

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 12 (1879)

Artikel: La conscience. Troisième étude, La révélation de la conscience en face de la révélation de la nature et de celle des saintes Ecritures
Autor: Malan, C.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379246>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 03.02.2026

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

LA CONSCIENCE

TROISIÈME ÉTUDE

La révélation de la conscience en face de la révélation de la nature et de celle des saintes Ecritures.

La première chose qui nous frappe, c'est l'accord qui subsiste entre ces trois révélations. Non seulement ce que notre conscience nous dit soit à l'égard de nous-mêmes, soit à l'égard de Dieu, s'accorde avec ce qui, à ce même égard, résulte de notre expérience de l'univers, mais nous en retrouvons encore la confirmation la plus expresse dans le témoignage historique de la révélation écrite.

Il ne saurait nous être indifférent de pouvoir constater un semblable accord entre des expériences de nature aussi diverse, et qui demeurent aussi indépendantes les unes des autres.

Du reste, il suffit d'un coup d'œil pour reconnaître, dans l'auteur de la nature et dans le Dieu de la Bible, ce même Etre dont l'action vivante nous est apparue au dedans de nous-mêmes. C'est bien, dans les deux cas, celui qui se montre en face de la créature comme l'Etre personnel, Maître souverain et souverainement bon ; comme le Dieu créateur et conservateur. Personne, pour discerner l'œuvre du Dieu de la nature, ou pour croire au Dieu de l'Evangile, n'a jamais dû d'abord oublier l'expérience que lui avait faite sa conscience personnelle, ou renier le Dieu que cette expérience lui avait révélé.

Bien au contraire. La façon spéciale dont chacun sera arrivé à apprécier cette expérience intime, décidera toujours de l'impression que produirait sur lui soit la vue de l'uni-

vers, soit le récit biblique. Ce sentiment d'un rapport personnel inauguré avec nous par Dieu lui-même dans l'autorité de notre conscience, — sentiment auquel répond, de notre part, ce qu'on a coutume d'appeler notre « religion naturelle, » — ce sentiment sera toujours chez nous le point de départ de tout ce qui plus tard mériterait au dedans de nous le nom d'une foi positive. C'est bien là d'ailleurs ce que proclame l'Évangile. Il exige sur toutes ses pages des cœurs déjà préparés en vue de la lumière qu'il apporte. Il nous montre notre Seigneur faisant lui-même dépendre la foi à ses paroles de la position prise préalablement par son auditeur à l'égard d'une « volonté de Dieu » reconnue comme telle ¹.

Et si tel est le cas à l'égard de la vérité quant à Dieu, il est évident qu'il en doit être de même dans ce qui a trait à la vérité sur l'homme, lequel est la créature de Dieu. Là aussi, cette expérience intérieure, qui aboutit à la conscience de l'état anormal de notre volonté réfléchie, sera ce sur quoi viendra s'appuyer l'enseignement de l'Écriture à l'égard de nous-mêmes. De la certitude qu'aura revêtue à nos yeux cette première expérience dépendra donc toujours, et la position que nous prendrions à l'endroit des impressions de nos sens comme manifestations des faits sensibles, et la confiance que nous inspirerait l'Écriture comme témoignage des actes historiques du Dieu de notre conscience.

Il est vrai que cette coïncidence de la parole scripturaire avec notre expérience intime n'est pas aussi apparente à l'endroit des faits cosmiques et des faits anthropologiques qu'elle l'est à l'endroit de la vérité sur Dieu. Mais cela est naturel ! L'Écriture se présente elle-même comme un témoignage rendu à une action historique de Dieu. Ce n'est donc qu'incidemment qu'elle touchera soit à ce qui concerne l'univers, soit à ce qui a trait au fait humain lui-même.

Quant à l'homme, rappelons ce que dit l'Écriture et de la création de l'homme par Dieu, et des rapports soutenus avec l'homme par le Dieu qui l'avait créé.

D'après l'Écriture, Dieu ne crée pas l'homme par une action

¹ Jean VII, 17.

directe, ni au moyen d'un acte unique. Il le crée en s'y prenant pour ainsi dire à deux fois, et en agissant à chaque fois d'une façon indirecte.

En effet, pour créer l'homme, Dieu commence par ce qui n'est qu'une modification d'un fait déjà créé par lui. Dans une seconde action, celle par laquelle l'homme est « fait en âme vivante, » c'est-à-dire par laquelle est constituée la personnalité vivante de l'homme, Dieu « souffle lui-même un souffle de vie dans les narines » de l'être qu'il avait d'abord « formé de la poudre de la terre. »

Cependant déjà le premier acte accompli par Dieu en vue de la création de l'homme n'avait pas été de tous points semblable à celui par lequel il avait déjà fait sortir de la terre les plantes et les animaux. Là, Dieu s'était borné à commander à la terre. Quand il s'agit de l'homme, Dieu se sert encore de la terre, mais en la « formant » lui-même au moyen d'un acte direct et délibéré. Son ordre, à lui seul, n'eut pas suffi dans ce cas spécial. Avec cela, cette première action n'a pas pour résultat l'homme tout entier, tel que Dieu le veut. Il n'en résulte que la forme d'existence qui sera assignée à l'être humain ; forme d'existence terrestre, c'est-à-dire matérielle et essentiellement temporaire.

Dans son second acte, Dieu n'emprunte plus quoi que ce soit à l'élément déjà créé. C'est directement de Lui-même qu'il fait sortir ce qui va définitivement constituer l'homme. La personnalité humaine, une fois achevée, sera donc le résultat de ce qui, de la part du Créateur, aura été un acte complexe. Dieu aura réuni, dans cette personnalité, deux faits jusque-là étrangers l'un à l'autre, l'élément créé et la vie incréée elle-même.

Le premier est emprunté à la terre. La vie qui résulte de cette origine est donc un fait essentiellement cosmique et temporaire. Elle ne sera par conséquent que la forme historique et provisoire de l'activité de l'être qui va apparaître grâce à l'avènement de la vie incréée. Une existence matérielle ne peut constituer, pour un être semblable, qu'un organe temporaire, qu'une forme d'activité transitoire. Quant à la vie qui lui est directement communiquée par Celui qui « seul possède l'im-

mortalité, » il est évident que c'est en elle, et en elle seule, que résidera « la vie éternelle » de cet être.

Si, parce que l'homme « de la terre » est destiné à servir à la manifestation de la vie divine, Dieu a voulu le préparer « de ses propres mains, » ce n'est cependant que par la communication de la vie divine que l'homme, dit le récit sacré, « apparut en âme vivante ; » qu'il fut doué de l'existence qui le caractérise ; que l'homme devint homme.

La chose étant ainsi, il est évident que, du moment où ce nouvel être arrivera à la conscience de soi, il se trouvera, au dedans de lui-même, en présence de deux faits essentiellement différents et inégaux en valeur. Le principe spirituel issu de Dieu même demeurera pour l'homme la source et le lieu de sa vie impérissable. Dans la vie du « corps formé de la poussière, » il reconnaîtra au contraire une existence passagère et inférieure, bien que cette existence renferme momentanément toute la manifestation qui est accordée à sa vie éternelle.

Du reste, l'Écriture tout entière nous parle de l'homme d'une façon qui s'accorde avec ces premiers faits. C'est ainsi que l'état actuel de l'homme, cet état dans lequel les instincts de son existence passagère ont rejeté au second rang le principe éternel de la vie, nous y est constamment représenté comme différant essentiellement de ce qu'avait été son état originel. L'imperfection morale de l'homme actuel, la vitiation foncière de sa volonté, sa faiblesse incurable en face de l'instinct normal qui subsiste encore au dedans de lui, ce fait caractéristique de son état présent, tout cela nous est représenté dans l'Écriture comme la conséquence d'une déréliction du principe de sa vie normale, comme le résultat d'une détermination prise par l'homme en opposition avec la loi essentielle de sa volonté, qui était qu'elle concordât avec celle de son Créateur.

Par là, l'homme s'est placé lui-même, une fois pour toutes, sous l'influence de ces instincts terrestres qui devaient n'être pour lui que les organes toujours dociles d'une activité provisoire. Le centre de sa liberté, ou de sa décision libre, s'est dès lors déplacé. Sa vie délibérée s'est développée en dehors de l'influence du souffle (ou de l'Esprit) divin qui devait en être le principe.

Non pas que l'homme nous soit représenté comme ayant directement repoussé cette vie divine elle-même, puisqu'elle nous est bien plutôt montrée subsistant encore à cette heure au dedans de lui. Mais il y a soustrait toute la sphère de son activité réfléchie et consciente. Au lieu d'affirmer lui-même sa volonté dans le sens du principe de cette vie divine en lui, il a été induit à abdiquer sa liberté devant une volonté étrangère et ennemie, qui existait avant lui dans le milieu où Dieu l'avait d'abord placé. C'est ainsi que, victime d'une séduction à laquelle il eût pu se soustraire, l'homme a laissé se glisser au centre des déterminations de sa volonté des appétits qui devaient demeurer soumis à la libre activité de cette volonté. Il a même fait plus. Il a placé, par là, au point de départ de sa volonté elle-même, ce qui ne lui avait été accordé que comme l'organe provisoire de son activité. L'homme a ainsi, par suite d'un acte de liberté réfléchie, soustrait sa volonté à ce qui devait en constituer le principe. Par là même il a substitué, dans son existence, une activité imparfaite et aveugle au principe assuré de sa vie elle-même.

C'est ainsi que l'homme non seulement a péché, mais qu'il est devenu pécheur. Aussi son développement historique prend-il dès lors une direction opposée à celle qui eût dû être la sienne. Au lieu d'un développement normal, au lieu d'une vie spirituelle dirigeant librement les énergies de son existence historique et terrestre, il n'y a plus, pour l'homme, que cette existence laissée à elle-même, c'est-à-dire qu'une agitation étrangère à sa vie éternelle et indigne du nom de vie. Dès lors, ou bien, se contentant de la seule activité de son âme en dehors de la loi de l'esprit divin, il demeure ce que Paul appelle l'homme *de l'âme*, l'homme psychique; ou bien, s'arrêtant plus bas encore, il se met au service de l'existence matérielle de son corps, en méritant alors, de la part du même apôtre, le nom d'homme de la chair ou d'homme *charnel*.

