

La doctrine chrétienne du péché

Autor(en): **Choisy, L. / Muller, Julius**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **1 (1868)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379067>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

LA

DOCTRINE CHRÉTIENNE DU PÉCHÉ

PAR
JULIUS MULLER ¹.

Neuf années séparent de la précédente cette dernière édition de l'ouvrage capital du professeur de Halle. Dans l'intervalle, le problème anthropologique a été examiné et débattu, en Allemagne, dans une multitude d'écrits d'occasion et dans plusieurs livres importants. M. Julius Müller s'excuse de n'avoir pas tenu compte des éléments nouveaux apportés à la discussion par les théologiens ses compatriotes, et de n'avoir pas fait subir une refonte totale à son propre ouvrage. L'édition que nous annonçons ne diffère de son aînée que sur des points de détail, tenant plus à l'arrangement des matières qu'au fond de la question. Une paralysie, dont notre auteur est loin d'être complètement remis, a affecté ses forces et condamné sa plume à une inaction temporaire.

Son livre se divise en cinq parties, classées d'après l'ordre logique, et intitulées :

1° la réalité du péché ;

2° examen des principales théories destinées à expliquer le péché ;

3° la possibilité du péché ;

4° la diffusion du péché ;

5° le progrès du péché dans le développement de l'individu.

Nous signalerons la première et les deux dernières parties, comme méritant l'attention des prédicateurs et de toutes les personnes qui ne s'estiment pas étrangères aux questions morales. La

¹ *Die christliche Lehre der Sünde*, dargestellt von Dr Julius Muller. 5^e édition. 2 v. 8°. XVIII, 578, et XX, 617 pages.

seconde et la troisième offrent un intérêt de spéculation et de raisonnement et touchent à quelques-uns des plus formidables problèmes qui agitent les esprits même les plus incultes. Ajoutons que la théorie particulière de M. Müller lui-même est contenue, soit dans la troisième partie au paragraphe *c*, intitulé: « *la liberté transcendente et la liberté empirique*, » soit dans la quatrième partie, au chapitre intitulé: « *origine du péché inné*. »

Avant que d'entrer en matière, notre auteur expose dans son *Introduction* la méthode qui préside à ses recherches. On ne peut, suivant lui, procéder au débat des questions de théologie par la méthode *à priori* sans tomber sous le joug de la nécessité logique, et, dans le sujet qui va l'occuper, sans supprimer l'idée du mal. La spéculation a pour fonction de proposer les hypothèses qu'il s'agit d'appliquer aux phénomènes connus, et de les mettre à l'épreuve des faits. Un fait entre autres doit entrer en ligne de compte, celui de la *liberté*. Or la liberté, en tant que principe d'activité, ne peut être conçue que sous forme de volonté personnelle, de *personnalité*, personnalité en l'homme, personnalité en Dieu. Toute philosophie obligée, par sa théorie de la connaissance, de méconnaître les droits de la personnalité et de la liberté est l'ennemie née de la religion et de la théologie chrétienne, et ne peut s'accorder avec elles. Toute philosophie qui réserve les droits de la personnalité en l'homme et en Dieu est l'alliée naturelle de la religion chrétienne, quels que soient d'ailleurs leurs points de dissidence. Au contrôle des faits il faut joindre celui de la Sainte Écriture, et spécialement du Nouveau Testament. On ne peut renoncer au témoignage de la Révélation; car, si la conscience religieuse est avant tout une affaire d'expérience, elle ne s'est pourtant éveillée dans l'esprit de l'homme qu'au contact de la Révélation divine. M. Julius Müller termine en faisant profession d'une parfaite indépendance vis-à-vis des livres symboliques de l'Église luthérienne et des systèmes dogmatiques qui s'en sont inspirés.

PREMIERE PARTIE.

Réalité du péché.

On peut, sous ce titre, entendre deux choses, décomposer la notion du péché en deux idées: *son essence* et *son imputation* à crime à celui qui le commet. Il faut définir la première, constater et expliquer la seconde.

I. ESSENCE DU PÉCHÉ.

Procédons du plus simple au plus compliqué. L'essence du péché se manifeste au début dans la *transgression de la loi*, puis dans la *désobéissance envers Dieu*, enfin dans la *recherche de soi-même*.

A. *Le péché, transgression de la loi.* — Nous reconnaissons tous dans le mal un principe, non-seulement tout à fait étranger, mais encore hostile à notre être, contraire à notre nature. En effet, notre esprit est volonté, soit par la faculté de détermination propre qu'il possède en commun avec les êtres dépourvus d'intelligence, soit surtout par la conscience qu'il a de ses actes et qui lui permet de se les proposer comme but. Ce qui règle la volonté de l'homme, sans toutefois la contraindre, c'est le bien ou la loi morale.

Que la loi soit envisagée dans sa généralité, son universalité, son invariabilité, et partant, son autorité inconditionnelle, ou qu'elle se pose vis-à-vis de nous sous la forme de certains buts moraux particuliers à poursuivre, ou enfin que, dans le domaine de la réalité, elle s'affiche comme un devoir déterminé, précisé par la conscience de l'individu, le mal, qui a son siège dans la volonté, se manifeste avant tout comme une résistance à cette loi. On ne saurait trop affirmer l'autorité de la loi morale. L'homme le plus sauvage, qui en méconnaît les prescriptions dans ses rapports avec ses semblables, veut qu'elle les oblige vis-à-vis de lui. Nous la retrouvons à la base des ordonnances et des droits qui régissent la famille, l'État et tout commerce d'homme à homme. Et ce n'est pas l'infirmier, que de constater chez les individus et chez les peuples des variations de la conscience où se reflètent les progrès de l'esprit humain, et les résistances provoquées par l'empire des penchants. Mais à cette sainte nécessité de la loi morale l'homme oppose un principe de bon plaisir individuel: sa volonté s'insurge contre la volonté générale. Le péché revêt alors le caractère objectif d'une transgression de la loi. C'est dans ce sens que l'apôtre Jean appelle le péché *ἡ ἀνομία* (1 Jean III, 4); il juge que l'essence du péché consiste à rompre avec la loi.

On demande à ce propos, si la loi morale ne règle proprement que l'acte, ou si elle s'applique également à la disposition habituelle du cœur. Tout dépend de la manière dont on entend la loi. Si la loi prescrit l'acte, l'acte intérieur aussi bien que l'acte extérieur, elle prescrit en même temps tout ce qui découle de l'acte,

et par conséquent l'état spirituel qui en dérive. La loi n'est pas essentiellement un commandement : elle est plutôt l'expression de l'idée morale sous forme impérative. Ce qu'elle demande, c'est une disposition morale parfaite, et non simplement une action morale parfaite. La légalité contredit souvent la loi morale. Au reste, l'Écriture tranche la difficulté dans le sens que nous indiquons. St. Paul dit de la loi qu'elle est *spirituelle* (Rom. VII, 14), et s'il lui reproche quelque chose, ce n'est pas son insuffisance à donner la connaissance du bien moral, mais plutôt son impuissance à communiquer la vie morale (Gal. III, 21). Quand, avec les moralistes catholiques, Bellarmin, Mœhler, et surtout les Jésuites, qui ont tiré les dernières conséquences du principe que nous combattons, on admet l'idée que la loi morale n'exprime pas la perfection morale, quand on conçoit la morale comme un assemblage de préceptes isolés, au lieu de la saisir dans son unité intime, on arrive bien vite à conclure qu'il est des œuvres surérogatoires qui dépassent la loi, à distinguer entre la morale des *préceptes* et la morale plus parfaite des *conseils*, à avoir une morale supérieure à l'usage de l'Église et une autre morale inférieure appliquée aux devoirs ordinaires de la vie. On ne prend pas garde qu'en établissant, au moyen de ce qu'on appelle les *conseils évangéliques*, la possibilité d'une perfection morale supérieure, on oblige les hommes à y aspirer sous peine de péché, et l'on se contredit en supposant, comme Bellarmin, que l'homme peut, en même temps qu'il accomplit des œuvres surérogatoires, commettre des péchés véniels.

Autre question incidente. Un homme qui n'est pas parvenu à la perfection morale est-il nécessairement mauvais et coupable de n'avoir pas accompli la loi morale dans toute sa plénitude et son étendue ? Oui, répondent les docteurs de l'ancienne Église luthérienne, car l'imperfection ne peut venir que d'une tendance au mal qui contredit la loi. Nous protestons contre cette sentence. Avec un tel système on abolirait toute distinction de degrés dans la bonté morale, et toute hiérarchie parmi les êtres moralement purs. Christ lui-même ne serait séparé du mal que de l'épaisseur d'un cheveu. On nierait l'idée d'un développement purement moral ; on ferait du mal la condition négative de tout développement de ce genre, et la cessation du péché serait le terme définitif du progrès dans la voie du bien. Ne confondons pas le progrès par lequel on passe de l'imperfection à la perfection avec une transition progressive du mal au bien. Faire de l'imperfection un

péché, c'est faire du péché la conséquence nécessaire de la nature finie de l'homme, c'est détruire la conscience du péché.

Rien n'empêche d'admettre que la réalisation de la perfection morale soit une tâche que l'homme ne peut accomplir qu'à travers une succession de moments. Au lieu d'imaginer un développement qui s'opère par la négation des états précédents en tant qu'insuffisants, on peut se représenter un développement qui procède, au contraire, par une série ininterrompue d'affirmations, comme ce fut le cas en Christ (Luc II, 40, 52). Nous concluons donc que le péché se mesure non à la distance où l'homme est de la perfection morale, mais à l'opposition qu'il fait à la loi. Il se trouve, entre la parfaite réalisation de la loi et la contravention à cette loi, un domaine intermédiaire que nous plaçons sous la garde du *devoir*. Le devoir diffère de la loi par le compte qu'il tient des individualités et des circonstances. Celui qui accomplit le devoir ne pèche pas, mais il n'est pas pour cela parfait. Le devoir ne prescrit pas la perfection, mais l'exercice fidèle des facultés morales; s'il est en souffrance, ce ne peut être que par la présence d'un principe ennemi, le mal.

B. *Le péché, désobéissance envers Dieu.* — Nous rejetons comme contradictoire la théorie de Kant qui fait découler la loi morale, non de la volonté d'un Être suprême parfaitement saint, mais de notre raison pratique. On ne peut, en effet, déclarer *autonome* une volonté humaine que l'on assujettit ensuite à une loi. Kant ne remédie pas à la difficulté en distinguant dans l'homme la nature *raisonnable* qui impose la loi et la nature *sensible* qui devient le siège du sentiment du devoir. On ne saurait concevoir non plus l'homme jouant deux rôles différents : prenant connaissance de la loi en tant qu'*esprit*, puis s'y soumettant en tant que *volonté*. Toutes ces échappatoires tendent à introduire dans la nature humaine un principe de dualisme.

