

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 39 (1906)
Heft: 1

Artikel: Études sur la doctrine chrétienne de Dieu [suite]
Autor: Lobstein, P.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379791>

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: 23.12.2025

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

ÉTUDES SUR LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

PAR

P. LOBSTEIN ¹

II. — LA TOUTE-PRÉSENCE DE DIEU

Parallélisme entre l'idée de l'éternité de Dieu et la notion de la toute-présence de Dieu.

I. — *Examen de la doctrine traditionnelle de la toute-présence de Dieu.* — Les Pères de l'Eglise. — La scolastique du moyen âge. — L'orthodoxie protestante. — Le socinianisme et le rationalisme. — Contradictions internes et prémisses erronées de la notion traditionnelle. — Le criticisme de Kant. — Mérites et insuffisance de la formule de Schleiermacher. — Nécessité d'une revision du problème.

II. — *Analyse de la foi religieuse en la toute-présence de Dieu.* — Genèse psychologique et caractère pratique de cette foi. — Différence de degrés dans ses manifestations. — Le témoignage biblique : sa marche ascendante, ses formes multiples, son expression pittoresque et symbolique. — Concordance entre la psychologie religieuse et l'histoire religieuse.

III. — *Les conclusions dogmatiques.* — Primat de l'expérience religieuse. — Caractère secondaire et dérivé de la formule dogmatique. — Double thèse qu'elle renferme. — Signification et limites de cette formule : sa portée négative et critique, sa valeur psychologique. — Faillite du dogmatisme métaphysique.

¹ Voir *Revue de théologie et de philosophie*, XXXVIII^e année (1905), p. 193-216 : I. L'éternité de Dieu.

Entre l'idée de l'éternité divine et la notion de la toute-présence de Dieu l'analogie est parfaite. De nombreux dogmaticiens ont signalé le parallélisme qui règne entre l'un et l'autre problème¹. En étudiant celui-là, on porte ses investigations sur la relation de Dieu avec le temps; en s'appliquant à celui-ci, on cherche à déterminer le rapport de Dieu avec l'espace. De part et d'autre, la méthode est la même. Aussi notre critique se voit-elle forcée de reprendre aujourd'hui les objections que nous avons dû formuler hier. Sur plusieurs points nous serons bref, de peur de tomber dans des redites, mais nous craignons moins de nous répéter que d'être obscur. Aussi bien cette deuxième étude pourra-t-elle servir de contre-épreuve à la première.

I

Examinons d'abord la notion traditionnelle et scolastique de la toute-présence de Dieu, j'entends l'idée reçue dans les écoles qui datent d'avant Kant ou qui n'ont pas subi l'influence de sa critique.

Les origines de cette notion remontent aux Pères de l'Eglise qui, combinant les données de l'Evangile avec les spéculations des penseurs grecs, voyaient dans le christianisme une philosophie révélée, une science surnaturelle des choses divines et humaines. Sans doute on ne trouve chez eux que des indications éparses, non des théories achevées, mais ils ouvrent la voie que suivront les théologiens et les philosophes postérieurs. Théophile d'Antioche (180) appelle Dieu « le lieu de tout ce qui existe; » Dieu, dit-il ailleurs, « enserre le monde comme l'écorce enveloppe la grenade². » On trouve chez Cyprien († 258), Arnobe (300), Lactance (312) une conception analogue: ils attribuent à Dieu une étendue plus considérable que celle du monde, mais une étendue

¹ Voy. p. ex. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 1^{re} édit., § 67; 2^e édit., § 53. — BOVON, *Dogmatique chrétienne*, I (1895), 260. — M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, I (1892), 139.

² THÉOPHILE, *ad Autolycum*, II, 3; I, 8.

cependant¹. Une pensée plus rigoureuse ne pouvait se contenter d'une solution pareille. Clément d'Alexandrie ne veut pas qu'on se représente Dieu comme contenant l'espace ou comme renfermé lui-même dans l'espace². S'inspirant des doctrines néoplatoniciennes, Augustin enseigne que tout est en Dieu, sans que Dieu soit lui-même le lieu de quoi que ce soit; sa toute-présence n'est pas une étendue matérielle; l'être suprême réside dans tout l'ensemble de l'univers comme dans chacune de ses parcelles; sa présence est une et indivisible, parce qu'elle est parfaitement spirituelle³.

Les docteurs du moyen âge, dont nos scolastiques protestants reproduisent les formules, statuent deux modes de la toute-présence de Dieu. L'essence divine ne pouvant être séparée de l'action divine, il faut admettre à la fois l'omniprésence substantielle et l'omniprésence opérative ou dynamique de Dieu : de même que la substance divine est répandue dans tout l'univers, la puissance divine s'exerce sur tous les points de l'immensité⁴. Une fois engagée dans cette voie, la théologie scolastique, scrutant les modalités de la vie et de l'action divines, poussa plus loin et imagina des dis-

¹ CYPRIEN (?), *Quod idola dii non sunt* (de idolorum vanitate), p. 15. — ARNOBE, *Adversus nationes*, I, 31. — LACTANCE, *Divinae institutiones*, II, 2.

² CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 2.

³ AUGUSTIN, *De divers. quæst.*, 20: ...nec ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quo longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur, nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur sunt in ipso, et locus non est. Cf. *Epist.*, 187, ad Dard; *de Civitate Dei*, VII, 30. — Comp. JEAN CASSIEN, *Collatio de oratione*, X, 5. — HILAIRE, *de Trinitate*, I, 3.

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa*, I, 8, 3est in omnibus *per potentiam*, in quantum omnia ejus potestati subduntur. Est *per præsentiam* in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. Est in omnibus *per essentiam*, in quantum adest omnibus ut causa essendi. Cf. , 14, 8; I, 14, 2. — RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, II, 23; ALBERT LE GRAND, *Summa*, I, qu. 10. — HOLLATIUS, *Examen theologicum acroamaticum*, éd. TELLER, 1750, p. 275 : Omnipræsentia est attributum ἐνεργητικόν, vi cujus Deus non tantum substantiæ propinquitate, sed etiam efficaci operatione omnibus creaturis adest. — Les scolastiques de l'Eglise réformée s'expriment de la même manière. Voy. les textes cités par A. SCHWEIZER, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche*, I (1844), 279; HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, 1861, p. 56-57.

inctions encore plus subtiles. Substantielle et opérative, l'omniprésence de Dieu ne doit pas être conçue matériellement comme celle des corps, elle n'est pas *circumscriptiva*; elle ne ressemble pas davantage à la présence pneumatique des anges qui vivent au ciel, de l'âme animant le corps, du Christ caché sous les espèces de l'eucharistie, elle n'est pas *definitiva* ou *diffinitiva*; le seul terme qui lui convienne est celui de l'*omnipræsentia repletiva*: occupant tout l'espace, Dieu remplit et domine les cieux et la terre¹.

Cette logique formelle, développée avec un grand luxe d'arguments par le nominaliste Occam, fut reprise par Luther et accommodée aux besoins de sa cause dans les controverses eucharistiques qu'il soutint contre Zwingli². Les épigones de la réformation luthérienne renchérèrent encore sur les minuties du maître, ils se perdirent dans des raffinements qui auraient fait envie aux abstrauteurs de quintessence qu'avait produits le moyen âge. Au milieu des broussailles épineuses de controverses rebutantes, à travers les épaisses ténèbres d'une métaphysique surannée, on perçoit quelquefois des lueurs lointaines, signes avant-coureurs d'un jour plus limpide et plus sain. Telle est, par exemple, la distinction entre l'*omnipræsentia universalis, specialis* et *singularis*³: dépouillée de son enveloppe métaphysique, ra-

¹ QUENSTEDT, *Theol. didact. polem*, I, 288: Est Deus ubique illocaliter, impartibiliter, efficaciter, non definitiva ut spiritus, non circumscriptive ut corpora, sed repletive.... more modoque divino incomprehensibili.

