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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 13 (1880)

Artikel: L'immortalité de l'âme et la vie éternelle : à propos d'une traduction de l'ouvrage "Live in Christ"

Autor: Malan, C. / White, E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379263

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

L'IMMORTALITÉ DE L'AME

ET LA VIE ÉTERNELLE

A PROPOS D'UNE TRADUCTION DE L'OUVRAGE „LIFE IN CHRIST"

DE

E. WHITE [1]

Sous ce titre, *l'Immortalité conditionnelle*, M. le pasteur Byse vient de faire paraître la traduction d'un des ouvrages les plus considérables qui aient paru jusqu'ici en Angleterre sur la question qui depuis quelques années y préoccupe peut-être le plus le monde religieux. Cette question, que M. le docteur E. Petavel s'est donné pour tâche, dans de nombreux travaux, de poser d'une façon toujours plus pressante devant le public protestant français, est celle que soulève la négation d'une vie indestructible de l'âme humaine, ou de ce qu'on entend d'ordinaire par la doctrine de l'*immortalité de l'âme*.

Personne n'ignore avec quelle émotion, dans les premières années de ce siècle, nos pères virent enfin apparaître au grand jour, dans le mouvement de la pensée auquel se rattachent les noms de Mme de Staël et de Benjamin Constant, cette doctrine par laquelle Rousseau, dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, avait déjà protesté contre l'athéisme et le matérialisme de son temps. Les croyants eux-mêmes applaudirent. Ils se bor-

[1] *L'Immortalité conditionnelle ou la Vie en Christ*, ouvrage traduit de l'anglais sur la 3e édition, par Charles Byse. — 1 vol. in-8 de XXXII et 556 pages. Paris, Fischbacher, 1880.

nèrent à regretter que cette vérité fondamentale ne fût pas présentée comme le résultat pour la pensée des expériences d'une foi positive.

Qui eût dit alors que nous verrions un jour l'immortalité de l'âme être niée au nom de cette même foi qu'on regardait comme seule digne d'être mise à sa base? Qui de plus eût jamais imaginé qu'une semblable négation nous viendrait de cette Angleterre d'où arrivait alors, avec l'espoir des libertés politiques, le réveil de la foi évangélique elle-même?

Mais le fait est bien plutôt que cette doctrine de l'immortalité de l'âme, qui semble d'abord faire la gloire et la force du déisme, n'a jamais été une doctrine évangélique; bien mieux, qu'elle implique la négation la plus directe de ce que l'Evangile nous enseigne.

Malgré cela, disons-le tout d'abord, nous ne pouvons nous empêcher d'estimer qu'il eût peut-être mieux valu faire choix, dans la traduction française, d'une autre formule que de ces mots: *l'Immortalité conditionnelle.* Il est vrai que le titre anglais : *la Vie en Christ*, n'attire pas autant l'attention ; mais il a le grand avantage de placer la question sur le terrain des faits, au lieu de la présenter sous une forme abstraite. De plus, ces deux mots, *l'immortalité conditionnelle,* ont besoin d'être soigneusement définis, pour ne pas réveiller une idée tout à fait étrangère à celle des hommes qui en font devant nous leur drapeau.

Il ne s'agit nullement, en effet, pour eux de mettre en suspicion soit la survivance de l'être humain après la dissolution du corps, soit l'origine divine de cet être, ou le fait que Dieu, en créant l'homme, l'avait créé en vue de l'immortalité. Ce qu'ils veulent affirmer, c'est que cette même âme humaine, qui fut créée pour la vie éternelle, naît à cette heure condamnée à périr, à moins qu'elle ne reçoive de Dieu la vie éternelle en Jésus-Christ. Ce qu'ils entendent nier, c'est donc uniquement l'inamissibilité de cette capacité de vie qu'elle avait due à sa première origine. Ce qu'ils nient formellement, et cela au nom de l'Evangile lui-même, c'est, en un mot, l'indestructibilité qui demeurerait inhérente à l'âme humaine même dans

le cas ou, par un acte conscient, délibéré et définitif, cette âme aurait expressément sanctionné et volontairement affirmé la séparation intervenue entre elle et Celui « qui seul possède l'immortalité. »

Au fond, c'est bien là l'ancienne doctrine de l'Evangile. C'est celle qu'exprime cette parole de l'apôtre : « Les gages du péché c'est la mort, mais le don de Dieu c'est la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur. »

Tout ici, sans doute, est de bien s'entendre sur ce que signifient ces deux mots, la *mort* et la *vie*. En particulier, c'est de savoir s'il nous faudrait comprendre par la *mort* ce qui ne serait que la privation définitive de la lumière et de la béatitude; ou bien si ce mot devra être pris dans son sens propre, dans le sens d'un anéantissement final, d'une cessation, d'une destruction absolues de la vie, anéantissement dont cette privation n'aurait été que le symptôme avant-coureur? Il faudra s'être demandé si, non seulement dans le passage que nous venons de citer, mais si dans tout l'Evangile, je dis mieux, si dans l'Ecriture tout entière, ces mots: la vie et la mort, désigneraient ce qui ne serait que les accidents opposés d'une vie essentiellement impérissable, ou bien s'ils impliquent réellement l'affirmation ou la négation absolue de la vie elle-même?

Evidemment il ne s'agit ici, et pour l'auteur anglais et pour son traducteur, ni de ce qui ne serait qu'une thèse philosophique sur la nature de l'âme, ni d'un retour à ce dogme du salut conditionnel dont la négation a été la force et demeure la gloire de la Réformation du XVIe siècle. Non! cet ouvrage est si loin de vouloir substituer une hypothèse psychologique au témoignage de l'Evangile, que tout ce à quoi il aspire est bien plutôt d'établir devant nous ce qu'il nous présente comme une thèse de théologie biblique. Cette thèse c'est l'affirmation que, dans l'Ecriture, l'expression de *vie éternelle* ne saurait jamais s'entendre de ce qui est demeuré l'existence actuelle de l'homme, existence dans laquelle sa volonté est séparée de la volonté divine. C'est que la vie éternelle, qui, à l'origine, avait été assignée pour but au développement de l'âme humaine,

l'homme l'a *manquée* par le péché[1]. C'est, de plus, qu'à cette heure cette même vie éternelle ne lui est de nouveau rendue accessible que par la foi par laquelle il ressaisirait, dans la personne de Jésus de Nazareth, le Dieu dont il avait été séparé.

La négation de l'immortalité de l'âme, telle qu'on la formule ici devant nous, n'a donc rien à faire avec ce qui serait la négation de cette vie éternelle que proclame l'Evangile. Il ne s'agit bien là que de cette fausse immortalité de l'âme qu'enseignaient en hésitant les sages du paganisme, de cette idée que l'âme humaine (par où l'on entend la portion invisible de l'être humain) est essentiellement immortelle; que non seulement elle survit au corps, mais qu'elle subsiste déjà à cette heure comme une entité *sui generis*, comme une « substance » absolument indestructible. C'est cette pensée, laquelle est du reste naturelle chez ceux qui ne connaissent en fait d'ennemis de leur vie « que ceux qui peuvent tuer le corps, » que cette âme, bien qu'elle ait eu un commencement, est cependant telle qu'elle ne saurait avoir de fin; qu'il ne peut donc être question pour elle que d'un avenir infini ou de bonheur ou de malheur, et jamais de la mort elle-même, c'est-à-dire de l'annihilation.

Du moment cependant où, avec cela, on admet pour cette âme la possibilité d'une impiété délibérée, il en résulte aussitôt, à l'endroit des âmes chez lesquelles cette impiété se serait produite, la pensée d'une immortalité séparée de Dieu, et, par conséquent, d'une immortalité de ténèbres, de haine et de souffrance. C'est de la sorte qu'on arrive tout à coup, au sein du monothéisme chrétien, à se trouver en face de ce qui est comme un reste de cet antique dualisme de l'Orient, dans lequel le principe éternel du mal coexiste à jamais en face du principe éternel du bien.

