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.

Kapitel: III: Conclusion

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: 20.08.2025

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

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.