² Voir RETTBERG, *Occam und Luther* (Theol. Stud. u. Krit., 1839, I, p. 69 suiv.). — M. KROPATCHECK, *Occam und Luther*, 1900. — Nous n'entrerons pas ici dans le détail de la controverse sacramentaire. Sur un point important, elle rentrerait dans notre sujet. Il s'agit de l'interprétation que Luther donne du symbolisme biblique de la *droite de Dieu* (Matth. XXVI, 64; Marc XVI, 19; Actes II, 33; VII, 55; Eph. I, 20). Luther ne voit dans ce terme qu'une figure désignant la puissance et la majesté de Dieu: Christ, élevé à la droite de Dieu, a part à sa divinité, partant à sa toute-puissance, car la droite de Dieu ne doit pas être entendue dans un sens matériel et local. Grâce à cette interprétation, Luther pouvait enseigner l'ubiquité du corps de Christ, thèse indispensable à son dogme de la présence réelle du Sauveur dans l'eucharistie.

³ FEUERBORN, de Giessen, s'appuyait sur Jean XIV, 23 pour enseigner une « *specialis approximatio essentiae divinæ ad substantiam credentium* ». Cette

menée à sa signification psychologique et religieuse, elle traduit, comme nous le verrons plus loin, une expérience dont le croyant atteste la victorieuse réalité.

La notion scolastique de l'omniprésence divine essuya de plusieurs côtés le feu d'une critique très vive. La polémique des Sociniens et des Arminiens lui porta les premiers coups. Les hardiesses de Jacob Boehme, qui s'aventura dans les spéculations d'une gnose panthéiste, furent un nouvel élément de dissolution¹. Enfin le rationalisme mit à nu les impossibilités de la théorie régnante, qui ne résista pas à un examen sérieux : quand même elle n'aurait pas subi les attaques du dehors, elle eût succombé sous le poids de ses contradictions intimes.

En effet, la formule d'une *omnipræsentia Dei repletiva* donne à la fois dans le matérialisme et dans le panthéisme. Dans le matérialisme : parler d'une diffusion de l'être divin dans toutes les parties de l'univers, c'est effacer la limite qui sépare l'esprit de la matière, c'est au fond subordonner celui-là à celle-ci. Dans le panthéisme : la doctrine scolastique finit par identifier Dieu et le monde en absorbant l'un dans l'autre.

La notion atténuée d'une omniprésence dynamique, qui doctrine fut combattue par THUMMIUS, GERHARD, MUSAEUS, qui interprétaient le passage de l'évangile dans le sens d'une *gratiosa operatio*. — La dernière des confessions de foi de l'église luthérienne, la *Formule de Concorde*, avait déjà indiqué cette voie ; la doctrine de la sainte cène l'amena à se prononcer sur l'ubiquité du corps de Christ. A cette occasion, elle parle aussi de la présence spirituelle de Dieu et statue des degrés dans l'immanence divine ; voy. *Solida Declaratio*, VIII, § 68 : Deus est spiritualis indivisa essentia, qua ubique et in omnibus creaturis est, ibi — præsertim in credentibus et sanctis habitans — suam majestatem habet.

¹ Nous ne nous arrêtons pas à exposer les idées de Boehme. Elles n'ont plus guère qu'un intérêt de curiosité historique. Il convient de dire cependant qu'elles ont été reprises par quelques théologiens postérieurs, qui n'ont pas craint de localiser dans une certaine mesure l'être divin, de lui attribuer une résidence par delà les bornes de l'univers et de changer en réalités massives le symbolisme scripturaire. J.-T. BECK est, en Allemagne, le représentant classique de ce réalisme théosophique. — Voy. aussi ROTHE, *Dogmatik*, herausgeg. von SCHENKEL, I (1870), 122. Comp. aussi GRETILLAT, I, 235-236.

s'accuserait à la façon d'une action à distance, soulève d'autres objections. Est-il permis, est-il possible de scinder l'action divine et l'essence divine? N'est-ce pas, en outre, localiser Dieu que de l'exiler « au ciel, » d'où il exécute ses desseins? L'enfermer dans une région déterminée, n'est-ce pas l'exclure de toutes les autres? Enfin, que vaut la notion d'un Dieu qui, relégué loin du monde, intervient du dehors dans la trame des phénomènes et dans le cours des événements?

Ainsi la notion traditionnelle n'évite le danger d'un panthéisme plus ou moins matérialiste que pour se briser contre l'écueil du déisme.

Cependant la plupart de ces objections portaient de prémisses communes aux écoles scolastiques et à leurs adversaires. Il n'est donc pas étonnant qu'elles n'aient fait faire aucun pas au problème dogmatique.

Un progrès décisif ne fut possible qu'après que la critique de Kant, en fondant une théorie de la connaissance qui triomphait et du dogmatisme et du pyrrhonisme, eut donné à la pensée religieuse une orientation nouvelle et fourni à la théologie les éléments d'une méthode vraiment indépendante.

Quel fut, dans le cas présent, le contre-coup de la révolution opérée par Kant? La scolastique discutait à perte de vue sur le rapport de Dieu avec l'espace et prétendait donner une définition métaphysique de l'omniprésence divine. Or Kant établit que l'espace est un produit spontané de la raison humaine, la forme de notre sensation externe; intuition à priori, cadre primitif et nécessaire de l'entendement, l'espace n'a pas de réalité démontrable en dehors de notre pensée. D'autre part, comme la raison pure est incompétente dans la sphère qui dépasse l'expérience, il est impossible de démontrer rationnellement l'existence de Dieu, et c'est une prétention chimérique que de vouloir énoncer un jugement théorique sur sa nature et le mode de son action. Impuissants à réaliser par la pensée la relation de Dieu avec l'espace, force nous est de renoncer à toute définition théorique de l'omniprésence divine, considérée en elle-même¹.

¹ A vrai dire, saint AUGUSTIN, s'inspirant du néoplatonisme, avait déjà affirmé

Depuis Kant, la confiance orgueilleuse de la raison dans son pouvoir de saisir et d'êtreindre l'absolu, ne se rencontre plus que chez les représentants attardés d'une orthodoxie vaincue en principe, ou chez les interprètes plus ou moins conséquents de la pensée hégélienne. Dans les sphères où se fait sentir l'influence kantienne, la doctrine des attributs divins, partant la notion de la toute-présence de Dieu, a subi une modification profonde. La définition célèbre¹, proposée par Schleiermacher, a eu un retentissement légitime et laissé une trace ineffaçable dans la dogmatique protestante

cette impuissance de l'homme à déterminer la toute-présence de Dieu. FÉNELON ne fait que suivre le Père de l'Eglise dont il développe la pensée dans son *Traité de l'existence de Dieu*. Voy. Seconde partie, article IV : « A proprement parler, Dieu n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au delà d'une telle borne, mais il est absolument. Toutes ces expressions.... qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes. Où donc est-il ? Il est, et il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où. Ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes est tellement une certaine chose, qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisément aucune chose singulière et restreinte : il est tout, il est l'être ; ou pour dire encore mieux en disant plus simplement, il est : car moins on dit de paroles de lui, et plus on dit de choses. Il est : gardez-vous bien d'y rien ajouter.... Mais refuserai-je de dire qu'il est partout ? Non, je ne refuserai point de le dire, s'il le faut, pour m'accommoder aux notions populaires et imparfaites.... de soutenir qu'être simplement et absolument est infiniment plus que d'être partout ; car être partout est une chose bornée, puisque les lieux, qui sont des superficies de corps, et par conséquent des corps véritables, sont divisibles et ont nécessairement des bornes. Il est vrai que je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps : il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse et qui ne subsiste par l'actuelle opération de Dieu. Il est donc clair qu'il n'y a aucun lieu où Dieu n'opère ; mais il y a une grande différence entre opérer sur un corps, ou être par sa propre substance dans ce corps... Dieu, à proprement parler, n'est en aucun lieu, quoi qu'il agisse sur tous les lieux ; car il ne peut avoir aucun rapport local par sa substance avec aucun corps. Mais où est-il donc ? n'est-il nulle part ? Non, il n'est en aucun lieu : il existe trop pour exister avec quelque borne et par conséquent pour être présent par sa substance dans un certain lieu. Ces sortes de questions qui paraissent si embarrassantes ne le sont que parce qu'on s'engage mal à propos à y répondre : au lieu d'y répondre, il faut les supprimer. »

¹ *Der christliche Glaube*, § 67 de la première édition, § 53 de la seconde. Les termes de la formule diffèrent, mais le sens en est identique : « la toute-présence de Dieu représente la causalité divine, en tant que, libre elle-même de l'espace, elle détermine l'espace et tout ce qui s'y développe. »

du dix-neuvième siècle. Cependant, tout en admirant la virtuosité dialectique du grand réformateur de la théologie moderne, il est permis d'affirmer que l'illustre penseur n'a pas complètement réalisé son programme : sa notion de Dieu, loin d'être l'expression fidèle de la foi religieuse du chrétien, est trop souvent le produit laborieux de la réflexion philosophique. La plupart des dogmaticiens qui vinrent après lui méritent le même reproche.