La personnalité humaine remplit deux fonctions principales : l'une de théorie, c'est la connaissance, l'autre pratique, c'est l'activité. On ne peut séparer ces fonctions ; car on ne se détermine vraiment soi-même qu'à la condition d'avoir conscience de soi, et l'on n'a conscience de soi et de l'identité de son moi à travers les états les plus variés que si l'on a le pouvoir de se déterminer soi-même. Or nous reconnaissons à la conscience que nous avons de nous-mêmes plusieurs limites, soit dans la nature extérieure, soit dans l'ensemble des autres individus. Jamais

nous ne nous représenterions notre personnalité comme bornée, si nous ne portions, dès l'origine, en nous la conscience de la personnalité absolue, savoir Dieu. Notre faculté de détermination propre se heurte, elle aussi, de son côté, à la loi morale qui la circonscrit, et notre volonté n'arrive à se posséder complètement qu'en s'unissant à cette loi. Traitez donc d'illusion le sentiment d'une limite dans la faculté de la connaissance, c'est-à-dire, la conscience que l'homme a de Dieu, vous serez contraint de taxer, à son tour, de radotage imbécile ou de manœuvre calculée, l'affirmation d'une limite dans la faculté de la détermination personnelle, soit l'affirmation de la loi morale. Les faits établissent que la mort de la religion a pour conséquence le déclin des mœurs, et l'affaiblissement de la conscience morale conduit à l'incrédulité ou à la superstition. La morale et la religion proclament leur unité dans le fait que Dieu est l'auteur de la loi morale. Toute morale est une religion à l'état inconscient, et la vraie religion est la conscience de la morale.

Certains moralistes voudraient que, sans remonter à Dieu, l'homme acceptât la volonté générale de l'humanité comme loi supérieure. Mais c'est demander un tour de force inexécutable. Comment, en effet, concevoir une volonté générale, renfermant toutes les volontés particulières, et douée d'une existence personnelle, indépendante, qui lui permette de donner des lois ? On est donc obligé d'en appeler à un Être pour qui la loi de la volonté n'est pas donnée, n'est pas loi, attendu qu'il est lui-même l'Être absolument bon. Une telle origine de la loi rend seule compte du caractère catégorique des ordres de la loi. Sa forme impérative témoigne de l'existence réelle d'une volonté opposée à celle du rebelle et son ton absolu annonce que cette volonté est celle de Dieu (Jaq. IV, 12). L'homme ne pourrait jamais instituer une loi pareille qui le régirait malgré lui, et chacun a le sentiment que, jusque dans l'observation du code civil, c'est à Dieu lui-même qu'il obéit (Rom. XIII, 2).

C. Le péché, recherche de soi-même.— M. Julius Müller se propose de ramener, si la chose est possible, toutes les manifestations du mal à l'unité, d'en rechercher le principe générateur. Mais comme on ne peut comprendre le mal dans l'homme que si l'on a préalablement une idée du bien, il faut commencer par reconnaître et établir le principe générateur et central du bien.

Une question nous arrête dès le premier pas: une chose n'est-elle

mauvaise que parce que Dieu ne la veut pas? la volonté de Dieu est-elle à elle seule le juge et l'arbitre du bien? Duns Scot, Occam, Biel, les Supralapsaires dans l'Église réformée, Descartes, Puffendorf et quelques théologiens modernes, se prononcent dans le sens de l'affirmation: ils pensent ne pouvoir sauvegarder l'absolue liberté de Dieu qu'en faisant provenir le bien et le mal d'un acte arbitraire de la volonté de Dieu. Mais on réduit ainsi la volonté de Dieu à l'arbitraire pur; on suppose que la volonté en Dieu agit sans motifs. On fait de la volonté de Dieu une simple assertion de lui-même et non une révélation de ce qu'il est; les lois morales deviennent extérieures à Dieu, et ni le monde, ni notre conscience ne peuvent plus rien nous apprendre sur lui. On détache la volonté divine de la perfection divine, on réduit celle-ci à la toute-puissance, et l'on ouvre la porte au scepticisme. On a eu peur de limiter la liberté de Dieu, et l'on n'a pas réfléchi qu'un être est d'autant plus libre qu'il ne veut pas pour vouloir, mais qu'il sait pourquoi il veut. La perfection de la volonté divine consiste précisément en ceci, que son contenu est le reflet perpétuel et constant de la perfection des pensées de Dieu, de leur vérité, de leur sagesse et de leur justice. Seulement il faut prendre garde de ne pas se représenter les raisons éternelles de la loi, telles que l'entendement divin les conçoit, comme faisant loi par elles-mêmes. Elles ne sont devenues loi que par la volonté de Dieu et en vue du monde créé.

Ce point résolu, nous établissons que le principe générateur du bien est l'*amour de Dieu*, dans lequel se résument tous les commandements moraux. Christ l'avait indiqué, dans sa réponse au Pharisien (Matth. XXII, 36-39), et la même pensée se retrouve ailleurs (1 Pierre I, 16; Matth. V, 48; VII, 12). Christ pose, il est vrai, deux commandements; mais il relève le premier en l'appelant le plus grand. Si l'homme doit être l'objet de notre amour préférablement à d'autres êtres, c'est moins à cause de l'unité de l'espèce humaine que parce qu'il est l'*image de Dieu*. Dieu n'est pas seulement l'objet de l'amour des hommes: il est l'objet absolu et primitif de cet amour, et c'est dans ce sentiment que les autres affections se sanctifient. Christ déclare que l'amour de Dieu et des hommes est l'âme de sa vie (Jean XIV, 31; XV, 10), et il propose, comme motif vivant de l'accomplissement de ses commandements l'amour qu'on lui porte à lui-même (Jean XIV, 15, 21, 24; XV, 10). Après lui, les Apôtres font de l'amour, de l'amour de Dieu, de Christ, la fin de la loi, l'essence de toutes les vertus (Eph. III, 18; 1 Cor. XIII, 1-7; 1 Jean IV, 19-21). Nous savons que l'amour a une portée abso-

lument éternelle (1 Cor. XIII, 8), et préside à tous les états futurs de l'homme. Dieu est bon, parce qu'il est amour (1 Jean IV, 8, 16); sa sainteté et sa justice ne sont que des formes de son amour. Aimer Dieu, ce n'est pas seulement l'honorer de sa reconnaissance; c'est aussi admirer sa perfection qui consiste en un amour qui se communique sans cesse. Il n'y a d'amour possible qu'entre des êtres personnels, ayant leur centre en eux-mêmes, mais capables et libres de sortir d'eux-mêmes pour vivre en autrui. Aucune unité ne dépasse celle de l'amour.

Toutes les relations véritables de l'homme avec Dieu sont des déterminations particulières de l'amour, y compris la foi, au sens paulinien du mot. La foi, c'est le cœur qui s'ouvre à la grâce prévenante de Dieu, et l'amour est le souffle vivifiant qui empêche la foi de dégénérer en une simple adhésion à la vérité. Celui qui se donne à Dieu se consacre aussi au but que Dieu poursuit, savoir l'avancement de son règne parmi les hommes, mais toujours à la condition de soutenir avec Dieu un rapport vivant de personne à personne. Nous disons de personne à personne, car l'amour n'est possible que moyennant la distinction personnelle de deux moi. Le véritable amour pour Dieu aspire, non à s'identifier abstraitement avec lui, mais à vivre avec lui dans cette communion parfaite et ininterrompue qui s'appelle voir Dieu face à face (1 Cor. XIII, 12; 1 Jean III, 2; Matth. V, 8). Des excès de sentiment, tels que ceux de certains mystiques, ne conduiraient pas moins fatalement que les excès de la spéculation aux abîmes du panthéisme. L'homme semble, en aimant Dieu, se borner à recevoir, à se laisser déterminer par Dieu, et toutefois l'homme donne aussi, et Dieu reçoit. Le mystère de l'amour est que Dieu n'emploie son amour infini qu'à exciter sa créature à lui donner librement son cœur (1 Jean IV, 19). La création même du monde mérite d'être regardée comme une œuvre de la condescendance divine, puisqu'elle a pour fin principale l'apparition du plus noble de tous les êtres, de l'être libre et conscient.

Maintenant, cet amour de Dieu, ce point central de la morale chrétienne, d'où lui viendra l'impulsion, et comment se produira-t-il au dehors dans une multiplicité de déterminations morales? Il ne suffit pas qu'il soit commandé. Le commandement de l'amour de Dieu signifie simplement que, de la part de l'homme, il doit y avoir une aspiration perpétuelle à l'amour, sans que celui-ci soit le fruit d'une résolution unique, ou procède spontanément des dispositions de l'homme. Il faut que Dieu vienne solliciter cet

amour par des actes divins qui servent de motifs à des progrès. Or, nous pouvons en indiquer trois. D'abord, la création considérée comme une révélation de Dieu lui-même dans son œuvre, comme un acte par lequel Dieu a déposé dans son œuvre ses idées d'une manière permanente; puis, la création des êtres personnels qui portent l'image de leur Créateur; enfin, l'incarnation du Verbe, et la fondation du royaume de Dieu sur la terre.

Il nous est maintenant possible de rechercher le principe du péché. Nous le rencontrons au début sous la forme d'un éloignement de Dieu. Saint Paul, partant de la supposition que tous les hommes ressentent un secret attrait vers Dieu (Actes XVII, 27), n'hésite pas à voir dans la rupture avec Dieu la source de toute corruption morale (Rom. I, 21-23). Cependant, le sentiment du péché ne se révèle clairement à la conscience, que lorsque l'homme a repoussé avec dégoût l'ordre de se donner à Dieu par l'amour. C'est en ce sens que l'apparition de Christ a provoqué une crise: elle condamne ceux qu'elle ne relève pas à tomber plus bas (Luc II, 34; Matth. XXI, 42, 44; 1 Pierre II, 6, 8); elle fait des incrédules. Mais le péché est plus qu'une négation: il est aussi une affirmation, de même que l'incrédulité a pour contre-partie les assertions de la superstition. On a dit souvent que la créature est l'idole qui a pris dans le cœur la place de Dieu. Ceci est inexact: les choses ne sont que des instruments à l'usage de l'homme, et ce que l'homme aime en elles, c'est toujours lui-même. Jusque dans les péchés favorables à la sociabilité, tels que la vanité, la volupté, l'ambition, on se recherche soi-même, on fait servir les autres à ses desseins particuliers. Le principe générateur du péché, *c'est la recherche de soi-même*. Le péché n'a pas seulement substitué le désordre à l'ordre: il a fait succéder à l'ordre légitime un ordre illégitime, à la véritable unité une unité trompeuse. Le péché a sa vitalité, ses manifestations propres. Il ne se borne pas à abjurer, à chaque moment donné, la tendance au bien correspondant. C'est un bouleversement qui a atteint jusqu'aux moelles de la vie. Ce qui constitue le péché, c'est l'*isolement égoïste de la créature*. Même dans un cœur que n'agitent pas les excès des passions, le moi, « ce sombre despote » peut régner en maître, et l'âme, à son réveil, se reprochera cet état de choses comme le pire des désordres, en dépit de la régularité de la vie extérieure. On peut se rechercher soi-même jusque sous les formes les plus élevées et les plus spirituelles.

