

# Sciences et philosophie religieuse

Autor(en): **Reymond, A.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **38 (1905)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379771>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# SCIENCES ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSE <sup>1</sup>

PAR

A. REYMOND

---

Mesdames, messieurs,

Avant de poursuivre l'étude commencée l'hiver passé sur les rapports que la philosophie religieuse soutient avec la philosophie des sciences, nous nous proposons dans cette leçon de résumer les résultats auxquels nous étions parvenus.

Par le fait même de ses recherches, la philosophie religieuse, avons-nous dit<sup>2</sup>, se distingue de la philosophie générale. Celle-ci tient le problème religieux pour important sans doute, mais comme n'intéressant pas directement par sa solution son existence. Affirmer que l'esprit humain est capable de savoir quelque chose, ne fût-ce que son impuissance à rien connaître; estimer que, malgré les apparences, il progresse dans l'acquisition du vrai, c'est là le seul postulat auquel est attaché le sort de la philosophie quel que soit du reste le domaine qui lui est attribué.

L'objet et le but que se propose la philosophie religieuse sont sensiblement différents. Elle considère comme une donnée irréductible l'expérience religieuse, sans pour cela la limiter à une forme historique spéciale (chrétienne, bouddhiste ou mahométane). Elle cherche au cours de son travail

<sup>1</sup> Leçon professée à l'Université de Lausanne.

<sup>2</sup> *Revue de théologie et de philosophie*, janv. 1904.

à justifier cette affirmation et s'efforce de déterminer la portée ontologique et cosmologique que l'expérience religieuse comporte. Chacun sent combien ce travail peut prêter à l'arbitraire. Comment procéder pour éliminer avec le plus de succès le coefficient des appréciations individuelles qui semblent inévitables dans une recherche pareille ?

Dans le chaos de pensées contraires qui agitent le monde contemporain il est un domaine cependant où l'accord semble s'établir, c'est celui des lois scientifiques envisagées dans leur signification pratique et non dans leur portée métaphysique. Voici ce que nous voulons dire par là. D'expériences plus ou moins répétées le savant conclut à des lois générales et affirme que les phénomènes se conditionnent entre eux. Or la légitimité de l'induction et l'explication de la causalité soulèvent, comme on le sait, de graves problèmes métaphysiques. Mais leur solution n'intéresse pas l'existence et le progrès des sciences. Le savant sait, avec une confiance que l'expérience confirme, qu'un phénomène rigoureusement déterminé dans ses conditions se reproduit dans les mêmes conditions, l'expérience restant toujours et en dernier ressort juge des résultats acquis. Que l'électricité se propage sous forme d'ondes ou de courants, cette propagation se fait toujours suivant des directions et des vitesses constantes si les conditions du phénomène restent identiques. L'expérience scientifique nous offre donc un domaine où l'accord s'établit entre tous.

L'expérience religieuse par son existence et par son activité implique des affirmations qui portent sur les relations phénoménales dont s'occupe le savant. Dans quelle mesure ces affirmations sont-elles compatibles avec l'expérience scientifique ? C'est là la première question à résoudre avant de tenter une solution générale du problème religieux.

Mais dans le travail de comparaison qui s'impose ainsi une difficulté surgit. Les affirmations de la conscience religieuse ne sont pas une donnée à priori de la pensée humaine et nous ne savons où les trouver dans leur pureté et leur généralité. Force nous est donc de prendre le contenu d'une reli-

gion déterminée. Nous choisissons ainsi comme données provisoires les affirmations de la conscience chrétienne dans leurs grandes lignes et telles que l'histoire des dogmes nous les révèle, cherchant à voir si elles contredisent, et jusqu'à quel point, l'expérience scientifique ordinaire.

On peut grouper à peu près comme suit les diverses affirmations de la conscience chrétienne dans le domaine qui nous occupe.

La première d'entre elles est d'une portée toute générale et concerne l'influence que la volonté exerce sur l'acquisition et le développement des connaissances religieuses. L'état actuel des sciences permet-il de nier ou d'affirmer cette influence, et que conclure quant à la logique ?

Quant aux autres affirmations elles peuvent se grouper autour des trois données suivantes : Dieu, le monde extérieur et l'homme.