Il vaut donc la peine de reprendre le problème et d'ententer la solution, en suivant les indications fournies par Kant et Schleiermacher, dans la mesure où la méthode dont ils furent les initiateurs se rencontre avec les principes de la foi protestante et l'esprit de la révélation évangélique¹.

II

Ce n'est point par des considérations théoriques que l'âme religieuse s'élève à la certitude de la toute-présence divine².

¹ La plupart des dogmaticiens développent la notion de la toute-présence divine comme s'il s'agissait d'un chapitre de théologie rationnelle ; ils se bornent à ajouter à leur exposé quelques citations bibliques et à indiquer brièvement l'intérêt religieux que présente la définition de cet attribut divin. On verra que nous essayons de suivre la voie opposée. Comp. les indications malheureusement trop sommaires de M. KAFTAN, *Dogmatik* (1897), p. 173-175 ; M. HACKENSCHMIDT, *Der christliche Glaube* (1901), p. 69-70 ; REISCHLE, *Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen* (1902), p. 73. — Cf. LIPSUS, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (1876), § 305, p. 260. — A. VON OETTINGEN, *Lutherische Dogmatik*, II (1900), p. 245-246. — CREMER présente d'excellentes observations sur la genèse de la foi chrétienne en la toute-présence de Dieu ; mais en s'aventurant dans des considérations théologiques sur la Trinité, il abandonne le terrain de l'expérience et substitue le dogmatisme traditionnel au simple Evangile du Christ. *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes* (1897), p. 84-92.

² Nous croyons qu'il y a une grande part de vérité dans le mot souvent cité — et combattu — de Renan : « Si l'humanité n'était qu'intelligente, elle serait athée. » L'école éclectique de V. COUSIN, en dépit de son rationalisme souvent bien superficiel, a exprimé plus d'une fois le caractère pratique de la foi en Dieu. « La foi en Dieu n'est pas et ne peut pas être uniquement la conclusion d'un théorème ; elle est l'expression la plus haute de nos sentiments ; elle sort de nos joies les plus nobles et de nos plus saintes douleurs ; elle est le fruit de la vie » (CARO, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (1864), p. 476).

Cette certitude jaillit de nécessités d'ordre pratique, c'est-à-dire d'un intérêt qui ressortit au domaine de la conscience et du cœur, à la sphère des dispositions intérieures du sujet, de ses émotions et de ses volitions. Les procédés en usage dans les écoles, les méthodes qui vont de l'effet à la cause (*via causalitatis*), qui portent à leur plus haute puissance les facultés de l'homme (*via affirmationis, eminentiæ*), qui éliminent de la notion de Dieu les imperfections inhérentes à la nature humaine (*via negationis, remotiois*) aboutissent à une abstraction dépourvue d'efficacité pratique et de fécondité religieuse. Cette conception purement théorique ne saurait avoir une prise sur notre âme, une action directe et déterminante sur notre vie intime ; il lui manque enfin l'assurance immédiate que peut seule donner l'expérience personnelle et vivante¹. La certitude religieuse de la toute-présence divine est plus qu'une croyance intellectuelle, elle est un acte de foi ; elle naît d'un besoin vital de l'âme qui, aux prises avec des puissances hostiles, se voit affranchie par une merveilleuse délivrance ; elle s'appuie sur une révélation divine qui, à l'aide des données de la nature et de l'histoire, se réalise dans les mystérieuses profondeurs de la conscience.

La foi n'est pas fille de la croyance, c'est le contraire qui est vrai². La scolastique et l'opinion courante se représentent le phénomène intérieur d'une façon que dément l'observation psychologique. Il faut d'abord, nous dit-on, acquérir la conviction des attributs divins ; il faut établir cette conviction par tous les moyens dont dispose la raison et la corroborer par les preuves tirées de l'Écriture sainte ; il faut ensuite tirer les conséquences pratiques de l'enseignement

¹ Ces formules méritent la critique énoncée par M. W. JAMES du point de vue du *pragmatisme* de M. CH. SANDERS PEIRCE, et dirigée notamment contre la doctrine courante des attributs métaphysiques de Dieu. Voy. *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, 1906, trad. ABAUZIT, p. 375 et suiv.

² AUG. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, p. 510 et suiv., p. 533 et suiv. Voy. surtout aussi M. MÉNÉGOZ, *Publications diverses sur le fidéisme*, 1900, passim.

rationnel et scripturaire, en faire l'application sérieuse et constante à notre vie, et traduire en motif moral la vérité fournie par la connaissance théorique et confirmée par la tradition chrétienne¹.

Rien de plus faux et de plus funeste que cette erreur, vice radical de l'intellectualisme « orthodoxe » ou « libéral. » La foi en la toute-présence divine est autre chose que la solution du problème théorique des rapports de Dieu avec l'espace, elle est la solution d'un problème bien plus sérieux et plus tragique, l'apaisement d'un conflit qui éclate dans les intimes profondeurs de la vie religieuse. Cette solution une fois trouvée, le croyant, s'il le peut, la transforme en croyance claire et réfléchie ; s'il est philosophe ou théologien il essaie de l'exprimer en une formule ; mais cette formule, cette croyance a toujours un caractère dérivé et secondaire ; elle ne fait que traduire, dans le monde de la pensée, une vérité d'abord vécue, une expérience dont il s'agit de réaliser à tout moment la vérité et de faire jusqu'au bout la victorieuse épreuve.

Essayons d'analyser la genèse et de déterminer les caractères de cette expérience.

Elle présente une parfaite analogie avec celle que fait l'âme religieuse en prenant conscience de l'éternité de Dieu. De même que la certitude de l'éternité divine est pour le croyant le refuge souverain contre la caducité de notre nature passagère et périssable, ainsi la foi en la toute-présence de Dieu nous sauve de l'abandon auquel nous sommes livrés en face des puissances matérielles et morales qui se liguent pour nous écraser. Au sein de « la solitude effrayante des mondes qui l'ignorent, » au plus fort des orages qui se dé-

¹ Que l'on compare les deux déclarations suivantes : « De tous les attributs divins, c'est peut-être la toute-présence divine qui est à la fois le plus populaire, le plus fréquemment et le plus directement susceptible d'être traduit en motif moral, et le plus difficile à déterminer rigoureusement... » (GRETILLAT, *Dogmatique*, I (1888), 236). — « Une vieille illusion fait croire que l'on connaît Dieu comme les phénomènes de la nature, et que la vie religieuse naît ensuite de cette connaissance objective par une sorte d'application pratique » (SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, p. 379).

châinent contre lui ou ceux qui lui sont chers, dans la lutte contre le mal sous toutes ses formes, l'homme jette vers le ciel un cri qui rencontre un écho divin, que dis-je ? il fait monter une prière qui lui est inspirée par celui-là même auquel s'adresse cette prière et ce cri. Dans la nuit de sa solitude il perçoit le rayon révélateur d'une souveraine délivrance ; il affirme la présence d'un être qui ne le laisse pas seul, mais qui s'abaisse jusqu'à son néant pour le secourir, le consoler et le bénir.

Cependant la présence de la divinité peut se manifester encore sous un autre aspect ; elle n'apparaît pas toujours à la conscience religieuse comme une puissance salubre et bien-faisante ; l'homme en ressent aussi les efforts redoutables et vengeurs. Lorsqu'il se livre au mal sans qu'un témoin humain puisse l'atteindre, le retenir ou le châtier, il se voit sous le coup d'une réprobation qui se confond avec la sentence inéluctable d'un juge que rien ne saurait tromper ni corrompre.