Est-ce à dire que la recherche de la satisfaction personnelle

soit coupable? Nullement, puisque nous croyons que l'homme qui vit selon la vérité trouve dans une telle vie la plus profonde et la plus durable des satisfactions. Ce qui fait la différence du bien et du mal, c'est la nature et les modes qui produisent la satisfaction. L'Écriture reconnaît la légitimité de l'amour de soi-même (Matth. XXII, 39; Gal. V, 14). Chacun peut et doit, en vertu de sa dignité morale et de sa ressemblance avec Dieu dont il est l'image, se sentir moralement obligé envers lui-même. Nous soutenons avec nous-mêmes un rapport primitif, par le fait de l'instinct naturel de la conservation. Une fois la conscience éveillée, nous pouvons nous engager dans deux voies : ou bien l'instinct, dont il vient d'être parlé, dégénérera en recherche de nous-mêmes, ou bien, se soumettant à la loi divine, il s'élèvera à la dignité d'un amour de nous-mêmes purement moral. Nous voyons que l'Écriture désigne, en effet, l'amour de soi comme la racine du péché. Christ fait consister sa sainteté parfaite à ne pas faire sa volonté propre (Jean V, 30; VII, 18; Rom. XV, 3). Changer de vie, c'est ne plus vivre pour soi-même (Rom. XIV, 7-8; Gal. II, 20; Phil. II, 3-8; Luc XIV, 26). Dans la parabole de l'enfant prodigue, le tort du pécheur est de séparer son bien de celui de son père (Luc XV, 12-13). Enfin, le récit de la chute et la description faite par St. Paul (2 Thess. II, 3-4) des excès d'orgueil auxquels se portera l'homme de péché ne laissent subsister aucun doute sur ce point.

Rendons-nous compte de la manière dont les différentes formes du péché peuvent toutes se ramener au principe de la recherche de soi-même.

Nous constatons chez l'homme divers instincts, exprimant des besoins et destinés à provoquer en lui un développement continu ; par leur nature les uns sont sensibles, les autres spirituels.

Un premier groupe se rapporte à son moi, et vise à exalter en l'homme le sentiment de sa personnalité. Nous pouvons les ramener à l'instinct fondamental de la conservation de soi-même, qui implique plus qu'un simple prolongement de la vie, qui en statue un développement progressif. Tels sont les besoins de la vie animale et certains besoins spirituels, comme celui de savoir.

Un second groupe comprend l'instinct moral et l'instinct religieux. L'instinct moral tend : 1° à assurer à l'esprit l'empire sur la nature ; 2° à déterminer par le droit et la justice le domaine respectif de chaque personnalité ; 3° à rapprocher ces domaines distincts dans l'unité de la bienveillance et de l'amour.

Il ne saurait y avoir harmonie dans la vie de l'homme qu'à la

condition que les instincts naturels se subordonnent à ceux de la conscience, et que ceux-ci, à leur tour, s'appuient sur l'instinct religieux, le chrétien devant faire de la communion avec Dieu et du besoin de gagner la race humaine à cette communion les principes directeurs de sa vie. Or, si l'homme se sépare de sa source et se renferme en lui-même, ses besoins naturels, privés de leur centre, dégénèrent en *passions*. Il ne soutient plus avec le monde une relation de liberté et d'activité. Détaché de Dieu, il ne voit plus dans le monde un κόσμος qui lui révèle les perfections divines : il fait du κόσμος lui-même l'objet de ses aspirations ; la recherche de soi-même devient *amour du monde*, ἐπιθυμία (1 Jean II, 17 ; Tite II, 12 ; Jaq. I, 14-15). Dès lors, ayant rompu avec Dieu par le péché, l'homme subit un déchirement dans son propre être ; sa nature sensible se dresse en puissance indépendante vis-à-vis de son esprit et l'opprime par des habitudes mauvaises. Une fausse unité se constitue au profit des sens et aux dépens de la volonté et de l'intelligence qui se trouvent réduites à d'impuissantes protestations. Tantôt l'on s'adonne à la recherche des jouissances positives de la volupté et de la débauche ; tantôt l'on s'abandonne aux jouissances négatives de la paresse, de la mollesse, du relâchement. Cependant, l'amour du monde retient le pécheur sur la pente du mal ; il lui interdit les excès diaboliques ; il l'empêche de se rendre compte qu'il fait du moi son idole, en dispersant son attention sur les objets particuliers de ses désirs. Les jouissances sensibles ne le constituent pas en état de guerre vis-à-vis du prochain ; il verra de bon œil les autres poursuivre les mêmes plaisirs que lui. Ce sont les passions de l'avarice, de l'ambition, de l'orgueil, mais surtout la première, qui montrent le moi dans sa plus affreuse nudité, et font éclater des conflits avec les droits des autres. Les passions sensuelles sont sociables, les autres insociables. La vie de société maintient les manifestations morales à un niveau moyen, tandis que la solitude rend l'homme meilleur ou pire. Bellarmin a fort bien dit que les premières de ces passions rendent l'homme semblable à la bête, et les secondes semblables aux démons. Ceci nous explique que les hommes esclaves de leurs sens soient susceptibles de sympathie, et même d'accomplir des sacrifices : ils ne peuvent pas s'isoler en eux-mêmes, en raison de la dépendance où ils se trouvent de la nature extérieure et de leurs semblables. C'est aussi pourquoi il semble qu'on se convertisse plus facilement des péchés des sens que des autres. Les premiers ont un caractère de dégradation plus marqué et humilient plus vite que les péchés par lesquels l'homme

s'exalte. Par contre, cette conversion risque davantage de ne pas dépasser les bornes d'une certaine honnêteté et légalité extérieures.

Un être dépendant de sa nature n'est plus dans la vérité, lorsqu'il fait de lui-même le centre de sa vie; car la vérité est la conformité de la réalité à l'idéal (Jean XVIII, 37; 1 Jean III, 19). L'homme n'est dans la vérité que lorsqu'il vit en communion avec Dieu. Se chercher soi-même, c'est se tromper soi-même, parce que c'est poursuivre toujours un but qui recule devant soi. Aussi le péché est-il souvent appelé *mensonge* et le Diable *menteur* (Hébr. III, 13; Gen. III, 13; Jean VIII, 44; 2 Thess. II, 9-10; Apoc. XII, 9, 13, 14). Or, du moment qu'on se ment à soi-même, on est induit à mentir aux autres: on voudra leur déguiser, soit dans des cas particuliers, soit en général, le principe d'isolement auquel on obéit. Après avoir commencé par refuser d'*agir* pour les autres, on refusera d'*exister* pour eux. Le menteur finira par trouver du plaisir à tromper les autres, sans intérêt personnel; toute réalité s'obscurcira pour lui, il ne distinguera plus dans sa propre vie ce qui est mensonge et ce qui est réalité.

Le mensonge, usant de l'autorité qu'il exerce sur ses dupes, revêt la forme d'*orgueil*. Ici, le principe de la recherche de soi-même s'affiche carrément. L'orgueilleux, plein de lui-même, s'appuie sur le vain fondement de quelque avantage purement extérieur: c'est l'orgueil de la richesse, du rang, de la profession. Ou bien, par une perversité pire encore, il tire vanité des dons de l'esprit: c'est l'orgueil du savoir, de l'influence. Ou bien encore, il est enflé du sentiment de ses vertus. Enfin, il atteint le dernier degré de l'égarement en pratiquant l'orgueil spirituel, le plus dangereux de tous, parce qu'il peut se glisser jusque dans le cœur le plus pieux et qu'il jure avec l'essence même de la piété, qui trouve dans la communion avec Dieu des mobiles d'humilité.

L'orgueilleux identifie les choses avec sa propre personne; il n'y attache de prix que parce que c'est lui qui les possède, et s'il est obligé de les admirer chez les autres, il en conçoit de l'*envie*. L'orgueil tourne *en domination tyrannique*, lorsqu'il prend l'offensive contre les autres, et *en obstination*, lorsqu'il s'affirme lui-même envers et contre toute volonté à laquelle est due la soumission.

Le principe de la recherche de soi-même a fait un pas de plus, lorsqu'il fait abattre par l'orgueil les barrières qui lui commandaient le respect du droit des autres. Il y a alors *injustice*. L'injuste refuse aux autres leur droit, les estime liés par la loi, tout en pré-

tendant en être lui-même dégagé. Aussi l'injustice excite-t-elle une indignation profonde.

Si les personnalités lésées résistent, leur opposition engendre la *haine* dans le cœur du méchant; la haine qui souhaite le mal aux autres, et qui, par exemple, dans le cas d'un bienfaiteur dont les services humilient ou sont à charge, produit l'ingratitude positive. La haine peut s'exercer à bien des degrés, depuis les formes élémentaires de la rancune, de la soif de vengeance, de l'inflexibilité jusqu'aux formes excessives de l'envie, de la ruse, de la cruauté. Certaines gens peuvent, par prudence, tolérer les empiètements d'autrui, redouter les embarras de la haine; d'autres, ne pas estimer la haine profitable, malgré les excitations de l'ambition et de l'intérêt: le feu de la haine n'en couve pas moins chez eux et peut éclater à l'occasion. On peut, enfin, pousser la haine jusqu'à *hair Dieu*: ou peut souhaiter que Dieu n'existe pas (Jean XV, 24; III, 20), et conserver avec cela une sorte de crainte de sa sainteté. Cette haine secrète est souvent plus facile qu'une morne indifférence. Ne confondons pas avec ce sentiment, qui provient de ce qu'on se sent moralement en de mauvais termes avec Dieu, la haine de la créature brouillée avec Dieu, qui ronge avec irritation le frein de sa dépendance et déteste la toute-puissance divine qui l'enserme.

