Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 4 (1871)

Artikel: La doctrine de St. Paul sur l'origine du péché en présence des théories modernes

Autor: Astié, J.F. / Ernesti, H.-F.-T.-L.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379120

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: 21.08.2025

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

LA DOCTRINE DE ST. PAUL

SUR L'ORIGINE DU PÉCHÉ EN PRÉSENCE DES THÉORIES MODERNES

PAR

H.-F.-TH.-L. ERNESTI [1]

On dira peut-être qu'il ne saurait être question de rechercher la cause du péché. Le péché, dit Sartorius, n'a pas d'origine, mais simplement un commencement. De même que le monde n'est pas provenu d'une cause naturelle, mais qu'il a commencé avec les causes naturelles par la libre volonté du Créateur, ainsi le mal n'a pas de cause naturelle dans le monde : il a commencé dans la volonté libre de la créature. Qui dit origine dit cause : or le péché n'a pas avant lui de cause dont il serait la conséquence; la chute n'est pas une conséquence, mais un commencement, pas un effet, mais une cause sans cause, *nam defectionis ratio sufficiens deficit.*

Ici il faut s'entendre. Le mot principe, cause, peut être pris dans trois acceptions différentes. Le principe d'une chose c'est la base d'une chose, ce sur quoi elle repose. Or, comme dans le monde des idées, une pensée repose sur une autre, comme elle est tenue pour vraie par suite de la vérité déjà reconnue de l'autre, la pensée dérivée est dite la conséquence de l'autre qui

[1] VOM URSPRUNG DER SUNDE NACH PAULINISCHEM LEHRGEHALTE, *in besonderer Berücksichtigung der einschlägigen modernen Theorien. Von H.-F.-Th.-L. Ernesti, Doctor der Theologie, Abte zu Marienthal, Consistorialrathe, Generalsuperintendenten und Mitgliede des Directoriums des Predigerseminars in Wolfenbuttel.* Zweite Ausgabe. Deux vol. in-8, de 280 et 348 pages. Göttingen Vandenhœck und Ruprecht's Verlag.

est son principe, son principe logique. Ensuite un principe réel peut être aussi le principe de quelque autre chose de réel. La seconde réalité est alors considérée comme conséquence nécessaire de la première. Enfin la faculté, la virtualité ou la puissance des choses est également présentée comme le principe, la cause de leur activité. Or, comme tout ce qui n'existe encore qu'en puissance dépasse toujours ce qu'on voit des choses du monde, ce principe peut être appelé transcendental.

Il va sans dire qu'en tout ceci il ne saurait être question du principe logique. Ce n'est pas encore le lieu de se demander si St. Paul assigne au mal un principe réel ou un principe transcendental. On lui a attribué tantôt l'une, tantôt l'autre de ces deux opinions; il est aussi arrivé qu'on n'a pas tenu compte de cette différence qui est cependant de première importance. Cherche-t-on à expliquer le mal en le présentant comme nécessaire? Alors on lui attribue un principe réel. Ceux au contraire qui nient la nécessité du mal font voir que le péché cesserait d'être quelque chose de libre et d'imputable pour devenir un fait physique et posé par Dieu, dès l'instant où il serait l'effet réel et subséquent d'une réalité antérieure. Toutefois, dès l'instant où le péché n'est pas un phénomène physique, mais moral, un fait imputable à l'individu chez lequel il se trouve, il faut bien qu'il ait son principe dans cet individu, car autrement il ne saurait lui être imputé. Il faut donc, en tout état de cause, chercher un principe, une cause transcendentale du péché. La faculté de l'homme qui rend le péché *possible*, est le principe transcendental de la réalité du péché. Le péché ne découle pas nécessairement de cette faculté, mais quand il en procède, nous arrivons à statuer simplement sa réalité.

On ne saurait donc prétendre que les recherches sur l'origine du péché portent sur un problème faux, même alors qu'avec Julius Müller, on définit le péché comme n'ayant pas de cause, c'est-à-dire comme entièrement irrationnel, comme le plus grand mystère du monde.

Au point de vue formel, le péché est cette détermination de soi-même qui fait manquer l'idéal établi par Dieu; c'est à la

fois une conduite contraire à la destination de l'homme, une illégalité, un éloignement de Dieu.

Quand J. Müller demande quel est le principe réel du péché, la question n'est plus la même que lorsqu'il s'agit de son origine. Dans le premier cas on recherche la tendance fondamentale et générale chez tous les êtres pécheurs, la forme fondamentale du péché, mais on ne se préoccupe pas de sa cause. Toutefois les deux questions se touchent de si près qu'il serait bien difficile de chercher à répondre à l'une sans aborder l'autre.

Il ne sera question ici que des théories sur l'origine du péché pour lesquelles, dans les temps modernes, on a prétendu trouver un appui dans les enseignements de St. Paul.

I

Explication du péché par la prédominance des sens sur l'esprit.

Tout le monde n'entend pas exactement la même chose en disant que le péché a son origine dans la sensibilité. Cette expression n'est prise au sens propre que si on prétend que la sensibilité est en elle-même le mal, que par conséquent le péché ne peut avoir son origine, sa cause que dans les sens et nullement dans l'esprit, dans la nature spirituelle.

Ce dualisme moral a été dernièrement imputé à St. Paul, soit au nom de l'histoire, soit au nom de l'exégèse. D'après Kœstling, ce qui resterait de l'homme après en avoir retranché l'esprit, c'est-à-dire le corps, les sens, seraient la source vivante de tout ce qui est non spirituel et non divin, de toutes les tendances en opposition avec la volonté de Dieu.

Quand on ne prend plus cette dérivation dans cette acception propre, voici ce qu'on entend. Le principe du péché a son siége dans les sens, en tant que chez les créatures personnelles les sens se trouvent associés à l'esprit; plus exactement encore le péché réside dans l'énergie des sens en face de la faiblesse de la raison, dans l'organisme matériel en opposition à la person-

nalité à laquelle elle sert de base. Cette théorie, très répandue de nos jours, a pris des formes diverses suivant les principes psychologiques qu'on adopte.

Voici comment on raisonne ordinairement. Les exigences des sens qui recherchent l'agréable, ne peuvent manquer d'entrer en conflit avec les lois de la raison qui prescrivent le bien. Si l'on tient compte du mode de développement de l'homme et de son éducation, on ne doit nullement être surpris de voir l'esprit défait dans ce combat. L'issue n'est pas seulement possible, mais nécessaire. Quand la conscience spirituelle s'éveille, l'homme a déjà pris l'habitude d'obéir aux intérêts sensibles. La force spirituelle est à son minimum, ce n'est que peu à peu, à mesure que l'individu se fortifie qu'il peut apprendre à se rendre compte de son rapport normal avec sa base naturelle, c'est-à-dire apprendre à la dominer et à la faire servir à ses fins. Fallût-il admettre que ce développement n'est pas tout à fait dans l'ordre, il ne pourrait s'accomplir d'une autre façon, parce que l'éducation n'est pas ce qu'elle devrait être, d'après la nature à la fois animale et rationnelle de l'homme. On ne prend pas les mêmes soins de la vie spirituelle que de la vie sensible. Les moyens indispensables à l'éducation de l'homme, la famille avec ses mœurs, l'état avec sa constitution, la religion avec son culte, ne sont pas ce qu'il faudrait.

Cette explication a été surtout en faveur auprès des rationalistes vulgaires. Les questions qu'elle soulève obligent nécessairement à aller plus loin. D'où vient la mauvaise éducation ? N'implique-t-elle pas à son tour la corruption de l'homme dont elle est chargée de rendre compte? Et puis, le fait qu'au début les sens dominent sur l'esprit n'est pas naturel, il implique déjà quelque chose d'anormal. Nous voilà donc remontés jusqu'au premier homme. Toutefois cette théorie ne saurait admettre qu'ils ont été créés adultes, ce serait renoncer à tout expliquer par l'éducation. Il faudrait que Dieu leur eût alors donné à tout le moins le libre arbitre, la faculté de pouvoir se déterminer eux-mêmes et partant la possibilité de dominer les sens. De sorte que cette théorie, sous peine d'abdiquer, est obligée de maintenir que les hommes ont été créés mineurs,

sous le rapport de la conscience spirituelle et de l'indépendance. Il s'agit de prouver comment, aussi longtemps que la personnalité est en état de minorité, elle se trouve nécessairement sous la dépendance de sa base naturelle; il faut expliquer comment, sans éducation normale, il ne peut pas y avoir un développement moral normal chez l'individu.

On le voit, cette théorie ne saurait se maintenir en deçà des conséquences logiques rigoureusement déduites par Richard Rothe. La personnalité de l'adulte mérite seule ce nom, celle du mineur n'est qu'approximative et relative. L'homme naturel n'est que l'unité de la bête et de la personnalité, mais une unité purement immédiate et partant extérieure, ou mieux encore le point d'indifférence des deux. Aussi le procès créateur ne saurait-il s'arrêter là; il faut s'élever jusqu'à une synthèse vraie et intime. Que faut-il pour cela? Que la nature matérielle soit dominée, réglée par la personnalité. Car, à d'autres égards, l'union est déjà effectuée. La personnalité de l'homme naturel est en effet déterminée d'une façon immédiate par la nature matérielle; celle-là est un simple produit de celle-ci.

Mais c'est justement là une contradiction essentielle qui demande impérieusement à disparaître. Il faut que la conciliation des deux éléments constitutifs de la nature s'effectue dans l'intérêt de la spiritualité. L'idée même de l'homme implique que la personnalité, fait spirituel, doit arriver à dominer la matière. Or le développement moral et normal de l'individu doit de lui-même aboutir à un équilibre qui, en permettant la pénétration complète de la nature par l'esprit, amène la solution du problème moral. En se déployant, la nature matérielle est contrainte de subir l'influence de la personnalité à laquelle elle se trouve immédiatement unie, de sorte que, tout en s'accusant et en s'étendant, la nature matérielle est obligée de s'organiser d'une façon plus complète et supérieure. C'est ainsi que, par le simple fait de sa croissance, la nature matérielle devient un organe toujours plus parfait de la personnalité, à l'émancipation complète de laquelle elle finit par aboutir. D'un autre côté, avec l'expansion croissante de la nature matérielle, la personnalité est toujours plus pénétrée par elle; mais comme celle-là

se met toujours mieux au service de celle-ci pour devenir son organe, entre les mains de la personnalité la nature matérielle finit par devenir une arme se tournant contre elle-même.

Il va sans dire que cet équilibre qui doit s'établir entre les deux parties constitutives de l'homme ne saurait être que le résultat d'un développement normal, c'est-à-dire durant le cours duquel l'esprit ne subira que l'influence légitime et exercera de son côté celle qui lui revient de droit. Mais voici la grave difficulté. Ces conditions-là impliquent, au point de départ du développement, une perfection de la conscience de soi, une maturité, une majorité de l'esprit qui se trouve exclue par l'idée même d'une personnalité encore sous la puissance de sa nature matérielle.

Il est donc de toute impossibilité de comprendre que la personnalité puisse arriver à son apogée par suite d'un développement normal. Elle ne peut le faire que sous l'impulsion d'une personnalité étrangère déjà arrivée à la maturité complète d'une manière normale, en demeurant sous sa dépendance complète ; en d'autres termes, au moyen d'une éducation normale.

De sorte que justement parce qu'ils étaient les tout premiers, les premiers hommes ne se trouvèrent pas dans les conditions voulues pour se développer d'une façon normale. Ils ne peuvent arriver à leur maturité naturelle qu'à la suite d'un développement moral anormal. Au moment où ils commencent leur carrière morale, comme êtres indépendants, ils sont nécessairement incapables de remplir d'une manière normale leur mission morale. Ils ne se trouvent plus en possession de la liberté complète qui leur serait nécessaire dans ce moment, parce que, dès le début, leur personnalité a subi irrégulièrement le joug de la nature matérielle.

On ne saurait admettre que nos premiers parents, sur le seuil de leur carrière morale, aient eu la possibilité de dominer entièrement leur nature matérielle au moyen de leur personnalité. Ils ne sauraient avoir reçu du simple fait de la création ce que nous n'acquérons que par l'éducation. La notion même du libre arbitre implique qu'il ne saurait être inné, créé

en nous ; il doit s'acquérir pendant le cours du développement. Prétendrons-nous que nos premiers parents n'étaient arrivés à la majorité qu'au point de vue physique? Force nous sera alors de nous représenter la domination de la nature matérielle comme plus excessive encore. Le vrai moi, qui n'est autre chose que la faculté de se déterminer soi-même, ne saurait en effet être posé ; il faut qu'il se pose, qu'il s'affirme lui-même. Les choses ne se passent pas autrement en Dieu. Il faut donc conclure que le développement moral de l'homme devait nécessairement traverser la phase du péché, avoir en celui-ci son point de départ.

Les partisans de cette théorie qui fait provenir le péché de la prédominance des sens sur l'esprit, ont essayé de sauvegarder la liberté afin que l'homme soit responsable quand il tombe dans le mal ; sans doute les inclinations sensibles sont les plus fortes parce qu'elles se sont développées les premières, mais l'homme a le sentiment que les inclinations spirituelles sont les plus élevées, les meilleures, les plus nobles. La volonté est ainsi mise en demeure de se prononcer entre ce qui est le plus agréable et ce qui est le plus digne. — C'est là se mettre en contradiction avec soi-même ; on dépasse le point de vue de cette théorie sans vouloir se l'avouer. Dès qu'il y a équilibre entre l'esprit et les sens, il ne peut plus être question de faire provenir le péché de la prédominance de ces derniers, qui n'est plus qu'apparente.

Mais, dit-on encore, la volonté qui doit prendre parti pour l'agréable ou pour le plus digne est évidemment une faculté spirituelle. Se décide-t-elle pour ce que demande la nature spirituelle ? La volonté agit alors conformément à sa nature, le rapport normal s'établit. Se laisse-t-elle au contraire déterminer par les sens ? Elle devient infidèle à sa nature. Or si la volonté se décide conformément à sa nature elle est libre, parce qu'elle est naturelle ; si elle se laisse déterminer par la nature sensible, elle n'obéit plus à la sienne propre ; elle ne paraît plus libre ; non-seulement elle ne paraît pas libre, mais elle est esclave. La liberté ne tournerait à l'esclavage que quand elle se prononcerait en faveur des sens. Or, cette liberté

qui devient esclavage dès qu'elle se prononce pour les sens, que peut-elle être dans son principe? La faculté de l'esprit de se décider d'après ses propres inclinations. Dans ce cas le péché n'est plus expliqué au moyen de la liberté, mais au moyen de l'esclavage. En effet, le péché ne peut surgir que lorsque la faculté de l'esprit de se décider d'après ses inclinations propres fait défaut. D'où vient ce manque de liberté primitive? On ne peut plus répondre en indiquant la puissance des sens contre l'esprit, car celle-ci fait défaut là où se trouve la liberté. Dès l'instant où on prétend rendre compte du péché par la prédominance des sens, on ne peut plus partir d'une liberté comme disposition au point de départ, elle n'est plus qu'un but à atteindre. Il faut donc partir d'un esclavage primitif. Je ne crois pas que dans un tel milieu, au point de vue de cette théorie, on puisse admettre, comme le veut Rothe, une pure liberté formelle (la faculté de l'homme de se déterminer lui-même), qui serait à tel point la condition *sine quâ non* de la liberté réelle, que celle-ci ne pourrait se former que sur la base de celle-là. Au contraire pour ceux qui considèrent le péché comme une phase que le développement moral doit nécessairement traverser, la liberté formelle n'est pas la pure liberté de choix, la faculté de se déterminer soi-même d'une manière absolue, le commencement absolu d'une action, mais une simple fiction, ou mieux une abstraction de la réalité, puisque la volonté, dès qu'elle se détermine moralement, ne peut être un seul instant sans direction.

Il suffira pour notre but d'avoir montré comment la tentative de dériver le péché d'une prédominance des sens sur l'esprit revient à le dériver finalement d'un esclavage primitif.

Pour savoir si cette explication peut se réclamer de St. Paul, comme de fortes apparences semblent autoriser à le croire, il faut examiner, à la lumière des écrits de l'apôtre, les diverses opinions anthropologiques, théologiques ou christologiques qui sont ou les conséquences ou les bases de cette théorie.

A) *Opinions anthropologiques.* — C'est ici la notion *chair* qui doit nous occuper avant tout. Quand St. Paul emploie ce mot pour désigner l'homme, il a en vue l'antithèse qu'il établit ordinai-

rement entre l'homme extérieur et l'homme intérieur (2 Cor. IV, 16; Rom. VII, 23; Eph. III, 16), ou il la néglige. Dans le premier cas, la chair désigne tout simplement l'homme. (Rom. III, 20; 1 Cor. I, 29; Gal. II, 16; Tite III, 5). Tandis que les Indous, définissant l'homme par l'élément supérieur, l'appellent « le pensant, » St. Paul, prenant son principe de définition dans l'élément inférieur, suivant l'usage des Juifs, le définit comme celui qui est sorti de la terre : il l'appelle *chair* par excellence. Est-ce à dire que quoique ce terme désigne l'homme en général, il faille surtout penser à son corps quand il est ainsi appelé chair? Nullement, car quel rapport y aurait-il alors avec l'idée d'être justifié, de se glorifier? Le mot âme non plus, quand il est employé par métonymie pour désigner l'homme entier (Rom. XIII, 1), n'a nullement en vue l'essence spirituelle. (Math. VI, 25.)