Confiance en un secours assuré à celui qui cherche un appui par delà la faiblesse de son isolement naturel, crainte d'un châtement qui découvre et frappe le coupable là où nul regard humain ne saurait pénétrer, voilà les formes essentielles que prend dans l'âme religieuse le sentiment de la présence divine. Dominé par ce sentiment, le croyant a conscience que l'espace ne saurait tracer aucune limite ni opposer aucun obstacle à l'irrésistible action de l'Eternel. La toute-présence de Dieu est à la fois le réconfort du malheureux que l'univers ignore ou abandonne, et la condamnation du pécheur resté seul en face de sa conscience. L'homme pieux trouve Dieu toujours et partout lorsqu'il cherche à s'approcher de lui ; l'impie n'échappe jamais et nulle part à Dieu, lorsqu'il essaye de se soustraire à son pouvoir : telle est, réduite à sa plus simple expression, la double affirmation qui résume notre foi religieuse en la toute-présence de Dieu.

Il apparaît maintenant que cette foi ne procède pas du contraste que l'homme découvre entre l'immensité de Dieu et les bornes du monde « spatial » ; elle naît du conflit qui

déchire sa vie intérieure lorsqu'il se sent isolé et perdu, aux prises avec les épreuves de l'adversité ou en butte aux tourments du remords.

Il ne faut pas dire que ces sentiments de confiance ou de crainte sont *les effets* de la foi en la toute-présence de Dieu. Ils en sont bien plutôt la manifestation positive, ils en représentent les éléments essentiels et irréductibles; il n'est pas possible de les isoler d'un sentiment extérieur et indépendant d'eux. Croire au Dieu tout-présent, c'est précisément éprouver cette présence secourable, consolatrice ou vengeresse, c'est en ressentir le bienheureux attrait ou la redoutable puissance.

C'est dire qu'il y a, dans cette foi, différence de degrés et de caractères. Chrétiens, nous croyons à la toute-présence de Dieu dans la mesure où nous nous abandonnons à la volonté du Père céleste, nous laissant guider par son esprit, pénétrer par sa force, éclairer par sa lumière, juger par sa sainteté, consoler par sa bonté et son amour. Au sommet des révélations religieuses qui ont été le partage de l'humanité, l'intensité de cette foi arrive à sa plus haute puissance, mais toutes les religions proclament avec plus ou moins de force et de clarté l'existence de divinités dont l'action s'étend au-delà du lieu où elles habitent. Le paganisme classique assigne à ses dieux un séjour où il les localise en les matérialisant, mais la demeure de ces dieux n'est pas une prison qui les relègue dans un éternel exil; du haut de l'Olympe, Jupiter révèle sa présence en prodiguant ses faveurs ou en lançant son tonnerre. Dans la religion d'Israël la foi en la toute-présence divine va se spiritualisant progressivement et finit par arriver à un degré sublime de grandeur et de pureté. Mais nul n'a senti avec plus de simplicité et de profondeur la toute-présence divine que celui qui réalisa, dans son cœur filial, le bien suprême d'une communion parfaite avec Dieu ¹.

Recueillons sur les lèvres des hommes de l'ancienne et de la nouvelle alliance les paroles qui expriment, avec une

¹ Voy. GRETILLAT, I, 237.

poésie pénétrante ou une magnifique éloquence, l'expérience de l'âme religieuse prenant conscience de la toute-présence de son Dieu. Ces témoignages inspirés nous révèlent une marche ascendante qui, de mythes élémentaires et naïfs, s'élève jusqu'au symbolisme le plus grandiose. Sans doute nos sources ne nous permettent pas de fixer avec une précision rigoureuse la succession chronologique des différentes étapes de la pensée religieuse d'Israël ; il est probable que plusieurs des conceptions que nous rencontrons dans nos documents furent longtemps parallèles et existèrent simultanément, mais le progrès n'en est pas moins manifeste dans l'ensemble, et il est possible d'en retracer la direction générale.

Dans les temps les plus anciens, le peuple d'Israël, une fois constitué par l'action puissante de Moïse, se représente Jahve comme habitant le mont Sinaï. Sinaï est la montagne de Dieu, la montagne de Jahve (Ex. III, 1 ; IV, 27 ; XVIII, 5 ; XXIV, 13 ; 1 Rois XIX, 8 ; Nomb. X, 33). C'est de là que vient l'Eternel, et la montagne tremble devant lui (Deut. XXXIII, 2 ; Jug. V, 5 ; comp. Ps. LXVIII, 9). « Pourquoi, montagnes aux cimes nombreuses, avez-vous de l'envie contre la montagne que Dieu a voulu pour résidence ? L'Eternel n'en fera pas moins sa demeure à perpétuité ! » (Ps. LXVIII 17, 18.) C'est de là que partent les révélations de Jahve, c'est là qu'il a promulgué sa loi (Ex. XIX - XX). Puis Israël fait voyager son Dieu à travers le désert ; il l'adore dans la nuée qui accompagne le peuple pendant le jour, dans la colonne de feu qui, la nuit, marche devant l'armée. Il localise sa présence en l'attachant à l'arche de l'alliance où Jahve siège parmi les chérubins, en l'enfermant dans la tente de l'assignation et dans le temple élevé pour glorifier son nom. « Tous ceux qui consultaient l'Eternel allaient vers la tente d'assignation, qui était hors du camp. Lorsque Moïse se rendait à la tente, tout le peuple se levait ; chacun se tenait à l'entrée de sa tente et suivait des yeux Moïse jusqu'à ce qu'il fût entré dans la tente. Et lorsque Moïse était entré dans la tente, la colonne de nuée descendait et s'arrêtait à l'entrée de la

tente, et l'Eternel parlait avec Moïse. Tout le peuple voyait la colonne de nuée qui s'arrêtait à l'entrée de la tente, tout le peuple se levait et se prosternait à l'entrée de la tente. L'Eternel parlait avec Moïse face à face, comme un homme parle à son ami ». (Ex. XXXIII, 7-11.)... « L'Eternel siège entre les chérubins sur l'arche de l'alliance.... David, avec tout le peuple qui était auprès de lui, se mit en marche depuis Baalé-Juda pour faire monter de là l'arche de Dieu, devant laquelle est invoqué le nom de Jahve Sebaot qui réside entre les chérubins au-dessus de l'arche. » (1 Sam. IV, 4; 2 Sam. VI, 2; VII, 2, 5-7, 13.)

Parallèlement à ces conceptions, dans lesquelles on surprend encore l'influence des religions voisines, se rencontrent d'autres images qui assignent à Jahve une résidence plus élevée et plus étendue: Jahve est celui qui règne dans les cieux (Ps. II, 4; XVIII, 7; Mich. I, 3). C'est du haut des cieux qu'il regarde les fils des hommes (Ps. XIV, 2). « Qu'as-tu fait? dit-il à Caïn, la voix de ton frère crie de la terre jusqu'à moi. » (Gen. IV, 10.) « Le cri contre Sodome et Gomorrhe s'est accru, et leur péché est énorme. C'est pourquoi, dit l'Eternel, je vais descendre, et je verrai s'ils ont agi entièrement selon le bruit venu jusqu'à moi: et si cela n'est pas, je le saurai. » (Gen. XVIII, 20-21; cf. Ps. XXXIII, 13-19, Esaïe LXIII, 15.)

Mais déjà l'esprit des prophètes brise ces formes trop étroites et déborde de tout côté le cadre dans lequel la foi primitive restait emprisonnée. « L'Eternel sort de sa demeure, il descend, il marche sur les hauteurs de la terre. » (Mich. I, 3.) « Mais quoi? Dieu habiterait-il vraiment sur la terre? Voici, ô Eternel! les cieux des cieux ne peuvent te contenir: combien moins cette maison que je t'ai bâtie! » Ainsi parle Salomon dans la prière que le livre des Rois met dans sa bouche lors de la consécration du temple (1 Rois VIII, 27). A la supplication du roi, huit fois répétée (1 Rois VIII, 30, 32, 34, 36, 43, 45, 49), l'Eternel répond par ces paroles: « J'exauce ta prière et ta supplication que tu m'as adressées, je sanctifie cette maison que tu as bâtie pour y mettre à jamais mon nom,

et j'aurai toujours là mes yeux et mon cœur. » (1 Rois IX, 3.) La prière de Salomon, dans laquelle les anthropomorphismes des temps plus anciens se pénètrent d'un émouvant spiritualisme, n'est que l'écho de la voix des prophètes. « Ainsi parle l'Eternel : Le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied. Quelle maison pourriez-vous me bâtir, et quel lieu me donneriez-vous pour demeure ? » (Esaïe LXVI, 1.)

