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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 19 (1886)

Artikel: La nature de la conversion : ou la nouvelle naissance considérée comme étant le retour de l'homme à son état originaire et normal

Autor: Malan, C.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379388

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: 05.07.2025

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

LA NATURE DE LA CONVERSION

OU

LA NOUVELLE NAISSANCE CONSIDÉRÉE COMME ÉTANT LE RETOUR

DE L'HOMME A SON ÉTAT ORIGINAIRE ET NORMAL

PAR

C. MALAN

Ὅτι ἐστὲ υἱοί. Gal. IV, 6.

Si tous ceux qui croient en Dieu s'accordent à nier que l'homme tel qu'il est à cette heure, c'est-à-dire pécheur et mortel, puisse être l'expression de la pensée du Créateur au jour où il le créa, les opinions diffèrent cependant sur l'idée qu'il faut se faire de cet état de déchéance auquel l'homme a été réduit.

Notre état actuel de déchéance est-il définitif ? Le péché du premier homme aurait-il eu pour conséquence un changement essentiel et foncier dans la nature même de la race ? Faudrait-il, à cette heure, un acte direct de la toute-puissance pour modifier l'état auquel nous a réduits ce péché ?

Ou bien, — en dépit du fait que le péché de notre premier père a sans doute entraîné pour ses descendants des conséquences qui peuvent leur devenir mortelles, — ce péché n'aurait-il cependant jusqu'ici rien changé aux intentions divines lors de la création du premier homme ? Ferions-nous autre chose, en quittant cet état de déchéance, que retourner à notre nature originaire ? En nous en délivrant, Dieu ferait-il autre chose que nous rétablir dans la position que nous n'avions jamais cessé d'occuper dans sa pensée ?

Voilà la question que nous désirons examiner. Elle revient à se demander si « la nouvelle naissance » est, encore à cette heure, un événement que rien dans le passé de l'homme n'aurait préparé ; ou bien si l'homme « régénéré » ne saurait lui-même voir autre chose, dans cette nouvelle naissance, que le réveil de sa nature première, ou de sa vraie nature ?

Le « chrétien, » lorsque ce mot signifie « l'homme qui vit en Christ, » aurait-il réellement, par le fait de sa « conversion, » perdu sa place normale, ou sa vraie place, au sein de l'humanité ? Y a-t-il quelque chose de vrai dans cette espèce de défiance qu'un tel homme inspire, même abstraction faite de ce dont notre Seigneur a dit à ses disciples : « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous ? » Y a-t-il, dans la position que prend ce chrétien à l'égard de ceux qui l'entourent, quelque chose qui justifie les accusations auxquelles il se voit exposé, quand il est traité d'illuminé, d'exalté, ou de mystique ? En un mot, un vrai chrétien, un homme qui a retrouvé son Dieu dans le Dieu qui se présente à lui en Jésus-Christ, a-t-il par là cessé d'être un homme, dans le sens vrai et normal du mot ? Ou bien, au contraire, sont-ce ceux qui se refusent à l'imiter qui, aux yeux de Dieu et des saints anges, et à nos yeux s'ils étaient ouverts à la réalité, ne seraient réellement pas ce que doivent être des hommes ? Devons-nous saluer dans les disciples de Jésus-Christ, — en les considérant sans doute uniquement comme tels, et sans les faiblesses qui dépareraient leur foi, — l'homme revenu à lui-même, l'homme selon la pensée de son Créateur ?

Il est évident que, suivant la réponse qui sera faite à ces questions, beaucoup de choses prendront une autre face, non seulement dans la conscience que chacun aurait de lui-même, mais dans sa propre position à l'endroit de Dieu, et jusque dans ses rapports avec ses semblables.

Or cette réponse, nous ne saurions la demander qu'à la conscience de nous-mêmes, et de Dieu en nous ; à la condition, sans doute, que nous ayons su l'interroger.

A elle seule, il est vrai, notre conscience se bornera à nous mettre en face d'une autorité absolue, qui nous imposera for-

cément ce que nous nommons « un devoir de conscience. » Mais en nous montrant ainsi, dans cette autorité, un fait absolu, indépendant de notre initiative, et dominant même de haut notre libre volonté, notre conscience nous a fait toucher comme au doigt la présence au dedans de nous du Maître de notre liberté. C'est ainsi qu'elle nous a révélé cet Auteur de notre être lui-même, auquel nous donnons tous le nom de Dieu. De plus, cette même conscience nous fera encore discerner, dans la résistance plus ou moins directe de notre volonté propre à cette autorité absolue, le fait anormal de notre péché.

Mais la conscience n'ira pas plus loin. En particulier, elle ne nous dira pas le *nom* de Celui à la *présence* et à l'autorité duquel elle rend ainsi témoignage devant nous. Elle ne nous décrira pas le rapport personnel qui interviendrait entre lui et nous. Malgré cela, et bien qu'elle nous laisse de la sorte ignorer qui est un Etre aussi puissant, un Etre dont nous dépendons aussi directement, elle nous forcera pourtant à ne rien négliger pour découvrir quels seraient les droits de cet Etre sur notre volonté; et même quelles pourraient être, en partant de là, ses intentions ultérieures à notre égard. C'est aussi cette conscience de nous-mêmes qui nous amènera à reconnaître ce même Etre, dans les actes dont l'Ecriture témoigne devant nous, actes qui sont tels que nous ne saurions les attribuer qu'à lui seul.

Voilà bien tout ce que notre conscience pourra nous apprendre à cet égard. Quant à ce qui concerne notre première origine, la seule lumière que la conscience projettera sur ce fait spécial, sera ce qui découlerait pour nous, à cet égard, de ce dont elle témoigne ainsi devant nous à l'endroit de la volonté de l'Etre absolu. Mis de la sorte en face de l'Auteur et du Maître suprême de notre liberté, il nous deviendra en effet indispensable de savoir ce qu'il veut de nous; et tout d'abord, par conséquent, ce qu'il avait fait de nous au jour où il nous avait créés; quel était alors le rapport dans lequel il nous avait placés avec lui-même.