St. Paul, en parlant de la chair, a-t-il au contraire en vue l'opposition entre l'homme extérieur et l'homme intérieur? La chose n'a pas toujours lieu de la même manière; il se place tour à tour au point de vue physiologique, historique et moral.

L'opposition entre l'homme extérieur et l'homme intérieur est considérée abstraitement dans ses rapports à la nature humaine comme telle. Il s'agit de déterminer d'abord en quoi cette nature consiste. Le mot σάρξ désigne alors une *partie* principale de l'organisation animale matérielle, ce que nous appelons la chair (1 Cor. XV, 50); Eph. VI, 12; quelques fois aussi l'organisation matérielle et animale en *général*. Ce sens est manifeste quand St. Paul parle de la résurrection (1 Cor. XV, 39) et qu'il répond aux objections.

On comprend en pareil cas que l'apôtre emploie tour à tour *chair* et *corps*. La chair désigne alors le corps que nous avons dans la vie actuelle. Car quoiqu'il existe un corps éternel et spirituel, il n'y a pas de chair ayant ces attributs. Elle est toujours présentée comme passagère, terrestre. L'esprit est opposé à la chair quand il s'agit de l'antithèse entre l'homme extérieur et l'intérieur, entre celui qui est matériel, limité dans l'espace, percevable, et l'immatériel, l'invisible, soustrait aux lois de l'espace. Le mot *cœur* sert à faire l'antithèse quand il s'agit au

contraire des *dispositions* de l'homme intérieur et de l'homme extérieur, comme d'un corps visible composé de membres. Dans cette acception, St. Paul n'oppose jamais la chair à l'esprit. (Col. II, 5 ; 1 Cor. V, 3; Eph. V, 29, 28 ; 1 Cor. VI, 6 ; 2 Cor. VII, 1 ; 1 Cor. VII, 34 ; 2 Cor. IV, 11, 10 ; Rom. II, 28, 29 ; VIII, 3 ; Eph. II, 11, 15, 16 ; 1 Cor. V, 5.) Il faut aussi tenir compte des passages qui, sans accuser expressément une antithèse, parlent de la figure corporelle, Col. II, 1, ou du mal corporel, 2 Cor. XII. Viennent ensuite les passages où il est question de la descendance corporelle. (Rom. I, 4 ; IX, 5, 8 ; XI, 14 ; Gal. IV, 23, 29.)

Le mot chair acquiert une autre signification lorsque, tout en tenant compte de l'opposition entre l'homme extérieur et l'homme intérieur, on a en vue, non pas la nature humaine d'après l'état qui lui est particulier, mais d'après son existence vivante et propre, d'après son essence. Chair n'est plus alors synonyme de corps, mais elle l'implique en tant qu'il en est l'apparition essentielle et finie (le corps psychique et non pneumatique). Considérée de ce point de vue, la chair désigne le côté terrestre et fini de l'être humain, la vie phénoménale du corps sensible, animé, le moi individuel reposant sur une base matérielle avec ses représentations et ses instincts naturels, en tant que distinct de l'esprit, principe immatériel de l'homme et de la vie éternelle personnelle. Le mot chair désigne évidemment l'existence terrestre et finie en opposition à la vie à venir dans des passages comme les suivants : Philip. I, 22, 24 ; Gal. II, 20.

Le passage Gal. VI, 8, montre comment les idées et les instincts particuliers à l'essence sensible et animée se trouvent compris dans la notion de chair : *c'est pourquoi celui qui sème pour sa chair, moissonnera aussi de la chair la corruption.* C'est là une sentence tout à fait générale dont l'application spéciale est laissée à ceux auxquelles elle est adressée. Mais l'application devait varier singulièrement suivant la manière dont chaque lecteur pouvait s'opposer à la vie, selon l'esprit dont il leur avait parlé. On va cependant trop loin quand par la chair on veut entendre ici la vie de péché et de crime ou aussi la vie

matérielle de l'homme disposée au péché, en tant qu'opposée à l'esprit de Dieu. On introduit dans le mot chair un rapport avec la vie de péché qui n'est pas impliqué dans le mot même mais qui vient du contexte. Sans doute, le fait de semer sur le terrain de la vie animale et sensible au lieu d'ensèmencer celui de son essence spirituelle entraînera le péché après lui, puisque la prédominance du principe charnel isolera la créature du Créateur. Toutefois, de même que la chair n'est pas identifiée avec la tendance de la vie au péché, mais que celle-ci est au contraire présentée comme une conséquence du fait de semer à la chair, nous ne sommes pas autorisés, au point de vue physiologique, à imputer à la chair la disposition au péché. Celle-ci doit être cherchée au contraire dans le cœur, là où se prend la décision de semer pour la chair ou pour l'esprit.

Ce qui montre bien que Paul ne voit pas dans la chair elle-même, au sens physiologique, le principe du mal et du péché, c'est le rapport qu'il ne cesse d'établir entre la chair dans laquelle Christ est venu (Rom. VIII, 3) et celle de l'homme. Il est généralement admis que *la forme de chair de péché* dont il est ici question doit désigner l'essence terrestre et finie dans laquelle le fils de l'homme a fait son apparition. Or l'élément de péché que le contexte du passage des Galates fait attribuer à la chair ne saurait être imputé à la chair de Christ. Quand l'apôtre met en opposition l'homme extérieur et l'homme intérieur, il n'a pas en vue la nature de l'homme comme telle, mais une de ses déterminations particulières. L'abstraite antithèse entre le corps et l'esprit, entre l'essence temporaire et l'essence éternelle passe relativement à l'arrière-plan, et cède la place à une opposition concrète entre une sphère supérieure et une sphère inférieure de la vie, avec les rapports, les manières de de penser et d'agir qui résultent de l'une et de l'autre.

C'est ici que le point de vue historique et le point de vue moral doivent se distinguer du point de vue physiologique. Le point de vue historique est fourni par la conscience de l'homme de posséder l'esprit, dans la communion avec Christ. L'esprit ici, c'est le maître céleste, et puis l'élément humain seulement en tant qu'il est pénétré par lui et devient son organe. Au

point de vue objectif, la chair désigne alors toute sphère de la vie qui ne se trouve pas en rapport intime avec l'esprit : ainsi tous les rapports de la vie, toutes les facultés qui ont leur base dans la descendance naturelle, la nationalité, la communauté de loi. Au point de vue subjectif, la chair désigne alors toute manière de penser et d'agir qui, n'étant pas inspirée du principe divin, a sa cause dans des traditions extérieures, dans des ordonnances comme celles que renfermait la loi juive. Voir pour le point de vue objectif, Philém. 16 ; Philip. III, 3, 4 ; Eph VI, 5 ; Gal. III, 3 ; 1 Cor. X, 18 ; 2 Cor. XI, 18 ; et pour le côté subjectif, 2 Cor. V, 16 ; Rom. IV, 1 ; 2 Cor. I, 12.

St. Paul emploie aussi le mot chair en vue de l'antithèse entre le bien moral et le mal moral. Nous arrivons ainsi au point de vue de l'éthique. Il s'agit ici de la communion de vie avec Dieu ou de l'existence en dehors de lui. Il est incontestable que sous ce rapport la chair est présentée par St. Paul comme une puissance active dans l'homme, résistant à la loi divine et produisant le péché. (Rom. VII, 18 ; VIII, 7 ; Gal. V, 16.) S'appuyant sur cette circonstance, on pourrait dire que l'apôtre dérive le péché de l'esclavage primitif, s'il fallait admettre comme fondée la manière ordinaire de statuer dans ces passages l'antithèse entre l'esprit et la chair. On entend ici par chair la nature sensible en opposition à la nature morale, ou la nature matérielle pécheresse de l'homme en opposition à l'esprit de Dieu. Evidemment, si la chair devait désigner ici la nature sensible avec ses penchants divers, la théorie que nous examinons trouverait un appui dans St. Paul. Il existerait en effet une puissance de péché qui aurait sa raison d'être dans la nature de l'homme dont elle serait une conséquence nécessaire. Dans l'autre cas on ne pourrait s'empêcher de reconnaître que Paul a dérivé le péché de l'esclavage primitif de l'homme. Il n'y aurait plus eu rupture d'équilibre entre les éléments constitutifs de l'homme ; l'homme entier, esprit et corps, nous apparaîtrait comme organisé en vue du péché : nous serions pécheurs par le seul fait que nous serions hommes.

Des autorités très importantes (Néander, J. Müller, Tholuck, Harless) ont relevé contre ceux qui veulent identifier la chair et

les sens, le fait que la chair est évidemment opposée à l'esprit de Dieu, Rom. VIII, 9 ; Gal. V, 16. De plus, Paul impute à la chair des péchés (envie, esprit de querelle, orgueil ; Col. II, 22 ; Gal. V, 16; XIX, 22) qui ne sauraient en aucune façon provenir de l'organisme corporel. Ce qu'il y a de vrai ici, dans l'opinion de ces théologiens, c'est qu'en ne voyant dans la chair que la sensibilité on méconnaît l'intime union chez l'apôtre du point de vue moral et du point de vue historique. Mais d'autre part lorsqu'on prétend que, au point de vue moral, la chair doit être l'élément humain, en tant que non pénétré de l'esprit de Dieu, cette assertion est inexacte, vu qu'elle ne tient pas suffisamment compte de la liaison existant entre le point de vue moral et le point de vue physiologique. Il est parfaitement exact que lorsque la chair est, du point de vue moral, opposée à l'esprit, elle ne peut avoir pour antithèse l'esprit humain, comme désignant la nature supérieure et morale, vu que la chair désigne alors une tendance (morale). Il faut reconnaître en outre que la tendance désignée par la chair est dans une certaine opposition avec l'esprit de Dieu, en tant qu'elle se trouve de fait là où n'est pas cet esprit. Néanmoins la chair, en tant que direction de la vie humaine, ne peut être en tout premier lieu opposée qu'à l'esprit en tant que direction, tendance humaine de la vie, quoique cette direction spirituelle de la vie, dès que la tendance charnelle a fait son apparition, ne puisse se montrer que chez les hommes dans l'esprit desquels l'esprit de Dieu prépare une demeure pour l'habitation de Christ. Mais quand l'apôtre oppose la tendance spirituelle à la tendance charnelle, comme une manière d'être morale et humaine à une autre, le fait que l'une est désignée par le mot chair, l'autre par le mot esprit ne saurait nullement prouver que le péché soit nécessairement résulté de la domination de la sensibilité sur l'esprit. Ce fait fournirait plutôt un argument contre cette théorie. Cette désignation implique en effet le point de vue d'une unité idéale entre l'esprit humain et l'esprit de Dieu, en tant que le premier est organisé primitivement, virtuellement en vue de ce qu'il devient de fait par le moyen de l'esprit de Dieu, c'est-à-dire en vue d'être le principe domi-

nant le corps sensible et animé et dont l'activité ne tolérera plus le péché dans l'homme. L'homme n'est donc pas charnel par lui-même, il l'est devenu par suite d'un manquement. Marcher selon la chair n'est pas se conduire comme l'homme devrait le faire conformément à sa nature, mais comme il le fait réellement jusqu'à ce que, par la communion avec Christ, il soit devenu un homme spirituel. La chair, au point de vue moral, désigne donc la tendance charnelle de la vie, la direction dans laquelle le principe du corps sensible et animé entreprend sur celui de l'esprit, et l'homme charnel est celui qui s'approprie une pareille direction. (Rom. VII, 5, 14, 18, 25; VIII, 3; XIII, 14; 1 Cor. III, 1; 2 Cor. I, 17; Gal. V, 13; Eph. II, 3.)

Toutes les tentatives pour prouver que le mot chair chez St. Paul favoriserait la théorie qui fait provenir le péché de la sensibilité ont donc échoué.

On prétend encore avoir trouvé dans les écrits de St. Paul des descriptions de l'état primitif de l'homme qui présenteraient le péché comme une conséquence nécessaire de la nature humaine. Il s'agit d'abord de Rom. VII, 7 et suivants. Tout dépend ici du sens qu'il faut donner au verset 9 : *car autrefois que j'étais sans la loi, je vivais; mais quand le commandement est venu, le péché a commencé à revivre.* Quel est ce *moi* dont parle St. Paul? quel temps veut-il désigner? On a prétendu que l'apôtre n'aurait ici en vue que sa vie comme pharisien. Ce passage n'aurait rien à faire dans la question de l'origine du péché. Mais il ne peut en être ainsi. Car il ne s'agirait plus que d'une histoire individuelle qui ne pourrait nullement posséder la force probante générale qu'elle doit avoir dans ce passage. St. Paul n'a de plus jamais moins été sans loi que lorsqu'il était pharisien.

Par *vie sans loi*, on a entendu la position d'Adam avant la chute : le péché aurait été comme dormant mais bien présent chez l'homme avant la chute, quoiqu'il n'existât pas de convoitise. Le premier homme aurait été prédéterminé à laisser un jour dominer de fait les sens sur l'esprit. Adam n'est que notre représentant; chaque individu porte en lui une disposi-

tion native qui, à l'apparition du commandement, doit nécessairement se traduire en actions mauvaises. Il y aurait dans la nature humaine un point noir qui devrait aller toujours en grossissant jusqu'à ce que la rédemption vînt porter remède au mal.

On ne réussira pas à éviter ces conséquences en disant que St. Paul enseigne expressément que la loi seule éveille la convoitise par ses interdictions ; que jusque là le péché est mort, par conséquent présent virtuellement mais non en réalité. Car ce n'est nullement là l'enseignement de St. Paul. Il ferait alors ce dont il se défend ; il présenterait la loi comme enfantant le péché. La loi rendrait le péché de virtuel réel. Il ne dit pas non plus que la loi éveille la convoitise, mais que le péché, prenant occasion de la défense, produit toute espèce de mauvaises convoitises.

Paul ne peut vouloir désigner par ce temps *où il vivait sans loi*, que son enfance, et celle de tous les hommes nés sous la loi. Ce passage ne se préoccupant pas de l'état naturel du premier homme ne saurait apporter aucune lumière pour la solution du problème sur l'origine du péché.

On allègue encore les paroles : « *Nous étions de notre nature des enfants de colère.* » (Eph. II, 31.) Ce passage n'aurait de force probante que s'il supposait que, d'après St. Paul, Adam et les autres hommes ont eu exactement la même nature et que si on donnait à ces paroles le sens qu'Augustin a prétendu y trouver. Dès l'instant où on reconnaît un rôle quelconque au péché originel et à la chute, on ne peut attribuer à celui par lequel le péché a pénétré dans la race exactement le même état primitif qu'à ses descendants.

B) *Les opinions théologiques de St. Paul.* — D'une façon ou d'une autre, quand on fait provenir le péché de la prédominance de la sensibilité sur l'esprit, on est conduit à dire que Dieu a été la cause du mal et qu'il l'a eu en vue comme un but. Tout en se défendant de voir le mal dans la nature elle-même, on se rapproche de la doctrine orientale et manichéenne qui voit dans la matière le principe de l'opposition et de la lutte contre Dieu.

Si St. Paul se plaçait à ce point de vue-là, comment enseigne-

rait-il que le corps, même dans sa forme terrestre, peut former une unité avec l'esprit? Il n'y a pas selon lui opposition essentielle entre l'esprit et les sens, une lutte ne pouvant se terminer qu'après la totale destruction de la matière; il admet au contraire une unité primitive de la nature et de la morale, du matériel et du spirituel comme point de départ du développement assigné à l'homme par Dieu. (1 Cor. VI, 18.) Le corps doit être offert en saint sacrifice à Dieu et non livré aux pratiques de l'ascétisme. (Rom. XII, 1.) Du moment où le corps peut offrir des armes pour combattre le bon combat, il ne saurait être considéré comme source et principe du péché. (Rom. VI, 12-13.)

Toutefois ce dernier passage, rapproché de Col. II, 11, paraît présenter le corps actuel non-seulement comme méprisable, mais comme un obstacle qui doit être détruit, dont il faut se débarrasser avant de pouvoir mener une vie agréable à Dieu. Mais quand on y regarde de près, on voit que les expressions sont figurées dans tout le morceau. Ce n'est pas le corps proprement dit, comme tel, qu'il s'agit de dépouiller, mais toute la manière de vivre adonnée au péché.

Ce qui confirme encore cette conception, c'est le grand rôle assigné par l'apôtre au corps dans tout le développement futur de l'homme. Le corps lui apparaît si essentiel et si indispensable qu'au terme du développement il aperçoit l'esprit et le corps ne formant plus qu'un tout. Il admet sans doute un état intermédiaire entre la mort et la résurrection, mais même alors l'homme ne sera pas dépouillé d'un corps. (2 Cor. V, 1.) Il rassure contre les perspectives de la mort par l'assurance que les fidèles auront un corps dans l'existence qui suivra. Le passage Thes. IV, 13-18 n'est pas contraire à cette idée. St. Paul ne s'occupe pas d'un état intermédiaire parce qu'il croit la parousie et la résurrection à la porte, ce qui l'amène à se présenter celle-ci comme plus spirituelle. Du reste, tout en parlant d'un corps glorifié, fort différent de l'actuel, St. Paul part toujours de l'idée d'une certaine identité entre les deux. (1 Cor. XV, 51; Philip. III, 21; 2 Cor. V, 2; 1 Cor. XV, 35.) L'image du grain de semence est ici caractéristique : elle implique que le corps nouveau sortira de l'ancien.