Quoi qu'on fasse, cependant, la pensée se révolte devant une idée que condamnent à l'envi et l'expérience morale et l'expérience religieuse; devant le fait de souffrances et d'une haine éternelles subsistant en face du Dieu bienheureux, en

[1] On sait que dans l'hébreu et dans le grec les termes dont on se sert pour désigner *le péché* signifient l'un et l'autre l'acte par lequel on a *manqué un but*.

face de ce Tout-puissant qui s'est nommé devant nous le Dieu qui est amour, le Père céleste. C'est bien dans ce sentiment qu'il faut voir le point de départ des recherches dont témoigne ce livre.

Et certes il n'est personne qui osât refuser de s'associer à un semblable sentiment. Il faudrait remonter jusqu'aux convulsions extrêmes du plus terrible des fanatismes, de celui qui accompagna l'agonie du peuple juif, pour trouver, exprimée comme une vérité religieuse, la pensée de la joie que procurerait éternellement aux élus la vue des tourments des damnés[1]. Ajoutons aussitôt que même alors il se produisit au sein d'Israël, comme cela ressort de tels passages des livres sibyllins dans lesquels on s'accorde à reconnaître l'influence de la pensée juive et qui parlent de la restauration finale des méchants, comme une protestation contre ce qui avait été la manifestation la plus odieuse de l'orgueil et de l'égoïsme pharisiens.

Avec cela si, grâce à l'influence générale de l'Evangile, la première de ces deux idées ne saurait plus aujourd'hui être seulement énoncée, la plupart de ceux qui professent croire à cet Evangile hésiteraient néanmoins encore à formuler expressément la négation du fait sur lequel elle se fonde. En particulier, dans nos Eglises protestantes où, comme chacun sait, l'autorité extérieure de l'orthodoxie traditionnelle est d'autant plus prononcée qu'on n'y connaît pas d'autre autorité, on est généralement arrivé à interdire à sa pensée l'analyse attentive soit de cet état de « mort » dans lequel nous entrons tous par notre naissance de la chair, soit de ce qui concernerait notre existence personnelle après la mort de notre corps, du moins jusqu'au moment où nous serions arrivés « à être toujours avec le Seigneur. »

De là ce fait que, chez les protestants, tandis que les uns s'en tiennent à un souvenir aussi vague que possible des déclarations de l'Evangile à l'égard de ces faits, les autres s'efforcent de concentrer toujours plus leur pensée sur la personne de Celui dont l'image remplit seule pour eux ce ciel où il nous

[1] Voir, entre autres, le livre apocryphe connu sous le nom du *IVe livre d'Esdras*.

a précédés et d'où il nous attire tous à lui. Si ces derniers, cependant, ont tout lieu de se contenter de leur foi au Sauveur quant à ce qui les concerne eux-mêmes, ils ne sauraient, au nom même de cette foi, vouloir demeurer indifférents au sort de ceux qui ne seraient pas arrivés à la partager. Aussi en viennent-ils bientôt à se représenter tout ce qui, en dehors de leur propre salut, aurait trait à cette vie à venir de l'âme humaine, comme un de ces mystères insondables par lesquels Dieu, dans sa sagesse et dans sa bonté, voudrait nous enseigner « à nous décharger sur lui de tout ce qui peut nous inquiéter. »

Evidemment ce dernier parti renferme ce qui doit suffire à la piété. Une fois l'âme réfugiée en son Dieu, il n'est plus rien qui ait le droit de l'en distraire ni qui puisse jamais venir l'y troubler. Encore faudra-t-il, cependant, qu'on soit bien assuré de son droit à avoir embrassé un tel parti. On peut, là aussi, prendre pour la paix de la conscience ce qui ne serait au fond que de l'indolence et de l'infidélité, et pour le repos que donne la foi, ce sommeil coupable dont on ne se réveille que pour une angoisse sans remède. En particulier, dans le sujet qui nous occupe, il faut être bien sûr qu'on n'ait pas eu des raisons personnelles pour voir un mystère réservé à Dieu seul dans ce qu'il aurait au contraire destiné à être pour nous une source de force et de lumière.

Eût-on d'ailleurs le droit de s'en remettre pour tout cela à la seule expérience de sa foi en Dieu, le fait est que cette foi « n'est pas de tous. » Il est des hommes, et c'est encore à cette heure le plus grand nombre, qui ne sont pas encore parvenus à cette communion personnelle avec Dieu, grâce à laquelle l'âme humaine a le droit de laisser ce qui ne serait que la pensée religieuse, pour se reposer tout entière dans l'expérience silencieuse de la piété. Lorsque de tels hommes sont mis en face du point spécial dont il s'agit ici, ils ne savent où se réfugier loin de l'horrible pensée d'un enfer éternel. Pour peu qu'ils veuillent demeurer fidèles à eux-mêmes, ils en viendraient même nécessairement à repousser un Evangile qui l'enseigne, n'était le respect dont ils le voient encore entouré

par ceux devant le jugement desquels ils se sont accoutumés à s'incliner.

Mais s'incliner fût-ce même devant les meilleurs ou les plus sages des hommes n'équivaudra jamais à s'être abaissé devant Dieu lui-même. Aussi ne sera-ce jamais là, chez ceux dont nous parlons, que de la « foi traditionnelle. » Or nous vivons à une époque ennemie des illusions, à une époque où l'on n'hésitera pas à porter la main sur une soi-disant « foi, » qui ne serait dans le fond que du respect humain. Avec cela, comme c'est encore la seule que comportent beaucoup d'âmes, il vaut mieux, au lieu de la leur arracher, tâcher de les guérir de l'erreur qui, en les détournant de Dieu lui-même, les aurait amenées à se contenter de « l'autorité » des hommes. Dès lors cette erreur aurait rempli le rôle pour lequel Dieu l'avait permise; elle aurait été pour ces âmes l'occasion d'un progrès du côté de la religion personnelle, de la foi libre du cœur.

D'autres fidèles, qui déjà ne veulent d'autre autorité que celle de l'Ecriture, prennent ici le parti de ne s'attacher qu'à un seul côté de la parole évangélique. S'en tenant à ce qui nous y est dit de l'amour infini, ils oublient à dessein, et le témoignage que rend cette parole à la sainteté redoutable du Seigneur, et les menaces si terribles de son jugement qui s'y rencontrent si souvent. Par là, cependant, ces demi-croyants s'exposent, eux aussi, à perdre de vue le sentiment de leur propre responsabilité. Ils arrivent peu à peu à ne plus regarder le péché que comme une erreur extrêmement dangereuse, sans doute, et qui par conséquent n'est qu'un malheur infiniment regrettable. Avec cela comme ce péché, incident après tout passager, ne saurait être réellement mortel, peu à peu la pensée s'en détourne pour ne plus se fixer que sur l'infini des miséricordes divines. Aussi bien en arrive-t-on, chez les hommes dont nous parlons, à attacher toujours plus exclusivement ses regards non pas tant sur Dieu lui-même que sur l'immortalité bienheureuse qu'il a promise. Cette immortalité, en effet, on se répète que rien ne saurait définitivement nous la ravir, eussions-nous même continué à vivre ici-bas dans l'indifférence et dans le péché.