Ici, de nouveau, il se trouve que les origines de l'homme

sont la première chose dont nous entretient, dans la Sainte Ecriture, la révélation du Dieu de notre conscience.

Il ressort de tout cela que, dans la question qui nous occupe, notre première tâche devra être de nous faire une idée claire, de ce dont témoigne notre conscience sur le fait actuel de notre rapport religieux personnel ; c'est-à-dire sur la relation de notre libre volonté, avec l'Auteur de l'autorité intérieure qui la domine actuellement au dedans de nous.

Avant d'entrer dans cette étude, il convient cependant que nous nous arrêtions un instant à justifier cette expression de « rapport personnel, » que nous venons d'employer en parlant du rapport avec Dieu, ou du rapport religieux. Pourquoi, au lieu de voir dans ce rapport la coïncidence fortuite, ou fatale, de deux faits de vie, y voyons-nous un rapport personnel ; c'est-à-dire, dans ce cas-ci, ce qui serait une relation inaugurée avec notre personne par la personne divine? C'est là un point capital. Il sépare en effet pour nous tout ce qui aurait le droit de s'appeler « une religion, » d'avec ce système de passivité, d'affadissement, et de découragement, qui est connu sous le nom de *boudhisme*.

Le fait est que, du moment où l'on fait abstraction de l'élément personnel, la conscience de nous-mêmes n'est plus que la vue d'un simple phénomène intérieur. Dès lors l'impression passive du *fait*, remplace ce qui serait en nous la conscience réfléchie de l'*acte*. Une simple perception d'harmonie ou de désharmonie, prend dès lors la place de cette impression d'*autorité*, qui nous avait placés devant l'alternative ou de la soumission ou de la résistance ; c'est-à-dire, puisqu'il s'agissait d'une autorité *absolue*, devant l'alternative ou de la vertu ou du péché. Enlevez cette impression d'autorité, — qui implique celle de notre liberté, — et tout est changé dans votre être moral. Vous n'avez plus devant vous qu'une passivité qui s'étend jusqu'aux jugements de votre pensée elle-même ; en même temps que surgit en vous, dans la sphère de la volonté et des affections, une superstition qui n'a d'autres limites que celles que lui imposera la paresse qui en aurait été le point de départ. Quant à la religion, ce qui porte encore ce nom n'est

bientôt plus que cette manifestation passive, dont l'expression suprême sera « le moulin à prières » du bonze mongol. A cela viendra s'ajouter une vie nationale qui, elle aussi, est tellement passive, que les peuples boudhistes 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, encombrent notre globe, n'a pas à citer un seul nom de héros.

Ce qui nous engage à rappeler ces faits c'est qu'ils sont, dans l'histoire de l'humanité, le résultat d'idées qui, depuis quelque temps, semblent pénétrer dans « notre monde chrétien. » Il est même difficile de ne pas voir dans ce mouvement un symptôme marqué de décadence. La volonté individuelle diminue d'intensité, et il n'est plus besoin de « grands hommes, » d'hommes hors ligne, pour remuer les masses.

Devant un fait semblable, on ne saurait que redoubler de vigilance, de décision et de fidélité, à l'endroit de ce *sentiment du devoir* dans lequel plongent les racines mères de tout ce qui mériterait de s'appeler le caractère, ou la force de volonté. C'est bien sur ce sentiment que tout repose. C'est de cette impression, laquelle est intimement liée au dedans de nous à la foi au Dieu personnel, que découle tout ce qui chez nous mériterait le nom d'initiative, d'énergie ou de force. Si quelque chose peut faire croire que nous sommes entrés dans « les derniers temps » de la gentilité christianisée, ce sont les faits dont il est question. Pour n'en citer qu'un exemple, c'est bien là ce qui se montre, d'une façon aussi frappante qu'inattnduee, dans le mouvement actuel des esprits au sein de cette aristocratie anglaise à qui, jusqu'ici, la croyance au Dieu personnel avait conquis une place aussi éminente, et qu'on nous assure être à cette heure envahie par le boudhisme.

Plus nous apprécierons le caractère essentiellement personnel du rapport religieux, plus nous nous préoccuperons sérieusement de l'état auquel ce rapport a été réduit. Nous ne sommes plus là, en effet, en face d'un simple fait que nous pourrions nous contenter de déplorer. C'est plus qu'un fait, c'est le fruit d'un acte. Nous n'avons pas seulement devant

nous une simple décadence ; nous sommes devant le résultat d'une faute, et d'une faute soutenue. Aussi est-il de la plus grande importance, de clairement discerner la place qui nous a été assignée dans le rapport religieux, et la tâche qui nous incomberait au cas où ce rapport ne serait réellement plus ce qu'il doit être.

Qu'était l'homme au jour où il fut créé ; et cela tout spécialement dans son rapport religieux, dans sa relation avec Dieu ? Qu'est-il encore à cette heure à ce même point de vue ? Son péché a-t-il si bien détruit sa position originaire, qu'à cette heure il n'ait plus aucun droit devant Dieu, aucun devoir spécial envers Dieu ? Avons-nous encore, dans le rapport religieux, à tenir compte de la position originaire de l'homme, et des devoirs qu'impliquerait cette position ? Ou bien ce rapport a-t-il été si complètement annulé, qu'il ne puisse plus être question à cet égard que d'une action souveraine de Dieu envers l'homme ? Avons-nous encore le droit de voir « un enfant de Dieu » dans l'homme déchu lui-même ? En dépit de sa séparation d'avec Dieu, et des ravages si évidents du péché, l'homme est-il encore réellement apparenté avec Dieu, et capable encore, le cas échéant, de réaliser son image ? Ou bien tout cela a-t-il si bien été effacé de la nature même de l'homme, qu'à cette heure ce qui est humain serait l'opposé de ce qui est divin ? Nous serait-il interdit de statuer une différence essentielle et dirimante, entre les droits de l'homme et les droits de Dieu ? Ou bien devrions-nous réellement nier que l'homme fût encore capable, par sa nature elle-même, de ressentir un amour semblable à celui qui constitue le caractère de Dieu ?

