

La conversion : comme le retour de l'homme à sa vraie nature

Autor(en): **Malan, César**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **41 (1908)**

Heft 3

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379835>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

LA CONVERSION

comme le retour de l'homme à sa vraie nature

PAR

CÉSAR MALAN FILS

Ὅτι ἐστε υἱοί. Gal. IV, 6.

Si tous ceux qui croient en Dieu s'accordent à dire que l'homme tel qu'il est à cette heure, c'est à dire pécheur et mortel, ne saurait être l'expression de la pensée du Créateur, les opinions diffèrent sur l'idée qu'il faut se faire de cet état de déchéance auquel nous le voyons actuellement réduit.

Et d'abord cet état serait-il définitif? Le péché du premier homme aurait-il eu pour résultat un tel changement dans sa nature elle-même, qu'à cette heure il faudrait un acte de la toute puissance pour créer à nouveau l'homme devenu pécheur et mortel? Ou bien, en dépit de ce fait que le péché du premier homme a sans doute eu, pour ses descendants, des conséquences qui peuvent leur devenir mortelles, rien n'aurait-il été cependant changé dans la nature de l'être humain telle que l'avait constituée l'acte créateur? L'homme ne ferait-il réellement, lorsqu'il lui arrive de dépouiller cet état de déchéance, que ressaisir ce qui n'avait jamais cessé d'être sa véritable vie? Dieu ne ferait-il alors que lui rendre la conscience d'une nature qui n'avait jamais cessé d'être maintenue par sa volonté?

Telle est la question que nous voudrions examiner. Elle revient à se demander si ce que l'Évangile appelle *la nou-*

velle naissance, est un événement que rien n'avait préparé dans *le régénéré*; ou bien si lui-même doit y reconnaître son retour à sa vraie nature?

Le *chrétien*, — ou l'homme qui vit de la vie du Christ, — aurait-il dans le fond, par le fait de sa *conversion*, perdu au sein de l'humanité sa place normale et naturelle? Faut-il donner raison à cette espèce de suspicion qui s'attache si souvent à un tel homme? A ce sentiment dont notre Seigneur est allé jusqu'à dire à ses disciples: « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous? » Y a-t-il réellement dans la position qu'occupe ce *chrétien* au milieu de ses semblables quelque chose qui justifie des mots comme ceux d'*illuminé*, d'*exalté* ou de *mystique*? Un tel homme a-t-il cessé d'être *un homme* dans le sens normal de ce mot, c'est-à-dire ce que Dieu voulait que fût l'homme lorsqu'il le créa? — Ou bien, — tout au contraire, — devrions-nous saluer dans « le disciple du Christ, » — à part les faiblesses qui dépareraient encore sa vie journalière, — l'homme revenu à ce qu'avait été la pensée du Créateur?

Il est évident que c'est de la réponse à ces questions que découlera le point de vue auquel chacun se considérera lui-même, et dans sa propre position devant Dieu et dans ses rapports avec ses semblables. Or cette réponse, nous ne pouvons la demander qu'à la conscience que nous aurions et, de notre propre être, et de sa relation avec Dieu.

Il est vrai qu'à ce dernier égard notre conscience semble d'abord se borner à nous mettre en face de cette autorité absolue dont s'accompagne en nous le sentiment du *devoir*. Par cela seul, cependant, elle nous fait ressentir, dans cette autorité, un fait indépendant de notre initiative; un fait de volonté qui domine d'une façon absolue notre volonté propre. Notre conscience nous fait ainsi toucher, comme au doigt, la présence vivante au dedans de nous du Maître, et, par conséquent de l'Auteur de notre liberté: de l'être que seul nous sommes appelés à *adorer*, ou de celui que nous appelons « Dieu ». Cette même conscience nous fait encore discerner, dans la résistance plus ou moins directe qu'oppose notre

volonté propre à une semblable autorité, un état que nous ressentons comme anormal, comme un état de culpabilité, ou de péché.

Sans doute notre conscience ne va pas plus loin. En particulier, elle ne nous dit pas *le nom* de celui à la présence et à l'autorité duquel elle rend ainsi témoignage. Encore moins nous décrit-elle le rapport personnel qui est au point de départ de cette opposition entre notre volonté et sa volonté. Néanmoins elle nous force à nous demander quelles seraient à notre égard les intentions ultérieures de l'Être dont nous ressentons déjà de la sorte les droits absolus sur notre libre volonté elle-même. Aussi cette conscience de nous-même nous amène-t-elle, dès que nous sommes mis en face du *témoignage scripturaire*, à y reconnaître la révélation de cet Être dans les actes dont l'histoire nous y est présentée.

Quant à notre propre état originaire, la seule lumière dont l'éclaire notre conscience, est celle qui résulte pour nous de ce dont elle témoigne de la sorte concernant l'auteur et le Maître suprême de notre liberté. Elle nous fait voir en lui notre Juge, celui qui nous demandera compte de la façon dont nous aurions ou respecté ou négligé son œuvre première en nous, ainsi que le rapport que cette œuvre avait alors inauguré avec nous, et qu'il avait maintenu depuis lors.

Aussi bien les origines de l'homme sont-elles la première chose que met sous nos yeux cette *Écriture*, dans laquelle nous reconnaissons la révélation du Dieu de notre conscience.

