout quand il s'agit des *mystères du Royaume des Cieux* ? Supposez-vous habitant un pays totalement étranger aux découvertes de notre temps, et recevant d'un ami dont la parfaite véracité vous serait connue, une lettre où, à côté de progrès qui vous seraient intelligibles, il vous en exposerait qui vous sembleraient des impossibilités (communication instantanée de la pensée à des distances infinies ; vitesse sans analogue des voyages avec des vaisseaux sans voiles et des voitures sans che-

vaux; portraits, paysages, faits d'eux-mêmes par la lumière, etc.); vous croiriez-vous le droit de nier les faits en raison de leur incompréhensibilité? Et ce que vous ne feriez pas pour un témoignage humain, le ferez-vous pour le témoignage divin? ce que vous ne feriez pas pour les choses de la terre, le ferez-vous pour celles du Ciel en présence d'une Parole théopneustique? Esprits bornés, êtres déchus, n'est-ce pas nous bercer d'illusion et d'erreur que de soumettre ainsi la révélation à notre arbitrage? Autant vaudrait n'admettre les vues du télescope ou du microscope qu'après les avoir vérifiées à l'œil nu! Contre ces prétentions, que souffle à la conscience et à la raison la haute théologie, nous invoquons la conscience et la raison elles-mêmes.

5° Le système d'autorité renferme la prétention de fonder la foi sur l'évidence, prétention qui le jugerait à elle seule, l'inévidence étant la condition et, en quelque sorte, le caractère naturel de la vérité religieuse (1).

Il est au moins singulier qu'on accuse le système d'autorité de fonder la foi sur l'évidence, lorsqu'on lui reproche incessamment de se réfugier dans le mystère, lorsqu'il a, en effet, pour caractère distinctif d'exiger qu'on croie, en bien des cas, non d'après l'aperception directe de la vérité, mais d'après l'attestation divine qui la garantit. Nous avons relevé ailleurs la confusion des questions, nous avons à relever ici l'équivoque des mots. Remplacez le terme d'évidence par celui de certitude, l'assertion est alors exacte, mais le fait ne laisse plus de prise à l'argument, puisque tous les systèmes veulent avoir la certitude pour eux. Si l'objection porte, ce n'est pas contre nous, c'est contre ceux qui nous l'adressent; car ce sont eux qui fondent la foi sur l'évidence, l'appuyant sur l'intuition rationnelle ou morale, et n'admettant qu'autant qu'ils conçoivent, c'est-à-dire qu'autant qu'ils voient ou croient voir.

En dernière analyse, l'autorité, avec l'abandon d'esprit et de cœur qu'elle inspire, reste dans tout le champ des connaissances et des croyances humaines; elle reste en particulier dans la théologie chrétienne, car elle est un corollaire de la révélation qui nous place devant Dieu, et le Christianisme est une révélation, et la théologie chrétienne n'est plus dès qu'elle cesse de prendre la révélation pour base et pour règle. Si l'autorité cède sous certains rapports, elle est loin d'être dépossédée; elle ne

(1) Schérer : *Foi et autorité*. Secrétan : *Recherches sur la méthode*.

le sera jamais. La raison et la foi iront toujours main à main. Les limites de leur empire respectif pourront varier selon les temps, mais aucune des deux n'abdiquera devant l'autre ; la raison ne supplantera pas plus la foi à notre époque que la foi n'a supplanté la raison dans le passé. Il faudrait pour cela changer et la nature des choses et la nature de l'homme.

La vraie question, celle à laquelle tout revient parce que tout en dépend, est celle de la Révélation. La Bible est-elle la *Parole de Dieu,* et les promulgateurs de cette parole ont-ils été placés sous une direction supérieure, qui l'a maintenue pure dans leur enseignement oral et écrit, leur donnant le droit de dire à la lettre : « *Qui nous rejette, rejette Dieu* (I Thess. IV, 8) » ; ou bien les divers livres dont la Bible se compose, ceux en particulier du Nouveau Testament, qui nous intéressent spécialement ici, ne sont-ils qu'un produit du premier travail de la pensée religieuse sur la doctrine et la vie de Jésus-Christ, que des essais personnels, où chaque auteur nous donne son impression, sa conception, sa *théologie propre?* N'avons-nous là que des archives mêlées, et conséquemment incertaines, de ce qu'on appelle, d'un terme indéfini, le fait chrétien, la révélation de Dieu en Christ?

Il est évident qu'à ces deux points de vue le principe d'autorité ne saurait apparaître sous le même aspect, ni exercer la même action; il ne peut demeurer au même degré dans le second système que dans le premier, car il n'y est pas au même titre. Mais il y persiste pourtant, remarquons-le, aussi longtemps qu'on laisse quelque chose de divin, au sens propre, à la parole de Jésus-Christ de même qu'à sa vie et à son œuvre ; et de la parole de Jésus-Christ il passe aux écrits qui nous l'ont transmise, autant du moins qu'ils en sont reconnus l'authentique document. Cette parole impose la foi partout où elle s'impose elle-même. Par là, bien des directions appartiennent au système d'autorité plus qu'elles ne le disent et ne le croient.

Le principe ne croule entièrement que dans le plein rationalisme, où disparaissent ensemble le mystère et le miracle, où tout *s'humanise*, même en Jésus-Christ. Mais, partout où reste le surnaturel de la révélation évangélique, le principe d'autorité reste par cela même, tant les deux notions d'autorité et de révélation sont corrélatives.

Au fait, il n'y a que deux voies logiques, à part le système romain dont nous n'avons pas à nous occuper ici : l'une où la Bible, reconnue Parole de Dieu, devient la source et la norme

suprême de la vérité religieuse ; l'autre où toute intervention surnaturelle étant tenue pour illusoire, on en appelle à la raison, à la conscience, au sens individuel, constitué juge en dernier ressort de l'Ecriture elle-même ; l'une basant le miracle interne et constitutif (*Dieu en Christ réconciliant le monde avec soi.* II, Cor. V, 18), sur le miracle externe, soit physique, soit intellectuel, soit moral ; l'autre écartant tout le miraculeux historique et dogmatique, et ne laissant subsister à la fin que la métaphysique ou la mystique qu'elle s'en forme et qu'elle recouvre, que bien que mal, de la terminologie évangélique ; l'une maintenant la révélation chrétienne, l'autre n'en retenant que le nom et y substituant même celui de *tradition chrétienne*. Les systèmes intermédiaires, les systèmes mixtes, ne sont que des transactions entre les deux principes ; et ils vont, un peu plus tôt, un peu plus tard, se résoudre dans l'un ou l'autre des systèmes purs. On le vit dans le mouvement du XVIII^e^ siècle ; nous pouvons le constater de nos jours dans les écoles de la science ou de la conscience chrétienne, dont les unes remontent incessamment vers un biblicisme reconstructeur (suivez de Schleiermacher à J. Müller et à Tholuck, et du Tholuck d'autrefois au Tholuck d'aujourd'hui), tandis que les autres descendent de plus en plus vers un philosophisme qui façonne l'Evangile à son gré et n'en retient que ce qu'il veut.

La révélation chrétienne et la théopneustie biblique une fois admises, le premier système, qui est celui de la Réformation, s'impose logiquement et religieusement. On ne s'y soustrait qu'en revenant sur le fait de révélation, c'est-à-dire qu'en retirant ce qu'on semble accorder. Et ce système place dans une situation aussi élevée que ferme en face des mobiles opinions de la science. Il permet de suivre, avec intérêt et avec calme, les essais de la raison spéculative ou pratique pour résoudre, d'après ses principes propres, les grandes questions sur lesquelles on a déjà la réponse d'En haut. L'Eglise ainsi fondée sur la Bible est, à bien des égards, vis-à-vis des écoles théologiques, ce qu'est, vis-à-vis des écoles philosophiques, l'humanité appuyée sur le *sens commun*, organe et gardien des vérités premières. L'humanité juge, plus qu'il ne semble, les écoles philosophiques qui passent devant elle. Invinciblement attachée à ses croyances natives, à ses principes immédiats et constitutifs, elle recueille tout ce qui vient les éclairer ; elle les ramène, quand ils sont écartés par des directions partielles et excessives ; elle les main-

tient ou les rétablit, quand ils sont niés ou altérés. Elle possède dans cette sorte de révélation, qui est sa lumière et sa vie, un critère supérieur pour séparer incessamment le vrai du faux dans le travail séculaire dont elle profite. Ainsi fait le disciple de la Bible; il peut trouver dans presque toutes les écoles théologiques quelque face de l'Evangile mise en saillie et devenue par là plus évidente ou plus impressive ; il reçoit cet enseignement, mais en le reportant dans le cadre biblique, afin de lui rendre sa vérité et sa valeur relative, en lui rendant sa proportion avec le tout.

La théopneustie fait de cette position la plus chrétienne et la plus rationnelle tout ensemble : la *plus chrétienne*, car le chrétien doit marcher par la foi; la *plus rationnelle*, car lorsque Dieu parle, la raison veut que l'homme croie et se soumette.

Dans cette position, où les faits de révélation, sous leur forme scripturaire, seraient reconnus comme le seul fondement essentiel de l'espérance et de la foi, et où tout le reste demeurerait dans le domaine de l'opinion, il y aurait plus d'union et plus de vie : *plus d'union*, car la Bible ne formulant pas ses doctrines, ne dévoilant le monde spirituel et éternel que pour en marquer les points de contact avec notre monde, ne révélant les voies de la Providence et de la grâce que pour relier les âmes à Dieu en Jésus-Christ, donnant en tout le fait plutôt que le dogme, cela laisse une grande liberté aux conceptions et aux tendances diverses; *plus de vie*, car la Bible ne présente guère ses doctrines qu'aux points de vue pratiques; c'est *la vérité selon la piété* (Tite I, 1). A ceux qui nous reprochent de faire de la religion une lettre morte en la fondant ainsi sur la Bible, conformément au principe protestant, nous serions tentés de demander : Avez-vous lu la Bible?

Ajoutez à ces données de la réflexion celles de l'expérience et de l'histoire religieuse de notre temps. Quelles sont les nations qui honorent le plus le protestantisme, et dont l'exemple sert partout à ses apologistes d'arme défensive et offensive? Tout le monde les nomme immédiatement. Ce sont l'Angleterre et les Etats-Unis. Et qu'est-ce qui frappe à première vue chez ces deux grandes nations envisagées sous le rapport religieux ? N'est-ce pas le respect et l'empire de la Bible? N'est-ce pas qu'elles sont, pour ainsi parler, les peuples de la Bible? C'est ce biblicisme qu'on y signale comme une sorte de singularité ; c'est ce fait qu'on y relève par-dessus tout, soit qu'on veuille louer, soit

qu'on veuille blâmer et ridiculiser, tant il est saillant. On peut dire d'un seul mot que l'esprit qui les anime, non pas absolument, sans doute, mais comparativement, c'est l'*esprit biblique*, avec les idées et les sentiments, les mœurs et les institutions qu'il a produits et qu'il alimente. Les qualités qui distinguent ces deux peuples ne sont pas une prérogative de race. Elles peuvent avoir là une de leurs causes, elles n'y ont pas leur cause. Le sang anglo-saxon est le sang germain ; et l'Allemagne, cette contrée religieuse entre toutes, que la Réformation avait élevée si haut, a décliné profondément à mesure qu'elle a perdu sa vieille foi à la Bible. L'Angleterre et les Etats-Unis déclineraient de même, et plus rapidement et plus complètement encore, si cette foi leur était enlevée. Leurs hommes politiques les plus éminents en ont, sinon toujours la claire notion, du moins le vif sentiment. Dieu garde ces nations de l'autonomisme ou de l'individualisme qu'on travaille à leur inoculer !

Si, en dehors de ces considérations de nationalité, trop relevées aujourd'hui, nous examinons les grandes œuvres et les grandes expansions de la vie chrétienne au sein du protestantisme, nous les verrons toutes plonger leurs racines, puiser leur sève et leur force dans le sol divin des Ecritures. C'est du biblicisme qu'elles émanent, c'est par le biblicisme qu'elles s'étendent et fructifient : avec lui elles naissent ou meurent. Ce fait ne dit-il pas tout à lui seul ?

La direction sortie du bouleversement de nos jours, qui prétend aller directement à Christ par l'intuition rationnelle ou morale, et maintenir le fond doctrinal et vital de l'Evangile par le témoignage immédiat de la science ou de la conscience en s'affranchissant du principe d'autorité, a eu un moment sa raison d'être et sa valeur apologétique et dogmatique. Je l'ai dit ailleurs, et j'aime à le redire : elle a été une dernière ressource, une planche de salut contre le flot montant de la critique négative, dont les résultats, prônés par l'opinion, s'imposaient aux croyants eux-mêmes (Lettre de Schleiermacher à Lücke ; — M. Secrétan ; mot souvent cité : « Je n'ai pas besoin de la Bible pour ma dogmatique »). La question d'authenticité, où tout repose finalement, parut pendant un temps presque perdue. Il fallait bien alors essayer de reconstruire sur une autre base, avec les débris de la défaite. Il restait et la grande figure du Christ, et le mystère de sa personne et de sa vie, et la puissance de sa parole et de son œuvre ; il restait ce qu'on a nommé

le fait chrétien, ce fait dominateur du passé et maître de l'avenir, pivot de l'histoire du monde comme de celle de l'Eglise. C'est ce fait qu'on creusa en tous sens, à l'aide de l'érudition, à la lumière de la raison spéculative et pratique, de la conscience religieuse et morale, et sur lequel on releva de diverses manières l'édifice de la foi. On montra que le Christianisme n'aurait point péri, lors même qu'on lui aurait enlevé les antiques archives de son origine, où il plaçait depuis dix-huit siècles ses principaux titres de crédibilité et de divinité. Et ceux qui lui ont ouvert ce refuge, ou cet appui, ont certainement rendu un service dont on doit leur tenir grand compte.

Mais, en dernier résultat, cela ne peut donner, cela ne donne qu'un Christianisme idéal, incertain, incomplet, produit combiné d'une conception individuelle et du fait général, dont l'indétermination égale la grandeur. Si l'on peut retrouver la Bible par Christ, la vraie marche, partout où la Bible est restée, est bien d'aller à Christ par la Bible, car c'est la Bible qui révèle le Christ réel. Voyez ce que sont ces Evangiles de la conscience ou de la science, ceux-là mêmes où l'habileté dialectique a épuisé toutes les ressources pour reproduire le plus possible l'Evangile de l'Ecriture et de l'Eglise, celui de Schleiermacher, par exemple. Il est visible que cette voie ne saurait remplacer la voie biblique, dans laquelle la théologie et la religion doivent se hâter de rentrer si, au lieu d'être coupée comme on l'avait cru un instant, elle se retrouve libre et ferme. Quelque prix qu'on attache à la planche de sauvetage où l'on s'était retiré pendant la tourmente, hésiterait-on à l'abandonner quand l'Arche sainte reparaît sur les flots qui semblaient l'avoir engloutie?

En résumé, la révélation biblique une fois admise véritablement, en quelque sens et à quelque degré qu'elle le soit, tout ce qu'on dit contre son autorité, c'est-à-dire contre son droit d'être crue et suivie, tombe de soi-même : ces arguments, donnés et reçus comme péremptoires, ne sont que des courbettes à l'esprit du temps, quand ils ne sont pas des artifices derrière lesquels se retranche un négativisme qui craint de se voir ou de se laisser voir en entier. Encore une fois, révélation et autorité c'est tout un. Ce sont deux termes qui s'unissent jusqu'à s'identifier; et là où le premier est reconnu, ce que nous avons appelé l'*attaque de fond* ne porte pas. Le principe contesté se montre incontestable en soi.

B) Attaque de forme. — On nous dit ici que le simple fait d'inspiration, dans son indétermination scripturaire et tel que

nous le posons, ne donne ni ne sauvegarde le principe d'autorité ; qu'il n'y a là qu'un de ces termes moyens que repousse la science ; qu'il n'existe que deux partis logiques, ou l'admission de la théopneustie plénière pour assurer la souveraineté de la Bible, ou la négation de toute théopneustie pour fonder l'autonomie de la conscience.