Dans la sphère où s'élève l'esprit religieux des prophètes, la notion d'espace finit par s'évanouir et se résout dans l'idée d'une présence divine partout sensible et partout agissante ; ou plutôt, les images empruntées au monde de l'espace ne servent plus que d'enveloppe transparente à une foi pénétrée de la toute-présence de son Dieu. « Où irais-je loin de ton esprit, et où fuirais-je loin de ta face ? Si je monte aux cieux, tu y es ; si je me couche au séjour des morts, t'y voilà ! Si je prends les ailes de l'aurore et que j'aille habiter aux extrémités de la mer, là aussi ta main me conduira et ta droite me saisira. Si je dis : Au moins les ténèbres me couvriront, la nuit devient lumière autour de moi ; même les ténèbres ne sont pas obscures pour toi, la nuit brille comme le jour, et les ténèbres comme la lumière. » (Ps. CXXXIX, 7-12 ; comp. Jér. XXIII, 23-24.)

Cet hymne admirable, qui célèbre de concert la toute-présence et la toute-science de Dieu, nous révèle, avec une clarté parfaite, l'âme inspiratrice de la foi. L'intérêt qui anime et domine les paroles du psalmiste est bien éloigné de la spéculation sévèrement objective qui contemple les attributs divins ; celui qui parle ainsi n'est pas un philosophe qui médite sur la relation de l'Etre suprême avec le monde spatial, c'est un croyant qui se répand en prières et dont les effusions brûlantes jaillissent d'un cœur subjugué par le sentiment de la présence divine¹. Cette présence lui

¹ Un sentiment pareil perce quelquefois et s'exprime dans les développements du *Traité de l'existence de Dieu* de FÉNELON, II, 4 : « Mais encore une fois, n'est-ce pas lui ôter une perfection, et à moi une consolation merveilleuse, que de n'oser pas dire que Dieu est ici ? Hé bien, je le dirai quand on voudra, pourvu que je l'entende comme je le dois. »

inspire un saint tremblement, car il se sait pécheur, et ses accents émouvants semblent répondre aux menaces de celui d'entre les prophètes qui a glorifié avec le plus de puissance la justice souveraine de l'Eternel. « Aucun d'eux ne pourra se sauver en fuyant, aucun d'eux n'échappera. S'ils pénètrent dans le séjour des morts, ma main les en arrachera; s'ils montent aux cieux, je les en ferai descendre; s'ils se cachent au sommet du Carmel, je les y chercherai et je les saisirai; s'ils se dérobent à mes regards dans le fond de la mer, là j'ordonnerai au serpent de les mordre; s'ils vont en captivité devant leurs ennemis, là j'ordonnerai à l'épée de les faire périr. » (Amos IX, 1-4.)

Nulle part, dans l'Ancien Testament, l'action redoutable de la présence divine n'a été exprimée à la fois avec plus d'énergie et de naïveté que dans la parabole de Jonas. Aussi plusieurs interprètes ont-ils été jusqu'à soutenir que le livre de Jonas est destiné à proclamer la toute-présence de Dieu : « Jonas malgré ses efforts ne peut réussir à se soustraire à son autorité, et les Ninivites aussi lui sont soumis¹. »

Terrible au pécheur, la présence de Dieu manifeste aux fidèles sa force secourable et libératrice. Rien n'égale la tendresse et la douceur des promesses et des appels du Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche en bonté. « Non, la main de Jahve n'est pas trop courte pour sauver, ni son oreille trop dure pour entendre.... Ainsi parle le Très-Haut dont la demeure est éternelle et dont le nom est saint: « J'habite dans les lieux élevés et dans la sainteté, mais je suis avec l'homme contrit et humilié, afin de ranimer les esprits humiliés, afin de ranimer les cœurs contrits. » (Esaïe LIX, 1; LVII, 15; comp. XLIII, 1-2.) Ces cœurs-là seuls sont accessibles au bienheureux message de la présence divine, seuls ils sont capables d'en percevoir et d'en goûter la puissance de consolation et d'assistance. « L'Eternel est près de ceux qui ont le cœur brisé, et il sauve ceux qui sont dans l'abattement; oui, son

¹ M. L. GAUTIER, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne 1906, tome I, pag. 610.

salut est près de ceux qui le craignent, afin que la gloire habite dans notre pays. L'Eternel est près de ceux qui l'invoquent, de ceux qui l'invoquent avec sincérité. Vous me chercherez, et vous me trouverez, si vous me cherchez de tout votre cœur. » (Ps. XXXIV, 19; LXXXV, 10; CXLV, 18; comp. Ps. CXIX, 151; Lament. III, 57; Esaïe L, 8; Deut IV, 7; Jér. XXIX, 13.) Ces paroles nous font pénétrer jusqu'au cœur du sanctuaire, elles nous livrent le secret de l'expérience religieuse; elles nous révèlent, dans ses dernières profondeurs, un mystère inaccessible au pur raisonnement. Ce mystère ne se dévoile qu'à la piété: Dieu est présent dans l'âme qui le prie. Fille de la foi, la prière est la plus haute affirmation de la toute-présence divine ¹.

L'Évangile lui-même² ne saurait aller au-delà. « Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous » (Jacq. IV, 8). La prédication chrétienne, qui annonce un seul Dieu et Père de tous, maître de tous, demeurant et agissant en tous (Eph. IV, 6) ne fait que prolonger la ligne tracée par les prophètes, et, à plusieurs reprises, elle se borne à rappeler et à commenter la révélation contenue dans l'ancienne alliance et même pressentie par la conscience païenne. « Le Très-Haut n'habite point dans des édifices faits par la main des hommes, comme le prophète l'a dit: Le ciel est mon trône, la terre est mon marchepied. Quelle maison me bâtiriez-vous, dit le Seigneur, et quel sera le lieu de mon repos? N'est-ce pas ma

¹ L'article que FÉNELON consacre à ce sujet dans son *Traité de l'existence de Dieu* se termine par une prière: « O mon Dieu, vous êtes plus que présent ici; vous êtes au-dedans de moi plus que moi-même.... Voilà, ô mon Dieu, ce que ma tendresse grossière me fait dire ou plutôt bégayer! » Cf. AUG. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 26: « La réalisation consciente de la présence de Dieu dans mon âme: voilà le véritable salut de mon être et de ma vie. »

² Le judaïsme, antérieur à la venue du Christ, sans renier les traditions religieuses des prophètes, puise encore à d'autres sources. Dans le livre de la Sagesse de Salomon, l'attribut divin de la toute-présence subit une modification caractéristique. L'auteur s'inspire des livres didactiques de l'Ancien Testament, dont il combine les notions essentielles avec la spéculation alexandrine: la toute-présence n'est pas seulement un attribut de Dieu (I, 7; XII, 1: l'esprit du Seigneur remplit toute la terre), elle est aussi un attribut de la Sagesse, conçue comme une hypostase divine (VII, 23; VIII, 1).

main qui a fait toutes ces choses?... Dieu a déterminé la durée précise des nations, ainsi que les limites de leur habitation, afin qu'elles le cherchent et le trouvent en le touchant. Et certes, il n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, et comme l'ont dit quelques-uns de vos poètes, nous sommes aussi de sa race. » (Actes VII, 48-50; XVII, 26-28.)

