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

Autor: Malan, C.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379253

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: 13.07.2025

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

LA FOI EN DIEU

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

PAR

C. MALAN

Les pages qu'on va lire, communiquées il y a quelques années à la *Société des sciences théologiques* de Genève[1], ont été alors traduites dans le *Beweis des Glaubens*. Je les publie à cette heure pour répondre au désir d'un ami.

Comme il a paru, depuis lors, une thèse académique à peu près sous le même titre[2], j'ai dû m'assurer que ce travail, bien que destiné spécialement au public des écoles, ne rendait pas ma publication inutile. Non seulement il ne me semble pas que ce soit le cas, mais il se trouve que cette thèse, si je l'ai bien comprise, est précisément la négation de celle que j'avais entrepris d'établir.

Pour M. Gourd, la foi ou la croyance en Dieu (car il ne distingue pas entre ces deux termes) est un acte inauguré par l'âme humaine. Cette âme s'élève elle-même et d'elle-même, jusqu'à percevoir Dieu. L'homme trouve en soi *l'idée* de Dieu; il la formule par lui-même et à lui seul.

A mes yeux, non seulement cette idée est, comme *idée*, es-

[1] Sous le titre : *Genèse de l'idée de Dieu dans l'âme humaine.*

[2] *La foi en Dieu,* sa genèse dans l'âme humaine, par J.-J. Gourd. — Genève 1877.

sentiellement inaccessible à la pensée de l'homme, mais ce qu'on appellerait de ce mot sera toujours, pour notre esprit, le résultat d'un acte divin dont nous aurions été nous-mêmes tout d'abord les objets, dans ce qui au dedans de nous précède l'activité de la pensée réfléchie. Si, en fait de connaissance de Dieu, il est juste, sans doute, de ramener l'homme à lui-même, c'est parce que l'homme trouvera au dedans de lui-même non pas *l'idée*, mais bien *l'expérience* de Dieu. Pour moi, c'est donc Dieu qui, lui, se révèle à l'homme et qui le fait, non pas au moyen d'une *idée*, mais en imposant lui-même, directement, au centre de l'âme humaine, l'expérience de son *autorité*.

De là, entre M. Gourd et moi, une différence absolue de méthode.

Dès que la foi en Dieu est le résultat d'une activité délibérée de l'âme humaine elle-même, il semblerait que la première chose à faire, pour apprécier une semblable foi, serait d'exposer l'histoire de cette activité. Sans doute, ce serait entreprendre de retracer ne fût-ce que les grands traits de cette « histoire des religions » qui a suscité de nos jours des travaux si importants. M. Gourd cependant n'entre pas dans cette voie. Il limite son observation au moment actuel, et même, dans ce moment, au très petit horizon des faits religieux qui nous touchent de plus près. Pour lui, « la foi » représente ce qu'on appelle de ce nom chez ceux des savants protestants dont les noms sont cités dans les auditoires de théologie.

Avec cela et en dépit de ces limites restreintes, notre auteur n'en est pas moins amené à donner, de « l'activité » de cette « foi, » une définition tout autre, suivant qu'il la rencontre dans des âmes où prédominerait « l'activité rationaliste, » celle du « mysticisme, » ou bien encore celle du « sentiment » ou de la « conscience. »

Après avoir constaté que, à elle seule, aucune de ces « activités » n'est habile à « percevoir Dieu, » il se décide à en statuer une toute nouvelle, dont il nous présente l'allégation comme étant « la solution du problème. » Cette activité, par laquelle l'âme humaine s'élèverait réellement d'elle-même jusqu'à Dieu, c'est *le sens religieux*.

Je n'oserais dire que cette solution m'ait frappé comme en étant réellement une. D'abord, le sens religieux est chose fort connue. De plus, si je ne me trompe, cette expression s'emploie pour désigner, non pas ce qui serait une *activité* de l'âme, mais, le mot le dit, ce qui dans l'âme est le lieu d'une *perception*, ou un sens. Qui dit sens ne dit pas toujours activité, puisqu'il y a des sens qui demeurent inactifs. D'ailleurs, la constatation, dans l'homme, d'un sens, fût-ce même d'un nouveau sens, ne suffira jamais à nous dire ce qui, en dehors de l'homme qui posséderait ce sens, répondrait à l'activité de perception dont il est l'organe. On le voit, avoir nommé le sens religieux équivaut, à mes yeux, non pas à avoir résolu le problème, mais à l'avoir laissé subsister tout entier.

Ce que je me propose à cette heure, c'est précisément de chercher d'où provient, dans l'âme humaine, l'objet qui, saisi par le « sens religieux, » fera de l'activité de ce sens *la foi en Dieu*.

Dans cette pensée, je me suis déjà appliqué, ici-même[1], à définir le fait intérieur de la conscience ou du sens intime. L'étude qu'on va lire fait suite à ce premier travail.

Ces mots, *la foi en Dieu*, peuvent désigner ou bien l'acte de foi considéré uniquement dans son principe, ou bien ce même acte déjà en possession de son objet. Dans le premier cas, cette foi sera le résultat d'une activité propre déjà suscitée dans l'âme; dans le second, ce sera bien encore cette même activité, mais appliquée cette fois à un objet dont l'avènement dans cette âme fera, dès lors, de ce qui n'avait été jusque-là qu'un principe de foi religieuse, cet acte spécial qui s'appellera *la foi en Dieu*.

C'est de la foi entendue dans ce second sens, c'est de la foi en possession de son objet, que je désire m'occuper ici. Je veux rechercher d'où provient, dans l'âme, l'avènement de cet objet qui donne ainsi à l'activité de la foi son caractère positif et défini.

Il n'est pas besoin d'appuyer sur l'importance de cette ques-

[1] Voyez : Trois études sur la *conscience*, dans les numéros de la *Revue* de janvier, mars et mai de cette année.

tion. Elle implique celle de l'autorité ou de la valeur de ce qui demeurera la manifestation fondamentale de la vie religieuse elle-même.

Du reste, ces pages ne s'adressent qu'à des lecteurs qui connaîtraient déjà par expérience la présence dans l'âme de la foi en Dieu. De tels esprits peuvent néanmoins vouloir encore discerner plus clairement le caractère de cette foi qui est en eux. Il peut y avoir lieu pour eux à se demander si le rapport que ce fait implique entre leur âme et Dieu, doit être chez eux avant tout l'occasion d'une gratitude émue et attentive, ou bien s'ils devraient, dans cette foi, voir ce qui demeure surtout pour eux l'accomplissement d'un devoir.