Il est évident que la réponse à ces questions, — qui touchent de si près à la vérité du salut lui-même, — dépendra tout d'abord de l'idée que nous aurions dû nous faire de l'homme, soit à ses origines soit, en partant de là, dans le moment actuel.

Ou bien seraient-ce là des questions oiseuses, ou même téméraires ? Dira-t-on que nous devons ici, d'abord nous en tenir simplement au sentiment de ce qui nous manque au point de

vue de notre vie spirituelle, puis ensuite saisir, dans le salut qui nous serait révélé, la satisfaction à laquelle nous aurions aspiré? Dira-t-on que vouloir aller plus loin serait risquer, en nous préoccupant de nous-mêmes, de nous jeter ou dans l'orgueil, ou dans le découragement ? Ne suffit-il pas, nous demandera-t-on, de montrer l'œuvre divine; sans vouloir encore expliquer ce qu'une telle œuvre aura toujours pour nous d'inexplicable ?

Tout cela est vrai. Mais il n'y a pas seulement cela de vrai. Comme c'est le cas pour tout fait moral, le rapport religieux repose sans doute, au dedans de nous, non pas autant sur une conclusion réfléchie, que sur une expérience dont notre volonté est directement l'objet. Néanmoins, à côté de la belle et sainte tâche du prédicateur, qui consiste à constamment témoigner des actes par lesquels Dieu vient lui-même inaugurer ce rapport et le maintenir dans nos âmes, il y a encore la tâche plus humble du docteur; de celui qui, en défendant des positions acquises, vient empêcher que « la parole des contredisants » n'efface l'impression qu'aurait produite ce témoignage. Le fait est que les hommes inspirés eux-mêmes, ne se bornent pas à témoigner des faits révélateurs; qu'ils les justifient aussi en face des négations de l'incrédulité. Devant des enfants, en présence de cœurs simples, soumis, et avides de vérité, on se contentera sans doute de raconter toujours de nouveau l'œuvre divine. Mais il faudra aussi, devant des hommes faits, savoir « amener captive toute conscience d'homme. »

S'il y a jamais eu une époque étrangère à la simplicité et à la docilité de l'enfance, c'est bien celle où nous vivons. L'analyse n'y respecte aucune des autorités traditionnelles. Aussi le témoin de la vérité se voit-il toujours plus amené, à évoquer l'autorité première de l'expérience intérieure de chacun. Jamais l'apologétique n'a été plus sérieusement appelée à ramener à une étude toujours plus attentive du fait humain, c'est-à-dire la conscience que chacun a de lui-même.

Essayons donc d'examiner ici tout d'abord ce que l'*Ecriture*, d'accord avec notre propre conscience, nous affirme touchant les origines de l'homme; puis, après avoir comparé ce pre-

mier fait avec celui que nous avons sous les yeux, voyons jusqu'à quel point les *faits religieux* eux-mêmes justifieraient les conclusions auxquelles nous aurait conduits notre première étude.

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

Notre première tâche est ici de préciser le sens de cette déclaration du récit de la Genèse[1], que « Dieu créa l'homme dans son image et comme sa ressemblance. »

1° *Comment on l'entend d'ordinaire.* — Sans exposer ici l'histoire de l'interprétation de ce texte, contentons-nous de rappeler comment il est généralement compris à cette heure. Après y avoir vu cette affirmation, que l'homme aurait été créé semblable à Dieu, qu'il aurait été mis positivement en possession de l'image de Dieu et de sa ressemblance, on en conclut que si l'homme, en séparant, par sa désobéissance, sa volonté ou ses affections de la volonté de Dieu, a sans doute rendu impossible toute *ressemblance* avec son Créateur, il n'en a pas moins conservé, en tout ou en partie, ce qui avait constitué au dedans de lui l'*image de Dieu*. Dès lors, on trouve 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 la personnalité elle-même, — ou bien, et même tout d'abord, dans « l'immortalité essentielle de l'âme humaine. »

En faisant cela, cependant, on perd de vue deux choses : la première, 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 la seconde, que l'immortalité, c'est-à-dire une vie qui possède en elle-même sa raison d'être, ne saurait être attribuée qu'à la seule cause suprême et absolue, ou que, comme dit l'apôtre, « Dieu seul possède l'immortalité. »

D'une façon plus générale, on se bornera encore à voir « l'image de Dieu » dans ce que l'homme posséderait de plus que l'animal, qui comme lui a été formé de la terre. On ver-

[1] Gen. I, 26.

rait donc cette image dans tout ce qui chez l'homme ne serait pas la seule vie du corps terrestre, ou dans ce qu'on est convenu d'appeler « son âme. » Dès lors, en face du fait que l'homme, après le péché, est condamné à mourir, on admet que la mort, — qui pour le corps est le retour de l'organisme vivant aux éléments dont il avait été composé, ou « la décomposition, » — ne saurait s'affirmer dans le même sens à l'égard de l'âme, laquelle, dit-on, est une « substance simple. » On donne donc alors à ce mot de *mort* un sens spécial, 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 vient s'ajouter le fait que si, tant que l'homme habite le monde visible, les impressions des sens lui rendent supportable un pareil état de l'âme, du moment où il entre dans le monde invisible, ce même état deviendra 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 ici les difficultés insolubles du rôle assigné de cette façon à l'âme humaine, ne fût-ce que parce que, privée de l'élément moral que sa désobéissance lui a enlevé, cette âme ne serait plus qu'un fait de vie purement intellectuel, et par conséquent essentiellement incapable, comme tel, d'une existence éternelle. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce côté de la question. Bornons-nous ici à faire remarquer qu'on ne saurait plus, dès lors, dans quel sens l'âme humaine, séparée de Celui qui seul possède la vie, — et que le Nouveau Testament dit être maintenant *morte*, — pourrait être regardée comme possédant néanmoins encore une vie éternelle, ou comme étant encore immortelle.