Tout cela ne permet pas de croire que St. Paul ait trouvé la source du péché dans les mesures prises par Dieu lui-même à la création ; mesures qui auraient consisté à donner le corps pour base à l'esprit et à conférer le pas à la conscience du sensible sur celle du divin, de telle sorte que le péché dût nécessairement sortir de cette opposition établie par le Créateur lui-même entre le corps et l'esprit. L'esprit et le corps qui doivent être un à la fin doivent l'être aussi au point de départ et dans la pensée de Dieu. L'esprit humain doit être avec la nature, sa base, dans un rapport tel, non pas qu'il succombe à sa puissance, mais qu'il puisse la pénétrer toujours mieux, de sorte à pouvoir un jour présenter en lui d'une manière personnelle l'unité idéale de l'esprit et de la nature. Cette conclusion retrospective n'est nullement de nous: l'apôtre la tire souvent d'une manière expresse. Il ne réfléchit jamais à la fin sans reporter son regard vers le commencement. (Rom. XI, 36; 1 Cor. VIII, 6.)

On objectera peut-être que l'unité du point d'arrivée n'exclut nullement une dissonance primitive au point de départ; il fallait bien que l'homme partît du degré inférieur de l'animalité pour traverser successivement toutes les phases conformément à cet axiome : *Non datur saltus in rerum natura.* — Mais il la professe, St. Paul, cette idée d'un *saltus*. Quand il afffrme (Act. XVII, 28-29) que les hommes sont de la race de Dieu, il déclare par là qu'ils sont qualitativement distincts de toute la nature. Sous ce rapport il n'y a pas de transition de l'animal à l'homme. Ce n'est pas seulement quand son idéal est réalisé en Christ que l'homme est infiniment élevé au-dessus des animaux et fort différent d'eux : il est tout cela dans le moment même de sa création. De plus, la création de l'homme nouveau ne serait nullement l'achèvement de la première, si dès le début, en sortant des mains de Dieu, l'homme avait été pécheur. Le nouvel homme ne réaliserait plus la notion de l'ancien ; le second serait qualitativement le contraire du premier.

Mais dans le parallèle que Paul établit (1 Cor. XV, 45) entre le nouvel Adam et l'ancien, qu'est-ce donc qui nous oblige à voir dans celui-ci un être pécheur de nature? Il ne s'agit ici d'aucune comparaison entre l'homme pécheur et l'homme saint.

Il dit uniquement que de même que nous avons possédé, comme enfants d'Adam, un corps terrestre, nous aurons, comme enfants de Christ, un corps céleste. Quand il compare (Rom. V, 12) le second et le premier Adam *sous le rapport du péché*, il a bien soin de s'exprimer de façon à présenter Adam non pas comme cause naturelle et nécessaire, mais comme cause indépendante du péché. Le péché ne pourrait être attribué à la désobéissance d'Adam si celui-ci n'était tombé que pour avoir été assujetti aux sens par Dieu lui-même.

La manière dont St. Paul présente le gouvernement de Dieu serait un nouvel argument en faveur de la théorie que nous examinons. Le mal, d'après cette conception, ne doit être qu'un moyen pour réaliser le bien ; l'ombre indispensable pour faire ressortir la beauté du tableau ; le péché ne serait que la douleur de l'enfantement absolument nécessaire à la naissance de l'homme moral. Il faudrait s'écrier : *O felix culpa, quae meruit talem et tantum habere redemptorem.*

On cite 1 Cor. XI, 19, où les divisions sont présentées comme entrant dans le plan de Dieu pour amener la manifestation des vrais fidèles. Mais ce passage ne dit nullement que ces divisions aient leur raison d'être dans le plan de Dieu. C'est au contraire celui-ci qui a sa cause dans ces sectes. Cette nécessité des divisions a sa raison d'être dans le péché qui existe déjà.

Alors qu'il est parlé des divers vases nécessaires dans une maison (2 Tim. II, 20), il ne s'agit nullement d'expliquer l'origine du péché. Il en est simplement tenu compte comme d'un fait existant. En présentant la circonstance qu'on est un vase à honneur comme le résultat de la conduite individuelle, l'apôtre suppose qu'il doit en être de même dans le cas contraire.

La théorie que nous examinons paraîtrait plutôt favorisée par les passages qui présentent l'augmentation du péché comme un but que Dieu aurait en vue, et à l'égard duquel il agirait comme cause. L'endurcissement étant l'œuvre de Dieu (Rom. IX, 18 ; XI, 7), pourquoi n'en serait-il pas de même de l'entrée dans le péché? — Toutefois, quand on compare ce premier passage avec celui de XII, 20, on voit qu'il n'est question ni d'une prédestination des individus à une condamnation éternelle, ni d'une action

immédiate de Dieu comme cause sur les méchants. Ce qui le montre encore, c'est que Pharaon, avant d'être présenté comme endurci par Dieu, est désigné comme s'étant endurci lui-même. En accentuant le libre choix de Dieu, l'apôtre veut uniquement exclure tout droit de la part de l'homme, mais nullement faire remonter le péché de l'homme à la causalité divine absolue. Ailleurs, l'endurcissement est présenté comme un châtiment. (Rom. I, 24; 2 Thes. II, 11-12.) Il est sans doute difficile à comprendre que Dieu punisse le péché par le péché. Mais comment le péché pourrait-il être le fruit d'un châtiment si le péché était considéré par Paul comme nécessaire? L'idée de châtiment implique que celui qui est frappé est responsable de ce qu'il s'agit de punir. *Peccati ultor non peccati autor.*

Paul, il est vrai, présente la rédemption comme fondée dans le décret éternel de Dieu. (1 Cor. II, 7; Eph. I, 4.) Mais il ne résulte nullement de ce fait que l'apôtre voie dans le péché une présupposition de la rédemption, de telle façon qu'il aurait été lui-même déterminé par le décret éternel et indispensable pour la pleine manifestation de la puissance de Dieu. Pour arriver à cette conclusion, il faudrait prouver que ce décret éternel de Dieu était une affaire de pure logique et l'histoire un reflet nécessaire de la volonté divine. Il est aisé de voir qu'il s'agit d'un décret moral; et que l'histoire est présentée comme une résultante de la volonté divine et de la volonté humaine. Le décret éternel de manifester l'amour de Dieu par Christ n'est donc pas absolu, il dépend de la libre détermination humaine.

Du reste, dans tous ses enseignements, St. Paul présente l'attitude de Dieu à l'égard du péché d'une façon telle, qu'il ne saurait en être cause, ni l'avoir en vue dans son gouvernement. Le péché n'est-il pas désigné comme un état d'inimitié contre Dieu? (Rom. VIII, 7; V, 10; Col. I, 21.) Il ne pourrait en être ainsi si l'homme avait été placé dans cet état par Dieu lui-même. Comment Dieu pourrait-il être irrité contre le péché s'il en était l'auteur? Et ce n'est pas uniquement contre ceux qui ont repoussé le salut en Christ que Dieu est irrité, mais contre le péché en général et en lui-même. (Eph. IV, 17-19; 2 Tim. III, 2-7; Rom. V, 12.) La colère implique la culpabilité de l'homme,

et celle-ci exclut l'idée que le péché puisse être le point de départ du développement humain ou une transition nécessaire. Rappelons encore que l'apôtre repousse comme un blasphème la pensée que le mal puisse servir de moyen pour le bien. (Rom. III, 5-8.)

La manière dont St. Paul présente la doctrine de la justification implique que la révélation de Dieu en Christ repose sur une nécessité, non pas éternelle et absolue, mais économique. *L'essence* de la justification n'est pas seulement une délivrance ou une sanctification, comme si l'homme était malheureux quoique innocent, mais elle consiste à soustraire à la colère de Dieu provoquée par la culpabilité. (Rom. I, 18.) Le fait qu'elle a son *principe* dans la grâce de Dieu implique que l'homme n'y a nul droit. La mort de Christ n'est pas présentée comme moyen d'*effacer* mais d'*expier* le péché. (Rom. III, 24; 2 Cor. V, 21; Gal. III, 13.) Celui-ci ne peut donc pas faire nécessairement partie de l'idée du monde et cela par l'ordre de Dieu.

C) *Idées christologiques de l'apôtre.* — Si le péché était un fait naturel et nécessaire, il en résulterait deux conséquences pour la personne du Sauveur. Il faut ou que son développement ait pris son point de départ dans l'état de péché, ou que sa nature dès sa naissance ait été entièrement différente de celle d'Adam et des autres enfants des hommes. On a cherché de diverses manières à tirer et à légitimer la première conséquence. Dans l'école rationaliste relevant de Kant, on a prétendu que bien que Jésus n'ait jamais commis une action mauvaise, il a été dans son intérieur soumis au péché d'une manière passagère. Son grand mérite comme modèle c'est justement d'avoir vaincu et d'être arrivé peu à peu à ce degré de perfection que nous contemplons dans son âge de maturité. Vatke, de son côté, admet chez Jésus une légère influence du péché qu'il trouve tout à fait admissible dans le développement humain idéal. Le mal ne pointe que juste autant que cela est nécessaire pour la formation du sens moral et l'éveil de la conscience. Ensuite il demeure toujours une simple possibilité qui ne devient jamais une réalité parce qu'il est constamment vaincu et exclu par la puissance du bien. Chacun doit faire l'expérience du péché actuel,

ne serait-ce que dans ses pensées mauvaises, parce que c'est là un fait moral. Dans aucune déclaration de St. Paul on ne saurait rien trouver qui tende à favoriser cette opinion. On peut sans doute avoir la conscience de la possibilité du mal sans que celle-ci devienne jamais une réalité. La pensée du mal n'est pas encore une pensée mauvaise : c'est la pensée de quelque chose qui ne doit pas être. Dès l'instant où l'on part de l'idée que la volonté est libre on conçoit qu'elle puisse se prononcer contre le mal présenté comme possible, comme ne devant pas être, sans que le mal ait acquis aucune réalité dans les pensées ou dans la volonté. La volonté est-elle au contraire primitivement asservie par le fait qu'elle est attachée à la base naturelle matérielle? Il ne reste plus qu'à admettre la présence du péché en Jésus. On ne peut nullement comprendre comment, après avoir débuté par un développement anormal, il peut être ensuite rentré dans un état moral normal. Il a eu lui-même besoin de nouvelle naissance et de rédemption. Or il est manifeste que Paul impute à Jésus une sainteté parfaite que l'Ancien Testament déjà rangeait parmi les attributs du Messie. (Esa. LIII, 9.) Comment sans cela aurait-il pu le présenter comme celui qui nous a été fait de la part de Dieu « sagesse, justice, sanctification et rédemption? » (1 Cor. I, 30.) Telle est du reste la doctrine de tous les écrivains du Nouveau Testament. (Act. III, 14 ; 1 Pier. I, 19 ; II, 22 : III, 18 ; 1 Jean II, 1 ; II, 29 ; III, 7 ; Jean VIII, 46 ; Math. XXVII, 19 ; Luc XXIII, 47 ; Math. XXVII, 4 ; Act. XXII, 14 ; Hébr. IV, 15.) Il est bien venu dans une nature sensible et pécheresse (Rom. VIII, 3), mais il n'est pas dit qu'il ait eu une chair de péché. On ne peut attribuer le péché à la chair de Christ sans renverser toute l'argumentation de l'apôtre dans ce passage.

Il faudrait voir alors en Jésus une exception à la loi, qui veut que le péché soit le point de départ et le milieu à traverser pour le développement de l'humanité. Mais dans ce cas le Sauveur n'aurait pas eu une vraie nature humaine : on tomberait nécessairement dans le docétisme. Or y a-t-il rien dans les écrits de St. Paul qui puisse favoriser les idées des docètes? C'est si peu le cas que St. Paul n'identifie jamais Christ et Dieu ni pendant

sa préexistence, ni dans l'économie actuelle, ni dans le temps qui suivra. (1 Cor. VIII, 6; 1 Tim. II, 5; 1 Cor. III, 23; Gal. IV, 4; Phillip. II, 9.) Partant de l'idée d'un Dieu unique et absolu, l'apôtre présente la gloire de Christ avant l'incarnation comme dérivée, l'actuelle comme prêtée, et la gloire à venir comme devant un jour faire retour au Père. Il prêche la dépendance et la subordination. Tous les passages où Jésus paraît être identifié avec Dieu doivent être compris à la lumière de cette doctrine générale de l'apôtre. Il y a par exemple deux manières de ponctuer qui permettent de ne voir qu'une doxologie dans les mots: *qui est Dieu sur toutes choses, béni éternellement.* (Rom. IX, 15.) Divers autres passages peuvent, par des procédés de même genre, être mis d'accord avec la conception générale de l'apôtre. (1 Tim. III, 16; Tite I, 3; II, 13; III, 5; Eph. V, 5.) Et qu'on ne dise pas que ce sont des préjugés dogmatiques qui poussent à de pareils expédients. C'est la notion même de Dieu, présentée par St. Paul, qui ne lui permet pas de donner ce nom à Jésus. L'absoluité n'est accordée sans réserve qu'à Dieu comme père; Christ, au contraire, étant présenté comme dépendant depuis le commencement de son existence jusqu'au terme de sa domination, se trouve par ce fait même privé de l'absoluité. Si l'apôtre la lui accordait, il se trouverait engagé dans une contradiction qu'aucune spéculation moderne sur la Trinité ne serait en mesure de faire disparaître. L'essence une, première et consciente, le Père, peut seul être appelé Dieu. Ses diverses hypostases ne sauraient être appelées Dieu, même dans un sens impropre, sans morceler l'essence divine en trois êtres juxtaposés. Le passage qui parle de la plénitude de la divinité en Christ (Col. I, 15) se rapporte à l'existence future de Christ. C'est une manière d'exprimer l'idée générale que le Christ élevé dans la gloire est le Seigneur, l'Esprit. Cette essence éternelle de Dieu est arrivée chez lui à une existence personnelle complète, parce que Dieu a pris plaisir à se communiquer à Jésus d'une manière parfaite. (Voir 1 Cor. XV, 45.) Il s'agit là d'une communauté spirituelle qui est une vraie communauté d'essence sans être ni exclusivement morale, ni exclusivement métaphysique, mais l'un et l'autre. Il est l'image

de Dieu non pas comme l'homme (1 Cor. XI, 7) ou la création (Rom. I, 29), mais d'une manière tout à fait adéquate. (Col. I, 15; 2 Cor. IV, 4.) Néanmoins bien que Christ soit ainsi présenté comme étant avec Dieu dans un rapport auquel aucun homme ne peut prétendre, ce n'est pas à dire que pendant sa carrière terrestre l'humanité n'ait été qu'une forme, un vêtement. Il possède dans la gloire un corps semblable au nôtre qu'il ne peut avoir tiré que de la sphère humaine terrestre, ce qui exclut toute idée de docétisme pour la période de sa vie ici-bas. (Col. II, 9; Philip. III, 21; 1 Cor. XV, 47.) Or Jésus ayant été un vrai homme d'après St. Paul, et un homme sans péché, il est évident que l'apôtre ne peut avoir déduit le péché de la prédominance des sens sur l'esprit. Car alors Jésus n'aurait pas été, n'aurait pas pu être saint.

II

Explication du péché par une décision individuelle dans le monde intelligible.

Un être est libre, dit J. Müller, lorsque le centre de sa vie, d'où son activité rayonne, est déterminé par lui-même. Or, comme dans ce monde tout est déterminé, il faut en franchir les limites et admettre que l'état moral de l'homme dans l'économie actuelle a été déterminé par une décision prise dans une sphère supérieure. Müller va donc chercher la cause du péché dans une décision personnelle prise par chacun de nous dans une phase antérieure de notre existence.

Voici le difficile problème à résoudre. La race humaine est affectée d'une corruption telle que chaque individu en est atteint et en devient responsable devant Dieu, quoique pendant tout le cours de sa vie empirique il n'aît pas la conscience de s'être lui-même placé dans cette position. D'après Müller, la solution orthodoxe et traditionnelle de ce problème n'est pas satisfaisante. Elle ne tient pas compte des deux données également légitimes du problème; le fait du péché inné, de la culpabilité innée et celui de la responsabilité de l'individu. Si en effet le

péché est inné de sorte que les péchés actuels soient la conséquence inévitable du péché originel, il ne saurait plus être question de culpabilité, puisque celle-ci implique une causalité résultant de la décision individuelle, la liberté, qui exclut non-seulement la contrainte, mais encore une nécessité intérieure au sens métaphysique. Cherche-t-on au contraire à atténuer la notion de culpabilité individuelle, celle du péché se trouve aussitôt compromise. Pour tout concilier, il faut qu'antérieurement au temps, chaque individu ait effectué, pour son compte, sa chute personnelle. Notre état naturel de péché peut alors nous être imputé, puisqu'il est une conséquence de notre décision antérieure. Ce qui prouve bien la réalité de ce fait, c'est que notre conscience nous déclare aujourd'hui, d'une part que notre nature est coupable, et d'autre part que cette culpabilité naturelle est bien nôtre. Nous sommes réellement esclaves et pécheurs parce que notre volonté est naturellement entrée en lutte avec elle-même.