De Dieu la conscience chrétienne affirme tout d'abord qu'il existe et de plus qu'il est infini et éternel. L'éternité comme l'infinité de Dieu sont cependant contestées au nom des lois mathématiques ; son existence l'est également par le fait que pour plusieurs les sciences suffisent à expliquer l'univers, son but et son origine.

En ce qui concerne le monde extérieur où nous vivons, la conscience chrétienne affirme qu'il a été créé par Dieu et que l'action de Dieu s'y manifeste sous forme providentielle. L'étude de la création et des miracles au point de vue scientifique permet-elle de maintenir cette prétention ?

Quant à l'homme la conscience chrétienne le pose comme personnel, comme responsable et libre et comme doué d'une âme immortelle. Or la personnalité, la liberté et l'immortalité de l'homme ne sont-elles pas des réalités illusoires que la physiologie et la psychologie modernes ont fait évanouir ?

La conscience chrétienne estime de plus qu'il y a communion entre Dieu et l'homme, et que cette communion s'établit grâce à une révélation divine dans l'histoire. L'étude des lois historiques et psychologiques combat-elle cette affirmation ?

Tels sont grossièrement esquissés les divers problèmes que suggère une étude comparative entre les données de la conscience chrétienne et l'expérience scientifique ordinaire. Parmi ces problèmes nous avons, l'hiver passé, traité les suivants : la logique, Dieu et le nombre infini, les miracles et les lois scientifiques.

Rappelons les conclusions auxquelles nous sommes arrivés.

Si éloignée qu'elle puisse paraître de notre sujet, l'étude de la logique ne lui est pas indifférente cependant ; car les divers systèmes de logique qui se sont succédé dans l'histoire se sont tous efforcés de montrer comment et jusqu'où l'esprit humain était capable de connaître.

Une étude sur l'évolution qu'a subie la logique depuis ses origines jusqu'à nos jours montre que la difficulté inhérente à cette discipline est de poser un objet à la fois comme réel et comme intelligible. Quand je dis : « La somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, » j'énonce un jugement intelligible, qui se justifie grâce aux définitions posées par l'esprit. Mais rien ne me garantit que le triangle ainsi défini existe tel quel en dehors de l'esprit qui le pense. Au contraire lorsque j'énonce le jugement suivant : « Cette table est noire, » j'affirme une réalité donnée à l'esprit et qui ne dépend pas de lui, mais le rapport qui existe entre la table et la couleur noire reste une chose inintelligible, parce que la liaison nécessaire en échappe à la pensée.

Cette difficulté se ramène à déterminer la nature du concept et celle du jugement. Comment ce problème se présente-t-il à l'heure actuelle ? Par une analyse de plus en plus profonde, la pensée moderne est arrivée au résultat suivant : il y a disjonction entre la réalité telle qu'elle nous est donnée dans la perception et la façon dont nous la formulons. A ce point de vue les concepts (homme, table, noir, par exemple) ne sont pas, comme le pensait Platon, des éléments fournis de toutes pièces à l'esprit et ayant une existence indépendante. Les concepts sont déjà un jugement virtuel que l'esprit porte sur la réalité. Concevoir, c'est déjà juger. Il est

dès lors malaisé de découvrir dans le concept ce qui vient de l'esprit et ce qui est fourni par l'expérience.

La question devient plus pressante lorsqu'il s'agit de caractériser le jugement et sa portée; c'est là le problème central auquel tous les autres se ramènent. L'on sait de quelle façon magistrale Kant l'a posé dans la *Critique de la raison pure*, mais on ne peut dire qu'il l'ait résolu. La déduction transcendantale ne permet pas d'établir la réalité des objets auxquels se rapportent les jugements, et le désaccord entre la pensée et le réel subsiste. Une grave question se pose alors. Puisqu'il y a dualisme entre la réalité et ce qui nous en est intelligible, quelle position prendre dans les jugements que nous portons? Est-ce en agissant sous la catégorie du réel, est-ce au contraire en nous conformant à la catégorie de l'intelligible que nous affirmons notre être véritable?

