

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

Band: 13 (1880)

Artikel: La foi en dieu : considérée dans son principe, dans son objet et dans son expression

Autor: Malan, C.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379257>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

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

LA FOI EN DIEU

CONSIDÉRÉE DANS SON PRINCIPE, DANS SON OBJET
ET DANS SON EXPRESSION

PAR

C. MALAN ¹

II

THÈSE POSITIVE : *La foi en Dieu est le résultat direct d'une action par laquelle Dieu lui-même s'est d'abord fait ressentir au centre instinctif de notre vie personnelle.*

1 Cor. II, 4. ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.

Nous disons que lorsque la conviction de la réalité de Dieu saisit notre âme, c'est que Dieu nous a déjà fait ressentir cette réalité au moyen d'une expérience qu'il nous a directement imposée de son activité vivante.

Nous ajoutons que cette expérience n'est pas tout d'abord celle d'une parole divine qui aurait été adressée à notre intelligence ; que c'est avant toute autre chose l'expérience de la volonté divine elle-même, dont l'autorité nous atteint dans le centre instinctif de notre vie personnelle.

Si tel est le cas cependant, il en résulte que tout ce qui s'appellerait ensuite au dedans de nous une *idée de Dieu*, ne sera jamais qu'une image que nous nous serions formée à nous-mêmes de l'auteur de cette expérience. De plus il découle encore de là que la *vérité* de toute idée semblable dépendra

¹ Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1879, pag. 526.

de ce qui aura été chez nous, tout premièrement, un acte de soumission et de fidélité à l'égard de cette expérience.

Quant à l'action par laquelle Dieu se serait révélé lui-même à l'âme, il semblerait d'abord que l'on pût distinguer entre deux révélations divines : l'une, dont nous serions les *objets* ; et l'autre, savoir l'intérieure, dont nous ne serions que les *spectateurs*.

Cependant cette distinction ne saurait être absolue. Dans le fait, tout ce qui sera pour nous une révélation de Dieu, présentera, à quelque degré, l'un et l'autre de ces deux caractères. Non seulement, quant au fait intérieur, nous pouvons être parfois en spectacle à nous-mêmes ; mais, ne fût-ce que pour reconnaître une action divine dans tel fait extérieur, il faudra qu'une expérience intérieure préalable nous ait déjà fait éprouver en nous-mêmes la réalité de Dieu. Il n'y aura donc jamais lieu à distinguer, à cet égard, qu'entre des révélations qui présenteraient plus spécialement soit l'un soit l'autre de ces deux caractères.

I. Occupons-nous d'abord de la première de ces révélations ou manifestations de Dieu, de celle à l'égard de laquelle nous occuperions surtout la position de spectateurs.

On ne saurait se refuser à reconnaître que tout ce qui a droit à s'appeler pour le croyant une révélation de Dieu, lui parvient par l'expérience soit de cette action ordinaire et constante qui apparaît dans l'univers, soit d'une autre action divine extraordinaire qui serait venue s'ajouter à celle-là.

Il est vrai, quant à cette dernière, que la réalité en est mise en doute par ceux qui y voient une action « surnaturelle, » ce qui pour eux signifie une action *anormale*, et par conséquent sans raison d'être. Mais ce sont là des esprits qui n'ont pas encore su distinguer entre ce qui est *naturel* et ce qui est *normal*. Aux yeux de ceux qui ont reconnu le caractère essentiellement anormal et de notre existence humaine actuelle, et de l'état présent du monde que nous habitons, — cette action surnaturelle est bien au contraire la seule dans laquelle il nous soit permis de reconnaître à cette heure une action directement divine, parce que c'est la seule qui soit réellement normale.

Quoi qu'il en soit de cette remarque, sur laquelle ce n'est pas ici le lieu d'insister ¹, il est constant que, dans l'une et l'autre de ces « révélations, » l'Être divin ne se fait reconnaître qu'au moyen *d'actes*. Tel est le cas, soit qu'il s'agisse d'actes spéciaux et momentanés, tels que ceux de la création et de la rédemption, — soit que nous ayons devant nous une activité soutenue, comme celle par laquelle ces premiers actes sont affirmés et maintenus.

Tout homme qui a reconnu une révélation de Dieu soit dans la nature, soit dans les faits dont témoigne l'Écriture, conviendra que nulle part Dieu ne s'y présente au moyen d'une pure doctrine abstraite qui serait imposée comme telle à notre pensée. Ces deux révélations consistent en ce que nous appellerons des *actes révélateurs*, pour autant que la vue ou l'allégation de ces actes nous ferait sentir soit ce qu'est à l'heure actuelle, soit ce qu'a été et ce que sera dans l'histoire, le rapport, et avec l'homme et avec le monde, de l'homme, de la vivante personnalité à laquelle nous sommes forcés de les rapporter.

Ce sera toujours la vue d'une action personnelle de Dieu, qui, dans le spectacle de l'univers, fera naître en nous, non pas tout d'abord l'idée de ce que Dieu est en lui-même, mais l'idée de ce qu'il a voulu faire. La vue ou le récit d'une action divine précèdera pour nous toute idée que nous nous ferions ensuite de l'auteur de cette action.

Ce n'est pas non plus par une *parole* si l'on entend par là l'énoncé d'une vérité intellectuelle, — c'est au moyen de récits historiques, que l'Écriture produit, chez ceux qui y voient une révélation, non pas tout d'abord l'idée générale et abstraite, mais bien uniquement l'image historique d'un Dieu créateur et sauveur. C'est en mettant sous leurs yeux des actes historiques qui répondent à leurs besoins de salut et de réparation; besoins qui sont tels que chacun appellera Dieu Celui qui peut seul y satisfaire.

¹ Pour le développement de cette pensée, l'auteur renvoie à son opuscule: *Les miracles sont-ils réellement des faits surnaturels?* — Paris, Meyrueis, 1863.

Pour ne donner qu'un exemple de ce que nous disons là, il suffira de rappeler quels sont les noms par lesquels l'Écriture sainte désigne successivement l'Être divin. Ce sont tous des noms *historiques*. Tous ils reproduisent l'impression produite par une action historique de Dieu lui-même, action dont ceux qui lui donnent ces noms avaient été ou les spectateurs ou les objets. Après avoir été désigné par le nom d'*Elohim*, ou de Dieu, tant qu'il ne s'était fait ressentir que comme l'objet éloigné d'une adoration craintive¹, cet Être prend le nom de *Jéhovah* ou de l'*Eternel*, de Celui qui, en dépit des changements et des défaillances de ses adorateurs, demeure le même dans sa volonté à leur égard. Aussi voyons-nous ce nouveau nom apparaître au moment où, en se rapprochant de l'humanité pour la sauver, l'*Elohim* inaugure avec une portion de cette humanité des rapports réguliers et constants.

Plus tard, « ce peuple de Dieu » étant devenu ingrat et par conséquent incrédule, Jéhovah veut se manifester à l'homme non plus uniquement comme le Dieu fidèle à ses promesses, mais comme Celui qui, en dépit de l'infidélité de son peuple, a réellement été son Sauveur.

C'est encore au moyen d'actes historiques qu'il accomplira cette nouvelle révélation. Dans la *Nouvelle Alliance*, les noms divins ne sont pas non plus de nouvelles *idées* de ce Dieu. Ils ne portent pas tout d'abord ni directement, sur ce que Dieu est en lui-même. Ce ne sont pas des *définitions*; ce ne sont bien toujours que des *désignations*. C'est encore un témoignage historique; le témoignage rendu devant nous à de nouveaux actes accomplis par le Dieu auquel croient déjà ceux à qui ce témoignage est adressé.

¹ *Elohim*, bien qu'un mot de forme « abstraite, » n'en désigne pas moins (comme notre mot *la Providence*), une activité personnelle. Ce mot, en effet, signifie, non pas « adoration craintive, » mais bien ce qui « fait naître ce sentiment-là. » Cette signification, qui découle déjà de la seule étymologie, ressort avant tout de l'usage de ce mot dans le récit biblique. Il se traduit assez exactement par *Dieu*, mot qui semble devoir signifier « l'Être inconnu qu'on doit craindre, » qui, en tout cas, est employé dans ce sens spécial. (Voyez Hoffmann, *Schriftbeweis* I, au commencement.)