Il est encore une seconde source de péché dans la race humaine. La matière, le corps est l'intermédiaire indispensable qui permet à l'esprit fini de se développer en sortant de la sphère intelligible. Mais la transition du corps charnel au corps spirituel aurait été tout autre qu'elle n'est sans l'intervention du péché. Il y a donc un second élément de désordre se transmettant à la race par la procréation, au moyen de laquelle l'espèce déploie son activité. Ce désordre général nous oblige à remonter jusqu'à l'origine de l'histoire humaine ; c'est là que le péché doit avoir pris sa source, si nous ne voulons pas admettre que la nature humaine soit sortie corrompue des mains du Créateur.

Il y a un triple état primitif de l'homme : son existence dans l'idée éternelle de Dieu, l'existence antéhistorique de chaque individu, et le commencement dans le temps de son développement terrestre. Il faut se représenter cette dernière condition comme un état d'innocence, d'harmonie de la vie psychique et physique.

Il est bien vrai que dès leur entrée dans l'existence actuelle, les premiers hommes ont derrière eux cette chute primitive dont ils se sont rendus personnellement coupables dans le

monde intelligible. Mais ils n'ont pas, ils ne peuvent pas avoir une conscience empirique de cette chute antérieure et décisive; elle n'est chez eux qu'à l'état de principe latent; celui-ci ne se manifestera que lorsque la tentation les aura mis en demeure de choisir entre plusieurs impulsions opposées. Cette tentation n'a pu provenir que d'un être déjà méchant, se rendant compte du véritable état d'innocence de nos premiers parents et entrevoyant le manque d'harmonie intérieure qui ne se manifestait pas encore. Cet être n'a pu être que Satan. C'est lui qui a fait venir au jour un passé encore voilé dans les profondeurs insondables de la vie humaine.

Cette chute historique de nos premiers parents a entraîné une perturbation de la vie psychique et physique qui, par la procréation, se transmet d'âge en âge à tous les descendants.

Le principe de ce désordre est le même chez tous, bien qu'il se modifie à l'infini suivant les races, les peuples et les familles. Il consiste en un manque d'équilibre des forces; c'est une disposition des instincts sensibles à se soustraire aux impulsions de l'esprit et à se révolter contre sa loi sainte.

Ce désordre originel n'est pas une punition positive de la chute de nos premiers parents, mais une conséquence nécessaire, les circonstances une fois données. Du fait de cette infection de la nature humaine est résultée la puissance de la mort; le développement constant devant aboutir à la perfection de la nature humaine, s'est trouvé interrompu par suite du manque d'harmonie entre la nature sensible et l'esprit. Les descendants d'Adam sont dès le commencement de leur existence soumis à ce désordre naturel, parce qu'il correspond pleinement à l'état de leur volonté antérieur à ce commencement.

J. Müller convient bien sans peine que l'Ecriture ne s'explique pas et ne devait pas s'expliquer sur cette détermination individuelle dans une sphère antérieure. Mais il lui suffit que cette idée soit l'hypothèse inévitable servant de base aux enseignements et aux faits bibliques.

Est-il donc vrai que, s'il eut voulu s'occuper de ces idées spéculatives, St. Paul, sous peine d'être inconséquent, aurait dû prolonger les lignes de son enseignement pour aboutir à cette hypothèse?

J. Müller établit ici trois principes fondamentaux : 1° l'essence intime du péché est de nature entièrement spirituelle ; 2° la liberté humaine doit commencer en dehors du temps, c'est là la condition *sine quâ non* d'une détermination pure, libre ; 3° ce n'est qu'en admettant une chute antérieure au temps, qu'on peut concilier le fait de la généralité du péché, avec celui de son origine dans une décision de la volonté individuelle.

Ce n'est que si le premier principe est vrai qu'il est possible de concevoir le péché comme ayant commencé dans une existence en dehors du temps. J. Müller définit le péché par l'égoïsme, qui en est le principe réel. Ce n'est pas qu'il conteste le grand rôle que jouent les sens, mais il ne voit dans leurs divers égarements qu'autant d'incarnations du principe spirituel du péché, l'égoïsme. Plusieurs passages de St. Paul sont cités à l'appui de cette opinion. (Rom. XV, 3; XIV, 7, 8; Gal. II, 20; 2 Cor. V, 15; Philip. II, 3 ; VIII, 21 ; 1 Cor. X, 24, 33; 2 Tim. III, 2-5 ; Rom. I, 29-31 ; 1 Cor. VI, 9 ; 2 Cor. XII, 20 ; Gal. V, 19-21 ; comp. Eph. V, 3-5; Col. III, 5, 8; 1 Tim. I, 9 ; 2 Tim. III, 2-5 ; 2 Thes. II, 3.)

Mais une étude attentive de ces textes conduit à un autre résultat. St. Paul ne fait pas de l'égoïsme le trait dominant et fondamental du péché ; il ne voit au contraire dans cette tendance qu'une forme concrète du péché. L'égoïsme est lui-même compris dans la disposition charnelle, terrestre, qui est le lien de la gerbe réunissant les formes diverses du péché. Il résulte de là que St. Paul ne saurait voir dans le péché un fait purement spirituel, mais une perturbation dans le développement de l'homme par suite de laquelle les facteurs constitutifs se trouvent dans un rapport qui en fausse le jeu réciproque ; le principe qui domine dans le corps sensible, terrestre et temporaire, usurpe sur le principe de l'esprit, de l'éternité.

Mais le péché serait-il provenu d'une décision libre dans une sphère transcendentale ou dans un monde en dehors du temps ? Chose étrange ! tandis que toutes les théories modernes, en philosophie comme en théologie, remontent à la liberté pour expliquer le péché, St. Paul ne traite jamais spécialement de la liberté comme d'une faculté humaine. Ce fait semble indiquer

qu'à son sens ce n'est pas à la notion de liberté qu'il faut aller demander l'explication du péché. L'apôtre se borne à insister fortement sur la responsabilité qui, il est vrai, ne se conçoit pas sans détermination libre. Il ne suffit pas ici d'une simple spontanéité telle qu'elle se trouve chez tous les êtres vivants et qui ne saurait impliquer de culpabilité. Il ne suffit pas que les œuvres d'un individu relèvent de lui, mais il faut qu'elles soient mises à son compte ; qu'il en soit tenu pour responsable si elles sont mauvaises, comme ayant pu agir autrement qu'il n'a fait. Or, on ne peut nier que St. Paul ne présente l'homme comme responsable de ses péchés. De plus, bien que nulle part il ne donne une définition de la liberté comme faculté, l'apôtre, dans quelques cas concrets (1 Cor. VII, 37; 9, 11), fait allusion à la capacité que possède l'homme de se décider lui-même, indépendamment de toute violence extérieure ou intérieure.

Mais il y loin de là à faire provenir le péché d'une décision libre de l'individu dans une sphère transcendentale. La doctrine de St. Paul sur la création de l'homme, sur l'essence de son être, sur sa mission morale et sur son début dans la vie morale, tout s'oppose à l'hypothèse de J. Müller. Quand St. Paul parle de la création (1 Cor. XV, 45), il ne fait pas la moindre allusion à une idée de préexistence. Et toutefois il aurait été tout naturellement amené à en parler, si telle avait été son opinion, quand il établissait un parallèle (Col. I, 15; 1 Cor. VIII, 6; X, 9; 2 Cor, VIII, 9; Philip. II, 6; Rom. I, 4; VIII, 3; Gal. IV, 4; 1 Tim. III, 16) entre le premier Adam et le second Adam qu'il présentait comme ayant préexisté.

Quand on compare les enseignements de l'apôtre sur l'essence de l'homme (l'esprit, l'âme, le corps), on voit que la domination de l'esprit n'est pas le point de départ, mais le terme du développement. L'individu ne peut atteindre à cet état qu'à la suite d'une détermination libre qui s'accomplit dans le temps, au milieu des obstacles qui proviennent de son organisation extérieure et intérieure. Il est donc de toute impossibilité que la détermination libre qui fait que l'homme manque de réaliser l'idéal que Dieu lui a assigné, se soit accomplie dans une sphère transcendentale. La faculté au moyen de laquelle cette décision

aura été prise ne peut être la liberté transcendentale d'un être exclusivement intelligible. La détermination qui doit décider si l'homme remplira ou non sa mission morale doit se prendre dans le temps. Et la faculté qui rend le péché possible doit être celle d'un être qui, créé psychique, ayant en sa personne un esprit et un corps, est à la fois sollicité par les motifs qui partent de sa nature et par les attraits et les motifs apparents qui doivent nécessairement accompagner le développement dans la sphère du fini et du temps.

Nous arrivons aux mêmes résultats quand nous nous rendons compte de la manière dont St. Paul se représente le début moral de l'homme.

Comme d'après J. Müller, toutes les âmes (à l'exception de celle de Christ) qui font leur apparition sur la scène de ce monde se sont déjà détournées de la lumière divine pour tomber dans l'égoïsme, on pourrait se représenter la chute historique d'Adam comme une conséquence nécessaire de sa décision antérieure. L'auteur, cependant, repousse expressément cette conséquence. D'après lui, ce premier péché commis dans la sphère intelligible et transcendentale ne détermine pas d'une façon immédiate la vie entière des individus dans l'économie actuelle, si ce n'est en tant qu'ils se l'approprient par une décision nouvelle de leur volonté. Le développement moral dans la vie actuelle n'est donc pas une manifestation pure et simple de l'état antérieur; il conserve tous ses droits et sa valeur réelle. Il est vrai toutefois que, dès le début, la volonté est partagée par l'usurpation du moi et que cet égoïsme doit venir au jour. Mais qu'on veuille bien remarquer que la volonté n'est que partagée, divisée ; la rupture avec Dieu n'est donc pas complète, de sorte que son manque d'harmonie intérieure ne doit pas nécessairement se traduire par une chute et par une dégénérescence allant toujours en augmentant. En vertu d'une dispensation divine (qui est déjà un effet de la grâce, puisqu'elle lui offre le moyen de se relever), l'homme est placé dans la voie étroite du développement terrestre et sous la loi. Si d'une part son innocence, qui ne sait rien d'un manque d'harmonie des forces, lui rend l'obéissance facile,

d'autre part un attrait divin et l'impulsion de la conscience le poussent à se soumettre à l'ordre de Dieu. En tout cas il doit être amené à obtenir la conscience de la division qui règne en lui par la lutte incertaine entre des forces opposées. Mais dans ce combat il peut triompher, et en prenant l'habitude d'une humble obéissance aux commandements divins arriver peu à peu à guérir sa blessure intérieure.

De sorte qu'après tout, l'homme débute dans cette vie avec une volonté partagée ; il apporte le germe d'un péché implicite ; sa liberté formelle consiste en ceci : il peut s'approprier comme aussi répudier sa tendance primitive. Il ne peut plus être ici question d'une liberté qui serait le pouvoir de fonder sa propre essence morale. Cette liberté-là n'a existé qu'avant la première détermination. Il ne reste plus, dans l'économie actuelle, qu'à céder à l'impulsion ancienne ou à remonter le courant.

Eh bien ! St. Paul ne dit rien ni d'une indifférence absolue qui aurait précédé la première décision libre dans la sphère transcendentale, ni d'une blessure que l'homme apporterait en venant sur cette terre et qu'il serait mis en demeure de cicatriser ou d'envenimer. Quand il dit (Rom. V, 19) que par la *désobéissance* d'un seul, plusieurs ont été rendus pécheurs, cela implique évidemment un état antérieur d'obéissance.

Ensuite l'analogie que l'apôtre établit entre l'homme nouveau en Christ et Adam sortant des mains du Créateur ne permet pas de supposer que l'homme ait été placé dans un état d'indifférence pure et simple. C'est, il est vrai, à tort que l'ancienne dogmatique a rapporté à la première création certains passages (Col. III, 9, 10 ; Eph IV, 24) qui n'ont évidemment en vue que la nouvelle créature en Jésus-Christ. Mais s'il n'y a pas rapport immédiat, il y a dans ces passages un rapport médiat avec la création de la Genèse. L'image primitive de Dieu que l'homme a perdue et celle que Jésus-Christ est venu restaurer doivent nécessairement être en rapport très intime, renfermer le même contenu. Or, ce ne serait manifestement plus le cas, du moment où Adam aurait possédé simplement la conscience psychologique, la liberté, en d'autres termes la personnalité spirituelle, la faculté de se déterminer pour ou contre la vo-

lonté de Dieu. La comparaison emporterait décidément plus que cela. Nous aurions d'une part (Eph. IV, 24), *le nouvel homme créé selon Dieu en justice et en vraie sainteté*, et de l'autre (Gen. I, 27) le premier homme créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire, un être conscient et libre pouvant à son gré se décider pour ou contre la justice et la sainteté. La comparaison entre la Genèse et Col. III, 10, ne serait pas moins boiteuse.

Ces deux textes, qui se rapportent médiatement à la Genèse, forcent d'admettre chez Adam non pas une simple liberté formelle et de pure indifférence, d'équilibre, mais un certain degré de liberté réelle. Adam n'a sans doute pu être créé parfait, c'est-à-dire en possession de la complète réalisation de son idéal; toutefois il n'a pu non plus être créé moralement table rase, indifférent, neutre, mais en possession des rudiments d'une liberté réelle qui le portait tout naturellement vers Dieu. Pourquoi l'homme pouvait-il être tenté et tomber? Parce que, tout en étant porté vers son Créateur, il ne possédait ni une bonté essentielle (comme la liberté divine), ni une persistance immuable dans le bien qui est la liberté des hommes devenus saints, accomplis; mais une liberté réelle et primitive qui admettait aussi la possibilité d'autre chose. La tendance innée qui le porte vers son Créateur est à la fois une détermination divine et une liberté. C'est la libre détermination de la créature personnelle en face de la personnalité du Créateur. C'est une consécration à Dieu en même temps inspirée et accomplie librement. L'impulsion conduisant l'homme à Dieu qui se manifeste par l'obéissance est un don reçu : de sorte que le mouvement *actif* qui pousse l'homme vers Dieu est bien un résultat de ce qu'il a reçu *passivement*. Mais l'acte par lequel l'homme se donne, quoiqu'il n'ait lieu que sous l'impulsion divine, et qu'à ce titre il soit une détermination divine, est bien, à d'autres égards, un fait de liberté, puis qu'enfin la créature peut refuser de se donner à son Créateur.

Le troisième principe fondamental de J. Müller est plus important encore que les deux qui viennent d'être examinés. C'est à tel point que si nous étions obligés de reconnaître qu'il est bien la conclusion légitime des prémisses posées par St. Paul,

nous aurions à nous demander à notre tour si nous nous sommes bien inspirés des pensées de l'apôtre en combattant la théorie de notre auteur. Le péché, dit Müller, est un fait général; d'un autre côté il a son origine dans la détermination libre de la volonté personnelle. Cette contradiction ne peut être levée qu'en admettant une chute qui aurait eu lieu dans la sphère transcendentale, en dehors du temps.

La première des prémisses contient deux assertions évidemment pauliniennes : l'universalité du péché est un fait d'expérience ; c'est une corruption de la nature humaine, innée depuis Adam. Reste à savoir si pour tous les hommes, l'apôtre St. Paul présente le péché comme le résultat d'une décision de la volonté personnelle. Il s'agit d'examiner si la culpabilité du pécheur (dont Müller s'autorise pour dire que son état est le fruit d'une décision libre et personnelle) accompagne aussi le péché *inné*, *originel*, de telle façon qu'on soit autorisé à dire d'une manière générale et absolue : que là où il y a péché il y a culpabilité, ou bien s'il n'y a culpabilité qu'à la suite du péché *actuel*.

La culpabilité implique incontestablement que l'homme qui en est affecté est l'auteur du péché. Mais ce n'est pas à dire que la corruption innée, par le simple fait qu'elle aboutit à des péchés réels et qu'elle finit par rendre coupable celui qui en est atteint, doive être considérée déjà elle-même comme un péché dont l'homme est coupable. Car, Müller lui-même le reconnaît, ce qui domine avant tout dans la notion du péché c'est l'élément objectif, le fait qu'il y a transgression de la volonté de Dieu, soit comme acte, soit comme manière d'être, état. On peut dire par conséquent que le côté subjectif, l'auteur auquel le péché doit être imputé, n'entre en scène qu'en tant qu'il y a culpabilité, vu qu'il n'y a culpabilité qu'en tant que le péché doit être attribué à l'homme comme à son auteur. On n'est pas au contraire autorisé à dire : l'élément premier dans la notion de culpabilité est celui-ci, tel péché doit être imputé comme à son auteur à l'homme dans lequel il se trouve. Car on n'a pas le droit de dire d'une manière absolue que nous ayons immédiatement conscience du péché non-seulement comme étant en nous, mais comme venant de nous : nous n'a-

vons conscience de ce dernier fait que dans la mesure où nous nous sentons coupables.

Par suite donc du rapport qui existe entre la culpabilité et le péché, on n'a pas le droit de conclure sans autre preuve que, parce qu'il suppose l'universalité du péché, St. Paul déclare que le péché originel implique à lui seul culpabilité.