Toute haine peut être portée jusqu'à l'*enthousiasme*. On peut trouver une sorte de joie dans les excès de péché les plus odieux. La volupté et la cruauté en particulier sont intimement liées l'une à l'autre, comme l'attestent l'histoire et certains cultes asiatiques.

Christ signale la *haine* et le *mensonge* comme les deux tendances fondamentales du mal dans la sphère de l'esprit (Jean VIII, 44). Le principe de la recherche de soi-même se manifeste dans l'ordre de la lâcheté, comme mensonge, dans celui de l'orgueil, sous la forme de la haine.

On recueille le salaire de ce coupable isolement en soi-même, jusque dans le domaine de la connaissance. Si celle-ci pèche par l'incomplet ou par des écarts, la faute en est aux dispositions morales. L'homme est un, et quand son cœur est éloigné de Dieu, il est dans l'ordre que l'œil de son esprit se laisse séduire par de vaines apparences. On ne peut comprendre la révélation divine apportée par Christ qu'à la condition d'être prêt à faire la volonté de Dieu (Jean I, 4; VII, 17; VIII, 47; 1 Cor. II, 14). Celui qui ne veut pas de la vérité morale cherche à se séduire lui-même pour mettre le contenu de la règle d'accord avec ses penchants. Christ est objectivement la mesure de toutes choses, et en particulier de la

pureté morale; l'erreur de l'esprit qui ne l'accepte pas tient à la perversité de la volonté (Jean VIII, 46). On a donc raison d'appeler *folie* la disposition qui vise à la satisfaction des divers appetits égoïstes, et qui en fait le but de la vie. Elle est une folie, soit qu'on se place au point de vue du plan de Dieu, soit qu'on mesure le contraste qui éclate entre les moyens dépensés et la pauvreté du résultat.

Vidons ici une question importante. On demande si toute action taxée d'immoralité, soit par la parole de Dieu, soit par la conscience morale éclairée d'en-haut, découle nécessairement de la recherche de soi-même comme de sa source. Au fond ce problème se compose de deux questions. Premièrement, toute action objectivement contraire à la loi morale procède-t-elle nécessairement chez celui qui la commet de motifs égoïstes? Secondement, une pareille action se justifie-t-elle aux yeux de la morale, lorsqu'elle procède de motifs opposés? A la première de ces questions, nous n'hésiterons pas à répondre négativement avec Thomas d'Aquin. On sait combien de péchés sont inspirés par le sentiment d'une humanité mal entendue, par un zèle égaré ou même par de nobles motifs. Aussi n'avons-nous voulu affirmer que le rapport objectif de tout péché avec le principe de la recherche de soi-même. Telle faute qui ne convainc pas la conscience de péché, peut *en fait* conserver le caractère du péché. Ainsi l'individu qui aura volé le riche pour soulager le pauvre n'en éprouvera pas de remords; il n'en aura pas moins violé la loi morale. En permettant de transgresser certaines prescriptions pour qu'il en résulte un bien supérieur, on retombe en plein dans la morale des Jésuites. Les mauvaises actions commises par de bons motifs et les bonnes actions pratiquées par de mauvais motifs nuisent à la morale plus que les péchés où tout est mauvais, acte et motif, parce qu'elles affaiblissent dans la conscience le sens de l'irréconciliable incompatibilité qui doit régner entre le bien et le mal. D'ailleurs, les meilleurs motifs ne suffisent pas à justifier un acte évidemment contraire à la loi morale. Il y a de la recherche de soi-même, de l'orgueil à prétendre ériger sa volonté individuelle en une norme rivale de la loi morale.

II.

Nous avons maintenant à considérer l'*imputation du péché*, c'est-à-dire à analyser la notion de la *culpabilité*.

A. *La culpabilité et la conscience de la culpabilité*. — Bien différent du *laid*, qui ne contredit que le beau à la réalisation duquel nul

n'est tenu, le *mal* contredit le bien que chacun doit réaliser entièrement; placé en regard de la loi idéale, il se dénonce comme *ce qui doit ne pas être*. Le péché commis réagit contre celui qui le fait sous forme de *coulpe*.

Dans cette idée nous trouvons exprimé d'abord le fait que le péché doit être attribué à celui en qui il existe comme à son auteur. C'est l'aspect subjectif du fait dont l'idée de péché constitue l'aspect objectif. La notion morale de la culpabilité en dépasse la notion simplement juridique, puisque la conscience rend un verdict de culpabilité, non-seulement contre celui qui attend au bien de la société ou d'un individu, mais encore contre tout homme qui contredit en quoi que ce soit la loi morale, fût-ce dans les profondeurs intimes de son être.

Un second élément constitutif de la culpabilité est la déclaration d'une condamnation, soit sous une forme négative, le coupable se sentant exclu de la communion avec Dieu et digne seulement de sa colère; — soit sous une forme positive, le pécheur sentant qu'il doit expier l'atteinte portée à l'ordre divin du monde. Le Nouveau Testament exprime cette idée dans les termes d'ὀφείλειν, ἔνοχον εἶναι, ὑπόδικον γενέσθαι τῷ Θεῷ, τέκνον ὀργῆς (Luc XIII, 4; Jaq. II, 10; Rom. III, 19; Eph. II, 3).

Tous les péchés ne sont pas égaux. Le Nouveau Testament établit entre eux des distinctions de degrés (Matth. V, 21-22; X, 15, etc.). On est plus ou moins coupable suivant que l'on a participé plus ou moins directement au péché, comme cause, ou suivant que le principe générateur de tout péché, l'amour de soi, a agi avec plus ou moins de force. Les péchés d'ignorance, en particulier, justifient cette distinction. On ne saurait nier qu'il n'en existe de véritablement dignes de ce nom, dans lesquels le pécheur ignore, ou la loi qui l'oblige, ou toute la portée de son action. On peut, par exemple, avoir violé le droit en disposant d'un bien qu'on croyait être à soi, sans être moralement coupable. Il en est tout autrement, lorsque l'ignorance est la conséquence d'un désordre de la vie morale. Maintes fois les hommes retiennent injustement la vérité captive (Rom. I, 18). Les sauvages ne laissent pas de se reprocher, après leur conversion, les péchés d'ignorance qu'ils ont commis antérieurement. Le Nouveau Testament condamne sévèrement l'état de péché qui résulte de l'éloignement de Dieu (Jean IX, 41; I, 29; III, 36; XX, 23), et Christ n'admet en faveur du péché d'ignorance qu'une différence de culpabilité (Luc XII, 47-48; XXIII, 34).

Au reste, il faut distinguer la culpabilité elle-même de la conscience

subjective de la coulpe: l'une peut exister sans l'autre. Ce n'est qu'en présence de certains forfaits que la conscience universelle parle. La coulpe s'étend beaucoup plus loin que la conscience de la coulpe. Toutefois le pécheur a toujours le sentiment de n'être pas dans l'ordre. La conscience de la coulpe est indépendante de la volonté; elle poursuit le pécheur, s'impose à lui, contraint le criminel à confesser sa faute. On n'y échappe que par l'endurcissement, qui est, à son tour, la peine d'une longue série de fautes accumulées. En revanche, le repentir est un acte intérieur, un acte de *volonté*, par lequel on se soumet de son plein gré à la peine intérieure. On peut exhorter au repentir, mais non à la conscience de la coulpe. Se repentir, c'est quitter le péché et s'adonner à la volonté de Dieu (*μετάνοια..... ἐκ τῶν ἔργων αὐτοῦ... εἰς τὸν Θεόν*. Actes VIII, 22; XX, 21; Hébr. VI, 1).

B. *La coulpe de l'homme et sa dépendance de Dieu.* — Comment peut-on rapporter à la volonté humaine des déterminations aussi graves que celles qu'implique la notion du péché, et ne pas les faire remonter en dernière analyse à Dieu, dont l'homme est la créature? Le nœud de la difficulté est dans l'idée de la conservation du monde. Admettez-vous avec certains théoriciens que toutes les formes de l'activité divine doivent se ramener à l'uniformité, que l'action conservatrice de Dieu ne doit pas se distinguer de son action créatrice, qu'il existe une unité primitive du monde, simple et irréductible, toujours égale à elle-même à tous les moments de l'existence, vous ne pouvez faire autrement que de rapporter le mal à Dieu.

Quant à nous, nous ne répugnons point à admettre avec les Scholastiques un rapport de temps dans les manifestations de l'activité divine, et à croire que la conservation du monde succède à l'acte créateur. Autant il y a de moments divers dans la création, qu'ils soient séparés par l'intervalle d'un siècle ou par celui d'une seconde, autant il y a d'actes créateurs.

Nous n'appelons création dans le sens strict du mot que la production du commencement originel du monde, et encore entendons-nous par là la cause productrice et non l'intention créatrice de Dieu. Celle-ci embrasse, en effet, non-seulement l'acte primitif d'absolue création, mais aussi tous les moments de création relative; elle se réalise dans le temps, dont l'origine coïncide avec l'existence du monde, et en dehors duquel on peut parfaitement concevoir Dieu dénué de toute activité extérieure. Nous nous re-

présentons la conservation du monde par Dieu sous la forme d'une activité générale et constante, soutenant à chaque moment les forces créées et les tenant ainsi dans la dépendance de Dieu. Elle servirait de fondement à toutes les activités particulières sans imprimer de détermination spéciale au fonctionnement des forces particulières, ce qui serait plutôt du ressort des ordonnances établies au début par l'opération créatrice de Dieu. Se bornant à veiller sur l'existence des êtres, l'activité divine, telle que nous l'entendons, garantirait cette existence, lors même qu'elle serait mal employée, et n'imprimerait à l'activité de la créature aucune direction, ni dans le sens du bien, ni dans le sens du mal. L'homme tient de Dieu le pouvoir d'agir et de désirer, mais ce n'est qu'à lui-même qu'il est redevable de désirer le mal.

Rien ne distingue plus du paganisme la religion de l'Ancien et du Nouveau Testament que la force avec laquelle celle-ci insiste sur la sainteté de Dieu. Or la sainteté de Dieu ne peut s'allier à l'idée que Dieu soit l'auteur du mal. Le péché provient de la convoitise de l'homme (Jaq. I, 13-17; 1 Jean I, 5). On ne peut pas écarter plus expressément la personnalité divine de la responsabilité du péché, qu'en faisant dériver le mal d'un Être ennemi de Dieu par toutes ses aspirations, le Diable (Jean VIII, 44; Matth. XIII, 39). Certains passages (Gen. XLV, 8; 2 Sam. XII, 11 et Rom. IX à XI) expriment simplement l'idée que la méchanceté des hommes concourt ou sert à l'exécution du plan de Dieu.