Lorsque Celui qui jusque-là avait été connu d'abord comme le Dieu Fort, le Tout-Puissant, puis comme le Jéhovah, l'Eternel, c'est-à-dire comme l'Immuable et le Fidèle, eut résolu de se manifester sous le nom de *Père*, il ne le fit pas (ainsi qu'on put le croire en voyant ensuite l'usage qu'on a fait de cette révélation), en appelant la pensée humaine à pénétrer dans le mystère insondable de son essence divine. Il le fit en rappelant l'homme à l'expérience oubliée d'un acte divin dont cet homme avait commencé par être lui-même l'objet. Jésus de Nazareth renouvelle, sous les yeux de l'humanité, la relation historique que Dieu avait inaugurée avec l'homme, au jour où il avait créé, dans l'homme, le *fil*s destiné à réaliser l'image de Dieu dans le monde où nous sommes. En envoyant Jésus, Dieu vient ainsi, non pas expliquer l'idée que nous devons nous faire de lui; mais — par un acte historique accompli sous les yeux de l'homme, — mettre à portée de notre expérience ce fait humain dont le péché avait arrêté le développement et effacé jusqu'au souvenir. Cet acte historique de Dieu, c'est l'apparition d'un homme qui a conscience d'avoir en Dieu son Père, de venir de lui et d'aller à lui. C'est l'apparition d'un *fil*s de l'homme qui, au sein de l'humanité dont il fait partie, s'affirme comme la racine, cette fois pure, de ceux qui nommeront eux aussi Dieu leur Père, lorsque, grâce à leur union avec ce fils de l'homme, ils auront retrouvé « le droit d'être faits enfants de Dieu. »

Lorsque Dieu voulut être adoré comme le *Fils*, c'est qu'il s'était d'abord montré à ceux qui devaient lui donner ce nom là, sous les traits de Celui qui, après avoir délaissé sa « forme d'existence » absolue, avait voulu, dans un fait historique accompli sur notre terre, renaître à Dieu par une naissance humaine; ce dont il avait gardé une pleine connaissance et ce dont il avait donné des preuves à ceux qui, témoins ensuite de sa victoire sur la mort, le reconnurent et le proclamèrent « Fils de Dieu en puissance. »

Enfin lorsque ce Dieu voulut que le croyant le confessât comme le *Saint-Esprit*, c'est qu'il s'était tout d'abord manifesté comme tel par des vertus et des signes positifs; en conti-

nuant aussi, dans chaque croyant, à s'associer aux peines, aux luttes, comme aussi aux aspirations et aux joies de l'âme humaine ici-bas. C'est là ce qui nous est dit avoir eu lieu, non seulement lors de la création, mais aussi lors de la rédemption de l'humanité ; lorsque « l'Esprit descendit visiblement » sur le « Christ de Dieu » et sur ses témoins, et lorsqu'il continue, nous est-il dit, à « faire sa demeure » dans « ceux qui sont de Christ. »

Telles sont les origines essentiellement historiques des noms qui sont donnés à Dieu dans les Ecritures. Du reste, cette remarque s'appliquerait à toutes les appellations par lesquelles Dieu y est encore désigné. C'est ainsi, pour ne parler que du Nouveau Testament, que nous entendons le Seigneur Jésus, — afin de montrer à la Samaritaine que l'adoration de Dieu n'est pas limitée à tel ou tel lieu spécial, — non pas formuler cette idée générale que Dieu serait de nature spirituelle, mais se borner à affirmer devant elle un *fait* dont lui, Jésus, possédait l'expérience : « Crois-moi, » lui dit-il, « Dieu est un esprit. »

C'est encore de la sorte que Dieu est désigné dans le Nouveau Testament comme Celui qui, dans l'avenir, sera ce « juge suprême » dont toute conscience d'homme a expérimenté la réalité. C'est ainsi que l'apôtre, lorsqu'il veut, en face des dieux *exclusivement* historiques des païens, nommer celui qui subsiste indépendamment et au-dessus de l'histoire qui le révèle, l'appelle : « le Roi des siècles, immortel, invisible. » Toutes ces désignations (et même cette dernière par sa forme négative) constituent non pas des idées abstraites qui seraient dictées à l'acceptation de notre pensée, mais bien un témoignage rendu devant nous à des faits positifs et réels dont nous possédions déjà en nous comme une lointaine expérience.

Et ce qui est vrai du langage de l'Ecriture, l'est aussi de celui du croyant. Ce dernier, lui aussi, ne confessera jamais sa foi autrement qu'en rendant témoignage à ce qui a été, à ce qui est ou à ce qui doit être une action historique de Celui auquel il a cru déjà comme à un Etre réel et vivant.

Ici se présentent deux objections :

1. La première porte sur ce que ces assertions sembleraient impliquer à l'endroit du caractère de l'Ecriture.

Ne serait-ce pas là, demande-t-on, s'exposer à ne plus voir dans la Bible qu'une parole qui, comme celle que nous prêtons à la nature visible, se bornerait à nous rappeler ce qui ressortirait déjà de notre expérience personnelle? La Bible n'est-elle pas une « révélation » dans ce sens, qu'elle nous annonce le Dieu qui sans elle nous serait demeuré inconnu? N'est-ce pas précisément parce que le monde n'a pas su voir Dieu dans les *actes* divins qui lui étaient accessibles, que ce même Dieu a voulu se révéler au monde par sa *parole*?

Il est hors de doute que l'Écriture nous raconte ce qui, sans elle, nous serait demeuré inconnu; et que, d'un autre côté, ce qu'elle nous raconte sera, pour tout homme qui croit en Dieu, une révélation de ce Dieu. Avec cela, il reste à définir le mode de cette révélation, l'objet de cette parole. Il reste à dire de quelle manière Dieu se révèle dans cette parole.

Et d'abord, Dieu ne s'y révèle pas par *sa parole à lui*. Il le fait au moyen d'un témoignage qui lui est rendu devant nous par nos semblables. Si donc l'Écriture est appelée, si elle se nomme elle-même « la parole de Dieu, » c'est évidemment là une façon de parler qui constitue de nouveau non pas une définition, mais une simple désignation. Au sens exact, l'Écriture réserve elle-même cette appellation de Parole de Dieu pour Celui qu'elle nous dit être apparu comme « le Christ de Dieu. » Quant à l'Écriture elle-même, elle se présente à nous comme un témoignage rendu à Dieu, et cela même dans les endroits où ce témoignage serait l'allégation de paroles divines une fois adressées aux hommes.

Aussi, voyons-nous que cette Écriture n'a rien à dire à celui qui ne croirait pas à l'existence de Dieu; à celui qui n'aurait pas été convaincu, par ailleurs, de la réalité de Dieu¹. Elle nous rappelle elle-même que ce n'est pas seulement « à ceux à qui la parole de Dieu a été adressée, » mais que c'est à tous les hommes, que Dieu a révélé « ce qui peut être révélé *de lui*². »

Cette manifestation de Dieu, qui a lieu dans toute âme humaine, n'arrive cependant qu'à susciter dans cette âme le besoin d'une révélation ultérieure. Simple expérience de la

¹ Jean VIII, 47; 1 Jean IV, 6. — ² Rom. I, 19.

réalité de la volonté suprême, elle fait nécessairement sentir à l'âme qui y a été soumise sa dépendance à l'égard de cette volonté. En même temps elle réveille dans cette âme la conscience du désaccord qui subsiste entre sa propre volonté et cette volonté qu'elle a ressentie cependant comme la volonté *suprême*. Il en résulte forcément dans cette âme le besoin d'en savoir davantage à l'endroit de l'agent de cette volonté. C'est ainsi qu'à proportion que cette âme s'est ainsi laissé amener à croire *en* Dieu, elle ressent le besoin d'arriver à croire *à* Dieu.

C'est à ce besoin suscité de la sorte par l'expérience de la réalité de Dieu dans la conscience que l'homme a de lui même, que vient répondre l'Écriture. Elle y répond par le témoignage de faits historiques.

L'Écriture ne nous apporte donc pas ce qui serait une nouvelle *doctrine* destinée à enrichir notre pensée d'une *idée* de Dieu étrangère jusqu'alors à notre âme. Le Dieu auquel l'Écriture rend témoignage était déjà présent dans l'expérience que notre âme avait eue de son autorité. Et ceux de nous qui s'étaient élevés du sentiment de cette autorité à l'adoration elle-même, ceux-là n'adoraient pas ce Dieu comme un Dieu *ignoré*, ce qui impliquerait un contresens. Non ! ils l'adoraient déjà par le seul fait de la soumission de leur volonté à son autorité. Mais cette adoration était encore aveugle et inintelligente ; c'était l'adoration inutile d'un dieu *inconnu*.

C'est donc en nous annonçant ce que le Dieu que nous adorions déjà de la sorte a fait et veut faire et de nous et pour nous, que l'Écriture vient susciter en nous la foi du cœur, c'est-à-dire la confiance en Celui dont la réalité avait déjà été mise à notre portée par l'expérience intérieure qu'il nous avait imposée de son autorité.