Voilà bien, dans ses principaux traits, le fait anthropologique tel qu'il découle soit du récit scripturaire de la création de

l'homme, soit de ce que l'Ecriture nous expose sur les rapports historiques de Dieu avec l'homme qu'il avait créé¹.

Quant à ce qui, dans cette Ecriture, concernerait directement le fait de la conscience morale, il faut distinguer entre les divers témoignages dont se compose l'Ecriture.

Si nous nous en tenons à l'apôtre Paul, celui qui en parle de la façon la plus explicite, la conscience morale n'est pas une vue directe que l'âme humaine aurait de Dieu lui-même; c'est la vue qui lui est accordée, au dedans d'elle-même, de l'œuvre commandée par une loi divine. D'après cet apôtre, il est donc évident que la conscience morale n'aura fait son apparition dans l'homme que lorsque, par le fait du péché, le rapport entre sa volonté et la volonté divine sera devenu un rapport d'opposition. Jusque-là, c'est-à-dire pendant l'état d'innocence, la volonté spontanée se confondait nécessairement chez lui avec ce qui était pour lui la volonté de Dieu. Cette dernière ne se faisait sentir à lui que sous la forme d'une sanction donnée à sa libre activité. Cette volonté divine ne revêtait pas à ses yeux le caractère soit d'une prohibition, soit même d'un commandement qui lui eût enjoint de développer une activité opposée à la sienne propre. Ce n'est qu'en conséquence de son péché que l'homme est arrivé à ressentir la volonté de Dieu non pas comme ce qui serait une règle, une norme, un guide, mais comme une *loi*. « La loi, nous dit saint Paul, est intervenue à cause du péché. »

C'est bien aussi ce qui ressort du grand fait historique à l'occasion duquel l'apôtre exprime cette pensée. Ce fait, c'est qu'Israël, le peuple qui est sous la conduite spéciale et directe de Dieu, est tout d'abord retenu sous l'économie de la Loi. C'est dire que, pendant cette période éducatrice, ce peuple est surtout appelé à faire l'expérience de la réalité et du caractère essentiel du péché; tout en demeurant, jusqu'à ce que cette

¹ C'est dans ce point de vue anthropologique de l'Ecriture qu'il faut chercher et les droits et les limites des doctrines d'évolution qui préoccupent si généralement les esprits à cette heure, dans ce qui concerne la genèse de l'homme.

expérience ait été complète, incapable de s'élever jusqu'à la victoire sur le principe même du péché. Israël est retenu sous la discipline de la Loi jusqu'à ce qu'il soit arrivé à discerner, dans son péché, le résultat d'une opposition foncière à la volonté de Dieu considérée comme telle. Aussi bien voyons-nous « la prédication de la repentance » marquer, dans l'histoire de ce peuple, la fin de l'économie de la Loi.

Tout cela nous fait comprendre comment nous ne trouvons pas même le mot de *conscience* dans l'Ancien Testament. Le péché n'y est pas analysé dans son principe. Il n'y est ressenti que comme une opposition historique aux commandements formulés par le Seigneur lui-même devant le peuple. Il apparaît donc comme une transgression à un commandement, beaucoup plutôt que comme la simple manifestation de ce qui serait un état foncier de ténèbres et de mort.

Sans doute l'Ancien Testament n'ignore pas la présence au dedans de l'homme de ce fait central de volonté que nous révèle la conscience morale. Mais ce fait y est apprécié dans ses résultats; il n'y est pas l'objet d'une analyse réfléchie. Avec cela, le péché y est constaté comme provenant du « cœur », c'est-à-dire du centre même de la vie personnelle. C'est toujours ce cœur « d'où procèdent les sources de la vie » qui est le siège et la source du péché, comme c'est le cœur qui redoute ou qui doit aimer les commandements. C'est le cœur que Dieu demande avant tout. Si le culte de Dieu y est d'abord une obéissance active et historique, ce culte n'y est cependant jamais contenu tout entier dans cette obéissance-là. Il n'y est jamais l'obéissance aveugle; le simple accomplissement d'une œuvre commandée. L'Ancien Testament ignore la doctrine de l'*opus operatum*. Cependant, bien que le culte de Dieu y soit toujours la manifestation d'une position religieuse assumée par le cœur, c'est un rapport que le cœur maintient plutôt tout d'abord à l'égard de la loi de Dieu qu'à l'égard de Dieu lui-même. L'adorateur, dans l'Ancien Testament, va à Dieu à travers sa loi; dans le Nouveau, le fidèle arrive à saisir et à préférer la loi de Dieu au moyen de l'expérience directe que Dieu lui a accordée de Lui-même.

Ce qui distingue la religion d'Israël des religions des païens, ce n'est donc pas encore la liberté. C'est cependant ce fait capital que la loi est pour Israël ce qui a été directement proclamé par le Dieu vivant et souverain. Si, comparé aux « nations » qui le remplaceront dans le royaume de Dieu sur la terre, Israël est un peuple d'impressions immédiates, un peuple lyrique, un peuple enfant, il possède ce caractère en commun avec l'humanité qui l'entoure. Même sur ce terrain-là, cependant, son culte se distingue de celui de tous les peuples contemporains par ce caractère de spiritualité qui, à cette heure, distingue la foi chrétienne de toutes les autres croyances religieuses. Au milieu de ces peuples enfants, Israël est bien le représentant du culte spirituel et intérieur. Seulement, ce culte-là, il se borne à en pratiquer les mandats. Il ne le réfléchit pas. Il n'en analyse pas le principe. Chargé d'être, dans le monde, le témoin de l'œuvre historique du Dieu vivant, sa tâche n'est pas autant d'analyser le mode des rapports entre Dieu et l'âme humaine, qu'elle n'est d'obéir purement et simplement devant tous à la volonté divine telle qu'elle a été positivement formulée par Dieu lui-même.

Cependant, comme tout ce dont la pensée n'est pas arrivée à justifier la raison d'être, cette position religieuse des fidèles de l'Ancien Testament ne pouvait être que temporaire. Aussi les voyons-nous ne s'y maintenir qu'à grand'peine, et grâce à une interposition constante et directe de la providence éducatrice de leur Dieu. Israël retombe toujours de nouveau, soit dans le culte extérieur des idoles, soit, après que la captivité l'eût définitivement arraché à ce danger-là, dans le culte moins grossier, mais tout aussi extérieur, de la lettre, du dogme, des institutions et des cérémonies.

C'est là contre que dut réagir avant tout l'enseignement de Jésus-Christ. Aussi le voyons-nous, tout en se rattachant, comme Juif, aux faits historiques par lesquels Dieu s'était révélé à son peuple, s'appliquer, au début de son ministère, à ramener le peuple au « culte en esprit et en vérité. » C'est ainsi, par exemple, qu'il s'efforce alors de vivifier l'autorité de la révélation traditionnelle, en la subordonnant expressément à celle de la révélation intérieure par la conscience.

Pour cela, cependant, Jésus, fidèle à son caractère de « témoin de la vérité, » se contente d'en appeler à l'autorité de sa propre conscience¹. Il ne s'arrête pas, lui non plus, à justifier la légitimité de cette autorité. Il ne nomme pas la conscience. Aussi bien n'eût-il trouvé, ni dans ses propres conceptions intellectuelles, ni dans celles de ses auditeurs, les éléments de cette idée-là. Le sentiment direct de la volonté de son Père tenait chez lui la place qu'occupait tout entière, chez ses auditeurs, le souvenir des actions et la pensée des commandements historiques de Dieu. C'est pour cela que nous l'entendons se borner à désigner clairement le fait intérieur qui le rattache lui à son Père, et qui doit aussi rattacher ses auditeurs à la connaissance de Dieu. Il parle fort expressément de cet « œil intérieur » qui, lorsqu'il est pur, éclaire notre âme tout entière, et dont l'obscurcissement la laisse dans les ténèbres.

En cela, comme en toutes choses, Jésus se borne à témoigner du fait; il ne l'explique pas. De plus, il est évident que, chez lui-même, la réalité dont il témoigne est *immédiatement* ressentie, qu'il n'y arrive pas au moyen d'un travail de pensée. En particulier, nulle part dans son enseignement nous ne trouvons ne fût-ce qu'un mot qui dénote, même de loin, l'analyse expresse du fait psychologique que nous étudions ici. Il connaît sans doute, nous venons de le voir, la lumière intérieure de l'âme, mais il ne la désigne jamais (ainsi que tous les autres faits du même genre) qu'au moyen de figures. Sa mission était de ramener ses auditeurs à l'*expérience* de la réalité, ou, comme il le disait, « à l'obéissance à la vérité², » et non pas de justifier devant eux telle ou telle conception spéciale de cette vérité.

Cependant, si de la parole du Maître nous passons à celle des disciples qu'il avait formés « pour enseigner les nations, » nous voyons bientôt ces apôtres de Jésus-Christ donner à leur témoignage une forme différente de celle qui avait caractérisé l'enseignement du Seigneur. Du moment où la parole aposto-

¹ Par exemple dans cette expression : « En vérité, en vérité, je vous dis, » qu'il emploie, *même en citant l'Écriture*. Jean III, 11 et suivants.

² Jean III, 21; VIII, 32; XVII, 17-19; comp. Act. VI, 7, etc.

lique arrive à devoir s'adresser à des esprits analyseurs et réfléchis, la forme dogmatique ou analytique y remplace la synthèse, qui, après avoir tout d'abord été la forme de la parole des prophètes et du Seigneur lui-même, avait caractérisé le témoignage des apôtres en face du peuple élu. C'est aussi pour cela que nous voyons la doctrine de chaque apôtre revêtir une forme différente suivant la position intellectuelle et morale de ceux auxquels elle s'adresse. En général, c'est dans les besoins spéciaux des auditeurs qu'il faut chercher les raisons de ce fait, que nous possédons plusieurs types soit de la doctrine, soit déjà du témoignage apostolique. Une seule parole, dans les deux cas, n'eût pas suffi à exprimer complètement ce dont chacun des témoins n'avait nécessairement qu'une expérience partielle, ni à atteindre le point de vue spécial de chacun de ceux auxquels ils devaient s'adresser.