Ici, on le comprend, tout dépendra de la réponse à cette première question : D'où provient l'objet de notre foi religieuse ? Et même si, comme nous le supposons, on devait voir, dans la présence au dedans de l'âme de cet objet de foi, le résultat d'une expérience que Dieu aurait lui-même imposée ou accordée à l'âme, il n'en resterait pas moins la question de savoir de quelle manière et sous quelle forme cette expérience aurait eu lieu. L'âme aura-t-elle reçu cet objet de sa foi sous la forme d'une idée déjà formulée, ou aurait-elle eu à formuler elle-même cette idée comme l'image intelligible d'impressions produites en elle par l'action divine? Si, c'était là le cas, cependant, si cet objet de la foi religieuse était parvenu à l'âme sous la forme d'une expérience directement imposée, de quelle espèce d'expérience s'agirait-il là? En particulier aurait-ce été pour le croyant une expérience qu'il pût susciter à son gré? ou le croyant n'aurait-il à cet égard qu'un rôle purement passif?

L'étude de ces questions, ainsi que de toutes celles qui s'y rapportent, peut être abordée de deux manières : soit en exposant, comme un fait historique, la genèse et l'évolution progressive de tout ce qui s'appellerait un phénomène religieux dans l'âme; soit en se bornant à analyser le fait spécial de la foi en Dieu, tel qu'il existe dans l'âme du croyant.

Après avoir déjà ailleurs[1] essayé de la première méthode, je

[1] Dans un petit écrit intitulé : *Le dogmatisme*. Examen de cette question : La foi religieuse s'appuie-t-elle sur la justesse d'une idée, ou sur la

voudrais ici, en m'en tenant à la seconde, soumettre à un nouvel examen les conclusions auxquelles j'avais été amené. Le fait que j'étudie est trop important pour qu'on ne l'aborde pas sous toutes ses faces.

Regardant donc *la foi en Dieu* comme un fait déjà existant dans l'âme, nous voulons, après avoir brièvement caractérisé la nature de *la foi*, rechercher l'origine de ce qui vient faire, de cette foi, une foi *en Dieu*.

Pour cela, commençant par éliminer les origines qu'il serait impossible d'attribuer à l'apparition dans l'âme croyante de cet objet de la foi, nous chercherons à montrer quelle est celle qu'il lui faut assigner. En terminant, nous soumettrons le résultat de notre examen à l'épreuve, à nos yeux décisive, des conséquences qui en découleraient pour la vie morale elle-même.

I

THÈSE NÉGATIVE : *La foi en Dieu n'a pas pour objet le résultat de ce qui aurait été préalablement une activité propre du croyant.* 1 Cor. II, 4. οὐ δύναται συνιέναι.

Avant tout, définissons ce que nous entendons par cette *foi en Dieu* qui fait ainsi, de celui chez lequel elle s'est produite, ce que nous avons appelé un croyant.

Et d'abord, qu'est-ce que *la foi?*

La foi, pour nous, est un acte ressortissant à la volonté ou, pour nous exprimer d'une façon plus générale, un acte du cœur, de ce qui demeure le centre de notre volonté personnelle. On définirait sans autre l'acte de foi par un acte de *confiance*, si ce dernier mot n'impliquait une idée de réciprocité entre deux volontés égales en droits, ce qui ne saurait se dire de la foi que l'homme reposerait en Dieu. Avec cette réserve cependant, l'activité de la foi peut bien être définie une acti-

réalité d'un fait; sur la vérité d'une doctrine ou sur la véracité d'un témoignage? — Genève, Cherbuliez, 1866. Ainsi que dansun article inséré dans le *Bulletin théologique* de Paris, de 1864 : *La vie de l'âme humaine ou la vie par la foi.*

vité de confiance. En tout cas, ce sera toujours un rapport immédiat entre deux volontés personnelles. Ce rapport qui a pour premier caractère de laisser intacte la liberté de ces deux volontés, consiste néanmoins en ce que l'une de ces volontés aura amené l'autre à abdiquer librement devant elle. Cette abdication, cependant, n'est pas, chez celui qui abdique, un effacement, une négation de soi-même. C'est un acte qui laisse subsister tout entière la volonté qui l'accomplit, qui lui laisse son caractère d'énergie libre et positive. Ce n'est donc pas une soumission forcée, c'est bien une libre obéissance, c'est, de la part de la volonté qui se confie, le don d'elle-même librement consenti.

Mais nous n'avons pas seulement parlé de la foi ; nous avons nommé *la foi en Dieu*. Nous sommes donc tenus ne fût-ce qu'à indiquer ce que nous entendons ici par ce mot *Dieu*.

Nous ne saurions, pour le moment, attacher à ce mot d'autre sens que celui de *l'objet de la foi* de l'homme, telle que nous venons de la définir. *Dieu* signifiera donc pour nous, au début de notre étude, cette volonté personnelle, autre que la nôtre, devant laquelle notre propre liberté se sent libre d'abdiquer; cette volonté devant laquelle, tout en retenant la responsabilité et les droits de sa liberté, notre volonté personnelle se sent même forcée d'abdiquer. Le nom de Dieu sera ici pour nous le nom par lequel le croyant, l'homme de foi, désignerait l'objet de cette libre abdication de volonté que nous venons de caractériser. C'est là ce qui, pour cet homme, aura défini Dieu ; c'est ce qui le lui aura révélé.

Cependant de ce que telle est la définition de Dieu, il n'en résulte pas que ce nom désigne ce qui aurait été le produit de l'âme du croyant. L'abdication qui révèle ainsi Dieu au croyant est une abdication suggérée, et cela avec une autorité indiscutable. Il n'y a donc rien dans ce fait qui s'oppose à l'affirmation que nous avons formulée, que cette foi en Dieu, telle que nous l'avons définie, n'aura jamais pour objet le résultat de ce qui serait dans le croyant une activité propre, une activité inaugurée par le croyant lui-même.

Par « activité propre » nous entendons non seulement une

activité réfléchie, mais une activité en possession consciente de ses mobiles. Ce que nous affirmons, c'est donc que, chez le croyant, la foi n'a jamais pour objet ce qui résulterait par exemple d'une recherche dont sa pensée eût seule eu l'initiative.