La deuxième de ces solutions qui fait de la pensée la mesure de la réalité est favorable, cela va sans dire, à l'idéal de la science; mais c'est à la première que les penseurs contemporains se rattachent en général et en ce sens ils favorisent les affirmations de la conscience chrétienne. Pour celle-ci en effet les réalités dernières sont inexplicables et il est des mystères qu'il faut adorer sans les comprendre. De plus, et comme Kant l'a fait remarquer, l'esprit est actif non seulement dans l'acquisition, mais dans l'élaboration même de toute idée; et ceci est en parfait accord avec le principe même du christianisme qui donne à la volonté un rôle prépondérant dans la connaissance de la vérité.

Il y aurait sur la logique dans ses rapports avec les sciences et le principe chrétien une étude à faire, du plus haut intérêt, mais ce que nous venons de dire suffit pour nous montrer que les solutions auxquelles s'arrêtent les logiciens modernes ne sont pas contraires aux affirmations de la conscience chrétienne.

Après ce problème d'une portée toute générale nous avons été conduits à examiner certaines affirmations qui concernent la nature de Dieu. La conscience chrétienne pose en effet Dieu comme un être qui tout en étant personnel est en même

temps éternel et infini. M. Renouvier a contesté cependant cette double affirmation en s'appuyant sur la contradiction du nombre infini. Et voici de quelle manière.

Une chose contradictoire, nous dit M. Renouvier, ne saurait exister, car le principe de contradiction qui régit notre pensée est en même temps la norme de la réalité. Ce dont nous ne pouvons avoir aucune notion est pour nous comme n'existant pas, c'est-à-dire, en fait, n'existe pas. Or le nombre infini est une notion absolument contradictoire, car il est impossible de concevoir un nombre qui serait le plus grand et le dernier de la série des nombres entiers. Supposer donc la réalité continue et divisible à l'infini, c'est vouloir réaliser le nombre infini, ce qui est impossible. La réalité ne peut se composer d'un nombre infini d'éléments. L'ensemble des étoiles par exemple forme un tout limité et fini. Ainsi en est-il de tous les phénomènes qui sont donnés à la conscience. Leur ensemble forme un tout composé d'un nombre fini de parties.

Reste cependant une difficulté. Les grandeurs géométriques peuvent être mesurées par le nombre, et cette mesure, pour être rigoureuse, semble comporter le nombre infini. Sans les nombres fractionnaires, en effet, il nous est impossible d'établir entre les grandeurs des rapports rigoureux. Par là sont engendrées des séries qui renferment un nombre de termes nécessairement infini, semble-t-il. M. Renouvier lève cette difficulté de la façon suivante. La continuité est une forme inhérente à nos conceptions d'espace et de temps, et par là elle est impliquée dans toutes nos représentations d'espace et de temps ; mais elle est tout idéale et reste une possibilité qui n'est pas réalisée dans les phénomènes. La division à l'infini doit donc être remplacée par la division indéfinie de la grandeur. Le continu et l'indéfini se justifient, mais à titre de possibles seulement et comme conditions de toute expérience ; dans la réalité tout ensemble de phénomènes se présente comme un ensemble formé d'éléments discontinus et en nombre fini. Le nombre infini qu'emploient les mathématiciens doit donc être caractérisé comme un

nombre composé de parties très petites mais en nombre fini<sup>1</sup>.

Par suite, et puisque le réel n'existe pour nous qu'à titre de phénomènes, Dieu, s'il existe, doit rentrer dans la catégorie du temps et de l'espace. Nous le concevons de plus comme un être personnel, c'est-à-dire doué de facultés qui se limitent par conséquent. Cela étant, Dieu a nécessairement commencé dans le temps. En effet, puisqu'il est personnel, c'est dire que des déterminations successives se produisent au sein de sa conscience. Or sous peine de réaliser la contradiction du nombre infini, nous devons supposer ces déterminations en nombre fini, ce qui nous empêche de concevoir Dieu comme éternel. Le même raisonnement nous prouverait que Dieu est limité dans l'espace, c'est-à-dire fini. Que vaut cette argumentation ?

Le nombre infini conçu comme un nombre entier est sans doute une notion contradictoire. Mais une étude historique et critique sur le développement de cette notion montre que l'analyse mathématique n'identifie pas pour cela le nombre infini avec un nombre indéfini, comme M. Renouvier le prétend.