La pensée que l'Écriture renferme la *vérité* sur Dieu comme une doctrine générale et abstraite qui aurait jusque-là été étrangère à notre âme, et dont l'acceptation aveugle serait ce qui nous rendrait agréables à Dieu, ce qui nous *sauverait*, cette pensée peut répondre à ce que quelques personnes appelleraient de « l'orthodoxie, » mais elle n'a rien à faire avec la foi au Dieu qui nous a aimés et qui nous gagne le cœur à lui

en nous révélant cet amour. Il faut laisser une pensée semblable à ces esprits qui, au sein du christianisme, retiendraient encore une soi-disant religion intellectuelle, aussi indigne du Dieu vivant qu'elle l'est de sa créature, à des hommes qui croiraient avoir honoré Dieu lorsqu'ils l'ont fait l'objet d'une soumission aveugle de leur pensée, lui offrant ainsi l'hommage d'une obéissance inintelligente, sans raison d'être et sans valeur.

Ce qui distingue la révélation historique de celle qui résulte pour tout homme pieux de la vue de la nature, par exemple, ce n'est pas le témoignage rendu à un Dieu nouveau; c'est le caractère inattendu des actes divins dont cette nouvelle révélation vient témoigner devant nous. Tandis que l'univers nous met en face de l'activité visible du Tout-puissant, l'Écriture, elle, témoigne de réalités plus élevées. Traitant l'expérience des sens comme un fait réel mais temporaire, parce que cette expérience a pour objet ce qui n'est qu'historique, l'Écriture met devant nous des actes de Dieu qui touchent à la portion permanente de notre être. Avec cela, ces actes, elle nous les présente comme atteignant chacun de nous au sein même de sa vie historique. C'est au dedans de nous, c'est dans notre expérience intime, dans l'expérience que nous avons de nous-mêmes, que l'Écriture nous fait toucher comme au doigt la réalité de ces nouveaux faits. Elle en appelle, pour cela, à l'expérience que nous avons déjà faite au dedans de nous de ce qui est éternel. Elle la renouvelle même cette expérience oubliée. Elle la ranime au dedans de nous. Elle réveille la conscience que nous devons avoir de nous-mêmes. Bien que témoignage historique avant tout, bien qu'en en appelant aux faits les plus positifs, l'Écriture nous ramène des faits extérieurs, qui sont passagers, au fait extérieur qui est éternel. L'Écriture est essentiellement non pas certes idéaliste, mais spiritualiste. Les choses de l'esprit sont pour elle les réalités permanentes.

Et qu'on ne nous accuse pas d'emprunter dans un semblable sujet le langage de la philosophie du moment! Si nous parlons de l'expérience individuelle, c'est qu'il n'y en a pas d'autre, et qu'en fait de réalité on ne saurait en appeler qu'à l'expérience. Du reste, en mettant ainsi l'expérience à la base de toute con-

naissance, nous ne pensions pas à Descartes. Déjà avant lui cette méthode était sinon professée du moins pratiquée, et, même après lui, il a fallu encore définir de plus près quelle était l'expérience à laquelle il en avait appelé.

L'Écriture, elle, ne laisse aucun doute à ce sujet dans l'esprit de celui qui la lit. Elle invoque l'expérience individuelle du seul fait positif et constant que nous recélions au dedans de nous, du fait de conscience. Elle en appelle avant tout, non pas seulement au fait moral, mais tout spécialement à l'expérience que nous avons tous de la volonté qui domine ce fait. Si elle s'adresse sans doute aussi à l'expérience des choses visibles et à celle des lois de la pensée, ce n'est que pour atteindre, au travers de ces expériences de faits passagers, à la seule expérience de fait éternel qui nous soit à tous librement accessible, à l'expérience de la loi de notre liberté.

Aussi, cette Écriture n'a-t-elle rien à dire à l'homme auquel une semblable expérience serait encore inconnue soit parce que l'activité de la conscience ne se serait pas encore réveillée dans cet homme, soit parce qu'il l'aurait étouffée ou niée en lui. De là le fait que l'Écriture demeure incompréhensible à qui n'est pas encore « rentré en soi-même. » Au contraire, pour tout homme qui a dûment apprécié l'expérience de sa conscience, l'Écriture est certainement une révélation. Elle lui raconte les actes et les intentions de Celui dont cet homme avait, grâce à sa conscience, déjà perçu au dedans de lui-même la présence et l'autorité.

2. Ces derniers mots répondent d'avance à la seconde objection qu'on pourrait opposer à ce que nous avons dit plus haut sur la manifestation de Dieu dans la nature et sa révélation dans l'Écriture.

Comment, nous dit-on, arriverions-nous, par des révélations qui, l'une et l'autre se borneraient à témoigner devant nous d'actes historiques, à saisir l'auteur de ces actes comme subsistant en dehors et indépendamment de tout ce qui est historique? Ces « révélations » ne seront jamais pour nous que l'*histoire* de Dieu; jamais nous n'y rencontrerons Dieu *lui-même!*

Cette objection serait pleinement justifiée si nous n'avions,

pour arriver jusqu'à Dieu, que ces deux révélations-là. Avant de *reconnaître*, dans ce que met devant nous la vue de l'univers ou le récit des Ecritures, le résultat de la volonté personnelle de Dieu à notre égard, il sera toujours nécessaire que la réalité de Dieu nous ait déjà été révélée par ce qui aurait été pour nous l'expérience d'un fait extra historique. Mais aussi, nous venons de le voir, cette expérience existe réellement pour chacun de nous. C'est celle de la volonté suprême elle-même, laquelle précédera toujours, comme une expérience de l'*autorité* de cette volonté, ce qui pourrait être celle de telle ou telle *action* de cette même volonté. Ce ne sera pas l'expérience d'un fait qui se passerait devant nous ou dont nous ne serions les objets que d'une façon indirecte et passagère, non ! ce sera l'expérience que nous ferons au dedans de nous-mêmes d'une autorité personnelle s'exerçant sur la portion la plus intime de notre âme. Dans cette expérience-là, Dieu n'apparaît plus uniquement comme Celui qui aurait agi, qui aurait pu ou qui aurait voulu ; mais bien, ce qui est tout autre chose, comme Celui qui peut, qui veut et qui agit dans le moment où nous le ressentons.

C'est bien encore là, sans doute, lorsque nous le racontons, un fait historique. Mais dans le moment où il s'accomplit, cet acte peut s'appeler un acte « extra historique, » dans ce sens que nous en sommes les objets dans ce qui précède tout ce qui serait en nous une volonté délibérée ; dans ce qui subsiste pour nous préalablement à tout ce qui s'appellerait en nous une vie consciente et réfléchie.

Cette œuvre de Dieu n'est donc plus celle dont nous aurions simplement *connaissance* ; c'est une action divine dont nous possédons forcément en nous la *conscience* ¹.

II. De même qu'il y a pour nous *science*, toutes les fois que nous avons perçu un fait qui subsiste en dehors de notre vie personnelle elle-même, de même nous disons avoir *conscience* de tout objet que nous percevons au dedans des limites de cette vie-là.

Dans ce sens général, la conscience est donc la connais-

¹ Pour les développements de cette pensée on peut voir l'*Etude sur la*

sance que chacun de nous possède de ce qu'il y a de constant, de persistant dans son propre être. Nous n'avons pas conscience d'un fait qui dans notre vie serait passé ou futur. Toute action dont nous aurions conscience comme d'une action qui nous aurait *nous* pour objets, revêtira nécessairement pour nous le caractère d'un fait vivant qui, non seulement serait en lui-même supérieur à ce qui constitue pour nous notre vie historique, mais qui subsisterait en face de ce qui est déjà en nous la présence d'une vie supérieure à celle-là. C'est dire que toute action semblable sera nécessairement pour nous le signe irrécusable au dedans de nous de la réalité d'une personnalité antérieure et supérieure à la nôtre.

Cependant, parce que notre vie personnelle *se manifeste* d'une façon successive, non seulement nous aurons en nous la conscience de cette volonté comme d'un fait constant, mais nous serons encore conscients, comme du résultat direct de cette volonté, d'impressions qui seront des impressions diverses, suivant que cette même volonté nous aurait atteints dans tel ou tel moment ou par tel ou tel côté de notre vie personnelle. En particulier, et pour nous en tenir à la seule sphère de notre vie morale, nous aurons en nous, sous ce rapport-là, soit l'expérience de l'obligation morale, — ce qui sera notre « conscience morale, » — soit celle du caractère absolu de cette obligation, ce qui constituera notre « conscience religieuse. »

Dans cette dernière conscience, notre liberté nous apparaît comme étant l'objet d'une limitation aussi directe que peut l'être celle d'une volonté libre. Cette limitation ne lui a sans doute pas été *imposée*; elle ne lui a été que *proposée*. Elle l'a cependant été avec une *autorité* que nous ne saurions même discuter. Et c'est bien parce que cette limitation de notre liberté n'est ainsi jamais *effectuée* en nous, c'est bien parce qu'elle n'est jamais que *mise devant nous*, c'est parce qu'elle ne concerne ainsi que ce qui sera dans l'avenir l'exercice de notre liberté, que nous la désignons tous par un mot qui ressortit à la sphère de l'avenir; nous l'appelons *le devoir*.

conscience, dont il a été question plus haut, et dont je me borne ici à résumer les conclusions.