Mais vouloir vivre du salut de Dieu sans vivre de Dieu lui-même, c'est là si peu de la piété, qu'il faut bien plutôt y voir une impiété qui, pour ne pas être consciente, n'en est pas moins réelle. C'est vouloir se servir de Celui qu'on doit avant tout exclusivement et sincèrement servir. Il n'est du reste pas besoin de signaler les dangers que recèle, ne fût-ce que pour la vie morale elle-même, cette doctrine si facile du salut universel. C'est bien de tous les mensonges le plus ancien et le plus mortel. Nous y reconnaissons, en effet, ces mots fameux, les premiers que l'homme entendit sur la terre d'une bouche autre que celle de son Dieu : « Vous ne mourrez nullement ! »

Le fait est que cette doctrine trahira toujours, chez celui qui la professe, un sentiment affaibli des droits du fait moral, c'est-à-dire l'affaiblissement de ce qui constitue nécessairement la base et le point de départ de toute activité libre de la volonté. Sous l'influence de cette doctrine délétère, on blesse irrévocablement cette conscience que nous devons trembler de faire taire en nous, puisqu'elle est comme la lumière de notre vie elle-même, la conscience que nous possédons du caractère absolu de l'autorité de l'obligation morale. Plus que toute autre pensée, cette pensée s'attaque directement à notre expérience de la sainteté même de Dieu, et cela d'une façon d'autant plus dangereuse que nous la formulons devant nous-mêmes sous le prétexte de l'honorer. Produit, chez celui qui s'y réfugie et qui bientôt s'en contente, de ce qui, dans le fond, constitue une lâcheté de la volonté et une infidélité à la loi qu'il porte en lui-même, une semblable conclusion aboutit fatalement à l'affadissement du caractère, elle sape inévitablement les bases mêmes et de la liberté native, et de la vigueur de l'âme.

Reste la solution qu'on nous présente ici, et cela au nom de la conscience et de l'Ecriture elle-même. C'est la thèse de l'annihilation du mal et des méchants par un jugement éternel, c'est-à-dire final. Cette solution sauve réellement tout ce que nous devons respecter : le sentiment de la loi imposée à notre liberté et celui de notre foi au Dieu Sauveur.

Sans doute, elle aussi, si on ne la comprend pas, peut prêter

à de fâcheux malentendus. Comme toute doctrine nouvelle (bien qu'elle ne le soit que pour notre monde religieux actuel), elle demande à être soigneusement définie. De plus, parce qu'elle repose sur la conscience que nous aurions d'un fait intérieur, il est indispensable qu'avant de la proclamer on se soit tout d'abord exactement informé du sens que revêtiraient, dans la pensée de ceux auxquels on la présente, les termes par lesquels on la formulerait devant eux.

En particulier, tout dépendra ici de la signification qu'on serait arrivé à donner autour de nous à ce mot de *vie*, lequel servira toujours à définir celui de *mort*.

Non seulement, pour soi-même, il faudra avoir précisé ce qu'on entendrait par un fait de vie qui, en dépit de ses origines divines, pourrait néanmoins finir par cesser d'être, mais (sans entrer ici dans ce détail, lequel ne saurait cependant être négligé [1]) on ne devra jamais oublier que ce mot de *vie* revêtira encore nécessairement, pour tels ou tels hommes, un sens absolument différent.

Les uns, en effet, sont arrivés à entendre par là la vie de Dieu lui-même, celle que Dieu possède de droit absolu, celle que l'homme ne saurait par conséquent jamais posséder qu'en vertu d'un don de Dieu et, même, l'homme étant pécheur, qu'en vertu d'une grâce de Dieu. Pour de semblables esprits, la thèse de l'annihilation du mal et des méchants n'a rien qui puisse les scandaliser. Ils possèdent en effet déjà, au dedans d'eux-mêmes, l'expérience du fait qu'elle proclame devant eux. Ils ont déjà reconnu, ces hommes, et cela par leur propre expérience, que pour eux-mêmes *vivre* c'est être en communion avec Dieu; tandis que, du moment où cette communion aurait été chez eux ne fût-ce que momentanément et partiellement voilée, ils se sont à chaque fois sentis envahis par des ténèbres et des angoisses qui ont été pour leur âme comme le frisson avant-coureur de la mort. En fait d'immortalité, ces hommes sont donc arrivés à la voir en Dieu seul, et à savoir, pour ce qui les

[1] J'ai eu l'occasion d'indiquer, ici même, le fait physiologique qui me semble jeter un jour décisif sur cette question spéciale du développement du fait moral. Voyez l'année 1879 de la *Revue*, pag. 253.

concerne, eux, que Dieu ne fait part de son immortalité qu'à l'homme qu'il a amené à se donner à lui.

Tous, cependant, n'en sont pas là. Même parmi les hommes qui, à cause du respect qu'ils portent aux besoins religieux de leurs cœurs, passent pour et se croient eux-mêmes des hommes religieux, il en est qui, parce qu'ils sont jusqu'ici demeurés étrangers à cette communion personnelle avec Dieu lui-même, ne sauraient encore attacher au mot *éternel* aucune autre signification que celle d'une durée indéfiniment prolongée. La durée, en effet, est la seule forme d'existence dont ils aient encore fait l'expérience. C'est donc la seule dont ils possèdent encore l'idée. Pour de tels hommes, la notion d'*éternité* n'existe pas au sens vrai. Ce seront des siècles, ce seront même des siècles de siècles. Ce n'en demeurera pas moins, pour tout cela, un fait ressortissant à la succession du temps, et par conséquent essentiellement étranger à ce qui serait la réalité d'un présent devenu enfin immuable. L'immortalité, pour ces hommes, ne sera après tout, qu'une modification de ce fait d'existence historique qui est encore, en fait d'existence, la seule expérience dont ils aient été capables.

Dès qu'on aurait devant soi des esprits qui en sont encore là, il est évident qu'il faudra avant tout s'appliquer à provoquer chez eux l'expérience de la *vie* dans le sens absolu, c'est-à-dire de la vie divine. Jusqu'à ce qu'on y soit parvenu, ils ne verront jamais, dans la négation de l'immortalité de l'âme humaine, en tant que cette négation impliquerait celle des « peines éternelles, » qu'une abréviation, à l'endroit des châtiments, de cette durée jusque-là sans limites qui pour eux représentait l'éternité. Dans de tels hommes, la négation de l'immortalité de l'âme risquera toujours de réveiller ce cri de la révolte des sens : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons! »

Ici donc encore, grâce à une fausse idée préalable de la vie, cette négation pourrait avoir pour résultat d'enlever au sentiment du péché ce qui en fait la gravité essentielle. Précisément parce que tout dépend ainsi, pour le sens des termes, de l'expérience morale et religieuse à laquelle on ferait appel, on ne saurait avoir assez clairement spécifié cette expérience.

Or, sans vouloir nous permettre un jugement définitif, nous croyons reconnaître ici et là, dans le bel ouvrage qui est devant nous, des traces de ce dogmatisme qui consiste plutôt à constater les faits qu'à en justifier pleinement l'appréciation. C'est ainsi, en particulier, que les déclarations scripturaires y sont avancées en preuve, sans que l'auteur nous ait d'abord exposé les raisons qui lui en donnent le droit. De là, malgré l'intérêt soutenu et parfois palpitant de telles ou telles pages, le fait qu'elles laisseront peut-être encore debout, dans l'esprit de tel lecteur, les questions qui y seraient sans cela résolues. Et ici il nous faut remercier le traducteur français soit pour la lucidité de son style, ainsi que pour le tact avec lequel il a opéré les retranchements jugés par lui nécessaires, soit surtout pour cette belle et savante préface, où il nous met au courant de l'histoire déjà si importante de la question dont il s'agit. L'auteur de ces pages n'avait nullement pensé prendre la parole après des voix aussi considérables. Ayant cependant accepté l'honneur de mentionner cet ouvrage dans la *Revue*, la thèse qui y est soutenue lui semble trop importante, et les malentendus auxquels elle pourrait donner lieu trop dangereux, pour qu'il n'essaie pas de dire ici quelques mots sur la manière dont cette thèse se justifierait à sa propre pensée.

La première chose à faire est de définir les termes, en distinguant tout d'abord entre le langage ordinaire et le langage de l'Ecriture.