Avant d'entrer plus avant dans l'étude spéciale de ce témoignage, il nous faut tout d'abord justifier cette expression de *rapport personnel* dont nous venons de faire usage en parlant de notre rapport avec Dieu, ou de notre *rapport religieux*. Pourquoi y voyons-nous ainsi, non pas la coïncidence fortuite ou fatale de deux faits de vie, mais une relation inaugurée avec notre personne par la personne divine elle-même? C'est là une question décisive. De la réponse qui y sera faite dépendra le sens de tout ce qui prendrait pour nous le nom de *religion*; et, tout spécialement, ce que nous devons penser

de cette doctrine de « passivité religieuse » dont on parle toujours plus autour de nous, et dont l'expression la plus connue nous apparaît dans le « bouddhisme ». Le fait est que, du moment où l'on fait abstraction de l'élément personnel, la conscience de nous-même n'est plus pour nous que la perception d'un simple phénomène intérieur. C'est pour nous l'impression passive d'un *fait*, ou du résultat d'un acte. Ce n'est plus l'expérience directe de *l'acte* lui-même. Une simple perception d'harmonie ou de désharmonie, prend dès lors chez nous la place de cette impression d'*autorité* qui nous plaçait devant l'alternative ou de la soumission ou de la résistance ; c'est-à-dire, puisqu'il s'agissait pour nous d'une autorité *absolue*, devant l'alternative ou de la foi qui obéit, ou de l'incrédulité qui se révolte. Enlevez cette impression d'autorité (laquelle implique pour nous l'existence de notre liberté), et tout est changé pour notre être moral. Nous n'avons plus affaire qu'avec une passivité qui s'étend jusqu'aux jugements de notre pensée elle-même ; en même temps que, dans la sphère de notre volonté et de nos affections, surgit une *superstition*, qui n'a d'autres limites que celles de la paresse morale qui en a été au dedans de nous le point de départ. Quant à la « religion », ce qui porte encore devant nous ce nom, n'est bientôt plus que cette religion passive dont l'expression suprême est de nouveau le *moulin à prières* du bonze mongol. A cela s'ajoute, sous nos yeux, une vie nationale, elle aussi tellement passive que les peuples bouddhistes n'ont jamais été mis en mouvement que par des chefs théistes, et que, depuis plus de vingt siècles, l'histoire des quatre cents millions de bouddhistes, qui, dit-on, encomrent notre globe, n'a pas enregistré un seul nom de héros.

Si nous rappelons ces faits, c'est qu'ils sont le résultat direct d'idées qui, depuis quelque temps, semblent vouloir envahir notre *monde chrétien*. Il est même difficile de ne pas voir, dans l'affaiblissement du sentiment de responsabilité personnelle dont ces idées sont le résultat, un symptôme de décadence. Aussi bien n'est-il plus besoin actuellement de

grands hommes, ou d'hommes hors ligne, pour remuer les masses.

Devant des faits semblables, nous sommes certainement tous appelés à redoubler de vigilance, de décision et de fidélité à l'endroit de ce *sentiment du devoir*, qui est au point de départ de tout ce qui en nous s'appellera *le caractère*, ou la direction ferme et arrêtée de la volonté. En particulier, plus nous apprécions le trait essentiellement personnel du rapport religieux, plus nous nous préoccupons sérieusement de l'état auquel nous voyons réduit ce rapport. Ce qui porte trop souvent ce nom, en effet, c'est une pure expérience de volonté à laquelle rien ne vient répondre chez celui qui l'a éprouvée. Ce n'est donc bien que la seule inauguration d'un rapport. Evidemment il y a là dedans plus que ce qui ne serait que l'absence d'un *fait*. C'est l'absence de ce qui aurait dû être un *acte* de volonté; c'est un refus d'agir; c'est un fait coupable, un état de péché.

La question qui se pose devant nous est donc celle-ci : Quel était le rapport primitif de l'homme avec Dieu au jour où l'homme fut créé; et, qu'est-ce que ce rapport est devenu à cette heure? Et, plus spécialement, l'état de déchéance de l'homme actuel a-t-il si bien détruit sa position comme être moral, que sa volonté n'aurait plus maintenant ni droit ni devoir à l'endroit de la volonté de Dieu? Ou bien, au contraire, devons-nous tenir compte, comme d'un fait existant encore à cette heure, de ce qu'aurait été à l'origine notre position à l'égard de Dieu? Ce rapport primitif a-t-il été si complètement annulé qu'il ne puisse être rétabli que par une seconde action créatrice de Dieu? ou bien avons-nous encore le droit de voir « un enfant de Dieu » dans l'homme actuel, dans l'homme déchu, en sorte qu'en dépit de la séparation intervenue entre sa volonté et la volonté de Dieu, l'homme actuel serait encore réellement apparenté avec Dieu? qu'il serait encore capable, le cas échéant, de réaliser *son image*? D'un côté, tout cela a-t-il si bien disparu de la nature même de l'homme, qu'à cette heure ce qui est *humain* est positive-

ment à l'opposé de ce qui est *divin*? que l'homme est devenu essentiellement incapable de jamais pouvoir ressentir un amour semblable à celui qui caractérise, pour notre conscience, la vie même de Dieu? D'autre part devons-nous statuer une différence essentielle, non pas entre la nature de ces deux volontés, mais uniquement entre la direction de la volonté de l'homme et celle de la volonté de Dieu?

Quelqu'un objectera peut-être ici que ce sont là des questions oiseuses, sinon même téméraires. On dira qu'il suffit du sentiment de ce qui nous manque à l'endroit de notre « vie spirituelle, » ou du principe de notre vie morale, — pour nous faire saisir dans l'histoire du salut, ce qui seul répond au besoin le plus profond de la vie instinctive de notre être? — que vouloir aller plus loin serait risquer, en nous préoccupant indûment de nous-même, de nous jeter dans l'abîme ou de l'orgueil ou du découragement; qu'en général notre règle doit être de nous en tenir au témoignage de l'œuvre divine, sans essayer d'analyser ce qui y demeurera toujours inexplicable pour notre pensée?