Cela voudrait-il dire, cependant, que la foi religieuse subsistât jamais dans l'âme sans un objet clairement entrevu? que ce ne fût là qu'un mouvement instinctif dont ce croyant n'aurait qu'à constater en lui-même la présence? qu'il n'aurait qu'à subir, sauf, le cas échéant, à en modifier la direction ou à en modérer les élans?

A voir la place que certains théologiens assignent expressément au « sentiment » ou à « l'instinct religieux, » lorsqu'ils se contentent de nommer cet instinct comme ce qui devra plus tard devenir la loi et la lumière de l'âme, il semblerait que la foi en Dieu ne fût, après tout, que cet instinct religieux réfléchi, formulé par la pensée et affirmé par la volonté. Encore faudrait-il expliquer d'où provient, à cet instinct, l'objet qui est le sien !

Dans le fond, une telle idée revient à substituer le mot de sentiment ou d'instinct religieux à celui de foi dans le sens non de foi *en Dieu*, mais dans le sens de ce qui demeure dans l'âme le point de départ de cette foi-là. Même alors cependant on ne saurait passer ainsi, grâce à une évolution progressive et nécessaire de cet instinct, compris de la sorte, à ce qui mériterait le nom de la foi en Dieu.

Du reste, ce n'est pas seulement dans l'école qu'on rencontre une semblable confusion. N'est-ce pas aussi à cela qu'il faut rapporter la position prise si souvent sous nos yeux par les gens du monde à l'égard de tout ce qu'ils appellent, eux aussi, du nom de foi religieuse?

La foi, disent-ils, est un fait qui ne se discute pas. C'est un fait dont le croyant lui-même ne doit pas être rendu responsable; à condition, sans doute, que lui, de son côté, s'abstienne d'en alléguer les expériences ou les motifs.

De là, dans le monde dont nous parlons, le silence discret qui se fait autour de ce qu'on y nomme la foi religieuse. On y traite ce fait comme une de ces faiblesses maladives qu'il est

reçu d'ignorer. Si, dans ce milieu-là, les dévots sont sans doute accueillis, ils ne le sont pourtant qu'à la condition de garder leur dévotion pour eux-seuls.

Tout cela peut avoir sa raison d'être pour ce qui s'appelle *la dévotion ;* mais cela ne s'applique pas à la *foi.* Celle-ci ne saurait se laisser ainsi ignorer. Non seulement elle est la vie même de celui qui la possède, mais, par sa nature, elle implique pour lui *le devoir* de rendre témoignage à ce qui en est l'objet. La foi religieuse n'est ni une faiblesse, ni une exaltation de l'âme. C'est un acte et un acte délibéré. C'est même l'acte suprême de l'âme, c'est celui qui en contient et en résume toute la vie. La foi, en effet, nous le savons, c'est de la confiance ; c'est la confiance du cœur, la confiance de l'âme tout entière. C'est donc un acte essentiellement volontaire, c'est même la plus haute affirmation de la volonté. De plus, comme nous allons le voir, c'est la prise de possession, la réception empressée d'une grâce. On aspirerait donc bien plutôt à pouvoir s'en parer, si ce n'était un secret entre soi-même et Dieu. En tout cas, c'est l'acte suprême et central de la vie personnelle, l'acte qui domine cette vie tout entière. C'est donc la lumière, c'est la force, c'est aussi la gloire de l'âme ! Le croyant se sait et se sent responsable de sa foi. Il en assume lui-même hautement la responsabilité. Il rougirait d'en avoir honte. Non seulement il peut, mais il désire, le cas échéant, en « rendre compte. »

Il est, en effet, porté à cela par ce qui est plus qu'un devoir envers lui-même. L'*origine* de sa foi lui impose le devoir de confesser, en professant cette foi, Celui qui s'en est venu faire l'objet. En effet, de ce que la foi est un acte de confiance il s'ensuit nécessairement que cet acte ne saurait avoir pour objet qu'une *personne vivante.* La confiance, nous l'avons vu, se définira toujours l'action par laquelle une volonté personnelle abdique devant une autre volonté semblable. C'est donc là non seulement un acte moral, c'est-à-dire un acte du centre même de la volonté personnelle, mais c'est un acte dont l'objet lui aussi ne saurait être qu'un agent moral, et nullement la seule image d'un fait, ce qui serait une simple

idée. Abdiquer devant une idée est si peu de la foi que ce n'est même pas une vertu, vu qu'alors c'est toujours devant soi-même qu'on abdique. C'est bien plutôt le symptôme d'une maladie et d'une maladie sérieuse de l'âme. Aussi bien est-ce une des formes les plus subtiles de l'orgueil. C'est le fanatisme.

Dans le fait, pour une âme en pleine conscience d'elle-même, il ne saurait être question de cette abdication de volonté qu'implique la confiance ou la foi du cœur, qu'à l'égard d'une personne vivante. Et cela demeurera vrai, soit que cette personne ait été présentée directement à l'expérience et à la confiance du cœur, soit que celui qui croit ait ressenti sa présence dans un acte vivant émanant de cette personne elle-même, acte dont il conserverait alors le souvenir au moyen d'une image ou d'un idée de son esprit.

C'est bien là aussi ce qui distingue la *foi* de la *dévotion*. Le croyant « sait *en qui* il a cru. » Le dévot, lui, ne sait que ce *en quoi* il croit; encore ne le sait-il guère, puisqu'il ne le sait que sur le témoignage de gens qui disent le savoir mieux que lui. On comprend qu'il soit reçu de ne jamais alléguer ni surtout de ne jamais discuter une « foi » semblable!

Cependant si, chez le croyant, la foi est ainsi un acte personnel, si c'est même là l'acte central de la personnalité, il est évident qu'en niant que cet acte soit jamais chez lui le résultat d'une activité propre, on ne saurait vouloir parler de la *faculté de se confier* qui est à la base de cette foi. Il ne peut être question en cela que de cette mise en œuvre spéciale de la faculté dont il s'agit, qui s'appellera la foi formulée ou la foi en Dieu.

C'est en nous tenant à ce second sens que nous affirmons que celui qui a reposé sur Dieu la confiance de son cœur, n'aura jamais dû à lui-même cet objet de sa foi. Ce sera toujours Dieu qui sera venu se révéler à sa confiance. Le croyant n'a pas *découvert* le Dieu auquel il croit, il ne s'est pas fait à lui-même ce qui serait *son idée de Dieu.*

Ici, sans doute, il faut s'entendre sur le sens de ce mot d'*idée.*

Ce mot signifie souvent l'image que nous retenons d'une

impression produite au dedans de nous en dehors de notre initiative. Tel n'est pas le sens que nous lui donnons ici. Nous entendons désigner par là ce qui serait en nous le seul résultat de notre propre « imagination, » une idée ou une image de la présence de laquelle, au dedans de nous, nous demeurerions seuls responsables.