Ici, sans doute, nous sommes forcés de distinguer entre deux hommes en nous : « l'homme intérieur, » encore inconscient, n'existant en nous que sous forme virtuelle, — lequel a été directement influencé sous nos yeux, — et « l'homme extérieur » à celui-là, l'homme conscient de lui-même et de sa liberté. Or la liberté de ce dernier est appelée, non seulement à sentir que la limitation de l'homme intérieur la concerne, mais à décider jusqu'à quel point elle en acceptera elle-même la loi.

Il résulte de ces faits que plus nous avons clairement conscience de nous-mêmes, plus aussi cette conscience nous révélera au dedans de nous l'action à laquelle notre moi inconscient a été ainsi soumis sous nos yeux. C'est là, mais aussi ce n'est que là, que nous touchons, au moyen d'une expérience personnelle et directe, à la réalité de la volonté suprême et souveraine. C'est ainsi, par conséquent, que nous ressentons la présence au dedans de nous de l'Être auquel il nous est seul loisible d'attribuer, non seulement une semblable volonté, mais le droit et le pouvoir de nous en imposer de la sorte l'expérience.

Tel est le fait intérieur où l'action divine ne nous a plus seulement pour *spectateurs*, mais où cette action nous a nous-mêmes directement pour *objets*.

On comprendra maintenant comment, dans la multitude des faits dont nous possédons l'expérience, les seuls qui soient réellement pour nous des faits révélateurs de *Dieu lui-même*, sont ceux qui auraient été perçus par cette portion de notre conscience de nous-mêmes qui s'appelle notre conscience religieuse. On comprendra de plus comment nous avons dû refuser le nom d'une révélation de *Dieu lui-même* à quoi que ce soit qui ne nous parviendrait que grâce à une conclusion de notre pensée réfléchie, c'est-à-dire au moyen d'une image que nous nous serions faite à nous-mêmes d'après une impression reçue du dehors. Et ici, nous ne saurions qu'en appeler à l'expérience de chacun.

Nous reconnaissons tous que c'est bien grâce à l'expérience de notre conscience religieuse que tel ou tel fait nous apparaîtra non pas uniquement comme le témoignage d'une puissance, d'une bonté et d'une sagesse absolues, mais, ce qui est tout

autre chose, comme le témoignage de la puissance, de la sagesse ou de l'amour de l'être qui seul, parce qu'il est absolu, a pu inaugurer un rapport semblable avec nous. Tout comme ce n'est jamais que par notre conscience de nous-mêmes que nous sommes mis en face de notre propre personnalité, de même ce n'est que grâce à notre conscience religieuse que nous recevons, à travers ce premier fait, l'expérience directe de la Personne absolue et souveraine.

Sans doute, cette expérience perçue par la conscience de nous-mêmes, ou, comme on dit, cette perception de conscience, ne peut manquer de devenir ultérieurement l'objet de notre pensée réfléchie. Déjà alors, cependant, notre pensée aura devant elle ce qui sera pour elle un fait positif. En effet, ne l'oublions pas, tout ce qui est perception de la conscience de l'obligation morale, bien que perçu au dedans de nous, n'en a pas moins sa raison d'être au dessus et au delà de notre existence personnelle. Au moment où cette perception se produit en nous, le phénomène qu'elle nous fait apprécier, non seulement nous apparaît dans cette sphère de notre vie personnelle qui n'est pas soumise à notre volonté réfléchie, mais il nous y apparaît comme le résultat d'une action à laquelle notre vie personnelle a déjà été soumise dans cette sphère-là.

Dire que c'est de la sorte que nous parvient la perception de l'Être souverain, non seulement c'est avoir nié que cette perception surgisse jamais en nous sous la forme d'une conclusion de notre seule activité intellectuelle ; mais c'est encore avoir affirmé que, expérience imposée directement à notre vie instinctive, cette perception n'a jamais commencé par être une image proposée à l'examen et à l'acceptation de notre esprit.

Sans doute, il ne faudrait pas conclure de là que notre volonté réfléchie n'eût rien à faire avec la clarté de cette perception. La réceptivité dont cette perception est en nous le produit sera toujours, comme toute autre réceptivité vivante de notre être, d'autant plus fidèle que nous en aurons plus scrupuleusement respecté et plus fidèlement apprécié les manifestations. Aussi bien chacun de nous sait-il qu'il aura à répondre, non seulement de l'usage qu'il aura fait de la révélation spéciale qui lui

serait parvenue, mais encore de ce fait qu'il n'aurait pas su discerner, dans telle impression produite au dedans de lui, une action de l'Être divin lui-même.

Quoi qu'il en soit de cette question de la responsabilité encourue par chacun, il est positif, et c'est ici notre conclusion, que tout ce qui serait une affirmation de Dieu, sera toujours en nous le résultat d'une expérience imposée par Dieu lui-même à notre être moral. Or l'idée de la liberté étant nécessairement impliquée dans celle de notre être moral, il est évident que toute affirmation ou idée de Dieu aura en nous sa source dans un acte d'obéissance. C'est cet acte d'obéissance qui s'appelle la *foi en Dieu*.

Ces derniers mots nous amènent à rechercher encore comment, une fois que cette expérience aura ainsi été acceptée par notre volonté, elle arrivera à être réfléchie devant nous par notre pensée. Pour cela, nous passons de la manière dont l'objet de la foi nous est parvenu, à la manière dont nous devons nous-mêmes en retenir volontairement la possession. Après que Dieu nous aura fait ressentir sa réalité, quelle idée nous ferons-nous de l'auteur de cette œuvre en nous, et des devoirs que nous imposerait cette œuvre révélatrice ?

Ce n'est là, du reste qu'un développement de notre thèse, et il servira, comme tel, à en faire ressortir l'évidence.

III

COROLLAIRE DE NOTRE THÈSE : *Devoirs qui résultent pour nous du fait que Dieu s'est d'abord lui-même révélé à nous en nous imposant directement l'expérience facultative de sa vivante réalité.*

ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασχῆς. Rom. VI, 17.

Qu'est-ce que les faits que nous venons d'exposer nous donnent le droit de conclure sur nos devoirs à l'endroit de cette *pression*, que Dieu est venu ainsi exercer lui-même, non pas sans doute sur notre volonté elle-même, mais sur la loi de notre liberté ?

I. Et tout d'abord, comment *accepterons-nous* cette action de Dieu? Que résultera-t-il à cet égard, *premierement* de ce fait, qu'il ne saurait y avoir en nous aucune idée préalable, sortant de nous-mêmes, à l'aide de laquelle nous eussions pu atteindre directement à la connaissance de Dieu qui découle pour nous de cette expérience? — et, *secondement*, de cet autre fait, que c'est Dieu qui aurait suscité en nous cette connaissance, en mettant à notre portée l'expérience directe de lui-même?

Evidemment la seule chose dont il puisse être question pour nous, en face d'un fait semblable, c'est de soumission volontaire, c'est d'obéissance, c'est d'un acquiescement humble et attentif. Il n'y a pas lieu ici à parler de l'activité que déploierait une pensée sûre d'elle-même, mais bien de cette fidélité anxieuse, avec laquelle le cœur accueille avec respect et gratitude la grâce qui lui a été conférée.

Nous reconnaissons déjà là-dedans ce qui a suffi pour mettre bien au-dessus de la sagesse antique cette sagesse qui consistait, dans l'Israël fidèle, à donner expressément « la crainte de l'Éternel » pour point de départ à la « science. »

En effet, avant d'avoir seulement le droit de juger de telle ou telle impression religieuse dont nous aurions été les objets, il faut tout d'abord, comme le disait Notre Seigneur lui-même¹, être arrivé à un état moral sans lequel tout jugement semblable demeure impossible. Ne fût-ce que pour nommer Dieu, il faut, comme l'avaient discerné ses apôtres, avoir été capable de « l'obéissance de la foi². » C'est tout d'abord par un acte d'obéissance que notre âme s'ouvrira aux clartés éternelles. L'obéissance, et non l'acte intellectuel inauguré par l'esprit, est la porte qui nous introduira dans le sanctuaire de la présence céleste.

Après tout, il n'y a rien là dedans qui doive nous étonner! Il s'agit d'une *expérience*, et le Dieu vivant ne saurait se faire *ressentir* lui-même qu'à ce qui, en nous, vit d'une vie semblable à la sienne. C'est dire qu'il n'entrera directement en rapport qu'avec ce centre de notre existence personnelle dont

¹ Jean VII, 17.