Dans le langage ordinaire on se contente, au point de vue psychologique, d'appeler *âme* cette portion de nous-mêmes qui non seulement est invisible, mais à l'égard de laquelle un secret instinct nous répète qu'elle survivra à la dissolution du corps. De plus, tant que nous nous en tenons à notre seule expérience, le mot d'*immortalité* ne saurait jamais revêtir pour nous qu'une signification purement négative. Il signifiera en effet l'existence de ce qui survit à cette mort du corps qui est la seule mort que nous connaissions. Il est évident qu'à ce point de vue la négation de l'*immortalité* de l'*âme* ne saurait que nous présenter une contradiction flagrante.

On objectera sans doute à cela que cette idée de l'âme

« comme de ce qui en nous survit à notre corps, » ne peut constituer une définition, puisqu'elle ne repose après tout que sur un sentiment purement instinctif. Cela est vrai. Rappelons-nous cependant que ce sentiment persiste, en dépit de tout ce qui, soit au dehors soit au dedans de nous, tendrait à l'effacer. A cet égard, le fait que dans tel cas spécial (nous n'avons sans doute ici dans l'esprit que telle ou telle tribu de sauvages) ce sentiment instinctif semblerait ne plus exister, ne prouverait pas davantage contre son universalité, que tels faits isolés d'idiotisme ne pourraient être allégués contre cette proposition : que l'homme est un être intelligent.

Quant à préciser le fait positif qui en nous est à la racine d'un sentiment aussi universel, nous croyons, pour notre part, que cela n'est point impossible; qu'il suffit pour cela d'une analyse attentive de ce qui constitue en nous soit le fait intellectuel, soit le fait moral, en d'autres termes, que nous pouvons y arriver et au moyen de l'idée que nous avons du temps, et par la conscience que nous possédons de la liberté. Ici, cependant, nous devons nous borner à rappeler que pour le sens commun, ou, si l'on veut, que du consentement universel, il ne saurait seulement être question de mettre en doute ce qu'on appelle d'ordinaire l'immortalité de l'âme, vu qu'à ce point de vue-là cette expression n'a d'autre sens que celui d'une survivance, après la mort du corps, de cette portion de notre être que, déjà du vivant du corps, nous n'avions pu confondre avec lui.

Mais nous sommes loin d'en pouvoir dire autant dès qu'il s'agirait de ce que signifie cette même expression dans la Sainte Ecriture. Là, en effet, ces deux mots, l'*immortalité* et l'*âme*, revêtent une signification toute spéciale et qui est essentiellement différente de celle que leur prête le langage ordinaire.

Disons d'abord que, dans l'ensemble de l'Ecriture, ces termes ont évidemment un sens différent, suivant l'époque à laquelle nous les trouvons employés. Déjà, pour ne parler que de la première des deux grandes divisions de ce recueil, l'*âme*, dans l'Ancien Testament, n'est qu'une simple désignation historique. Ce mot y signifie uniquement le fait de l'existence individuelle

considérée dans son ensemble, soit qu'il s'agisse de l'existence de l'homme, ou de celle des animaux, ou même de celle de Dieu dans ses manifestations successives. En particulier, l'âme humaine, dans l'Ancien Testament, est cette existence complexe qui, dès que l'homme fut apparu sur la terre par la volonté du Créateur, comprend, d'un côté, l'élément terrestre du *corps* vivant, de l'autre, un élément provenant de Dieu lui-même, l'*esprit* que le souffle même de Dieu a communiqué à l'homme de la terre. L'*âme* n'est donc là que la simple désignation d'un fait historique.

De là l'emploi de ce mot pour signifier le fait personnel, comme lorsqu'il prend la place qu'occupe le pronom personnel dans nos langages occidentaux. Dans l'Ancien Testament, Dieu, aussi bien que l'homme, dira « mon âme » en parlant de lui-même. C'est encore pour cela que ce même mot se dira de l'existence spéciale du corps. Le sang est appelé l'âme du corps, parce que le sang est la condition de l'existence historique du corps. A cela se rapporte aussi la signification du mot de *cœur* dans l'Ancien Testament. Il y sert à désigner le point de départ et le centre de toutes les manifestations de la vie de l'homme, parce que, au sens propre, le cœur est le centre du mouvement du sang considéré comme l'organe de l'âme ou de la vie du corps. De là vient l'usage actuel de ce mot de cœur dans le langage religieux et jusque dans le langage ordinaire, où l'on s'en sert si universellement pour désigner ce qui est le centre et la source des instincts primordiaux de l'être lui-même.

On voit que si l'Ancien Testament connaît sans doute les faits psychologiques, il ne les analyse pas. Aussi peut-on dire qu'il n'a pas de psychologie, dans le sens de ce qui serait une doctrine expressément formulée sur la nature de l'âme humaine et sur le jeu de ses facultés. De même qu'on n'y trouve pas un mot sur la nature essentielle de Dieu, de même que Dieu ne nous y est montré que dans sa seule révélation historique, il en est ainsi à l'égard de l'homme. En particulier, les faits psychologiques y sont simplement désignés par les termes les plus usuels, c'est-à-dire par des figures empruntées aux faits les plus accessibles à l'expérience sensible elle-même. L'Ancien

Testament témoigne de la vie de Dieu et de la vie de l'homme comme de faits dont l'historicité est connue de tous. Il ne s'arrête jamais à en prouver la réalité. En particulier, la réalité de Dieu y est chose si bien admise, que la mettre seulement en doute y est regardé comme un signe de déraison. Cela vient de ce que, pour les écrivains de l'Ancien Testament comme pour ceux auxquels ils s'adressent, cette réalité a déjà été prouvée par les faits eux-mêmes. Grâce à leur passé, la réalité de Dieu est pour eux la réalité positive par excellence, en sorte que toute autre existence ne possède plus, en face de cette réalité de Dieu et de son œuvre, qu'un caractère de contingence. L'Ancien Testament est donc entièrement étranger à la preuve analytique, la seule dont se contente la pensée grecque, par exemple, et celle qui, à partir de cette pensée-là, est devenue le besoin de l'esprit moderne.

Aussi bien n'est-ce qu'après l'Ancien Testament, après la cessation de la synthèse prophétique dans Israël, après le retour de la captivité, que la pensée juive se tourne vers la spéculation religieuse. C'est alors que les croyants commencent à « sonder les Ecritures, » c'est-à-dire à chercher à justifier pour leur pensée les faits dont leurs livres sacrés témoignaient devant eux. Aussi ne saurions-nous nous étonner de trouver dans le Nouveau Testament, à la différence de l'Ancien, la pensée religieuse déjà abondamment formulée, et cela non seulement dans ce qui a trait à Dieu, mais dans ce qui concerne l'homme lui-même. Les écrits de Paul, tout spécialement, y renferment les éléments de ce qu'on a le droit de nommer une doctrine psychologique.

Voyons d'abord ce qu'est cette doctrine, sauf à en préciser ensuite la valeur actuelle.

Ce qui la caractérise, ainsi que cela ressort du second des deux passages qu'on cite d'ordinaire[1], passage dans lequel l'apôtre explique l'expression : « *l'homme tout entier,* » par ces mots : « *l'esprit, l'âme et le corps,* » c'est ce qu'on a appelé la *trichotomie* de l'être humain. Cette expression est non seulement barbare, mais elle peut donner lieu à un grave malentendu.

[1] 1 Cor. II, 12, et 2 Thes. V, 23.