Tout cela est vrai. Mais il n'y a pas seulement cela de vrai! Le rapport religieux, comme tout fait moral, repose sans doute, au dedans de nous, non pas autant sur une conclusion réfléchie que sur une expérience imposée à notre volonté. Néanmoins, à côté de la belle et sainte tâche du prédicateur, qui consiste à témoigner toujours de nouveau des actes par lesquels Dieu vient lui-même inaugurer et maintenir cette expérience, il y a encore la tâche plus humble du docteur; de celui qui, en défendant des positions acquises, s'efforce d'empêcher que « la parole des contredisants » n'efface l'impression produite par ce témoignage. Le fait est que les hommes inspirés eux-mêmes ne se bornent pas à témoigner des faits révélateurs: ils s'appliquent aussi à les justifier en face des négations de l'incrédulité. Devant des enfants, en présence de cœurs simples, soumis, avides de certitude, on se contentera nécessairement de raconter toujours de nouveau l'œuvre divine. Mais il faudra aussi savoir,

en parlant à des hommes faits, « amener captive leur conscience. »

S'il y a jamais eu une époque étrangère à la docilité et à la simplicité de l'enfance, c'est bien celle où nous vivons. L'analyse ne respecte plus rien. On a désappris le respect pour les autorités traditionnelles. Aussi le témoin de la vérité est-il toujours plus amené à savoir remonter jusqu'à cette *autorité* qui accompagne dans chacun l'expérience imposée à sa volonté. Jamais encore l'Apologétique n'a été plus sérieusement appelée à opposer, à une analyse superficielle du seul *fait*, l'analyse attentive de *l'action* qui impose l'expérience de ce fait. C'est dire que nous avons actuellement pour tâche, nous qui croyons, de ramener chacun à l'étude attentive de la conscience elle-même.

Essayons donc ici, après avoir d'abord constaté ce que l'Écriture, d'accord avec les exigences de notre propre conscience, nous affirme touchant les origines de l'homme, de discerner jusqu'à quel point le résultat de cette recherche serait confirmé par l'examen des faits religieux que nous avons actuellement sous les yeux.

I

L'état originaire de l'homme d'après l'Écriture et d'après la conscience.

La première chose est ici de préciser le sens de cette déclaration du récit de la Genèse¹ : « que Dieu créa l'homme dans son image et comme sa ressemblance. »

1. Demandons-nous d'abord *comment on entend d'ordinaire ces paroles.*

Le plus souvent on y voit cette affirmation : que l'homme avait été créé *semblable à Dieu*, qu'il avait été mis positivement en possession de « l'image de Dieu » et de « sa ressemblance. » De là résulte nécessairement que si, en séparant ensuite par sa désobéissance sa volonté de la volonté divine,

¹ Gen. I, 26.

l'homme a sans doute rendu impossible toute « ressemblance » avec son Créateur, il n'en a pas moins conservé, ne fut-ce qu'en partie, ce qui avait constitué en lui « l'image de Dieu. » Dès lors on s'ingénie à montrer les restes de cette « image », ou bien dans la raison, et dans la conscience de la liberté, — c'est-à-dire dans ce qui constitue pour nous la personnalité elle-même, — ou bien, et même tout d'abord, dans l'*immortalité essentielle de l'âme humaine*.

En faisant cela, cependant, on a perdu de vue deux faits : le premier, que la raison et la conscience de la liberté appartiennent aussi à ces « esprits rebelles, » pour lesquels on ne saurait vouloir revendiquer la possession de « l'image de Dieu » ; et le second, que « l'immortalité, » c'est-à-dire une vie en possession de sa raison d'être, ne saurait être attribuée qu'à la seule cause suprême et absolue, ou bien, comme dit l'apôtre, *que Dieu seul possède l'immortalité*.

On peut sans doute aussi, d'une façon plus générale, se borner à voir « l'image de Dieu » dans ce que l'homme a de plus que l'animal, qui comme lui a « été formé de la terre. » On voit alors cette image dans ce qu'on est convenu d'appeler la vie *de son âme*. Dès lors, la mort à laquelle l'homme se voit condamné après le péché, n'est plus que le retour du corps à la poussière. Cette mort ne saurait concerner l'*âme* laquelle, dit-on, est « une substance simple. » On donne alors à ce mot de « mort » quand il est question de l'âme, un sens exclusivement moral. La « mort » de l'âme sera la persistance indéfinie, ou « éternelle, » de cette âme, dans un état de séparation d'avec Dieu. A cela s'ajoute le fait que si, tant que l'homme habite le monde visible, les impressions des sens lui rendent supportable une semblable séparation, du moment où il entre dans le monde invisible, cela devient nécessairement, pour son « âme immortelle, » cette souffrance sans nom et sans remède qui, dans le langage ecclésiastique, s'appelle *les peines éternelles*.

Il n'est pas besoin de relever les difficultés insolubles d'une idée semblable concernant une âme humaine qui, privée, par sa désobéissance, du « principe moteur » de sa

vie morale, ne serait plus en possession que d'une activité intellectuelle essentiellement incapable de devenir « éternelle ».

2. Disons maintenant comment nous entendons ce texte.

Il nous semble que le seul sens qu'il puisse avoir est celui-ci : que l'homme a été créé *dans le but* de réaliser l'image de Dieu, d'atteindre à sa « ressemblance, » et, par conséquent capable de cette tâche.

A la différence de l'animal, dont l'existence purement terrestre, ou cosmique, est un fait achevé, un fait qui a atteint son but, l'homme, lui, à côté d'une existence semblable, a encore reçu, par la communication *du souffle* de Dieu, la faculté de pénétrer dans une forme d'existence tout autre que celle là, et essentiellement supérieure. Grâce à ce second acte du Créateur, l'homme a été fait capable de substituer à une activité purement *terrestre*, cette activité céleste et éternelle dont « le souffle de Dieu » symbolise ici la communication¹.