A y regarder de près, sans doute, même une idée semblable sera toujours composée de traits empruntés à des impressions reçues. Avec cela, telle qu'elle est là devant nous, ce sera bien une image que nous nous serions faite à nous-même. Ce qui le prouve, c'est que nous serions en mesure, à notre gré, de la faire toujours de nouveau apparaître devant nous, et cela par le seul acte de notre volonté.

C'est dans ce dernier sens que nous disons, de l'idée de Dieu, qu'elle ne saurait être *notre idée*.

Sans même nous arrêter à la pensée que l'idée de Dieu puisse jamais être créée de toutes pièces par l'esprit de l'homme, ou que la pensée de l'homme puisse et doive se faire son Dieu, nous nous bornons, pour le moment, à nous demander si, une fois que nous aurions reçu l'impression qui impliquerait pour nous cette idée, nous serions jamais à même et en droit de la reproduire en nous ; — ou bien si, parce que telle chose nous demeure impossible, nous devrions nous contenter de témoigner de cette impression comme d'une *expérience* qui nous aurait été imposée. Notre idée de Dieu, ou, si l'on veut, le nom que nous donnons à Dieu, n'est-il que le témoignage rendu par nous à un fait dont l'expérience directe aurait commencé par nous saisir ? à un fait dont nous aurions subi l'impression ; à la réalité duquel il ne nous resterait plus qu'à rendre témoignage ?

Et ce n'est pas ici une question de mot ! Parlons, si l'on veut, non plus de l'*idée* que nous aurions de Dieu, mais de ce qui serait notre *conception* de Dieu. Ici encore, il restera à savoir si ce mot figuré doit être pris dans son vrai sens, ou dans le sens dans lequel on l'emploierait abusivement, en parlant, par exemple, des « conceptions » d'un génie « créateur. »

Dans le sens exact, *concevoir* sera toujours *avoir reçu;* et,

employé de l'activité intellectuelle, ce mot ne saurait dire autre chose sinon que notre esprit, par le fait d'une activité qui lui est inhérente, mais dont la mise en œuvre est suscitée du dehors, a reproduit, sous une forme expresse ce dont il avait commencé par recevoir ou par subir l'impression.

Affirmer, dans ce sens, que l'idée de l'Etre absolu est une *conception* de notre esprit, ce serait donc avouer que cette idée est résultée en nous d'une impression produite au dedans de nous préalablement à notre activité réfléchie. Ce serait avoir attribué l'origine de cette idée à une initiative autre que la nôtre, à une action personnelle qui aurait, au dedans de nous, précédé et dominé l'exercice conscient de notre liberté.

Telle est bien aussi la thèse que nous défendons.

Cette thèse n'est pas que nous ne saurions *avoir* aucune idée de Dieu ; c'est que nous ne saurions *nous être fait* aucune idée semblable. Ce que nous affirmons, c'est que notre foi en Dieu n'a pas pour objet une idée que nous nous serions faite ; c'est que l'objet de cette foi ne peut jamais être que le résultat d'une expérience que Dieu lui-même nous aurait fait faire de lui, expérience qui aura toujours précédé tout ce qui serait ensuite notre idée de Dieu.

C'est bien là, en effet, la seule alternative qu'il soit loisible de statuer. — Même au cas où l'on voulût se contenter de rattacher l'origine de l'idée de Dieu en nous à la tradition écrite ou parlée, il n'en faudrait pas moins définir l'origine de cette tradition elle-même. — D'un autre côté, la faire dériver pour nous de l'impression que nous recevons de l'univers, serait oublier que cet univers n'a de voix que celle que nous lui prêtons. Si nous y reconnaissons l'œuvre et la main présente de Dieu, c'est que le Dieu créateur et vivant nous était déjà connu par ailleurs. *Reconnaître* présupposera toujours une connaissance préalable, et n'équivaudra jamais à *avoir découvert*.

Avec tout cela, l'idée que nous avons de Dieu ne nous est pas *dictée* comme telle directement par lui-même. Si elle est impliquée dans l'expérience qu'il nous impose de son autorité c'est sous notre responsabilité que nous l'en dégageons. Cependant, et bien que la forme que nous lui donnerons soit due à

notre initiative, cette idée ne sera juste qu'en tant et que pour autant qu'elle justifiera devant notre pensée ce qui aura commencé par avoir été en nous un acte d'obéissance. Ce n'est pas telle que nous serions parvenus à la formuler, ce n'est pas sous sa forme d'idée intellectuellement formulée, que Dieu se sera jamais affirmé lui-même au dedans de nous. Pour se révéler à nous il n'a pas commencé par s'adresser à notre intelligence. Cela ressort abondamment ne fût-ce que de ce fait, que notre intelligence fait usage, pour affirmer Dieu, de formules infiniment diverses.

Confondre la foi elle-même avec l'expression intelligible de cette foi, c'est s'exposer à chercher la genèse de la foi dans l'étude infinie des idées et des manifestations religieuses dans tous les âges et à tous les degrés de l'humanité. La genèse des *religions* ne saurait être confondue avec celle de la foi, dont ces religions sont l'expression toujours imparfaite et par conséquent toujours changeante.

Et cette remarque ne s'applique pas seulement à la foi considérée dans son principe, c'est-à-dire au besoin ou au sentiment religieux. Elle est tout aussi vraie de la foi qui a reçu son véritable objet, ou de la foi au Dieu vivant. Là aussi, on ne devra jamais confondre l'étude de cette foi elle-même, avec celle des expressions diverses qu'elle aurait revêtues chez les croyants.

Jusqu'ici, cependant, nous nous sommes borné à exposer notre thèse telle qu'elle ressort de notre définition de la foi. Essayons maintenant de la prouver par les caractères qui, de l'aveu de tous, demeurent essentiels à la foi en Dieu, ou à l'affirmation de Dieu chez les croyants.

La première chose que tout croyant affirmera à cet égard, c'est que l'idée de Dieu implique pour lui celle d'un Etre *positivement infini.*

Cela seul suffit pour démontrer que cette idée ne saurait être attribuée au croyant lui-même, l'idée d'infini étant absolument inabordable à la pensée humaine.