Nous avons dans le christianisme deux doctrines qui excluent l'idée d'un Dieu responsable du péché, celle du *Jugement* et celle de la *Rédemption*.

Qui dit jugement, *ἵκιστα*, dit tout d'abord manifestation et consommation de la séparation qui règne entre les serviteurs fidèles à Dieu et les rebelles. Malgré la difficulté que l'on éprouve à définir la valeur morale d'une action, et, à plus forte raison, un caractère moral, il est clair que le bien ou le mal doit finir par l'emporter. Nier toute distinction entre les personnes revient à nier la distinction essentielle du bien et du mal. Une simple intuition d'enfant en dit autant à cet égard que la science la plus approfondie.

Qui dit jugement, dit ensuite rétribution. La constitution du monde actuel n'est pas propre à imposer au méchant la conscience de sa misère : ce n'est qu'au dénouement de l'existence terrestre de l'homme que se manifestent complètement le néant et la misère du péché. Ce dénouement, c'est le jugement divin : l'état de

perversion de la volonté se traduira par la ruine correspondante dont l'homme sera frappé dans ses relations avec le monde extérieur; l'équilibre rompu maintenant sera alors rétabli. Or le jugement exercé par Dieu sur le mal présuppose l'existence en dehors de Dieu d'une cause douée d'une indépendance relative.

Le Nouveau Testament distingue le *châtiment* παιδεία, et la *peine*, δίκη, ἐκδίκησις, τιμωρία, κόλασις. On a souvent confondu ces deux idées, et rattaché l'idée de punition à celle de péché, et non à celle de culpabilité, et l'on est arrivé ainsi à soutenir l'opinion que la punition a pour but l'amélioration du pécheur, tandis que celle-ci est plutôt le but du châtiment. La peine proclame le fait que la majesté de la loi n'est pas réellement lésée par la révolte qui la viole. La loi morale n'ayant pas pu se réaliser *immédiatement*, se réalise *médiatement* par la peine. Le châtiment n'a en vue que le bien de l'individu, la peine défend un intérêt général contre l'intérêt de l'individu. La punition divine ne peut pas se proposer l'amélioration du condamné, parce que celle-ci est l'objet propre de la Rédemption. Ce n'est pas à dire que la punition ne puisse préparer les voies à la Rédemption; mais la punition et la Rédemption tendent plutôt à s'exclure, la première cessant dès que la seconde commence et subsistant tant que la seconde n'a pas commencé (Jean III, 36). En revanche, la παιδεία divine fait partie de la Rédemption, elle n'existe que pour les enfants de Dieu (Hébr. XII; 1 Cor. III, 11-15; Apoc. III, 19), tandis que le monde incrédule tombe sous le coup des pénalités divines (Hébr. X, 29, 30; 2 Thess. I, 8-9; II, 12). Le Nouveau Testament rapporte la παιδεία à l'amour de Dieu, et la punition à l'ὀργή de Dieu. Mais, au fond, l'amour est la source commune de tous les rapports de Dieu avec le monde; il devient à l'occasion un feu qui consume tout ce qui contredit son essence; il se proclame en punissant le péché. Le paganisme ne connaissant pas le saint amour de Dieu n'a pas connu sa sainte colère.

Telle que nous l'avons définie, la punition reconnaît de la façon la plus précise la *pleine personnalité* du sujet puni, et l'on a raison de dire que la punition fait *honneur* au criminel. Si l'homme peut être l'objet de la punition aussi bien que de l'amour, c'est qu'il possède une existence qui gravite autour d'un centre indépendant. Affaiblissez l'idée de la culpabilité, et vous enlevez toute signification à la punition et au jugement de Dieu. Malheureusement les classes cultivées tendent à ne plus estimer le péché et le crime dignes de punition: on attribue les péchés aux circonstances,

à la mauvaise éducation, aux vices des institutions sociales, et les penseurs se plongent dans le scepticisme moral. Un criminel qui se livre lui-même au juge, sachant qu'il paiera de sa vie la plus grande des transgressions, est moralement plus haut placé que le législateur ou le juge qui anéantit la considération due à la loi, en représentant le criminel comme plus digne d'être plaint que d'être puni.

Dieu n'a pas soumis l'homme à la nécessité de pécher: il n'est pas l'auteur du mal. Nous en appelons en second lieu à la doctrine chrétienne de la *Rédemption*, qui nous dépeint partout le salut offert en Christ comme un effet immérité de la grâce divine. On peut distinguer dans la Rédemption le côté *objectif*, représenté par le sacrifice expiatoire du Sauveur, et le côté *subjectif*, qui a son principe dans le pardon des péchés. La nécessité de la mort expiatoire du rédempteur ne se conçoit que si l'on cherche dans le passé, et non dans le présent, l'origine du trouble qui s'est glissé dans les rapports de l'homme avec Dieu. Autrement le pécheur n'aurait qu'à renoncer au mal pour être pardonné. Or l'homme ne peut pas abolir son péché passé, qui se perpétue dans son péché présent. Et même si le péché ne se perpétuait pas, ou si l'homme pouvait, à partir d'un moment donné, s'abstenir de tout péché, il n'en résulterait pas que la culpabilité de son passé ne pesât plus sur lui. L'homme a donc besoin, pour être réconcilié avec Dieu, d'une expiation. Christ seul, par le fait de ses rapports avec l'humanité tout entière, est capable, en s'unissant par la puissance de son amour à la race pécheresse, de subir la mort à laquelle il n'était pas sujet lui-même. Une fois le péché expié et Christ entré dans sa gloire par sa mort expiatoire, la connexion de notre présent avec notre passé a pu être rompue par la communication du St-Esprit (Jean VII, 39). Dieu a manifesté sa justice par la mort expiatoire du Roi du nouveau royaume. La croix de Christ proclame plus éloquemment que tous les jugements divins la puissance des péchés passés pour séparer l'homme de Dieu, et l'ancienne Église a eu raison d'y voir la manifestation de la colère de Dieu non moins que celle de son amour et de sa grâce. Aussi rien de plus juste qu'Israël se sentît éloigné de Dieu tant que le péché n'était pas expié. Le paganisme grec a profondément erré en ne reconnaissant pas le caractère universel de la séparation d'avec Dieu et en autorisant l'homme pécheur à s'approcher hardiment de lui. Le christianisme seul a un Dieu vraiment humain, et la voie royale qui conduit de tout paganisme au christianisme passe par le judaïsme.

On a essayé dans l'enceinte de l'Église chrétienne comme en dehors d'elle, de parer au redoutable danger de faire retomber sur Dieu la responsabilité du mal. Mais ces efforts ont été vains aussi longtemps qu'on n'a pas distingué entre l'action créatrice ou directe de Dieu et son action conservatrice ou indirecte. Augustin, les Scholastiques comme Thomas d'Aquin et Thomas de Bradwardine, les réformateurs Luther, Mélanchthon, Zwingli, Calvin, Bèze n'ont pas réussi, malgré les plus habiles formules, ou des affirmations simplement contradictoires, à résoudre le problème et à tourner l'écueil. Les déistes eux-mêmes sont conduits par leurs conceptions mécaniques à placer l'action de l'homme au rang des simples actions naturelles, et à faire ainsi remonter le péché jusqu'à Dieu. Les panthéistes, enfin, par l'organe de Spinoza, nient qu'il existe du mal dans le monde et tendent à en éliminer l'idée. Tout ce qu'on peut faire dans ces théories, c'est de distinguer un point de vue relatif, d'où le mal paraît encore imputable à la créature, et un point de vue absolu, dans lequel le mal, effet d'une volonté divine latente, s'accomplit sous la forme des déterminations personnelles de la créature. Mais, sur le terrain de la science, ce premier point de vue n'est qu'un pur mensonge et n'offre qu'un intérêt psychologique. D'ailleurs, il est impossible qu'un homme qui devine la pensée secrète de Dieu relativement au mal puisse soutenir sérieusement que la volonté de Dieu l'interdise. On n'aboutit avec ces doctrines qu'au panthéisme.

DEUXIÈME PARTIE.

Examen des principales théories destinées à expliquer le péché.

I. LE PÉCHÉ CONSIDÉRÉ COMME DÉRIVANT DE L'IMPERFECTION MÉTAPHYSIQUE DE L'HOMME.

Cette théorie a eu pour son plus illustre défenseur l'auteur de la *Théodicée*, Leibnitz. Suivant lui, le mal est une simple privation, dont il faut chercher la *causa deficiens*, et non la *causa efficiens*, en Dieu. Cette privation provient des bornes de la créature, dont la faculté de réceptivité n'est pas proportionnée aux perfections que Dieu veut lui communiquer ; et ces bornes elles-mêmes ont pour cause l'entendement divin, siège des vérités éternelles, source idéale du mal comme du bien. On peut interpréter la pensée de Leibnitz de deux manières. On peut supposer qu'il fait découler

nécessairement le péché de l'imperfection primitive de la créature, incapable à cause de sa nature limitée de se déterminer autrement qu'elle ne fait. En ce cas, il est fort à craindre que le mal ne devienne un élément permanent de la vie humaine. On peut encore, ce qui est plus loyal, tenir compte à Leibnitz des déclarations dans lesquelles il dit expressément que le mal est, non pas nécessaire, mais *possible* en vertu des vérités éternelles, et que la cause propre du mal est dans la libre volonté des créatures que ne régit aucune nécessité, aucune contrainte. A ce point de vue, Dieu a une volonté *primitive* par laquelle il ne veut que le bien à l'exclusion du mal; mais il a aussi une volonté *finale* et décisive qui le porte à permettre le mal à titre de *conditio sine quâ non*, ou de nécessité hypothétique qui l'oblige à produire le meilleur possible.

Nous objectons qu'avec cette définition négative du péché on n'explique ni l'apparition d'un *état de péché*, ni l'enchaînement par lequel des actes coupables se relient les uns aux autres, ni le progrès dans le mal, ni l'endurcissement, ni surtout ces explosions d'égoïsme où éclate une redoutable énergie de la volonté et de l'intelligence (Luc XVI, 8; 2 Thess. II, 11; Apoc. II, 24). On n'explique pas davantage l'indignation et le dégoût que nous inspire la vue d'une malice enracinée. Jamais l'Écriture ne nous invite à éprouver pour le mal une tendre compassion, à nous morfondre en simples regrets sur les entraves que la nature impose à l'homme. Loin de là: elle appelle le serviteur du péché un ennemi de Dieu, un complice de Satan; elle fulmine la condamnation contre les impies, elle nous montre le Christ animé d'une sainte colère contre le péché, elle veut nous inspirer une haine brûlante du mal, et elle nous prédit une recrudescence du péché avant la fin de toutes choses. Bref, cette théorie qui métamorphose la division intérieure de notre être en une simple négation, oppose au bien, non pas le mal, mais l'absence du bien et substitue à une opposition de qualité une opposition de quantité: le mal n'existe plus que d'une manière relative.