2° *Comment nous l'entendons.* — Il semble donc que le seul sens qu'on puisse donner au texte qui nous occupe, soit d'y voir l'homme créé *dans le but* de réaliser l'image de Dieu et d'atteindre à sa ressemblance, créé 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, à côté d'une existence semblable, a encore reçu, par la communication « du souffle de Dieu, » la capacité de pénétrer dans une forme d'existence tout autre que celle-là, et essentiellement supérieure. Grâce à ce second acte créateur, l'homme a été fait capable d'échanger sa vie terrestre contre cette vie céleste et éternelle dont le souffle de Dieu symbolise ici la communication [1]. En effet, il résulte de ce que nous lisons que, si cet homme eût été fidèle à Dieu, il serait demeuré libre « d'étendre la main pour cueillir du fruit de l'arbre de vie, et vivre ainsi à toujours [2]. » Cet « arbre » était le symbole de l'évolution de vie qui, partant de la terre, dans laquelle plongent les racines de l'arbre, pénètre jusque dans ce ciel dans lequel s'étend son branchage. C'est l'image du passage de l'existence purement terrestre à l'existence céleste, c'est-à-dire à la vie éternelle qui est celle de Dieu.

Mais l'homme désobéit. Le résultat de la séparation qui par là est effectuée entre sa volonté et la volonté divine, ne sera pas un changement foncier de nature, tel que serait nécessairement pour lui la perte de « sa capacité de devenir comme Dieu. » Non ! ce qui résultera de cette désobéissance sera seulement que l'homme aura perdu la possibilité de satisfaire à cette aspiration de sa nature. Son existence, ne pouvant aboutir à la vie en vue de laquelle il avait été formé de la terre, ne sera plus qu'une prolongation de cette souffrance qui résulte d'un besoin non satisfait, souffrance dont le seul avenir possible est la dissolution, ou la mort.

Du reste, ce qui montre encore à cette heure que la nature de l'homme n'a pas été changée, ce sont précisément les aspirations qu'il continue à ressentir ; bien qu'elles ne soient jamais pour lui qu'une occasion de déceptions constamment renouvelées. Ce n'est pas moins la preuve positive de la capacité inhérente à sa nature ; de ce besoin qui lui demeure inhérent, de devenir semblable à Dieu ; besoin qui, sous mille formes diverses, dominera et caractérisera son histoire tout entière. C'est même dans la permanence de ce trait foncier de sa na-

[1] Jean XX, 22.
[2] Gen. III, 22.

ture qu'il faut chercher la raison de ce fait, que l'homme aura dorénavant une histoire ; tandis que l'animal, par exemple, qui, lui, a pleinement atteint le but en vue duquel il avait été créé, demeure incapable par là même d'en avoir aucune. Sans doute, si rien n'intervient, cette histoire de l'homme ne sera plus maintenant ce qu'elle aurait dû être. Il n'en demeurera pas moins un être d'avenir ; un être que son état actuel ne peut satisfaire ; et cela parce que, en dépit de sa chute, il aura conservé la capacité, soit de ressaisir la vie éternelle de Dieu, au cas où cette vie lui serait de nouveau présentée, — soit de demeurer responsable du refus de cette vie, s'il venait à la repousser.

On le voit, comprise de la sorte, l'action créatrice, en tant qu'elle concerne l'homme, nous apparaît comme ayant eu l'image de Dieu non pas pour *résultat*, mais bien uniquement pour *but*.

3° *Etude des mots eux-mêmes.* — L'histoire du dogme de « l'image de Dieu dans l'homme » prouve combien peu le texte sacré suffit, à lui seul, soit pour établir, soit pour nier, ce que nous venons d'exposer.

Ainsi que nous l'avons vu, on s'est préoccupé aussi bien du sens général de cette expression : « l'*image* de Dieu et sa *ressemblance,* » que de la différence à statuer entre le premier et le second de ces deux mots. On a surtout agité la question de savoir si l'homme, après son péché, aurait conservé cette image et cette ressemblance; comme aussi, au cas où il en aurait gardé des traces, en quoi elles consisteraient encore.

Ce qui frappe pourtant dans ce débat, c'est qu'on y a généralement négligé, non seulement de formuler clairement le sens de « l'image » et de « la ressemblance » de Dieu, mais avant tout de décider s'il s'agirait ici d'une image et d'une ressemblance que Dieu aurait formée dans l'homme, dont il aurait doué sa nature; ou bien si ces mots marqueraient seulement ce que l'homme était destiné à atteindre. Dans ce dernier cas, on pourrait entendre par là, soit l'idéal qu'aurait eu devant elle la pensée créatrice, soit un fait existant déjà indépendamment de l'homme; — de telle façon que l'homme aurait été placé dès

l'abord dans la sphère de cette image vivante, qu'il aurait été créé en vue d'atteindre à une image déjà existante.

1. 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 équivalût à les supprimer ; en sorte que ce passage en viendrait à signifier : que Dieu avait fait l'homme « son image et sa ressemblance ; » qu'il l'avait créé déjà alors « semblable à Dieu. »

Quant au sens de ces prépositions, l'important est ici de savoir si nous devons faire régir à la préposition *dans* le datif ou l'accusatif ; en d'autres termes si elle marque ici une position déjà acquise, ou bien un but à atteindre. C'est surtout au cas où nous lui donnerions ce dernier sens, lequel est bien le seul qui soit ici admissible, qu'il serait important de se faire une juste idée de ces expressions « l'image » et « la ressemblance. » C'est surtout alors, en effet, qu'elles pourraient désigner, ou bien des faits intellectuels dans la pensée créatrice (dont le premier aurait trait à l'apparence extérieure, et l'autre à la similitude morale), — ou bien un fait positif et déjà existant avant l'homme, auquel cas le mot « la ressemblance » ne serait là que pour renforcer le sens du premier mot : « l'image. »

Ce qui porterait à croire que c'est bien dans ce dernier sens qu'il faut entendre cette expression, c'est le fait que l'Ecriture du Nouveau Testament donne le nom de « l'image de Dieu » à la personne du Christ, — et cela même avant son apparition dans notre monde historique. En effet, si le *Logos*, avant son avènement dans le monde, ne s'appelle pas expressément « l'image de Dieu, » — il n'en porte pas moins déjà, ce qui revient au même, le nom de la manifestation, ou de « la Parole, » de Dieu.