Elle est propre, en effet, à faire naître l'idée que l'apôtre aurait admis une division essentielle de l'être humain en trois entités vivantes, indépendantes et distinctes. Il en résulterait qu'il y aurait lieu de parler, à propos de l'homme, de la vie ou de la mort et de son corps, et de son âme et de son esprit, comme de ce qui, dans le fond, serait à chaque fois une vie ou une mort partielles dans l'homme, au lieu de voir dans chacun de ces faits une manifestation spéciale de la vie ou de la mort de l'homme lui-même à un moment donné. Or il ressort du langage de l'apôtre que c'est bien cette dernière pensée qui est la sienne. Il distingue expressément entre l'homme considéré en lui-même, et ce même homme considéré comme vivant soit de la vie du corps, soit de la vie de l'âme, soit encore de la vie de l'esprit. Ces trois mots désignent évidemment pour Paul trois organes spéciaux d'une vie centrale, qui, elle, est la vie du moi humain. Il est vrai qu'il parle de l'homme corporel ou charnel, comme aussi de l'homme animal ou psychique, ou encore de l'homme spirituel. Mais il n'en parle pas comme de ce qui serait des hommes différents et distincts. Ce sont là pour lui trois états qui, à tour de rôle et même à un certain degré simultanément, peuvent être ceux de la même individualité.

Avec cela, à ses yeux, la vie de cette individualité humaine n'atteint son véritable but, elle n'arrive à son entier épanouissement, à son expression normale et définitive, que dans son activité spirituelle. Ce n'est que lorsqu'il est vivant par l'esprit que l'homme est capable de comprendre les choses de Dieu, parce que ce n'est qu'alors qu'il est arrivé à pouvoir saisir cette vie immortelle qui est la vie propre de Dieu.

En effet, bien que l'homme n'ait pas été créé positivement immortel, c'est pour devenir tel qu'il a été créé de Dieu. Il n'a pas été créé « à l'image de Dieu » dans ce sens qu'il eût été créé image de Dieu, semblable à Dieu; mais dans ce sens qu'il l'a été pour arriver à l'image de Dieu, c'est-à-dire à lui devenir semblable. Dans l'état qui est actuellement le sien par le fait de sa naissance de la chair, l'homme ne peut plus parvenir à cela que grâce à ce qui, dans le développement de sa vie,

constitue une régénération, une nouvelle naissance, une « nouvelle création. »

Or c'est là un fait qui s'opère dans la sphère spirituelle de sa vie. C'est grâce à la réceptivité qui est la sienne dans l'organe de son esprit que l'homme peut être ainsi régénéré. C'est dans sa vie spirituelle tout d'abord qu'il est susceptible de recevoir l'influence fécondante de l'esprit divin. L'esprit est, dans l'homme, le sens par lequel il reçoit et saisit ce qui est éternel, parce que c'est là que Dieu commence à le saisir par son Esprit.

Dans la manière dont saint Paul parle de l'esprit qui est dans l'homme, comme dans ce qu'il dit de la vie de l'homme par son âme et par son corps, il est donc évident que ces trois mots ne désignent pas pour l'apôtre des substances capables d'une vie propre, mais qu'ils ne sont bien que la désignation de trois organes distincts de l'activité vivante du même moi.

Ce qui le prouve, c'est qu'il nous montre ce moi humain capable de faire de ces trois organes un usage anormal. L'homme peut mal appliquer et l'activité de ses sens, et celle de son âme ou de son être conscient et réfléchi, et celle de son cœur ou de son esprit. Dans ce cas, si rien n'intervient, il en résulte pour le moi humain la cessation graduelle de l'activité régulière de ces trois organes, c'est-à-dire, en fin de compte, d'abord la mort du corps, après cela la mort de l'âme, enfin la mort de l'esprit lui-même.

Cependant la position occupée par chacun de ces organes à l'égard du moi lui-même n'est pas la même. En particulier, l'esprit (lequel est aussi pour cela appelé le cœur) est l'organe central, le dernier et suprême organe de la vie de ce moi. De là le fait que, chez l'homme psychique, chez celui qui ne vit encore que de la vie de l'âme, non seulement le besoin de la vie par l'esprit se fait sentir, et cela sous la forme d'une protestation contre la vie psychique dont cet homme-là se contente encore, mais que, pour cet homme, la satisfaction de ce besoin constitue encore la possibilité d'une vie nouvelle et supérieure.

Or, c'est par un acte de volonté (qu'il s'agisse de ce qui ne

serait qu'un mouvement instinctif, ou d'une volonté consciente de ses motifs) que l'homme aura ainsi concentré l'activité de sa vie dans l'une ou dans l'autre de ces activités organiques. Un fait suffit à le prouver. L'homme qui, dans l'activité d'homme psychique ou animal, se surprendrait à centraliser son action dans la vie du corps, regardera toujours cela comme une déchéance. Pour l'homme psychique, avoir mérité le nom d'homme charnel sera toujours une honte.

Sans doute, l'homme est forcé d'avoir recours à l'un ou à l'autre de ces organes pour l'activité qui est momentanément la sienne. Néanmoins le choix qu'il fait de l'un ou de l'autre est un fait dont il se sait responsable, et ce choix constituera toujours et pour lui-même et devant les autres ou une chute ou une victoire.

Nous venons de dire que l'homme est ici *forcé* de faire un choix. C'est que la mise en œuvre ou de l'une ou de l'autre de ses activités organiques est bien pour lui la seule possibilité qu'il ait de devenir conscient de sa vie, de vivre d'une vie consciente et personnelle. Si, considéré en lui-même, son moi ne se confond ni avec la vie du corps, ni avec celle ou de l'âme ou de l'esprit, ce moi pourtant ne se conçoit, ne se saisit, ne s'affirme pas lui-même en dehors de l'un ou de l'autre de ces organes de sa vie. A Dieu seul appartient de connaître directement, de « sonder » le moi humain tel qu'il est en lui-même et abstraction faite de son activité. Un jour viendra où nous aussi « nous connaîtrons comme nous avons été connus, » mais à cette heure la conscience de nous-même demeure attachée à celle de l'activité momentanée de notre vie. Nous nous sentons, nous nous saisissons toujours nous-mêmes, soit dans les sensations de notre corps, soit dans l'activité réfléchie de notre intelligence et de notre volonté, soit dans le sentiment de la loi par laquelle notre liberté se sentirait limitée. Ajoutons à cela que dans notre état actuel, comme hommes de la première naissance, ou comme ce que Paul appelle les enfants du premier Adam, nous n'avons la pleine conscience de nous-même que dans l'activité spéciale de l'*âme*. Hommes encore psychiques, nous sommes incapables, comme tels, de nous

concevoir abstraction faite de notre âme actuelle. Aussi nous semblera-t-il toujours que nier l'âme équivaudrait à nier la vie même de l'homme, qu'avoir refusé l'immortalité à l'âme ce serait l'avoir déniée à l'homme lui-même.

Le fait est cependant que dans son activité spirituelle l'homme est plus réellement lui-même que s'il persistait à n'être toujours que l'homme purement psychique. Et même si nous hésitons à saisir ce fait, c'est que nous avons déjà définitivement reporté à l'idée de l'homme lui-même ce qui n'est bien dans le fond qu'un accident du développement historique de sa vie. Il suffira cependant de quelque attention pour nous faire discerner un fait accidentel dans ce fait que notre conscience de nous-mêmes est ainsi actuellement limitée à la conscience que nous avons de notre vie psychique ou de la vie de notre âme. Rien, en effet, ne s'oppose chez nous à ce qu'il en soit autrement. Rien, dans notre organisation essentielle, ne s'oppose à la possibilité pour nous d'avoir conscience de nous-mêmes dans notre vie du corps, par exemple, puisque nous voyons cette conscience-là, dont nous possédons encore les restes dans tels de nos instincts corporels, suffire pleinement sous nos yeux à diriger la liberté réfléchie des animaux qui nous entourent.