On arrive à ces conséquences, en concevant le bien métaphysiquement, comme une supériorité de perfection, et en confondant le bien métaphysique avec le bien moral. S'il faut que nous appliquions à l'opposition morale la catégorie de la substance, nous dirons que ni le bien moral, ni le mal moral n'ont en soi d'existence substantielle. Ils présupposent celle-ci, et le bien se rattache, tout comme le mal, au bien métaphysique, soit à la réalité. On ne mettra l'opposition du bien et du mal dans son vrai jour,

qu'à la condition de sortir des abstractions, de ne plus assimiler le bien au réel, au positif, et de distinguer le domaine moral du domaine de la nature en se faisant une idée nette de la créature et de ses rapports essentiels avec Dieu, en d'autres termes, de sa personnalité et de sa volonté.

Il importe de distinguer aussi entre la simple négation et la privation. La *négation*, inséparable de l'idée d'un être fini, refuse à une chose certaines qualités qui n'appartiennent pas à son essence. On ne saurait la taxer de désordre ou de corruption: le désordre étant ce qui contredit l'essence d'une chose. La *privation* dénote l'absence d'une réalité qui appartient à l'idée d'un être. Ainsi, la sainteté étant l'idée à la réalisation de laquelle l'homme est appelé, tout péché qui en arrête le progrès est une privation. Le progrès est interrompu par le fait du moi qui s'érige en principe suprême. Un élément vicieux s'est mis de force à la place de l'élément voulu par l'ordre à un endroit donné. Mais on ne peut appeler du nom de désordre, de privation réelle, l'imperfection de la créature sur laquelle Leibnitz se fonde, attendu que cette imperfection est la condition même de son développement graduel. La théorie que nous discutons abandonne en fait l'idée de privation, pour adopter celle de négation, laquelle déclare l'idée du bien contradictoire avec l'idée de l'être. En définitive, elle aboutit à nier le mal, et Spinoza n'a pas manqué de tirer les conséquences des prémisses posées par Leibnitz.

Bien d'autres que ce dernier, soit parmi les philosophes stoïciens et néoplatoniciens, soit parmi les pères de l'Église, ont attaché leur nom à la théorie du mal conçu comme privation. Augustin, entre autres, lui a valu le crédit dont elle a joui du temps de la Scholastique et au sein de l'ancienne théologie protestante. Le mal est pour l'évêque d'Hippone une privation de l'être, une diminution de la réalité. Le péché lui apparaît aussi, par son aspect objectif, comme une tendance à préférer les biens inférieurs aux biens supérieurs ou mieux au bien suprême (*conversio ab eo quod magis s. summe est, ad id quod minus est*). Au lieu de l'opposition du bien et du mal, il ne laisse plus qu'une différence de degré entre le parfait et l'imparfait. Le mal suprême, c'est de ne pas être: il vaut mieux être méchant et misérable que de n'être pas. Augustin et Leibnitz conçoivent pourtant d'une manière différente leur *privatio boni*. Le dernier l'entend comme un *état*, au sens passif; Augustin en fait une *activité* qui ronge l'être et ne procède que de la libre volonté, une sorte de

feu qui consume ce qu'il atteint. Au reste, l'expérience réfute le docteur chrétien. Le mal affecte rarement des formes de destruction ; il consiste plutôt à vouloir jouir, posséder pour soi, à chercher l'unité en soi-même ; il revêt sans cesse la forme d'une affirmation positive, et Augustin ne laisse pas d'en faire à mainte reprise l'aveu involontaire.

II. LE PÉCHÉ CONSIDÉRÉ COMME DÉRIVANT DE LA NATURE SENSIBLE DE L'HOMME.

Nous prenons le terme de nature sensible dans son acception populaire, d'après laquelle il désigne la nature sujette à recevoir les impressions du monde extérieur. Dans ce sens, le bien est, en Dieu, sa nature purement spirituelle, et, chez l'homme, la domination absolue de l'esprit sur la matière. Les sens ne deviendront complices du péché que si, au lieu de lui servir d'organes, ils lui résistent, s'ils proclament d'abord leur indépendance, et ensuite leur empire. Le mal a sa source dans les sens, lorsque l'esprit doué de volonté, au lieu de suivre la prescription contenue dans sa propre essence, obéit à l'ascendant des sens.

On nous dit, dans la théorie que nous discutons, que l'élément positif du péché provient des sens, de l'ascendant naturel et primitif que ceux-ci exercent sur l'esprit. On se fonde sur ce que les sens prescrivant l'*agréable* et l'esprit ordonnant *le bien* ne s'accordent pas toujours dans leur objet. — Mais on n'explique pas, avec de telles vues, pourquoi, en cas de conflit, les prescriptions de la nature inférieure l'emportent sur celle de la nature spirituelle supérieure, ni pourquoi le bien n'est pas en même temps pour l'esprit l'*agréable*, ni pourquoi le combat se transforme souvent en véritable déroute pour l'esprit, qui tombe de plus en plus sous l'empire des sens et ne sert plus qu'à préparer à ceux-ci des jouissances toujours plus raffinées. Se tirer d'affaire en rapportant ces phénomènes à la liberté de la volonté, hésitante entre les prescriptions de l'esprit et les attraites des sens, c'est renoncer à la théorie qui fait dériver le péché des sens. Car alors ce ne sont plus ceux-ci qui causent le péché : c'est la volonté qui s'est dévoyée et qui entraîne les sens dans sa chute. Le problème consiste précisément à savoir d'où vient que l'esprit se laisse déterminer par les sens au lieu d'obéir à sa propre nature ; l'esprit est plus voisin de l'esprit que les sens et semblerait devoir agir plus immédiatement et plus puissamment que ceux-ci.

On propose alors une définition de la liberté, plus conforme aux faits. On entend sous ce nom la faculté que l'esprit a de se déterminer d'après des mobiles spirituels en présence des sollicitations impérieuses des sens. On ajoute que cette faculté est *nécessairement* limitée; car, autrement, si la limitation était le fait d'une volonté libre, celle-ci se trouverait être de nouveau la cause de l'empire des sens, et la théorie serait perdue. Mais si le péché résulte des bornes naturelles de l'esprit, la conscience ne peut plus l'accuser d'être une déviation. Si la conscience maintient son accusation, il faut chercher ailleurs l'explication du péché. Au fond, cette idée d'une faiblesse naturelle de l'esprit touche de très-près à l'idée leibnizienne du mal conçu comme une privation, et tend à réduire la distinction du bien et du mal à une simple différence de degré.

L'expérience nous révèle le rapport de l'esprit aux sens sous la forme, non d'un état de repos, mais d'un *devenir vivant*. Au début, les sens semblent être seuls à fonctionner. L'esprit, à son réveil, les trouve déjà en possession d'une puissance positive, et n'est lui-même qu'un *minimum*. A mesure que l'enfant se développe, les sens, loin de perdre l'avance qu'ils ont sur l'esprit, acquièrent une énergie plus grande. Les victoires de l'esprit ne sont jamais que partielles et intermittentes. Tels sont les faits. Or, on ne comprend pas pourquoi, dans la théorie qui compose l'homme de deux éléments distincts, le corps et l'âme, l'esprit est condamné à porter dès l'origine les chaînes de la nature sensible, ni pourquoi, si tel est l'ordre nécessaire des choses, l'esprit s'impute des torts dont la faute est à la pression des sens.

On répond que l'esprit et la nature sont un et que l'esprit n'est autre chose que la nature prenant conscience d'elle-même. Nous ne contestons point l'*unité* de l'esprit fini et de la nature : nous la trouvons formulée par la doctrine chrétienne de la résurrection qui nous promet un *σῶμα πνευματικόν*, dans lequel la nature devra être l'expression et la manifestation complète de l'esprit. Mais nous repoussons la théorie de l'*identité*, qui fait de la nature le principe de l'esprit. Pour qu'il y ait unité dans l'idée, il faut qu'il y ait différence dans la réalité. Et, en effet, l'esprit de l'homme diffère en qualité de tout l'ensemble des êtres vivants de la nature, quand ce ne serait que par son instinct religieux qui le met en rapport absolu avec Dieu. Admettez-vous que l'esprit ait conscience de sa destination divine? alors expliquez-nous pourquoi il ne soumet pas aussitôt la nature sensible à sa volonté. L'enfant contracte

l'habitude d'obéir à des penchants sensibles ; il n'acquiert pas celle de subordonner à ceux-ci les instincts moraux, et c'est ce dernier fait seul qui donne aux sens le caractère d'une puissance vis-à-vis de l'esprit. De plus, il est contraire aux faits de prétendre que le réveil de la conscience morale s'opère graduellement. Nous savons qu'il se manifeste avec la rapidité de l'éclair.

Prétendra-t-on encore que le rapport de l'esprit et de la nature est un rapport de quantité ? Mais, si ces deux quantités données marchent de pair dans leur croissance, la vertu est rendue impossible ; si l'esprit gagne la nature de vitesse, la puissance du péché doit être plus grande dans l'enfance, ce que contredisent et l'expérience et l'Écriture.

Veut-on enfin que le péché provienne de ce que la nature animale de l'homme existe antérieurement au réveil de la conscience ? Il faudrait alors admettre que le péché diminue à mesure que la culture de l'esprit augmente. Mais l'expérience dément cette hypothèse : elle nous montre le dévergondage des mœurs et les excès de la frivolité et de l'égoïsme coïncidant souvent avec les époques de la plus grande civilisation, ou s'affichant chez les personnes d'une haute culture intellectuelle. Combien de péchés d'ailleurs, où la volonté déploie une puissance remarquable sur les sens ! péchés de vanité, péchés d'ambition, péchés d'orgueil. Si le péché est souvent un *defectus* de l'esprit, il n'en est pas moins souvent un *excessus*. La théorie que nous combattons oublie ou ignore cette seconde source du mal, pour tout rapporter à la première.