En effet, il résulte de ce que nous disons que si cet homme s'était montré fidèle à la loi de cette activité céleste, il serait demeuré libre « d'étendre la main pour cueillir du fruit de l'arbre de vie, pour vivre ainsi à toujours². » Cet arbre, nous le comprenons, est ici le symbole d'un fait de vie qui, partant de la terre, dans laquelle plongent ses racines, atteint jusqu'à ce *ciel* dans lequel pénètre son branchage. C'est l'image d'une vie personnelle qui, en partant d'une existence terrestre et temporaire, s'élève jusqu'à cette existence céleste qui est la vie même de Dieu.

L'homme, cependant, étant devenu infidèle, la séparation entre sa volonté et la volonté divine n'est pas un changement de nature, comme le serait pour lui la perte de la faculté « de devenir comme Dieu. » La désobéissance de l'homme a pour seul résultat que sa *volonté* perd dès lors la

¹ Comp. Jean XX, 22. Cette communication ne concerne du reste que la seule activité *instinctive* de l'homme. C'est bien le sens de cette expression : « que Dieu souffla un souffle de vie *dans les narines* de l'homme formé de la terre. »

² Gen. III, 22.

possibilité de répondre à ce qui n'est plus en lui qu'une *aspiration silencieuse de sa nature*. L'activité de sa vie se trouvant dès lors incapable d'accomplir la tâche pour laquelle il avait été muni du « souffle de Dieu, » il en résulte pour lui une souffrance dont la seule issue ne saurait être que la cessation du principe de l'activité de sa vie, autrement dit que sa *mort*.

Ce qui suffit à montrer que la nature humaine n'a pas été changée dans l'homme actuel, ce sont précisément ces aspirations qu'un tel homme continue à ressentir. Bien qu'elles soient pour lui une occasion de déception, elles n'en démontrent pas moins la présence au dedans de lui de la capacité qui est demeurée inhérente à sa nature. Elles témoignent du besoin qui le possède encore de *devenir semblable à Dieu*, besoin dont l'expérience, en effet, caractérise son histoire tout entière. C'est même dans la permanence de ce trait foncier de sa nature, qu'il faut chercher la raison de ce fait que l'humanité aura dorénavant *une histoire*; tandis que l'animalité, qui a pleinement atteint le but qui lui est assigné demeure, du moins dans son état actuel, incapable d'en avoir aucune. Sans doute, si rien n'intervient, cette histoire de l'humanité ne sera plus maintenant ce qu'elle aurait dû être. Avec cela l'homme n'en demeurera pas moins *un être d'avenir*, un être dont l'état actuel est ressenti par lui-même comme un état d'imperfection, parce que, en dépit de sa chute, il a conservé la faculté, au cas où la vie divine lui paraît de nouveau positivement accessible, soit de la ressaisir, soit de demeurer responsable du fait qu'il l'aurait repoussée.

On le voit, comprise de la sorte, l'action créatrice pour autant qu'elle concerne l'homme, nous apparaît comme ayant eu « l'image de Dieu, » non pas pour *résultat* mais bien uniquement pour *but*. C'est ce que va nous dire le témoignage de l'Écriture.

3. *Doctrine qui se rattache au texte sacré compris de la sorte.*

En face du mot de la Genèse on s'est préoccupé, nous

l'avons vu, aussi bien du sens général de cette expression : *l'image de Dieu et sa ressemblance*, que de la différence entre la première et la seconde de ces deux paroles. On a surtout agité la question de savoir, au cas où l'homme aurait réellement après son péché conservé cette *image* et cette *ressemblance*, ce qui en demeurerait au dedans de lui les traces encore à cette heure.

Avec tout cela on a négligé, non seulement de formuler clairement le sens de ces mots : *l'image et la ressemblance de Dieu*, mais avant tout de décider s'il s'agit ici d'une image et d'une ressemblance que Dieu aurait imprimées à la nature de l'être humain, dont il aurait ainsi fait un caractère essentiel de cet être ; ou bien si ces mots marquent le but assigné au développement de cet être. Dans ce dernier cas, on pourrait entendre cette expression, ou d'un *idéal* présent à la pensée du Créateur, ou d'un *fait* déjà existant devant lui, et auquel il aurait rattaché son œuvre en sorte que l'homme aurait été créé ressortissant à une « image de Dieu » déjà vivante.

Tâchons d'abord de fixer la signification de ces mots : « Dieu fit l'homme *dans* son image et *comme* sa ressemblance, » ce qui est la traduction exacte du texte.

Evidemment, quel que soit le sens qu'il faille donner aux deux prépositions « dans » et « comme, » on ne saurait leur en attribuer un qui équivaldrait si bien à les supprimer, que nous devrions dire : que « Dieu avait fait l'homme son image et sa ressemblance ; » qu'il l'avait créé déjà semblable à lui-même.

L'important, quant au sens à donner à ces prépositions c'est, comme nous venons de le voir, de savoir si la préposition *dans* régirait ici le datif ou l'accusatif ; en d'autres termes, si le rapport qu'elle exprime présuppose l'existence d'une image de Dieu, ou si elle désigne un rapport à établir avec un fait encore à venir.

C'est surtout au cas où nous devrions l'entendre dans ce dernier sens, qu'il serait important de nous être fait une juste idée de ces expressions « l'image et la ressemblance, »

soit comme désignant un idéal présent à la pensée créatrice, soit comme exprimant ce qui eût été déjà alors pour le Créateur un fait positif et réel. Ce qui fait croire que c'est bien dans ce dernier sens qu'il faut comprendre cette expression, c'est que l'Écriture du Nouveau Testament donne le nom de *l'image de Dieu* à la personne du Christ, et cela même avant son apparition dans le monde de l'homme. Si le *Logos*, préalablement à son avènement dans notre monde, ne s'appelle pas expressément « l'image de Dieu, » il nous est cependant désigné comme étant déjà alors cette manifestation de Dieu qui s'appelle sa « Parole ».