Quant à la conscience de nous-mêmes dans notre vie de l'esprit, si nous ne la possédons pas encore d'une façon directe, notre apôtre affirme que nous y atteignons d'une façon indirecte par ce qu'il appelle « la vie de Christ en nous. » A cet égard il va jusqu'à dire de lui-même : « Ce n'est pas moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ; » « ce que je vis, je le vis par la foi du Fils de Dieu. » « Nous avons, » dit-il encore de lui et de ses frères, « la pensée de Christ. » A l'entendre, tous les vrais croyants aspirent, ils soupirent même après le moment où ils se verront en pleine possession de la conscience de cette vie spirituelle qui, tant qu'ils sont encore retenus dans leur vie psychique actuelle, n'est jamais présente en eux que sous la forme d'un instinct, supérieur sans doute, mais dont ils n'ont pas la libre disposition [1].

[1] On peut exprimer cela dans le langage de Paul en disant que, si le

On comprendra maintenant que, dans ce qui n'est ainsi qu'un pur organe de l'activité du moi, il n'y a rien qui constitue une entité spéciale, rien à l'égard de quoi il puisse être question d'immortalité. L'âme, comme l'esprit et le corps, nous est représentée comme un organe de rapport pour l'activité de la vie du moi. Au-dessus, au delà de ces organes de rapport subsiste la vie de ce moi lui-même. C'est uniquement à l'égard de cette vie-là qu'il peut être question soit de mort soit d'immortalité.

Avec cela, si cette vie du moi est capable de devenir une vie immortelle, si elle y est même destinée, le fait est qu'elle n'y est pas encore parvenue tant qu'elle n'aurait d'autre manifestation que celle de la vie de l'âme. Aussi est-il vrai de dire qu'à cette heure c'est Dieu seul qui possède l'immortalité. Même le Fils de l'homme, l'homme normal, dans les « jours de sa chair, » dans les jours de sa vie psychique, n'aurait pas « eu la vie en lui-même » si, comme il le dit, il ne l'avait reçue comme un don de son Père.

Quant à l'homme historique, cette vie immortelle ne fait en lui son apparition que lorsque, au moyen de son organe spirituel, il a saisi Dieu comme la loi de sa vie, après avoir d'abord été saisi par Dieu lui-même dans ce centre de son activité personnelle. Dès lors cependant débute, au sein de sa vie psychique, une nouvelle vie, sa vie spirituelle, sa vraie vie, laquelle est pour lui une vie définitive et éternelle. Celui qui croit possède cette vie, il *a* sa vie éternelle, « il est passé de la mort à la vie. »

L'homme ne devra cependant pas cela à ses seuls efforts. Non pas qu'il n'ait rien à faire pour y arriver. Bien au contraire! A cet égard notre apôtre nous montre, dans l'activité humaine, deux évolutions en sens inverse, grâce auxquelles ce résultat est obtenu.

Dans la première de ces évolutions, l'homme, partant de la

νοῦς de notre σῶμα est en train de disparaître, celui de notre πνεῦμα n'est pas encore apparu. A cette heure notre νοῦς est celui de notre ψυχή actuelle, et c'est le νοῦς du Christ qui remplace en nous, grâce à notre foi, celui de notre πνεῦμα.

seule activité du corps, s'en détache peu à peu pour arriver, à travers celle de l'âme, au sentiment de la nécessité de saisir l'objet qui seul justifiera et satisfera l'activité de son esprit. L'homme nous apparaît alors comme « cherchant la gloire, l'honneur et l'immortalité. » (Rom. II, 7.) C'est la « religion » de l'homme. Elle aboutit à l'adoration, mais à l'adoration de ce qui n'est encore pour lui que « le dieu inconnu ; » ce qui veut dire que, laissée à elle-même, cette religion n'arrive qu'à l'expérience de la nullité de ses efforts pour atteindre à « l'immortalité. »

C'est alors que Dieu, bien qu'il n'ait jamais été « loin de chacun de nous, » bien que ce soit « en lui que nous ayons tous la vie, le mouvement et l'être » (Act. XVII, 27, 28), intervient par une action que nous sentons ensuite avoir été au dedans de nous une action directe. Il féconde, par son Esprit, cette activité de l'esprit de l'homme qui sans cela demeurerait stérile. Il révèle à cet esprit la loi de cette vie spirituelle qui n'est encore pour l'homme jusque-là qu'un instinct. Dieu la lui donne en se donnant lui-même. Par son Esprit, par cet Esprit qui a déjà été sur la terre celui du Fils de l'homme, Dieu se livre lui-même à l'expérience spirituelle de l'homme. C'est le saint mystère de l'union personnelle de Dieu lui-même avec la personnalité humaine.

Dès lors commence chez cet homme, devenu « un enfant de Dieu, » l'évolution inverse d'une activité qui a Dieu lui-même pour but parce qu'elle l'a eu d'abord pour point de départ. Ce n'est plus une simple recherche. C'est une activité devenue consciente de son but, parce qu'elle a commencé par saisir Dieu lui-même dans l'expérience directe qui lui a été accordée. Le résultat en est une vie personnelle pleinement consciente de sa liberté et de ses droits. Ayant ainsi saisi en Dieu le but de sa vie, l'homme « se sanctifie » en partant de ce premier fait. Il se « renouvelle[1], » d'abord dans son activité psychique, puis dans son activité corporelle elle-même, ou, si l'on veut, d'abord dans sa vie réfléchie puis dans sa vie de relation. Devenu homme spirituel, il se fait d'abord une âme spirituelle,

[1] 1 Cor. IV, 16 et ailleurs.

jusqu'à ce qu'il se soit formé un corps spirituel, lequel apparaîtra à la résurrection lors de « l'apokatastase. » (Act. III, 21.)

La première de ces deux évolutions, nous en sommes tous actuellement et la preuve et les témoins. C'est celle dont parle l'apôtre lorsqu'il dit: « D'abord ce qui est psychique, puis ce qui est spirituel. »

La seconde ne saurait que débuter sous nos yeux. C'est ce qui a lieu en nous-mêmes, pour autant que nous acceptons la mort de notre « corps de péché, » pour autant que nous nous y associons même volontairement, jusqu'au moment où nous « dépouillerons » ce corps, dans l'attente de la « rédemption de nos corps, » c'est-à-dire de l'avènement en nous d'organes propres à notre vie immortelle. Et il y a plus. Cette évolution se poursuit en nous jusqu'à l'achèvement de la mort de notre vie psychique elle-même, ou jusqu'à la mort de notre âme actuelle. Ayant été élevés, dans notre expérience, jusqu'à la « grandeur de charité, » la grandeur psychique, laquelle avait été jusque-là notre œuvre et notre gloire, s'efface graduellement devant nous. Et en proportion que cette grandeur psychique, cette activité de l'âme, avait été auparavant le centre de notre vie elle-même, nous sommes dits maintenant, à mesure que nous nous en détachons, « mourir volontairement à nous-mêmes. »

C'est déjà ce dont notre Seigneur avait parlé, lorsqu'il disait que son disciple doit en venir à savoir « perdre ce qui est son âme dans ce monde. » C'est la loi dont lui-même a été pour nous et le docteur et l'exemple. Il exprimait cette loi en disant: « Si le grain qui tombe en terre ne meurt point, il demeure seul. » Sans doute, il s'agit ici du grain fécondé: le grain stérile ne meurt pas, il est détruit. Et c'est aussi l'exemple qu'il nous a laissé, lorsqu'il disait de lui-même à la veille de son sacrifice: « Nul n'a un plus grand amour que de donner son âme pour ceux qu'il aime. »

Il est évident qu'à ce point de vue, dans lequel nos lecteurs auront reconnu celui du Nouveau Testament, et en particulier celui de Paul, il ne saurait pas plus être question d'une immortalité de l'âme que d'une immortalité du corps ou de

l'esprit. Ce dont il peut être et ce dont il est en effet question, c'est d'une vie immortelle ou éternelle de l'homme lui-même. Or cette vie-là est aussi incompatible avec la vie actuelle de son âme qu'elle le serait avec une vie qu'il aurait centralisée uniquement dans son corps. En dehors de l'œuvre par laquelle Dieu féconde et renouvelle la vie spirituelle de l'homme, l'homme, dans ce point de vue, est certainement voué à l'anéantissement.