Une pareille conception, en faisant découler le péché du domaine extérieur des sens, le réduit à n'être plus qu'un malheur de notre nature. Dès lors, il ne peut pas souiller profondément l'homme entier ; il empêche seulement la vie intérieure de paraître. La volonté tend toujours au bien, et le bien n'avorte qu'au moment de voir le jour. Nous subissons le mal plus que nous ne sommes mauvais. On calomnie ainsi la nature sensible de l'homme, innocente par elle-même, en lui imputant ce qui est le fait de l'esprit. Ce n'est que lorsqu'on envisage le péché comme une révolte contre Dieu poussée jusqu'à l'idolâtrie du moi, qu'il est possible de comprendre la misère qui a envahi toute l'existence humaine. En n'admettant pas que l'homme primitif soit en rapport avec Dieu, et se détache de lui par le péché, on se trouve contraint, pour trouver une explication au mal, d'en chercher l'origine dans la nature et d'altérer ainsi le rapport de l'être humain avec celle-ci. Pourquoi, de ce

point de vue, blâmer l'ascétisme monacal qui veut affaiblir la nature sensible ? pourquoi s'étonner qu'en signalant aux efforts de l'homme la lutte contre la convoitise des sens et l'amour du monde, on nourrisse en lui l'orgueil spirituel des victoires remportées sur des ennemis du dehors ? Il y a des germes de pélagianisme dans cette conception extérieure et superficielle du mal ; et ce pélagianisme, à son tour, tend au manichéisme, en jetant un voile de défaveur sur les charmes de la vie sensible et en faisant consister la perfection dans la lutte contre le péché extérieur.

On a voulu tirer parti de l'opposition souvent établie par St. Paul entre la *chair*, σαρκῆς, et l'*esprit*, πνεύματος. L'apôtre donne au premier de ces mots plusieurs significations. En particulier, dans les passages où il l'oppose à celui de πνεύματος, il entend par ce terme le penchant à s'adonner aux biens de ce monde et à se détourner de Dieu (Rom. VII, 14 ; VIII, 4, 5, 8, 13. 1 Cor. III, 3 ; 2 Cor. X, 2, 3. Gal. V, 16-18 ; VI, 8. Eph. II, 3. Col. II, 18, etc.). St. Paul établit qu'il faut chercher l'origine du péché, non pas dans un rapport de la créature avec elle-même ou avec quelque opposition inhérente à sa nature, mais dans son rapport avec Dieu. Ce n'est que dans les profondeurs du sentiment religieux et non dans l'anthropologie qu'on découvrira ce qu'est la σαρκῆς de St. Paul. Sans méconnaître la portée de la révolte de la chair contre l'esprit, l'apôtre en fait une conséquence de la rupture de l'homme avec Dieu (Rom. I, 18-32).

Rappelons que Kant a paru prêter à la théorie que nous combattons l'appui de son nom. Mais l'illustre philosophe n'est pas toujours d'accord avec lui-même. Tantôt il rapporte l'origine du mal à l'opposition que rencontre dans sa propre nature sensible l'essence spirituelle de l'homme et son apparition dans le monde des phénomènes : c'est retomber dans la théorie de Leibnitz. Tantôt, dans sa *Religion dans les limites de la Raison pure*, il admet que la liberté essentielle de l'homme, appelée à s'identifier avec la Raison, manque à sa vocation et pèche par omission. Ces deux manières de voir peuvent à la rigueur se concilier : on peut admettre que le mal ait son origine dans un acte intelligible de l'esprit humain, par lequel celui-ci aurait admis dans sa volonté la maxime qui subordonne les mobiles de la loi morale aux penchants des sens. Reste à savoir, en ce cas, comment une essence purement intelligible peut se proposer comme maxime de donner à des penchants sensibles, dont les objets n'ont pour elle absolument aucune réalité, la prépondérance sur sa propre loi, c'est-à-dire, sur elle-

même. La théorie kantienne d'un monde purement intelligible présente de nombreuses contradictions.

III. VUES DE SCHLEIERMACHER SUR L'ESSENCE ET L'ORIGINE DU PÉCHÉ.

Schleiermacher distingue dans l'homme deux choses : en premier lieu, la conscience de Dieu, sentiment de dépendance absolue, qui ne peut se manifester dans le temps qu'à la condition de s'associer à quelque une des déterminations diverses de la conscience de soi-même dans le monde sensible; en second lieu, la conscience de soi-même, sensible, dans la sphère de laquelle l'auteur fait rentrer toutes les impressions intérieures où le monde joue le rôle de facteur, telles que les sentiments sociaux et moraux. Il y a péché lorsque notre conscience de nous-mêmes se trouve arrêtée, entravée dans son union avec le sentiment de dépendance absolue. Le sentiment du déplaisir qui en résulte est la conscience du péché. Schleiermacher identifie le péché avec la conscience du péché, et comme il voit dans celle-ci un principe de bien, il est hors d'état d'expliquer l'endurcissement.

Selon l'auteur de cette nouvelle théorie, le sentiment que l'homme a du péché comme d'une entrave résulte de la marche graduelle de son développement. Notre être sensible conserve toujours une avance sur notre être spirituel, et celui-ci ne pouvant, en raison de son unité, agir également sur les divers penchants de la chair qui est multiple, il semble qu'il y a défaite de l'esprit sur les points où son action se manifeste le moins. L'impression dont il s'agit résulte encore de ce que le développement de l'esprit s'accomplit par élans. L'intelligence et la volonté s'élancent en même temps, mais la première prend toujours les devants sur la seconde, en lui proposant une union des fonctions sensibles avec la conscience de Dieu, plus parfaite que celle que la volonté est en état de réaliser à un moment donné.

Mais Schleiermacher contredit par cette explication sa notion de la conscience de Dieu. On ne comprend pas, si l'esprit n'est autre chose que la conscience de Dieu, conscience qui échappe à toute mesure, conscience absolument simple et étrangère au temps, comment l'esprit peut devenir une grandeur capable de contrebalancer les fonctions sensibles et susceptibles d'augmentation ou de diminution. Notre conscience finie ne devrait pas pouvoir réagir d'une manière efficace contre Dieu, dont Schleiermacher affirme

qu'il détermine absolument notre conscience immédiate. Avec les prémisses de l'auteur, le péché est rendu impossible. Ses éclaircissements sont des défaites et ne font pas disparaître la contradiction.

Dieu étant, d'après Schleiermacher, la cause absolue, à l'exclusion de toute cause finie indépendante, le péché doit être statué par la volonté absolument efficiente de Dieu. Cependant, pour ne pas faire de Dieu l'auteur du mal, qui est la contradiction absolue de sa volonté, on montre dans le péché la conséquence du fait que notre conscience de Dieu est insuffisante à contre-balancer la force de l'instinct naturel; et cette insuffisance, on l'attribue à la marche graduelle de notre développement spirituel. Le péché doit donc disparaître de lui-même; il n'y a plus besoin de rédemption. La distinction du péché et de la grâce se perd dans une différence de degré. Christ n'a été que l'homme en qui s'est réalisée dans la plénitude de sa puissance la conscience de Dieu. Celle-ci se communique de lui à nous, et si cette communication nous fait l'effet d'une rédemption, c'est que, par la volonté divine, l'inefficacité relative de notre conscience de Dieu s'était fait sentir à nous comme un péché. Dieu est donc l'auteur du péché, en tant qu'il est l'auteur de la rédemption.

Mais rendre ainsi le péché nécessaire, c'est le rendre impossible, c'est en détruire l'essence. La conscience amère du péché nous serait imposée uniquement afin de nous faire assimiler à titre de rédemption la perfection de la nature humaine qui s'est manifestée en Christ. Mais comment admettre que, dans un simple intérêt téléologique, Dieu, s'il est amour, ait institué un état d'esprit plein de douleur et de désespoir? D'ailleurs, ne fait-on pas Dieu menteur en supposant qu'il nous donne la conscience d'une chose comme mauvaise, tandis qu'elle n'est pas telle pour lui? Enfin, celui qui découvre la signification objective du péché, n'en perd-il pas la conception subjective? Dieu, nous dit-on, a institué à notre usage cette espèce de seconde vue du péché. Mais en ce cas, n'est-ce pas le pire des attentats que de pénétrer de force dans son secret conseil et de dévoiler sa pensée? Si Dieu est la cause absolue de tout, comment se fait-il que le théologien puisse avoir du péché une autre idée que celle que Dieu veut imposer à l'homme, l'idée d'une révolte, d'un désordre? Dieu ayant proclamé dans notre conscience l'opposition du bien et du mal, il faut que le mal soit aussi pour lui plus qu'une simple négation du bien; il faut qu'il soit en réalité une opposition positive. Le vice

de toute la doctrine de Schleiermacher est dans sa théorie d'un Dieu obligé d'agir d'après sa nature absolue et imposant à tous les autres êtres une attitude de passivité vis-à-vis de lui. Dès lors l'esprit fini perd toute liberté et reste plus ou moins engagé dans les liens de la nature ; le mal a l'apparence d'une puissance sensible, naturelle, qui retient l'esprit et règle le cours de son développement.

IV. LE MAL CONSIDÉRÉ COMME LE RÉSULTAT DES OPPOSITIONS DE LA VIE INDIVIDUELLE.

Suivant les partisans de cette nouvelle théorie, on ne connaît le bien que par le mal, la vérité que par l'erreur. Le mal est un élément du bien ; le bien réclame, pour s'activer, le ferment du mal. Toute individualité puissante s'affirme aux dépens des autres et a besoin, pour déployer ses forces, des plus rudes oppositions. L'histoire des nations fait ressortir la même vérité. On sait combien elles s'endorment et se corrompent, si la guerre ne vient pas les réveiller et les secouer. Affirmation et négation, amour et haine, vie collective et égoïsme, tels sont les pôles entre lesquels oscille notre existence morale et qui lui impriment un cachet et une signification. Supprimez la lutte du bien et du mal : aussitôt l'art dépérira ; la peinture et la musique seront d'une désespérante platitude ; la poésie, consignée dans les limites de l'idylle et des descriptions de la nature, ne connaîtra plus les sublimes accents de la tragédie et de l'épopée ; l'art religieux lui-même se verra privé des inspirations qu'il doit aux contrastes du péché et de la grâce. Enfin, il faut reconnaître que, si le mal l'emporte chez d'innombrables individus et offre chez eux quelque chose de choquant, la beauté d'ensemble du tableau n'en est que mieux relevée, et les ombres hideuses font ressortir le charme général du monde moral.