Je comprends cette argumentation de la part des hommes pour qui le dogme du XVII^e^ siècle est le dogme de l'Ecriture. Je la respecte chez eux, quelque vive et outrée qu'elle soit souvent (*Ecoles du doute et école de la foi*). Mais elle m'étonne de la part des tendances avec lesquelles nous discutons. Elle ne peut être de ce côté qu'une tactique. On ne s'efforce de nous attirer dans la position extrême qu'on déclare seule d'accord avec nos vues, que parce qu'on se croit plus sûr de nous l'enlever. Si l'on pensait, en effet, que nous ruinons le vieux principe auquel on en veut, dès que, refusant d'aller au delà de la donnée biblique, nous refusons par cela même d'aller jusqu'à la doctrine de l'inspiration totale, au lieu de critiquer ainsi notre marche et notre opinion, on y applaudirait, puisqu'elle opérerait à sa manière l'œuvre de destruction où l'on tend. On ne nous disputerait pas le chemin, si nous devions nous rencontrer au terme. Nous pourrions donc nous dispenser de suivre la discussion sur un terrain où ceux qui nous y appellent ne paraissent pas se placer sérieusement eux-mêmes. Entrons-y cependant, puisque, à tort ou à raison, le débat persiste à s'y porter.

Rappelons nos conclusions au sujet de la théopneustie : Les témoignages évangéliques (promesses, faits, déclarations), garantissent que l'inspiration fut *réelle* et *permanente*, en d'autres termes que les promulgateurs du Christianisme se trouvèrent sous une direction supérieure, qui s'étendit sur tout le cours de leur ministère et fit de leur parole la *Parole de Dieu*, dans la haute acception du mot; mais les faits montrent en même temps qu'en sauvegardant le fond de leur enseignement, cette mystérieuse direction laissa pourtant les hommes apostoliques à leur libre activité, non seulement comme agents moraux, mais comme écrivains et comme docteurs. Le résultat général de notre étude a été que le Nouveau Testament est la révélation divine sous forme humaine, de même que l'Eglise est le Royaume des Cieux dans des conditions terrestres. Nous ne saurions marquer les limites précises de l'individualité et de la théopneustie ; pas plus que nous ne pouvons déterminer la part de notre action

propre et celle de la grâce dans notre avancement spirituel, ou celle de la Providence et de la liberté dans l'histoire, ou, dans une sphère plus haute encore, celle de l'humanité et de la divinité en Jésus-Christ. Mais le mystère ne détruit point le fait. Ne nous lassons pas de répéter ce truisme. Malgré tout ce qu'il existe de personnel chez les hommes apostoliques, la *vertu d'En-haut* qui leur avait été promise, qu'ils disent avoir reçue, que mille signes manifestent en eux, *les conduisit jusqu'à la fin dans la vérité*; de telle sorte qu'ils ont pu déclarer avec une pleine autorité, et que l'Eglise a dû croire avec une pleine assurance, que leur parole était, non une parole d'homme, mais *véritablement la Parole de Dieu* (I Thess. II, 13; Gal. I, 1-12; I Pier. I, 25). Tout nous autorise donc ou, pour mieux dire, tout nous oblige à nous y appuyer avec une entière sécurité, parce que tout la marque du sceau du Ciel (Marc XVI, 20; Act. XIV, 3; Héb. II, 4; II Cor. XII, 12). Elle est la charte du salut (I Cor. XV, 1-3; Gal. I, 8). Dès lors la religion et la théologie y ont leur règle suprême; et le principe protestant est justifié.

Je comprends que la foi s'étonne de cet élément humain si intimement uni à la parole sainte, et s'inquiète des incertitudes qu'il peut paraître y jeter. Je comprends que les opinions antipathiques au surnaturel s'en fassent une arme. Mais sachons vouloir ce que Dieu a voulu, et nous tenir humblement et fermement à ce qui est. Prenons garde d'anéantir une des grandes données bibliques par l'autre. A côté du fait d'individualité est le fait d'inspiration. (Nous croyons l'avoir pleinement établi). Ils sont là tous les deux, indéterminés, mais positifs. Si le premier restreint et modifie le second, il en est aussi dominé et contrôlé. Qu'avons-nous à faire dès lors? Une seule chose, à vrai dire : constater simplement l'enseignement religieux, cette parole qui doit nous juger (Jean XII, 48), et qui peut nous sauver (Jacq. I, 21) la *vérité selon la piété* (Tite I, 1), unique objet de la mission apostolique. Or ce travail, qu'on peut représenter environné de difficultés et de périls, se fait en quelque sorte de lui-même chez les humbles disciples de la Bible. S'il est délicat pour certains passages, il ne l'est pas pour cet ensemble, ce fond dogmatique et pratique qui seul intéresse réellement la foi et la vie. Et l'obligation en reste, notons-le bien, dans toutes les théories théopneustiques, même dans celle de l'inspiration littérale : car ce qui importe, ce n'est pas le mot, mais la chose; ce n'est pas l'expression mais la doctrine; ce qui importe, c'est

de saisir dans sa pureté et dans sa plénitude la *pensée du Seigneur*, la vérité qui est la vie. Et quelque notion qu'on se fasse du Livre divin, cette œuvre subsiste avec ses exigences et ses responsabilités. Toujours il faut chercher le sens spirituel et réel à travers le sens littéral et apparent, distinguer le fond essentiel et éternel des formes transitoires qu'il a revêtues, du milieu historique dans lequel il s'est produit, des spécialités d'exposition ou d'application que lui ont imprimées les circonstances; toujours il faut chercher la vérité totale, la vérité vraie, dans des textes qui la donnent un peu ici, un peu là, et qui doivent s'expliquer, s'équilibrer, se compléter les uns les autres. — Il y faut donc du discernement en même temps qu'une religieuse et constante activité. — Mais il en faut partout; parce que partout le lot de l'homme est le travail, et que partout il existe pour lui l'épreuve. Cela tient à une loi providentielle, à laquelle on obéit d'ordinaire sans s'en rendre compte, mais qui n'en est pas moins réelle et universelle pour être peu remarquée. Rien ne saurait soustraire à cette nécessité du discernement spirituel, puisqu'elle dérive de l'ordre et du plan divin. Elle existe, répétons-le, en dehors et au-dessus de toutes les théories, fondée qu'elle est dans la nature et la forme de la révélation, comme dans la marche générale de la Providence et de la grâce. Elle existe pour l'enseignement de Jésus-Christ lui-même. Donné par sentences détachées, plein d'expressions figurées et proverbiales, exposant les principes en traits rapides et les résumant en apophtegmes populaires, on en tirerait en mille cas l'erreur au lieu de la vérité, si l'on ne savait en pénétrer l'esprit sous la lettre. Etudiez à ce point de vue le Sermon de la Montagne; vous y trouverez une foule de ces paroles où la pensée ne se montre qu'à travers des images paraboliques et par là même hyperboliques. Cependant la simple piété, qui fait de cette portion des Ecritures son aliment habituel, ne s'y méprend point; conduite par l'analogie de la foi, elle découvre spontanément la signification interne, la portée pratique de ces vives déclarations où s'embarrasse si souvent la science.

Tel est le caractère de l'enseignement sacré. Arrêtons-nous y un instant; car il peut dissiper beaucoup d'illusions et de préventions. D'ailleurs, en toute chose, il faut savoir regarder et se tenir à la réalité. La vérité sainte, dogmatique ou morale, ne se produit guère dans les Ecritures qu'occasionnellement, partiellement, et dans un langage infiniment impressif, mais dé-

pourvu de la précision que recherche l'intelligence : ce qui demande une vigilance constante, et par-dessus tout cette rectitude d'esprit et de cœur, cette droiture d'intention, véritable clef du Livre qui s'ouvre aux humbles, tandis qu'il reste fréquemment fermé aux sages et aux savants (Matth. XI, 25). Voilà l'ordre providentiel, que nous ne changeons pas en refusant de le voir tel qu'il est ; il demeure, malgré que nous en ayons, avec toutes les obligations, de même qu'avec toutes les responsabilités qu'il implique. Et il ne s'arrête pas à l'étude de la Révélation et de son contenu. S'il porte sur la détermination des doctrines de la foi et des règles de la vie, il porte aussi sur leur application. Le devoir du discernement s'impose dans la sphère pratique comme dans la sphère théorique; il s'impose dans la recherche de la sainteté comme dans la recherche de la vérité. L'obligation morale se modifiant avec les circonstances, ce qui est licite ou prescrit dans une situation cessant de l'être dans des situations différentes, nous sommes constamment appelés à faire usage de ce sens, de ce tact spirituel qui prévient ou arrête les écarts et maintient dans la ligne du vrai et du bien. Nous le faisons à tout instant et presque à notre insu, tant cette opération nous est devenue habituelle. S'il fallait des exemples, on n'aurait qu'à rapprocher Matth. V, 16 : « *Que votre lumière brille,* etc., » de Matth. VI, 1 :« *Prenez-garde de faire votre justice devant les hommes,* etc. ». Ces deux préceptes, en apparence contradictoires, marchent côte à côte dans la vie journalière du chrétien, qui, tout en voilant par humilité l'œuvre de la grâce au-dedans de lui, doit, en bien des cas, la laisser éclater par fidélité. Les circonstances qui, plaçant ainsi entre deux devoirs, forcent à chercher l'esprit du commandement par delà la lettre, sont innombrables : le travail de la foi et de la sanctification requiert continuellement la libre intervention de la pensée religieuse et de la conscience morale. Voulez-vous un autre exemple ? Supposez-vous, un dimanche, auprès d'un parent malade, qui réclame vos consolations et vos soins : simple fidèle, vous devrez rester ; pasteur vous devrez quitter, des obligations supérieures vous appelant ailleurs. Cette sorte d'antinomie est plus fréquente qu'on ne se le figure ; peut-être, si l'on creusait jusqu'au fond, se trouverait-il qu'aucun de nos sentiments ni de nos actes n'y échappe entièrement. Et dans un grand nombre de cas, la solution n'est pas aussi facile que dans ceux que nous venons de citer. Cependant la vie spirituelle, à

tous ses degrés, se développe au sein de ces conflits, à travers ces nuages et ces périls. Ainsi, en toute chose la spontanéité à côté de la règle. Nulle part la lumière sans ombre, non plus que le don sans le devoir et le progrès sans le travail. Nous étonnerions-nous que cette loi générale de la Providence et de la grâce s'étende à la révélation ?

Nonobstant la puissance mystérieuse qui gardait sur ses lèvres ou sous sa plume la vérité dont il était l'organe, le Prophète, l'Apôtre restait lui-même, soumis aux obligations de l'homme et du chrétien, tenu de faire usage des moyens naturels d'information et de persuasion. Nous aussi, en présence de la parole de l'Apôtre et du Prophète, nous avons, soit par la forme des instructions, soit par la nature des choses, des obligations analogues, qu'il nous faut remplir dans un esprit de vigilance et de prière, de droiture et d'humilité. Cette loi, qui maintient l'activité libre et responsable à côté de la norme souveraine, et qui sépare si fort l'autorité biblique de l'autorité monastique, ne nous expose pas plus dans la détermination de la doctrine sainte que dans ses applications pratiques, pas plus dans l'œuvre de la foi que dans l'œuvre de la sanctification. La théopneustie est là avec sa fin providentielle. Elle est là avec tout ce qui l'assure et tout ce qu'elle assure. Quoique nous soyons hors d'état de marquer ses rapports internes avec l'individualité, faute du critère qu'il nous faudrait pour cela, nous avons la certitude que l'enseignement sacré est bien le λογος του θεου, le λογος της αληθειας, garanti qu'il est par cette haute intervention qui l'a donné au monde ; nous avons la certitude que cet Evangile, *prêché par le Saint-Esprit envoyé du Ciel,* est bien ce qu'il se dit, le document authentique de la *vérité selon la piété;* document humain sans doute à bien des égards, mais sanctionné, légalisé, scellé en quelque manière de la main du Seigneur. Voilà ce qu'assure l'inspiration apostolique, alors même que n'en pouvant déterminer ni le degré, ni le mode, ni la nature, ni l'étendue, nous la posons simplement en fait. Quelque action propre qu'elle ait laissé à ses organes, elle les a autorisés à dire, et elle nous oblige à croire que leur parole est la Parole de Dieu ; que faut-il de plus? puisqu'il suffit de les écouter pour être *enseignés de Dieu* lui-même. N'y a-t-il pas là de quoi fonder et sauvegarder le principe protestant (si nous ne voulons ni marchander avec la conscience, ni épiloguer avec l'Ecriture) ? N'est-ce pas assez que le fait théopneustique nous

place devant le Livre des révélations ? A nous de le sonder religieusement, en regardant au précepte du Seigneur (Jean V, 39) et à sa promesse (Matth. VII, 7 ; Luc XXIV, 48) ; à nous d'en dégager et de nous en approprier le contenu réel.

Remarquez que sous cette forme, qui ne porte aucune atteinte sérieuse à sa valeur dogmatique, le principe protestant laisse ressortir avec une plus grande évidence le double élément de liberté et d'autorité, de droit et de devoir, que la Réformation posa à sa base et dont l'alliance importe si fort dans un temps tel que le nôtre où, penchant de toutes parts vers les extrêmes, on semble ne comprendre, en religion comme en politique, que le radicalisme ou l'absolutisme. Il est tout naturel que les deux éléments coexistent dans les diverses applications du principe, lorsqu'ils se montrent à son origine et dans son essence. En les voyant l'un et l'autre chez l'écrivain sacré qui, sous l'opération ou la direction céleste, est demeuré *compos sui*, on ne saurait s'étonner qu'ils se combinent en mille sens dans la constitution de la doctrine et de la communauté chrétienne : constante alliance de la libre spontanéité et de l'humble soumission, de la foi du petit enfant et de la nécessité du travail et du discernement spirituel.

C'est sous ce large aspect, qui est le vrai puisque c'est celui des Ecritures, qu'il convient d'envisager le principe protestant. Il apparaît alors comme dominant toute la sphère de la pensée et de la vie, en particulier tout le domaine religieux ; car la religion n'est que le rapport de l'homme à Dieu ou de Dieu à l'homme, et le principe protestant, dans sa signification la plus profonde, n'est que la constatation de ce rapport, d'*abord* dans la révélation, où l'individualité et la théopneustie marchent main à main ; *ensuite* dans le renouvellement spirituel, où tout est à la fois œuvre de Dieu et œuvre de l'homme ; dans l'Eglise, qui s'offre tout ensemble comme institution supérieure et comme libre association ; dans la dogmatique, qui va se heurter de toutes parts à ce dualisme fondamental. Bien compris, retenu dans ses justes bornes, appliqué intégralement, avec le mélange d'humilité et de fermeté qu'il requiert, ce principe peut mettre en garde contre les aberrations opposées où jettent ces tendances à la fois excessives et partielles qui, poursuivant une unité factice, traversent incessamment le vrai réel pour s'attacher à un vrai apparent.

A la lumière de ce principe, pleinement saisi, vous comprenez

comment l'inspiration a été faite totale, quand on a systématisé autour du seul facteur divin, et comment elle s'amoindrit jusqu'à disparaître ou à ne rester que de nom, là où l'on se préoccupe trop exclusivement du facteur humain, là où l'on appuie sur le fait d'individualité l'individualisme théologique. Vous comprenez comment on a tantôt élevé la grâce jusqu'à compromettre la liberté et l'obligation morale, tantôt élevé la liberté et l'obligation morale jusqu'à anéantir la grâce. Vous comprenez comment on a grandi l'Eglise au point d'en faire un sanctuaire mystérieux d'où sort incessamment la voix du Ciel, la Parole de vérité et de vie, devant laquelle la terre doit s'incliner; tandis qu'ailleurs on n'y a vu qu'une association comme une autre, que la volonté humaine forme et brise à son gré. Vous comprenez que là on arrive à représenter le schisme comme le plus grand des péchés, et presque comme le seul péché irrémissible, tandis qu'ici on n'est pas loin de le déclarer le premier des droits et le plus saint des devoirs : systématisations extrêmes, erreurs inverses, entre lesquelles oscille la science, et dont on ne se rend compte, qu'on ne juge équitablement qu'en remontant à leur point de départ, qui est vrai, mais incomplet, et qui fausse à la longue toute la déduction logique.