Ce grand fait nous rappelle forcément ce mot de l'apôtre : « Que nous avons été créés en Christ ;¹ » comme aussi cette parole du Seigneur lui-même à ses disciples : « Je suis le cep, et vous êtes les sarments, et mon Père est le vigneron. » Au point de vue de l'origine de l'homme, ces textes, ainsi que ceux qu'ils rappellent, ne semblent pas d'abord avoir trait au fait de création qui nous est raconté dans la Genèse. En y regardant de près, cependant, nous ne tardons pas à comprendre que l'action créatrice que met devant nous le récit mosaïque n'est pas, au point de vue de l'apôtre et de tout l'Évangile, un acte direct du Dieu suprême, de « Celui qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir ; » que cette action est celle de Dieu dans sa révélation historique, de Dieu pénétrant dans l'histoire, en d'autres mots de *la Parole de Dieu*. C'est cet Être que les apôtres nous représentent comme l'Auteur direct de « tout ce qui a été créé, » comme « Celui par qui sont toutes choses. » C'est ce Créateur qui a fini par revêtir, nous disent-ils, la forme d'existence de l'homme actuel, dans la personne humaine de ce Jésus, qui se présente lui-même comme le Christ de Dieu, l'organe de l'activité divine et le « Prince de la vie ». Si le témoignage évangélique nous fait voir sans doute, dans la création et dans le salut de l'homme, l'œuvre du Dieu suprême, — de « Celui de qui sont toutes choses, » — cette

¹ Eph. II, 10 ; IV, 24.

œuvre ne nous en est pas moins représentée comme s'étant accomplie par l'activité directe de « Celui *par qui* sont toutes choses, » de l'Etre revêtu déjà devant Dieu, dans un sens absolu, du caractère de son *image*.

On nous dira peut-être que nous ne saurions prêter ainsi à l'écrivain de la Genèse la pensée théologique de l'apôtre Paul. Sans répondre à cela que nous ne recevons le témoignage de Moïse et de Paul que parce que y reconnaissons une parole dictée ou inspirée par le même Esprit de vérité, nous nous contenterons de faire remarquer, quant au sens que l'auteur de la Genèse aurait lui-même attaché à cette expression, qu'il l'emploie bientôt en parlant de la naissance de Seth. Adam, dit-il, eut alors un fils « dans son image et comme sa ressemblance. » Evidemment l'écrivain sacré, — qui ne répète cette expression qu'à cette seule occasion, — a voulu dire par là que ce premier enfant destiné à perpétuer la race d'Adam occupa, à l'égard de son père, la même relation qui avait été celle de ce dernier à l'égard de Dieu, au jour où il avait été créé¹. Or, il est évident que dans ce cas cette expression ne désigne pas un fait actuellement présent, mais bien un fait d'avenir. Le petit enfant n'est réellement pas, lors de sa naissance, l'image de son père et sa ressemblance. Tout ce qu'on peut dire alors de l'enfant, c'est qu'il est constitué de façon à devenir cette image, ou à réaliser cette ressemblance. Considéré uniquement dans le sens qu'a dû y rattacher l'écrivain lui-même, le mot de la Genèse dé-

¹ Si l'écrivain sacré n'a pas fait cette même remarque lors de la naissance de Caïn et d'Abel, c'est que ces deux naissances ne sont pas celles qui constituent le vrai début de l'humanité. A ce point de vue on pourrait dire de Seth qu'il est le premier enfant d'Adam qui ait devant lui un avenir normal. *Caïn* (acquisition) est ainsi appelé par Eve comme étant celui qu'elle « avait acquis de l'Eternel, » c'est-à-dire comme la réalisation de la promesse de cette « semence » qui devait « écraser la tête du serpent. » *Abel* (vanité) est l'enfant du découragement lorsque ce premier espoir a été déçu. *Seth* (remplacement) est reçu comme un don de « Dieu, » le Créateur ; et, non plus comme venant de « l'Eternel, » du Dieu de la promesse. C'est la première naissance qui revêt le caractère de toutes celles qui suivront. Seth est avant tout l'enfant de l'avenir ; le premier enfant typique de l'homme. — Gen. V, 13 ; 1 Chron. I, 1.

signe donc non pas le résultat présent de l'acte créateur, mais le but assigné à cet acte.

2^o Telle est aussi la conclusion à laquelle nous amène l'étude spéciale de ce mot : *l'image de Dieu*.

Cette expression a d'abord quelque chose d'imprévu, sous la plume de celui-là même auquel avait été dictée la défense absolue pour l'homme de se faire aucune « image de Dieu. » A elle seule, cependant, cette interdiction équivaut si peu à nier qu'il puisse être question d'une image de Dieu, qu'elle implique bien plutôt le droit exclusif de Dieu de faire apparaître, ou de donner à l'homme cette image. Du moment cependant où il est question d'une image de Dieu voulue par Dieu lui-même, il ne saurait être question que d'une seule, puisqu'en supposer une seconde équivaudrait à admettre l'insuffisance de la première.

Cette image, en effet, ne peut être connue que de deux manières. C'est d'abord comme ce qui serait le résultat d'un acte divin. Dieu aurait alors constitué son image soit pour lui-même, soit pour telles de ses créatures. Dans ce cas, cette image est parfaite comme toute œuvre de Dieu, et ne saurait être renouvelée. Ou bien c'est là un fait existant déjà en Dieu ; faisant partie de la personne divine. Elle répondrait alors à ce qui, dans la personne humaine, constitue l'objet de la conscience de soi. Ici encore il ne saurait être question que d'une seule image de Dieu, image qui est même alors coexistante avec Dieu lui-même, ou *éternelle*. Elle ne peut, en particulier, s'entendre de l'homme historique, ne fût-ce que parce que, l'être humain n'ayant pas toujours existé historiquement, Dieu, jusqu'à l'apparition de cet être, aurait été sans image de lui-même.