Pour être obligé de recourir à l'expédient de J. Müller qui nous parle d'une chute personnelle dans un monde transcendental, il faudrait admettre que St. Paul prétend que l'homme est non-seulement pécheur, mais encore coupable par nature, dès sa naissance. Alors sa théologie pourrait se piquer de résoudre un problème que la doctrine ecclésiastique traditionnelle n'aborde pas. Celle-ci, en effet, n'est pas en état de montrer comment il est possible que le péché originel, qu'elle présente comme impliquant culpabilité, puisse réellement entraîner culpabilité.

J. Müller ne peut avancer qu'un seul et unique passage pour établir que l'homme ne naît pas seulement pécheur, mais aussi coupable : *Nous étions de notre nature des enfants de colère comme les autres*, Eph. II, 3. Comme pour être objet de colère il faut être coupable, notre auteur aurait raison de dire que le simple péché originel entraîne culpabilité, si les mots τέκνα φύσει ὀργῆς devaient être pris dans le sens qu'il leur donne.

On a pris l'habitude généralement d'unir τέκνα avec ἦμεν et ὀργῆς avec τέκνα, ce qui donne la traduction : *Nous étions de notre nature des enfants de colère*. Mais pourquoi méconnaître à plaisir que τέκνα est séparé d'ὀργῆς par φυσει? Pourquoi ne pas traiter comme séparé ce qui l'est en réalité? On doit être d'autant plus porté à renoncer à cette liaison arbitraire que le sens qu'elle donne n'est en aucun cas réclamé par le contexte.

Si on lit le passage sans parti pris, quelle est la pensée à laquelle on doit s'attendre? Après avoir décrit l'état de péché des chrétiens d'entre les Juifs, l'écrivain les présente comme objets de la colère de Dieu. Et lorsque l'apôtre ajoute, *comme les autres*, comme aussi les païens, on ne peut songer qu'à l'idée intermédiaire suivante : bien que les chrétiens d'entre les juifs se soient trouvés placés par nature dans une position favorisée à l'égard

de Dieu. C'est là la seule pensée que l'apôtre entend exprimer par ces mots : καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί. Qu'on ne sépare que ce qui est séparé ; qu'on ne mette en opposition que ce qui doit y être mis en tenant compte des mots. Le mot *colère* est manifestement séparé d'*enfants* par le mot *nature*. Ce qui est exprimé avec colère (*de colère, comme les autres*) est opposé à ce qui est désigné par *enfants par nature*. Dès qu'on sépare ainsi ce qui doit être séparé d'après la position des mots, et qu'on place une première virgule avant *enfants*, et une seconde après *par nature*, *colère* s'unit avec *nous ;* alors *enfants par nature* doit être pris comme opposé à *de colère : nous étions par suite de notre péché actuel, bien qu'enfants par nature, objets de colère comme les autres* (*les païens*). Quoique par suite d'un choix objectif nous fussions enfants, en tant qu'appartenant au peuple de Dieu, ce privilége, par suite de notre état subjectif (*nous avons tous conversé autrefois dans les convoitises de notre chair*), ne nous a nullement mis à l'abri de la colère de Dieu : nous tombions sous ses coups, comme les autres.

On unit donc *colère* à *nous*, ce qui forme un génitif de possession : *nous* étions tombés *au pouvoir*, *sous le coup* de la colère. Cet emploi du génitif avec εἶναι, γίγνεσθαι n'est pas rare, quand le génitif est une notion personnelle. Des exemples de cette construction se trouvent dans les classiques (Platon, Sophocle) et dans le Nouveau Testament. (Act. XXVII, 23 ; 1 Cor. III, 21, 23 ; Rom. XIV, 8.) Dans les classiques (Thucydide, Xénophon, Aristophane, Aeschine, Démosthène, Pindare, Platon) on emploie même, mais rarement, le génitif avec εἶναι si le sujet est une personne (ou une chose personnifiée), lorsque le génitif désigne une chose et qu'il s'agit d'exprimer le don de la seconde au premier. La même construction se trouve également dans le Nouveau Testament. (Luc IX, 55 ; Act. IX, 2 ; 1 Cor. XIV, 33 ; 1 Thes. V, 5, 8 ; Hébr. X, 39 ; XII, 11.)

Nous sous-entendons καίπερ ὄντα, mais la chose n'a pas besoin d'être justifiée étant tout à fait admissible et le contexte la faisant paraître toute naturelle. Pour ce qui est du mot *enfants*, il ne peut être synonyme d'*enfants de Dieu* dans le sens où les rachetés par Christ sont appelés enfants de Dieu. Paul ne peut

pas avoir voulu dire que les chrétiens d'entre les Juifs fussent enfants de Dieu dans ce sens-là, *par nature*. Ce qui suit (*par la grâce duquel vous êtes sauvés*) s'opposerait à une pareille interprétation. Les Juifs étaient enfants par nature, non pas au point de vue de la grâce du Nouveau, mais au point de vue de celle de l'Ancien Testament, en tant qu'ils faisaient partie de l'alliance de grâce. Ils ont ce titre (Esa. LXIII, 8), non pas seulement en tant qu'ils sont subjectivement croyants, mais par suite du décret de Dieu qui a fait des descendants d'Israël ses enfants. (Esa. IV, 22; XIX, 5, 6; Deut. V, 2; Jér. III, 14; Esa. XXX, 1; I, 2,4; Ezéch. XXI, 10, 13.) Paul présente ce fait comme un privilége des Juifs. (Rom. IX, 1; XI, 21.)

Notre texte renferme ainsi d'une manière concise la pensée qui est développée tout au long dans le premier chapitre de l'épître aux Romains. Il n'est donc nullement question ici d'une *culpabilité innée*. Ce passage ne saurait être avancé comme *dictum probans* ni d'une manière immédiate, ni d'une manière médiate pour établir une culpabilité imputable, se transmettant par la procréation.

Le moment est maintenant venu de prendre à notre tour l'offensive. Nous ne nous contenterons pas d'avoir établi que la théorie de J. Müller n'est pas appuyée par les écrits de St. Paul, nous signalerons plusieurs passages qui la contredisent expressément.

D'abord l'hypothèse de Müller est contredite par la manière dont St. Paul présente les conséquences et le châtiment du péché. La mort, et spécialement la mort physique, est envisagée par l'apôtre comme résumant et concentrant toutes les conséquences du péché pour l'homme. Dans quel rapport St. Paul place-t-il donc cette mort physique avec le péché? S'il la présentait comme la conséquence des péchés actuels d'un chacun, ou comme la suite d'un péché déjà latent dans la nature d'Adam avant la transgression, il ne serait plus possible de voir dans les enseignements de l'apôtre une opposition à la théorie de J. Müller. En effet on pourrait trouver dans cette hypothèse (d'une chute antérieure) que les enseignements apostoliques n'affirmeraient ni ne contrediraient, la cause profonde qui ferait

que chez chaque individu et chez Adam, le péché a dû se manifester et entraîner aussitôt son salaire, la mort.

Mais la manière dont l'apôtre présente les rapports du péché et de la mort ne permet aucune de ces deux suppositions. Parmi les nombreuses explications qu'on a proposées du texte capital (Rom. V, 12-21) et spécialement de ces paroles : *C'est pourquoi comme par un seul homme le péché est entré au monde, la mort y est aussi entrée par le péché ; et ainsi la mort est parvenue sur tous les hommes, parce que tous ont péché*, une seule est satisfaisante. Les mots ἐφ'ᾧ ne sauraient être pris comme exprimant un rapport de causalité *réel*, mais un rapport de causalité *logique*. Ne l'oublions pas, l'apôtre est engagé dans un raisonnement. En prenant tout simplement cette expression ἐφ'ᾧ dans le sens de *quoniam*, *puisque*, tout le contexte s'explique à merveille et nous obtenons une base solide pour la comparaison entre Adam et Christ, qui commence au vers. 13.

Quand l'apôtre dit : *comme par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort*, il rappelle un fait historique alors incontesté. Lorsqu'il poursuit en ajoutant : *et ainsi* (savoir par le fait que le péché par un seul homme est venu sur tous) *la mort est venue sur tous les hommes*, la venue de la mort sur tous était également un fait incontesté. Mais le fait qu'elle était venue sur tous, son mode d'entrée dans le monde, par le moyen d'un péché qui avait passé d'un à tous, c'était là une assertion qui, faute d'être certaine d'elle-même, avait besoin d'être prouvée. Que sommes-nous en droit d'attendre à la suite de διῆλθεν (*la mort est parvenue sur tous les hommes*) ? L'exposé des raisons établissant que la comparaison (*ainsi la mort est parvenue sur tous les hommes)* est bien fondée. Si dans cette attente nous voyons dans le ἐφ'ᾧ une raison de *penser*, *d'admettre*, la phrase *puisque tous ont péché* nous donne une raison qui nous autorise à conclure que la mort est bien venue sur tous (Rom. III, 23), c'est que tous ont péché, comme St. Paul l'a déjà établi précédemment. Le fait que tous péchent est une raison qui l'autorise a conclure à un phénomène intérieur et indémontrable en soi, savoir que le péché est venu d'un seul homme sur tous les autres. Le fait que tous pèchent serait inexplicable si à partir

d'Adam un principe mauvais n'avait pas été continuellement en se propageant.

On comprend toutefois que le fait que *tous ont péché* n'est pas une raison suffisante pour établir qu'ainsi la mort est venue sur tous les hommes, comme il l'a dit. On peut conclure seulement que l'assertion qui déclare que le péché est venu sur tous est fondée, mais on n'a pas le droit d'affirmer que la mort soit la conséquence du péché venu d'un seul. Aussi la tentative de prendre ἐφ' ᾧ comme une raison devrait-elle être abandonnée, si au premier motif ne venaient s'en ajouter d'autres correspondant à cette seconde idée renfermée dans le mot *ainsi*. Ces raisons se présentent immédiatement, si on met entre parenthèse les mots : *jusqu'à la loi le péché n'était pas dans le monde*, comme une explication ou une confirmation du premier motif, *puisque tous ont péché*, duquel on fait dépendre encore les deux propositions qui suivent. Toute la phrase appelée à prouver l'assertion, *ainsi la mort est venue sur tous*, se lirait comme suit : *puisque tous ont péché* (car jusqu'à la loi le péché était au monde), *toutefois le péché n'est pas imposé quand il n'y a point de loi, mais la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse même sur ceux qui n'avaient point péché de la manière en laquelle avait péché Adam.*

Il n'est pas nécessaire de prouver que cette construction est admissible. Elle se recommande en outre par cette circonstance que trois vérités déjà supposées connues se présentent comme trois preuves successives de l'assertion suivante qui a besoin d'être prouvée : *Ainsi la mort est parvenue sur tous les hommes*. 1° Un fait d'expérience tenu pour vrai (la généralité du péché) contre lequel on aurait pu objecter qu'il ne s'appliquait pas jusqu'à la législation mosaïque ; aussi St. Paul l'affirme-t-il par le mot renfermé entre parenthèse qui déclare que le péché a été continuellement en se propageant, vu qu'on se tromperait en pensant que le péché n'est de nouveau entré dans le monde qu'avec la loi de Moïse : *or jusqu'à la loi le péché était* dans le monde ; 2° Une vérité juridique qui ne saurait être mise en doute savoir que le péché n'est point imputé, c'est-à-dire puni, là où il n'y a point de loi ; 3° Un fait d'expérience qu'il ne saurait être question de contester : la mort a régné

d'Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'ont pas péché de la même manière qu'Adam.

La seconde raison est introduite avec δε, sans que la proposition qui expose le premier argument renferme un μὲν. Cette seconde proposition est donc introduite de telle façon qu'on ne doit pas conclure de la seconde raison en l'unissant à la première, mais séparément. Cette seconde raison porte sur la seconde idée renfermée dans le mot *ainsi*, savoir que la mort est venue sur tous *par suite du péché qui est venu d'un sur tous. La mort n'a donc pas été amenée par le péché actuel de chaque individu.*

Cette raison ne suffit cependant pas à elle seule pour établir cette conclusion. Aussi l'apôtre en ajoute-t-il une troisième, savoir le fait que dans un temps où ce principe de justice s'appliquait aussi bien que dans tout autre (d'Adam à Moïse), il s'est passé quelque chose de contraire à cette règle. Ainsi la même conséquence (la mort), qui pour Adam a été la punition d'une transgression déterminée et concrète de la loi dans un cas donné, a atteint aussi des hommes dont le péché n'a pas consisté à violer une loi positive entraînant la mort pour le transgresseur. Est-ce à dire que le péché avant la législation mosaïque n'ait pas été imputé ou que la mort de ceux qui sont morts pour avoir péché autrement qu'Adam ait eu lieu injustement? Bien au contraire, il résulte de tout cela seulement que la mort n'est pas venue sur tous comme un châtiment adéquat de leurs péchés individuels. Mais, indépendamment de la forme particulière que le péché a revêtue ou n'a pas revêtue (les enfants) chez les divers individus ; qu'ils aient ou non violé avec conscience une loi dénonçant un châtiment contre le transgresseur, par suite du péché d'Adam venant sur tous, la mort, dans les dispensations divines, est devenue pour l'humanité définitivement pécheresse une conséquence naturelle qui chez tous a accompagné le péché. C'est donc ici la conclusion renfermée dans la seconde idée du mot *ainsi*; tous sont morts, non pas parce que tous ont péché individuellement, comme si chacun s'était attiré la mort, mais *par suite du péché qui depuis Adam est venu sur eux tous.*

Dans le parallélisme qu'il établit ensuite (v. 15-17) entre Adam et Jésus, l'apôtre se borne à donner le résultat des pensées qu'il a (v. 12-14) déjà présentées séparément. En tout cas, il n'y a point de place ici pour la théorie de Müller qui veut que tous les hommes, au début de leur carrière terrestre, aient derrière eux une chute antérieure accomplie dans une sphère exclusivement spirituelle. La mort de plusieurs (v. 17) d'après lui n'aurait pas été le résultat de l'offense d'un seul, mais la conséquence d'une culpabilité primitive contractée dans la phase de sa préexistence personnelle, que chacun aurait apportée sur la terre et qui, dès le début de sa carrière ici-bas, l'aurait placé sous le coup de la colère divine.

La théorie de Müller n'est pas moins contredite par ce que l'apôtre St.Paul enseigne sur la nécessité et le mode de la nouvelle naissance. D'après l'hypothèse que nous examinons, ou bien la nouvelle naissance n'est plus nécessaire ou bien elle doit avoir un caractère autre que celui qui lui est donné par les enseignements apostoliques.

La chute d'Adam dans le temps ne doit pas être une conséquence inévitable de celle qui a déjà eu lieu dans le monde transcendental. Il faut que le premier homme répudie ou accepte la conséquence de sa première faute ; de sorte que peu à peu, en se montrant bien humbles et fort soumis, les premiers hommes auraient pu finir par se guérir de cette blessure qu'ils avaient apportée en naissant. C'est à tel point que si l'épreuve du premier Adam avait bien tourné, s'il avait transmis à ses descendants une nature sensible intacte et un bel exemple d'obéissance à Dieu, il aurait pu jouer pour eux, quoique d'une manière restreinte, exactement le même rôle qui a été réservé au second Adam? Mais voici alors ce qui arrive. L'héritage des conséquences de la seconde chute d'Adam aura sans doute rendu pour ses descendants la possibilité de se sauver plus difficile, mais celle-ci n'en existera pas moins. En effet le péché qu'ils apportent en naissant n'entraîne culpabilité que parce qu'il est la conséquence d'une décision libre prise dans un monde transcendental ; d'autre part la volonté dans la carrière actuelle n'est pas nécessairement déterminée dans le sens du

mal ; elle peut réagir, remonter le courant et bien qu'avec grand'peine se débarrasser des conséquences de la première décision. Car enfin si la résolution dans le monde transcendental n'a rien de définitivement déterminant pour Adam lui-même, on ne voit pas pourquoi il en serait autrement pour ses descendants. Si ceux-ci confirment dans la suite de leur vie leur première chute dans le monde intelligible, ils peuvent aussi la répudier, et en tout cas s'ils la confirment ce n'est point par suite d'une conséquence inévitable de leur première chute, personnelle et préhistorique, mais par suite de la descendance d'Adam. Or comme notre péché n'implique culpabilité qu'à condition d'être, non pas le fruit d'un héritage, mais d'une décision libre et personnelle, il en résulte que la corruption qui nous vient d'Adam ne peut être la cause qui nous empêche de nous guérir du mal fait par la première chute individuelle. Quel que soit le désordre survenu dans notre vie psychique et physique du fait d'Adam, nous ne saurions l'envisager comme entraînant culpabilité. Nous ne saurions reconnaître ce caractère qu'au point obscur et caché dans notre nature, provenant de la décision personnelle dans le monde antérieur. Il y a plus. Ce péché latent et primitif ne devant pas être considéré comme déterminant nécessairement la direction de la carrière actuelle, nous ne serons que conséquents en maintenant chez chaque descendant d'Adam la possibilité de désavouer, de répudier sa faute première commise dans la sphère intelligible. Le désordre en effet provenu du fait d'Adam, dans notre vie psychique et physique actuelle, n'a rien à démêler avec le principe exclusivement spirituel du mal, avec cette décision originelle accomplie dans un monde antérieur. Tout au plus les conséquences de la chute historique d'Adam peuvent-elles avoir contribué à nous rendre la répudiation de notre passé plus difficile, mais en tout cas pas impossible.