Remarquons ici qu'il ne s'agit nullement de la *valeur* de cette idée. Ce dont il est question, c'est uniquement d'en con-

stater la présence, et cela dans un esprit qui est constitué de façon à n'y pouvoir atteindre par lui-même, dans un esprit chez lequel cette idée ne peut exister que comme l'affirmation d'un fait *incompréhensible* et, par conséquent, *inimaginable*.

Or, quelle que soit la manière dont on croie devoir expliquer l'avènement de cette idée dans la pensée du croyant, on ne saurait nier qu'elle ne s'y rencontre.

Ou bien nous contesterait-on le droit d'avancer que cette idée d'*infini* fût bien réellement inaccessible à la pensée humaine? Dirait-on que ce mot d'infini, n'impliquant après tout qu'une idée négative, ne renferme réellement rien qui ne puisse sortir d'une pensée successive et limitée comme l'est en effet celle de l'homme?

Il est vrai que ce mot peut revêtir une signification purement négative, et que, dans ce cas, il ne désigne rien qui ne soit librement accessible à notre pensée. C'est ainsi qu'on l'emploiera à propos d'un phénomène essentiellement *défini*, mais qui, dans son développement successif, serait arrivé, au delà d'une certaine limite, à ne pas revêtir ce caractère *pour notre perception*. Dans ce cas, comme lorsqu'on parlerait de l'*infini* de l'espace ou du nombre, ou de la divisibilité *infinie* de la matière, il est évident, en effet, que ce mot n'est pas pris dans un sens *positif*. Ce que nous affirmons alors, ce n'est pas qu'une perception nouvelle ait remplacé pour nous la perception que nous avions eue jusqu'alors de ces faits comme de faits finis. Tout ce que nous voulons dire, c'est que cette même perception du fini a cessé d'être liée pour nous, après un certain moment, à l'image que nous sommes forcés de retenir de ces faits.

Avec cela, lorsque nous employons ce même mot d'infini non pas de notre *perception*, mais de l'*être* lui-même, il est évident que nous ne saurions y rattacher qu'une signification *positive*.

Or c'est indubitablement dans ce sens qu'il accompagne tout ce qui serait une affirmation de Dieu de la part du croyant. Ce mot désigne alors un fait dans lequel il est interdit et même impossible à ce croyant de voir ce qui n'aurait pas de raison d'être en dehors de sa propre pensée. Avec cela, sans doute,

ce même mot attribue à l'être dont il s'agit un caractère auquel la perception du croyant n'atteint pas. Néanmoins, ce croyant n'hésite pas à le lui attribuer; et, en le faisant, il entend bien désigner ce qui demeure pour lui une réalité positive.

Ce qui prouve, du reste, surabondamment que ce mot d'infini, appliqué à Dieu, ne comporte pas pour la pensée du croyant un caractère négatif, c'est que pour cette pensée ce Dieu est non seulement le créateur du fini, mais qu'il y pénètre lui-même à son gré. Pour ce Dieu-là le fini ne constitue pas *une limite*. C'est même ce qui, aux yeux du croyant, distingue le Dieu auquel il croit, de ceux dans lesquels il ne saurait voir que des « faux dieux. » Ces derniers sont irrévocablement exclus de tout ce qui est essentiellement fini ; tandis que le Dieu du croyant, tout infini qu'il est, a participé au côté fini et transitoire de la nature humaine ; et qu'à l'égard du monde des phénomènes sensibles, ce Dieu y dispose librement de l'immanence.

Mais s'il est ainsi évident que cette pensée, qui, pour le croyant, est essentielle à l'idée de Dieu, n'est pas provenue du croyant lui-même, il est tout aussi évident que Dieu ne l'a pas révélée à son intelligence , laquelle n'est pas apte à la saisir.

Laissons cependant ce mot d'*infini*, dont le sens demande ainsi à être expliqué. Bornons-nous à dire, de l'affirmation de Dieu, qu'elle est toujours, pour ceux qui la possèdent, celle de l'*Etre suprême et souverain*. Cette désignation nous suffira pleinement pour prouver de nouveau que l'affirmation dont il s'agit ne peut en aucune façon être rapportée à l'initiative de la pensée du croyant.

Dans sa recherche de la vérité, notre esprit, chacun le sait, ne procède jamais qu'en s'avançant du connu à l'inconnu. *Produire* une affirmation ne signifiera jamais faire surgir dans notre intelligence, par notre seule initiative, une image qui serait essentiellement nouvelle dans chacun des éléments qui la composent. *Formuler* une idée n'équivaudra jamais à former, c'est-à-dire à créer de toutes pièces, à inventer une idée qui serait sans analogie avec aucune de celles que posséderait

déjà notre esprit. Ce ne sera jamais là que mettre en évidence, que *reproduire* telle ou telle image intellectuelle ; image qui ne sera pour nous nouvelle que parce que, jusque-là, nous n'étions pas encore arrivés à en réfléchir et à en coordonner les éléments. Ce sera donc avoir dégagé cette idée d'idées plus générales dans lesquelles elle avait été jusque-là impliquée.

Tout cela, cependant, ne peut se dire de l'idée de l'Etre suprême et souverain. Dès que j'aurais conçu cette idée-là comme le corollaire de telle ou telle notion préalable de nature, de pouvoir ou d'existence absolue, elle cesserait d'être pour moi l'idée de l'Etre *suprême*.

Aussi est-ce toujours l'inverse qui a lieu. Ces idées générales ne sont jamais pour moi, dans le fond, que des *abstractions*. Ce sont là des notions que ma pensée a déduites, a *extraites* de celle d'un être absolu dont l'affirmation s'était déjà produite au-dedans de moi. Ce qui le prouve, c'est que ces idées générales n'ont d'existence que celle que ma pensée leur attribue. Elles n'existent pas en dehors de ma pensée, laquelle ne saurait imaginer la nature, l'existence, le pouvoir ou la force que comme des manifestations ou des attributs de l'être lui-même.

Cette preuve, laquelle résulte ainsi d'un côté des limites essentielles de notre pensée elle-même, et de l'autre du caractère tout aussi essentiel d'une affirmation qui se produit devant cette même pensée, cette preuve devient encore plus évidente lorsqu'on la déduit des attributs *moraux* qui, pour le croyant, demeurent indissolublement liés à son affirmation de Dieu.

Et cela est naturel ! Le fait personnel est avant tout un fait moral. Ce sera donc dans la sphère morale que ce fait se montrera à nous de la façon la plus évidente.