Mais si l'Evangile n'ajoute rien d'essentiel au témoignage rendu par le prophétisme à la toute-présence de l'Eternel, il n'en ouvre pas moins à la foi un horizon nouveau : il y a ici plus que Salomon et le Temple, plus que la loi et les prophètes. Quel est donc ce fait nouveau, ce miracle inouï jusquelà? Est-ce la parfaite spiritualité de la présence divine avec toutes les conséquences qui en découlent pour le culte chrétien? « L'heure vient, où vous n'adorerez le Père ni sur la montagne de Garizim ni à Jérusalem,... l'heure vient et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; ce sont là les adorateurs que le Père demande. Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité. » (Jean IV, 21, 23-24.) Sans doute le prophétisme n'avait pas trouvé une formule d'une aussi énergique précision, mais il en renfermait tous les éléments et il la rendit possible. Non, ce qu'il y a de nouveau dans l'Evangile, ce n'est pas le message de la présence spirituelle de Dieu, c'est qu'un homme s'est rencontré dans lequel ce message s'est réalisé. Jésus n'a pas seulement annoncé ou promis la toute-présence divine, il l'a vécue, il l'a sentie pleinement dans son âme et l'a traduite parfaitement dans ses paroles et ses actes, dans sa vie et sa mort, dans toute sa personne : la foi chrétienne a salué en lui Emmanuel, Dieu avec nous (Math. I, 23, Esaïe VII, 14; cf. VIII, 10.) Le Père qu'il nous révèle, il nous le montre dans la nature, faisant lever son soleil et tomber sa pluie sur les justes et les injustes, veillant sur le passereau, parant le lys de la vallée, comptant tous les cheveux de notre tête; il nous le fait trouver dans le lieu le plus secret, recueillant notre aumône, écoutant notre prière; il nous le manifeste enfin et surtout

dans l'esprit de sainteté et d'amour qui a constitué le fond intime de son être (Mat. V, 45; X, 29-31; VI, 28; VI, 3-8; XI, 23-30).

Et cependant il y a, dans la vie de Jésus, un moment qui, au premier abord, semble porter atteinte à l'harmonie qui règne dans ce caractère tout pénétré de la présence de Dieu; mais une réflexion plus sérieuse, une méditation plus recueillie découvrira sans peine que ce moment répand une vive lumière sur un problème qui se pose souvent à la conscience et qui pèse sur elle comme un sombre nuage. « Rejeté des hommes, se croyant rejeté par le Père, voyant son œuvre en ruine, ne comprenant plus rien au secret de sa destinée, il sentit son cœur se briser et jeta dans l'immensité implacable cette plainte qui, quelques heures plus tôt, lui eût paru un blasphème: « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné¹? » Il n'est pas permis, il n'est pas possible d'affaiblir le caractère tragique de cette expérience qui ne perdrait rien de sa poignante amertume lors même qu'on trouverait dans ce cri l'écho de la voix du psalmiste²: la certitude de la présence divine subit dans l'âme de Jésus une éclipse qui fut pour lui le point culminant du supplice. Mais sa foi sortit triomphante de l'épreuve; ce Dieu, dont il ne sentait plus la douce et forte étreinte, le crucifié crut en lui quand même, il l'invoqua comme son Père, il abandonna son esprit entre les mains du Père. « Jamais Dieu n'avait été plus près du Christ qu'à cette heure de suprême obéissance³. » Sur la croix même, alors que le péché de l'humanité semblait remporter la plus grande des victoires, Jésus est le révélateur de la toute-présence du Père céleste. Cette foi trouva sa justification glorieuse dans la résurrection du Seigneur.

L'Esprit du Christ, qui est l'esprit même de Dieu, n'a pas cessé d'agir dans l'humanité. Affranchi des liens qui l'enfermaient dans la personnalité terrestre du Fils de l'Homme, il

¹ T. FALLOT, *Le livre de l'action bonne*, 1905, p. 127.

² Psaume XXII, 2.

³ T. FALLOT, p. 128.

est pour le chrétien un principe de vie et de lumière, une source intarissable de force et de joie, de paix, de consolation et d'espérance. Telle est l'affirmation du croyant qui saisit l'éternelle présence du Père céleste dans l'action permanente du Christ et de son esprit. « En vérité, je vous dis que si deux d'entre vous s'accordent sur la terre, pour demander quoi que ce soit, ils l'obtiendront de mon Père qui est dans les cieux : là où deux ou trois personnes sont assemblées en mon nom, je suis au milieu d'elles. Voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. » (Mat. XVIII, 19-20; XXVIII, 20.)

Cette foi triomphante dans l'inaltérable présence de Dieu par son esprit identique avec le Seigneur (2 Cor. III, 17; Jean XIV, 16, 23, 26) arrive à son plus riche épanouissement dans le mysticisme paulinien et johannique. Pour s'exprimer dans toute sa plénitude, elle s'empare des formules que lui offre la spéculation du temps, ou elle reprend, en les spiritualisant, les prophéties messianiques qui annoncent la venue et la présence de l'Eternel au milieu de son peuple. L'apôtre Paul veut-il décrire l'état du chrétien, il dira indifféremment que « Christ est en lui », ou que l'esprit de Dieu habite en lui (Rom. VIII, 9-11; cf. Gal. II, 20). Mais c'est dans les discours d'adieu prononcés par le Christ johannique que se traduit, avec le plus d'intimité et de puissance, le sentiment de l'ineffable communion du fidèle avec son Dieu, dont le Fils est l'organe et le révélateur parfait. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole; mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui. » (Jean XIV, 23; XV, 1-8; XVII, 21-26. Comp. Apoc. III, 20.)

Si nous avons essayé de suivre à travers les âges, consigné dans les monuments de l'ancienne et de la nouvelle alliance, ce témoignage de la foi en la toute-présence divine, c'est parce que nulle part on ne saisit avec plus de clarté les caractères distinctifs de cette foi. Aussi cette rapide étude biblique confirme-t-elle d'une façon décisive les résultats de notre analyse précédente.

Dans la prédication des prophètes, dans les hymnes du psautier, dans la bouche de Jésus et de ses témoins, la foi rencontre l'expression la plus immédiate et la plus spontanée. Elle n'existe pas à l'état d'idée pure, de pâle abstraction, de vérité théorique; elle revêt la forme du symbole. Celui qui a senti avec une force incomparable la toute-présence du Père qui agit continuellement (Jean V, 17) est aussi celui qui nous a enseigné à prier: « Notre Père qui es *aux cieux* » (Mat. VI, 9) et qui a dit à ses disciples: « Je vous dis de ne point jurer du tout, ni par le ciel, car c'est le *trône de Dieu*, ni par la terre, car c'est son *marchepied* » (Mat. V, 34-35). Avec une souveraine insouciance, avec une candeur et une simplicité parfaite, il traduit dans le langage populaire l'insondable mystère de la présence divine, décrivant l'essence de ce Dieu qui domine l'espace à l'aide de termes empruntés à l'espace, sans craindre de porter atteinte à la spiritualité du Très-Haut, ni de ravaler sa majesté et sa grandeur. Telle est la première leçon que nous donnent nos documents bibliques ¹.

Voici la seconde. Les hommes de Dieu dont nous avons recueilli les paroles, ne se sont pas élevés à la certitude de la toute-présence divine par les procédés du raisonnement ou de la spéculation. Cette certitude est d'ordre pratique et vital. Née au milieu de la détresse d'un cœur qui soupire après la délivrance ou d'une conscience qui sent qu'elle a mérité le châtiment, la foi à la toute-présence de Dieu s'affirme à l'encontre des choses visibles, elle supprime cet espace qui semble lui infliger un démenti ironique ou cruel, elle franchit les bornes du monde fini; nivelant les montagnes et comblant les abîmes, elle ose croire que nul obstacle ne s'oppose à l'action divine, que Dieu n'est pas un Dieu

¹ « La Bible nous dit ce que Dieu est pour nous, bien plus que ce qu'il est en soi. Ce qu'elle nous dévoile, c'est son *caractère*, pour ainsi parler, plutôt que son *être*. Ses révélations sont des manifestations, des attestations, autant que des enseignements; c'est une histoire autant qu'une doctrine: théodicée concrète, vivante, tout autre que celle de la métaphysique. » JALAGUIER, *Théologie générale (Dogmes mixtes)*, Paris 1903, p. 153.

« lointain, » mais un Dieu qui se tient « près » de sa créature, qu'il se communique à elle dans la mesure où elle se donne à lui¹.