² Rom. I, 5; 1 Pier. III, 1, etc.; Act. VI, 7, etc.

l'activité du corps et celle de l'intelligence ne sont chez nous que des manifestations partielles et passagères; qu'avec ce qui constitue au dedans de nous la vie éternelle de notre personnalité. C'est au *cœur* que Dieu se révèle.

Mais il y a plus! Puisque c'est à cet Etre, — qui non seulement est antérieur et supérieur à notre liberté, mais qui, nous le voyons en nous, est le maître et, par conséquent, l'auteur de cette liberté, — qu'il peut seul appartenir de nous atteindre de la sorte, et puisque, à côté de cela, cette action nous atteint en dehors des limites de notre pensée réfléchie, dans la sphère instinctive de notre vie personnelle, il est évident que non seulement il ne nous serait pas licite, mais qu'il ne sera même pas en notre pouvoir *de nous refuser* absolument à l'expérience qui nous est ainsi imposée.

Tout ce à quoi pourra jamais atteindre notre libre décision, ce sera à faire, des traces laissées en nous par cette expérience, un usage tel qu'elle se trouvera avoir été pour nous ou la source d'une vie et d'une joie nouvelles, ou l'occasion d'une douleur et d'une angoisse inguérissables.

Et tout comme le degré auquel nous apprécierons cette expérience ne dépendra en aucune façon du degré de force ou de pénétration auquel serait parvenue chez nous une intelligence longuement exercée, mais uniquement de ce que serait notre état moral, de même aussi la persistance et la clarté du souvenir que nous en garderions découleront avant tout de ce que serait, après cette expérience, la direction de notre volonté. La manière dont nous nous comporterons à cet égard sera la conséquence directe de la présence ou de l'absence, au dedans de nous, de cette pureté d'intention qui caractérise une volonté à la fois humble et fidèle.

L'expérience qui nous aura été accordée ayant été celle de la présence de Dieu en nous, il aura fallu que notre réceptivité soit elle-même *divine*. Il aura fallu que nous soyons « fils de Dieu » dans cet « homme intérieur » qui a été au dedans de nous librement soumis à cette expérience. La nature essentielle de notre être inconscient étant nécessairement ce qui seul rend possible un rapport direct entre cet être et la Vo-

lonté suprême, ce sera aussi la présence, dans notre volonté consciente, d'une vertu morale qui seule nous rendra possible, une fois que ce rapport aura eu lieu, la droite intelligence de ce rapport. Il faudra donc, ne fût-ce que pour dignement apprécier cette expérience, — à plus forte raison pour en formuler exactement le souvenir, — que nous demeurions volontairement à Dieu dans le centre de notre cœur.

A cet égard notre première tâche sera donc, non pas de justifier à notre intelligence la possibilité logique d'un semblable fait, mais, en nous soumettant librement à la réalité de l'expérience que nous voyons ainsi imposée au centre de notre personnalité, de donner gloire au seul Etre à la puissance duquel il nous est loisible d'attribuer l'action qui est à la base de cette expérience.

Tout cela revient à dire que pour *professer* ce que Dieu devra être pour notre pensée, il faudra tout d'abord avoir eu ce courage et cette sincérité morale qui sont nécessaires pour *confesser* sa réalité, telle que l'a perçue au dedans de nous notre conscience. Il faudra non seulement avoir osé témoigner d'un fait que nous devons constater sans pouvoir le prouver, il faudra encore avoir voulu rendre témoignage à la réalité positive d'un Etre que personne n'a vu ni ne peut voir, et dont ceux qui nous écoutent sont peut-être désireux de pouvoir nier l'existence.

Quant à nous-mêmes, loin de devoir attendre que nous ayons pu nous expliquer la possibilité et la nature de l'action divine qui a eu lieu en nous, il nous faudra, avant toute autre chose, avoir su adorer Celui qui, dans cette action, s'est fait ressentir à notre liberté. La confession de cet Etre, confession qui n'est autre chose que l'adoration par la pensée et par la parole, devra toujours avoir précédé en nous tout ce qui serait une profession de l'idée que nous nous serions faite de cet Etre, ou de notre doctrine à l'égard de cet Etre.

Sans doute, quand nous parlons de la confession du Dieu qui a agi en nous, nous n'entendons pas parler de ce qui ne serait qu'un témoignage rendu à cette action comme à un pur et simple fait; témoignage dans lequel, sous prétexte d'impartia-

lité, nous nous abstiendrions de nommer directement l'auteur de cette action. Ce ne serait pas là avoir confessé Dieu dans son œuvre. Ce serait bien plutôt avoir pris occasion de la grandeur et de la force qui caractérisent cette œuvre, pour nous dispenser de remonter jusqu'à son auteur.

Dès lors — simple allégation d'un fait que nous ne saurions nier — cette soi-disant « confession » n'engagerait en rien notre volonté; elle n'impliquerait pour nous aucune obligation, elle ne nous dicterait aucun devoir. Parler de la *vie*, n'est pas encore avoir confessé le *Vivant*; se réjouir du *salut* n'équivaut pas à aimer le *Sauveur*; discourir agréablement de la *grâce* ne signifiera jamais confesser Celui qui nous a pardonnés¹. Si l'on *raconte* un fait, si l'on *professe* une idée, on ne saurait jamais, dès qu'il s'agit d'une personne vivante, que *confesser* cette personne. La mémoire suffit à témoigner du fait que nous avons vu, l'intelligence à professer l'idée que notre pensée est parvenue à élucider; mais c'est l'âme elle-même, c'est l'âme tout entière qui seule confessera jamais la personne qui serait venue nous saisir et nous conquérir le cœur. Or, ce dont il s'agit ici pour nous, c'est de confesser Dieu lui-même, le Dieu qui nous à lui-même atteints, saisis, subjugués dans le centre même de notre volonté.

Sans doute, on peut se refuser à reconnaître et à apprécier cette œuvre de Dieu au dedans de soi! Sans même parler de la révélation de Dieu perçue par la conscience, — déjà à l'égard de l'œuvre extérieure et visible de Dieu, — ne voit-on pas chaque jour cette œuvre être admise, et même proclamée comme un fait éclatant de grandeur et de majesté *divines*, par des hommes qui ont oublié ou qui ont même expressément renié le Dieu personnel et vivant!

Dieu l'étale en effet largement aux yeux de tous, cette œuvre de puissance et de bonté! Il en éblouit nos regards, Il la livre de toutes parts à notre plus ardente investigation.

Mais aussi, quelque ardente que soit cette investigation, n'en demeure-t-elle pas moins toujours fatalement stérile chez les hommes dont nous parlons.

¹ « Causer de la grâce » est une expression employée par *Sainte-Beuve*.

D'où provient un fait si frappant? Evidemment de ce qu'à la vue de cette œuvre divine admise comme un fait placé devant eux, n'est pas venu s'ajouter, chez les hommes dont il est question, cet acte moral de l'obéissance de la foi qu'implique seule l'expérience de l'Auteur de cette œuvre. De là résulte que, pour ces mêmes esprits que nous voyons transportés et ravis à la vue de l'œuvre du Dieu vivant, ce Dieu lui-même demeure enveloppé d'une obscurité qu'aucune démonstration, quelque concluante qu'elle soit, n'est habile à dissiper. Ils ont vu, étudié, décrit, admiré des *faits*; jamais ils n'ont reconnu dans ces faits des *actes*.

Il y aura toujours un abîme, entre avoir apprécié la réalité, la grandeur de l'œuvre divine, et avoir su saisir Dieu lui-même dans cette œuvre! Si, par cela seul que j'ai su admirer les beautés de tel chef-d'œuvre anonyme, je n'aurai jamais le droit de croire avoir inauguré avec l'auteur de ce chef-d'œuvre des relations personnelles et directes, à combien plus forte raison une semblable prétention serait-elle sans fondement lorsqu'il s'agira de l'œuvre d'une personnalité non plus de tout point semblable, mais essentiellement supérieure à la mienne!

De là ce fait éclatant que « le monde n'est pas arrivé à connaître Dieu par la sagesse, » c'est-à-dire par l'étude des œuvres que Dieu avait abondamment livrées à son investigation.

Ce que nous disons là, cependant, n'est pas seulement vrai de ces œuvres visibles de la création dont la vue, à elle seule, n'aboutit ainsi qu'à voiler le Créateur aux yeux de ceux qui ne l'auraient pas connu par ailleurs. Cela est peut-être plus frappant encore à l'endroit de l'action directe de Dieu, que la conscience perçoit au dedans de l'homme lui-même.

Là aussi, on peut se contenter de reconnaître dans cette œuvre ce qui ne serait qu'un phénomène. On n'en niera pas la réalité, sans doute! Néanmoins, tout en faisant ressortir la grandeur et l'importance de ce qu'on se contente de nommer le *fait moral*, on en méconnaîtra le caractère. Ne croit-on pas même, dans le monde des gens bien pensants, avoir beaucoup fait lorsqu'on a reconnu la réalité positive de ce fait? Ne

voyons-nous pas les champions les plus bruyants du « culte du devoir, et de la sainteté de la loi morale » se refuser hautement à glorifier Dieu lui-même comme l'auteur d'une loi dont ils revendiquent cependant d'une façon si éclatante les droits absolus?