Comme un exemple de ce que nous disons-là, bornons-nous à examiner de quelle manière nous arrivons à attribuer à cet Etre suprême et souverain les deux prédicats de la *sainteté* et de l'*amour*.

Il est clair qu'appliquées au Dieu auquel nous croyons, ces deux expressions ne sauraient impliquer pour nous l'idée préalable d'une *loi* ou d'une *nature* morale subsistant avant et au-

dessus de ce Dieu. Il ne peut être question, lorsqu'on parle de l'Etre suprême et souverain, d'aucun « universel, » d'aucun fait d'existence préalable, comme c'est le cas lorsque, employés de l'être contingent, ces mêmes attributs désigneraient l'usage historique que cet être aurait fait de sa liberté, en face de ce qui demeurera pour lui la loi de la sainteté et de l'amour.

Nous ne saurions pas plus admettre l'existence d'un fait moral préalable, auquel se rattacherait pour nous l'affirmation de Dieu, nous ne saurions pas plus attribuer à cet être un caractère moral qui lui demeurât *essentiel*, que nous ne serions en droit de revendiquer pour lui une *nature*. Tout attribut de Dieu ne sera jamais, pour nous, que la *désignation* d'un *fait ;* ce ne sera jamais une *définition* de l'*être*. Expliquons en quelques mots notre pensée.

Affirmer que Dieu est *saint* ne sera jamais avoir voulu dire qu'il soit pour nous, au point de vue moral, *le plus pur des êtres ;* puisque, dès qu'il s'agit de Dieu, il ne peut-être question d'aucune comparaison. Du moment où nous nommons Dieu, il existe nécessairement pour nous avant tout autre être, et abstraction faite de tout être autre que lui. De plus, toute affirmation portant sur la volonté de celui qui est pour nous l'Etre suprême et souverain, devra toujours pouvoir subsister tout entière indépendamment d'aucune idée d'une *loi* qui serait antérieure ou même objective à cette volonté. Ce ne sera jamais en vertu de tels ou tels motifs qui auraient précédé ou dirigé son action, ce sera toujours en lui-même et à cause de lui seul, qu'un tel Etre nous apparaîtra comme le *saint*.

Cette affirmation, que Dieu est *saint*, portera donc toujours sur l'activité de cet Etre, et non pas sur un principe essentiel en vertu duquel il eût dû formuler cette activité. Nous ne saurions voir l'Etre *souverain* réfléchissant et pesant des « motifs d'action. » Ce serait là avoir quitté sa pensée pour celle de l'être contingent, lequel, en effet, ayant à compter avec des faits préalables à sa propre existence, se verra toujours mis en face de droits antérieurs aux siens propres, et placé devant une loi supérieure à celle de sa propre existence.

Tout ce que celui qui croit à l'Etre suprême et souverain a

le droit d'énoncer sur ce que serait la volonté de cet Etre, c'est qu'elle existe telle qu'elle est. A l'égard de cette volonté, il ne peut donc être question, pour la pensée du croyant, ni de *loi* ni de *devoir*. Il ne saurait rattacher à l'idée de l'Etre souverain celle de la *sainteté*, dans le sens d'une limitation qui fût imposée, ou que cet Etre dût lui-même imposer à l'exercice spontané de sa libre volonté. Chez un tel Etre la sainteté ne saurait être distinguée de la libre activité ; chez lui l'*existence* même de la volonté se confondra toujours pour nous avec le *caractère* que cette volonté revêtirait à chaque fois dans telle ou telle de ses manifestations.

Ou bien dira-t-on que Dieu doit être appelé *saint* parce qu'il ne *peut* vouloir que ce qui était déjà le bien avant qu'il l'eût voulu? Mais, dès que nous retenons cette pensée, l'Etre *souverain* disparaît, et nous n'avons plus devant nous qu'un être soumis à une loi subsistant en dehors de sa volonté!

Non! ce que nous appelons « la sainteté de Dieu » ne peut nous apparaître comme distinct en Dieu de l'activité personnelle elle-même. Lors donc que nous parlons de l'Etre *suprême* comme du Dieu « saint, » cela revient à dire que, considéré dans sa volonté envers la créature, Dieu est bien réellement l'Etre absolu ; qu'il est, sous ce rapport-là aussi, l'Etre à part, l'Etre unique; celui dont, pour notre pensée, la réalité subsiste, abstraction faite de toute réalité autre que la sienne.

A cet égard-là, comme à tout autre égard, l'affirmation de Dieu ne peut être chez nous que le témoignage rendu à une conviction imposée par l'expérience d'un fait. Ce ne saurait être le résultat de la présence, au dedans de nous, d'une idée préalable que cette expérience nous aurait simplement donné l'occasion d'affirmer.

Aussi, dès qu'il s'agit de notre relation avec ce Dieu, cette même affirmation « que Dieu est saint » revient-elle évidemment à dire qu'en tant qu'êtres libres nous avons à régler notre volonté, non pas d'après une loi à laquelle lui et nous serions également soumis, mais uniquement d'après ce que nous avons directement ressenti comme l'action d'une volonté aussi vivante qu'elle est suprême et absolue. C'est donc là témoigner, à

propos de Dieu, d'un fait qui concerne notre relation avec lui; c'est constater un fait qui pour nous a sa source directe, non pas dans la vue de Dieu tel qu'il est, mais dans l'impression que nous avons reçue, nous, de sa volonté à notre égard.

Ce ne sera donc jamais une *idée de sainteté morale*, subsistant en nous avant cette impression et indépendamment de cette impression, qui viendrait définir ou sanctionner une *idée de Dieu* que nous nous serions faite, elle aussi, en dehors de cette impression. Ce sera toujours cette impression elle-même, ce sera l'expérience directe de la volonté divine, qui, à elle seule, renouvellera chaque fois au dedans de nous cette affirmation de la « sainteté, » en la faisant, pour ainsi dire, jaillir toujours de nouveau dans notre âme.

L'idée abstraite de la sainteté, loin d'être ce qui nous amènerait à affirmer Dieu, découlera bien plutôt toujours de nouveau de l'expérience personnelle que nous aura imposée la volonté divine. Loin que ces mots : *Dieu est saint*, constituent à eux seuls ce qu'on serait en droit de regarder comme une *définition* de la volonté divine, ce ne sera jamais que l'obéissance de notre foi qui seule définira toujours pour nous le caractère de cette volonté. Cette affirmation à l'égard de Dieu ne saurait donc nous empêcher de maintenir que notre croyance en Dieu surgit au dedans de nous non pas sous la forme d'une déduction intellectuelle, mais comme le résultat direct et inévitable d'une expérience dont nous aurions été nous-mêmes les objets de la part de Dieu.