Dans le pêle-mêle actuel, apprenez à creuser jusqu'aux principes, ou, en d'autres termes, jusqu'aux faits, pris simplement en eux-mêmes, si vous voulez trouver un terrain ferme d'où vous puissiez dominer la divergence et l'opposition des idées. A l'encontre de la tendance générale, qui se préoccupe plus des théories que des faits, tenez-vous aux faits et ajournez les théories. Dans la question que nous discutons en ce moment, prenez tel quel celui que posa ou plutôt que releva la Réformation, et qui ressort de tout le fond historique et dogmatique du Nouveau Testament; embrassez-le dans son intégrité, notez-en les deux éléments constitutifs, voyez-le régner par la force des choses sur le champ entier du Christianisme théorique et pratique, puisqu'il n'est, pour employer dans sa vieille signification une des expressions du jour, que le rapport du divin et de l'humain dans la révélation, mystérieux dualisme auquel tout va toucher; et jugez par là tout ensemble de l'importance et de la certitude du principe qu'il fonde.

Il devient urgent de nous y attacher nettement et fermement en face de ces faux protestantismes, que le catholicisme, la philosophie, la littérature confondent de plus en plus avec le pro-

testantisme réel. Là est, à nos yeux, le grand œuvre du moment ; car ce n'est pas simplement comme autrefois des formes de l'édifice, c'est du fondement même qu'il s'agit. Le catholicisme a constamment accusé le protestantisme de n'être qu'un rationalisme ou un illuminisme déguisé, d'ériger la raison ou la conscience individuelle, le jugement ou le sentiment privé, en arbitre souverain de la doctrine sainte et de n'y laisser subsister, en définitive, que ses idées propres. La Presse répète de tous côtés ces assertions, tantôt comme blâme, tantôt comme éloge. Si l'injustice en était manifeste dans les temps passés, il faut avouer que bien des écoles, et des plus considérables, leur font maintenant beau jeu. Il importe donc que notre grand principe se formule, et se dresse, dans sa simple et pleine intégrité, vis-à-vis du catholicisme et des opinions qui font chorus avec lui. Il importe qu'il rompe avec les théories théologiques qui le dénaturent et le ruinent sous ombre de l'épurer. Il importe qu'il passe de nouveau à l'état d'axiome au sein du protestantisme, qu'il cesse d'être discuté pour être franchement et largement appliqué.

Qu'on laisse une grande latitude aux conceptions et aux directions particulières, la nature et la forme du principe en font une obligation ; il est dans son essence de maintenir la spontanéité à côté de la règle ; mais qu'on lui laisse à lui-même sa réalité et, par suite, sa souveraineté. Qu'on dégage l'élément de liberté, de manière à assurer son développement et son action, rien de mieux, pourvu qu'on n'empiète pas sur l'élément d'autorité, et que le droit n'emporte pas le devoir; aberration aussi redoutable dans l'ordre religieux que dans l'ordre politique, et qui est le danger de notre temps, comme l'aberration contraire a été l'écueil d'autres époques. L'Eglise protestante a consacré les deux éléments du principe, parce qu'elle les a trouvés au cœur de l'Evangile ; c'est sur cette base qu'elle se forma, c'est sur cette base qu'elle peut et doit se reconstituer ; c'est par là qu'elle ranimera dans son sein l'activité et la sécurité, la foi et la vie, réalisant à des degrés divers la grande loi providentielle de l'unité dans la diversité. L'Alliance évangélique, le Réveil et bien d'autres signes des temps font entrevoir cette haute et large aspiration du principe protestant, ou, pour mieux dire, de l'esprit chrétien. (Situation pleine d'espérances et de craintes tout ensemble, tant il s'y croise de directions différentes et contraires).

Je sais ce qu'ont d'attrayant ces opinions qui, sans répudier la norme scripturaire, la plient en mille sens à la pensée du

jour, et qui font peut-être notre plus grand péril, malgré les services qu'elles rendent à certains égards. Mais que les positions se dessinent; qu'on cesse de se tromper par l'équivoque des mots; que, d'un côté, on ne fasse pas porter au protestantisme la responsabilité d'autres principes que le sien; que, d'un autre côté, on ne prétende pas le restaurer et l'affermir quand on sape ses fondements. Qu'on le laisse tel qu'il est, avec les caractères internes qui le séparent radicalement du rationalisme non moins que du catholicisme. Si l'on se soustrait à sa loi constitutive, on peut sans doute être encore chrétien, on n'est plus protestant. Il ne faut pas cesser de le redire, puisqu'on ne cesse pas de l'oublier. Le protestantisme, c'est la Bible et l'examen, mais l'examen arrivé à la Bible où il a trouvé sa lumière et sa règle; c'est tout ensemble la raison et la foi, la conscience et la révélation, la liberté et l'autorité; c'est le règne de Dieu fondé sur la Parole de Dieu par la soumission volontaire des esprits et des cœurs. Le protestantisme n'est lui-même; il n'est ferme et ne peut être fort que s'il conserve à leur rang les deux éléments intégrants de son principe. Or, le courant actuel en étend un jusqu'à renverser ou recouvrir l'autre et à exposer le fondement divin de la foi.

C'est certes bien injustement que, retournant cette observation contre nous, on nous accuse d'invalider le principe protestant en refusant de nous associer à une théorie spéciale de la théopneustie. D'abord, cette théorie ne vient point des Réformateurs; ni Luther, ni Zwingle, ni Calvin ne la professèrent. Ensuite, le protestantisme réel ne veut pas plus aller au-delà de la Bible dans son principe théologique que dans son formulaire ecclésiastique; et si la théorie dont il s'agit dépasse en effet la Bible, il n'en prend pas plus que nous la responsabilité. Enfin, pour revenir ou pour nous tenir à l'objet de cet article, l'inspiration posée dans son indétermination scripturaire, comme simple fait divin, mais avec tout ce qu'elle emporte à ce titre, garantit pleinement le principe protestant, en garantissant la direction surnaturelle qui *conduisit* les promulgateurs de l'Evangile *dans la vérité*, de telle sorte qu'ils ont pu donner leur parole et que l'Eglise a dû la recevoir comme la Parole même de Dieu. N'est-ce pas tout ce qu'il faut pour assurer à la foi protestante sa sécurité, et à la théologie protestante sa base?

Qu'exige le principe protestant? Ce n'est pas une théorie arrêtée qui détermine l'étendue de l'inspiration et son rapport avec

tout le contenu des Livres saints, choses et mots, détails géographiques, chronologiques, physiques, etc. ; c'est uniquement la pureté et la certitude de la doctrine religieuse; cela seul lui importe, et c'est cela seul qu'il réclame. Eh bien! c'est précisément ce qu'assure, dans sa généralité, le double fait de la réalité et de la permanence de la direction divine, tel que nous l'avons constaté : car le but évident de cette action supérieure du Saint-Esprit était de révéler et de sauvegarder la vérité salutaire, et ce but, elle l'a certainement atteint. Dès lors nous avons bien l'Evangile de la grâce et de la vie, *l'Evangile de Dieu* (Rom. I, 1). Le fait biblique, pris en soi, pose tout ce que suppose le principe théologique, le fait suffit donc au principe. Si on refuse d'en convenir, c'est, d'un côté qu'on croit être conduit par l'Ecriture elle-même à des déterminations plus précises, c'est de l'autre côté qu'on espère plus de cette attaque détournée que d'une attaque directe.

Il s'agit de savoir si la cœxistence de l'individualité et de la théopneustie chez les écrivains sacrés est de nature à troubler notre confiance dans leur enseignement religieux et moral. Qu'elle ait influé sur la forme de la doctrine évangélique et sur son exposition, c'est évident. Mais est-il à craindre qu'elle en ait altéré le fond essentiel et vital? Nous pouvons avec assurance répondre négativement, quand nous regardons à l'intervention divine qui présida à la promulgation de l'Evangile, puisqu'elle avait justement pour objet, selon la promesse (Jean XVI, 13), de *conduire dans la vérité* les hommes qu'elle en faisait les dispensateurs et les interprètes. Ainsi qu'ils le disent et le redisent, leur parole est de Dieu, qui lui a rendu lui-même témoignage (Marc XVI, 20; Act. XIV, 3; Hebr. II, 4, etc.).

Nous ne saurions, il est vrai, nous rendre compte de cette union de l'action souveraine de Dieu et de la libre spontanéité de l'homme dans l'œuvre apostolique. Mais c'est un fait qui, pour être mystérieux comme tant d'autres (celui de la grâce, par exemple, auquel il tient de si près), n'en est pas moins positif. Garantissant la constance de la lumière et de la direction céleste, par conséquent la vérité de la grande évangélisation, il fonde la certitude de la foi. L'Ecriture est l'histoire de la révélation divine et cette révélation elle-même ; dès lors la doctrine religieuse et morale, la voie du salut, est assurée.

Elle l'est même dans l'opinion qui n'admet rien de spécifique dans l'opération de l'Esprit chez les fondateurs du Christianisme,

et ne reconnaît entre ce qu'elle fut pour eux et ce qu'elle est pour les chrétiens en général qu'une différence *quantitative*. D'après cette théorie l'inspiration n'est que la grâce, mais la grâce élevée à une plus haute puissance et produisant chez les organes de la révélation une illumination supérieure, une plénitude et une pureté d'intuition spirituelle qui leur dévoilait le conseil divin, et faisait de leur enseignement la vérité et la règle de la vérité. Cette conception, vers laquelle incline une certaine orthodoxie, reste au-dessous des données scripturaires, qui montrent dans l'inspiration apostolique quelque chose de tout spécial, en la rattachant aux dons prophétiques et miraculeux. Elle est inadéquate aux faits. Mais elle garantit pourtant et la foi chrétienne et le principe protestant, en maintenant à la parole évangélique son caractère de révélation, avec sa haute autorité normative. Et si cela a lieu dans cette opinion, à plus forte raison dans celle qui pose à sa base une théopneustie réelle, une action et une direction surnaturelle du Saint Esprit, alors même qu'elle n'essaie ni de déterminer ce qu'elle est en soi, ni de la concilier logiquement avec l'élément personnel ou humain des Ecrits sacrés.

Ce qu'on dit du fait d'individualité pour infirmer notre principe, pourrait se dire de bien d'autres faits, dont on se préoccupe cependant fort peu; tels que la responsabilité morale des Apôtres, les versions de l'Ecriture, le symbolisme qui enveloppe plus ou moins les doctrines de la foi. Quelques observations à ce sujet ne seront pas hors de propos ici, car elles rendront sensible ce caractère général de la révélation auquel nous faisons appel, et où le plan divin se laisse entrevoir sans se dévoiler.

La responsabilité morale des Apôtres est reconnue dans toutes les opinions. Toutes accordent que, quelle qu'ait été en eux l'action du Saint-Esprit, elle ne les mettait point à l'abri du péché. Il faut bien l'avouer, puisque l'histoire l'atteste et qu'ils le déclarent eux-mêmes. Or, que d'incompréhensibilités là-dedans! Comment l'indéfectibilité dans un sens et la faillibilité dans l'autre? Comment la même puissance qui les maintenait dans la vérité, malgré leurs préventions, ne les maintenait-elle pas également dans la sainteté, malgré leurs faiblesses? Comment en préservant leur enseignement ne préservait-elle pas aussi leurs actes, là surtout où les erreurs de conduite pouvaient entraîner de graves erreurs de doctrine? (Gal. II, 16). Si cela frappe à son fondement la théorie, si répandue, qui fait naître l'illumination

de l'esprit de la sanctification du cœur, le développement de la connaissance religieuse des progrès de la vie spirituelle, il jette du même coup de grandes ombres sur les théories théopneustiques les plus absolues. Le fait de peccabilité est, sous un aspect restreint, le fait d'individualité avec ses périls ; il constate chez le révélateur le libre agent moral. Voilà ce que toutes les opinions sont forcées de reconnaître ; celles-là mêmes qui élèvent ou étendent le plus le fait d'inspiration.

Quand saura-t-on, surtout dans un tel ordre de choses, recevoir simplement ce qui est, avec les attestations qui l'assurent et les mystères qui le recouvrent?

Nous avons indiqué en second lieu les versions de l'Ecriture. Ce fait, dont on ne parle point ou dont on s'inquiète à peine, a plus d'analogies qu'il ne le semble avec celui qui est ici en question. Si la vérité évangélique s'individualise et se reflète diversement chez les divers écrivains sacrés, elle change aussi de forme comme d'expression en passant dans d'autres langues ; elle y prend et y perd toujours quelque chose. On n'a pas réussi à donner une pleine et pure représentation du texte ; on n'y réussira probablement jamais. Cependant l'expérience prouve que les versions communes, même les plus défectueuses pourvu qu'elles soient sincères, reproduisent le contenu substantiel et vital du Christianisme, et que les esprits et les cœurs droits ne s'y trompent point, quand aucune influence du dehors ne vient troubler la lumière directe du Livre saint ou en fausser l'impression immédiate ; on y trouve toujours le *pain de vie*, lorsqu'on l'y cherche religieusement.

Ainsi, malgré l'élément humain qui pénètre si profondément les traductions de la Bible, malgré l'impossibilité de marquer les limites de son action, malgré les défectuosités de tout genre qu'il produit et les incertitudes qui peuvent en naître, l'enseignement sacré n'en est pas moins évident et sûr, quant à la voie du salut. L'Eglise ne s'est ni alarmée ni préoccupée des scrupules qu'on a voulu quelquefois lui inspirer sur ce point, en soutenant, comme induction logique de l'inspiration plénière, que la vraie Parole de Dieu n'existe que dans les langues originales.

On voit le rapport du fait que nous relevons avec celui de l'individualité dans la théopneustie. Il y a, sans doute, entre les deux faits bien des différences ; mais il y a cette analogie foncière que dans les deux, il se joint à ce qui est de Dieu quelque chose qui est de l'homme. Or, si, comme le démontre une expé-

rience aussi longue que générale, le premier fait (élément personnel des versions) n'a pas les conséquences qu'il semble entraîner; si l'on se résigne, sans s'étonner ni s'inquiéter, à la nécessité qui l'impose, d'où vient qu'on insiste si fort sur les périls du second, beaucoup moins graves en réalité, puisqu'il existait chez le révélateur un contrôle surnaturel qui n'est pas chez le traducteur? Pourquoi tant de défiances avec une pareille garantie, quand il n'y a pas lieu de craindre là même où elle manque ?

J'ai indiqué encore le symbolisme des Ecritures. Quiconque s'est occupé de dogmatique et d'exégèse sait à quels périls expose ce caractère général de l'enseignement sacré, dans quels écarts il peut jeter, quels abus il peut légitimer ou couvrir. C'est par là que toutes les erreurs ont été greffées sur la Bible (matérialisme, panthéisme, etc.) ; c'est par là aussi que toutes les grandes doctrines de la foi en ont été arrachées alternativement, selon la direction changeante des idées. Le symbolisme de la théodicée a engendré ou alimenté mille fois l'anthropomorphisme. Le symbolisme de la prophétie a produit le chiliasme grossier des Chrétiens, comme il avait produit le messianisme charnel des Juifs. Les images empruntées à ce monde dans la représentation du monde à venir, ont d'un côté conduit à des conceptions toutes matérielles des peines et des félicités futures, d'un autre côté elles ont fait volatiliser l'eschatologie biblique tout entière. Si, au nom de la figure, on a trouvé partout les mystères évangéliques (anciens Pères, Coccéius, etc.); au nom de la figure on a également prétendu les faire disparaître partout (ancien et nouveau rationalisme).

Certes l'existence du symbolisme dans les Livres saints y crée de bien autres dangers que celle de l'individualité dans la théopneustie. Il n'est pas d'erreur qu'elle n'ait servi à étayer; il n'est pas de vérité qu'elle n'ait permis de mettre en question. Et pourtant la figure règne d'un bout à l'autre de ces écrits qui nous parlent des choses du Ciel dans les langues de la terre. La révélation nous arrivant par des intermédiaires humains, en prend nécessairement une forme humaine. Ainsi Dieu l'a voulu. Après avoir fait l'homme à son image, il semble se faire à l'image de l'homme pour se mettre à sa portée. Mais sa Parole n'en remplit pas moins le but suprême auquel il l'a destinée. Seulement, elle exige, pour l'œuvre de la foi comme pour celle de la sanctification, l'union constante de la vigilance et de la prière, du travail et du discernement spirituel.