Enfin, cette foi qui perçoit Dieu comme présent et agissant dans l'espace, le chrétien affirme qu'elle n'est pas une illusion, un rêve de son imagination, une création arbitraire de son cœur, une fantaisie mystique ou spéculative. Une foi pareille suppose et implique une causalité objective, un facteur divin, dont elle n'est que l'effet subjectif et la manifestation humaine. Il règne une corrélation intime et profonde entre la foi et la révélation, la révélation se réalisant dans la foi, la foi saisissant la révélation². L'interprète et l'organe le plus accompli de la toute-présence divine en est aussi le témoin le plus fidèle et le garant le plus sûr. L'âme chrétienne sent-elle faiblir en elle la certitude de la « proximité de son Dieu, » qu'elle regarde à celui qui, au moment de l'abandon suprême et de l'universelle trahison, dit à ses disciples : « Vous vous disperserez chacun de son côté et vous me laisserez seul, mais je ne suis pas seul : le Père est avec moi³. » (Jean XVI, 32.)

¹ M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, I (1892), p. 142 : « On a beau être intelligent, instruit : en présence d'une telle vérité, on constate qu'on est encore bien rustique. Ceux qui le sont le moins se trouvent être des âmes pieuses et saintes, qui conçoivent une dignité, une grandeur de Dieu dans laquelle les dimensions physiques n'ont aucune part, des âmes qui savent que par nos infidélités nous nous éloignons de Dieu, comme nous nous rapprochons de lui par notre piété. »

² Dans son beau livre sur les *Variétés de l'expérience religieuse*, M. W. JAMES a tenté, à plusieurs reprises, d'analyser le mystérieux rapport de l'élément subjectif et de l'élément objectif dans le phénomène de l'expérience religieuse. Il est peu d'auteurs qui aient pénétré aussi profondément dans la vie intime des manifestations religieuses, et qui en aient fait avec plus de finesse et de rigueur « la psychologie ». L'avouerai-je cependant ? Il me semble qu'il a réussi surtout à nous donner le pressentiment d'un au-delà, d'un arrière-fond spirituel, que ne sauraient atteindre et exprimer les instruments les plus délicats et les plus précis de l'observateur et de l'expérimentateur. Voy. *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* (trad. de M. F. ABAUZIT), 1906, surtout p. 355 suiv., 381 suiv., 399 suiv., 423 suiv.

³ Dans son émouvante étude sur l'athéisme religieux de Jefferies, M. WILFRED

III

Il faut conclure. Les aperçus de théologie biblique et d'histoire religieuse que nous venons d'ouvrir nous rendent ces conclusions faciles ; loin de nous faire aller à la dérive, ils nous ont introduit au cœur de notre sujet.

En traitant de l'idée chrétienne de Dieu, en déterminant la notion de la toute-présence, la dogmatique a pour tâche unique de traduire scientifiquement la foi qui a rencontré son expression classique dans les documents du Nouveau-Testament commentés à l'aide de ceux de l'ancienne alliance. Il fallait donc décrire d'abord l'expérience religieuse de la foi en puisant les éléments de cette description dans le témoignage le plus fidèle et le plus pur que la conscience chrétienne se soit rendu à elle-même. En possession de ces données la dogmatique est en mesure de s'acquitter de sa mission : elle formulera ses conclusions qu'elle empruntera, non à un système de philosophie ou de théologie rationnelle, mais à l'Évangile se légitimant à la conscience.

Définir ainsi la tâche qui incombe à la dogmatique, c'est marquer du même coup les limites dans lesquelles elle se trouve enfermée. Les propositions qu'il nous est possible et permis de formuler concernant la toute-présence de Dieu, ne

MONOD rappelle à plusieurs reprises que « l'observation de la nature » ou « l'intelligence » ne permet pas de reconnaître partout l'activité d'un être omniscient (voy. p. 29, 33, 34, 45). Il indique admirablement le remède seul efficace contre les défaillances auxquelles nous expose « la vue » ; ce remède, c'est « la foi ». « Au nom de l'observation, il est des cas où la conscience proteste contre la Providence et l'omniscience dans l'histoire, il est des cas où l'intelligence proteste contre l'immanence et l'omniprésence dans la nature ; et alors, non seulement nous voyons vaciller le Dieu transcendant et tout-puissant, mais le Dieu personnel, le Dieu d'amour pâlit. Dans ces cas-là, n'hésitons point : le salut est en Jésus. En faveur de Dieu, jetons la croix dans la balance, comme Brennus y jeta son épée. Le Fils unique a respiré dans la communion du Père céleste ; appuyons-nous sur son expérience, elle est valable pour tous les âges ; c'est la doctrine de la substitution sous une autre forme : à côté de la « satisfaction vicairie, » il y a aussi l'affirmation vicairie. En Jésus, je crois en Dieu. » (*Un athée, étude présentée à la Conférence d'étudiants de Sainte-Croix, septembre 1904, p. 45.*)

portent pas sur l'essence ou l'action divine prise en elle-même, indépendamment de la foi du sujet religieux. Dieu en soi reste à jamais le Dieu caché ; il ne peut être connu qu'autant qu'il se manifeste¹. Or il ne se révèle que dans la piété, il n'est accessible qu'à celui qui se donne à lui ; par tant, ses attributs ne peuvent être perçus que dans la mesure où la conscience religieuse entre avec lui dans une relation positive et vivante. Aussi notre définition de la toute-présence divine n'est-elle pas une vérité objective, théorique, qu'il serait possible d'atteindre sans l'intervention volontaire du moi, sans sa participation affective et effective ; elle ne nous apprend rien sur l'essence métaphysique et transcendantale de la divinité, elle n'est que l'énoncé du rapport que Dieu

¹ « Nous ne savons pas ce que Dieu est en lui-même, mais il lui a plu de nous dire de quelle façon il tient à se faire connaître à nous. » « Nous ne savons de Dieu que ce qu'il lui plaît de nous révéler. » T. FALLOT, *Le livre de l'action bonne*, p. 162, 179. — Sans avoir élaboré une théorie de la connaissance religieuse, formant un ensemble cohérent et systématique, PASCAL suit la direction indiquée dans le texte. M. SULLY PRUDHOMME caractérise excellemment le point de vue du grand penseur : « Pascal se résigne à ne pas comprendre Dieu, mais non à ne pas le posséder. Dieu lui est nécessaire pour combler un vide de son cœur, vide infini qui ne peut être rempli que par un objet infiniment parfait. Il suffit à son intelligence de savoir que cet objet existe, quelle qu'en soit d'ailleurs l'essence incompréhensible ; mais ce n'est pas par elle-même que son intelligence le sait, elle reçoit du cœur cette connaissance. Il fallait à Pascal pour être heureux un objet dont la possession ne pût lui être ni disputée par la maladie ou les autres vicissitudes de la condition terrestre, ni ravie par la mort. Or l'acte de foi est tout ensemble un acte d'affirmation et de possession du seul bien assuré, à savoir de la vérité souveraine : c'est un cri impérieux du cœur, et le cœur entend directement la réponse à son cri. » (*La vraie religion selon Pascal*, 1905, p. 370.) — Sans partir d'une théorie précise de la connaissance religieuse, JALAGUIER exprime à différentes reprises des pensées qui confirment celles que nous avons indiquées plus haut : « Nous avons à déterminer les attributs et les rapports de Dieu avec nous ; car nous tenons pour vaines les prétentions sans cesse renouvelées de pénétrer les mystères de son essence.... La question des attributs de Dieu emporte celle de ses rapports avec nous.... Que pouvons-nous savoir de Dieu que ses rapports avec nous et ces grands caractères de son être, et ces lois générales de sa Providence et de sa grâce qui nous font entrevoir ce qu'il est sans nous le laisser voir?... Même pour les attributs et les conseils divins dont nous sommes les plus assurés, c'est le fait que nous possédons plutôt que la notion proprement dite (le ὄτι, non le πῶς).... » *Ouv. cité*, p. 138, 139, 154.

soutient avec nous en se manifestant à notre conscience ¹.

De ces données, dont la certitude procède de la foi, il faut tirer les conclusions qui éliminent toute solution incompatible avec nos affirmations religieuses.

Ces conclusions se réduisent, dans le cas présent, à deux formules principales.