Mis en face de ce grand fait, le mot de la Genèse nous rappelle forcément celui de l'apôtre, « que nous avons été créés en Christ [1] ; » comme aussi la parole du Seigneur à ses disci-

[1] Eph. II, 10 ; comp. IV, 24.

ples: « Je suis le cep, 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 rappelent, ne semblent pas d'abord avoir trait au fait de la création qui nous est raconté dans la Genèse. En y regardant de plus près, cependant, nous ne tardons pas à comprendre que l'action créatrice du récit mosaïque n'est pas, aux yeux de l'apôtre, comme aussi au point de vue de l'Evangile tout entier, l'acte direct du Dieu suprême, de « Celui qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir, » — mais bien l'action du Dieu historique, du Dieu qui a pénétré dans l'histoire.

C'est ce Dieu en qui l'apôtre est arrivé à voir l'auteur direct de la créature, et déjà de la création tout entière, — « Celui par qui sont toutes choses ; » — ce Dieu créateur et sauveur qui a fini par revêtir la forme d'existence de l'homme, et par recevoir l'office du Christ de Dieu dans la personne humaine de Jésus de Nazareth.

Dès lors toute cette portion du témoignage évangélique qui traite de la création de l'homme, nous fait voir et cette création et ce salut de l'homme déchu, comme étant sans doute en fin de compte l'œuvre du Dieu suprême, — de « Celui de qui sont toutes choses, » — mais comme n' étant cependant cette œuvre que d'une façon indirecte. Le Dieu suprême agit alors au moyen, et comme au travers, d'un être divin revêtu déjà devant lui, dans un sens absolu, du caractère et du nom de son « image. »

On objectera peut-être ici que nous ne saurions prêter de la sorte, à l'écrivain de la Genèse, les idées que formule plus tard la pensée théologique de l'apôtre Paul.

Sans répondre à cela que Moïse et Paul ont été éclairés et guidés par le même Esprit de vérité, nous nous contentons de faire remarquer, quant au sens que l'auteur de la Genèse aurait lui-même attaché à cette expression, qu'il l'emploie bientôt après en parlant de la naissance de Seth. — Il dit qu'Adam eut alors un fils « dans son image et comme sa ressemblance. » Evidemment l'écrivain sacré, — qui ne répète cette expression que dans ce cas-là, — a voulu dire que ce premier « enfant

normal » 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 créé [1].

Or il est évident, à y regarder de près, que cette expression désigne, non pas un fait actuel mais bien un fait d'avenir. Le petit enfant, à sa naissance, n'est pas l'image de son père et sa ressemblance. Il le deviendra à mesure qu'il se développera. Tout ce qu'on peut dire au moment de sa naissance, c'est que l'enfant est né « capable » de réaliser cette image, et destiné à devenir cette ressemblance.

C'est ainsi que, considéré uniquement dans le sens qu'a dû y rattacher l'écrivain sacré lui même, le mot de la Genèse désigne, non pas ce qui aurait été le résultat présent de l'acte créateur, mais bien le but assigné à cet acte.

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

Cette expression a certainement quelque chose d'imprévu sous la plume de celui-là même, auquel Dieu avait dicté la défense absolue à l'homme de se faire aucune image de Dieu. A elle seule, cependant, cette interdiction est si loin de signifier qu'il ne saurait être question d'une image de Dieu, que cette défense à l'homme de s'en faire aucune, implique bien plutôt l'affirmation du droit exclusif de Dieu lui-même à cet égard. Du moment cependant où il est question d'une image de lui-même,

[1] Si l'écrivain sacré n'a pas fait cette remarque lors de la naissance de Caïn et d'Abel, c'est que ces deux premières naissances avaient eu un caractère particulier; qu'elles occupent dans les débuts de l'humanité une place spéciale. C'est pour cela que nous nommons Seth, le premier enfant « normal » d'Adam. Caïn (acquisition) est nommé ainsi par Eve, comme étant celui qu'elle avait « acquis avec l'*Eternel ;* » c'est-à-dire comme réalisation de la promesse. Elle salue en lui cette « semence » qui doit écraser la tête du serpent. *Abel* (vanité, deuil) est au contraire l'enfant du découragement, lorsque ce premier espoir a été déçu. Ce n'est bien que *Seth* (remplacement), dont la naissance est reçue comme un don de *Dieu* le Créateur, et non plus de l'*Eternel,* comme Dieu de la promesse. C'est bien là la première naissance qui revêt le caractère de toutes celles qui suivront. Seth est bien ainsi, comme chef de cette postérité d'Adam qui sert l'Eternel, le premier enfant typique du premier homme. (Gen. V, 13; 1 Chron. I, 1.)

voulue directement par le Dieu suprême, il ne saurait être question que d'une seule ; puisqu'en admettre une seconde équivaudrait à avoir admis l'insuffisance de la première. Cette image, en effet, ne peut être conçue que de deux manières. D'abord comme le résultat d'un acte divin. Dieu aurait constitué son image soit pour lui-même soit pour telles de ses créatures. Dans ce cas, comme tout ce que Dieu fait, cette image est parfaite, et ne saurait devoir être renouvelée. — Ou bien ce serait un fait existant en Dieu, faisant partie de la personne divine. Elle répondrait alors à ce qui, dans la personne humaine, est l'objet de la conscience de soi. Ici encore il ne saurait être question que d'une seule image de Dieu ; et, de plus, dans ce cas-ci, cette image serait coexistante avec Dieu, ou éternelle. — Dans le premier sens, cependant, cette image unique de Dieu ne saurait être l'homme ; vu que l'être humain n'ayant pas toujours existé, Dieu aurait été sans image de lui-même jusqu'à la création de l'homme.