Dès que l'action divine, la *vertu d'En haut*, est reconnue chez les promulgateurs de l'Evangile, l'action humaine, toute indéfinie qu'elle est, laisse à la foi sa confiance, parce que, soumise à un contrôle supérieur, elle laisse à la vérité salutaire sa pureté et sa certitude : et le principe de la Réformation reste assuré. Il y a là deux séries de faits également établis, qu'il faut admettre également, quoique le rapport qui les lie nous échappe à bien des égards et que Dieu s'en soit réservé le secret.

Je sais combien de questions on peut entasser à propos de l'élément humain des Ecritures. Je sais combien de difficultés il crée au dogme chrétien ; combien de préventions il soulève. Mais je sais aussi que le Seigneur était avec ses envoyés ; je sais, par les promesses qu'il leur avait faites et par les témoignages qu'il leur a rendus, qu'il veut que nous recevions leur enseignement comme venant de lui ; je sais que, au milieu de tout ce qu'il présente de personnel, cet enseignement n'en est pas moins la révélation de son *conseil* (Act. XX, 27), l'expression de sa vérité et de sa volonté. Dès lors, ne puis-je pas, ne dois-je pas m'y appuyer avec une religieuse assurance? Les hommes par lesquels il m'instruit sont restés des hommes ; j'ignore comment son Esprit a agi sur le leur, les faisant servir à son dessein sans atteinte à leur individualité. Qu'importe ? Il m'a parlé, il me parle par eux. Cela est certain, et cela me suffit, puisque je n'ai qu'à constater leur pensée pour avoir la sienne. J'ai devant moi cette Parole qui peut nous sauver (Jacq. I, 21) ; et qui doit nous juger (Jean XII, 48) ; que me faut-il de plus? Je ne saurais m'expliquer comment elle s'est unie à une parole humaine, qu'elle laissait à elle-même en la dominant et la gouvernant ; mais elle y est, mille indices internes et externes l'annoncent, mille signes du Ciel l'attestent, des promesses et des déclarations formelles le garantissent : c'est assez ; et j'écoute comme Israël auprès du Sinaï, comme Saul sur le chemin de Damas, comme Marie aux pieds de Jésus.

— Oui, le fait théopneustique, franchement admis, maintient au principe protestant sa portée dogmatique, sa force constitutive, en lui maintenant sa base fondamentale. Recevons la révélation telle que Dieu l'a faite. Respectons le double caractère qui l'a marquée à son origine et qui doit lui rester jusqu'à la fin. En d'autres temps et sous d'autres préoccupations, on a absorbé, ou à peu près, le fait individuel dans le fait théopneustique (XVII^e^ siècle) ; prenons garde d'effacer aujourd'hui le fait théopneus-

tique par le fait individuel. Ils cœxistent au fond des choses, et il ne faut étendre arbitrairement ni celui-ci ni celui-là. Veillons sur l'erreur de gauche comme sur l'erreur de droite. Ne nous laissons aller à aucune de ces pentes systématiques qui traversent en sens inverse la vérité. Sachons embrasser et retenir l'ensemble des données bibliques, sans nous étonner des mystérieuses ombres qui les recouvrent. Suivez jusqu'au bout l'action de l'individualité, je le veux bien; mais laissez place à celle de l'inspiration, puisqu'elle est là. Sur ce sujet, comme sur une foule d'autres, j'ai vu bien des revirements dans ma carrière théologique. Et c'est peut-être à l'obligation que je me suis imposée en toute chose de constater plutôt que de systématiser, plus soucieux de vérité que d'unité, que je dois, après Dieu, d'avoir été préservé de ces entraînements auxquels cédaient de bien plus forts que moi. Vis-à-vis de la direction nouvelle, je me suis retranché derrière les faits, agissant envers elle comme j'avais agi vis-à-vis de la direction ancienne devenue un instant excessive et, par là même, partielle et périlleuse (règne du livre de M. Gaussen). Aux conséquences extrêmes qu'on tirait alors du fait d'inspiration, grandi outre mesure, aux théories absolues qu'on en déduisait, j'opposai le fait d'individualité. Aux conséquences non moins extrêmes, aux théories non moins absolues qu'on tire maintenant du fait d'individualité, placé seul en relief, j'oppose le fait d'inspiration qu'annoncent ou reflètent de toute part les Livres saints, que porte en soi le supranaturalisme évangélique; et il émousse les armes de la dialectique et de la critique, car aussi longtemps qu'il me reste tout me reste, et on ne peut me l'arracher qu'en m'arrachant le Nouveau Testament.

Réunissez en un faisceau tout ce que donne le fait d'individualité: Les promulgateurs de l'Evangile conservèrent leur libre et pleine activité, comme *agents moraux*, leurs écrits les montrent soumis aux tentations communes, aux devoirs de la vigilance et de la prière, à l'emploi des divers moyens de grâce, exposés à tomber et même à périr (Gal. II, 12; Act. XV, 39, et XXIII, 3-5; Matth. VII, 22; I Cor. XIII, 1, 2, et IX, 27); comme *historiens*, ils recourent aux voies naturelles d'information et de conviction (Luc I, 1-5; Jean XIX, 35; I Cor. I, 11, etc.); comme *écrivains*, ils ont chacun son style, sa manière propre, et, en dehors de la vérité chrétienne, ils vivent des idées de leur temps; comme *docteurs*, chacun a son point de vue et

son dessein personnel, son mode particulier de conception et d'exposition, et en un sens son Evangile.

Voilà les éléments principaux, les grands linéaments, les caractères constitutifs du fait d'individualité; ceux que presse par-dessus tout l'humanisme théologique. Eh bien! quelles que soient les incompréhensibilités et les difficultés que ce fait soulève dans ses rapports avec le fait d'inspiration, ce dernier n'est invalidé par là, ni en lui-même, ni dans ses conséquences théoriques et pratiques, aussi longtemps qu'il se maintient sur son ordre spécial de preuves. En toute chose, suivant un principe devenu une sorte de lieu commun dans les études physiques, le vrai rôle de la science est d'abord de constater ce qui est, et ensuite de l'expliquer si elle peut. On n'insiste guère, aujourd'hui, sur plusieurs des traits qu'on relevait le plus à d'autres époques comme incompatibles avec le dogme reçu; on parle peu des diversités de style, des inexactitudes historiques, chronologiques, grammaticales, etc.; on a compris que cela ne touchait pas ou ne touchait que de loin au point réel de la question. On s'attache plutôt aux particularités de doctrine ou d'exposition qui distinguent nos différents auteurs sacrés; on dissèque leurs pensées et leurs expressions pour établir que chacun d'eux a eu sa conception propre du Christianisme, ou, selon le mot déjà consacré, sa théologie personnelle, tout en accordant d'ailleurs, tant il est difficile de le contester, que le fond substantiel et vital de l'Evangile existe chez tous.

Or, que suit-il de là? Le renversement de telle ou telle théorie théopneustique peut-être, mais non certes le renversement du fait théopneustique. Ce fait demeure à côté du fait individuel, avec les témoignages qui l'attestent de même qu'avec les garanties qu'il contient. Il est là avec ses idiosyncrasies, mais aussi avec ses preuves et ses certitudes; il est autre qu'on ne l'a souvent représenté, autre qu'on ne se le figurait *a priori*; mais il est, et il faut lui laisser sa réalité et sa portée.

Pour aller le plus loin possible dans le sens de l'objection, pressez-en un des côtés les plus délicats, celui qui concerne l'argumentation des écrivains sacrés, et tout particulièrement leur emploi des Ecritures. Supposons constaté qu'en différentes circonstances ils ont fait de l'Ancien Testament un usage que la saine herméneutique ne saurait justifier; supposons qu'ils en ont donné ça et là des interprétations que l'esprit du temps pouvait juger légitimes, mais que l'esprit des textes n'autorise point;

supposons tout cela décidément établi, quoiqu'il soit loin de l'être (1). Il en serait de ces erreurs d'exégèse comme il en a été des erreurs de physique, de chronologie ou de grammaire, dont on a fait tant de bruit en d'autres temps. Elles dérangeraient certaines notions de la théopneustie, mais la théopneustie elle-même resterait avec les données historiques et doctrinales d'où elle ressort ; et ce qu'elle implique, ce qu'elle assure, resterait avec elle. A l'égard de l'argumentation comme à l'égard du style, l'enseignement apostolique, tout sauvegardé qu'il était quant à son contenu essentiel, aurait été libre quant à son mode. Il y aurait à distinguer là comme partout entre le fond et la forme. Sur ce point, de même que sur tant d'autres, la direction céleste se serait effacée derrière l'acte personnel. L'inconnu, l'étrange, si l'on veut, s'accroîtrait, mais le certain, le positif n'en devrait point souffrir ; il faudrait toujours maintenir à leur rang les deux ordres de données, avec le mystère de leur rapport. Cela peut paraître fort malsonnant dans la disposition actuelle des esprits ; mais il s'impose comme un principe dès qu'il est convenu qu'on doit se tenir aux faits, lors même qu'ils se refusent à nos conceptions et à nos classifications.

Ce principe, que la science applique incessamment dans les choses d'ici-bas, ne saura-t-on pas l'appliquer enfin aux choses d'En haut, où sa légitimité, sa nécessité sont cent fois plus évidentes ? N'admettons que les faits constatés ; mais, quand ils le sont, ne prétendons pas les annuler en revenant sur leur preuve au nom de leur incompréhensibilité, ou en les opposant les uns aux autres, d'après l'idée que nous nous en formons, ou en les absorbant les uns dans les autres, sous prétexte de simplifier et de systématiser. Il est vraiment étrange que l'illusion qui nous porte à faire de notre notion logique ou ontologique la mesure des choses, persiste en face de l'expérience qui nous montre l'incroyable, l'impossible apparent se changeant de tant de manières en réalité positive, et la négation de la veille devenant l'affirmation du lendemain !

(1) Voy. Olshausen, « *Du sens profond des Ecritures* ». Voy. aussi notre article sur les « *Oracles à double accomplissement* ». L'élément prophétique de l'Ancien Testament, son caractère préparatoire et providentiel en font un Livre tout à fait à part. Il y a là quelque chose qui ne se prête guère à des déterminations rigoureuses, qui reste, par cela même, exposé à des difficultés nombreuses et graves, mais qui, créant un principe spécial d'interprétation, dépasse toutes les explications de la critique négative et permet de beaucoup rabattre de ses prétentions.

Suivons dans les études théologiques le principe auquel ont dû se rendre, bon gré mal gré, toutes les études physiques ; apprenons à tenir les faits au-dessus des systèmes. Alors, même avec les concessions extrêmes que nous avons faites, l'élément personnel ou humain des Livres sacrés n'en affaiblira point l'élément divin, la garantie surnaturelle qui assure tout.

Notons cette simple observation. Etant établi qu'il existe dans l'œuvre apostolique ce que nous avons nommé le fait théopneustique et le fait individuel, nous disons que les armes qu'on va chercher dans le dernier contre le premier ne portent point ; nous le disons appuyé sur ce grand principe de la science que les faits constatés ne sauraient être invalidés, dans leur fond essentiel et constitutif, par des antinomies réelles ou apparentes avec d'autres faits collatéraux, l'expérience montrant l'erreur de cette sorte de jugement là même où il semble le mieux justifié. Si cela est vrai des faits de l'ordre physique et naturel, à plus forte raison de ceux de l'ordre spirituel et surnaturel, tels que celui dont nous nous occupons. Prétendrions-nous sonder cette union de l'Esprit de Dieu et de l'esprit de l'homme dans les Saintes Ecritures? nous attribuerions-nous le droit de n'en admettre que ce que nous nous en expliquons, quand d'impénétrables mystères recouvrent les faits mêmes dont nous vivons, l'union du corps et de l'âme, par exemple, celle de la parole et de la pensée, etc., etc.? N'est-il pas singulier, lorsqu'il faut se résigner si souvent à croire sans comprendre dans les choses de l'homme et de la terre, qu'on veuille toujours comprendre pour croire dans les choses de Dieu et du Ciel? — Ce qui importe, redisons-le, ce n'est pas l'intelligence rationnelle du fait théopneustique, c'est sa certitude morale. Dès qu'il est, il sanctionne l'enseignement sacré, car il est pour cela. Sachons appliquer en théologie le principe que l'évidence et la force des choses ont imposé à toutes les études positives.

En résumé, l'Evangile est supranaturaliste. Il l'est dans ses titres de crédibilité comme dans ses objets de foi, dans ses preuves comme dans ses doctrines. Les interprétations qui prétendent le dépouiller de ce caractère lui font une violence manifeste. Et si l'Evangile est supranaturaliste, il faut que ses disciples et surtout ses ministres le soient; il faut qu'ils reconnaissent et la révélation de Dieu en Christ et le document divin de cette révélation dans l'Ecriture. Gardez-vous donc des entraînements de nos jours où la norme divine est en tant de sens

environnée de restrictions qui l'annulent ou la voilent, par opposition à l'autorité qu'elle crée. Que l'Ecriture demeure ou redevienne pour vous, du moins quant à son fond constitutif, ce qu'elle était pour le protestantisme tout entier avant la crise que nous traversons. Qu'en dehors et au-dessus des théories théopneustiques le fait théopneustique, partie intégrante du fait chrétien, vous pénètre de cette humble soumission d'esprit et de cœur, qui est le premier élément de la foi protestante, et que vous devez inspirer avant tout aux âmes placées sous votre direction. Pris dans sa simplicité et dans son intégrité, ce fait vous suffit et comme chrétiens et comme pasteurs, car il constate dans la parole évangélique la Parole de Dieu. C'est là sa raison et sa fin providentielle. Il laisse, à la vérité, bien des questions irrésolues, bien des points indéterminés. Mais il permet de dire du Nouveau Testament ce que saint Paul dit de l'Ancien (II Tim. III, 16); il l'environne de l'auréole de divinité dont le Seigneur lui-même revêt les écrits de Moïse et des Prophètes. N'est-ce pas assez pour fonder l'assurance de la foi? Dans ce que dit le Seigneur des livres de l'Ancienne Alliance, on chercherait en vain une théorie théopneustique, c'est simplement le fait théopneustique qu'il y constate et y relève. Tenons-nous là. Et notre croyance, ayant à sa base celle de Jésus-Christ, dominera les difficultés qu'on entasse autour d'elle. Sa foi est notre foi, et il est la Vérité.

Indiquons les résultats généraux de notre recherche sur le principe *formel* du protestantisme ou du Christianisme évangélique.

1° Le Christianisme est une révélation au sens propre (Jean III, 16; II Cor. V, 19; Hébr. I, 1, 2). Toutes les grandes communions, Grecs, Catholiques, Protestants, en sont d'accord. Le supranaturalisme, dans toutes ses directions et sous toutes ses formes, maintient ce fait à sa base. Le rationalisme le nie ou n'en laisse que le nom. Le semi-rationalisme l'altère à des degrés et en des sens divers, en faisant profession de le retenir.

2° Les promulgateurs de la révélation chrétienne furent les objets d'une illumination et d'une direction spéciale tenant du miracle, qui en était le signe et le garant. Ce second fait, aussi profondément enraciné que le premier dans les croyances générales de l'Eglise, manifestement impliqué, fréquemment attesté dans le Nouveau Testament, et désigné dans le langage usuel

sous le nom d'inspiration, est rejeté par le rationalisme et plus ou moins volatilisé par le semi-rationalisme. (Innombrables théories qui parlent sans cesse d'inspiration et qui, à force de la mettre partout, ne la laissent nulle part.)

3° A côté de l'inspiration est l'individualité : l'homme a persisté chez l'apôtre avec ses responsabilités et ses obligations, avec ses vues propres et ses ignorances, en dehors du message divin. Si le fait théopneustique n'annule pas le fait individuel, le fait individuel ne saurait infirmer le fait théopneustique. Ils sont là tous les deux, et il faut laisser à chacun son rôle et son rang, sa place, sa réalité, son action. Les théories qui, sous ombre de les concilier, les absorbent l'un dans l'autre sont jugées par cela seul. Systématiser ainsi, ce n'est pas expliquer ou simplifier, c'est dénaturer. A quelque degré que l'individualité ait marqué de ses empreintes l'enseignement sacré, quelques diversités de forme et d'exposition qu'elle y ait introduites, la théopneustie en a sauvegardé le fond, car, accordée pour cela, elle a été certainement proportionnelle à son but. Dès lors, tout dogme, tout précepte, toute promesse qui nous viennent des hommes apostoliques doivent être reçus comme nous venant de Dieu même. Leur doctrine est la vérité, la vérité religieuse et morale, la vérité qui est selon la piété, la vérité qui est la vie. Nous trouvons dans leurs écrits, comme les premiers disciples trouvèrent dans leur prédication, la parole de la grâce, la voie du salut.