Pour nous en tenir au sujet particulier qui nous occupe, c'est bien là ce qui fait que Pierre, qui n'emploie pas même le mot de *conscience* dans ses nombreux discours à Jérusalem, fait usage de ce terme lorsqu'il écrit aux « dispersés. » C'est aussi pour cela que Jean, par contre, dans ses épîtres, n'emploie déjà plus ce même terme. Si les premiers auditeurs de Pierre n'eussent pas compris ce mot, pour les auditeurs de Jean c'eût été la désignation d'une expérience dépassée. On pourrait dire que si Pierre, à Jérusalem, ne connaît pas encore le mot de conscience, Jean, à Ephèse, ne le connaît déjà plus. Pour ce dernier, et pour ceux auxquels il écrit, la pleine possession de la vie a remplacé ce qui n'en avait été que l'idée. La *vérité* pour eux, c'est le *Véritable* ; Dieu « n'aime pas. » Il « est amour ; » et, si quelqu'un aime Dieu, Jean ne dit pas seulement de cet homme qu'il « connaît Dieu, » il va plus loin, il dit « qu'il est en Dieu et Dieu en lui. »

Aussi, comme nous l'avons vu, est-ce surtout chez Paul qu'apparaît le mot de *conscience*, et que ce mot revêt le sens dans lequel nous l'employons à cette heure.

Ce « docteur des Gentils, » qui, comme tel, est encore tout spécialement notre maître, distingue entre la *συνείδησις*, témoin toujours fidèle des rapports entre notre volonté et la volonté de

Dieu en nous, et la connaissance réfléchie que notre νοῦς aurait de la nature et des conséquences de ces rapports. Il distingue donc entre notre conscience elle-même et les jugements plus ou moins clairs, plus ou moins justes que nous formerions sur ce dont témoigne notre conscience. Ces jugements, ou λογισμοί, dépendront de l'activité de notre νοῦς, ou de nos διανοίαι¹.

Sans entrer ici plus avant dans l'étude spéciale du langage de Paul, résumons ce qu'on pourrait appeler la doctrine scripturaire de la conscience, afin de voir si cette doctrine coïncide avec les conclusions auxquelles nous avaient amenés l'analyse directe des faits eux-mêmes.

Rappelons d'abord que, dans l'Ancien Testament, la conscience du péché n'est encore que le sentiment d'un désordre dans l'activité historique de la volonté, tandis que dans le Nouveau ce sentiment fait place, peu à peu, à celui d'un état anormal de la volonté elle-même. La « mauvaise conscience » n'y est plus le seul souvenir de telles ou telles transgressions, c'est le sentiment que l'homme a de lui-même comme d'un transgresseur.

Cette « conscience nouvelle » a été produite par la vue de l'obéissance libre, et avec cela parfaite, qui, chez le Fils de l'homme, remplace ce qui n'avait été, chez ses frères, qu'une soumission plus ou moins forcée et fragmentaire à une loi extérieure. Jésus-Christ, qui dit de lui-même qu'il est venu dans le monde pour être le témoin de la vérité, l'a été tout d'abord par le seul fait de son apparition dans le mode d'existence actuel de l'homme. A lui seul ce fait a révélé *la réalité historique de l'homme normal*. Il a fait, pour la pensée humaine, de ce qui jusque-là n'avait pu être au mieux qu'un pur idéal, l'objet d'une connaissance positive; de ce qui n'avait pu se présenter à l'humanité que sous la forme d'une aspiration inutile, le premier de ses souvenirs, son seul souvenir absolu, ineffaçable et éternel. L'apparition de ce « Fils de l'homme » a

¹ Il arrive aussi à Paul de confondre sous le nom de conscience le νοῦς et la συνείδησις considérée alors comme un fait complexe. Mais cela ne saurait effacer la distinction qu'il statue expressément ailleurs entre ces deux termes.

donc suffi pour réveiller chez l'homme déchu, avec la conscience de ses origines éternelles, celle de la loi essentielle de sa nature. Dès lors aussi les mots de « bonne » et de « mauvaise » conscience remplacent peu à peu, chez ceux que saisit ce grand fait, les expressions par lesquelles même les meilleurs d'entre eux s'étaient bornés jusque-là à parler soit de l'accomplissement soit de la transgression des commandements divins.

Si l'on tient compte de cette évolution dans l'expérience religieuse, voici ce qui résulte, pour le sujet qui nous occupe, du témoignage et de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Il en ressort premièrement que, chez l'homme dans l'état « d'innocence, » la conscience morale se confondait avec la conscience qu'il avait de lui-même; que, dans cet homme-là, la vie morale ne se distinguait pas de l'énergie générale de la volonté. Avant l'épreuve de la tentation, Adam n'est mis en face d'aucun commandement de Dieu.

Chez le « saint, » au contraire, la conscience de l'obligation morale a fait son apparition, puisque chez cet homme la volonté propre, quoique soumise, existe bien tout entière. Seulement le « saint » prend plaisir à accomplir la volonté de Dieu; il la préfère à la sienne propre. Tel est le cas pour la conscience humaine de Jésus. Bien qu'il ne confonde pas sa propre volonté avec la volonté de Dieu, ce n'est pas à ce qui serait une opposition essentielle qu'il les distingue. La différence entre ces deux volontés ne résulte chez lui que de l'horizon restreint qui est le sien. Quant au but final, quant à la direction suprême, ces deux volontés pour lui n'en font qu'une. Ce n'est que sur les moyens pour atteindre à ce but, pour réaliser cette direction, que Jésus se voit appelé à renoncer à sa volonté propre, en préférant le chemin qui lui est montré par son Père à celui qu'il eût discerné lui-même. Et ce même fait d'une volonté humaine coïncidant, quant à son but et dans sa direction générale, avec la volonté divine, ce fait se retrouve à cette heure chez ceux « qui sont de Christ, » en tant du moins qu'ils le sont réellement, c'est-à-dire en tant qu'ils sont « animés de l'esprit de Jésus-Christ. » Il est encore de ces hommes-là, grâce à Dieu.

Il ressort encore de l'Écriture que, dans l'homme devenu pécheur, la conscience de soi implique le sentiment d'un changement foncier survenu dans l'homme lui-même. Ce changement consiste en ce que sa volonté délibérée a cessé d'être à l'unisson avec ce qui constitue encore pour lui le principe central de sa vie, et la loi de sa liberté. Il a la conscience d'être, dans sa volonté délibérée, détaché d'un principe normal qu'il continue néanmoins à recéler au dedans de lui-même. Aussi cette persistance est-elle pour lui l'objet d'une crainte, laquelle a pour objet l'auteur présumé ou pressenti de ce fait de vie. De là vient que pour un tel homme la crainte demeure le commencement, mais aussi seulement le commencement, c'est-à-dire le point de départ de la sagesse.

Il résulte enfin du témoignage de l'Écriture que ce n'est que lorsque l'homme a épuisé ce que peut lui enseigner cet « esclavage de la loi » qu'il arrive à pouvoir faire l'expérience de Dieu lui-même. En attendant que tel soit le cas, il parvient peu à peu, par l'expérience du caractère anormal de sa propre volonté réfléchie, à se rendre compte de l'existence et de la nature de la loi. Il reçoit toujours plus profondément l'impression d'une volonté *suprême*, c'est-à-dire d'une volonté qui ne saurait être que celle de Dieu. C'est ainsi que l'homme arrive à voir, dans ce qui n'était d'abord à ses yeux que la transgression d'une loi, une offense qui a atteint la personne divine elle-même. L'idéal de la vie morale lui apparaît toujours plus comme une vérité. C'est là, peu à peu, pour lui un but réel et qui est réellement imposé à son activité. Ce but, il ne le conçoit pas d'une façon abstraite, il le perçoit comme le retour de sa volonté à la volonté de son Dieu; comme l'union, je dis mieux, comme la réunion de son cœur avec le cœur même, c'est-à-dire avec la volonté vivante et actuelle de son Dieu. Dès lors, cessant de ne se préoccuper que de l'accomplissement d'une loi, il aspire à convertir ses affections, à se convertir, à se donner lui-même à son Dieu.

Cette nouvelle tâche, cependant, il ne peut même penser à la remplir, comme il avait pu se flatter d'arriver à accomplir

celle que lui imposait la loi. Si, à ce dernier égard, l'homme avait pu espérer qu'il arriverait à obéir au commandement, maintenant qu'il se voit en face non plus de ce qui ne serait qu'une loi de Dieu, mais de la volonté même de l'auteur de cette loi, cette illusion n'est plus possible. Mis en rapport direct avec la Sainteté vivante elle-même, il faut ou qu'il la repousse expressément, ou qu'il renonce à sa volonté propre en donnant son cœur à Dieu.

« Donner son cœur à Dieu, » c'est ce que l'Évangile appelle chez l'homme *la conversion*. Cette conversion, dont Israël n'entrevoyait pas clairement la nature, bien qu'il n'en ignorât aucunement la nécessité, le Nouveau Testament nous la montre mise à la portée de l'homme par Dieu lui-même, lorsque Dieu accomplit, à l'égard de l'homme, l'acte spécial de « *la régénération*. »

Dans la régénération Dieu intervient lui-même, et, en le faisant, il met un terme au conflit insoluble entre ce qui est dans l'homme, d'un côté, la conscience de la volonté divine, et de l'autre celle des droits de sa propre liberté.

Avec cela, cette régénération, le mot le dit, implique une action réciproque de Dieu et de l'homme.