Ou bien se rejetterait-on sur cette autre soi-disant définition de Dieu que contiennent ces mots : Dieu est *amour?* Dirait-on que cette dernière affirmation nous donne le droit devoir, dans notre confession de Dieu, le résultat d'une idée *d'amour* qui aurait préalablement été présente dans notre esprit?

Mais ce serait là encore faire de l'*amour* un fait moral antérieur et supérieur à l'être divin lui-même. Ce serait voir, dans ce fait moral, je ne sais quelle entité existant au-dessus de Dieu, et dans l'amour ce qui serait une *nature* de Dieu; en sorte qu'il fallût dire que Dieu *doit* aimer, qu'il ne peut faire autrement qu'aimer!

N'est-il pas bien plutôt évident encore ici que cette affirmation que « Dieu est amour, » ne saurait être dans notre bouche que la seule constatation d'un fait historique? Elle exprime l'impression produite sur nous par le *mode d'agir* de Celui dans lequel, indépendamment du caractère spécial de ce mode d'agir, nous avions déjà reconnu l'être divin. Et ce qui prouve que cet être existait déjà alors pour notre pensée, c'est que nous le reconnaissons encore à cette heure, non seulement comme celui qui aime, mais aussi comme celui qui hait, qui juge et qui consume. Lors donc que cet Etre agit avec amour sous nos yeux, nous ne saurions dire qu'il le fait pour obéir à ce qui constituerait sa nature morale, son caractère unique et essentiel. On ne saurait avancer que c'est à ce trait spécial que nous aurions reconnu, dans l'action dont il s'agit, une action divine ; puisque le trait distinctif de toute action semblable sera toujours pour nous que cette action-là découlerait d'une initiative souveraine et absolue. Soutenir, à l'endroit de Dieu, cette idée d'une nature morale, ce serait donc encore non pas avoir *défini*, mais bien avoir *effacé*, pour notre esprit, l'idée de l'Etre que nous entendions désigner.

Le fait est que le nom que nous sommes appelés à donner à l'*action* de l'Etre suprême et souverain, n'a rien à faire avec une certitude préalable à l'égard de la réalité de l'auteur de cette action. S'il est vrai de dire que cette action nous a révélé son auteur, elle l'a fait non pas en nous le découvrant dans sa *nature*, mais en nous le faisant directement ressentir dans son action; et cela, grâce au caractère d'initiative et d'autorité absolue qui a accompagné pour nous l'expérience de son activité. C'est aussi cette action qui, à elle seule, nous le fera toujours de nouveau, non pas voir ou comprendre, mais bien expérimenter. C'est grâce à cette action que nous le ressentons comme l'Etre dont la volonté, parce qu'elle est souveraine, ne saurait être prévue d'avance ; non seulement comme celui qui agit avec une liberté absolue à notre égard, mais comme celui qui agit alors sans que nous puissions jamais imaginer *en lui* la moindre préoccupation d'une limite quelconque qu'il dût assigner d'avance à sa liberté.

S'il en est ainsi, il est évident que nous ne saurions désigner cet Etre-là qu'au moyen d'un *nom historique,* puisque la seule chose qui nous est connue de lui sera toujours une action historique.

Ce que nous devons comprendre, cependant, c'est que, quelle que soit la majesté du nom que nous aurions été ainsi amenés à lui donner, ce nom ne nous livrera jamais ce qui serait une *définition* de cet Etre. Ce ne sera toujours que la *désignation* de celle de ses activités dont nous aurions été les spectateurs ou les objets. Pure affirmation d'un *fait*, simple témoignage rendu à une *œuvre*, ce nom ne nous livrera jamais le secret de l'Etre qui est à l'origine de ce fait ou de cette œuvre. Si donc nous disons de lui qu'il est amour, ce qu'une semblable parole impliquera, ce sera seulement que son activité, telle que nous l'avons vue ou ressentie, a été pour nous une activité *bienfaisante*.

Serait-ce à dire que nous ne dussions pas y voir en même temps une *action bienveillante ?* Ces mots, que Dieu est amour, ne signifieraient-ils autre chose sinon que Dieu nous a une fois aimés, ou qu'il a aimé une fois sous nos yeux ? Nous serait-il interdit de conclure du caractère de cette action, à celui d'intentions préalables dont elle aurait été la manifestation ?

Non ! sans doute. Lorsque Dieu agissait ainsi, il voulait expressément bénir !

Et, cependant, n'eût-il pas pu, tout en demeurant lui-même, avoir voulu tout autre chose ; puisque, comme nous venons de l'établir, il n'était forcé à cette action bienfaisante ni par un sentiment qui eût dominé sa volonté, ni par une loi à lui imposée ? Cela revient à demander si Dieu n'eût pu nous haïr, au lieu de nous aimer comme il l'a fait.

A cela il faut répondre que si Dieu n'avait sans doute pas à obéir à une loi qui le forçât à nous aimer, il avait cependant, dans sa manifestation successive, à demeurer lui-même. Or cet amour que Dieu nous a témoigné à nous, hommes, n'est qu'une conséquence, disons mieux, ce n'est là qu'une portion, qu'une des phases de la volonté divine dont nous avions déjà été les objets lorsque Dieu nous donna l'existence.

Comme créatures de Dieu, nous sommes le résultat de cette même volonté qui, après notre création, nous apparaît dans les dispensations qui nous auraient pour objets. Puisque c'est Dieu qui nous a faits ce que nous sommes, il est évident que sa volonté, qui est déjà l'unique raison de notre existence, demeurera pour nous la seule cause de la conservation de cette existence, c'est-à-dire de notre félicité. Le fait que cette volonté tend à notre bonheur, ce fait ne préjuge donc rien à l'égard de ce que nous aurions le droit d'appeler un caractère essentiel de Dieu. Ce fait ne saurait que nous reporter, comme à sa cause, à cette action première, action souveraine et toute d'initiative, à laquelle seule nous avions déjà dû notre existence.