Cela fonde donc bien notre grand principe théologique. Si le Christianisme est une révélation au sens ecclésiastique du mot ; si, de plus, il a été donné au monde sous la garantie d'une intervention exceptionnelle et surnaturelle, nous devons respect, confiance, soumission, à cette révélation et au livre qui l'a portée jusqu'à nous : car, malgré ce qu'il a d'humain, ce livre est la *Parole de Dieu*, ainsi que l'a nommé la chrétienté. Tout en appelant l'examen, il impose l'*obéissance de la foi*, unissant dans son essence vitale le double caractère de liberté et d'autorité qui constitue le principe protestant, ou, pour mieux dire, le principe chrétien.

SECTION QUATRIÈME. — Conclusion : la liberté et l'autorité (l'examen et la soumission) également nécessaires.

La question suprême de notre époque, à laquelle toutes les autres aboutissent finalement, est celle qui se débat entre le rationalisme et le supranaturalisme à l'endroit des Ecritures, ou, pour employer une expression plus précise, entre le principe d'autorité et le principe d'autonomie. De ces discussions et des aventureuses hypothèses qu'elles engendrent, de ces démolitions et de ces reconstructions sans fin, de cette œuvre critique qui fouille et refouille incessamment toutes les assises de l'édifice religieux, de ce travail destructeur du dedans joint aux attaques du dehors, il sort des influences délétères dont les plus fermes convictions sont elles-mêmes plus ou moins atteintes. Le souffle du scepticisme fait vaciller la *lampe de Sion*, quand il ne va pas jusqu'à l'éteindre ; il trouble les sources de la vie chrétienne, quand il ne les tarit pas. Que voulez-vous qui se passe dans ces âmes accoutumées à appuyer sur la Bible leurs croyances et leurs espérances, et qui entendent mettre la Bible en suspicion parmi leurs conducteurs spirituels ? Lors même qu'il ne leur arrive qu'un bruit vague de ces luttes intestines, il en émane quelque chose d'alanguissant, de corrosif, dont elles sont saisies, sans qu'elles sachent souvent se rendre compte de ce qu'elles éprouvent. Il en est comme de ces états atmosphériques dans les épidémies, qui se font sentir plus ou moins partout. La propagation du mal a été d'autant plus rapide que la haute-orthodoxie a paru croire un moment que le meilleur moyen de le neutraliser était de l'inoculer.

Il y a eu là bien des illusions et par suite bien des déceptions. Les renouvellements promis se terminent de toutes parts à des renversements. Si l'on a été peu attentif aux voix qui l'annonçaient, qu'on le soit aux ruines qui couvrent déjà le sol ! Notre affaire capitale est de maintenir le Christianisme sur la base divine où il a porté jusqu'ici, et où doivent s'appuyer également la théologie et la religion, la science et la foi, je veux dire la révélation biblique ; notre vœu le plus fervent doit être celui du Psalmiste : *Seigneur, affermis mes pas sur ta Parole !* (Ps. CXIX). La vie spirituelle, avec ses renoncements et ses dévouements, ne renaîtra qu'à cette condition. Nos Eglises ne

retrouveront la sécurité, l'activité, l'unité de sentiment et de but nécessaires à l'œuvre d'évangélisation qu'elles ont à faire au-dedans et au dehors, que lorsqu'elles se seront rassises sur leur fondement ; lorsque l'Ecriture sera redevenue pour elles, comme elle le fut au XVI^e^ siècle, comme elle l'était à l'origine du Réveil, comme elle l'est partout où le Réveil se propage, la charte du salut, le témoignage de Dieu et du Ciel ; lorsque les convictions individuelles, soutenues de tous côtés par la conviction générale, se sentiront pleinement sûres d'elles-mêmes. Restaurer notre *principe formel*, voilà la grande œuvre de nos jours, car tout dépend de là. Et elle peut s'accomplir malgré les verdicts de la science, et elle s'accomplira malgré les difficultés, si le Christianisme est ce qu'il se dit, ce qu'on l'a cru pendant dix-huit siècles, ce que nous avons droit de le croire toujours. Sans doute, cette restauration elle-même n'est pas tout. La Bible n'est pas le Christianisme, mais elle en est le chemin. Elle est le point d'appui de la Réformation, comme elle a été son point de départ. Enlevez au protestantisme la révélation biblique, vous lui enlevez sa racine-mère, et par conséquent, sa force et sa vie. Que peut une foi qu'un doute conscient ou inconscient mine à sa base ? Que peut une Eglise qui, lacérant de ses propres mains sa loi constitutive, en vient à ne plus savoir ce qu'elle veut faute de savoir ce qu'elle croit, et qui ne donne que des réponses évasives ou contradictoires quand on lui demande ce qu'elle est ? Le protestantisme évangélique ne peut ressaisir son action providentielle qu'autant que le principe protestant reprendra son empire ; et il faut pour cela que les sciences théologiques et critiques, revenant des voies aventureuses où elles se sont engagées, réparent les brèches qu'elles ont faites. Grâce à Dieu, au milieu des triomphes apparents du négativisme, ce mouvement de retour s'annonce et se prononce de plus en plus. L'œuvre de démolition, prise d'abord pour une œuvre de reconstruction, s'arrête, étonnée et effrayée de voir l'édifice promis fuir devant elle comme un vain mirage, en ne laissant sous ses pas que des décombres. On revient de bien des côtés. En Allemagne même, la Bible de la Réformation se relève et la foi de la Réformation avec elle.

Du reste, en parlant de restauration, je n'entends point telles formes dogmatiques ou ecclésiastiques, dans lesquelles la pensée et la vie protestantes s'étaient incorporées à d'autres époques. Il n'est pas probable que le protestantisme évangélique y revienne,

malgré bien des vœux et des efforts en ce sens; il n'a pas besoin d'y revenir pour recouvrer sa puissance d'expansion et de rénovation. Mais ce qu'il demande impérieusement, c'est le fondement sur lequel il s'est établi : la révélation de Dieu en Christ, la Bible, dépôt sacré, document divin de cette révélation, et les grands faits que la Bible atteste, et les grandes doctrines qui la traversent de part en part. Religion de la Bible, il ne veut aller au delà de la Bible, redisons-le, ni dans son principe, ni dans son dogme. Mais s'il ne lui faut pas plus que le principe biblique et le dogme biblique, il ne lui faut pas moins. Voilà le fond vital qui, au sein du protestantisme, devrait être placé en dehors de toute contestation. Et voilà justement ce qui est en cause; ce n'est pas seulement, comme autrefois, telle ou telle donnée du Nouveau Testament, c'est le Nouveau Testament lui-même. Il s'agit de savoir s'il est un témoignage divin, l'*Evangile de Dieu touchant son Fils* (Rom. I, 4), ou s'il n'est qu'un témoignage humain; et bien des écoles orthodoxes croient faire un gain, accomplir un progrès, fonder ce qu'elles nomment la *foi personnelle*, en communiant sur ce point avec le rationalisme. Or, quand le fondement est ainsi en question, qu'élever de solide et de durable? Quelle association de desseins et d'efforts, quelle entreprise commune est possible, quand on n'a pas de principe et de but commun? Le Maître l'a dit : *Tout royaume divisé contre lui-même sera réduit en désert* (Matth. XII, 25).

Creusée jusqu'au fond et prise dans toute sa portée, la question n'est pas seulement théologique ou ecclésiastique, elle est sociale. Elle s'étend de proche en proche jusqu'aux dernières assises du Christianisme; et s'attaquer aux bases du Christianisme, c'est s'attaquer aux fondements du monde moderne, création de l'esprit chrétien. Elle peut se ramener à ces termes : l'Evangile restera-t-il comme une révélation au sens propre ou, dépouillé par la science de ses attributions et de ses vertus célestes, rentrera-t-il dans la loi générale des religions, cette loi que la critique philosophique, historique, philologique se glorifie de mettre en lumière? N'aurons-nous, à la fin, qu'un Evangile de l'homme à la place de *l'Evangile de Dieu?* C'est la question suprême : *être ou n'être pas.* Tout y tient de près ou de loin.

Pour le protestantisme, elle se concentre sur l'Ecriture et il la suppose résolue chez ses adhérents; on ne lui appartient qu'à ce titre. Mais dans des crises telles que celle que nous traversons, s'il faut se garder du latitudinarisme qui paralyse tout en unis-

sant dans le vide, il faut se garder aussi du dogmatisme qui isole et brise les forces qu'il importe de masser autour du fondamental, en passant par-dessus des divergences, que le péril commun rend secondaires, quelque graves qu'elles puissent être en elles-mêmes.

Il est deux directions qui me paraissent franchir en sens inverse le vrai réel, l'une allant au delà de la donnée biblique, tandis que l'autre reste en deçà ; l'une regardant trop exclusivement à l'élément divin des Ecritures, l'autre à leur élément humain ; j'entends celle qui fait l'inspiration plénière, et celle qui ne veut y voir que la grâce élevée à une plus haute puissance. En fait, cependant, et malgré les vivacités de leur antagonisme, ces deux directions se trouvent du même côté dans le grand combat de nos jours, sans y être avec les mêmes armes. La dernière, toute relâchée qu'elle est, maintient encore le principe protestant en maintenant à sa manière la révélation apostolique et l'ordre surnaturel contre lequel s'insurge la pensée du jour. Les deux théories se rencontrent au fond sur la question suprême ; et, dans le moment où nous sommes, elles doivent regarder moins à ce qui les sépare qu'à ce qui les unit. Quand la sape est aux fondements de l'édifice, le plus pressé est de les défendre, sans s'inquiéter, comme on pourrait le faire en d'autres temps, de la nature des matériaux ou de la forme des constructions, surtout sans se livrer là-dessus à des divisions hostiles, à des luttes intempestives, qui fortifient l'attaque en affaiblissant et dispersant la défense. Seraient-ils toujours ridiculisés et toujours imités, ces Grecs du Bas-Empire qui se disputaient, s'anathématisaient, se combattaient au sujet de la lumière du Thabor, pendant que les Musulmans entraient à Constantinople ?

Ainsi que je crois avoir eu occasion de le dire, les points autour desquels on doit se masser changent avec l'esprit des temps. Aux époques organiques, où le fond général et vital du Christianisme est hors de cause, il peut s'attacher un vif intérêt à des discussions fort secondaires en elles-mêmes. Aux époques critiques, comme l'est la nôtre, où les fondements de la foi, l'histoire et la doctrine évangéliques, sont minés de toutes parts, c'est contre cette attaque qui les menace tous, que les croyants doivent concentrer leurs forces, en faisant taire leurs dissidences théologiques ou ecclésiastiques, comme les dissidences politiques cessent en présence d'une invasion.

En somme, le protestantisme, appuyé sur les Saintes-Ecritures, pose ensemble l'examen et la soumission, la liberté et l'autorité : deux éléments constitutifs de son principe qui le séparent radicalement, l'un du catholicisme, l'autre du rationalisme, et qui doivent tout à la fois se limiter et se compléter, se soutenir et se contenir. L'équibre normal a été souvent rompu entre eux, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre ; et le pur esprit du protestantisme en a toujours souffert. A certaines époques, l'élément d'autorité s'est élevé et étendu jusqu'à annuler, ou à peu près, l'élément de liberté ; ainsi quand on a érigé le dogme établi en vérité absolue et le formulaire ecclésiastique en loi souveraine de la pensée et de la vie religieuse. En d'autres temps, c'est l'élément de liberté qui empiète sur l'élément d'autorité, la raison ou la conscience se fait autonome, on tend de toutes parts à humaniser le Christianisme, à l'appuyer moins sur le témoignage d'En-haut qui l'impose, que sur un témoignage intérieur qui le vérifie. La foi elle-même veut marcher par la vue. Cette dernière pente est celle de nos jours; c'est celle par conséquent contre laquelle nous avons surtout à nous prémunir.

Ceux qui s'y abandonnent, en s'étonnant que nous ne la suivions pas avec eux, nous font divers reproches dont il importe de dire encore quelques mots.

Ils nous accusent d'établir à la base de la dogmatique une dualité contradictoire et intenable. Vous ne pouvez, nous disent-ils, poser l'examen et lui imposer son résultat, puisque ce serait le reconnaître et le renier tout ensemble. Il n'est libre dans ses investigations qu'autant qu'il l'est dans ses conclusions, et vous le liez pour les unes et pour les autres en lui demandant de souscrire d'entrée, sinon à votre doctrine tout entière, du moins à ce qui la fonde. — Sans doute il faut que l'examen soit libre pour être réel et effectif; cela ne fait pas question. Mais il faut se souvenir aussi que le droit d'examen ne constitue pas à lui seul le protestantisme. Il constitue uniquement sa méthode ou son principe négatif, vis-à-vis du catholicisme et de la foi toute faite que le catholicisme prescrit. Or, le protestantisme n'est pas uniquement une négation, il est essentiellement une affirmation. Il a pour objet le Christianisme évangélique, il a pour fondement la révélation biblique. C'est à ce titre qu'il appelle à lui, et qu'il dit à tous : venez et jugez. D'un côté pleine liberté d'examen, de l'autre humble soumission à l'Ecriture ; voilà le

protestantisme, voilà son double facteur, hors duquel il n'est pas ou il n'est plus. Si vos investigations ne vous conduisent pas à admettre la théopneustie scripturaire et la règle de foi qui en ressort, vous pouvez être chrétien, vous n'êtes pas encore protestant, car vous n'êtes pas arrivé au principe théologique et ecclésiastique de la Réformation. Si vos investigations vous conduisent à reconnaître par delà la divinité de l'Ecriture, l'infaillibilité de l'Eglise ou la permanence de la révélation, vous n'êtes plus protestant, puisque vous placez au-dessus du principe de la Réformation un autre principe qui le prime et l'annule.

Encore une fois, soyons au clair au moins sur les principes. Que le caractère propre du protestantisme, son élément constitutif, soit intégralement reconnu et maintenu ; qu'on le prenne et qu'on le tienne pour ce qu'il est, ni plus ni moins. En posant l'examen, il n'en impose nullement le résultat. Il vous en laisse toute la liberté et toute la responsabilité. Mais avant de vous autoriser à vous appeler de son nom, il vous demande quel résultat l'examen vous a donné. Et si ce résultat est en désaccord flagrant, je ne dirai pas avec telle ou telle de ses doctrines, mais avec son principe fondamental, il ne peut sans se renier vous compter parmi ses disciples, ni sans se suicider vous admettre au nombre de ses conducteurs. Ceci va toucher, il est vrai, à une des questions les plus délicates et les plus graves, celle du rapport de l'Ecole et de l'Eglise, ou de la libre recherche dans la sphère scientifique et de l'unité de direction dans la sphère pratique. Mais s'il est difficile d'établir des déterminations rigoureuses et précises, il est pourtant des limites et des règles générales marquées par la nature des choses, qui devraient être loyalement respectées. Lorsque la foi évangélique est minée en tous sens par les institutions chargées de la maintenir, c'est un renversement manifeste de l'ordre et du droit.

Est-il nécessaire de revenir sur l'assertion si commune et si singulière que l'élément d'autorité, dont nous faisons une partie intégrante du principe protestant, en le fondant sur la divinité des Ecritures, est étranger au véritable esprit de la Réformation qui ne voulut être, qui ne fut en réalité, dit-on, que le relèvement de la conscience ou de la foi personnelle, de ce que des écoles très diverses s'accordent à nommer l'individualisme chrétien ? — On peut trouver des arguments à tout. Mais s'il est un fait certain, un fait visible et palpable en quelque sorte, par-

tout attesté ou partout impliqué parce que tout y tient, c'est que la Réformation s'opéra au nom de la Bible, Parole de Dieu, norme souveraine du monde chrétien ; c'est qu'elle s'arma de la Bible et pour renverser et pour édifier. Laissez de côté, sur ce point comme sur tous les autres, quelques expressions excessives ; au lieu d'induire ou de construire, constatez; allez droit au cœur de la Réformation, au centre de sa croyance et de sa vie; ne sentez-vous pas à l'instant que l'Ecriture est sa lumière et sa règle, la racine et la base de sa foi, l'ancre de ses espérances et, pour ainsi parler, l'âme de son âme? N'est-ce pas à l'Ecriture, et à l'Ecriture théopneustique, qu'elle fait constamment appel? N'est-ce pas par l'Ecriture qu'elle examine et juge toutes choses? N'est-ce pas sur l'Ecriture qu'elle se repose avec une pleine assurance, avec un religieux abandon, convaincue qu'elle fait l'œuvre de Dieu par la Parole de Dieu? Est-il possible de mettre en question ce que l'histoire met ainsi en évidence? Des opinions réduites à de tels expédients ne se jugent-elles pas par cela seul? Quand on les voit prendre le contrepied du vrai sur des points environnés de lumière et de certitude, n'a-t-on pas quelque droit de suspecter leurs apparentes démonstrations là où le contrôle est moins facile ?