D'un côté, le rôle de l'homme y est un rôle non pas *passif*, mais *réceptif*. De l'autre côté, ce qui est vrai de l'homme est aussi vrai de Dieu. Dieu lui-même, dans cet acte, s'abaisse, à l'égard de l'homme, jusqu'à la réceptivité. Il s'y montre à l'homme comme voulant faire dépendre sa béatitude de l'action de l'homme lui-même. Il vient à l'homme pécheur. Il le recherche. Il l'attend. Il se met à sa place. Il épouse ses sentiments, revêt ses obscurités, ses faiblesses, sa nature elle-même. « Il se tient à la porte du cœur humain et il frappe. »

C'est là le mystère très saint de l'amour de Dieu pour l'homme ; amour qui, lui aussi, n'est ni un pur mouvement passif d'affinité de nature, ni un sentiment personnel et égoïste, mais bien un acte positif de volonté, un acte de sacrifice et de dévouement, un amour saint. Aussi Dieu non seulement possède cet amour. Il en est possédé. Il est amour. Il s'abaisse

jusqu'à provoquer, jusqu'à demander, jusqu'à attendre l'amour de ce cœur qui, sans cela, n'oserait même penser à vouloir se donner à Lui.

Le côté formel de cette action réciproque, c'est que l'homme livre son cœur et que l'Esprit divin le vivifie. Lorsque cela a réellement eu lieu, le cœur de l'homme a été changé, retourné, converti. En même temps a disparu dans l'homme, non pas sans doute le souvenir de ses péchés passés, mais la conscience de son péché comme d'un fait actuellement présent dans le centre de sa volonté.

Dès lors, il n'a plus conscience de lui-même, uniquement ni même principalement, comme de celui qui a péché. Il est avant tout, à ses propres yeux, celui que Dieu a aimé, non pas sans doute avec son péché, mais en dépit de son péché, et afin de le sauver de l'état de mort où le réduisait son péché. La conscience que l'homme a de lui-même est donc changée. Il a délaissé aussi bien la pensée de ses mérites que la préoccupation de ses démérites, pour ne plus se voir que tel que son Dieu le voit. Il a quitté, dépouillé, *oublié* son amour-propre. Il l'a remplacé par un sentiment envers lui-même qui ne s'inspire que de l'amour que Dieu a pour lui. Transporté par la foi, c'est-à-dire par la confiance en Dieu Lui-même, au point de vue qui est celui de Dieu à son égard, transporté pour ainsi dire dans le cœur même de son Dieu, il revêt vis-à-vis de lui-même les sentiments de son Dieu pour lui. Il se sent, il se voit, il s'aime uniquement comme Dieu le voit et l'aime. Il s'estime de nouveau, il se considère lui-même, parce qu'il honore en sa personne l'objet sacré de l'amour de son Dieu.

On le voit, la conscience que l'homme a de lui-même est devenue tout autre¹. Aussi est-elle dite dès lors « avoir été purifiée par la foi ; » ce qui veut dire que l'objet de cette conscience est dorénavant, dans l'homme lui-même, un cœur devenu pur, grâce à l'amour qu'y a engendré la confiance en l'amour de Dieu. Sous ce rapport, il n'y a plus de différence entre le régé-

¹ L'expression peut-être la plus hardie du fait dont nous parlons est celle de l'apôtre Paul, qui, comme tel, a seul pu la formuler de la sorte. Rom. VII, 17.

né et l'homme dans l'état d'innocence, sinon que le premier a gardé le souvenir de ses péchés passés. Mais ce souvenir, tout en le maintenant dans l'humilité et dans le détachement de lui-même, est pour lui une occasion permanente d'adoration émue et de gratitude. Dans ce nouvel état, l'homme n'a plus seulement au dedans de lui un cœur « sur lequel est écrite l'œuvre que commande la loi ; » il a en lui un cœur nouveau, un cœur qui préfère, qui recherche cette même volonté divine, laquelle jusque-là ne s'était fait sentir à lui que sous la forme d'une loi imposée à son obéissance. Cela est si vrai, qu'à l'égard de la volonté de Dieu le régénéré « n'a plus besoin qu'on l'enseigne, et qu'il connaît toutes choses. »

Ne reconnaissons-nous pas ici la vivification de cet « homme intérieur » que nous portions jusque-là au dedans de nous-mêmes comme un germe non encore fécondé ? Or si nous pensons que, même avant qu'il eût ressaisi sa vie, par sa seule persistance au dedans de nous, ce germe divin avait déjà imposé une loi à notre liberté, nous comprendrons comment l'Évangile affirme, de l'homme chez lequel ce germe a commencé à développer sa vie, que cet homme dès lors n'a pas *acquis* ce qui serait une vie étrangère à sa nature, mais qu'il *possède*¹ ce qui est sa propre vie éternelle, la vie que Dieu avait voulu de tout temps qui fût la sienne.

La régénération nous apparaît donc comme le passage, pour l'homme intérieur et normal, de ce qui n'était qu'un état de persistance à ce qui va dorénavant être une *vie*, dans le sens propre de ce mot. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de voir qu'en dehors de la régénération l'Écriture ne connaisse pas de vie éternelle de l'homme, dans le sens d'une immortalité qui fût essentielle à l'âme de l'homme naturel. En dehors de la régénération, l'Écriture ne connaît, pour cette âme, qu'un état de subsistance provisoire et précaire. Elle ne nous en dit que cela, et, dans la manière dont elle s'exprime à cet égard, peut-être semble-t-il que rien ne s'oppose en effet à ce que l'on voie, dans cette existence, un fait destiné, en dépit de ses ori-

¹ ἔχει ζωὴν.

gines, à s'éteindre dans l'âme, là où il n'aurait pas été l'objet de la vivification dont nous venons de parler.

Une fois l'homme régénéré dans le centre de sa vie personnelle, non seulement il approuve la loi de Dieu, mais « il y prend plaisir. » Il la veut, cette loi ; disons mieux, il en veut le principe, puisqu'il veut maintenant comme Dieu veut. Et en devenant ainsi « homme nouveau, » il est redevenu lui-même. Il est à cette heure l'homme tel que Dieu l'avait pensé, et tel qu'il nous est apparu dans « le Fils de l'homme. » Possédant en lui-même une volonté libre qui est d'accord avec cette volonté absolue qu'il n'avait jusque-là ressentie que comme une loi, il se « renouvelle incessamment à l'image » de Celui qui l'avait « créé pur » et « afin qu'il réalisât son image. » La conscience, parce qu'elle ne se borne plus à mettre devant lui une loi, devient chaque jour plus une lumière et un guide pour sa libre volonté.

Contentons-nous de ce rapide exposé. Il suffira, sans que nous ayons à l'appuyer des textes eux-mêmes, pour vous rappeler jusqu'à quel point l'Ecriture, dans ce qui a trait à l'homme et aux rapports de Dieu avec l'homme, témoigne des mêmes faits que ceux que nous avait déjà révélés l'expérience de notre sens intime.

L'Ecriture, cependant, n'est pas la seule « révélation extérieure » avec laquelle nous avons entrepris de comparer le résultat de notre analyse. A côté du témoignage scripturaire qui met sous nos yeux la révélation historique, il y a la nature, cette révélation résultant pour nous de notre expérience sensible.

Nous ne reviendrons pas sur ce fait que le Dieu que proclame la nature est bien Celui dont nous avons saisi l'action s'exerçant au dedans de nous. Cela nous paraît évident pour tout esprit attentif. Ce qui l'est moins, peut-être, c'est que, sous certains rapports, l'évolution de cette vie qui est l'œuvre de Dieu se montre à nous plus clairement dans la nature extérieure que dans notre être intérieur ; que son développement s'y révèle même de plus près que dans ce que l'Ecriture témoigne de notre vie spirituelle elle-même. L'Ecriture, en effet, comme

aussi notre propre conscience morale, se borne à affirmer les faits de cette vie. Elle n'en expose ni la genèse ni les progrès successifs.

Il est en particulier un fait que l'Écriture, d'accord en cela avec notre observation de nous-mêmes, se contente de mettre ainsi sous nos yeux, et sur lequel il semble que l'étude du monde sensible soit peut-être à même de jeter quelque jour. Je veux parler de cette dualité dans notre vie personnelle, de ces deux formes de vie morale au dedans de nous, dont témoigne l'Écriture et dont, comme nous l'avons vu, nous avons nous mêmes conscience.

Quelle idée nous est-il possible de nous faire de ce fait le plus intime de notre vie morale qui, résidant encore instinctif, latent, potentiel, au point de départ de ce qui est en nous la perception de l'obligation morale, deviendrait ensuite conscient de lui-même et capable, dès lors, d'un libre développement ultérieur? De plus, comment rattacher cette crise si décisive et si caractérisée à ce qui serait une œuvre de Dieu en nous? Quel rôle assigner à l'action divine dans ce que nous avons appelé notre « régénération? » Quelle idée un peu plausible pouvons-nous arriver à nous faire de cette vie morale, dont nous avons conscience comme d'une portion de notre existence personnelle, et dont nous sentons pourtant qu'elle ressort à une sphère éternelle et absolue? Comment se fait-il que, sans cesser d'être hommes, nous puissions « recevoir le droit d'être appelés *enfants de Dieu*? » Qu'est-ce donc que ce fait de vie capable de devenir une vie éternelle, et qui, cependant, laissé à lui-même, n'empêchera pas, en dépit de ses immortelles origines, que l'existence au centre duquel il réside ne soit qu'une subsistance dans la mort?

Evidemment, la question qui domine ce problème, c'est celle de la *vie*. En particulier, c'est cette question-ci: Peut-on concevoir comme un fait de vie personnelle, bien mieux, comme le fait d'une vie personnelle destinée soit à s'éteindre en nous, soit à s'y développer comme notre vie éternelle, ce qui n'est tout d'abord qu'un fait instinctif? ce qui commence par n'être qu'un principe de vie aveugle et privé de la conscience de lui-même?

Sans doute, ce ne sera jamais par une analyse directe que nous pourrions aborder l'étude d'un fait purement instinctif. Nous serait-il cependant interdit de l'apprécier par voie d'analogie, à l'aide d'autres faits de vie dont l'évolution demeure accessible à notre observation ?