Et sans parler de l'école à laquelle nous faisons ici allusion, n'est-il pas vrai que, chaque jour, dans la vie ordinaire, l'homme qui ne possède pas au dedans de lui une foi préalable à Dieu lui-même fera de cette œuvre intérieure de Dieu en lui un usage impie? Ne se servira-t-il pas des traits qui, dans cette loi morale, devraient lui révéler avant tout les droits de Dieu sur sa propre liberté, pour se forger à lui-même des droits personnels en dehors du droit éternel? N'est-il pas vrai qu'en ce qui le concerne, au lieu de reconnaître, dans la persistance de l'action vivante de Dieu au dedans de lui, la patience dont il est lui-même l'objet, un tel homme n'y verra que les marques de cette *Bonté céleste*, bonté facile et débonnaire, qu'il sera toujours certain, grâce à quelques précautions peu gênantes, de ne jamais avoir lassée sans retour?

Et, pour ne parler ici que du « monde religieux, » qui de nous, croyants, ne sait où risque constamment de l'entraîner cette témérité si profondément irréligieuse par laquelle, nous contentant de la seule idée des « lois divines, » nous arrivons, dans le fait, à remplacer chez nous le sentiment de la présence de Dieu, par la pensée inféconde d'un Etre fatalement attaché à telle ou telle de ces lois?

C'est bien de la sorte, qu'oubliant toujours de nouveau la libre et souveraine initiative qui caractérise le Dieu qui agit en nous, nous mettons, nous aussi, à la place de sa seule adoration, l'idée de nos droits et de nos mérites; substituant ainsi peu à peu au Dieu vivant qu'il faut craindre, ce petit dieu facile dont la partialité familière répond au sans-gêne des dévots, — ou bien encore ce Dieu éloigné, ce Dieu qu'on n'entoure de lumière et de grandeur que pour le tenir à distance, ce Dieu dont la gloire inaccessible ne sert ainsi qu'à justifier à nos yeux la honteuse indifférence de nos cœurs?

D'un côté, c'est le superstitieux à genoux devant l'œuvre et

la Parole d'un Dieu dont son cœur n'a pas su ressentir la présence ; de l'autre c'est le rêveur, le panthéiste sans le savoir, qui cherche en vain à mettre l'inutile enthousiasme pour la vie, la justice ou la bonté absolues, à la place de cette relation personnelle d'obéissance, de crainte respectueuse et d'amour actif que le cœur du croyant doit entretenir avec son Dieu !

Et non seulement l'âme humaine ne reconnaîtra jamais Dieu avant qu'elle se soit laissé directement saisir, dans son centre, par l'action vivante, personnelle et souveraine de Dieu ; mais il faudra encore que cette âme pénètre, à travers une telle œuvre, jusqu'à Dieu lui-même. Tant qu'elle n'aura pas fait ce pas-là, cependant, sa religion demeurera de l'idolâtrie ; puisqu'elle consistera à adorer non pas *Dieu lui-même*, mais simplement la *divinité* ; c'est-à-dire, dans le fond, un dieu inconnu à cette âme, un dieu qu'elle n'aura saisi qu'au moyen de l'image qu'elle s'en sera faite à elle-même, c'est-à-dire, qu'au moyen d'une « idole. »

Quant au vrai croyant, on sait comment il se rapproche de son Dieu. Ce n'est pas en surexcitant les efforts d'une *pensée* aussi vague qu'elle serait téméraire, c'est en réveillant son *cœur* pour ressentir de nouveau Celui qui avait commencé par venir jusqu'à lui.

Nous nous rappelons ce récit sublime entre tous, ce récit où l'homme qui a approché Dieu de plus près demande à l'Eternel, comme une grâce suprême, « de lui faire voir sa gloire. » Et nous savons comment Dieu répond à son serviteur. Il n'est pas possible à l'homme de le voir en face, lui dit-il. L'homme ne saurait voir Dieu qu'après que Dieu a commencé lui par avoir visité l'homme. « Je mettrai ma main sur toi, » dit le Seigneur au prophète, « puis je ferai passer devant toi ma bonté. « Ma bonté ! » et non ce qui ne serait que la bonté divine, mais ma bonté personnelle à ton égard. Tu ne me verras pas « en face, » c'est-à-dire tel que je suis en moi-même, et avant que je me sois approché de ton expérience. Tu ne saurais me voir que « par derrière, » c'est-à-dire que tu ne saurais apprécier de moi que ce qui aurait déjà été mon activité à ton égard.

L'adorateur qui a voulu laisser au monde ce récit, avait donc compris que « la gloire de Dieu » subsiste tout entière hors de la vue et indépendamment de l'admiration de l'homme. Il avait compris que non seulement c'est à Dieu seul qu'il appartient de se révéler, mais que ce Dieu lui-même ne peut le faire « qu'en faisant passer sa bonté » devant celui qui en a été l'objet, c'est-à-dire qu'en lui renouvelant l'expérience successive et historique de ses intentions de grâce envers lui.

Il faudra donc toujours que l'adoration de Dieu précède en nous tout ce qui serait une doctrine quant à Dieu. Il le faudra, si notre « foi » ne doit pas avoir pour objet une simple idée que notre esprit se serait construite pour répondre aux besoins passagers de notre intelligence. Il le faudra si cette foi doit être autre chose que la croyance à la réalité d'une œuvre divine séparée pour nous de son auteur ; si notre religion doit être un rapport personnel avec cet Etre qui seul a en son pouvoir de se manifester à nous, et qui ne le fait qu'en venant lui, par une action directe, enseigner toujours de nouveau l'adoration silencieuse à nos cœurs.

II. Allons plus loin cependant et demandons-nous ce qu'entraîne une acceptation semblable pour notre *profession*.

Une fois l'impression révélatrice appréciée par nous, comment devons-nous formuler intelligiblement cette impression, soit pour en retenir le souvenir, soit pour en témoigner devant autrui ? Disons d'abord que si notre *doctrine* de Dieu a ainsi sa source dans ce qui aurait été une expérience religieuse à nous imposée, il en résultera que la vérité de cette doctrine ne consistera jamais que dans l'exactitude avec laquelle notre pensée aura reproduit l'impression spéciale que nous avait valu cette expérience.

Et comme il y a manifestement soit pour des hommes divers, soit pour le même homme dans des moments divers, des expériences religieuses qui diffèrent entre elles, il en ressort évidemment la possibilité de doctrines quant à Dieu qui, tout en étant différentes les unes des autres, n'en demeureront pas moins toutes, et cela au même degré, des confessions fidèles du même Dieu. C'est aussi là ce qui explique la présence, dans la doctrine

des croyants, de ces traits inconciliables que lui reprocheront toujours ceux qui ne jugent d'une doctrine religieuse que par les seules lois qui régissent la pensée.

Jamais donc le caractère de *vérité absolue* ne saurait être attribué à aucun témoignage que le croyant serait arrivé à rendre à l'expérience qu'il a eue de son Dieu. Appliqué à ce témoignage, ce mot de *vérité* ne revêtira jamais qu'une signification relative. Il désignera la reproduction intelligible non pas du fait divin lui-même, mais bien uniquement de l'impression produite sur le croyant par telle ou telle action de Dieu. Or cette impression, ne fût-ce qu'en conséquence du caractère successif de l'existence de celui qui en a été l'objet, sera toujours une manifestation partielle et incomplète de Celui qui l'a produite. La reproduction intelligible de cette impression devra, elle aussi, présenter ce même caractère. Elle ne pourra jamais être *complète* : elle ne saurait être qu'*exacte*.

Il faut même aller plus loin ! Il faut savoir se rendre compte de ce fait, dont l'énoncé peu d'abord sembler paradoxal : que plus notre expérience de Dieu aura été ce qu'elle doit être, moins il nous sera possible d'en donner jamais une image parfaitement adéquate, ni, par conséquent, de jamais dégager de cette expérience une idée dont nous sentirions qu'elle pût et dût être *définitive*.

Plus nous aurons fait, dans l'action divine, l'expérience du Dieu vivant lui-même, moins aussi notre « doctrine » à l'égard de ce Dieu se distinguera-t-elle par son caractère de *fixité*. Une action divine toujours la même pourra sans doute produire sur nous une impression constante ; mais par cela même que ce n'est là qu'une action spéciale de Dieu, l'impression que nous en recevrons ne nous révélera jamais Dieu dans sa totalité, dans la perfection absolue de son activité. Une « foi religieuse » qui, par exemple, ne se baserait que sur la vue de l'univers comme œuvre de Dieu, cette foi-là se formulera nécessairement en une doctrine beaucoup plus constante, que celle qui aurait sa source dans notre propre expérience historique de Dieu telle qu'elle nous aurait été accordée dans la vie successive et changeante de notre personnalité elle-même.