Supposé même que dans la théorie de J. Müller il y eût encore place pour une nouvelle naissance, elle devrait avoir un tout autre caractère que celui que St. Paul lui attribue. Elle ne pourrait consister que dans la restauration de la faculté primitive que possédait l'homme de sortir de son indécision ; dans

le rétablissement pur et simple de la liberté formelle. De sorte que dans la nouvelle naissance, Dieu se bornerait à rendre à l'homme la faculté de fonder lui-même sa vie morale.

III

Conclusion.

Nous ne sommes pas dans la position commode des orthodoxes qui, dans le fait que la théorie de J. Müller est intenable, voient une confirmation définitive de celle de l'église. Celle-ci a en effet le tort de statuer une perfection absolue de l'homme primitif, tandis que l'apôtre des Gentils ne parle que d'une disposition actuelle à la perfection, d'un simple commencement régulier et normal dans le sentier du bien. La doctrine officielle parle aussi à tort d'un péché héréditaire des enfants d'Adam entraînant culpabilité personnelle. St. Paul, au contraire, tout en admettant que la disposition au péché se transmet, ne voit un péché proprement dit impliquant culpabilité, que lorsqu'à la suite d'un acte de liberté, l'homme s'est approprié la disposition native.

L'essentiel dans la question du péché n'est pas de saisir le ton dominant pour ainsi dire de ce fait moral qui expliquerait et résumerait les formes variées sous lesquelles il se manifeste empiriquement. Au milieu des causes complexes dont le concours provoque la naissance du péché, il s'agit de savoir comment nous nous représenterons le premier homme avant la chute et où nous trouverons les causes de celle-ci. Il faut ensuite se rendre compte du concours des causes complexes qui font que le péché se montre aussi chez les descendants d'Adam.

Pour ce qui est de la première question, notre étude nous a déjà donné trois résultats positifs. Avant la chute, l'homme était pur; il n'a violé un commandement positif ni par suite d'un péché inhérent à sa nature, ni par suite d'une décision libre et personnelle dans une existence antérieure. Le péché n'a pas tiré l'homme d'une espèce d'engourdissement dans lequel

la matière le tenait pour lui donner la conscience qu'il était homme. St. Paul ne nous le représente pas non plus comme parfaitement sage et saint au début. Créé d'abord en âme vivante, Adam était appelé à devenir, à se faire lui-même un esprit concret ; l'infini devait prendre place dans le fini et le fini devait être reçu dans l'infini. Ayant pour base une disposition à la communion avec Dieu et à la vie éternelle, il devait s'élever à une union libre et consciente avec Dieu et à une vie éternelle libre dont il eût pleine et entière conscience. Pour remplir sa mission, l'homme n'était pas pourvu d'une capacité pure et simple, formelle, de vouloir et de penser ; il y avait chez lui un attrait inné pour Dieu, qui lui permettait de le connaître et de l'honorer, de faire volontiers sa volonté sans y être contraint ni extérieurement, ni par une nécessité métaphysique intérieure, mais en vertu de cette pure obligation qui faisait partie intégrante de cette image de Dieu d'après laquelle la créature avait été faite. En accusant toujours plus, en affirmant librement cette tendance naturelle, l'homme pouvait parvenir à une parfaite connaissance de Dieu et à une telle indépendance dans le bien que la volonté de Dieu aurait fini par devenir sa propre volonté.

Pour remplir sa mission, l'homme devait suivre sans doute les inspirations fondamentales de son être, mais sa détermination personnelle devait avoir lieu de façon telle qu'il réalisât son idéal sous la forme de l'obéissance, de façon à laisser régner à tout instant la volonté de Dieu dans son cœur comme mobile pour l'action. C'est ce fait qui rendait le péché possible.

Si dès ses premiers pas dans la carrière, l'homme avait été doué d'une sagesse et d'une sainteté parfaites, le péché aurait été pour lui chose impossible. Pour les êtres arrivés à la perfection, le bien est en effet une nécessité morale. Mais comme sa tâche n'était pas accomplie, le développement de son organisation idéelle par rapport à son organisation matérielle était un problème dont la solution impliquait abstraitement la possibilité d'un échec. Sans doute, l'antagonisme entre l'esprit et le corps ne peut pas s'être fait sentir primitivement au centre (l'âme, le cœur) de la personnalité à la fois spirituelle et cor-

porelle, comme il est décrit (Gal. V, 17; Rom. VII, 22, 23) par St. Paul. Cependant il est fait allusion dans ce passage à la possibilité de ce conflit par l'opposition entre l'homme intérieur et la loi qui est dans les membres. Le corps, bien qu'il soit destiné à manifester éternellement l'esprit, n'en appartient pas moins à notre planète; il sert d'intermédiaire à l'action du monde sur l'esprit inhérent à l'âme, de même que celle-ci peut s'en servir comme d'un instrument. L'homme pouvait donc s'égarer dans le cœur, centre de sa personnalité; rechercher à son gré les choses d'en bas, celles d'en haut; se fixer définitivement, se cantonner, s'isoler dans une fausse subjectivité, au lieu de s'élever à une vraie personnalité en Dieu.

Ce n'est pas tout encore. Le péché ne consiste pas seulement à avoir manqué le but en se développant soi-même; il implique éloignement de Dieu et chute. La libre détermination de l'homme ne devait et ne pouvait véritablement s'accomplir qu'au moyen d'une action divine sur la personnalité humaine. Cette libre détermination dépendait de l'ordre divin, elle devait s'effectuer sous l'influence d'une occasion provoquée par Dieu. La détermination devait avoir lieu sous la forme d'une obéissance qui correspondît parfaitement à chaque instant de développement dans la foi, s'en remettant avec confiance à la révélation divine, saisissant à tout instant avec assurance la volonté de Dieu et en faisant le mobile décisif de toute action.

Quand l'apôtre caractérise par le mot liberté (ἐλευθερια) l'état psychologique dans lequel l'homme veut décidément le bien, il désigne par là seulement le côté négatif, l'indépendance de la loi comme ordonnance extérieure (1 Cor. X, 29; 2 Cor. III, 17; Gal. II, 4; V, 1, 13), (1 Pier. II, 16) et l'indépendance de la puissance du péché (Rom. VI, 19; VI, 22; VIII, 2, 9). Le côté *positif* de cet état est désigné comme le service de Christ (1 Cor. VII, 22.)

Le développement successif de la spiritualité humaine devait donc être essentiellement religieux et moral; l'homme était appelé à se déterminer librement lui-même en se soumettant sans réserve aux influences de la personnalité divine, désireuse de le déterminer.

La liberté que l'homme était appelé à réaliser ne devait pas aboutir à une perfection qui aurait consisté en ce qu'il n'y aurait rien eu en l'homme qui ne fût l'effet de sa propre détermination. Mais il aurait été libre s'il n'y avait eu rien en lui qui ne fût divin, établi de Dieu, tout en étant en même temps un fruit de sa libre détermination. C'est justement parce que l'homme était appelé à se déterminer librement lui-même, tout en se laissant librement déterminer par Dieu, qu'il y avait le plus de danger que l'épreuve tournât autrement. Il pouvait abuser de sa conscience personnelle et spirituelle, pour s'adorer lui-même dans son propre cœur; il pouvait aspirer à l'autonomie, sans obéir en même temps à la loi divine; il pouvait chercher la liberté dans l'indépendance de la loi divine; il pouvait aspirer à être comme Dieu sous la forme d'une fausse spiritualité, en donnant à tout ce qui concernait son corps une signification anti-spirituelle.

St. Paul, de son point de vue, ne peut admettre qu'une simple possibilité et non pas la nécessité du péché. Aussi serait-ce en vain que nous irions lui demander de nous expliquer comment il s'est fait que l'homme est devenu pécheur. Il ne peut que nous donner l'histoire de l'altération survenue dans les rapports de l'homme avec Dieu, une description de la forme première sous laquelle le péché s'est montré.

Tout indique que bien loin de ne voir dans le récit de la Genèse qu'une simple fable ou un philosophème enveloppé de formes empiriques, St. Paul le traite comme ayant une base historique sur laquelle il fonde d'autres déductions. Il est quatre passages de St. Paul qui nous montrent comment, à son sens, cette altération s'est effectuée.

D'abord l'homme n'en est pas venu là par une révolte directe contre Dieu et purement spirituelle. Il a été tenté; une puissance mauvaise et déguisée venant du dehors lui a inspiré le doute et la défiance à l'égard de Dieu. (2 Cor. XI, 3; 1 Tim. II, 14.) Bien que le péché de l'homme ait commencé dans le temps il ne s'est pas effectué indépendamment du mal qui régnait déjà dans un monde supérieur des esprits. Le tentateur est, aux yeux de l'apôtre, un être personnel supérieur aux hommes.

Mais il n'y a pas moyen d'être tenté si l'on ne veut pas se laisser tenter. Adam ne peut avoir été simplement passif; sans cela il n'aurait pas été coupable comme Paul l'enseigne, il n'aurait pas péché en cédant. (Rom. V, 14, 15.) Deux passages (Philip. II, 6; 2 Thes. II, 3), (qui semblent faire allusion aux chap. II et III de la Genèse) indiquent en quoi aurait consisté l'activité de l'homme dans la tentation. Les premiers hommes se trompant au sujet de la vraie autonomie qu'ils possédaient tout en obéissant à la loi divine, s'imaginèrent pouvoir l'avoir en dehors de l'obéissance; ce fut là le commencement de leur révolte. L'émancipation du joug de Dieu leur sembla devoir les égaler à lui; ils prirent la fausse liberté pour la vraie. Telle est la séduction de l'orgueil à son début; il vient s'y ajouter l'incrédulité qui conduit à une chute positive. De sorte que dans le premier péché des premiers hommes il y eut à la fois ce que les scolastiques ont appelé *superbia*, et ce que les théologiens luthériens ont appelé *incredulitas* ou *defectio a verbo Dei*. L'apôtre présente (2 Thes. II, 3) sous la forme la plus extrême du péché, comme ayant atteint son apogée, le principe même qui lui a donné naissance, l'égarement de l'orgueil de la créature dans ses rapports avec le Créateur : le point extrême négatif et positif de la superbe; l'incrédulité absolue et une autonomie absolue à laquelle un culte doit être rendu. Voici donc le commencement du péché d'après St. Paul. A la suite d'une tentation extérieure venant d'une puissance malfaisante déguisée, l'homme s'est fait illusion en méconnaissant et en troublant les rapports qui devaient régner entre la personnalité primitive et la personnalité créée, dérivée.

Il reste à examiner les causes diverses dont le concours a amené le péché chez les descendants d'Adam. 1° L'apôtre place (Rom. V, 12-21) le fait empirique du péché des hommes dans un rapport organique incontestable avec celui d'Adam. Mais ce n'est pas à dire que d'après St. Paul, la culpabilité personnelle de chaque individu provienne de la décision primitive d'Adam. Ce qui le prouve d'abord négativement, c'est qu'on ne peut admettre l'interprétation en vertu de laquelle l'humanité aurait hérité d'Adam, un état de péché entraînant culpabilité

personnelle, soit au sens d'Augustin (imputatio peccati Adamitici) soit au sens de quelques modernes (Adamo peccante omnes peccaverunt). A cela vient s'ajouter une considération positive. Dans ce cas-là, le péché des descendants ne pourrait être considéré que comme un malheur, une calamité qui n'aurait pu être qu'objet de pitié, de compassion. Or il n'en est pas ainsi puisqu'au jour de la colère il sera rendu à chacun *suivant ses œuvres* (Rom. II, 6), de sorte que la condamnation personnelle de l'individu, d'après laquelle son péché lui est imputé, résultera non pas de la chute d'Adam, mais de la conduite indépendante d'un chacun. Tout cela implique que la condamnation à mort ne devient pour la race entière une équitable rétribution du péché que parce que tous les descendants viennent se ranger à la suite de leur père comme autant de pécheurs personnellement coupables et responsables. (Rom. V, 16; 18; comp. 1 Cor. VIII, 46; Job IX, 2; XIV, 4; XX, 9.)

2° La même puissance spirituelle qui a tenté Adam travaille encore à séduire les hommes, de sorte que ceux qui pèchent sont les serviteurs du diable. (Col. I, 13; 2 Cor. IV, 4; Eph. VI, 12; 2 Cor. II, 11; 1 Cor. VII, 5; 2 Cor. XI, 14. Comp. 1 Cor. XV, 24; Rom. III, 38.) St. Paul ne s'explique ici ni sur le genre, ni sur les moyens de cette action. Le passage 1 Cor. VII, 5, n'autorise pas à conclure que l'homme offre toujours l'occasion de la tentation par ses désirs. On ne peut affirmer que *chaque* faute soit amenée par Satan. En effet si l'initiative lui est attribuée quelquefois, dans d'autres cas, elle vient soit du monde, soit de la chair. Ensuite St. Paul ne dit jamais que les mauvais désirs que Satan excite (1 Cor. VII, 5), aient été placés primitivement par lui dans le cœur de l'homme. Sans doute, d'après St. Paul, tout mal, tout ce qui est contraire à Dieu, se trouve réuni dans la personne de Satan qui en est l'auteur; en dernière analyse tout cela procède de lui, et doit être ramené à lui. Néanmoins l'état actuel de péché n'est pas provenu *exclusivement* de Satan. On peut le conclure de la circonstance que cette condition est également mise en rapport de causalité avec la chute d'Adam, de sorte qu'il faut toujours admettre un autre facteur que Satan si l'on en veut rendre compte. Il est possible

que l'apôtre n'ait pas ramené certains péchés à une intervention spéciale de Satan, mais qu'il les ait dérivés de l'état moral des hommes en tant que descendants d'Adam.

3° Par suite du péché d'Adam, il y a chez l'enfant une certaine impureté dès sa naissance. (Rom. V, 12; 1 Cor. VII, 14.) Tout péché actuel et personnel est précédé d'une disposition au péché. L'apôtre définit (Rom. VII, 7) l'essence de ce péché. Parlant de cette disposition mauvaise, antérieure à tout péché actuel chez les descendants d'Adam, « je n'ai point connu le péché, sinon par la loi, » il ajoute : « Le péché ayant pris occasion (de se développer) par le commandement, a produit en moi toute sorte de convoitises. » (V. 8.) Ainsi la convoitise est déjà chez l'enfant un effet du péché. Elle se trouve virtuellement en lui, mais « le péché est mort » aussi longtemps qu'on n'a pas conscience de la loi. C'est elle qui le fait vivre et le rend actif. Le péché est donc présenté comme un germe enraciné dans l'homme; se développant au moyen de la conscience morale, il fait que la décision de l'homme a lieu d'une manière hostile à la loi. Cette disposition est permanente (Rom. VII, 17, 20); et elle est tellement puissante que même quand l'homme approuve intérieurement la loi il ne peut jamais sortir victorieux de la lutte, à moins que le rédempteur ne lui communique un principe supérieur. (Rom. VII, 15-25.)

4° Un acte de liberté s'interpose entre la disposition au péché et l'acte personnel entraînant responsabilité. D'après tout ce qui précède, il semble qu'il n'y ait plus de place pour ce quatrième facteur. Tous les descendants d'Adam ayant hérité de lui une disposition au péché qui, aussi longtemps que la rédemption n'intervient pas, les met au pouvoir de Satan, il semble que tous les hommes ont péché par suite d'un développement naturel qui a commencé avec la faute de leur premier père.

Toutefois on ne peut admettre que St. Paul se soit représenté ainsi les choses, cette conception étant incompatible avec plusieurs articles de l'enseignement de l'apôtre.

A côté de la disposition au mal se trouve une lumière intérieure, un attrait incontestable pour Dieu et pour la loi (Rom. I,

20; VII, 23) qui peut le porter à vouloir le bien, sinon à le réaliser effectivement, à haïr le mal et à répudier les œuvres qui en résultent comme n'étant pas siennes. (Rom. VII, 20.) Le développement de la disposition mauvaise dans chaque individu, la forme que prend sa vie pratique de péché dépend de l'attitude qu'il adopte à l'égard de la loi de Dieu. De là divers degrés de moralité parmi les hommes; il y a eu, d'après St. Paul, des païens qui ont obéi à la loi d'une manière relative (Rom. II, 14) et des Juifs qui ont été parmi les meilleurs, comme Abraham. (Rom. IV.) Ainsi toute la responsabilité n'est pas mise sur le compte d'Adam ; tous ses descendants sont également responsables de leurs péchés personnels. En troisième lieu, St. Paul ne cesse d'exhorter de diverses manières à la repentance et à la conversion. (Rom. II, 2 ; Eph. IV, 23.) Qu'est-ce à dire ? C'est que tout en enseignant que le pécheur est esclave du péché (Rom. VII, 15) et tout en ayant l'air de dire que cette servitude n'admet de liberté « qu'à l'égard de la justice » (Rom. VI, 20), il ne statue néanmoins aucune contradiction absolue entre cette servitude d'une part et la possibilité de se déterminer autrement d'autre part. En effet, d'après St. Paul, la bonne détermination du pécheur peut consister à chercher la rédemption. En quatrième lieu, l'état dans lequel les descendants d'Adam se trouvent naturellement n'est pas un état de vraie liberté, mais St. Paul admet cependant qu'il peut y avoir chez l'homme des actes de liberté. Ce qui le prouve, c'est que, d'après lui, la foi qui consiste à s'approprier la grâce offerte par Dieu n'est pas un acte imposé ou violentant l'homme, mais de la part du péheur une assimilation du Dieu de la révélation, basée sur une détermination consciente, en d'autres termes, un fait de liberté.