Ce qui semblerait nous encourager à tenter cette voie, c'est l'exemple de notre Seigneur lui-même. Nous le voyons, en effet, lorsqu'il s'agit de nous expliquer les faits de la vie spirituelle de l'âme, avoir recours aux faits de cette vie physique dont l'évolution se passe sous nos yeux. S'appuyant sur cette conviction de tout homme qui croit au Dieu Créateur, que l'œuvre divine est une comme son auteur, Jésus n'hésite pas à enseigner l'action invisible de Dieu au moyen des marques visibles de cette même action. C'est ainsi que les lis des champs et les oiseaux du ciel lui servent à démontrer la vigilance, la toute-présence et la bonté de Dieu. C'est ainsi que les diverses phases de la vie d'un champ de blé lui aident à faire voir les dangers qui menacent la vie spirituelle dans les cœurs, ainsi que le but auquel cette vie doit s'efforcer d'atteindre. En particulier, c'est ainsi que, dans sa mémorable rencontre avec les Grecs, il se borne, pour leur annoncer le Dieu vivant, à les renvoyer à cette vie de la nature qu'ils croyaient cependant avoir si parfaitement appréciée¹.

C'est tout spécialement ce mot de Jésus aux Grecs qui montre jusqu'à quel point la nature visible, si nous la savons comprendre, est propre à nous faire discerner l'évolution de notre vie spirituelle. La question qui est mise devant nous ne concerne en effet nullement ce qui serait la nature essentielle de cette vie intérieure. Sous ce rapport, les manifestations de la vie de la nature ne sauraient rien nous apprendre. Ce que nous cherchons à saisir, c'est l'histoire de cette vie intérieure, c'est sa genèse, c'est son évolution progressive au dedans de nous. Voici, à cet égard, la question dont il s'agit :

Premièrement, notre vie éternelle existe-t-elle, a-t-elle com-

¹ On peut voir une étude spéciale de cette « rencontre de Jésus avec les Grecs », par l'auteur de ces pages, dans le *Chrétien évangélique* d'octobre 1878.

mencé en nous avant notre régénération ? Ce dernier fait ne serait-il chez nous que la prise de possession, que l'avènement de la conscience réfléchie et volontaire de notre vie éternelle ? Même avant le moment où, comme dit l'Écriture, nous recevons le *droit* d'être appelés « enfants de Dieu, » l'étions-nous dans ce sens que, déjà alors, nous étions « de race divine ? » Dans ce cas, quelle est la valeur de ce fait de vie primitif et originaire, qui a ainsi persisté au dedans de nous en dépit de notre exil hors du paradis de Dieu ?

De plus, qu'advient-il, dans le cas où la régénération n'aurait pas eu lieu en nous, de ce principe inconscient de vie divine ? Une vie divine n'est-elle pas, en elle-même et dès son début, un fait indestructible ?

Il n'est personne qui ne voie la portée de ces questions pour la doctrine du salut, pour autant que cette doctrine implique le fait moral tout entier.

Or, à cet égard, notre conscience et l'Écriture elle-même se bornent à nous placer devant les faits. Ni l'une ni l'autre ne les expliquent. En particulier, l'Écriture, laquelle va plus loin que la conscience dans l'exposé de ces faits, n'emploie pour les décrire qu'un langage figuré, langage dont la signification dépendra par conséquent du degré d'expérience qu'on posséderait des faits sensibles eux-mêmes.

C'est en face ou de ce silence ou de ces paroles problématiques que la vue de la nature semble, sinon nous dicter une solution, du moins nous en faire pressentir la possibilité.

Une des branches de « l'histoire naturelle » qui a donné lieu de nos jours aux plus brillantes découvertes, c'est celle de l'embryogénie, ou de l'observation des premières manifestations de la vie organique dans la plante ou l'animal. Il m'est impossible de m'étendre ici sur des faits dont l'exposition la moins complète exigerait beaucoup de détails, et des connaissances préalables que je n'ai pas¹. Il suffira cependant de rappeler, à ceux

¹ Ce qu'on va lire m'a été suggéré par un mot d'Ebrard, dans son *Apologetik*. Je saisis cette occasion pour signaler à ceux de mes lecteurs qui ne le connaîtraient pas encore, cet ouvrage hors ligne. Je parle spécialement du premier volume.

de vous qui ont présents à l'esprit les résultats de ces recherches, un fait qu'ont mis en lumière les micrographes modernes dans leurs études sur les œufs des animaux dits « inférieurs », œufs qui, à cause de leur transparence, permettent l'observation directe des premières manifestations de la vie dans le germe. C'est la présence, déjà dans l'œuf non fécondé, d'un fait de vie animale. Ce fait de vie, qui se trahit par une pulsation irrégulière, inégale, intermittente, est destiné à cesser au cas où la fécondation n'aurait pas lieu. Cette « vie » s'éteint alors peu à peu, et le travail de la décomposition, qu'on pourrait, au point de vue de l'organisme dont il s'agit, appeler une évolution en sens inverse, ou une vie dans la mort, ne tarde pas à faire son apparition. Du moment, au contraire, où cet œuf est soumis au contact de l'élément fécondant, ce premier mouvement de vie se régularise. Le germe, qui était déjà vivant, mais d'une vie marchant directement à la décomposition, ce germe commence aussitôt, avec une énergie progressive et soutenue, à s'assimiler la matière qui l'entoure, et une nouvelle individualité a inauguré, dans notre univers, la série de ses manifestations.

Voici donc, sous nos yeux, aux débuts d'une même vie, l'apparition successive de deux faits bien distincts.

L'un, que nous pourrions nous contenter d'appeler un fait *d'existence* ; dans lequel ce qui va devenir une vie individuelle se manifeste déjà par un effort irrégulier, intermittent, et bientôt impuissant. C'est le fait initial. Laissée à elle-même, cette forme de vie est destinée à faire bientôt place à ce qui en sera la négation directe.

Le second de ces faits, c'est cette même vie s'affirmant et devenant le principe d'une nouvelle activité ; inaugurant ainsi un progrès soutenu, en assimilant à ses organes les éléments du milieu qui l'entoure et qui sans cela était, lui aussi, voué à la décomposition.

C'est de plus le passage de la première à la seconde de ces deux formes de la même vie, passage qui est dû à l'intervention d'un agent semblable mais supérieur à celui dans lequel résidait cette vie initiale, laquelle eût été inhabile à persister sans cette intervention.

Ces faits de la genèse de la vie animale ne semblent-ils pas être comme une parabole vivante des faits spirituels que nous avons considérés avec vous ? Il est difficile, devant ces faits, de ne pas se rappeler l'unanimité et la persistance avec laquelle les témoins du Dieu vivant et de son œuvre replacent toujours devant nous, lorsqu'il est question du rapport entre ce Dieu et l'homme, et cela aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, l'image d'un *connubium*, d'une union personnelle mystique, dans laquelle l'âme humaine est appelée à devenir « l'épouse » de son Dieu. Vous vous rappelez le mot de Paul à ce sujet, lorsqu'il parle de ce « mystère » dont il dit avoir une intelligence spéciale, mot devant lequel nous sommes toujours de nouveau saisis d'un étonnement involontaire.

Ce n'est pas ici le lieu de toucher au côté passionnel de ces images. Elles sont, sous ce rapport, devenues familières au langage de la dévotion. Je ne les rappelle qu'au point de vue de la vérité métaphysique qu'elles impliquent. A ce point de vue spécial, je ne saurais m'empêcher de vous rendre attentifs à ce qui découle d'un tel langage pour la réponse à faire à cette question qui nous avait occupés : « Comment concevoir une vie éternelle, une vie provenant du « *souffle de Dieu*, » qui, si elle n'est pas ultérieurement soumise à une action de l'Esprit fécondateur et créateur, est destinée à s'éteindre, entraînant sinon la cessation immédiate, du moins la décomposition graduelle de l'existence humaine dont elle constituait la raison d'être ?

Nous contentant de ces quelques mots sur un sujet sur lequel il serait facile de s'arrêter trop longtemps, nous concluons du coup d'œil jeté avec vous soit sur le témoignage des faits sensibles, soit sur celui de l'Écriture : que ces deux révélations extérieures s'accordent, aussi bien dans ce qui concerne la doctrine sur l'homme qu'à l'égard de la doctrine sur Dieu, avec les données de la révélation intérieure dont nous sommes redevables à la perception de notre conscience.

Avant de conclure cette étude, cependant, il est convenable, vu l'autorité spéciale qui revient à la révélation écrite, de nous

demander quelle doit demeurer pour nous , à l'égard de cette révélation-là, l'importance d'une semblable coïncidence.

Y verrions-nous ce qui serait une preuve directe , peut-être même la preuve décisive, de la justesse de nos conclusions ? Sera-ce parce que nous aurons retrouvé , soit dans les faits rapportés dans la Bible, soit même encore dans le langage des témoins de ces faits , ce qui s'accorderait avec les assertions que nous avait dictées l'étude de nous-mêmes , que nous regarderions cette étude comme ayant été bien conduite et ses résultats comme légitimement acquis ?

Cela revient à demander si nous attendrons d'avoir lu notre Bible pour croire à notre propre conscience.

Mais non, messieurs ! c'est précisément le contraire qu'il faut dire.

S'il est indubitable que l'Ecriture sanctionne et met en une vive lumière les expériences de notre conscience, il n'en demeure pas moins vrai que cela ne saurait avoir lieu que chez ceux de nous que leur conscience aurait déjà amenés à ajouter foi au témoignage de l'Ecriture. Ce qui nous a portés à reconnaître le caractère absolu de l'obligation morale demeurera toujours chez nous le premier mobile de toute croyance. En particulier , l'expérience que nous devons à notre conscience morale sera toujours pour nous le critère suprême de tout fait « religieux , » ce fait nous fût-il annoncé « par un ange de Dieu. » Si donc on a tout lieu de répéter « que l'Ecriture se prouve par elle-même, » on ne saurait par là vouloir dire autre chose sinon que l'Ecriture, précisément parce que son témoignage s'accorde avec celui des faits de conscience, n'a besoin d'aucun autre garant auprès de celui qui la lit. Ce qu'on affirme par là, c'est que l'Ecriture se prouve à la conscience. En fait de preuve, il n'est du reste que celle-là. Dieu lui-même , parlant directement à l'homme, ne saurait se présenter à lui que comme « le Dieu de sa conscience. »

Si tel est le cas, me direz-vous ici, si nous possédons en nous-même un fait persistant dont l'appréciation suffit pour nous dire directement, à l'égard de l'homme , de Dieu, et de la relation entre Dieu et l'homme, ce qui pour nous résul-

terait du témoignage de l'Écriture, qu'est-il encore besoin de celle-ci ? La révélation intérieure, révélation constante, résultant d'une expérience vivante, immédiate, qui précède en chacun de nous celle qui viendrait de l'extérieur, cette révélation ne remplacera-t-elle pas, et même avec avantage, ce qui n'est après tout qu'un témoignage de faits passés ?