Contraint d'abandonner cette position désespérée, on se rabat sur une autre. On affirme que le protestantisme de l'autorité, sous quelque forme qu'il existe, n'est qu'un catholicisme déguisé ou un judaïsme christianisé; et l'on se figure avoir par là tranché le nœud gordien et tout réduit à néant. — Il serait certes curieux que les protestants eussent été catholiques en principe et en fait, lorsqu'ils se laissaient dépouiller, exiler, martyriser, plutôt que de le devenir de nom ? Quel dommage qu'on ait fait si tard cette découverte ! Singulier usage des mots de catholicisme et de judaïsme, étrange fascination qui rappelle celle que d'autres termes ont exercée à d'autres époques ou dans d'autres sphères. Rencontre-t-on une doctrine, une institution qui n'aille pas aux idées du jour ; vite on la fait juive ou romaine, si on ne la fait pas grecque ou persane; et quelque appui qu'elle ait dans la parole des Apôtres ou même dans celle de Jésus-Christ, on la tient pour coulée à fond par ces épithètes (expiation — eschatologie, etc.). Et gare à vous si vous ne vous rendez pas ; vous ne pouvez être qu'un retardataire, un obscurantiste, un frère ignorantin. — Eh bien ! bravons un instant le terrorisme des mots et raisonnons de sens rassis.

Si par hasard il existait d'autres genres d'autorité que celui qui caractérise et constitue le catholicisme ; s'il en existait non seulement de différents, mais d'opposés, ne pourrait-on pas en adopter un, et s'y attacher et s'y tenir, sans être le moins du monde infecté de catholicisme ? Or, c'est justement ce qui a lieu ici. Le principe protestant est l'antipode du principe romain, dont il déplace ou brise les bases. Transportant de l'Eglise à l'Ecriture le fondement divin de la foi, il transforme l'édifice entier. Et c'est par son élément d'autorité, remarquez-le, autant et plus que par son élément de liberté ou d'individualité qu'il remua si profondément la chrétienté au xvi^e^ siècle ; c'est l'appel des Réformateurs à la Bible, comme loi souveraine de la vérité et de la vie, qui fit leur puissance de destruction et de reconstruction, parce qu'il mettait dans leurs mains l'*épée de l'Esprit*, la *Parole de Dieu*. Et hélas ! c'est l'ébranlement de cette norme divine qui fait aujourd'hui notre faiblesse contre la recrudescence catholique, et nous livre par mille côtés à ses attaques. C'est par là qu'on prétend et qu'on semble démontrer que nous n'avons qu'une foi sans règle, flottant à tous les vents, et s'évaporant de jour en jour.

Quoi qu'il en soit, entendons-nous dire de toutes parts, reconnaître une autorité en matière de religion, c'est entrer dans les voies du catholicisme, et, si l'on est conséquent, c'est au catholicisme qu'on doit arriver, car l'autorité qu'il pose est seule logique ; seule elle répond aux postulats du système, parce que seule elle le pousse à bout et le mène à ses fins : le système croule sur lui même, s'il laisse à l'examen quelque place et à la conscience quelque part. — Qu'est-ce à dire ? et que vaut cette argumentation à outrance, qui place partout entre l'absolu et le rien ? Il ne s'agit pas de créer l'autorité divine et d'en déterminer *a priori* la nature ou l'étendue, pour en assurer l'action ; il s'agit de constater si elle est et ce qu'elle est. Il s'agit, non de ce que voudrait notre sagesse, mais de ce que Dieu a voulu. Nous n'avons le droit ni de l'exagérer, ni de le délaisser. Notre devoir est de le reconnaître et de nous y soumettre, sans plus ni moins. Là se découvre l'infranchissable séparation de l'autorité catholique et de l'autorité protestante. Le protestantisme voit l'autorité divine dans la Bible qui est pour lui, comme pour le monde chrétien en général, la Révélation, la Parole de Dieu ; et il la prend telle que la Bible la pose ou l'impose ; il ne la fait ou ne veut la faire que ce que la fait le Livre saint. Le catholicisme la

place dans l'Eglise, qu'il érige en oracle vivant et permanent, c'est-à-dire qu'il la place finalement en lui. Le protestantisme soumet l'Eglise à la Bible ; le catholicisme soumet la Bible elle-même à l'Eglise. Là est, depuis trois siècles, le nœud de la controverse entre les deux communions et le point d'où part la profonde ligne de démarcation qui les sépare. Comment les confondre, sous prétexte qu'il y a des deux parts le nom d'autorité ? N'y a-t-il pas des deux parts aussi le nom de Christianisme ? Leur Christianisme ne diffère pas plus que leur autorité. Au fond, c'est la différence de leur autorité qui fait la différence de leur Christianisme. Et cette différence radicale éclate si fort depuis trois cents ans dans les idées et dans les choses, qu'il faut fermer les yeux pour ne pas la voir.

Sur cela encore, on nous arrête par un de ces raisonnements auxquels on s'étonne que nous ne nous rendions pas, autant que nous pouvons nous étonner qu'on nous l'oppose sérieusement. On soutient qu'ayant reçu le Recueil sacré des mains de l'Eglise, dépositaire des écrits et des traditions apostoliques, nous ne pouvons croire à l'Ecriture sans croire à l'Eglise (εις την εκκλησιαν), puisque l'autorité de l'une repose, à nos yeux, sur l'autorité de l'autre, de sorte que le principe catholique se trouve être en fait le pivot de notre dogme, le principe de notre principe. — Cet argument est bien vieux. Les controversistes romains l'ont tourné et retourné dans tous les sens, et sans grand effet. Aura-t-il plus de prise et plus d'action sur des lèvres ou sous des plumes protestantes ? L'ancienne réponse suffira probablement toujours. Dans la question des Ecritures, l'Eglise est simplement témoin ; elle déclare ce qu'elle a reçu dès l'origine et gardé jusqu'à nos jours ; elle atteste l'authenticité des livres du Nouveau Testament, par cela même leur apostolicité, d'où ressort ensuite leur canonicité ou leur divinité. C'est une déposition que rend l'Eglise, ce n'est pas une décision ; c'est un témoignage, ce n'est pas un oracle ; c'est une autorité historique, car il s'agit d'un fait à constater, ce n'est pas une autorité dogmatique. Comment encore identifier des choses si différentes ?

Du reste, ce ne sont là, en réalité, que des artifices de guerre ; et l'on finit toujours par laisser percer la raison des raisons, celle qui a fomenté tout le mouvement actuel, qui le domine et qui le pousse ; celle qui a fait définir le protestantisme par l'individualisme chrétien, ou, selon le mot de Baur, par « le subjectivisme en matière de religion. » En posant la souveraineté de l'Ecri-

ture, nous dit-on, vous admettez d'avance et en bloc tout ce qu'elle contient; vous intronisez la foi implicite; votre pensée, votre conscience abdique devant une autorité extérieure; vous enrayez la science et la vie; vous avez contre vous l'esprit moderne, la loi du progrès, l'œuvre incessante de transformation et de rénovation, etc... — Voilà de grands mots; qu'y a-t-il au fond? Ceci simplement, que nous nous inclinons devant la Parole d'En-haut, convaincus que, sur ce qui concerne le monde invisible, les mystères de la Providence et de la grâce, les moyens et les conditions du salut, les attestations du Livre divin valent mieux que nos spéculations, ses enseignements mieux que nos pressentiments et nos raisonnements. Et la réalité de la révélation biblique constatée, la raison est là-dessus pleinement d'accord avec la foi. Si Dieu parle, le devoir de l'homme est certes d'écouter et d'obéir. Ne cessons pas de le dire, la réalité de la révélation est le fait capital dont tout dépend en définitive. Si elle reste, tous ces arguments sont impuissants; si elle tombe, tous ces arguments sont superflus, car il n'y a plus de discussion. Mais aussi, si cet article tombe, le protestantisme évangélique tombe avec lui. « *Articulus stantis aut cadentis ecclesiæ* ». — Ce mot de Luther est certes aussi vrai et plus vrai encore du principe *formel* du protestantisme que de son principe *matériel*. — Le protestantisme, c'est le Christianisme selon la Bible; si vous lui enlevez la Bible, sa Bible divinement inspirée, il s'écroule comme un édifice dont on a sapé la base, il se dessèche comme un arbre dont on a coupé la racine. Et par la même raison, si on ne peut lui enlever la Bible théopneustique, on ne peut non plus arracher de son principe l'élément d'autorité contre lequel s'insurge la pensée du siècle. Tout le dit à qui veut l'entendre, et l'on s'étonne d'avoir à le prouver. La Réformation renouvela le Christianisme en le ramenant à ses origines, par le déplacement de son fondement dogmatique qu'elle transporta de l'Eglise à l'Ecriture. L'Ecriture est restée jusqu'ici la charte divine de toutes les communautés protestantes. C'est sur le sol divin de l'Ecriture que sont nés tous les grands réveils et toutes les grandes œuvres de nos jours. L'Ecriture est tellement la loi du protestantisme qu'elle s'impose en pratique, par une nécessité interne, là même où la théorie en renverse ou en conteste la souveraineté. Le protestantisme, comme toutes les doctrines et les directions religieuses, a sa langue propre, que sont obligés de parler ses adhérents et surtout ses ministres, quelque

infidèles qu'ils soient à son principe. Suivez les zélateurs des nouvelles idées dans leur prédication, dans leur catéchisation, dans leur œuvre pastorale auprès des mourants ou des *âmes travaillées et chargées*, vous les entendrez invoquer comme vous ces *oracles divins* où vont s'appuyer, pour le chrétien protestant, toutes les consolations et les espérances de la foi. — Voulez-vous une autre épreuve ou une autre preuve, contrepied de celle-là, mais aussi décisive ; considérez ces tendances théologiques qui ont tout essayé, depuis trois quarts de siècle, pour édifier le Christianisme en dehors du fondement scripturaire, sur un fondement purement rationnel ou moral, et qui se sont glorifiées les unes après les autres d'opérer, au nom de la science ou de la conscience, une Réformation nouvelle; ces tendances infiniment diverses, quoique unies par le même dessein de renverser le principe d'autorité et d'aller à Christ directement sans l'intermédiaire surnaturel, ni de l'Eglise comme le veut le catholicisme, ni de la Bible comme le veut le protestantisme ; ces tendances, dont les unes aspirent à saisir le divin de l'Evangile, par voie expérimentale, dans ses merveilleuses correspondances avec l'âme humaine, tandis que les autres prétendent y arriver par la voie spéculative, en constatant dans les dogmes chrétiens les postulats de la plus haute philosophie. Qu'ont-elles produit que des constructions idéales, qui ont eu chacune à son tour leur règne d'un moment? Qu'il ressorte de cet immense travail des aperçus et des résultats utiles, des données précieuses, qui peuvent, sous divers rapports, fournir à l'apologétique de nouvelles prises et à la dogmatique de nouvelles vues, nous ne le contestons point. Mais notre observation demeure. Quels christianismes que ceux qui viennent de là et que chaque flot de l'opinion apporte ou emporte ! Comme tout y est quintessencié, vaporisé, subtilisé ! Les plus près de l'Evangile n'en sont la plupart du temps qu'un simulacre, un reflet trompeur, sorte de nominalisme chrétien où les réalités disparaissent sous la magique élasticité des mots.

Nous pensons l'avoir montré, et l'on devrait ce semble le tenir pour évident, à un fait divin tel que le Christianisme, si fort au-dessus de toutes nos atteintes, il faut un témoignage divin qui le dévoile, le constate, le certifie. Ce témoignage, le protestantisme le trouve dans le livre que le monde chrétien vénère comme le Livre des révélations. Il en fait sa lumière et sa règle, son fondement et son principe ; car le principe théologique n'est autre

BIB... ...RALĂ
UN... ...Ă
BUCUREȘTI

chose que le moyen de connaissance et de certitude. En abandonnant ce principe ou en le quintessenciant sous ombre de l'épurer, on passe à un autre protestantisme que le protestantisme réel, et, quoiqu'on dise, à un autre Christianisme que le Christianisme évangélique. Si le Christianisme, dépourvu de toute attestation d'En haut, n'a d'autre témoin que la conscience ou la raison individuelle, tombant alors sous le contrôle et l'arbitrage souverain du jugement ou du sentiment privé, il n'en pourra rester logiquement, il n'en restera finalement que ce que chacun parviendra à s'en démontrer ou à s'en assimiler ; tout le reste se transformera et se vaporisera. La réflexion et l'observation le proclament de concert.

Redisons, du reste, qu'ici comme partout (c'est-à-dire pour le principe du protestantisme, de même que pour son dogme), l'important, c'est la donnée biblique, non la formule théologique, c'est le fait divin, non la conception ou la systématisation humaine. Dans tous les temps, et surtout dans un temps tel que le nôtre, c'est la donnée biblique qu'il faut assurer et sauvegarder, c'est sur la donnée biblique qu'il faut s'unir. Tout y convie de plus en plus. Je veux rappeler encore le grand enseignement que donne sous ce rapport le Réveil. Il mérite d'autant plus d'être remarqué qu'il ne fait que reproduire l'exemple de l'Eglise primitive. Voyez avec quelle puissance y agissent les révélations évangéliques, et combien peu y paraissent les déterminations théologiques et ecclésiastiques. Voyez, en particulier, la place qu'y occupent les Saintes Ecritures. Tout en vient et y revient ; tout y repose. La Parole de Dieu y est vraiment *l'épée de l'Esprit*, selon l'expression de saint Paul ; elle inspire et vivifie tout. Si elle venait à manquer, tout s'arrêterait et s'écroulerait à l'instant. Mais c'est cette Parole embrassée simplement par la foi, en dehors de toutes les questions que la science agite à son sujet, faisant recevoir le Royaume des Cieux avec l'humble et pleine confiance du petit enfant. Cela ne rend-il pas manifeste que ce que réclame le principe protestant, c'est moins une théorie théopneustique que le fait théopneustique, franchement reconnu et intégralement retenu ? Mais cela met également en relief la suprême importance de ce fait fondamental.

En réalité, le principe *formel* du protestantisme est son principe constitutif : il porte son principe *matériel* ou dogmatique. L'abandon du premier entraîne la chute du second ou n'en laisse que l'apparence. La théologie chrétienne repose, comme la foi,

sur la révélation chrétienne. C'est ce qui la sépare de la philosophie religieuse : et pour le protestantisme, la révélation chrétienne ne fait qu'un avec la révélation biblique. De là la gravité de ces discussions qui, mettant en question l'autorité historique et l'autorité théopneustique des Ecritures, ébranlent le principe protestant au sein du protestantisme lui-même; de là l'immense portée du débat partout engagé entre le rationalisme et le supranaturalisme. D'un côté, la conscience ou la raison unique critère de la vérité chrétienne, comme de toute autre vérité; de l'autre, la révélation, norme divine qui laisse, sans doute à la raison et à la conscience leur libre activité pour leur laisser leur pleine responsabilité, mais qui n'en impose pas moins *l'obéissance de la foi :* voies inverses, principes et méthodes opposés qui ne sauraient aboutir au même terme. S'il y a quelque chose d'évident en soi et de démontré par les grandes expériences de nos jours, c'est que le triomphe de ce que nous pouvons nommer d'un seul mot *principe d'autonomie*, entraînerait la chute du Christianisme surnaturel, c'est-à-dire du Christianisme réel. (Voyez ce qu'il en laisse partout où il est pleinement admis et résolument appliqué). Ce serait bien, comme le disent ses partisans, une révolution aussi profonde et plus profonde que celle du XVI^e^ siècle ; mais au lieu d'être une rénovation, comme ils le prétendent, ce serait un renversement. A la différence de la Réformation qui ne fit que déplacer le fondement divin de la foi, la direction dont il s'agit le sape, le rejette, et le remplace par un fondement humain.