Pour M. Renouvier, une variable est constituée par la somme de parties très petites et constantes. En mathématiques, une variable est une quantité essentiellement continue comme la grandeur, et qui se compare à des quantités fixes successivement plus grandes ou plus petites, suivant la marche de la variable.

L'infiniment grand n'est donc pas la somme indéfinie de quantités constantes et égales entre elles. C'est une quantité variable et continue qui devient plus grande que toute quantité donnée. L'infiniment petit de même n'est pas une division ultime et constante de l'espace. C'est une quantité variable qui devient plus petite que toute quantité donnée et qui, à la limite, se confond avec le zéro analytique ; ce zéro n'est point synonyme du néant comme le zéro arithmétique, mais il conserve une certaine réalité puisqu'il s'applique à l'étendue.

<sup>1</sup> Renouvier, *Essais de critique générale : Logique*, tome I, p. 375.

Les infinis des mathématiques doivent être considérés comme des nombres parfaitement définis, mais qui se distinguent des autres nombres, entiers ou fractionnaires, de même que les nombres  $\pi$  ou  $e$ . L'artifice de M. Renouvier consiste à faire de ces nombres-là des nombres entiers et à ramener la continuité mathématique à une discontinuité numérique. C'est par là qu'il peut appliquer la loi du nombre fini à tous les phénomènes.

Cette application est particulièrement délicate, lorsqu'il s'agit de Dieu. Et tout d'abord, puisque les phénomènes sont donnés dans les lois du temps et de l'espace, comment leur refuser le caractère de continuité qui est inhérent à ces lois, et qui seul nous permet de comprendre leurs liaisons et leurs rapports réciproques? Cela est surtout vrai du phénomène de conscience. Ce phénomène ne peut se réduire à une série d'états successifs et distincts; le lien d'unité et de continuité qui caractérise les divers états de conscience, s'impose comme un fait irréductible à la mesure: Dieu est conçu par la conscience chrétienne comme la cause unique et vivante de qui tout dépend, et la contradiction du nombre infini ne permet pas de détruire cette affirmation. Quant à l'infinité de Dieu, si elle est prise comme synonyme de perfection, elle n'est pas incompatible avec l'idée de personnalité.

Si les sciences ne nous permettent pas de trancher les problèmes relatifs à l'existence et à la nature de Dieu, en est-il de même en ce qui concerne l'activité de Dieu dans le monde physique, et les affirmations de la conscience chrétienne relatives au miracle se laissent-elles justifier? Sur cette question, voici les résultats auxquels nous avons abouti.

Pour les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament le miracle est l'intervention visible dans la nature d'une volonté supérieure et cachée qui agit contrairement au cours habituel des choses. Sans connaître de lois scientifiques, au sens moderne du mot, les écrivains sacrés croient cependant au déterminisme habituel des événements qui s'enchaînent les uns les autres. Le miracle leur apparaît comme une rupture

de cet enchaînement et c'est par là qu'il révèle dans l'univers la présence du Dieu invisible.

Cette notion biblique du miracle, comme aussi la croyance à des faits miraculeux accomplis au cours de l'histoire, se maintiennent dans l'Eglise des origines ; elles se conservent également à peu près intactes au sein de l'Eglise catholique et cela jusqu'à nos jours ; les pèlerinages qui ont Lourdes pour but en sont un témoignage.

Dès le seizième siècle, c'est-à-dire à sa naissance, l'Eglise protestante prend une autre attitude, que déterminent divers courants philosophiques ainsi que l'éclosion des sciences physiques et naturelles. Sous cette double influence les penseurs protestants estiment que l'ère des miracles est définitivement close après l'âge apostolique ; seuls, les miracles rapportés dans la Bible doivent être dignes de créance comme signes de la révélation divine au sein du peuple hébreu. Sur ce dernier point cependant les avis se partagent.

Les uns admettent tous les miracles bibliques sans exception ; d'autres opèrent parmi ceux-ci un triage suivant l'importance religieuse ou morale qu'ils leur attribuent ; plusieurs enfin les rejettent tous absolument, comme contraires aux lois naturelles, physiques ou historiques. Le problème en effet se concentre sur le point suivant : le miracle est-il compatible avec les lois que les sciences formulent dans les domaines qui leur sont propres ? La réponse semble facile ; tout essai de conciliation entre les faits miraculeux et la causalité scientifique échoue fatalement. Quelle que soit la loi invoquée, naturelle ou exceptionnelle, si vraiment c'est une loi, elle fait perdre au miracle sa signification biblique, pour le faire rentrer dans le cours naturel des choses. La cause seconde invoquée se substitue à l'action immédiate et visible de Dieu. Tout miracle suppose soit une création, soit le déploiement d'une force qui ébranle, qu'on le veuille ou non, les lois postulées par la science relativement à la conservation de la matière et de l'énergie.