Cela revient, en face de l'Écriture, à se demander s'il ne suffit pas, pour peu qu'on soit attentif, sincère et résolu, de s'en tenir à ce qu'on nomme « la religion naturelle, » ou « le sentiment religieux. » Nous ne saurions donner trop d'attention à une semblable question.

Si ce n'était son importance, peut-être la meilleure réponse à y faire serait-ce la fatigue qui nous possède tous à la fin de ces études.

Non ! messieurs, quand bien même l'examen auquel nous nous sommes livrés suffirait à nous dire tout ce qu'il faut savoir et sur l'homme et sur Dieu, ainsi que sur les intentions de Dieu à l'égard de l'homme, cet examen, même sous sa forme la plus simple, ne serait pas à la portée du grand nombre, et l'humanité, dans son ensemble, serait condamnée à ne jamais atteindre à ces vérités.

Elle a besoin, cette humanité, courbée qu'elle est sur sa tâche de chaque jour, d'une révélation tout autrement accessible, et de lumières et de consolations qui soient plus à sa portée. Une vérité qu'on n'entrevoit qu'au prix de recherches de ce genre, des solutions réservées à ceux qui ont le loisir et la faculté d'un travail de spéculation tel que celui dont nous venons d'essayer, ce ne saurait être là l'Évangile du petit et du pauvre, le pain de l'humanité.

D'ailleurs, hâtons-nous de le dire : aucune spéculation, quelque élevée et quelque attentive qu'elle soit, n'est en pouvoir de donner ce dont elle n'arrivera bien plutôt qu'à faire toujours plus vivement ressentir le besoin. Ce n'est pas en se contentant de sonder une blessure qu'on la guérit, ni en découvrant un abîme qu'on le comble.

Si les faits que nous avons étudiés nous ont conduits à reconnaître au dedans de nous l'action vivante d'un Dieu per-

sonnel, souverain créateur et conservateur du principe de notre vie, c'est que ce nom de Dieu nous le possédions déjà dans notre pensée religieuse. On ne saurait *reconnaître* que ce qu'on a déjà *connu*.

Du reste, ce qui prouve surabondamment ce que vaut, pour une connaissance positive de Dieu lui-même, la seule étude de son action au dedans de nous, c'est que ce même fait intérieur de l'âme, mille fois analysé par les penseurs de tous les âges, ne leur a jamais, à lui seul, révélé le Dieu vivant. Parmi ces hommes, il y en a eu de tout temps qui sont parvenus, à force de loyauté et de courage, à se rendre compte et du caractère absolu de l'autorité intérieure, et de cette existence souveraine qu'implique une autorité semblable. Aucun d'eux n'est allé plus loin. Chacun d'eux a traduit par une idée ou par un symbole différent l'expérience qu'il avait faite. Aucun n'est jamais arrivé à nommer de son vrai nom l'objet de cette expérience, ou bien, si le nom de Dieu lui était déjà parvenu, à rattacher à ce nom son véritable sens. Comme le dit un apôtre en parlant de l'homme étranger à la révélation historique : « Si l'homme a connu Dieu, il ne l'a pas glorifié comme Dieu. »

D'où provient un fait aussi universel ? La réponse est facile. Aucune de ces œuvres de Dieu qui sont également accessibles à nous tous, fût-ce même celle qui nous touche de plus près, celle qu'il accomplit incessamment au dedans de nous-mêmes, aucun de ces faits ne suffira jamais, par cela seul qu'il se présenterait à nous comme une œuvre accomplie une fois par Dieu, comme un fait divin, à nous faire entrer en un rapport personnel et direct avec Dieu lui-même.

Or c'est d'un rapport semblable qu'il s'agit pour nous. C'est d'une expérience que Dieu nous accorderait de lui-même, puisque c'est d'être arrivé à vouloir comme Lui veut, à aimer de de l'amour dont Il aime, Lui, à penser à son point de vue, à agir par les motifs qui sont les siens. Dès que c'est bien là ce à quoi nous devons atteindre, il nous faudra non pas ce qui ne serait que la vue d'une œuvre de Dieu, mais l'union de Dieu lui-même avec nous, la communication directe de sa vie elle-même. Tout ce qui ne serait que l'appréciation d'une œuvre

divine demeurera, jusqu'à ce que nous en soyons arrivés là, la simple connaissance fragmentaire de la volonté d'un Dieu qui, en lui-même, demeurerait étranger à l'expérience intime de notre être.

Et puisque Dieu ne peut se révéler en lui-même, puisqu'il ne peut se révéler à nous que par des faits, il faudra que ces faits révélateurs soient plus que de simples *faits*. Il faudra que non seulement ce soient des *actes*, c'est-à-dire des faits qui impliquent une action personnelle et vivante, mais que ce soient des actes qui nous aient nous-mêmes actuellement pour objets. La nature, la loi, l'Écriture, Jésus-Christ lui-même, aussi longtemps que le cœur n'y a pas saisi plus que ce qui ne serait qu'un témoignage de faits passés, loin d'être pour nous des révélations, demeurent à nos yeux des problèmes. Nous n'avons alors jamais devant nous qu'une nature sans signification, qu'une loi sans entrailles, qu'une lettre morte et sans efficace; ou même, à l'égard de Jésus-Christ, qu'un personnage incompréhensible et contradictoire, idole muette, inutile, et qui, comme telle, devient un danger pour notre vie morale, dès que nous en faisons l'objet d'un culte forcé et inintelligent.

Considérez ce qui résulte, pour notre « sentiment religieux, » de ce qu'on essaye le plus souvent de substituer à la révélation de l'Écriture, de l'œuvre divine dans la nature ! Nous pouvons l'admirer, nous ne saurions même nous y refuser. Nous y « voyons comme à l'œil » les marques d'une grandeur, d'une sagesse et même d'une bonté infinies ? Avec cela, rien ne parle à notre cœur dans cette sagesse et cette grandeur; rien ne nous y fait pénétrer jusqu'au sujet vivant de cette bonté. Il n'y a pas d'intention concernant chacun de nous personnellement dans cette bonté générale, dans cette générosité aveugle et prodigue dont l'éclat nous éblouit chaque jour. Le voyageur prêt à mourir de soif dans le désert saluera avec bonheur la vue du fleuve dont l'eau va lui sauver la vie. Mais rien, dans ces ondes puissantes où il se désaltère, ne lui parlera de quoi que ce soit qui le porterait à de la reconnaissance envers elles, à de la confiance, à de l'amour. Cela est naturel. Il n'y a point eu en elles d'intention qui l'ait eu, lui

personnellement, pour objet. Il les a rencontrées, peut-être même cherchées et découvertes : ce n'est pas elles qui étaient venues le secourir.

Sans doute, si notre seul rapport avec Dieu était ce qui résulte de ce fait qu'il a été l'auteur et qu'il demeure le conservateur de l'œuvre à laquelle nous devons l'existence ; si, à son égard, nous occupions une position semblable à celle des créatures muettes qui nous entourent, cette bonté générale dont elles vivent sous nos yeux nous suffirait à nous aussi.

Mais il y a, dans chacun de nous, un fait qui nous place vis-à-vis de notre commun Créateur dans une position spéciale. Il y a en nous quelque chose qui fait de chacun de nous un être formé pour devenir semblable à Dieu ; quelque chose qui fait de chacun de nous un « fils de Dieu. » Avec cela, notre état actuel nous dit que nous sommes des fils égarés et rebelles. Quelque altérée de Dieu que soit notre nature, bien que nous sentions que rien en dehors de l'amour personnel de Dieu ne saurait satisfaire aux besoins innés de notre cœur, ce même cœur a le sentiment profond et douloureux que ce que nous appelons notre amour ne peut s'élever jusque-là ; que nous ne savons plus aimer. Tous, nous avons la conscience d'un éloignement de Dieu ; de ce qui est en nous un état de chute, de dérélition de nos origines ; d'un état de péché.

Telle est la raison qui fait que pour aller à Dieu, nous ne saurions nous contenter de ce qui ne serait qu'une lumière, cette lumière fût-elle la plus éclatante et la plus glorieuse. Ce dont nous souffrons, ce n'est pas, en effet, de ce que les lumières qui nous sont accordées seraient fausses ou obscurcies. Non ! c'est de ce fait que ce ne sont que des lumières. Ce dont nous souffrons, c'est de ce que, pour aller jusqu'à Dieu, nous avons besoin de faits, et de faits tout autres que ceux qu'elles nous découvrent. C'est, pour ne parler que de la plus indéniable, pour ne parler que de la lumière de notre conscience, que, loin de nous conduire à Dieu, cette lumière, si nous n'en possédons pas d'autre, est précisément ce qui nous révèle l'abîme qui nous sépare de Lui, tout en nous montrant que c'est en Lui seul que résident les sources de notre vie. En même

temps que la vue de la loi essentielle de notre être nous fait toucher à la réalité de la volonté suprême, en même temps et au même degré nous ressentons aussi cet autre fait, que notre volonté actuelle n'est pas sujette et qu'elle ne saurait se rendre elle-même sujette à cette loi ; que, quelles qu'en soient à nos yeux la justice, la grandeur et la sainteté, nous ne saurions ne fût-ce que vouloir en faire la loi des libres élans de notre cœur d'homme.