De là, pour le dire en passant, l'importance de bien discerner quelle fut cette première action de Dieu au jour où il nous voulut. Aussi toute saine théologie cherchera-t-elle son point de départ dans l'appréciation du fait anthropologique *normal;* c'est-à-dire de ce fait tel qu'il subsiste dans la pensée éternelle de celui qui en a été l'auteur.

Lorsque Dieu nous aime, la cause de cet amour ne réside pas dans un fait qui subsisterait en dehors de Lui. Dieu nous aime par cela seul que, lorsqu'il nous a tout d'abord voulus, il nous a voulus pour être les objets persistants de son amour. S'il nous avait voulus autre chose que cela, s'il nous avait voulus des créatures périssables, par exemple, sa volonté non seulement serait en elle-même aussi «sainte,» mais elle serait aussi « bonne » pour nous, lorsqu'il en viendrait à décréter notre anéantissement définitif, qu'elle l'est à cette heure où il nous appelle à la vie éternelle en vue de laquelle il nous avait créés.

Si tel est le cas, cependant, il en résulte encore que, loin que nous devions partir d'une idée préalable d'*amour* pour arriver à nous faire ce qui serait une *idée* de Dieu, c'est précisément le contraire qui aura lieu. L'expérience positive et historique d'une volonté vivante de Dieu précédera nécessairement pour nous toute idée que nous nous ferions de l'auteur de cette volonté.

Or cette expérience, il n'est pas en notre pouvoir de la faire

à notre gré et à notre heure. Elle ne saurait se produire que lorsque Dieu lui-même sera venu nous l'imposer.

Mais il faut aller plus loin dans cette même pensée! Non seulement nous n'avons pas le droit, nous hommes, de parler d'un caractère moral qui déterminerait la libre action de Dieu envers la créature, mais Dieu lui-même nous apparaît ne trouvant sa propre action bonne qu'après qu'il l'a accomplie. Et si nous disons qu'il la trouve « bonne, » ce n'est pas que, même alors, il l'ait reconnue telle en la rapprochant d'aucun « idéal » préalable. Non! c'est la simple vue du résultat de sa libre activité qui lui en fait directement percevoir la perfection. Il ne se « réjouit » pas de son œuvre parce qu'elle a « bien réussi » il en jouit parce que c'est là son œuvre! L'impression du bon, du bien, du normal, et par conséquent de l'amour considéré comme perfection morale, cette impression *suit* toujours pour l'Etre « souverain » l'accomplissement historique de sa volonté; elle n'en a pas précédé la décision, elle n'en a pas déterminé l'effort. Dieu n'a pas aimé parce que l'objet de son amour lui était apparu aimable. Il l'a aimé, il l'aime encore parce que lui, l'auteur de toutes choses, l'avait voulu pour en faire l'objet de son amour.

C'est bien là le trait caractéristique et essentiel de l'action de celui qui demeure, pour nous croyants, l'Etre suprême et souverain. C'est ce qui, à nos yeux, distingue cet Etre de tous les êtres autres que lui. C'est à ce trait spécial que nous reconnaissons celui qu'il nous faut adorer; celui qui, pour notre foi, est le Dieu vivant et vrai.

Et si, du caractère que l'action divine revêt à nos yeux (la *sainteté*), de celui qui accompagne cette action lorsqu'elle nous a pour objet (l'*amour*), nous entreprenons d'élever notre pensée à ce que Dieu serait pour nous en dehors de ces actions, là aussi, dans la pure et simple affirmation de l'existence de Dieu, il nous est impossible de rapporter cette affirmation à la présence, dans notre esprit, d'aucune idée préalable. A part ce fait que, comme nous l'avons vu, une existence absolue demeure pour notre esprit une idée insaisissable, chercher à faire dériver notre foi à l'existence de Dieu de quelque convic-

tion antérieure d'une existence absolue, équivaudrait à introduire un élément *conditionnel* dans l'affirmation de l'être *absolu*. Ce serait avoir refusé à notre pensée la possibilité d'une semblable affirmation.

Il faut donc, si je dois affirmer Dieu, que lui-même m'ait imposé l'expérience de sa réalité. De moi-même je ne puis y atteindre. Né captif de l'objectivité et irrévocablement attaché au fini, mon esprit ne peut de lui-même concevoir l'Etre infini, suprême et souverain. Cet Etre demeure inaccessible à ma pensée, au même titre que celui qui est amour en même temps que sainteté demeure inadmissible pour ma conscience morale.

Puis donc que, malgré cela, l'affirmation de cet Etre subsiste au dedans de moi; puisque, tout au moins, le besoin de cette affirmation domine ma liberté, il faut de toute nécessité que ce soit son action à lui qui ait été, dans mon être intérieur, à l'origine de ce fait.

Quel que soit le rapport sous lequel je l'envisage, le fait est que dès que le nom de Dieu a été prononcé par moi, tout ce qui n'en serait qu'un attribut se confond avec ce nom lui-même, et s'efface et se tait devant lui. Ce seront toujours là, pour mon esprit, deux actes simultanés, ou pour mieux dire, ce sera toujours un seul et même acte, une seule et même perception sous deux formes différentes.

Pour que je croie en Dieu, il faut que l'expérience directe de Dieu m'ait été accordée. Il faut que j'aie été de sa part l'objet d'une action qui sera telle, qu'elle aura nécessairement interdit l'analyse à ma pensée. Aussi ne puis-je statuer des prédicats ou des qualités qui, parce qu'elles seraient essentielles à l'auteur de cette action, formeraient comme les degrés par lesquels ma pensée se serait peu à peu élevée jusqu'à lui, et qui, maintenant que j'ai cru à lui, demeureraient la justification et la sanction de ma foi.

En fait de prédicats divins, il n'y aura jamais pour moi que ceux que Dieu lui-même aura librement imprimés à telle ou telle de ses actions. Quant à Dieu lui-même en dehors de l'action

par laquelle il se fait sentir à moi, « il habite pour moi la lumière inaccessible; il demeure Celui que nul œil n'a vu ni ne peut voir. » Lorsque nous l'avons confessé devant nous-mêmes, c'est qu'il avait commencé par venir, lui, jusqu'à nous, en voilant, pour cela, l'éclat d'une gloire dont la vue n'appartient qu'à lui seul, parce que seul il est à même de la pouvoir contempler.

Si donc la réalité positive de Dieu ne se révèle pas au moyen d'une *idée* qu'aurait formulée notre pensée, elle se prouve cependant à nous par l'expérience qui nous en est imposée. C'est la seconde partie ou la partie *positive* de notre thèse.

(*A suivre.*)