Les deux directions s'éloignent toujours plus l'une de l'autre, en se développant, dans leur antagonisme, chacune sur sa ligne propre. Ce sont deux théologies, d'où sortent deux religions, non seulement différentes, mais contraires; et d'où doivent sortir à la fin deux Eglises, si toutefois l'une d'elles peut se former et se maintenir en Eglise.

A LA LOI DONC ET AU TÉMOIGNAGE! selon le vieux mot d'ordre du Christianisme évangélique, qui doit être son cri de ralliement éternel.

CHAPITRE VIII

PRINCIPES THÉOLOGIQUES

(EXPOSÉ COMPARATIF)

L'objet prédominant, le but essentiel de ces longs *Prolégomènes* est la détermination du vrai principe théologique, œuvre capitale d'où tout dépend en dernier résultat, car, ainsi que nous avons eu occasion de le dire et de le redire, du principe la méthode, et finalement la doctrine.

Peut-être convient-il, en terminant, de rapprocher les grandes directions qui se partagent le monde chrétien. Cette vue d'ensemble, montrant à la fois leurs points de contact et leurs points de séparation, permettra de les mieux apprécier et fera ressortir, j'espère, la haute légitimité de celle à laquelle nous croyons devoir nous tenir. Un travail exact et complet là-dessus serait intéressant et pourrait être fort utile. Nous ne nous proposons nullement de l'effectuer, ni même de le tenter. Nous nous bornerons à quelques observations générales comme résumé complémentaire de ce qui précède.

Les principes théologiques, avec les tendances dogmatiques ou ecclésiastiques qu'ils fondent, peuvent se ramener à quatre : 1° Tradition, dont l'Eglise est la gardienne et l'interprète — catholicisme. (La véritable maxime du catholicisme est celle de Vincent de Lérins : « Quod ubique, semper et ab omnibus. » Le principe du développement providentiel, adopté en ces derniers temps par Mœhler, Newman et bien d'autres, porte en germe une révolution. Il peut saper l'édifice qu'il semble étayer et servir à une reconstruction nouvelle.) — 2° Révélation permanente — illuminisme. — 3° Raison ou conscience — ratio-

NALISME. (Nous rangeons, répétons-le, sous cette dénomination toutes les directions qui prétendent saisir le Christianisme par une sorte d'aperception directe : haute spéculation, intuition spirituelle, expérimentation morale, etc., etc.). — 4° ECRITURE — PROTESTANTISME.

Ainsi qu'on le voit du premier coup d'œil, aucun de ces principes ne règne absolument et seul dans la tendance qu'il caractérise et constitue : tous sont dans toutes, mais autrement coordonnés ou subordonnés.

Le catholicisme, à côté de la tradition, admet une intervention surnaturelle du Saint-Esprit qui maintient et conduit l'Eglise dans la vérité, posant ainsi, mais en le circonscrivant, le principe de l'illuminisme. Il considère aussi l'Ecriture comme parole de Dieu, par conséquent comme règle de foi, par où il tient au principe protestant. Tout en repoussant le droit d'examen et voulant être cru sur son autorité propre en vertu des *marques* de divinité qui, selon lui, le signalent et le sanctionnent, il est bien forcé d'en appeler au jugement individuel dans son apologétique; et, dans sa dogmatique, il laisse un libre champ à la spéculation, pourvu qu'elle ne porte point atteinte à la base et à la norme traditionnelles. Non seulement il a retenu la vieille maxime des Pères : « Croire pour comprendre » (*a fide ad intellectum*), mais il a souvent concédé ou toléré celle du haut-rationalisme : « Comprendre pour croire. » Les quatre principes sont donc là.

L'illuminisme, de son côté, ne jette pas absolument à l'écart la raison, la tradition, l'Ecriture; il y a fréquemment recours pour légitimer sa méthode ou pour justifier sa doctrine : il les amoindrit, mais il ne les annule pas.

Le rationalisme, en dépouillant les Saintes Ecritures de leur auréole et de leur autorité divine, leur conserve toujours une certaine valeur normative, surtout dans les contrées protestantes, forcé qu'il est d'y rattacher que bien que mal ses théories et de paraître biblique pour paraître chrétien. Sous les formes que lui ont imprimées en ces derniers temps l'idéalisme et le mysticisme panthéistiques, il fait un incessant emploi du terme de Saint-Esprit et des termes corrélatifs de révélation et d'inspiration, par où il communie au principe de l'illuminisme; il y communie encore par son dogme fondamental de *l'immanence de Dieu* dans la nature et dans l'homme, de même que par sa formule de *la pénétration réciproque* de l'humain et du divin.

Il intronise aussi une sorte de traditionalisme en établissant une incessante évolution du Christianisme dans l'Eglise, correspondante à celle de l'Idée hégélienne dans le monde, jetant par là dans la dogmatique protestante les semences du principe catholique, et fournissant aux polémistes romains des armes qu'ils se sont empressés de saisir (Mœhler, Newman, etc.). Les quatre principes théologiques existent donc dans le rationalisme; ceux-là mêmes qu'il semble exclure s'y montrent encore plus ou moins.

Le protestantisme, en élevant au-dessus de tout l'Ecriture comme règle de la vérité et de la vie religieuse, fait une haute et large place à la conscience, à la raison, au sentiment et au jugement individuel.

Quant à la tradition, il lui reconnaît une valeur réelle, et il l'invoque constamment dans les questions dogmatiques, de même que dans les questions critiques et exégétiques. — Enseignant, d'après les promesses qui remplissent les Livres saints, qu'on doit attendre de l'Esprit de Dieu et l'illumination de l'intelligence et la purification du cœur, il veut qu'on se place par la vigilance et par la prière sous ses mystérieuses influences pour l'œuvre de la foi comme pour l'œuvre de la sanctification.

On voit que les quatre principes (Ecriture, tradition, raison, Saint-Esprit), se trouvent en diverses proportions au fond des quatre tendances antagonistes; il ne se peut autrement, car ils tiennent à l'essence même du Christianisme et à sa forme constitutive. Fait historique, il ne saurait répudier l'argument traditionnel. Il fait un constant appel à la conscience religieuse et morale. Il promet le concours divin. Et le caractère théopneustique dont la parole de ses fondateurs revêt les Ecritures de l'Ancien Testament passe à celles du Nouveau. Cela existe si visiblement au cœur du Christianisme que tout ce qui se dit chrétien doit lui faire une part.

La différence gît dans le rang ou le rôle attribué aux divers principes. Chaque tendance en grandit un qui, devenant son critère et son facteur suprême, détermine sa doctrine en déterminant sa méthode, et force tous les autres à la servir ou à lui céder. Avec quel soin il faudrait veiller là-dessus, puisque tout en dépend, et la direction théorique et la direction pratique! Et en général on y est peu attentif! (Il suffit pour s'en rendre compte de regarder, par delà même la question chrétienne, les courants inverses du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle. Avec quelle facilité on s'est

abandonné d'abord à l'un, ensuite à l'autre, faute d'en avoir scruté suffisamment la source; car pour juger ces grands mouvements de la pensée philosophique, c'est à leurs premières origines qu'il faut regarder.)

L'important n'est pas la valeur nominale reconnue à tel ou tel principe, c'est sa valeur effective, c'est-à-dire la part qui lui est faite et l'action qu'il exerce. Pour ce qui concerne l'Ecriture, par exemple, les quatre tendances prétendent bien lui conserver son caractère normatif et constitutif. Le catholicisme l'environne de ses respects et de ses hommages comme Parole de Dieu, à peu près autant que le protestantisme. Mais il en fait un livre scellé, une lettre morte et même un péril pour la foi, si elle n'est pas interprétée par l'Eglise qui seule, selon lui, en fixe le sens réel. L'exégèse catholique peut s'entourer d'un grand appareil d'érudition; mais son résultat étant donné d'avance et *quand même*, elle n'est pas un libre instrument de recherche et de découverte, elle est uniquement une arme de défense ou d'attaque. L'Ecriture n'est plus règle, ou ne l'est que sous condition; elle est dépouillée en réalité du rang qui lui est concédé en apparence; l'autorité qui *lie et délie*, l'autorité véritable est ailleurs. — Le rationalisme ne fait non plus aucune difficulté de dire l'Ecriture source et norme de la doctrine chrétienne; car où prendre le Christianisme, sinon dans le livre qui en demeure, quoiqu'on fasse, le document le plus direct et le plus certain. C'est par là essentiellement qu'il se distingue de la simple philosophie religieuse, et qu'il maintient, surtout en pays protestant, son titre de théologie chrétienne. Mais, outre que dans toutes ses directions il nie le caractère théopneustique des Ecritures, élément fondamental de leur autorité, l'interprétation qu'il en donne, toute indépendante qu'elle paraît être, est influencée par un système philosophique, censé la vérité et la règle de la vérité, comme elle l'est dans le catholicisme par le dogme traditionnel, censé l'expression adéquate de la révélation divine; comme elle le fut dans la scolastique protestante du XVII^e^ siècle par les formulaires ecclésiastiques, censés le résumé fidèle de la doctrine du salut. Suivez le rationalisme à travers ses évolutions ou ses transformations, considérez-le en particulier dans les deux grandes phases, l'une déistique, l'autre panthéistique, qu'il a présentées de nos jours, vous y verrez constamment une exégèse complaisante plier l'Evangile à l'idée du temps. Et quand l'exégèse échoue, la critique vient à son secours comme *ultima ratio;*

on relègue dans la légende les textes historiques ou dogmatiques décidément rebelles au *fiat* de la science accréditée. — Qu'est-ce que le Canon sacré ainsi reçu sous bénéfice d'inventaire et livré à cet arbitrage souverain?

L'illuminisme ne met en question ni l'authenticité, ni la divinité des Livres saints; mais il en réduit à néant l'autorité, en faisant du *Verbe intérieur* le libre et suprême interprète de la Parole écrite.

L'Ecriture ne conserve réellement sa dignité de norme, son rang et son rôle comme révélation, que dans le principe protestant franchement admis et intégralement appliqué.

Et là encore, je veux dire dans la dogmatique générale fondée par le principe protestant, les autres principes peuvent marquer de leur empreinte les dogmatiques particulières, jusqu'à former des catégories théologiques très distinctes. Il s'y montre de prime abord une direction purement *biblique*, qui ne se préoccupe guère que de constater exactement et pleinement l'enseignement sacré; — une direction qu'on pourrait nommer *ultrabiblique*, qui, ne laissant pas à la conscience et à l'expérience la part que leur fait l'Ecriture elle-même, s'expose à tomber dans un littéralisme superstitieux; — une direction *traditionaliste*, qui revêt plus ou moins d'un caractère normatif le *consentement des premiers siècles*, ou, à un point de vue plus général, ce qu'elle appelle la croissance séculaire de l'Evangile, l'épanouissement providentiel de la vérité et de la vie chrétienne; — une direction *métaphysique*, qui fait prédominer la notion spéculative, l'intuition rationnelle ou morale; voulant en toute chose une sorte de démonstration directe à côté et comme contrôle de l'attestation qui est son point d'appui.

Aussi longtemps que la révélation biblique maintient sa suprématie, en tant que source et règle divine de la foi, ces directions, quelque divergentes quelles soient, restent fidèles au protestantisme, dont elles gardent le principe fondamental; elles n'en sont que des formes spéciales qui y entretiennent le mouvement et la vie, en unissant, selon une des grandes lois de notre monde, la diversité à l'unité.

La question radicale entre les tendances théologiques que nous rapprochons, est celle du vrai principe chrétien; en d'autres termes, celle du moyen ou de l'ordre de moyens sur lequel se fonde essentiellement dans le plan divin l'*obéissance de la foi*.

Le principe chrétien dépend de la nature du Christianisme et de son mode de promulgation : c'est là qu'il doit se chercher. (Chaque science a ainsi son principe propre dépendant de son objet ou de son fond constitutif — observation, — témoignage, conscience, etc.).

Le Christianisme est une révélation. Il est si positif qu'il se présente sous ce caractère que toutes les opinions en demeurent d'accord, celles-là mêmes qui auraient intérêt à le contester.

Mais en quel sens le Christianisme est-il une révélation ?

Les opinions qui, le ramenant d'une ou d'autre manière aux lois générales de la nature et de l'histoire, n'y laissent subsister en définitive qu'une révélation *médiate,* ces opinions, si répandues en même temps que si indéfinies et si diverses, font une violence manifeste aux données foncières du Nouveau Testament. Le Christianisme s'est donné pour une dispensation divine et pour une parole divine, dans la haute acception de ces mots. En Jésus-Christ *les puissances du siècle à venir* ont agi et agissent sur notre terre. Tout dans son œuvre comme dans sa personne, tient à l'ordre surnaturel le plus élevé. Il préexistait au monde où il a paru pour le sauver, où il reparaîtra pour le juger. Sa doctrine est de Dieu ; et il en est de même de celle de ses *témoins*, sur les lèvres desquels la *vertu d'En-haut* plaçait et gardait la vérité sainte, ainsi que l'attestent les promesses qu'ils avaient reçues et les charismes exceptionnels qui sanctionnèrent leur prédication. La dispensation divine et la parole divine se pénètrent l'une l'autre ; en réalité, elles ne font qu'un, également appuyées sur les signes du Ciel.

L'Evangile est supranaturaliste. Il l'est dans son essence et dans sa promulgation ; il l'est par les faits qui le constituent et par ceux qui l'ont manifesté et constaté. Il veut que l'homme incline ses pensées et ses volontés devant les mystères du Royaume des Cieux. Et le Livre, document authentique et théopneustique de la vérité qui est la vie, se pose de lui-même comme règle souveraine de la foi, quelque importance que puissent avoir d'autres sources de connaissance et de certitude, d'autres moyens de démonstration ou de confirmation. C'est ce qu'emporte de prime abord le caractère de révélation sous lequel se présente l'Evangile.

Mais il est un autre aspect dont il faut aussi tenir compte, sans l'exagérer ni l'amoindrir, pour avoir le principe chrétien dans son intégrité. En imposant par sa nature une religieuse

soumission d'esprit et de cœur, la révélation chrétienne par sa forme, par l'appel qu'elle fait aux notions de piété et de vérité inhérentes à l'âme humaine, par les obligations de travail et de discernement qu'elle impose, laisse subsister la spontanéité à côté de la règle pour laisser subsister en tout et partout la responsabilité. Elle demande pour le Dieu qui est Esprit, un culte en esprit, un service de franche volonté. De même que l'individualité s'est unie à la théopneustie chez les organes de la révélation, l'humble docilité et la libre activité s'unissent chez les disciples, appelés *à examiner toutes choses et à retenir ce qui est bon*. Ils sont tout ensemble conduits de Dieu et laissés à eux-mêmes dans l'œuvre de la foi, aussi bien que dans l'œuvre de la sanctification (Cf. I Cor. XV, 1-2 avec I Cor. X, 15).

De là, dans le principe chrétien, deux éléments corrélatifs : l'élément de liberté et l'élément d'autorité; à chacun desquels il faut faire sa légitime part dans la science comme dans la vie, sur le fondement de la Révélation.

Voilà ce qui ressort de toutes nos études antérieures. Et une fois reconnu, il en résulte que, de tous les principes théologiques, le principe protestant est celui qui rend le mieux le principe chrétien ou, pour mieux dire, qu'il est le principe chrétien lui-même, dont le double élément se reflète dans la maxime fondamentale de la Réforme : LA BIBLE ET L'EXAMEN. Par cela seul se jugent les deux grandes directions avec lesquelles nous avons surtout affaire, le catholicisme et le rationalisme. Car il appert tout de suite qu'ils dénaturent en sens inverse le principe évangélique, étendant chacun une de ses données constitutives jusqu'à l'anéantissement de l'autre; ici, la liberté ou l'élément humain, là, l'autorité ou l'élément divin. En brisant ainsi les proportions internes du principe, en y portant au premier rang ce qui devait rester en sous-ordre et *vice versâ*, ils le déplacent et le changent.