Tel est bien le fait spécial qui nécessite l'avènement entre Dieu et nous d'un rapport autre que celui qui intervient entre lui et le reste de ses créatures. Voilà ce qui exige, entre Lui et nous, un rapport tout autre que celui qui résulterait pour nous de la seule vue de sa puissance ou même de sa bonté. Pour que nous-mêmes, c'est-à-dire pour que notre cœur entre en rapport avec Lui, il faut que nous ayons été de sa part les objets de cette espèce spéciale de bonté qui s'appelle la *grâce*, ou le pardon par amour. C'est bien là le rapport qui devra s'être établi, non pas tout d'abord de nous à Dieu, mais avant tout de Dieu à nous, avant qu'il soit loisible à notre cœur de penser à s'attacher à lui comme à notre Dieu.

Et ici, vous le sentez, il n'est pas question de telle ou telle doctrine sur l'origine historique ou sur les conséquences finales du péché. La conscience du péché, la constatation de la présence au dedans de nous du péché, n'a rien affaire avec la doctrine par laquelle nous nous rendrions compte à nous-mêmes de ce fait. L'expérience du fait précédera toujours toute doctrine à l'égard de ce fait. Or l'expérience du péché est un fait d'admission universelle. C'est bien la réalité de cette expérience, jointe à son universalité, qui seule explique le mystère douloureux de l'histoire et des peuples et des individus. C'est la réalité indéniable de cette expérience qui s'opposera toujours à la négation d'une action extraordinaire, surnaturelle de Dieu envers l'homme. Devant le fait du péché, il faut non pas seulement l'auteur de la vie et des lois de la vie, il faut à l'homme le Dieu actuel et vivant, le Dieu qui exauce la prière et qui sauve celui auquel lui-même l'a dictée. Aussi tremble-t-on de voir de soi-disant sages s'efforcer autour de nous, au nom des lois éter-

nelles que Dieu a imprimées à son œuvre, d'affaiblir le sentiment de ce fait de désordre intérieur, sentiment qu'il faudrait bien plutôt, ne fût-ce qu'au point de vue de la seule vérité scientifique, faire toujours plus clairement constater à chacun.

Nous croyons avoir prouvé qu'il n'est pas de fait dont l'expérience soit plus universelle et doive demeurer moins indéniable que le fait du péché. Tous nous avons besoin, en face du Dieu que révèle l'autorité de notre conscience, d'un pardon directement accordé. Tous nous sentons, fût-ce même malgré nous, que ce qui nous sépare de Dieu, c'est non seulement quelque chose qui nous est personnel, comme le serait une décision propre que nous serions à même de modifier, mais que c'est au dedans de nous une fait de vie spontanée, précédant tout ce qui pourrait être de notre part une décision quelconque.

En face d'une telle expérience, il demeure évident que jusqu'à ce que nous ayons trouvé dans les œuvres de Dieu qui nous sont accessibles une action divine impliquant ce nouveau rapport de Dieu à nous, nous ne saurions même penser à une relation normale entre nous et Lui. Toute étude d'œuvres divines autre que celle-là n'aboutira jamais, et cela d'autant plus que nous l'aurions faite avec plus d'attention et de fidélité, qu'à faire ressortir davantage à nos yeux le besoin absolu que nous avons de cette œuvre spéciale, de la part de Celui qui s'est placé lui-même devant nous comme la source de notre vie et comme le législateur de notre liberté.

Ou bien nous imaginerions-nous, nous aussi, qu'un besoin parviendra jamais, par le fait qu'il est vivement ressenti, à créer ce qui doit le satisfaire¹ ? Si l'on donne le nom de « religion » au seul sentiment des besoins religieux, pourra-t-on jamais prétendre que ce sentiment-là, fût-il poussé à l'extrême, fût-il devenu comme une faim et une soif de Dieu, puisse jamais arriver à constituer pour l'âme une possession réelle de Dieu

¹ Chacun sait qu'il est un parti théologique qui voit dans nos Evangiles une *création* de l'époque que caractérise le sentiment général des besoins auxquels répondent les faits racontés par ces Evangiles.

lui-même? La « soif de Dieu » peut sans doute, elle doit même être pour l'âme une révélation. Mais si ce sera celle de la nécessité absolue pour cette âme d'arriver à la possession de Dieu, ce ne sera jamais le fait même de cette possession. Ce qui seul l'inaugurera, cette possession, ce ne saurait être que l'acte de confiance par lequel cette âme saisirait, dans le don que Dieu lui a fait de lui-même, les intentions actuelles de la grâce de son Dieu.

Car on ne les invente pas, on ne les imagine pas, ces « pensées » divines! cette grâce du Saint des saints pour des pécheurs! Tout cela ne va nullement sans dire! Autrement comment se fait-il que l'âme humaine, après avoir déployé tant de persévérance, d'ardeur et souvent même d'héroïsme à cette recherche, est toujours saisie d'étonnement et d'admiration lorsque la grâce divine lui apparaît pour la première fois? D'où vient encore que ce saisissement est d'autant plus fort que la recherche dont il s'agit a été plus prolongée et plus ardente? Et encore, lorsque cette même âme a ensuite laissé s'affaiblir en elle cette expérience, pourquoi sera-ce toujours à Dieu qu'elle s'adressera pour que cette expérience lui soit rendue? Evidemment c'est qu'elle sent que c'était à Dieu qu'elle l'avait due! Cette âme sait donc, à ne pas s'y tromper, qu'il n'est pas en son pouvoir de ressaisir cette expérience à son gré; que c'est Dieu seul qui peut la lui renouveler, par le don que Dieu lui fait de Lui-même, au moyen de la présence vivante en elle de son Esprit.

De ce que c'est au cœur religieux que Dieu se révèle, nous ne saurions jamais vouloir conclure que Dieu soit déjà présent lui-même dans toute expérience religieuse du cœur. Dieu se révèle au cœur religieux précisément en réveillant dans ce cœur-là le besoin qu'il a de son Dieu. Mais un besoin religieux ne constitue pas à lui seul la religion elle-même. Le besoin, le désir même d'un trésor sera toujours, chez celui qui en est possédé, la preuve de l'*absence* de ce trésor! Quelles que soient la vérité et la grandeur de la révélation qui nous est accordée par l'expérience de notre homme intérieur, cette révélation, loin

de pouvoir à elle seule satisfaire aux besoins qu'elle réveille en nous, ne saurait jamais aboutir qu'à nous les faire plus douloureusement ressentir.

Cependant, me dit l'un de vous, n'avez-vous pas mis au nombre de ces « expériences intimes de l'âme, » non seulement la vue d'une volonté divine dont la souveraine initiative nous révèle la grandeur, mais encore la vue de la bonté persistante de ce même Dieu à qui nous sommes contraints de rapporter cette volonté? Cette dernière expérience, que chacun de nous doit à sa propre conscience, ne suffit-elle pas à nous dire que ce même Dieu dont l'autorité est gravée dans notre âme, est aussi le Dieu qui pardonne? L'expérience de la bonté divine ne suffit-elle pas pour amener chacun de nous à cette confiance en Dieu que vous avez appelée la possession de Dieu par notre cœur?

Pour répondre à cette objection, il convient de s'arrêter un instant devant l'expérience spéciale dont il s'agit.

Nous avons vu que ce qui nous fait ainsi ressentir la bonté de Dieu, c'est la persistance au dedans de nous, en dépit de notre indifférence ou même de notre opposition, de l'autorité divine qui s'imprime sous nos yeux sur l'instinct central de notre être. Plus nous faisons l'expérience de cette persistance, cependant, plus aussi sommes-nous amenés à voir jusqu'à quel point cette autorité est en opposition avec notre libre volonté. Si donc Dieu, en effet, nous révèle de la sorte sa bonté, il ne le fait pas par un acte nouveau, au moyen d'une impression qui viendrait s'ajouter à celles dont nous avons d'abord eu conscience. Il le fait uniquement en nous continuant cette première impression; en nous montrant que sa volonté, toujours la même, toujours inexorable dans sa sainteté, peut *attendre* que nous soyons, nous, arrivés à être saints. Jusque-là cette volonté demeure la même; toujours aussi absolue, et toujours aussi étrangère à la nôtre. Evidemment, pour une âme qui a consenti à reconnaître un état de désordre moral dans ce désaccord entre sa volonté propre et la volonté divine, il y a un abîme entre une bonté qui n'est que de la patience, et cette autre bonté qui s'appellerait la grâce, ou l'amour qui pardonne.

La première ne change rien aux faits. Elle maintient tout entière une décision qu'elle se borne à ajourner. La seconde implique déjà une décision. Elle a déjà changé les faits eux-mêmes. Disons mieux, elle nous révèle des faits nouveaux ; elle nous annonce une « bonne nouvelle. » C'est par là qu'elle a saisi, vaincu, conquis nos cœurs.

Tout ce que peut faire la patience la plus bienveillante, c'est « de nous donner du temps, » pour que nous puissions discerner toujours plus clairement l'impossibilité où nous sommes de nous conformer à la loi présente au dedans de nous. La grâce de Dieu fait davantage et tout autre chose. L'amour divin n'appartient plus, comme la bonté et la patience de Dieu, aux « choses qui sont pour un temps. » L'amour en Dieu ressort à une autre sphère. C'est un fait de l'absolu et non du temps ; aussi est-ce un fait dont l'expérience à elle seule est pour nous la preuve que nous avons pénétré jusqu'à la vie absolue et éternelle.

De cet instinct central dont la persistance au dedans de nous constituait un vivant reproche, la grâce de Dieu — laquelle est, envers nous pécheurs, la manifestation de l'amour divin — a fait l'instinct de notre liberté elle-même, et le principe le plus puissant de notre volonté réfléchie. Vaincus enfin par l'amour immérité de Dieu pour nous, nous devenons réellement des hommes nouveaux¹. Placés au point de vue qui est celui de Dieu lui-même, nous nous jugeons dès lors comme Lui nous juge. Comme Lui, nous voyons en nous des fils de Dieu égarés, rebelles, oublieux de leur origine, mais cependant des fils, et des fils bien-aimés de Dieu.

Or, par cela seul que nous nous jugeons de la sorte, nous nous prouvons à nous-mêmes que nous avons déjà mis le pied sur les sentiers du retour. Nos cœurs « s'affermissent devant Dieu. » Ils sentent qu'ils se sont donnés à lui, puisque ses pensées à notre égard commencent à devenir nos propres pensées.