On pourrait dire, il est vrai, même dans ce cas-là, que Dieu aurait de la sorte institué une image de lui-même, comme une révélation de sa personne pour la créature; qu'en particulier dans le cas spécial qui est devant nous, Dieu aurait voulu cette image comme sa représentation dans le monde qu'il venait de créer. Dans cette pensée, rien n'empêcherait que l'homme fût la révélation, ou le représentant, du Dieu invisible, dans le monde de la création matérielle et des créatures visibles. — Ce qui empêche cependant de donner à « l'image de Dieu » ce sens purement historique, c'est le fait qu'il est ailleurs question, dans l'Ecriture, d'une image de Dieu éternelle, préalable à toute création. Tout ce qu'on aurait le droit d'affirmer, ce serait donc que l'Ecriture nous montrerait l'homme appelé à devenir, dans le monde qui est le sien, la représentation, ou la répétition de cette première image, de cette image préalable et éternelle.

Dans le fait, l'Ecriture non seulement nous parle d'un Être éternel coexistant avec le Dieu suprême, d'un Etre qui, dans le monde de l'homme, est devenu et demeure « l'image de Dieu, » « l'empreinte engravée de sa personne, » et « le rayon-

nement de sa gloire ; » mais elle nous montre, dans ce Christ, devenu le chef et le centre de l'humanité normale, Celui qui avait déjà été — avant la création et abstraction faite de toute créature, — le moyen ou la médiation de toute l'activité divine, et, pour ainsi dire, l'objet de la conscience de soi pour la Personne suprême et absolue.

Ce grand fait, que nous ne pouvons ici que rappeler en passant, nous force donc bien à mettre le mot de la Genèse : « Dieu fit l'homme dans son image et comme sa ressemblance », en parallèle avec tout ce que l'apôtre enseigne plus tard, « sur notre création *en Christ* avant la fondation du monde [1]. »

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, tient en effet à la *Personne divine* elle-même. L'apparition de l'homme ne nous y est pas représentée comme un simple phénomène historique, tel qu'il s'en trouve dans la mythologie des païens anciens ou modernes, qui font de semblables apparitions le résultat de l'évolution fatale d'une vie inconnue. Non ! ce récit nous décrit cette apparition comme le résultat direct d'un acte créateur de Dieu lui-même. Considérée de la sorte, l'origine de l'homme nous met en présence d'une volonté consciente d'elle-même, ou d'un décret, qui a précédé cette origine, et qui en est seul la cause efficiente. — Et certes, pour qui croit en Dieu, c'est-à-dire au Dieu de la révélation, ce n'est pas dans ce fait préalable de la volonté et du décret de Dieu que gît la difficulté. Pour qui croit en Dieu, les faits éternels sont éclatants de vérité. La difficulté gît tout entière dans l'infirmité de notre pensée humaine, qui elle n'est pas et ne saurait être éternelle. Unis à Dieu lui-même par la foi de notre cœur, notre pensée doit se borner à saisir la réalité et la convenance des actes de ce Dieu. Si notre vue est trop faible pour se fixer sur la splendeur de l'astre qui nous éclaire et qui nous vivifie, ce n'est certes pas une raison pour en mettre en question la réalité.

[1] Voy. spécialement Eph. ch. I.

Pour revenir au fait spécial qui est mis devant nous, l'homme nous est donc représenté comme ayant été créé pour pénétrer dans un fait antérieur à son existence historique, et supérieur à cette existence. Ce qui constitue l'homme ce qu'il est, — ce qui le caractérise comme « âme vivante, » c'est-à-dire comme possédant une existence spéciale et définie, — c'est ce fait « qu'il est appelé à être l'image de Dieu ; » c'est-à-dire à réaliser en lui-même cette image. C'est le fait qu'il a été créé *dans* la sphère de vie de cette image. Il doit, en se développant, arriver à être le sarment du cep qui est déjà cette image, et *dans lequel* il avait déjà virtuellement existé avant la création historique.

Il découle de là, sans doute, que, dans sa nature elle-même, l'homme est déjà essentiellement capable de cet avenir ; qu'il est, en lui-même, capable de « devenir comme Dieu. » C'est aussi ce dont il a lui-même conscience. C'est même là ce qui le distingue des autres êtres créés qui habitent avec lui la terre.

Tout cela ressort clairement, ne fût-ce que de l'histoire qui nous a été conservée de « la tentation. » — En effet, non seulement nous y voyons que l'homme, dans ce moment-là, n'est pas encore « 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 l'homme possède la conscience d'être capable, en lui-même, d'atteindre à ce but. C'est même là ce qui va rendre si dangereuse la tentation spéciale à laquelle il sera exposé. L'homme nous apparaît donc, au lendemain de la création, et avant le péché, différant, par sa nature elle-même, d'un côté des animaux, qui n'ont que leur seule existence terrestre ; et de l'autre, des agents moraux autres que lui, lesquels ne sont en aucun rapport avec cette existence limitée, temporaire et inférieure.

Le fait est que, tandis que l'épreuve de ces autres agents moraux a déjà eu lieu, l'homme a encore devant lui son épreuve. Elle s'inaugure précisément par cette tentation.