Rejeter le miracle serait la solution la plus simple, si par là même la notion de la providence au sens chrétien du

terme n'était pas compromise jusqu'à disparaître. L'action providentielle de Dieu dans l'univers nous met en présence des mêmes difficultés que le miracle ; si Dieu agit réellement dans l'histoire et dans la vie des individus, la stabilité des lois scientifiques se trouve compromise ; or il serait grave au point de vue chrétien de nier la providence divine, puisque ce serait enlever à la foi chrétienne toute sa signification.

Mais une étude plus complète des lois scientifiques nous a amenés à distinguer dans tout problème de ce genre trois choses bien différentes :

1° L'expérience scientifique pure et simple, laquelle constate dans l'univers la répétition constante de certains phénomènes. Un bâton plongé dans un liquide transparent y apparaît toujours comme brisé.

2° La recherche de la cause qui justifie cette donnée constante ; et la vraie relation une fois trouvée, sa traduction sous forme de lois, mathématiques si possible. Dans l'exemple cité, est-ce la nature du bâton, celle du liquide ou tout autre cause qui produit le phénomène observé ? Comme on le sait, ce phénomène est dû à une déviation des rayons lumineux, déviation qui s'exprime par un rapport mathématique entre les sinus des angles d'incidence et de réfraction, et qui reste constant pour une même substance.

3° L'explication philosophique enfin, qui légitime à la fois l'expérience faite et la loi qui en est la traduction.

De ces trois stades, c'est le dernier surtout qui nous intéresse, car tous ceux qui nient le miracle invoquent consciemment ou inconsciemment l'explication philosophique que Kant a donnée de la science. Un examen attentif des lois scientifiques montre qu'en fait cette explication n'est pas justifiée. Les cadres inflexibles dans lesquels Kant place nos sensations et par là les phénomènes naturels ne correspondent pas à la réalité.

L'espace géométrique, par exemple, n'est pas une forme à priori, immuable et rigoureuse, imposée à nos sensations. Il nous est possible de concevoir et d'appliquer à l'étendue une autre géométrie que la géométrie ordinaire ou euclidienne.

Et ce que nous disons des lois mathématiques peut s'appliquer à toute loi scientifique. Une loi quelconque est déjà une construction opérée par le savant. Il faut distinguer entre l'univers construit par le savant et l'univers donné dans la perception. C'est seulement en les identifiant que l'on peut refuser au miracle toute réalité. Cette identification, la culture moderne nous pousse à la faire sans cesse et nous avons peine à nous représenter l'univers et ses phénomènes autrement que sous forme de lois scientifiques. Par habitude nous superposons aux données brutes de la sensation la vision scientifique des choses. A strictement parler il y a là un abus et sur les rapports qui existent entre l'univers du savant et l'univers réel, nous pouvons seulement dire ce qui suit : les faits vérifient les lois scientifiques conformément aux conventions qui ont été faites pour formuler ces dernières, mais, par contre, il nous est impossible de vérifier la valeur rigoureuse et absolue que nous attribuons à ces conventions. L'ensemble des lois scientifiques ne peut donc constituer un argument contre la possibilité du miracle, qui reste un fait d'expérience.

A ce point de vue, que comporte l'expérience scientifique, pure et simple ? Elle constate dans le monde physique l'existence de certaines constantes ; mais comme elle est et sera toujours incapable d'en déterminer la nature et d'en fixer la distribution ou la quantité absolues, elle ne peut vérifier ou contredire les affirmations de la conscience chrétienne sur l'action de Dieu dans l'univers. Une intervention providentielle de Dieu, réelle mais mystérieuse en ce sens qu'elle échappe aux procédés de l'expérimentation scientifique, reste donc en fait compatible avec cette dernière. Les infractions à la loi de la conservation des forces que nécessite cette croyance à une providence active ne contrarient pas les constantes relatives, que seule l'expérience scientifique nous révèle.