¹ « Si l'on pouvait encore avoir quelque prise sur un tel caractère (dit M^{me} de Staël en parlant du *criminel*), ce serait en lui persuadant tout à coup qu'il est absolument pardonné. » (*De l'Influence des passions.*)

L'expérience de cette grâce de Dieu ne saurait donc découler pour nous du seul sentiment de sa patiente bonté. Pour que cette expérience ait lieu, il faudra de toute nécessité qu'il intervienne un fait totalement différent de tous ceux que nous avait révélés la conscience que nous avions eue de la loi de notre être.

Il faudra que le Dieu que nous a révélé cette conscience se présente à nous, non plus seulement comme différant l'accomplissement de sa loi, mais comme Celui qui, tout en la maintenant devant nous, nous aime cependant en dépit de notre état de péché. Il faudra que ce même Dieu se fasse voir à nous, non plus seulement comme Celui auquel nous devons aller, mais comme Celui qui vient, bien plus ! comme Celui qui est déjà venu à nous. Or c'est là un fait que notre expérience intime nous révèle d'autant moins qu'elle demeure, à elle seule, une protestation directe contre la possibilité d'un tel fait.

Vous le savez, il n'y a qu'un seul fait qui soit de nature à produire, au moyen d'un seul et même acte et au même degré, ces deux impressions qui, partout, en dehors de ce fait, demeurent inconciliables, ne fût-ce que pour notre pensée : je veux dire l'impression de la sainteté divine unie non pas à ce qui ne serait de la part de Dieu que de la bonté, mais à ce qui est positivement et expressément l'amour actuel de Dieu pour nous.

Sans doute, nous n'entendons pas parler de ce qui ne serait qu'une pure idée abstraite de la sainteté absolue unie à celle de l'absolue bonté. Ce dont nous parlons est autre chose qu'un idéal, autre chose que l'affirmation abstraite d'une idée contradictoire et impossible. C'est le fait réel, historique et positif d'une justice et d'un amour absolus l'un et l'autre, nous apparaissant dans un seul et même acte personnel dont nous aurions été et dont nous demeurerions les objets.

Or c'est bien là ce qu'il nous faut ! Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas d'une parole nous apportant la solution d'un problème intellectuel ; ce n'est pas d'une idée nouvelle, s'imposant de force à notre pensée. Non ! il nous faut la vue d'un acte positif accompli par Dieu à notre égard ; acte qui impliquera

pour notre expérience elle-même la manifestation de la justice condamnant le péché aussi irrévocablement que notre conscience le voit condamné en nous, en même temps que la manifestation de la grâce souveraine ignorant le péché, passant par-dessus le péché ; nous pardonnant non pas tel ou tel péché dans notre vie passée, mais nous révélant que Dieu nous aime dans notre être éternel, c'est-à-dire en face et en dépit du péché « qui habite en nous. » Il nous faut cela, et il nous faut tout cela, si nous devons reconnaître, dans cet acte d'amour, le Dieu de notre conscience, Celui qui seul demeure pour nous le Dieu vivant et vrai.

Or, nous le savons tous, il n'existe qu'un seul acte semblable. Et bien que nous n'en ayons pas été les spectateurs (ce qui du reste n'aurait pas suffi à nous le faire discerner), bien que nous n'en possédions que le récit, cet acte est si bien ce que nous venons de dire, que le récit que nous en avons ne peut avoir été inventé ; qu'à lui seul, vu sa nature, le témoignage qui nous le transmet porte avec lui la preuve de sa véracité.

Cette action de Dieu envers nous, c'est celle qui a eu sa manifestation la plus accessible dans le fait de Golgotha. Dans ce fait, seul de son espèce, nous ne voyons pas, comme dans ce que nous révèle notre conscience, ce qui ne serait que la *nécessité* d'une union personnelle de Dieu avec notre libre volonté humaine ; non, nous y saisissons la *réalité historique* de cette union. Aussi bien est-ce là ce qui explique les conquêtes de la croix, en dépit soit de ceux qui l'ont compromise et défigurée, soit du caractère de folie qu'elle revêtira toujours pour notre pensée actuelle. Or, la révélation de l'Écriture tout entière n'a d'autre but que celui d'affirmer la réalité de ce fait, comme elle ne possédera jamais d'autre vérité à nos yeux que celle qui résulterait d'une conviction préalable de l'absolue nécessité pour nous de ce même fait.

Rien de plus distinct, je dis même de plus opposé pour notre seule pensée actuelle, que, d'un côté, le sentiment de la volonté de Dieu imposée à notre homme intérieur, et de l'autre côté, cette vue de Dieu venant Lui-même nous prouver qu'il nous aime. Ce dont il s'agissait pour nous, ce n'était pas autant

de discerner la volonté divine, que de vouloir cette volonté. Or on n'arrive à vouloir la volonté divine que lorsqu'on est venu à vouloir Dieu lui-même; que lorsque, saisi par son amour, on est parvenu à l'aimer, lui, à le préférer. Ce n'est qu'alors que, cessant de se vouloir soi, on commence à vouloir avec lui, à vouloir ce qu'il veut.

A cette demande : La révélation intérieure rend-elle superflue l'extérieure? nous répondrons par conséquent que, bien loin de rendre inutile le témoignage de la grâce de Dieu, la conscience est précisément ce qui, au dedans de nous, appelle ce témoignage; tout comme la soumission à ce que nous fait voir notre conscience est ce qui nous amène à l'accueillir.

A cette demande : Est-ce la conscience qui prouve l'Ecriture ou l'Ecriture qui sanctionne la conscience? nous répondrons que la seule preuve qu'ambitionne l'Ecriture elle-même, c'est de « se prouver à toute conscience d'homme. »

Mais nous ajouterons aussitôt que si l'Ecriture se prouve à la conscience, ce n'est pas *par* la conscience qu'elle se prouvera jamais. En effet, si l'Ecriture s'appuie sur le témoignage de notre conscience pour se faire écouter, elle a à nous dire ce que notre conscience, à elle seule, n'a jamais dit et ne saurait jamais dire. Rappeler que les faits dont témoigne notre conscience demandent celui que l'Ecriture seule nous révèle; affirmer que ces premiers faits l'appellent, qu'ils l'exigent, ce sera avoir constaté que jamais la conscience ne remplacera pour nous l'Ecriture. Reconnaître que c'est notre conscience qui seule sanctionnera devant nous la Sainte-Ecriture, ne veut pas dire que notre conscience conférerait à cette Ecriture l'autorité avec laquelle elle se présentera devant nous. La conscience ne saurait conférer une autorité, n'en possédant elle-même aucune. La conscience est une perception. Elle est la vue d'une autorité présente au dedans de moi; elle n'est pas, elle-même, cette autorité. La conscience ou la vue d'une chose ne signifiera jamais la possession de cette chose. La conscience morale *n'est pas* une force morale; c'est la *perception* de la réalité d'un fait moral subsistant au dedans de nous; c'est donc la vue du be-

soin que nous avons de la force morale qu'implique devant nous ce même fait.

La conscience et l'Écriture s'appellent donc l'une l'autre ; elles se complètent mutuellement ; ce sont deux paroles du même Dieu.

La conscience vient la première. Mais ce qu'elle nous révèle demeure incomplet et incompris, s'il ne vient s'y ajouter ce dont témoigne l'Écriture. Ce n'est pas, sans doute, que la vérité que nous révèle la conscience ne soit pas aussi complète et aussi éclatante que possible. Non ! c'est que les faits qu'elle met devant nous en demandent d'autres auxquels sa perception ne saurait atteindre. Elle nous fait voir « les faits terrestres ; » l'Écriture, elle, nous révèle « les faits célestes » qu'exigent pour nous les premiers¹.

Ces « faits célestes, » ce sont des actes nouveaux, inespérés, de Celui qui est déjà pour nous l'auteur de l'autorité morale qui s'est fait sentir au dedans de nous. Ils constituent donc pour nous une « révélation » nouvelle, tout en étant la manifestation de ce même Dieu qui nous était déjà apparu comme le Seigneur de notre liberté.

Quant à l'usage que nous ferions de cette révélation que renferme l'Écriture, il est évident qu'une simple admission de la vérité historique de tels ou tels faits passés n'impliquera pas nécessairement, à elle seule, ce qui serait en nous une expérience personnelle de l'Auteur de ces faits. Ce qui entraînera pour nous une semblable expérience, ce sera que ces faits nous apparaissent comme la manifestation d'une volonté dont nous serions nous-mêmes aujourd'hui les objets. C'est bien ainsi que nous les présente l'Écriture. Elle se donne comme le témoignage historique d'un salut promis, préparé et accompli par l'amour actuel du Dieu saint de notre conscience. Si, parce que nous avons négligé l'expérience de notre conscience, nous ne sentons aucun besoin de ce salut, ce témoignage restera pour nous sans importance et sans vérité. Ce qui demeurera acquis, cependant, ce sera l'importance redoutable d'un tel fait.

¹ Jean III, 12.

La conscience morale est en nous une perception. L'objet de cette perception est un fait de notre être personnel, fait dont le caractère nous révèle la réalité absolue, la volonté souveraine et la patiente bonté de l'auteur de notre être. Cette révélation résultant de notre conscience, tout en s'accordant avec celle qui découlerait pour nous de la vue des faits sensibles qui nous entourent, en exige une autre que celle-là, savoir celle de la grâce surnaturelle et souveraine de Dieu pour nous pécheurs. Cette dernière révélation ne se trouve que dans les faits dont témoigne la Sainte-Ecriture.

La conscience ne remplacera donc jamais pour nous l'Evangile; mais sans la fidélité à la conscience, l'Evangile nous demeure inutile.

Telle est la conclusion de notre exposé des rapports entre la révélation intérieure et la révélation extérieure, et c'est aussi celle de l'étude que nous avons entreprise sur la réalité positive du fait intérieur dont témoigne la conscience morale, et sur la place qui revient à ce fait dans la recherche de la vérité.

C^r MALAN.

1870 et 1879.