Il y succombe. — Dès ce moment, tout en demeurant ce qu'il était en vertu de sa création, c'est-à-dire capable d'être semblable à Dieu, et même appelé à le devenir, — sa position religieuse historique est entièrement changée. Son développement religieux est arrêté, pour autant qu'il implique la réalisation éventuelle de l'image humaine de Dieu. Bien plus ! au lieu d'inaugurer un progrès vers ce but, l'homme, par sa chute, a mis le pied sur une voie qui l'en éloigne. Au lieu de se rapprocher de Dieu et de sa vie, il s'enfonce graduellement dans une existence qui maintenant n'est plus que terrestre. Grâce à la séparation qu'il a fait intervenir entre sa volonté et la volonté de Dieu, ce sera là dès lors la seule existence de son activité tout entière. — Or, cette existence terrestre est essentiellement et nécessairement limitée. Elle n'est soutenue qu'au moyen de « biens qui se consument par l'usage qu'on en fait [1]. » De plus, la fin de cette existence qui, chez l'animal, est la cessation naturelle d'une vie qui n'avait jamais eu d'avenir, est au contraire pour l'homme qui, lui, avait été créé en vue d'atteindre à la vie éternelle, cette mort, dont la seule pensée « révolte sa nature. » En lui-même, l'état de l'homme déchu, — ou de l'homme dorénavant limité à la seule existence terrestre, — est un état contre nature, un état contraire à sa nature elle-même.

Cela se montre aussitôt ne fût-ce que par l'isolement et le silence qui, depuis le péché, envahissent de toute part l'histoire de l'humanité ; grâce à la séparation absolue qui se fait dès ce moment entre l'homme et son Créateur, aussi bien qu'entre lui et les autres agents libres qui l'avaient précédé dans le royaume historique de Dieu, et avec lesquels il n'a cessé depuis lors de chercher en vain à rentrer en rapport. Et ce n'est pas seulement de Dieu, et du ciel de Dieu, que l'homme est ainsi isolé. C'est aussi là sa position à l'endroit de ce monde inférieur où Dieu l'avait placé pour qu'il le ramenât à l'obéissance de Dieu, et qui maintenant, depuis qu'il en a fait le but de ses désirs, est séparé de l'homme par un abîme.

[1] Col. II, 22 ; où il faut lire : « *choses qui toutes sont destinées à périr par l'usage qu'on en fait.* » Comp. Jean IV, 13, 14.

Dès lors cette création matérielle dont il était le dominateur, et dont son apparition avait été comme le couronnement, après avoir d'abord été comprise, dominée et gardée par lui, est devenue pour lui un mystère qu'il s'efforce toujours en vain de pénétrer, et même un ennemi qu'il ne parvient pas à soumettre.

Avec cela, si sa *position* a été ainsi absolument changée, sa *nature* n'en est pas moins demeurée la même. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est bien la volonté de Dieu qui seule empêche que l'état de déchéance auquel l'homme a été réduit ne devienne définitif, grâce au « fruit de l'arbre de vie. » Mais cela même est la preuve que Celui qui avait créé l'homme, ne veut pas que cet homme, en persistant dans son état de chute, rende impossible son retour à l'avenir auquel il l'avait destiné.

Quelle idée devons-nous donc nous faire de cet *état de déchéance*, dans lequel Dieu ne veut pas que l'homme se fixe à toujours. Qu'est donc cette existence humaine que « le fidèle Créateur » empêche de devenir définitive? — On ne peut mieux la décrire que comme un temps d'arrêt dans le développement assigné à l'homme. Grâce au second des deux actes par lesquels il avait créé l'homme, Dieu avait mis cet être, qu'il venait de tirer de la terre, en communication directe avec sa propre vie divine. Dès lors l'homme, au moyen d'une activité libre, devait ramener au Dieu dont il se serait lui-même toujours plus approché, le monde déchu auquel il ressortissait par ses premières origines. C'est bien de la sorte qu'il aurait répondu à l'action divine dont il avait été l'objet. Il aurait ainsi complété le rapport inauguré par l'acte créateur de Dieu; et Dieu, de son côté, aurait alors rendu ce rapport définitif par le don de la vie éternelle.

Au lieu de cela, trompé par le menteur et séduit par sa propre convoitise, l'homme sépare sa volonté de la volonté divine; risquant ainsi de devenir semblable non pas à son Créateur, mais à celui qui l'avait trompé et détaché de ce Créateur.

Nous reconnaissons dans ces faits la raison de ce qui caractérise sous nos yeux l'état de l'homme et de l'humanité. Interrogeons le physiologiste, l'historien, le moraliste, tous ceux qui font de l'homme l'objet de leur observation ; écoutons

les plaintes du poète ; ou bien arrêtons-nous à voir l'artiste se fatiguer devant des aspirations toujours plus ou moins stériles — c'est partout et constamment le même spectacle d'un élan arrêté ; d'illusions qui font place au découragement ; d'un héroïsme résultant d'un élan instinctif et généreux, mais qui n'en aboutit pas moins à des ruines dont on détournera le regard ; en un mot, c'est toujours, et sous toutes les formes, un mouvement vers l'avenir qui, parce que l'homme s'y engage sans Dieu, se montre toujours plus ou moins promptement infécond.

Soit qu'on considère la vie de l'individu, ou qu'on s'arrête devant l'histoire des nations, — ou bien qu'on élève sa vue jusqu'à l'évolution générale de l'humanité elle-même, — il y a longtemps, si ce n'était la foi en Dieu, que, pour ne parler que de ce qui nous touche immédiatement, la désespérance aurait envahi notre monde moderne, tout comme on l'a vue détruire de fond en comble la puissance et les gloires de la civilisation antique.