Il est vrai qu'on pourrait encore vouloir dire que Dieu aurait institué une image, ou révélation, historique de sa personne ; qu'en particulier dans le cas dont il s'agit, Dieu aurait voulu mettre ainsi sa représentation dans le monde qu'il venait de créer. Dans cette pensée rien n'empêcherait que l'homme eût été créé pour être ici-bas le représentant du Dieu invisible.

Ce qui interdit cependant, de prendre ainsi ce mot : « l'image de Dieu » dans un sens purement historique, c'est le fait qu'il est question, comme nous l'avons vu, dans l'Écriture, d'une « image de Dieu » éternelle et préalable à toute création. Tout ce qu'on aurait le droit d'affirmer, ce serait donc que l'Écriture nous montrerait l'homme appelé à devenir, dans le monde qui est le sien, la reproduction de cette image préalable et éternelle.

Dans le fait, l'Écriture non seulement nous parle très expressément d'un être coexistant avec le Dieu suprême, Être qui est devenu dans le monde de l'homme *l'image de Dieu, l'empreinte engravée de la Personne divine, et le rayonnement de sa gloire*, mais elle nous montre dans cet Être là aussi bien le chef et le centre de l'humanité historique, que celui qui, avant toute créature, était déjà l'organe de l'activité divine et, nous l'avons dit, l'objet de la conscience de soi pour la Personne suprême elle-même. Ces assertions, que nous nous bornons ici à rappeler, suffisent pour nous faire mettre le mot de la Genèse : « Dieu fit l'homme dans son image et comme sa ressemblance, » en parallèle avec ce que l'apôtre enseigne plus tard sur « notre création en Christ avant la fondation du monde¹. »

Il ne faut pas nous étonner de devoir ainsi, à propos de l'homme et de la création de l'homme, aborder ces sommités vertigineuses de la Théodicée. Ce qui est mis devant nous dans le récit mosaïque concerne en effet une action directe et première de la Personne divine elle-même. L'apparition de l'homme ne nous y est pas représentée, ainsi que c'est le cas dans la mythologie des païens anciens ou modernes, comme un simple fait résultant de l'évolution d'une vie fatale jusque là inconnue. Ce récit nous y fait voir le produit direct d'une volonté absolue dont nous connaissons la réalité par notre propre expérience de volonté, le résultat direct d'un acte délibéré du Dieu vivant de notre conscience². Présentée de la sorte, l'origine de l'homme nous met en présence de l'action

¹ Voir spécialement le 1^{er} chap. de l'ép. aux Ephésiens.

² Gen. I, 26.

d'une volonté personnelle, ou consciente d'elle-même ; en présence par conséquent d'un *décret* qui, précédant cette origine, en demeure la seule raison d'être.

Et certes, pour qui a cru au Dieu qui révèle sa réalité à la conscience et son action dans « la Révélation, » ce n'est pas dans cette initiative souveraine de la volonté créatrice que gît la difficulté. En général, pour un tel homme, les faits *éternels* sont les seuls qui soient éclatants de vérité. La difficulté de les apprécier ne vient que de l'infirmité de notre pensée humaine, laquelle, essentiellement limitée, ne saurait pénétrer jusqu'à la raison d'être préalable des actes d'un Dieu avec lequel nous n'avons déjà d'autre rapport que celui qui est impliqué dans l'obéissance de notre foi. Mais si notre regard est incapable de se fixer sur la splendeur de l'astre, il n'en est pas moins capable de nous faire faire l'expérience de la réalité de sa lumière.

N'hésitons donc pas en face du témoignage rendu à Dieu dans l'Écriture. Or, l'homme nous y est représenté comme étant entré dans l'existence pour avoir part à un fait supérieur et antérieur à cette existence. Ce qui constitue l'homme ce qu'il est, — ce qui fait de lui *une âme vivante*, c'est-à-dire un être possédant une existence spéciale et définie, — c'est le fait qu'il est « appelé à être l'image de Dieu, » ou à réaliser en lui-même cette image. C'est le fait que, créé dans la sphère de vie de cette image, il est capable de devenir, en se développant normalement, « le sarment » d'un « cep » céleste, dans lequel il subsistait virtuellement avant d'apparaître dans le monde historique.

De là découle sans doute que, par sa nature elle-même, l'homme est essentiellement propre à cette tâche, et capable de l'accomplir ; qu'il est, comme homme, capable « de devenir semblable à Dieu. » Aussi bien ce qui le distingue des autres êtres créés avec lui dans le monde qui est le sien, est-ce précisément la conscience qu'il possède de ce fait.

Tout cela ressort clairement ne fût-ce que de l'histoire qui nous a été conservée de *la tentation*. Non seulement nous y voyons que l'homme n'est pas encore, dans ce moment-là,

« l'image de Dieu; » qu'il n'est pas encore arrivé à « être comme Dieu, » — en particulier qu'il ne possède pas encore cette *vie éternelle* qui est la vie propre de Dieu, — mais il ressort encore de ce récit que ce qui fait le danger de la tentation à laquelle l'homme se voit exposé, c'est qu'il a conscience d'être capable de cette vie là. L'homme nous apparaît donc, au lendemain de la création, et avant son péché, différent par sa nature elle-même, d'un côté des animaux qui n'ont que la seule existence terrestre, de l'autre des agents moraux autres que lui, lesquels ne sont, eux, en aucun rapport essentiel avec cette existence limitée, temporaire et inférieure à laquelle lui se voit encore attaché. Le fait est que, tandis que l'épreuve de ces agents a déjà eu lieu, l'homme a encore à subir la sienne. Cette épreuve s'inaugura par une tentation dont l'organe est précisément un de ces agents qui, lui, a déjà succombé.