Sans doute, dès l'instant où l'on perd de vue et le caractère passager de notre vie actuelle, et l'élément imprévu qui y introduira toujours le fait de notre liberté, ce que nous venons de dire n'a plus de raison d'être. Aussi voyons-nous la fixité dans la formule dogmatique, et en particulier l'immutabilité dans l'idée de Dieu, s'allier constamment à l'ignorance, et parfois même à la négation positive, et des besoins divers des âmes, et des droits et des devoirs qu'implique leur liberté.

Cette assertion sur le caractère relatif et secondaire de toute doctrine quant à Dieu, se justifie encore par ce que nous avons déjà eu l'occasion de remarquer sur le mode de révélation de l'Écriture. Cette Écriture, en effet, diffère de toutes les autres traditions religieuses en ce qu'elle ne nous présente pas des dogmes formulés et absolus. Tandis que dans les mythologies, c'est au fond l'idée qui seule est l'important, en sorte que des mythes infiniment divers ne sont admis et révévés qu'en tant qu'ils sont également les symboles de la même idée religieuse ; dans la révélation dont nous parlons, c'est au contraire l'histoire, c'est le fait positif qui demeure l'essentiel. La mythologie s'épuisera à exposer une idée toujours la même par des faits dont chacun ne la présente jamais que sous un seul aspect. C'est ainsi qu'elle est amenée à varier à l'infini ses légendes, suivant la nature et le point de vue des esprits auxquels il s'agit de faire saisir l'idée qu'elles représentent. L'Écriture, elle, parce qu'elle est le récit de faits positifs, demeure toujours la même dans son témoignage historique ; mais aussi, parce que les faits dont elle témoigne sont des actions divines, ne revêtira-t-elle sa véritable signification qu'aux yeux de ceux qui auront déjà fait l'expérience du Dieu dont elle raconte l'activité.

Pour le dire en passant, c'est ce caractère distinctif de la tradition dont il s'agit qui explique comment la garantie de sa crédibilité ne résidera jamais, pour ceux qui en acceptent le témoignage, dans la véracité des témoins qui nous la transmettent ; comment ce sera bien plutôt la nature spéciale des faits que racontent ces témoins qui seule — pour autant que nous y aurons reconnu des actes du Dieu de notre expérience personnelle — demeurera à nos yeux la sanction de leur véracité.

Si donc la *vérité* de l'idée que le croyant se fera de Dieu dépend avant tout de l'expérience « spirituelle » du croyant, il ne saurait y avoir aucune doctrine de Dieu, quelque exactement formulée qu'elle ait été, qui soit jamais pour ce croyant une doctrine complète et par conséquent définitive. Aucune autre personne que la Personne divine elle-même ne peut posséder une expérience réellement complète de l'Être divin dans toute sa réalité. Toute idée sur Dieu, quelque vraie qu'elle soit, et même d'autant plus qu'elle sera plus vraie, sera donc toujours accompagnée chez celui qui l'aura formulée ou acceptée, du sentiment de la possibilité, et même de la nécessité d'un progrès subséquent.

Si tel est le cas, cependant, plus j'aurai directement ressenti la majesté vivante de celui que j'adore, plus je me montrerai sobre à l'endroit de toute définition par laquelle je serais tenté de remplacer ensuite cette expérience; plus je chercherai, à cet égard, à substituer la *confession* à la *profession*; plus j'abandonnerai la confiance que j'aurais pu mettre dans ce qui ne serait que l'analyse téméraire d'un fait absolu et inénarrable, pour me contenter toujours plus de rendre fidèlement et simplement témoignage à la réalité d'une grâce dont j'aurais été l'objet. Ayant compris que toute idée de Dieu dont mon esprit s'essayerait à fixer la formule ne serait jamais pour moi qu'une idole muette et inhabile à sauver, ce ne sera que de Celui qui s'est fait sentir à moi comme possédant seul la réalité absolue de l'existence, que j'attendrai toujours de nouveau cette manifestation spéciale de lui-même qu'il voudrait bien m'accorder. Lors donc qu'il s'agira de le confesser, je ne demanderai pas à mon intelligence l'idée qu'elle aurait su se faire de sa gloire, mais, recueillant pieusement les souvenirs émus de sa présence en moi, je me contenterai de chercher les termes les moins imparfaits, par lesquels mon langage humain pourrait rendre témoignage à ce qu'Il aura daigné me faire lui-même ressentir de sa vivante réalité.

Conclusion.

Il ressort de ce que nous venons d'exposer, qu'en ce qui concerne notre affirmation de Dieu, nous pouvons distinguer

entre ce qui serait notre *croyance* en Dieu, notre *foi* en Dieu, et notre *idée* ou profession de Dieu.

Le premier de ces faits qui apparaîtra dans notre âme sera toujours la *croyance en Dieu*.

C'est là un acte d'obéissance par lequel nous répondons à la conscience que nous avons eue de l'action divine au dedans de nous. C'est le fait par lequel débute tout ce qui plus tard mériterait le nom d'un rapport religieux entre notre âme et Dieu. Ce fait a pour point de départ un acte accompli par Dieu lui-même; acte qu'il accomplit à l'égard d'une âme qu'il avait d'abord créée telle, qu'elle est demeurée à ses yeux digne d'être l'objet de cet acte, et capable, en elle-même, d'en apprécier l'impression et d'y répondre par l'obéissance.

Notre « homme intérieur, » — lequel seul est atteint au dedans de nous par cette action divine, — est demeuré précieux aux yeux de Dieu, parce qu'il est resté en nous « capable de Dieu. » C'est bien là l'*anima naturaliter christiana* dont parlait le docteur africain. C'est cet homme pur, que l'Écriture nous montre comme ayant été créé non pas « à l'image de Dieu, » mais « pour parvenir » à cette image. C'est cet homme intérieur dont l'apôtre disait que nous en avons conscience comme d'une volonté « soumise au dedans de nous à la loi de Dieu. »

C'est là, c'est dans ce centre inconscient de notre vie personnelle, que nous sommes mis en contact avec l'autorité de Dieu lui-même. Nous en avons conscience; et lorsque tel a été le cas, nous sommes appelés à nous soumettre expressément et délibérément à l'autorité dont la soumission préalable de notre homme intérieur a tout d'abord impliqué devant nous la réalité et les droits absolus.

Telle est en nous la croyance en Dieu. On devrait plutôt la nommer la croyance en la réalité de Dieu¹. Elle a pour occasion prochaine, au dedans de nous, la vue de la loi imposée à notre être, comme elle a pour objet, hors de nous, l'auteur encore inconnu de cette loi.

Cependant cette soumission de notre liberté ne s'est pas accomplie sans peine, vu qu'elle impliquait un changement fon-

¹ « La croyance que Dieu est. » Hébr. XI, 6.

cier dans notre volonté et par là même dans la direction de notre vie. Aussi, même après que nous nous y sommes résolus, nous n'en examinons pas moins toujours à nouveau les motifs. Nous cherchons, comme malgré nous, non pas sans doute à en discuter, mais pourtant à en justifier toujours plus victorieusement la légitimité. Nous nous replaçons donc sans cesse devant l'objet à peine entrevu de notre obéissance ; devant cet Etre dont nous ne connaissons encore qu'une seule chose, savoir que l'autorité de sa volonté est suprême et absolue, et qu'elle doit devenir celle de notre liberté.

Alors commence en nous une lutte souvent tragique, toujours douloureuse. Tout naturellement, parce que l'âme se trouve étrangère à son Dieu dans le côté réfléchi de sa vie, elle lui dispute sa volonté propre. Quelles que soient cependant les péripéties de cette lutte, il faut, une fois qu'elle a été engagée au dedans de nous, qu'elle finisse par la défaite de notre volonté propre. Placé, par la loi à laquelle est soumis devant lui son instinct normal, en face des droits absolus de la volonté suprême, l'homme finit par reconnaître son péché dans ce qui en lui s'opposerait à cette soumission. Mais comme c'est sa volonté consciente et réfléchie qui elle-même constitue cette opposition, ce péché, bien qu'il le reconnaisse comme tel, demeurera devant lui un fait à l'égard duquel il se sentira impuissant.