1^o Forme de notre sensation externe, intuition primitive de notre raison, catégorie essentielle à notre pensée et à notre vie même, l'espace ne saurait être une borne imposée à l'action divine, un obstacle limitant sa Providence. Dans ce sens, Dieu est au-dessus de l'espace, affranchi des conditions de notre nature finie, libre de toutes les contingences inhérentes à la créature. La différence qui règne à cet égard entre Dieu et l'homme n'est pas quantitative, elle est qualitative; la vie divine est *illocale* ².

2^o Il n'en est pas moins vrai que Dieu a voulu que l'espace fût pour nous une intuition à priori de notre raison, le cadre dans lequel nous percevons les objets, la forme primitive et inaliénable de notre entendement. Dans ce sens, l'espace existe aussi pour Dieu. Le gouvernement qu'il exerce sur le monde, tient compte des conditions qu'il a imposées au monde. Pour se manifester à l'homme, Dieu s'assujettit à la contingence de l'homme, il adapte ses révélations à l'espace comme au temps ³.

¹ Elle répond ainsi au caractère de la notion biblique, excellemment décrit par JALAGUIER : « Dans le Nouveau Testament, Dieu se révèle en Christ à d'insondables profondeurs; et là encore il veut moins nous dévoiler les mystères de son essence que les mystères de sa grâce, moins ses attributs que ses dispensations. Sans doute la Bible projette aussi ses lumières sur la nature et l'existence divine.... mais elle n'en découvre guère que ce qui tient à l'ordre du salut.... En thèse générale, la Bible manifeste les attributs de Dieu par ses actes; elle les atteste plus qu'elle ne les expose; elle les fait entrevoir ou pressentir plus qu'elle ne dit ce qu'ils sont; elle les proclame plus qu'elle ne les détermine.... » (*Ouvrage cité*, p. 153-154.)

² Cf. A. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne* (1892), I, 140. — BOVON, *op. cit.*, I, 260.

³ BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, I, 143 : « L'espace et le temps existent bien pour Dieu, puisque c'est la condition qu'il a imposée au monde, mais ils n'existent pas en lui. »

En énonçant cette double thèse, il importe d'en noter exactement le caractère et la portée.

L'une et l'autre sont les corollaires de la foi religieuse que nous avons analysée plus haut ; l'une et l'autre sont renfermées implicitement dans l'expérience que fait le chrétien de la présence de son Dieu ; l'une et l'autre n'ont de valeur et de signification que parce qu'elles découlent nécessairement d'une affirmation catégorique de la piété.

Si elles concordent formellement avec la définition de Schleiermacher et de beaucoup de théologiens après lui, elles n'en diffèrent pas moins sur quelques points importants.

La grande majorité des dogmaticiens, — Schleiermacher n'est pas de ce nombre, — arrivent à la définition de la toute présence divine, en partant de la notion de l'absolu¹. Ils procèdent par déduction à priori ; leur thèse est un essai de rendre compte du rapport entre Dieu et le monde sous l'angle de l'espace. Nous suivons la voie opposée. Notre formule est un aboutissant ; dernier terme d'une marche à posteriori, elle suppose une expérience religieuse, dont elle ne fait que tirer la conséquence.

En second lieu, dans le camp des métaphysiciens et des spéculatifs, la définition de l'attribut divin est un axiome de la raison théorique, elle exprime une vérité indépendante des dispositions intérieures de celui qui l'énonce. Notre formule est différente. Elle n'est à vrai dire qu'une limite, elle n'a qu'une valeur critique et négative, elle ne doit qu'exclure toute solution inconciliable avec l'expérience religieuse qui forme le point de départ de notre argumentation dogmatique.

Enfin, — troisième divergence, — en déterminant les rapports de Dieu avec l'espace, en définissant la toute-présence divine, la théologie courante entend bien émettre un jugement sur la nature même de Dieu ; sa formule est réellement

¹ BRUCH, *Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften* (1892), p. 170 sq. — M. MATTER, *op. cit.*, I, 140 : « Nous ne pouvons nous représenter ce mode d'existence unique, mais nous sommes tenus de la statuer : *sinon, nous fausserions l'idée de l'Esprit absolu.* »

une proposition métaphysique, un renseignement sur l'essence ou l'action divine ; on concède sans doute que notre pensée est forcée de recourir à des expressions approximatives¹, mais c'est bien sur l'être même qu'on a la prétention de se prononcer. Nous n'avons pas cette audace. En disant que la vie divine est illocale, nous n'avons pas l'ambition de définir ou de décrire l'essence ou l'action de Dieu, nous ne faisons que marquer la limite de notre intelligence. Nous croyons que la nature transcendante de Dieu se dérobe à notre pensée. De quelle manière s'exerce cet attribut divin que nous appelons toute-présence ? Nous l'ignorons et nulle analogie humaine ne nous donnera la clef du mystère². Par la même raison, nous repoussons la théorie de nos anciens scolastiques, reprise par quelques auteurs modernes. « La toute-présence divine, assurent-ils, affecte différentes formes : Dieu n'est pas présent de la même manière dans la nature inanimée, dans le monde païen, dans l'âme des fidèles, dans la personne du Christ³. » Parler ainsi, c'est outrepasser les limites imposées à notre entendement. Que pouvons-nous savoir de la modalité de la toute-présence divine⁴ ? La prétendue solution de nos hardis théologiens a le tort de transformer une expérience psychologique en réalité objective et

¹ M. MATTER, I, 140. — M. TRIAL a été heureusement inspiré en empruntant à la poésie l'expression de cette pensée. *Essai d'éducation chrétienne* (1902), p. 36-37. Voy. aussi p. 38. Le vers célèbre de V. HUGO : « Il est, il est, il est ! Il est éperdument ! » n'est que la répétition du mot de FÉNELON : « Quand est-ce que tout moi-même sera réduit à cette seule parole immuable : « Il est, il est, il est ? » Si j'ajoute : « il sera au siècle des siècles », c'est pour parler selon ma faiblesse, et non pour mieux exprimer sa perfection. »

² Nous ne nous arrêtons pas à discuter le raisonnement suivant : « Dieu peut être à la fois au ciel et sur la terre ; car l'âme humaine, qui a son siège dans le cerveau, n'en est pas moins présente et agissante dans toutes les parties du corps. » (KAHNIS, *Die lutherische Dogmatik*, I, 1874², pag. 341.)

³ Voy. p. ex. MARTENSEN, *Die christliche Dogmatik*, 1856, p. 86-87. — KAHNIS, *op. cit.*, I, 341.

⁴ « Pour déterminer les attributs de Dieu, il faudrait sonder le fond de son être ; et n'est-ce pas manifestement l'impossible ? Il n'est pas un seul de ces attributs, même les plus certains (éternité, toute-présence, etc.), que nous concevions réellement. Il y a là d'innombrables incompréhensibilités, d'où résultent

transcendantale. La présence de Dieu est différemment accueillie et éprouvée, elle n'est accessible que dans la mesure où l'âme se livre à son action, elle ne révèle sa plénitude qu'à la foi parfaite. Sur ce point comme sur tous les autres, « le don de Dieu ne va qu'au besoin ressenti et au désir actif de l'homme¹. »

La substitution du point de vue objectif et métaphysique au point de vue subjectif et psychologique, — telle est l'erreur que nous avons dû signaler dans notre étude sur l'éternité de Dieu. Cette erreur se reproduit ici. Nous la retrouverons dans tout le cours de notre enquête sur la notion chrétienne de Dieu. La théologie traditionnelle en est toujours à l'illusion que Kant croyait avoir vaincue ; elle n'a pas suivi le philosophe de Königsberg dans la révolution dont il fut l'initiateur et qu'il comparait à celle que Copernik avait opérée dans le système du monde : nos dogmaticiens continuent à faire tourner le soleil autour de la terre. Soyons plus modestes : assignons à la planète la place qui lui revient dans la hiérarchie de l'univers.

d'irréductibles énantiophanies. La prétention de tout pénétrer et l'impossibilité d'y réussir enfantent ces théories hasardées qui, se heurtant et se renversant incessamment les unes sur les autres, entretiennent peut-être plus que tout le reste le trouble de notre temps. » (JALAGUIER, *ouvr. cité*, p. 152.)

¹ SABATIER, *Esquisse*, p. 400.

(A suivre.)