L'homme est alors trompé et séduit. Dès ce moment, tout en demeurant dans sa nature ce qu'il était, en vertu de sa création, c'est-à-dire, essentiellement capable de devenir semblable à Dieu, sa position historique est entièrement changée. Son développement se voit absolument arrêté, pour autant qu'il impliquerait la réalisation du but qui lui avait été assigné. Au lieu d'inaugurer un progrès vers ce but, l'homme s'est maintenant engagé dans une voie qui l'en éloigne toujours plus. Loïn de se rapprocher de Dieu par le développement de sa véritable vie, il s'enfonce dès lors toujours plus dans ce qui n'est que la seule activité d'une existence exclusivement terrestre. Grâce à la séparation qu'il a fait intervenir entre sa volonté et la volonté divine, il ne dispose plus que de cette existence terrestre et limitée, qui ne se maintient en lui qu'au moyen de biens « qui se consomment par l'usage qu'on en fait¹. » La fin à laquelle tend ainsi cette existence, fin qui pour l'animal en est la cessation naturelle, cette fin est au contraire pour l'homme, chez lequel a été réveillée la conscience de pouvoir atteindre à la vie

¹ Col. II, 22. « Choses qui sont toutes destinées à périr par l'usage qu'on en fait. » Comp. Jean IV, 13-14.

éternelle, un fait dont la seule approche *révolte sa nature*. L'état de l'homme qui se voit limité à la seule existence terrestre, ou de l'homme *déchu*, est donc un état contre nature. C'est l'état d'un être détourné de sa véritable destinée.

C'est bien là aussi ce qui se montre immédiatement, après le péché, ne fût-ce que dans l'isolement qui depuis lors caractérise la position de l'humanité. Dès ce moment, en effet, l'homme se voit séparé de son Créateur, et des autres agents libres dont l'apparition dans le monde créé avait précédé la sienne. Et cette séparation, il la ressent lui-même comme chose si peu naturelle ou normale, qu'il ne cesse de chercher à la faire disparaître. Du reste ce n'est pas seulement de Dieu et du monde des êtres invisibles, que l'homme se sent ainsi séparé. C'est encore sa position à l'égard de ce monde visible dans lequel il avait été introduit pour se replacer sous la loi divine, et qui maintenant résistera à tous les efforts qu'il va faire pour l'assujettir à sa propre volonté. Cet univers dont il avait été destiné à devenir le dominateur, et dans lequel son apparition avait été comme le couronnement de l'œuvre créatrice, est maintenant devenu pour lui, depuis qu'il s'est séparé de Dieu par le péché, tantôt un mystère dans lequel il tente vainement de pénétrer, tantôt un ennemi qu'il n'arrive à grand peine qu'à soumettre, et cela toujours imparfaitement.

Avec tout cela, si *la position* de l'homme a été changée, *sa nature* n'en est pas moins demeurée la même. Ce qui le prouve, c'est que c'est un décret de la volonté suprême qui seul maintenant « lui interdit le fruit de l'arbre de vie ». Il ne faut pas, en effet, que son état actuel de déchéance devienne permanent. Dieu ne veut pas que, comme homme déchu, l'homme *vive à toujours*. Il veut que, le cas échéant, il puisse encore *saisir la vie éternelle* à laquelle il continue à le voir destiné.

Quelle idée devons-nous donc nous faire de cet état de *déchéance*, dans lequel le Créateur de l'homme fait en sorte que l'homme ne puisse pas se fixer pour toujours? Comment devons-nous nous représenter cette existence ac-

tuelle de l'homme que Dieu ne veut pas laisser devenir définitive ?

Elle nous est présentée comme un *temps d'arrêt* dans le développement de l'être humain. Grâce au fait que Dieu l'avait mis en communication avec la vie divine, l'homme devait, par sa libre activité, ramener sous les lois de Dieu le monde déchu auquel il ressortissait par ses premières origines terrestres. Demeuré fidèle lui-même au fait de vie dont l'acte créateur lui avait confié le germe, l'homme aurait vu Dieu confirmer et rendre définitive cette communication de la vie divine. Au lieu de cela, en séparant sa volonté de la volonté de Dieu, l'homme risque de devenir semblable non pas à Celui qui l'a créé, mais à celui par lequel il s'est laissé tenter.

Tels sont les faits auxquels il nous faut demander le secret de l'état actuel et de l'homme et de l'humanité. Interrogeons l'homme d'état, l'historien, le moraliste ou même le physiologiste, — tous ceux qui font de l'homme l'objet de leur étude; — écoutons la plainte du poète, ou bien arrêtons-nous à voir l'artiste se fatiguer à réaliser des aspirations toujours plus ou moins déçues, partout et constamment c'est le même spectacle d'un élan arrêté; d'illusions qui finissent par faire place au découragement; souvent même d'un héroïsme qui trompe l'attente et de ceux qui l'admiraient, et de ceux qui s'y étaient donnés tout entier. En un mot, c'est à chaque fois, et sous les formes les plus diverses, une aspiration instinctive qui, parce qu'elle n'est pas arrivée à être la recherche expresse de l'image de Dieu, ne parvient jamais, plus ou moins promptement, qu'à lasser toujours de nouveau la pauvre âme humaine.