Comment donc le péché actuel peut-il être chez chaque individu, à la fois la conséquence de la disposition au mal, héritée d'Adam et le produit de la libre détermination humaine? D'une part, la nécessité qui conduit les descendants d'Adam à pécher ne peut être absolue, puisque l'apôtre, en dépit de cette nécessité, parle aussi d'une détermination libre pouvant avoir lieu chez chaque individu. Il faut avouer que, l'eussent-ils

voulu, ils n'auraient pu empêcher la disposition au mal de devenir chez eux péché actuel. Mais, d'après St. Paul, la place que chacun occupe sur l'échelle du péché dépend du fait qu'il s'éloigne ou qu'il se rapproche de la loi de l'esprit ; la circonstance que, en tout cas, les individus ne sont responsables que de leurs péchés personnels, et de plus qu'ils sont appelés à la repentance et peuvent croire au Sauveur, tout cela porte autant de correctifs et de restrictions à la nécessité. Il y a incontestablement contre la corruption acquise et le développement fâcheux, une réaction de la nature primitive de l'homme qui a persisté. Bien qu'elle soit insuffisante pour guérir l'homme, il y a en lui une liberté latente, impuissante, il est vrai, pour le changer entièrement, mais non d'une manière relative. En effet, en vertu de cette réaction, quoique l'homme ne puisse aboutir à faire du bien la règle unique de sa vie, il peut le désirer, et quand son heure est venue, faire pénitence à la suite des appels divins et s'approprier sa grâce dès qu'elle lui est offerte.

D'autre part il est aisé de voir qu'on méconnaît le rapport organique établi par l'apôtre entre Adam et ses descendants quand on prétend que chacun de nous est l'arbitre exclusif et absolu de sa vie morale, ou quand on affirme qu'il y a dans chaque homme une liberté d'indifférence qui lui permet de se prononcer à chaque instant avec une égale facilité pour le bien ou pour le mal. Quelle que soit la manière de se représenter le développement organique du péché chez les descendants, nous sommes incontestablement devenus pécheurs par suite du péché d'Adam. (Rom. V, 12.)

Il n'en serait pas ainsi si nous considérions le péché exclusivement par son côté subjectif, comme le fait quelquefois St. Paul. Dans ce cas-là pour qu'il y ait péché il faut toujours la connaissance de la loi, et la conscience d'une libre transgression. En effet cet élément formel du péché, qui seul donne naissance à la culpabilité, ne peut jamais se trouver chez moi comme conséquence du péché d'un autre. Toutefois le péché est, en tout premier lieu, quelque chose d'objectif, un acte ou une manière d'être contraire à la volonté de Dieu. C'est ce

côté objectif qu'il faut avoir en vue quand on dit que tous les descendants d'Adam sont devenus pécheurs par suite de sa transgression. Cela veut dire que par suite de cette transgression tous sont devenus pécheurs par leurs dispositions ou par leurs actes. Mais bien qu'il ne soit encore rien décidé sur le côté formel, subjectif du péché, cette déclaration de St. Paul implique cependant que ses descendants ne peuvent pas avoir eu une liberté leur permettant de ne pas violer la loi de Dieu, soit par leurs dispositions, soit par leurs actes. Ils ne peuvent donc pas avoir été capables de faire exclusivement le bien.

Ensuite si St. Paul enseignait une liberté de choix et d'indifférence chez tous et à tous les degrés du développement, il ne pourrait pas enseigner, comme il le fait, que tous les descendants d'Adam ont besoin de rédemption. Cette conception est incompatible avec ce qui est dit Rom. VII, 14. C'est justement parce que cette liberté-là (*liberium arbitrium indifferentiae* ou *aequilibri*) fait défaut qu'on éprouve le besoin de la rédemption.

Admettra-t-on peut-être qu'il y a chez chaque descendant d'Adam un point pur de tout péché qui ne disparaît qu'à la suite d'un acte de liberté, quand on donne son consentement aux mauvaises convoitises naturelles ; de sorte que le pouvoir irrésistible des passions et des mauvais désirs ne serait que le résultat de ce consentement, par suite de cette *première* infidélité aux prescriptions de la loi ? On n'y peut songer, car St. Paul au moment même de la première décision consciente en face de la loi, présente expressément le péché comme une puissance séductrice produisant la convoitise. Il est bien vrai qu'on doit se représenter que cette puissance va en augmentant à mesure que l'homme lui cède librement, si bien qu'elle peut aller jusqu'à obscurcir et à endurcir le cœur. (Rom. II, 5.) Mais sans l'intervention de la grâce, l'homme ne peut jamais s'y soustraire complétement. Sans cela plusieurs, tous pourraient se sauver eux-mêmes. D'après St. Paul, au contraire, jusqu'à Christ, personne n'a pu sortir entièrement victorieux de la lutte avec le péché. La loi elle-même n'a pu et ne devait pas amener ce résultat. (Gal. III, 25, 19.) Dieu ne se proposait pas

de délivrer les hommes du péché au moyen de la loi ; l'entreprise aurait été impossible. Elle n'avait pour but que d'introduire la rédemption par Christ. Aussi les descendants d'Adam n'ont-ils jamais possédé la liberté réelle, substantielle. Ils n'ont jamais été capables d'eux-mêmes d'accomplir entièrement le bien.

Ils n'ont été libres que dans ce sens qu'ils n'ont pas été forcés de faire le mal, qu'ils ont obéi en l'accomplissant à leurs propres inclinations : le principe de leur détermination a toujours eu son siége en eux. Mais il est manifeste qu'une servitude qui provient d'une inclination mauvaise n'est pas en soi une servitude, vu qu'elle repose sur l'action réciproque de la bonne et de la mauvaise disposition du cœur qui s'excluent l'une l'autre. (Math. VI, 24.) Toutefois, en tant que cet esclavage est produit par une détermination générique, de race, elle porte bien en elle-même le caractère d'une nécessité naturelle. C'est à tel point que la grandeur extensive de la notion de liberté se trouve fortement restreinte et limitée. Elle ne peut être appliquée à la postérité d'Adam en tant que ce qui constitue la liberté, la faculté de pouvoir autrement, dans le domaine des choses agréables à Dieu, n'appartient pas à l'homme jusqu'à la Venue.

Voilà pourquoi, en demeurant dans l'esprit de l'apôtre, on ne peut sans réserve aucune maintenir que depuis la chute, l'homme possède la liberté de choix, et est par cela même responsable, bien que par sa faute il ne possède pas la puissance de liberté, la liberté réelle et effective. En effet, on ne peut admettre de responsabilité que quand la liberté de choix est mise en rapport avec une chute individuelle, par laquelle chacun donne lieu au péché, de sorte qu'il se constitue responsable de tous les péchés futurs, procédant avec nécessité de cette première faute. Par conséquent, une liberté de choix qui n'exclut que la simple violence extérieure ne suffit pas pour établir une vraie imputation. Pour qu'il y ait imputation et responsabilité, il faut une liberté de choix qui exclut la nécessité intérieure au sens métaphysique. Aussi les descendants d'Adam ne possèdent-ils la liberté de choix sans réserve que dans la sphère des choses moralement indifférentes et dans

celle de la légalité extérieure, comme le déclarent les confessions de foi du XVIe siècle.

Dans le domaine religieux et moral, la liberté de choix n'est que relative. D'une part sous l'action de la discipline divine, de l'autre en présence des manifestations de la grâce divine, l'homme peut s'éloigner intérieurement du mal, désirer le secours, le saisir quand Dieu le lui offre en Christ, et aussi mépriser la discipline et la grâce de Dieu, s'en détourner. Telle est la liberté latente, compatible avec la servitude du péché. Elle se manifeste dans les actes de repentance et de foi; c'est la limite pour la nécessité du péché actuel en présence de la détermination au péché provenant de la nature. Même après la chute, il y a pour l'homme de ces moments où il s'agit de se prononcer pour ou contre Dieu. Et toutefois, aussi longtemps que Christ n'est pas là, il ne peut effectuer un changement pareil qui amène des dispositions de cœur entièrement nouvelles. Il faut premièrement que par Christ il éclate en lui une crise irrésistible (Luc II, 34; 1 Cor. I, 23; 2 Cor. II, 16); qu'il choisisse la grâce qui lui est offerte. Ce n'est qu'alors qu'il recouvre de nouveau et en principe la liberté substantielle ou de choix. Alors, en vertu de la liberté par laquelle Christ l'affranchit, il peut réagir avec succès contre la détermination au mal qui se trouve en lui en qualité de descendant d'Adam, vivre dans l'esprit, marcher par l'esprit, crucifier la chair avec toutes ses convoitises.

Ainsi, pour concilier les facteurs en apparence exclusifs le uns des autres qui ont produit notre état actuel de péché et qui le présentent à la fois comme le produit de la disposition au péché venant d'Adam et de la détermination personnelle, il faut accorder à chacun non pas une valeur absolue, mais une simple valeur relative.

La disposition au péché, innée à l'homme, concourt à lui faire prendre sa détermination, puisque la détermination antérieure exerce toujours son influence quand il s'agit d'en prendre une nouvelle. Mais il ne peut être question que d'une détermination relative, il n'y a pas dépendance absolue de la disposition mauvaise, car l'homme, en se déterminant à nouveau,

peut réagir contre la détermination antérieure, sinon d'une manière radicale, du moins suffisamment pour se tourner vers Dieu, chercher le salut et le saisir quand il lui est offert. D'un autre côté l'homme, en face de sa disposition native au péché n'est pas entièrement indépendant : quand il est question de prendre une détermination, il est relativement prédéterminé à se prononcer dans un sens plutôt que dans l'autre.

Les limites que nous venons d'établir, il n'y a qu'un instant, entre la liberté et la nécessité qui doivent conserver leurs droits respectifs sans s'exclure, semblent devenir de nouveau incertaines quand on les considère au point de vue de la doctrine de l'imputation. Ces limites doivent en effet servir aussi pour l'imputation. Il est impossible de considérer la disposition native au péché comme constituant l'homme coupable devant le tribunal de Dieu. Les descendants d'Adam ne sont coupable qu'en tant qu'ils ne réagissent pas contre la corruption de la race au nom de leur nature primitive toujours persistante, et qu'ils sont volontiers ce qu'ils sont. Nous renverserions donc les limites élevées entre la nécessité et la liberté si, à la suite des confessions de foi et de quelques théologiens modernes, nous considérions la mauvaise disposition native comme impliquant culpabilité et transgression punissable. Mais nous avons vu que le passage des Ephésiens (II, 3), le seul qu'on puisse invoquer pour cette doctrine, ne saurait être compris dans ce sens. On ne naît pas enfant de colère, on le devient même lorsque, par la naissance, on appartient au peuple de la promesse. Le péché sous toutes les formes (ainsi la disposition héréditaire au mal) est sans doute une violation de la loi. (Rom. VII, 7.) Mais il n'en résulte pas que le péché originel chez chaque descendant d'Adam implique, à lui seul, culpabilité individuelle. La violation de la loi n'est, en effet, qu'un seul des éléments qui constituent la notion de culpabilité. L'homme est coupable, lorsqu'ayant négligé ou violé positivement les préceptes de la loi sous laquelle il était placé, il est tenu de donner satisfaction, ou d'être emprisonné. Pour qu'il y ait culpabilité, il ne suffit pas d'un devoir non accompli (d'une faute à expier), il faut encore une personnalité légale,

moralement responsable, qui puisse être arrêtée, faute d'avoir donné satisfaction. On peut sans doute retrouver le premier facteur de la culpabilité dans la mauvaise disposition héréditaire, en tant qu'elle fait que les descendants d'Adam demeurent en arrière de leur destinée première, et qu'en face de la loi elle implique et produit la négligence d'un devoir. Mais il manque toujours une personnalité responsable, ayant pris part au péché, car ce péché inné a été communiqué à l'homme sans aucune participation de sa part.

Les anciens théologiens, croyant trouver dans l'Ecriture l'idée d'une culpabilité native de tous les descendants d'Adam, ont prétendu faire disparaître la contradiction en admettant une *immediata peccati Adamitici imputatio* : tous les descendants d'Adam seraient coupables du péché d'Adam parce qu'ils y auraient eu réellement part. Mais il est absolument impossible de comprendre comment ils auraient pu participer à cette première chute. Dans la tentative des anciens et des nouveaux docteurs de montrer que quelque chose d'inné peut entraîner culpabilité, nous ne pouvons voir autre chose qu'un essai ingénieux de montrer que l'irrationnel est rationnel, que l'inconcevable est concevable.

La connexion médiate que notre culpabilité doit avoir avec la chute d'Adam consistera-t-elle en ceci que la corruption procédant de la chute se répand de telle façon sur tous les hommes que dès l'instant de leur naissance ils se trouvent dans un état moral objectivement contraire à la loi divine et les constituant par cela même coupables devant Dieu? (*Mediata peccati Adamitici imputatio.*) Mais c'est là introduire fort mal à propos la notion de culpabilité qui ne découle pas avec nécessité de la corruption naturelle incontestable. Bien qu'elle soit quelque chose qui doit déplaire à Dieu, elle n'est pas, cette corruption, quelque chose que Dieu impute à crime chez celui dans lequel elle se trouve, comme s'il en était personnellement l'auteur.

L'*immediata peccati Adamitici imputatio* consistera-t-elle dans le fait que les descendants d'Adam sont considérés par Dieu comme ayant commis eux-mêmes la faute par laquelle leur

premier père est tombé? Dira-t-on qu'ils sont considérés comme tels parce qu'ils y ont bien réellement pris part? D'abord on ne comprend en aucune façon comment toutes les volontés humaines pourraient avoir pris part à la chute du premier homme. Adam est sans doute leur tête naturelle, mais en premier lieu on ne peut penser que les volontés des divers individus aient été comprises dans celle de leur chef; ensuite on est hors d'état de prouver qu'il ait pu résulter de ce fait une culpabilité quelconque pour les individus; il faudrait pour cela qu'ils eussent expressément délégué à Adam des pleins pouvoirs pour les représenter.

Philippi a dernièrement présenté la même idée d'une autre manière. Le péché originel résulterait de l'unité organique de la race humaine, du rapport entre la volonté personnelle et celle de l'espèce. La volonté générale de la race humaine aurait primitivement péché par l'organe de la volonté individuelle d'Adam. — Mais tout cela ne nous explique pas comment les descendants d'Adam par le fait que la personnalité de la race s'est morcelée, séparée en leurs volontés individuelles, peuvent avoir eu une part responsable à la faute d'Adam. Car enfin ils y auraient pris part non par *actu* et avec leur volonté individuelle, mais en tant qu'appartenant à la race, c'est-à-dire, sans être encore des personnes légales et morales.

Mais, ajoute St. Augustin : *Non inviti tales sumus*; ce n'est pas malgré nous que nous sommes ce que nous sommes. Par là on prétend prouver que l'individu naît coupable parce qu'il s'abandonne librement aux mauvais désirs, que par conséquent ceux-ci sont chez lui un fait volontaire. Mais tout cela montre seulement comment le désordre de l'espèce se manifeste dans les individus, sans que nous voyions *comment il pourrait y avoir culpabilité imputable.*

Martensen n'est pas plus heureux quand il prétend nous montrer que la corruption native qui n'est d'abord qu'une destinée, un destin, pourrait aussi être considérée comme entraînant culpabilité. C'est dans le moi, dans la volonté que ce qui nous a été donné par la destinée tournerait à la culpabilité; le rapport organique deviendrait spirituel, le naturel,

moral. Cette double face du péché est donnée avec la naissance même de l'homme. La naissance de l'individu n'est pas en effet le résultat de la série des générations antérieures, mais aussi le commencement d'une vie propre et indépendante. L'homme ne vient pas au monde comme simple produit naturel, mais comme un individu en puissance, comme un moi en germe. Son développement doit s'effectuer conformément aux exigences indispensables d'une loi sainte qui ne s'inquiète pas avant tout de ce que l'homme peut être en réalité, mais de ce qu'il doit être quant à son essence. Voilà pourquoi l'apôtre dit que nous sommes enfants de colère par nature, que les païens sont inexcusables quand ils adorent la créature plus que le Créateur. En effet, bien que leur conscience du divin soit esclave des puissances de ce monde, la vraie connaissance de Dieu n'en constitue pas moins leur destinée essentielle. La loi sainte a sur la volonté des exigences dont il n'est pas tenu compte : et la volonté pécheresse est comprise dans le jugement de condamnation qui se cache dans les profondeurs de la conscience. Aussi la doctrine protestante orthodoxe ne parle pas seulement d'une *maladie* (*morbus* ou *vitium originis*), mais d'un vrai péché (*vere peccatum*). Le catholicisme n'admet qu'un manque inné de la nature ; il garde le nom de péché pour le mal actuel, manifeste. La doctrine protestante descend au contraire jusque dans le mystère de la volonté ; elle pénètre jusqu'à l'unité de la destinée et de la culpabilité, du naturel et du moral, de la nécessité et de la liberté. La participation individuelle qui entraînerait culpabilité dans le péché inné consisterait en ceci que le principe naturel de l'individu, dans lequel le péché prend racine, est présenté comme individuel, pourvu de volonté. Telle est évidemment la pensée de Martensen.