La réflexion confirme ce jugement immédiat. Par cela seul que la Bible se pose comme révélation, elle s'impose comme source et norme de la vérité salutaire, puisque nous y sommes *enseignés de Dieu*. Elle laisse, sans doute, aux autres moyens de connaissance ou de certitude leur place et leur action, mais sous son contrôle suprême. Auxiliaires indispensables, ils usurpent et changent leurs services en périls, lorsqu'ils veulent se faire souverains (1). Dès que l'Ecriture est théopneustique, la suprématie,

(1) Voyez Question des « *Preuves* », chap. III.

qui lui a été attribuée ou plutôt restituée par la Réformation, lui appartient par la nature même des choses.

La tradition, qui a son importance comme autorité historique, est sans valeur comme autorité dogmatique ; elle est un témoignage, non un oracle. — Le concours divin, que reconnaît et invoque tout sincère disciple de la Bible, se rapporte à la sphère de la vie qu'environne le mystère, parce que tout y dépend moins de l'exactitude des notions que de la vivacité des impressions. Si la raison, la conscience religieuse et morale sont appelées à constater et la révélation et son contenu et ses applications théoriques ou pratiques, elles ne peuvent mettre en question ses enseignements qu'en la mettant en question elle-même. Le rationalisme fait l'un et l'autre ; il n'enlève à l'Ecriture son fond doctrinal qu'en lui enlevant son caractère théopneustique. Mais il se place ainsi en dehors du principe chrétien ; sa théologie dégénère en une philosophie, quelque imprégnée qu'elle soit des idées et des couleurs bibliques. Plus de théologie chrétienne au sens propre, là où la Révélation chrétienne a disparu ou ne demeure que de nom !

Là même où le principe protestant est reconnu pour le vrai principe chrétien, il importe de veiller soigneusement à ce qu'il soit d'abord fermement maintenu et ensuite intégralement appliqué ; sans quoi il n'est plus lui-même. Il n'est réel qu'autant qu'il est souverain ; il doit l'être dans la construction dogmatique comme dans la constitution ecclésiastique. Chose difficile, mais indispensable. Il glisse dans le principe catholique, quand il laisse prendre trop de développement et d'empire à son élément d'autorité, et cet écart peut se produire de bien des manières. Ainsi, quand un formulaire, œuvre humaine toujours susceptible de révision, se pose et s'impose comme expression définitive et éternellement obligatoire de la vérité chrétienne, — quand une herméneutique étroite, superficielle, superstitieuse, érige en loi une dogmatique littéraliste, — quand un biblicisme timoré jette dans une imitation servile des observances de la primitive Eglise, refusant de voir ce qu'elles eurent fréquemment de temporaire et de local, etc., etc. Si la bannière de la Réformation porte cette grande parole : « *Il est écrit* », elle porte aussi cette autre maxime : « *La lettre tue, mais l'esprit vivifie* ».

Le principe protestant glisse dans le principe rationaliste quand il fait prédominer outre mesure son élément de liberté. Il l'a fait très souvent là même où la théopneustie biblique était

pleinement maintenue, dans le socinianisme et l'unitarianisme, par exemple. Il le fait surtout dans les écoles actuelles qui, posant à leur base l'autonomie de la conscience pour avoir ce qu'elles nomment la foi personnelle ou l'individualisme chrétien, restreignent ou voilent le plus qu'elles peuvent l'autorité de l'Ecriture.

Chose bizarre ! et qui vaut la peine d'être notée (d'autant plus qu'elle sert en bien des cas à déprécier le principe protestant), les conclusions des nouvelles tendances théologiques, où la théopneustie scripturaire est si fort amoindrie quand elle n'est pas annulée, sont en général aussi favorables aux mystères chrétiens que leur étaient hostiles celles de la tendance socinienne et unitaire, où la divinité des Livres saints était hautement professée et fermement maintenue. Ici (dans les nouvelles tendances), nous avons fréquemment l'orthodoxie dans le résultat, et le rationalisme dans le principe ; là (sociniens du XVIII^e^ siècle), l'orthodoxie était dans le principe et le rationalisme dans le résultat. Ici, avec des idées relâchées, sinon absolument négatives de la révélation biblique, une doctrine foncièrement biblique; là, avec l'admission la plus explicite de la révélation biblique, une doctrine antibiblique.

Anomalie étrange sans doute, mais qui l'est moins qu'elle ne le paraît au premier abord, et qui s'explique dès qu'on pénètre au cœur de ces directions contraires. Le socinianisme est aussi au fond un rationalisme, c'est-à-dire une philosophie posée comme pierre de touche de la vérité chrétienne; son axiome fondamental, « que la révélation surnaturelle ne saurait contredire la révélation naturelle », lui fournissait un facile moyen d'éliminer de son *credo* les doctrines spéciales de l'Evangile. Dans le socinianisme et l'unitarianisme, comme dans le rationalisme ancien et nouveau, un système philosophico-théologique domine l'interprétation de l'Ecriture, et c'est du système, plus que de l'Ecriture, que sort la construction religieuse, le symbole final. Au XVIII^e^ siècle, ce qu'on nommait « philosophie de la dogmatique » (déisme superficiel antipathique à tout le fond substantiel et vital du Nouveau Testament), était le critère souverain, par suite le facteur réel, et il devait rester seul au terme du travail dialectique qui avait pour but d'y tout ramener. L'interprète s'était fait arbitre. Cela est reconnu aujourd'hui pour le socinianisme et l'unitarianisme comme pour le rationalisme ancien que le nouveau a flétri de l'épithète de *vulgaire*. Et si vous

sondez les écoles actuelles, qui aspirent à fonder le Christianisme sur un témoignage intérieur, à l'élever soit sur la raison spéculative, soit sur la conscience religieuse et morale, en laissant tomber sa vieille base historique et surnaturelle, vous verrez bientôt que ce qu'elles admettent des mystères chrétiens, c'est moins la notion biblique que la notion métaphysique ou mystique qu'elles s'en forment, pur idéal, qui peut n'être et qui n'est la plupart du temps qu'une ombre du réel. Cela est tout simple dans les écoles rationalistes : le rationalisme doit ou rejeter le fond spécial de l'Evangile, ou ne le recevoir qu'autant qu'il se le démontre et se l'explique en vertu de ses idées propres. Mais ce qui est tout au moins singulier, c'est que bien des écoles supranaturalistes se laissent prendre au leurre de cette argumentation.

L'attestation scripturaire, qu'elles admettent en principe, ne leur suffit point : il leur faut, même sur ces profondeurs que les anges s'efforcent vainement de pénétrer, une sorte d'intuition dont elles finissent par faire leur fort, attendant de là la rénovation de la théologie et de l'Eglise. Position aussi périlleuse qu'illusoire. La réflexion et l'expérience le disent de concert, ainsi que nous pensons l'avoir montré en divers sens. Le dogme chrétien ne peut reposer que sur le principe chrétien. Ces hautes dispensations divines ne peuvent être véritablement constatées que par une parole divine. Les témoignages qu'elles reçoivent du sentiment religieux et moral, tout précieux qu'ils sont, ne sauraient remplacer celui-là. Nous l'avons dit dès l'origine de ce mouvement, et les faits le démontrent de plus en plus, le haut supranaturalisme a donné dans un piège. Parmi les considérations qui auraient dû l'arrêter, il en est une à laquelle il se serait, ce semble, rendu immédiatement, s'il y avait été attentif. Ayant à sa base la doctrine de la chute, il reconnaît que la conscience est naturellement faussée, aveuglée, pervertie, et que c'est le Christianisme qui la restaure, qui y ravive le sens du vrai, du saint, du divin. Mais n'est-il pas clair dès lors que le Christianisme doit avoir ailleurs qu'en elle son point d'appui, puisqu'elle ne lui rend l'hommage ou le témoignage, auquel on voudrait tout réduire, qu'après avoir été conquise et renouvelée par lui? Pour qu'elle ait cette aperception ou cette expérimentation de la vérité du Christianisme et de sa divinité, il faut que le Christianisme la fasse autre qu'elle n'est naturellement, il faut qu'il ouvre ou qu'il épure l'œil spirituel en transformant l'homme

intérieur. Or, le Christianisme ne peut déployer ses vertus rédemptrices que là où il rencontre quelque adhésion et quelque soumission, là par conséquent où il s'est déjà légitimé à quelque degré ; partout ailleurs il est sans action parce qu'il est sans prise, et cette foi première qui fonde son action n'en saurait être le produit, puisqu'elle serait alors cause d'elle-même. Ce n'est pas la conscience qui fait le Christianisme, c'est le Christianisme qui refait la conscience, et c'est la conscience ainsi refaite qui en constate la divine vérité en en constatant la vertu céleste ; c'est en ce sens que l'épreuve devient preuve. En thèse générale, avant de trouver au dedans ce témoignage dont nous ne contestons ni la réalité ni la valeur, il faut donc que le Christianisme s'impose du dehors ; il lui faut un point d'appui supérieur. Et cette autorité extérieure, cette évidence ou cette force, qui lui fut nécessaire au commencement, lui sera nécessaire jusqu'à la fin ; il en a besoin aujourd'hui pour saisir l'homme, comme il en eut besoin autrefois pour saisir le monde. Il en a besoin même avec les âmes qu'il a déjà gagnées, car il a constamment à vaincre en elles l'erreur et le mal et à les pousser, à travers leurs oppositions, dans la voie de la vérité et de la sainteté. (Il est, par bien des côtés, *une folie* à l'homme naturel. On l'oublie beaucoup trop. Il l'est au point de vue pratique non moins qu'au point de vue dogmatique.) Mais ce n'est pas le lieu d'insister là-dessus. Revenons et concluons.

Si l'Evangile est une révélation au sens supranaturaliste — et il est plus facile de le renier que de lui enlever ce caractère ; — si de plus il s'offre au monde dans un livre où l'autorité théopneustique s'unit aux garanties historiques les plus directes et les plus certaines, le principe protestant est justifié. Mais en posant la norme scripturaire comme souveraine, puisqu'il la pose comme divine, le principe évangélique ne comprime ni l'investigation scientifique, ni la responsabilité morale. Il appelle tout ensemble un examen actif et une humble et religieuse docilité (Cf. I Thes. II, 13 et V, 21. I Cor. X, 15 et XV, 1-2).

Peut-être ce principe, à la fois théologique et ecclésiastique, ne règnera-t-il jamais dans sa pure et pleine intégrité. En cela comme en tout, le parfait est un idéal dont on ne peut que s'approcher, et auquel il ne faut pas moins s'attacher et se tenir.

C'est pour nous le vrai principe chrétien, comme il l'a été pendant trois siècles pour le protestantisme et en tout temps

pour le Christianisme évangélique. Nous avons la ferme conviction que son obscurcissement actuel n'est qu'un nuage ou une éclipse. Le jour commence à se faire et à réaliser notre confiance et notre espoir. A la vue du travail interne qui rend de plus en plus le supranaturalisme de *doctrine* solidaire du supranaturalisme de *méthode*, et le ramène sur la base scripturaire, notre principe se raffermirait s'il avait pu faiblir.

Que Dieu nous donne de le suivre fidèlement et de l'appliquer sûrement !

Qu'avons-nous à faire dans l'œuvre pastorale que de nourrir les âmes de la vérité qui affranchit et sanctifie ; qu'avons-nous à faire dans nos études théologiques que de la constater avec exactitude ; et où la chercher, où la trouver, si ce n'est dans le *Livre des révélations*? Au lieu de nous abandonner à des nouveautés toujours douteuses, et souvent périlleuses, ouvrons donc nos esprits et nos cœurs à cet Evangile des Ecritures qui est seul *la puissance de Dieu pour le salut*, parce qu'il est seul l'Evangile de Dieu. « Τὸ Εὐαγγέλιον δύναμις Θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι » (Rom. I, 16) (Cf. I, Cor. XV. 1, 2 et Gal. I, 1-12).

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE ..... I-XXIII

CHAPITRE I. — **De la religion** 1-78

I. — *Idée générale de la religion.* — § 1. Observations générales. — § 2. Religion et morale. — § 3. Formes de la religion. 1

II. — *Origine de la religion.* — § 1. Observations générales. — § 2. La religion, fait de conscience. — § 3. Objections..... 25

III. — *Nature de la religion.* — § 1. Des éléments intégrants de la religion et de leurs rapports. — § 2. La foi, source des œuvres. — § 3. Importance des œuvres. — § 4. Etroite connexion des trois éléments. — § 5. Importance pratique de l'étroite connexion des éléments de la religion ; — Esthétisme 47

CHAPITRE II. — **De la théologie** 79-114

I. — *Religion et théologie.* — § 1. Observations générales. — § 2. Distinction entre la théologie et la religion. — § 3. Utilité de la théologie 79

II. — *Divisions de la théologie. — Méthodes et systèmes.* — § 1. Divisions : Théologie naturelle et révélée etc. Définition et but de la Dogmatique. — § 2. Méthodes et systèmes..... 106

CHAPITRE III. — **De la révélation en général** 115-254

I. — *Nécessité d'une révélation.* — § 1. Considérations générales sur le Rationalisme et le Supranaturalisme. — § 2. Nécessité d'une révélation. — A. Preuve historique : Insuffisance de la philosophie. — B. Preuve rationnelle..... 115

II. — *Objections du Déisme et du Rationalisme contre la Révélation.* § I. Contre la nécessité de la Révélation. — § 2. Contre la preuve surnaturelle..... 127

III. — *Preuves du Supranaturalisme.* — § 1. Considérations gé-

Pages

nérales sur les deux ordres de preuves. — § 2. Preuve morale ou expérimentale. — § 3. Importance et légitimité des deux ordres de preuves. Dangers de l'emploi exclusif de la preuve interne. Union nécessaire 140

IV. — *De l'emploi et des limites de la Raison à l'égard de la Révélation.* — § 1. Importance de la question. — § 2. Critique des Ecoles rationalistes. — § 3. Réponse aux objections. — § 4. Conclusions 213

CHAPITRE IV. — **Authenticité du Nouveau Testament (d'où sa crédibilité)** 255-277
255

§ 1. Importance de la question. — § 2. Authenticité. — § 3. Crédibilité .....

CHAPITRE V. — **Révélation chrétienne** 278-493

I. — *Preuves internes.* — § 1. Supériorité du Christianisme sur toutes les religions et sur toutes les philosophies. — § 2. Des preuves internes en tant qu'elles contiennent et donnent déjà la preuve surnaturelle. 278

II. — *Preuves externes. Miracles.* — § 1. Témoignage de Jésus-Christ et des Apôtres. — § 2. Des miracles et de la preuve miraculeuse. — § 3. Réfutation des Objections : I. Objections contre la possibilité des miracles. — II. Objections contre la preuve tirée des miracles. — III. Objections contre la réalité des miracles. — § 4 Conclusions 303

III. — *Preuves externes. Prophéties.* — § 1. Des prophéties et de la preuve prophétique. — § 2. Prophétie messianique. — § 3. Prophéties à double application. — § 4. Réfutation des objections. — § 5 Grande valeur donnée à la preuve prophétique par l'accomplissement des oracles relatifs au Messie, à son Royaume et au peuple d'Israël. — § 6. Conclusions 431

CHAPITRE VI. — **Inspiration du Nouveau Testament (ou théopneustie apostolique)** 494-574

I. — *Considérations générales* 494

II. — *Faits (argument historique)* 502

III. — *Enseignements (argument dogmatique)* 509

IV. — *Objections* 519

V. — *Détermination générale du Dogme* 537

VI. — *Témoignage de saint Paul* 551

VII. — *Conclusion générale des Chap. IV, V et VI* 563

Pages

CHAPITRE VII. — **Usage et autorité des Ecritures**..... 575-658

I. — *La souveraineté des Ecritures, principe du protestantisme*.. 575

II. — *Du traditionalisme.* — § 1. Traditionalisme catholique. — § 2. Traditionalisme protestant. — § 3. Valeur de l'argument traditionnel. — § 4. Traditionalisme évolutionniste..... 584

III. — *Du principe d'autorité dans le protestantisme. Sa base et ses éléments constitutifs*..... 609

IV. — *Conclusion : La liberté et l'autorité (l'examen et la soumission) également nécessaires*..... 646

CHAPITRE VIII. — **Principes théologiques (exposé comparatif)**..... 659-670

BIBLIOTECA Centrală Universitară Bucureşti

ALENÇON. — IMPRIMERIE GUY, VEUVE, FILS ET C^ie^



VERIFICAT
2017

VERIFICAT
1987

BIBLIOTECA
Centrală
Universitară
Bucureşti