Le fait est que, soit qu'on considère la vie des individus ou celle des nations, et même jusqu'à l'évolution générale de l'humanité, on ne saurait, si ce n'était la foi en Dieu, prévoir pour la vie du monde actuel aucune autre issue que la ruine à laquelle ont déjà abouti la puissance et les gloires de la civilisation antique. Et, dans le fait, l'état présent de l'homme et de l'humanité n'est-il pas ressenti par tous comme un état

anormal? N'est-ce pas là ce qui est à la racine de cette souffrance intime dont se distrait à grand'peine cet « homme de loisir » que nous voyons chaque jour réduit à envier l'insensibilité de ceux que les exigences matérielles tiennent courbés sur leur tâche quotidienne? Constitué en vue de la vie éternelle ou divine, l'homme ne peut pas se refuser à sentir jusqu'à quel point il est devenu étranger à la seule vie qui répondrait à ses besoins. C'est bien là ce qui le fait se réfugier dans la pensée d'une *immortalité essentielle de son âme*, bien qu'il ne puisse se faire de cette immortalité qu'une idée purement négative. Incapable ne fût-ce que de réaliser devant sa pensée une vie *positivement éternelle*, il n'en sent pas moins qu'il n'est pas fait pour être *mortel*, comme le sont ces animaux dont l'existence est sous ses yeux un fait essentiellement temporaire. Malgré cela, l'homme n'arrive pas à se sentir réellement immortel. Cette « immortalité » qu'il revendique si hautement le laisse froid et « sans espérance. » Le fait est qu'il ne sait comment saisir une « immortalité » qu'il n'a pas la conscience d'avoir reçue de Celui qui, même pour la pensée humaine, la possède lui seul et dont la présence la remplit tout entière.

C'est aussi là ce qui fait que cet homme « immortel » se montrera prêt à accepter, et même à saisir avidement, *la promesse de la vie éternelle*. En face de cette promesse il sent se réveiller comme un instinct de conscience qui témoigne au dedans de lui de ce qui dépasse l'horizon limité de son existence présente. C'est même là ce qui rend possible chez lui cette « liberté morale » qui fait partie de sa nature elle-même¹. Avec cela rien, dans ce sentiment, n'implique pour lui ce qui serait une possession positive et assurée de « l'image de Dieu. » Rien dans cette conscience de lui-même, ne témoigne devant lui d'un rapport positif de sa volonté avec l'Être qu'il n'arrive jamais qu'à « adorer sans le connaître. » L'homme n'a bien encore que la conscience instinctive de la faculté qu'il possède de réaliser, le cas échéant,

¹ C'est aussi, pour le dire en passant, ce qui seul explique chez lui cette conscience réfléchie de lui-même qui est la condition première du langage.

l'image et la ressemblance de cet Etre. Il sent alors qu'en dépit de sa déchéance il n'est ni oublié, ni maudit de Dieu. Non qu'il ne se sache étranger à Dieu et séparé de lui. Mais il ressent cela comme un état historique de sa volonté; il n'en a pas conscience comme d'un trait essentiel de sa nature. Ce qui le prouve, c'est que ce sentiment de séparation s'accompagne toujours en lui d'un affaiblissement ou d'un obscurcissement de la conscience qu'il a de lui-même¹. C'est un sentiment qui le gêne; un fait contre lequel proteste en lui sinon sa volonté réfléchie, — laquelle participe à son état de déchéance, — du moins ce qu'il y a en lui de plus profondément instinctif. Et si, par là même, cette séparation ne se présente toujours à lui que comme le résultat d'un incident dans son histoire, nous savons, nous qui croyons en Dieu, que, quant à sa nature elle-même, *les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance*, et que *l'injustice de l'homme n'anéantit pas la justice de Dieu*.

On comprend que ceux qui ne croient pas uniquement en Dieu, fassent de l'immortalité essentielle de leur âme, comme un moyen de se passer de Celui qui seul possède, et qui seul confère l'immortalité. Dire que l'homme déchu a conservé la capacité pour la vie éternelle qu'il avait reçue à sa création, c'est même avoir dit qu'il ne possède pas cette vie comme un fait actuel, mais comme une possibilité que sa révolte peut rendre inutile². Si *l'arbre de vie* est encore dans le jardin planté pour l'homme, l'entrée de ce jardin lui demeure interdite. Seul « le Fils de l'Homme, » celui qui a condamné le péché dans la chair, est réellement à même de donner encore, à ceux qu'il aura ramenés dans le Paradis de Dieu, de ce fruit de l'arbre de vie³. Cela aura lieu lorsque ces hommes auront achevé leur existence présente de tentations et d'épreuves. Alors s'ouvrira pour eux « le royaume qui

¹ Voyez le passage cité plus haut.

² « Mais les pharisiens et les scribes rendirent inutile à leur égard le décret de Dieu. » Luc VII, 30; comp. Actes XIII, 46; XXVIII, 25 à 28.

³ Apoc. II, 7.

leur avait été préparé avant la fondation du monde, » et en vue duquel ils avaient été créés ce qu'ils sont ¹.

Si donc la vie éternelle appartient en ce moment à l'homme, c'est pour autant que Dieu n'a pas cessé de la lui destiner. Il la possède dans la promesse divine, dont pour nous la résurrection du Christ demeure et la proclamation et le gage, et à laquelle vient se joindre l'expérience qui résulte pour nous de l'union de notre cœur avec Dieu « qui pour nous a ressuscité Jésus des morts. » Ne pas croire « au don de la vie éternelle en Jésus-Christ Notre Seigneur, » équivaut donc, ou bien à nier que Dieu veuille tenir la promesse faite à l'homme de l'immortalité, ou bien à douter qu'il lui soit encore possible de l'accomplir ².

Telles sont, sur l'état originaire de l'homme, les conclusions auxquels nous a amenés l'étude de l'Écriture faite à la lumière de notre conscience. Ce sont aussi celles où va nous conduire l'examen direct du fait religieux lui-même.

¹ Math. XXV, 34.

² Rom. VI, 23 : « Les gages du péché c'est la mort, mais le don gratuit de Dieu est la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur. » — Gal. IV, 6 : « Parce que vous êtes ses fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs. »