Le moi en puissance germe donc et commence, mais comme il est déterminé à le faire par sa naissance. De sorte que le commencement, puisqu'il est le fait d'un moi déterminé d'une certaine façon, ne peut être qu'une qualité de la volonté, dans laquelle le péché inné se manifeste, vient au jour. — Mais une pareille participation est une nécessité, et le fait qu'elle est une participation de la volonté ne suffit pas pour entraîner cul-

pabilité. De même, le non-accomplissement des exigences de la loi, de la part de la volonté, n'entraîne pas culpabilité dans le sens de péché imputable. Du moment où il n'y a pas connexion vivante avec la loi, il ne peut, à proprement parler, être question d'exigences adressées à la volonté et demeurées inobservées. Aussi longtemps, en effet, que l'homme demeure sans loi (Rom. VII, 9), il a beau ne pas répondre à son idéal primitif, il demeure toujours dans un état passif. Aussi, considéré au point de vue moral, l'homme dans cet état et par cette face-là, ne peut être regardé comme agréable à Dieu. Mais d'un autre côté il ne saurait être coupable au sens strict du mot, à moins qu'on ne confonde le premier élément du péché, le devoir objectif non accompli avec la culpabilité. Car encore une fois, pour qu'il y ait imputation personnelle, il faut que la loi se présente à la conscience humaine comme commandement concret; il faut que, en dépit du témoignage de la loi, la disposition native pour le péché ait été affirmée, faite sienne, de sorte qu'en réalité l'homme n'est plus ce qu'il est, malgré lui. L'homme n'est pas enfant de colère par nature par le seul fait que, à titre de moi en germe, il n'est pas ce qu'il devrait être. Il tombe sous le coup de la colère seulement quand il est devenu tel que Paul le décrit (Eph. II, 3), quoi qu'il puisse avoir d'ailleurs été par nature, eût-il même appartenu au peuple de la promesse. Et les païens sont déclarés inexcusables (Rom. I, 20) non point parce qu'ils n'ont pas connu Dieu qu'ils étaient destinés à connaître (qu'ils pussent ou non remplir leur destinée), mais parce que, quoi qu'ils eussent pu connaître Dieu, ils ne l'ont pas adoré comme Dieu.

Le péché inné qui se trouve dans chaque descendant d'Adam n'entraîne donc pas leur culpabilité personnelle. D'autre part, pour ce qui est des descendants d'Adam, ils peuvent devenir coupables sans que la cause complète du fait doive être cherchée absolument en eux, exclusivement dans leur décision personnelle.

Admettons que, pour qu'il y ait personnalité morale responsable, il faut qu'un individu soit capable de déterminer le commencement de sa vie morale; la détermination individuelle

doit-elle pouvoir s'accomplir dans un milieu encore entièrement indéterminé et pouvoir passer de l'indétermination absolue à la détermination ; exige-t-on, pour qu'il y ait culpabilité, que la décision individuelle soit la cause absolue et exclusive du fait; en d'autres termes réclame-t-on une liberté excluant non-seulement la contrainte extérieure, mais aussi absolument la nécessité intérieure (au sens métaphysique) et impliquant en soi la possibilité de faire autrement d'une manière absolue ? J. Müller est alors parfaitement dans son droit en tirant de ce point de vue les conclusions suivantes : Ils ont beau s'être approprié et s'être assimilé leur héritage, leur état moral ne saurait leur être imputé ; l'espèce et celui qui l'a corrompue sont les seuls coupables.

Mais nous nous sommes convaincus que St. Paul n'attribue une liberté pareille qu'au premier homme. Il tient les descendants pour responsables et coupables; pour le jour du jugement il ne parle pas d'une culpabilité en gros ne concernant que l'espèce, mais d'une culpabilité individuelle. Que faire donc ? Nous avons constaté que l'hypothèse de Müller d'une faute individuelle dans une existence antérieure est inconciliable avec la doctrine de l'apôtre. Il ne reste qu'à reconnaître que, pour qu'il y ait responsabilité et culpabilité chez les descendants d'Adam, il n'est pas indispensable que leur décision personnelle en soit la cause exclusive et absolue, il suffit de leur concours. De sorte que les descendants d'Adam ne sont ni absolument responsables, ni absolument coupables, mais seulement relativement responsables et coupables.

D'après cette conception, Dieu n'est en rien la cause du péché, puisque celui-ci n'est pas dérivé d'une organisation primitive de la nature humaine. Cette manière de voir n'est pas non plus opposée aux enseignements de St. Paul sur la nécessité de la rédemption, car selon cette doctrine, dès que le péché a fait invasion, il devient inévitable. Il est de plus manifeste que les droits de l'espèce et ceux de la personne, éléments représentés dans la conception que Paul nous donne de l'histoire, sont également sauvegardés.

Toutefois, on pourrait se demander si, en rendant la respon-

sabilité relative, on ne la détruit pas entièrement; si la rédemption ne cesse pas d'être nécessaire ; si Dieu n'est pas injuste du moment où il exécute sur les descendants le jugement qui avait été porté contre Adam, dès que ceux-là ne sont plus des coupables de naissance, ayant participé à sa transgression.

L'intérêt apologétique exige impérieusement de tenir compte de ces doutes.

La transition du péché originel au péché actuel, qui produit la culpabilité, s'accomplit-elle exclusivement au moyen d'un acte de liberté impliquant que l'homme pouvait encore s'abstenir entièrement de pécher et observer pleinement la loi? Alors il n'y aurait pas à hésiter. Mais d'après notre conception la transition est inévitable, de sorte que la règle de Mélanchton demeure toujours applicable: *Semper cum peccato originali simul sunt peccata actualia.* On peut alors faire le raisonnement suivant : Dès que le péché actuel est la conséquence inévitable du péché inné, c'est le cas d'appliquer la maxime : *causa causæ est causa causati*, c'est-à-dire la chute est tout aussi bien la cause du péché actuel qu'elle est la cause de la mauvaise disposition héréditaire. Si donc le péché originel ne nous est pas imputable parce qu'il se trouve en nous du fait d'un acte du premier homme, il en résulte nécessairement que les péchés actuels échappent à leur tour à toute responsabilité. Il est bien vrai que la présence des derniers dans notre vie est le fait de notre activité, ce qui ne saurait être le cas du premier. Mais c'est là une différence qui, dans les circonstances données, ne saurait tirer à conséquence. Dès l'instant où cette activité n'est plus cette liberté de libre décision, elle n'est plus que la forme particulière sous laquelle, dans le domaine de la vie morale, s'accomplit le passage de la cause à l'effet, chose d'ailleurs tout à fait nécessaire. Le pécheur, en dépit de toute sa liberté formelle, quand on considère les choses du point de vue de la réalité, n'en demeure pas moins, à tous égards, déterminé par le principe dominant duquel provient son péché. Le péché actuel serait par conséquent hors d'état d'entraîner aucune culpabilité.

Pour raisonner de la sorte, il faut partir de l'idée qu'il n'y a vraiment culpabilité que quand la condition morale est le pro-

duit absolu et exclusif de l'activité personnelle. Alors en effet le péché actuel ne peut entraîner culpabilité si sa présence est amenée par quelque chose autre que la propre détermination. Mais nous nions justement que pour qu'il y ait culpabilité, l'individu doive être la cause absolue et exclusive du fait. Le concours ne doit sans doute pas faire défaut, mais il suffit. A la vérité, l'homme n'est pas responsable en tant qu'il ne peut empêcher le péché originel de se traduire avec puissance en dispositions et en actes mauvais : mais il est responsable en tant qu'il peut réagir contre cette puissance. Si donc le pécheur, malgré toute son activité formelle, considéré au point de vue réel, se laissait complétement déterminer par le principe dominant l'état duquel son péché procède, le péché actuel ne serait plus qu'une forme particulière sous laquelle le péché originel se manifesterait nécessairement : il n'entraînerait pas culpabilité. Mais nous nions précisément que, quand il commet le péché actuel, l'homme soit complétement déterminé par la disposition innée. Appuyé sur les déclarations de l'apôtre (Rom. VII), nous prétendons que, quoique privé de la liberté réelle, le pécheur n'est cependant déterminé que conditionnellement, vu qu'il serait déterminé tout autrement par le péché originel s'il ne réagissait pas contre lui. Il aboutirait alors, toujours avec nécessité à l'endurcissement, à se poser comme Dieu en face de Dieu. Il ne pourrait plus être l'objet que d'une rédemption mécanique, tandis que St. Paul admet en dehors de la rédemption des degrés divers de moralité et de corruption. La rédemption ne peut avoir lieu selon lui que lorsque, à la suite d'une vraie réaction contre la puissance du péché, le salut est recherché intérieurement et saisi quand il est offert.

On ne saurait donc dire que la responsabilité relative soit équivalente à l'absence de responsabilité. Bien au contraire, celle-ci conserve toute sa réalité ou mieux encore elle ne devient vraie que lorsque, débarrassée de toute fiction, elle correspond d'une manière vivante à la réalité.

La nécessité d'une réconciliation générale n'est-elle pas rendue incertaine par l'admission de cette responsabilité relative? Il semble qu'il doive en être ainsi. Il est en effet toujours pos-

sible que chaque individu, bien qu'il soit hors d'état d'échapper à la puissance du péché une fois introduit par Adam, puisse dans tout le cours de son existence réagir contre lui d'une façon telle à n'y consentir jamais, le sachant et le voulant, à se maintenir ainsi à l'abri de culpabilité proprement dite. Cette possibilité ne peut être constatée dès qu'on ne veut pas enlever à la responsabilité, chez les descendants d'Adam, ce qui la constitue. La nécessité de la réconciliation ne deviendrait dans ce cas incertaine que si la généralité de la culpabilité devenait par ce fait problématique. Mais ne devient-elle pas problématique du moment, où de ce point de vue, la nécessité ne saurait être prouvée et qu'il faut se borner à affirmer la réalité? Après tout, nous ne sommes pas dans une autre position que celle dans laquelle nous nous trouvons, lorsque nous disons que, si Adam n'avait pas péché, un Sauveur n'aurait pas été nécessaire. Si donc il n'y a pas moyen d'expliquer comment Adam a donné son consentement aux desseins de Satan, la nécessité de ce consentement ne peut être prouvée. Dirons-nous que l'universalité de la culpabilité cesse d'être certaine parce que sa nécessité demeure inexplicable? C'est ici qu'on peut avancer en preuve le fait que nul homme ne peut s'excuser, que la conscience de chacun le déclare responsable.

Il est bien vrai que la circonstance que toutes les consciences donnent leur assentiment, semble indiquer d'une façon frappante qu'il ne s'agit pas là d'un fait arbitraire, mais d'une vraie nécessité. Toutefois cette explication est justement une illusion logique qui ne peut être surmontée autrement que par chaque conscience individuelle. Il résulte de tout cela qu'on ne peut avancer aucune preuve inductive proprement dite pour établir l'universalité de la culpabilité. Voilà pourquoi St. Paul n'a jamais entrepris d'en donner une. A divers égards, la généralité de la culpabilité est une hypothèse ; l'expérience objective ne suffit pas pour l'établir, mais sa vérité est prouvée par la conscience de chaque individu. Chacun sait en effet que ce n'est pas sans son consentement qu'il a été placé dans l'état de péché où il se trouve. Ce n'est que dans ce sens, et dans ce sens seulement, qu'on peut dire avec Augustin : *non inviti tales sumus.*

Reste à savoir si Dieu ne parait pas injuste quand il exécute sur les descendants d'Adam la sentence portée contre lui, du moment où on ne peut les considérer comme des coupables de naissance ayant pris part à sa transgression.

La sentence portée contre Adam a été la mort. Pour lui donc la mort corporelle a été la conséquence et la punition de son péché. La maxime pélagienne : *Adamus sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset*, à laquelle se rattachent des hommes comme Schleiermacher, Néander, Steudel, est expressément contredite par les enseignements de St. Paul, et de l'Ecriture en général.

Le péché n'est pas seulement dans un rapport subjectif avec la mort, comme si celle-ci n'était une conséquence du péché que quant aux douleurs et aux frayeurs qui l'accompagnent. Le rapport est objectif, de sorte que par suite du péché l'homme est soumis à la séparation de l'âme et du corps par la décomposition de ce dernier, quoique la puissance douloureuse et malfaisante de la mort réside dans le péché. (1 Cor. XV, 56.)

La mort, toutefois, n'est pas la conséquence ni le châtiment du péche actuel des individus ; c'est un état de mort provoqué non point par l'activité des individus, mais immédiatement donné par la transgression d'Adam. (Rom. V, 15.) Pour le premier homme donc la mort se présente comme une punition, pour les descendants elle n'est qu'un mal naturel auquel ils se trouvent soumis, non point par suite de leur péché personnel, mais comme une conséquence de la transgression d'Adam.

Admet-on que tous les hommes ont réellement pris part à la transgression d'Adam, Dieu ne peut plus être considéré comme injuste pour avoir réalisé contre eux tous la menace faite à Adam. Mais les résultats auxquels nous sommes arrivés nous interdisent cette solution. La justice de Dieu paraît donc mise en question, en tant qu'elle ne doit faire à chacun que suivant ses mérites et ses démérites.

Toutefois nous ne devons pas nous laisser tromper par cette apparence, si nous réfléchissons que le cas est le même quand il s'agit de ceux qui parviennent à la vie éternelle par la justice de Christ. Il ne peut pas plus être question de mérite

pour ceux-ci que de démérite pour les adultes et pour les enfants qui meurent par suite du péché d'Adam. Bien qu'aucun des fidèles n'ait été obéissant comme Christ, ils n'en seront pas moins traités comme justes à cause de lui. C'est là le décret objectif de Dieu qui trouve sa réalisation subjective chez ceux qui croient. Ce décret paraît tout à fait incompréhensible du point de vue d'une conception tout à fait légale de la justice divine. En effet au point de vue légal nul ne peut avoir part à un bien qu'il ne lui ait été promis par la loi à la suite d'un acte particulier. De sorte que l'attitude qu'une personne prend à l'égard de la loi ne peut profiter à une autre. De ce point de vue-là, la mort venant sur toute la race par suite du péché d'Adam paraît également un fait incompréhensible. Dans l'autre cas, c'était la grâce; dans celui-ci, c'est la colère, qui paraît aller trop loin. Néanmoins il ne résulte pas encore de cela que Dieu soit injuste. C'est tout simplement que la notion de justice, telle qu'elle se forme au point de vue strictement légal, n'est plus applicable dès qu'il s'agit de désigner la conduite de Dieu à l'égard des qualités morales de l'homme. Dieu n'est pas plus injuste, quand il traite en justes à cause de Christ ceux qui ne le sont pas, que quand il fait venir la mort sur tous les descendants d'Adam exactement comme s'ils avaient péché.

Quand il s'agit de Dieu, la justice c'est sa rectitude, c'est-à-dire qu'il se comporte conformément à la position qu'il prend. Cette justice crée la loi et rétribue. Elle ne se manifeste pas seulement dans la punition, mais aussi dans le pardon : elle se montre dans la justification en ce qu'elle justifie non pas celui qui accomplit des œuvres, d'ailleurs insuffisantes, mais l'homme qui s'approprie par la foi la justice de Christ. (Rom. III, 26.) Toutefois elle n'en demeure pas moins en complète harmonie avec la sagesse et l'amour de Dieu (Rom. XI, 33), de sorte que toute répartition et toute crise a rapport au souverain bien. Mais nous ne saurons jamais à *priori* ni comment le mal cessera d'être actif d'une manière permanente dans le monde, ni comment le souverain bien doit être amené. Il est en tout cas certain que le point de vue strictement légal ne suffit point pour apprécier les dispensations divines. La chose ne peut avoir lieu

que du point de vue de la révélation en Christ. Ceux qui entrent avec lui en communauté de foi, le reconnaissent comme l'initiateur personnel de la grâce et de la vie, comme la source d'un salut auquel, dans aucune circonstance, ils n'auraient eu droit, du point de vue légal. Mais si cette expérience ne doit pas être avant la fin d'une certitude inébranlable, un fait historique nous en présente un type. Par un seul homme la mort est venue sur tous les hommes. Il est certain qu'au point de vue légal, strict, c'est là une dispensation providentielle injustifiable. Ce fait qui manifeste l'insuffisance du point de vue légal, doit contribuer à nous donner la pleine et entière certitude que nous aurons part à la vie éternelle à cause d'un seul qui a été réellement juste. C'est là le point de vue auquel il faut se placer pour bien comprendre la pensée de St. Paul. (Rom. V, 12.) Or de ce point de vue-là on n'est nullement intéressé à admettre une culpabilité de naissance chez les descendants d'Adam. Il ne s'agit pas en effet de montrer que Dieu est juste en faisant mourir tous les hommes par suite de la transgression d'Adam, parce que tous y ont pris part, mais bien de constater une dispensation divine incontestable, bien que du point de vue strictement légal elle demeure incompréhensible.

J. F. ASTIÉ.