Bientôt, cependant, le Dieu qui ne s'était d'abord fait connaître à l'âme humaine que par sa loi, vient lui révéler sa grâce et son amour. Passant alors par-dessus et les impossibilités de la pensée et les détresses de la volonté propre, le cœur de l'homme, après avoir été amené à ne pouvoir ignorer son péché, est saisi et vaincu par l'expérience inattendue de la grâce de ce Dieu dont l'autorité avait commencé par le faire trembler. Le cœur se donne. L'homme « se rend attentif, » parce que Dieu « lui a ouvert le cœur. » Renonçant dès lors à lui-même, se sacrifiant lui-même, il arrive bientôt à se délaisser, à s'oublier lui-même, tel du moins qu'il s'était possédé jusque-là. Ne voulant plus être qu'à ce Dieu qui s'est maintenant révélé à lui comme son Sauveur et son Père, l'homme devient dès lors autre ; il devient un nouvel homme. Son cœur, le

centre de ses affections, le point de départ de sa volonté, est changé. Il a de lui-même une conscience tout autre. Il ne se sent plus, il ne se veut plus à lui-même ; il se sent, se sait et se veut à Dieu. Bien plus ! il demeure dès lors à Dieu, parce qu'en retrouvant son Dieu, il s'est du même coup retrouvé aussi lui-même.

C'est là la *foi en Dieu*. C'est l'œuvre suprême, l'œuvre centrale. C'est l'œuvre qui, une fois accomplie par l'âme de l'homme, ne s'arrête plus dans la vie de cette âme, mais finit nécessairement par la dominer toute entière. Aussi cette foi est-elle pour cette âme l'inauguration d'une vie *éternelle*.

Avec cela, cette œuvre de l'âme n'est qu'une réponse à une œuvre de Dieu qui l'avait précédée. En effet, si le point de départ de l'acte de la foi est l'expérience du péché, l'objet de cet acte est l'amour souverain, c'est-à-dire l'amour de Celui qui s'était déjà révélé à l'âme par l'expérience d'une volonté souveraine.

Arrivé là, cependant, le croyant commence à reporter sa pensée sur le chemin qu'il a derrière lui. Maintenant qu'il en est venu à rendre à Dieu amour pour amour ; maintenant qu'il se sent en paix avec le Maître et le Sauveur de sa volonté, il le recherche par la pensée. Il se préoccupe des expériences par lesquelles ce Dieu s'est fait sentir à lui. Il y revient, il les médite, il les étudie. Il cherche toujours de nouveau à se faire une idée à lui de ce Dieu à l'existence duquel il ne saurait plus se contenter de croire, depuis que son cœur a appris à le révéler et qu'il a soif de l'aimer.

Cette idée, il se la formulera d'après les expériences qui ont été les siennes. Elle répondra nécessairement à ce qu'il avait d'abord ressenti du caractère absolu de la volonté divine, à sa « croyance en Dieu, » comme aussi aux impressions qui sont venues s'ajouter chez lui à celles-là et les dominer dans son âme : aux impressions de sa « foi » en Dieu comme en un Dieu de grâce et d'amour.

Et comme il cherche à vivre avec ce Dieu, comme il désire maintenant augmenter et multiplier avec lui ses rapports, sa pensée s'adonnera avec toujours plus d'ardeur à cette contem-

plation de la sainteté et de l'amour de Dieu, de ses promesses et de ses jugements, de la réalité de sa justice et de la certitude de sa grâce. Se sentant toujours plus dépendant de son Dieu et pour ses vertus et pour ses joies, le croyant ne cessera de revenir à ce qu'il est déjà parvenu à savoir de ce Dieu, afin d'en enrichir, d'en compléter, ou même afin d'en corriger l'image.

C'est là l'*idée* de Dieu. Fruit de l'usage que nous faisons nous-mêmes de notre foi et de notre croyance en Dieu, c'est-à-dire de l'expérience que nous avons eue et de la volonté suprême et de l'amour souverain, cette idée a en nous pour point de départ notre attention et notre fidélité à l'égard de l'expérience qui nous a été accordée, et pour objet les actes et les promesses par lesquelles Dieu est venu se révéler et à nous-mêmes et à l'humanité dont nous faisons partie.

Ce ne sera donc pas l'âme humaine qui se serait jamais, d'elle-même et à elle seule, élevée jusqu'à Dieu ! Cette âme, au contraire, n'a commencé à le connaître que du jour où elle s'est soumise à l'expérience par laquelle il était, lui, venu la visiter.

Comme dans tout ce qui touche au rapport religieux, il n'y a ici que deux partis à prendre, que deux écoles à suivre, que deux religions à professer. Et ces deux religions sont inconciliables !

L'une, c'est la *religion de l'homme*. C'est l'humanité bâtissant la tour immense ; ce sont les Titans accumulant les montagnes ; c'est l'homme voulant conquérir le ciel, voulant, à force de vertu ou « d'exaltation¹, » élever sa volonté ou sa pensée jusqu'à Dieu.

L'autre religion, c'est la *religion de Dieu*. C'est Dieu venant lui à l'homme ; c'est « Dieu qui a aimé le monde, » qui a « *tellement* aimé le monde ! » — Le patriarche coupable s'est enfui de la seule maison où le nom de Dieu est encore révérend. Pendant qu'isolé, au désert, il dort de fatigue, d'effroi, de découragement, la vision céleste vient à lui ! elle lui dévoile « l'échelle de Dieu, » ce chemin que Dieu a lui-même ouvert aux

¹ Expression de M. Gourd.

anges du ciel pour servir et garder celui qu'il avait une fois résolu de sauver.

Telle est la religion de Dieu. On le voit, ce n'est plus une action de l'homme qui découvre Dieu ! C'est autre chose ! c'est l'opposé ! C'est l'acte par lequel Dieu cherche, découvre, réveille et ranime l'âme de l'homme. C'est la religion que l'on confesse depuis dix-huit cents ans avec ces mots de son dernier apôtre : « nous aimons Dieu parce qu'il nous a aimés le premier. »

La première de ces deux religions n'a pas besoin qu'on la prêche ou qu'on la défende. Nous la portons tous en nous-mêmes : c'est la maladie d'orgueil dont nos âmes doivent guérir.

La seconde ne s'explique et ne se prouve pas. On ne saurait qu'en témoigner, qu'en constater la réalité. Notre sincère désir est d'avoir pu le faire dans ces pages.

En effet, ce « témoignage » est un devoir, et un devoir actuel ! Si l'époque où nous vivons n'est plus de celles où l'on était en danger de « faire la guerre à Dieu, » c'est incontestablement une de celles où l'on risque de l'oublier. Comme toujours lorsque les esprits ont été choqués à la vue du conflit des passions personnelles, le « fait personnel » est aujourd'hui en discrédit, et l'influence plus ou moins consciente du panthéisme est ce qui domine la pensée.

Ce n'est pas toujours lâcheté ou faiblesse d'âme. C'est le plus souvent, au premier moment, la fatigue qu'inspirera toujours l'exagération à des esprits modérés, ainsi que la répulsion que le bruit des querelles fera toujours éprouver à l'homme juste. Et nulle part ces sentiments ne sont plus naturels que dans cette sphère religieuse où il semble que chacun ait un droit personnel à trouver le calme de la justice et la paix de la vérité.

Mais si tel a pu être le premier mobile de ceux qui ont inauguré chez nous la tendance dont nous parlons, elle n'a pas tardé à devenir autre chose chez leurs épigones. Après une génération qui excusait tout, qui supportait tout et admettait tout, parce qu'elle s'efforçait de voir Dieu partout où elle reconnaissait de la vie, de l'énergie et de la conviction, sont venus

des hommes qui ne voient plus Dieu nulle part, parce que pour eux la force a remplacé le Dieu fort, parce que la vie leur a caché le Vivant, parce que préoccupés exclusivement du fait, ils n'ont pas su distinguer dans ce fait une action. D'où cela provient-il chez ces esprits? On a lieu de craindre, à en juger par d'autres symptômes, que cet aveuglement ne vienne de ce que, chez ces hommes, sans qu'ils s'en doutent, la vie personnelle, avec l'énergie, la décision, l'esprit de sacrifice et le sentiment de responsabilité qui caractérisent cette vie, ne soit elle-même amoindrie.

Quoi qu'il en soit, il semble que dans le moment où nous sommes, il convienne de relever le drapeau de l'objectivité positive du fait de conscience, et celui de la réalité personnelle impliquée dans la présence de la loi morale. Et cela, à cause des deux vérités qui en découlent pour tout esprit sérieux et résolu : celle de la personne de Dieu, laquelle est la première ; et celle de la personne de l'homme, qui ne vient qu'après celle de Dieu, parce que l'homme n'existe que par la volonté de Dieu et que pour obéir à Dieu.

Telles sont quelques-unes des pensées qui m'ont engagé à remettre à l'étude, et cela tout d'abord pour moi-même, dans un premier travail, le fait de l'élément objectif dans la perception de conscience ; puis, dans cette étude-ci, où je me suis spécialement adressé aux croyants, le fait même de leur « foi en Dieu. »

C. MALAN.

Vandœuvres, 1879.