C'est bien là ce qui ressort de l'Evangile tout entier. Il répète que cet anéantissement a déjà commencé dans l'existence de l'homme telle qu'elle découle de sa naissance actuelle. La « chair et le sang » ne sauraient, ne fût-ce qu' « hériter » le royaume de Dieu, le royaume en dehors duquel il n'est rien d'éternel. Laissé à lui-même, l'homme voit son état actuel aboutir nécessairement à la dissolution de son corps. Puis, si rien n'intervient, il sent, ne fût-ce qu'à l'affaiblissement graduel qui envahit sa vie psychique, que la dissolution ou l'anéantissement suivra tout aussi nécessairement. Finalement lorsque sera venue la fin de « la patience de Dieu, » à la « consommation, » s'ajoutera à ces deux « morts » la mort de l'organe central de sa vie, la mort dans la mort, la mort seconde, la mort de l'esprit. Cette fois, c'est la mort finale pour l'homme lui-même; c'est une mort sans remède, sans résurrection. Le feu qui tue alors est un feu éternel, un feu de soufre, un feu qui ne s'éteindra pas avant d'avoir consommé son œuvre, c'est-à-dire avant d'avoir consumé sa proie. La mort du corps actuel peut n'être pour l'homme qu'un « dépouillement, » la mort de l'âme elle-même n'être « qu'un gain; » la mort spirituelle ou la mort de l'esprit demeure pour l'homme la mort absolue, la mort éternelle, la mort sans lendemain.

Si telle est, dans ses grands traits, ce qu'on pourrait appeler la doctrine psychologique du Nouveau Testament, il nous reste à nous demander quelle valeur cette doctrine doit revêtir pour nous.

Tout d'abord nous devrons nous être rendu compte des raisons qui distinguent ainsi cette psychologie de ce que l'Ancien Testament renferme à cet égard. Nous devrons avoir compris

pourquoi l'*âme* qui, dans l'Ancien Testament, n'est que la désignation générale de l'existence historique et actuelle de l'homme, devient, dans le Nouveau, celle d'un simple mode de l'activité de sa vie. Nous devrons encore avoir saisi la raison de ce fait, que ce n'est que dans le Nouveau Testament que la vie spirituelle nous apparaît clairement comme constituant la vie supérieure et suprême de l'homme.

Pour cela il faut nous rappeler que pour les écrivains sacrés, eux aussi, l'idée n'est jamais que l'écho intellectuel de l'expérience du fait lui-même. Or ici le fait, c'est que dans l'Ancien Testament l'homme n'a pas, au dedans de lui-même, l'expérience consciente de l'absolu ; il ne fait encore qu'en ressentir le besoin. Le croyant lui-même y fait partie d'un peuple qui saisit Dieu avant tout dans les faits successifs de son histoire nationale, laquelle n'est même pas encore achevée. Dieu n'apparaissant ainsi à la foi que dans des actes historiques, il n'y a pas lieu de s'étonner que le croyant n'y ait pas encore fait l'expérience de l'immortalité. Aussi est-ce bien « par l'Evangile que l'immortalité a été mise en lumière. » C'est là que, dans la personne de Jésus-Christ, l'union du cœur de l'homme avec le cœur de Dieu s'est enfin consommée sous nos yeux, c'est-à-dire d'une façon accessible à notre expérience. L'un des résultats de ce nouveau fait a été de faire de cette vie de l'*âme*, dans laquelle l'homme avait jusque-là trouvé l'idée centrale de sa vie, ce qui n'est plus maintenant à ses yeux qu'une manifestation imparfaite et passagère de cette même vie.

La seconde question que nous aurons à nous poser concernera la valeur intrinsèque que revêtirait pour nous cette psychologie du Nouveau Testament, qui nous apparaît surtout dans la pensée de saint Paul. Y verrons-nous ce qui serait le produit d'une philosophie juive, et, en particulier, de cette pensée pharisienne, qui avait trouvé en effet dans Saul de Tarse sa plus haute expression? Ou bien y retrouverions-nous des éléments empruntés par l'apôtre lui-même à cette civilisation grecque avec laquelle il eut tant affaire? Ou bien enfin y verrons-nous une révélation de Dieu, soit par ce qui serait comme un écho des antiques oracles du peuple élu, soit par ce

que nous regarderions comme ces « paroles que l'Esprit de Dieu enseignait directement au témoin de Jésus-Christ ? » (1 Cor. II, 13.)

Voilà des questions fort importantes pour notre public religieux. M. White ne se les pose pas même; apparemment parce qu'il sait que ces questions-là ne préoccupent pas ceux auxquels il s'adresse. Pour beaucoup d'entre nous, ce ne sera pas le cas. Aussi nous sera-t-il peut-être permis de dire ici comment elles se résolvent pour nous-mêmes.

Il est évident qu'une fois la dernière de ces questions soulevée, elle devient aussitôt la seule. Or ce n'est pas là autant une question historique que ce n'est avant tout une question d'expérience religieuse. Même pour celui qui ne saurait pas encore par expérience ce que c'est qu'un Dieu qui se révèle, cette question n'en demeurerait pas moins décisive. En y ramenant le débat, on l'aurait, en effet, par cela seul, déconsidéré aux yeux d'un tel homme. Il n'y verrait plus dès lors que le résultat d'hallucinations maladives. De notre côté, sans doute, nous nous demanderions ce que ce même homme ferait de cette « obligation morale, » dont l'objectivité positive demeure pour nous la seule base et le seul point de départ du fait religieux lui-même.

C'est ainsi, par exemple, dans la question qui nous a occupés, que tout se réduit pour nous, en fin de compte, à l'expérience qui aurait été la nôtre à l'endroit du *péché*. Avons-nous reconnu, dans notre péché, un fait qui implique ce qui serait pour nous un rapport avec l'absolu [1], il nous devient aussitôt impossible de retenir cette idée d'une immortalité essentielle de l'âme; vu que nous ne saurions nier le caractère essentiellement mortel du péché de cette âme. L'aveu de notre état actuel de *mort* demeure pour nous la première condition, ne fût-ce que pour le réveil en nous du désir d'une vie *immortelle*. Vouloir substituer le dogme de l'immortalité essentielle de l'âme humaine au témoignage que rend l'Evangile à l'état de mort qui est actuellement celui de cette âme, ce sera toujours, il nous semble, s'être rendu coupable de cette plus grave

[1] Luc XV, 18.

de toutes les infidélités, de l'infidélité à soi-même, vu que la conscience individuelle sanctionne ici hautement la parole de l'Evangile.

S'il est à regretter que ces faits de conscience, qui demeurent après tout la seule base de toute apologétique, ne soient pas plus clairement allégués à ce point de vue dans le livre de M. White, ce qui, par contre, n'y laissera rien à désirer au lecteur, ce n'est pas seulement le vaste horizon qu'y embrasse l'auteur, l'étonnante richesse des aperçus, la multitude de questions qui y sont soulevées et très souvent résolues, c'est le sérieux moral, c'est l'indépendance calme et hardie de la pensée, c'est surtout la vivante piété et la foi simple et sincère qui en animent, en éclairent et en dirigent les déductions.

Les trois partis qui se divisent le monde religieux français en dehors des limites de l'Eglise romaine, c'est d'abord le protestantisme traditionnel, puis les deux partis que j'appellerais ceux de la liberté; savoir celui que, si ce mot n'était pas à cette heure si étrangement compromis, on pourrait nommer le parti religieux de la libre pensée, et celui de la liberté de la foi. C'est surtout des partis de la liberté que nous attendons pour ce livre l'accueil auquel il a droit.