Mais si la providence divine, possible au point de vue scientifique, est une réalité pour le croyant, en est-il de même des miracles bibliques ? Ceux-ci nous apparaissent

comme étant manifestement contraires aux constantes relatives que nous révèle l'expérience. Etant donné par exemple les rapports constants que nous percevons dans la sensation eau, l'expérience n'a jamais révélé qu'ils puissent être transformés en d'autres rapports correspondant à la sensation vin. Un raisonnement analogue s'appliquerait au miracle de la multiplication des pains et à celui de la marche de Jésus sur les eaux. Tous ces faits et d'autres analogues apparaissent comme incompatibles avec l'expérience scientifique ordinaire et tous les efforts faits pour montrer qu'il n'en est pas ainsi sont vains et illusoire.

Ce désaccord, si grave soit-il, ne constituerait pas un motif suffisant pour nier les miracles bibliques si ceux-ci se justifiaient pleinement sur le terrain de l'histoire; mais il est loin d'en être ainsi, comme le montre un examen impartial.

Les sources, tout d'abord, qui nous rapportent les faits miraculeux ont un caractère spécial. Le Nouveau Testament n'est pas un ensemble de documents rédigés en vue de fournir des matériaux à la science historique. C'est avant tout un recueil de témoignages dont les plus anciens sont de vingt ans postérieurs aux événements qu'ils rapportent.

Si même les récits étaient contemporains des faits racontés il resterait toujours à juger la compétence des témoins. Or sur la question des miracles les apôtres ont pu partager des préjugés fort répandus à leur époque et cela non seulement parmi le peuple, mais même dans les classes cultivées.

Une dernière considération enfin doit être examinée. La croyance aux miracles n'est pas spéciale à la religion chrétienne. A l'origine de toute religion, comme aux époques de ferveur religieuse, nous voyons un phénomène semblable se produire.

Pour maintenir le miracle biblique il faut faire appel à des raisons d'ordre dogmatique ou religieux. Le dogme de l'inspiration littérale, aussi longtemps qu'il put être maintenu, était la garantie des faits miraculeux qui sont consignés dans les Ecritures saintes. Au point de vue religieux, plusieurs penseurs rejettent la plupart des miracles de l'Ancien et du

Nouveau Testament; mais ils maintiennent la résurrection de Jésus-Christ comme indispensable à la foi chrétienne, et comme étant le gage des espérances éternelles du chrétien. Cette position ne semble pas justifiée. La certitude que Jésus-Christ est vivant à l'heure actuelle suffit à la foi chrétienne; cette certitude ne repose pas sur des arguments philosophiques plus ou moins solides, mais sur l'amour infini de Dieu dont Jésus a été la vivante réalisation.

En résumé<sup>1</sup>, dirons-nous, les miracles bibliques ne se sont pas, selon toute probabilité, passés tels qu'ils nous sont rapportés. Dans les faits qui leur ont donné naissance, l'expérience scientifique de notre temps n'eût rien pu constater d'anormal. C'est là notre conviction. Est-ce à dire que ces faits se sont produits sans une intervention directe et réelle de Dieu? Nous ne le pensons pas non plus. L'action providentielle de Dieu s'est exercée à l'époque de Jésus-Christ et à l'âge apostolique, comme elle s'exerce de nos jours, avec plus d'intensité peut-être, mais sans pour cela contredire l'expérience scientifique ordinaire, telle que nous la connaissons. Pour nous la leçon profonde qui se dégage du miracle biblique est la suivante: l'univers n'est pas soumis à une fatalité inexorable, aveugle et sans souci aucun de la vie humaine. Par un acte de confiance dans la personne même de Jésus-Christ le chrétien affirme que tout dans l'univers est soumis à l'action providentielle de Dieu. Cette intervention divine au sein de la nature reste possible au point de vue scientifique, le chrétien l'affirme comme réelle; et c'est ce qui donne un sens à la prière, l'acte fondamental de la vie chrétienne, qui sans cela serait dénué de toute signification.

<sup>1</sup> Dans des articles ultérieurs nous nous proposons de faire une étude plus complète du miracle biblique.