Le fait est que l'état actuel de l'homme et de l'humanité est partout ressenti comme anormal. La vue de cet état occasionne même une souffrance dont se distrait à grand'peine l'homme de loisir ; qui va même jusqu'à faire envier, à un tel homme, l'insensibilité de ceux que les exigences matérielles tiennent constamment courbés vers la terre. Et cela est naturel ! Constitué en vue d'arriver à la vie éternelle, l'homme ne tarde pas à sentir jusqu'à quel point il est devenu, par le péché, « étranger à cette vie divine [1]. » Il se réfugie alors dans l'hypothèse de l'immortalité essentielle de son âme, mais sans savoir que faire de cette immortalité, ni comment en formuler la pensée. Bien que se voyant ainsi réduit à un état dont il est incapable de saisir l'avenir, il n'en sent pas moins qu'il n'était pas fait pour être *mortel ;* comme l'est sous ses yeux cet animal dont l'existence n'est bien que le développement normal et satisfait d'un fait essentiellement temporaire. Et pourtant l'homme ne se sent pas non plus *immortel*, puisqu'en face de cette immortalité qu'il revendique hautement pour son âme, il demeure « sans

[1] Eph. IV, 18.

espérance ; » ne sachant ainsi que faire d'une immortalité qu'il n'aurait pas reçue de Celui seul qui est immortel, et qui, même pour la pensée de l'homme, remplit à lui seul de sa présence l'immortalité tout entière. En dépit de « l'immortalité de son âme, » l'homme demeure ainsi « sans espérance, » parce qu'il est réellement « sans Dieu. »

Malgré cela, il se sait, et se sent, naturellement capable d'accepter le don que Dieu lui ferait de la vie éternelle. C'est même au sentiment qu'il possède de cette capacité, que se rattache la conscience qu'il a d'une responsabilité personnelle qui dépasse l'horizon de son existence présente. Déjà, à l'heure actuelle, c'est ce sentiment qui est à la base de sa liberté morale; qui lui dicte la réflexion de ses mobiles d'action ; et qui même est par là à la source chez lui ne fût-ce que de la faculté du langage.

Tout cela, l'homme le possède en vertu de sa création, et non pas grâce à un don qu'il aurait reçu depuis lors. Rien de tout cela cependant n'implique la présence positive, au dedans de lui, de « l'image de Dieu; » ou ne fait, de son être, un être en rien semblable à l'Etre qu'il adore. Ce n'est bien encore là, en lui, que la capacité d'atteindre, le cas échéant, à la possession de cette « image ; » capacité à laquelle répond en lui le besoin d'arriver une fois à « la ressemblance » de cet Etre.

Sans doute, par le seul fait de son état actuel de déchéance, l'homme n'est à cette heure ni un être maudit, ni un ennemi de Dieu. Il se sent étranger à Dieu, séparé de lui. Mais cette séparation n'est pas chez lui un fait de nature. Bien au contraire! le sentiment qu'il a de cette séparation implique pour lui l'affaiblissement et l'obscurcissement de sa propre conscience de lui-même [1]. Il ressent cette séparation comme un fait qui le gêne ; comme un fait contre lequel proteste sinon sa volonté réfléchie, — envahie par l'obscurcissement dont nous venons de parler, — du moins ce qu'il y a en lui d'instinctif. Cette séparation lui apparaît donc comme le résultat en lui d'un fait survenu dans son histoire. Quant à sa nature elle-même, nous savons, nous qui croyons en Dieu, que « les dons et la vocation de Dieu

[1] Voyez le passage cité plus haut, qui met en relief ce trait spécial.

sont sans repentance, » et que « l'injustice de l'homme n'anéantit pas la justice de Dieu. »

Ceux qui hésitent encore à croire en Dieu, font de l'immortalité essentielle et inamissible de l'âme humaine, comme un moyen de se passer de Celui qui, seul immortel, est seul aussi le dispensateur de l'immortalité. Sans doute, dire que l'homme, créé capable de la vie éternelle, n'a pas perdu par le péché cette capacité, c'est avoir dit qu'il possède bien réellement la vie éternelle, mais cela uniquement dans les intentions divines, lesquelles sa désobéissance peut « rendre inutiles à son égard [1]. » Le chemin de « l'arbre de vie » lui est fermé. Ce ne sera même que le « fils de l'homme, » Celui qui a « condamné le péché en la chair, » Celui qui a surmonté, comme homme, les conséquences du péché dans l'homme, qui seul, comme « sauveur de ses frères, » donnera à ceux qu'il aura ramenés à Dieu ce fruit de « l'arbre de vie, » qu'ils sont encore à même de cueillir, mais qui leur a été rendu inaccessible [2]. Il le fera lorsque sera terminée pour l'homme, l'existence présente de tentation et d'épreuve. Il ouvrira alors à l'homme « le royaume qui lui a été préparé dès avant la fondation du monde, » et en vue duquel l'homme a été créé.

Si donc la vie éternelle appartient dans ce moment à l'homme, ce n'est que pour autant que Dieu la lui a destinée. Il ne la possède que dans la promesse qui lui en est faite ; promesse dont la résurrection de Christ et son ascension sont la proclamation, et dont le gage est le don actuel de l'Esprit de Christ à « ceux qui sont de Christ [3]. » Si donc c'est ignorer Dieu que vouloir soutenir l'immortalité essentielle de l'âme de l'homme, ce serait douter de Dieu que de ne pas croire « au don de la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur [4]. »

[1] Luc VII, 30. *Mais les pharisiens et les scribes rendirent inutile à leur égard le décret de Dieu.* — Comp. Act. XIII, 46 ; XXVIII, 25 à 28.

[2] Apoc. II, 7.

[3] *Parce que vous êtes ses fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son fils dans vos cœurs.* (Gal. IV, 6.)

[4] *Les gages du péché c'est la mort ; mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur.* (Rom. VI, 23.)

Constitué en vue de cette vie divine, et de façon à pouvoir réaliser l'image de Dieu et sa ressemblance, l'homme ne peut que souffrir de la séparation qu'il a fait lui-même intervenir entre sa volonté et la volonté divine. De là aussi cette constante recherche où nous le voyons engagé. De là ce fait typique, et si frappant, de ce petit peuple, le représentant le plus élevé du développement de l'humanité laissée à elle-même, et dont l'histoire religieuse finit par aboutir à l'érection officielle de « l'autel au dieu inconnu. »

Telles sont les conclusions auxquelles nous amène, sur ce sujet de l'état originaire de l'homme, l'étude de l'Ecriture faite à la lumière de notre conscience. Ce sont aussi, nous allons le voir, celles où nous conduira l'examen du fait religieux lui-même.

(*A suivre.*)