Le protestantisme officiel est à cette heure avant tout une tradition. Sans doute c'est un noble office que celui de maintenir, en face des générations et des opinions qui se succèdent, la belle et saine tradition évangélique. A part cependant le fait que la foi vivante ne se laisse ni fixer ni maintenir, cette position entraîne nécessairement un grand danger. C'est celui de s'en tenir, en fait d'autorité, à ce qui devient immanquablement, à l'égard des fidèles, la tyrannie d'une orthodoxie toujours moins clairement appréciée et par conséquent toujours plus aveuglément acceptée. A cela vient naturellement se joindre l'absence d'un principe hautement reconnu, absence qui caractérise notre protestantisme depuis que, s'étant laissé enlever l'autorité de l'Ecriture en matière de foi, il s'est vu réduit à l'état d'un fait historique n'ayant d'autre définition que lui-même. Un tel parti est évidemment d'un côté trop satisfait et de l'autre trop peu sûr de lui-même, pour donner son atten-

tion à rien de ce qui aurait l'air d'une nouveauté, cette nouveauté fût-elle, comme ici, une vérité trop longtemps négligée.

En face de ce parti de l'autorité extérieure de la tradition, vient se placer le parti de la liberté, par où nous entendons le parti de la conscience individuelle. Là on n'admettra de faits à venir que ceux dont la réalité découlerait directement d'une expérience présente. Tout dépendra donc de ce que sera une telle expérience. Or, il y en aura toujours deux : l'une celle de la libre pensée, l'autre celle de la libre obéissance de la foi. Quant à ceux qui se contenteraient encore de la première, nous croyons qu'il s'y rencontrera des esprits portés à examiner de plus près une thèse qui ramène ainsi l'attention sur les faits actuels de la conscience. Il s'en trouvera cependant d'autres par lesquels il semble que les faits de l'ordre spirituel soient toujours plus regardés comme de pures abstractions sans réalité. Il faudra s'attendre à ce que ces derniers négligent une thèse qui repose tout entière sur l'expérience de ces mêmes faits considérés comme la seule réalité positive et absolue.

Mais c'est à ceux qui ont trouvé la vraie liberté nous ne disons pas dans la soumission, ce qui serait un contresens, mais dans l'obéissance libre et volontaire que le cœur rend au Dieu qui l'est venu gagner, c'est aux hommes qui mettent au-dessus de toute autre expérience celle que Dieu a accordée de lui-même à la foi de leur cœur, c'est tout spécialement à ces hommes que nous recommandons *la Vie en Christ* de M. E. White. Nous croyons la lecture de cet ouvrage éminemment propre à ramener l'attention, de ce qui risquerait de n'être plus que des spéculations plus ou moins oiseuses, vers des faits positifs et actuels. Ce n'est pas de l'avenir, c'est du présent qu'il nous entretient. Détournant notre esprit de récompenses ou de douleurs dans un avenir inaccessible à notre pensée, il nous préoccupe de ces faits présents dont la réalité implique à elle seule notre avenir, d'une mort à laquelle il s'agirait chaque jour plus d'échapper, et d'une vie éternelle qui est mise encore aujourd'hui à notre portée.

Aussi désirons-nous vivement, qu'accueilli avec l'attention sérieuse qu'il mérite à un si haut degré, cet ouvrage suscite,

chez les croyants évangéliques de langue française, une de ces discussions qui, parce qu'elles ont leur point de départ dans l'amour de la vérité et qu'elles se soutiennent dans les hauteurs d'une charité sincère, ne sauraient manquer, quel qu'en soit le résultat, d'inaugurer pour chacun de nouvelles lumières, parce qu'elles auront amené chacun à faire une nouvelle expérience de Celui qui seul demeure pour nous tous et la vérité et la vie.

Ce dernier mot précise le point de vue auquel était placé l'auteur anglais lui-même, ainsi que le prouve le titre qu'il avait donné à son livre. Ce titre, le traducteur nous dit qu'il a craint, en le conservant seul, de faire passer cet ouvrage, aux yeux de ses lecteurs, pour un simple ouvrage « d'édification. » Il serait temps, ce semble, qu'on cessât chez nous de joindre à l'idée « d'édification » celle de la médiocrité de la pensée, du genre ennuyeux et de la nullité fatigante des lieux communs. Le fait est bien plutôt que l'édification de l'homme intérieur demeure l'œuvre suprême, et qu'il n'y a de bon, fût-ce même en philosophie, que ce qui dans ce sens-là *édifie*.

En tout cas, dans le sujet qui vient de nous occuper, comme dans tout ce qui touche à la droite connaissance de l'homme, c'est bien l'étude du Christ qui seule révélera « la plénitude de la science et de la connaissance » à ceux qui, dans le Christ des Evangiles, auront reconnu « le Fils de l'homme. » C'est bien là seulement qu'ils trouveront la vérité de la nature humaine. Il n'y a que cette seule personnalité, dont l'historicité ressort précisément de ce caractère, qui nous livre le secret de la vraie nature de l'homme. C'est là que nous rencontrons l'idéal humain ; par où nous entendons, non une idée fantastique de ce que l'homme pourrait être, mais la vue de ce qu'a été un de nos semblables sans le péché, c'est-à-dire la vue de ce que nous sommes appelés à devenir une fois le péché vaincu en nous. Au point de vue de notre foi en Dieu, c'est là que nous apparaît l'homme tel que Dieu le voulut, au jour où il le créa pour réaliser dans le royaume du temps l'image de la Personne immortelle elle-même. A la lueur de cette expérience de leur foi, les croyants pourront donc mesurer la distance qui sépare

l'existence actuelle de l'homme historique, de cette vie à laquelle l'homme était destiné et qui est de nouveau non seulement placée devant lui dans la personne du Fils de l'homme, mais mise à sa portée dans sa vie de sacrifice pour les pécheurs.

En saisissant par la foi Jésus-Christ comme le Sauveur, ces croyants arriveront à se mettre toujours plus au point de vue qui était le sien, à pénétrer toujours plus dans la pensée qui serait à cette heure la sienne, à juger comme lui-même et de l'état dont il veut nous tirer, et de celui auquel il nous permet d'aspirer encore. Demeurant pour ses disciples la source première de la vérité, ce Maître en même temps humain et céleste leur enseignera toujours plus à mettre à sa vraie place cette vie qu'il a vaincue devant eux, et qu'il peut leur faire vaincre en eux-mêmes. Il les y amènera en leur en dévoilant la mort, sans doute, mais en leur faisant du même coup oublier et les détresses et les obscurités de cette mort, pour la paix et bientôt pour la puissance de la vie qu'il leur apporte. Pour cela, sans doute, il ne leur faudra pas s'être contentés d'avoir su répéter les noms qu'on lui donne autour d'eux. Il leur faudra l'avoir saisi comme il se donne lui-même. Il leur faudra avoir commencé à entrevoir, grâce « au témoignage que rend son Esprit à leur esprit, » quelque chose de la grandeur de cette œuvre de vie et de salut dont l'Evangile met surtout sous nos yeux le côté terrestre et historique. Quittant toujours plus la foule qui ne sait que disputer avec ceux qui se disent ses disciples, il leur faudra, à ces cœurs qu'il s'est rendus intimes, l'avoir suivi jusque sur la montagne sainte. Peut-être leur y révélera-t-il, à eux aussi, des vérités qu'ils devront encore garder pour eux seuls. En tout cas ils en reviendront à chaque fois de nouveau moins préoccupés des questions qui les avaient jusque-là embarrassés, et plus émus de l'éclat paisible et victorieux de cette *vie éternelle*, qui est sans doute exclusivement la sienne, mais qu'il nous convie tous à partager avec lui.

Cr MALAN.

Vandœuvres, avril 1880.