Suivant que leur conscience morale est plus ou moins vivante et profonde, les défenseurs de cette manière de voir tournent au dualisme ou au panthéisme. Lactance, qui appelle le mal *interpretamentum boni*, représente la première de ces tendances. Scot, Origène, Augustin, Leibnitz, Schleiermacher ont professé un optimisme qui confine au panthéisme. Et, dans des temps plus modernes, Blasche s'est fait le continuateur du Bouddhisme, en enseignant que l'homme ne doit son existence qu'à sa chute. Un grand nombre de personnes cultivées adoptent la conception que nous

venons d'exposer. Trop sérieuses pour se contenter de la théorie qui fait procéder le mal des sens, elles n'ont pas assez de profondeur ni de simplicité pour accepter humblement la grave explication du mal que donne le christianisme.

La question revient à ceci : le péché est-il un moment nécessaire du développement d'une individualité consciente ? ou, la pleine activité de la vie humaine peut-elle se concilier avec la sainteté parfaite ? Dire que le mal est une nécessité générale du développement du monde, c'est ôter à la culpabilité toute signification réelle, c'est se forcer à refuser à Christ ou une véritable individualité, ou une sainteté parfaite ; c'est nier comme impossible l'idée d'une vie sainte et bienheureuse des rachetés. Pour nous, nous répudions une théorie qui fait procéder la vie et l'activité du mélange du bien et du mal, parce qu'elle supprime en fait l'opposition entre le bien et le mal. Nous lui reprochons de calomnier le bien en lui attribuant une sorte de faiblesse et de langueur, dont le mal seul est capable de le sauver, comme si la langueur était autre chose qu'une forme différente du mal, comme si le mal lui-même n'était jamais atteint de marasme et le bien jamais doué d'une force impulsive et rénovatrice. On tourne dans un cercle, lorsqu'on fait intervenir le mal comme un sauveur destiné à préserver le monde d'une atonie qui est elle-même un mal et appelle une explication.

Ce qu'il y a de vrai dans cette théorie, et ce que nous reconnaissons c'est que :

1° D'après l'ordre divin primitif, le développement de la vie morale de l'esprit doit s'effectuer au moyen d'éléments opposés qui tendent à une conciliation. Mais le mal n'est point nécessaire pour réaliser ce dessein. Les éléments voulus de diversité se rencontrent déjà dans la nature humaine originelle, par exemple, dans les rapports de l'homme individuel avec l'espèce ; là les éléments d'opposition sont destinés, non à s'exclure, mais à se solliciter réciproquement et à se concilier dans l'amour. On peut retrouver jusque dans l'individu des inclinations multiples, et toutes légitimes, propres à le faire progresser dans la voie du bien moral par l'action réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres. Ainsi la tendance à persister dans son état et la tendance au devenir, le besoin de repos et celui d'activité, l'instinct de l'individualité et celui du général, le développement en profondeur et le développement en étendue, la force et la douceur, l'indépendance et la dépendance.

2° Une fois que le mal est dans le monde, il sert en quelque sorte de sollicitation au bien. Celui qui a une profonde expérience du mal arrive à une plus forte conscience du bien que celui dont la conscience n'est émue du mal qu'à la surface. Mais si le premier arrive au bien par le mal, il le doit au secours de la grâce divine ; or on ne peut fonder la nécessité du mal sur l'usage que sait en faire la grâce. Le mal n'est pas l'opposé, mais la contradiction du bien. Loin de se solliciter l'un l'autre, le bien et le mal travaillent mutuellement à se détruire. Ce qui sollicite le bien moral, ce qui en est le terme opposé véritable, ce sont les forces aveugles et nécessaires de la nature.

Par le système que nous soutenons d'une conciliation immanente du bien au moyen d'oppositions internes, on réussit à concevoir ce qui est inconcevable dans la théorie que nous combattons. On peut croire en un Christ historique, parfaitement saint, et dont l'âme a connu dans toute leur plénitude les plus puissantes émotions de l'enthousiasme. On peut comprendre une vie éternelle et bienheureuse des rachetés. Au contraire, nos adversaires, en posant le péché comme une condition de développement, ne peuvent admettre une conciliation des éléments hostiles que dans l'anéantissement, sans compter qu'à leur point de vue optimiste ils n'ont que faire d'un royaume des cieux, puisque le monde actuel est le meilleur des mondes.

Ce qui rend notre système difficile à saisir, c'est que tout l'ensemble de l'existence humaine actuelle est profondément imprégné de péché, que les rapports de l'homme avec la nature sensible ont été bouleversés, et que la nature elle-même est plongée dans le désordre. Voilà pourquoi nous avons une peine infinie à nous faire une idée adéquate de ce que serait le développement de la vie humaine dans des conditions de parfaite pureté. La vie même de Christ ne saurait nous renseigner à cet égard, parce que nous n'en connaissons que des fragments et que son développement intérieur est resté pour nous un mystère. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que Christ a vécu dans un monde déjà soumis à l'empire du mal.

Une fois le péché introduit dans le monde, il était tout naturel qu'il exerçât avant tout son influence sur les contrastes voulus de Dieu, et les fit dégénérer en contradictions. Les plus effrayantes luttes devaient dès lors être le partage des plus puissantes individualités, qui avaient à concilier entre eux des éléments plus accentués et plus féconds. L'histoire nous montre l'humanité elle-même

se développant par secousses successives, se précipitant dans les extrêmes, construisant à une époque avec les ruines de l'époque précédente. On est obligé, pour faire de l'ordre, d'emprunter ses matériaux au désordre, tant il s'en faut que le christianisme ait soumis à son influence son propre domaine ! De là vient que certaines tendances du péché peuvent offrir un caractère de réaction salutaire contre d'autres tendances, que la guerre, par exemple, semble utile pour corriger l'humanité de l'attachement aux biens de la terre et d'un étroit égoïsme.

Affirmer que notre système donnerait le coup de grâce à la poésie, c'est partir de l'idée qu'une vie tout imprégnée du principe divin doit demeurer étrangère aux diverses relations de la vie humaine. Sans doute, le péché étant donné, la tâche de la poésie est de décrire les luttes qu'il a provoquées et de montrer comment elles s'apaisent. Mais si la poésie n'a plus de raison d'être pour l'homme accompli, c'est que la réalité est devenue pour lui la plus haute poésie : la sainteté, l'amour, au lieu de détruire les individualités, les fortifient et les transfigurent.

Quant à l'assertion, soutenue par quelques penseurs, Augustin, Leibnitz, Schleiermacher, que le péché des uns fait ressortir les vertus des autres et ajoute à la beauté collective de l'ensemble, nous en ferons justice en rappelant une vérité fondamentale de la religion chrétienne. Dieu respecte partout l'homme comme une personnalité qu'il ne sacrifie pas au tout. On a eu raison de le dire : la thèse que nous combattons est aussi déplorable que le principe de morale qui permet le mal pour qu'il en arrive du bien.

Suivant Hegel, l'essence du péché consiste dans la volonté subjective qui érige en principe le particulier à la place du général. Hegel dit que l'homme peut vouloir le mal, mais qu'il n'est pas forcé de le vouloir. Le mal est ce qui doit ne pas être, ce qui doit disparaître. Il n'en est pas moins vrai, d'un autre côté, qu'il faut, en vertu d'une nécessité logique supérieure, que le mal soit, précisément pour qu'il puisse ne plus être. En d'autres termes, Hegel statue la nécessité du mal comme un postulat du bien. Les vices et les crimes sont nécessaires, pour que le mal rende au bien tous les services qu'il est appelé à lui rendre. Il faut que le mal subsiste et s'affirme, comme opposition, à chaque moment du développement moral ; sinon, la vie morale s'éteindrait. Toujours en train de disparaître, le mal ne disparaîtra jamais. Hegel a été conduit par son système à considérer comme corrélatives les idées d'infini et de sainteté, de mal et de fini, et à faire du mal le terme extrême

du fini. Dieu lui-même, qui n'a d'existence réelle qu'en l'homme, ne conserve sa vie, qui consiste dans le procès de l'Absolu, qu'à la condition que la contradiction du fini et de l'infini ne cesse à aucun moment du développement humain. Tout ce qui est fini, nature et esprit, doit se perdre dans son contraire, pour que Dieu persiste à être.

Le vice radical de cette philosophie est de placer l'essence de l'esprit dans la pensée, et de concevoir celle-ci sous la forme d'un procès nécessaire. La volonté, ce principe propre de l'existence réelle, est rabaissée au rang d'un mode de l'intelligence. Toute réalité, dans la nature et dans l'histoire, n'est plus qu'un déploiement de la raison logique, et tout ce qui dans l'existence empirique ne se laisse pas ramener aux pures essences de la logique est un pur accident, quelque chose d'absolument nul. Hegel est dès lors obligé, ou de déclarer le mal absolument nul, ou d'en faire un moment intégrant de l'Idée. Dans le premier cas, le sentiment de la culpabilité est affaibli, le combat contre le mal est frappé de paralysie, la rédemption devient inintelligible. Dans la seconde alternative, qui exprime la véritable pensée du système hégélien, on finit par détruire complètement la conscience de la culpabilité et l'idée du mal : loin d'entraver la marche des choses, le mal la renforce et l'active. Le mal est transporté jusque dans l'essence divine, où Hegel le fait figurer sous le nom de *colère divine*. La doctrine chrétienne de la réconciliation de l'homme avec Dieu est remplacée par l'idée de la réconciliation du mal avec le bien. Comme c'est la connaissance qui produit le mal, en faisant sortir l'esprit de l'état de nature, c'est aussi la connaissance qui a seule le pouvoir de vaincre l'opposition qui constitue le mal. Saisir intuitivement l'unité du fini et de l'infini, de l'homme et de Dieu, du mal et du bien, telle est la condition unique de la régénération. Au reste, Hegel confesse involontairement ce qu'il doit au christianisme, lorsque, traitant de la nécessité de la réconciliation de l'homme avec Dieu, il abandonne tout à coup la méthode spéculative, et s'engage dans les voies de l'anthropologie, en prenant pour point de départ le besoin de réconciliation qui existe dans l'homme. C'est avouer que l'état de séparation dans lequel l'homme se sent vis-à-vis de Dieu est donné non par l'idée, mais par l'expérience.

V. THÉORIE DUALISTE DU MAL.

La transition est facile du Dieu de Hegel à la doctrine de deux

principes coéternels qui se combattent l'un l'autre et se partagent l'empire du monde. Rien de plus contraire au bon sens que ce dualisme qui fait du mal une *substance*. Car, bien loin de devoir être considéré comme une substance par lui-même, le mal doit être envisagé comme une corruption de la substance. On ne réfutera jamais complètement ce dualisme, tant qu'on ne verra pas que l'opposition entre le bien et le mal est primitivement toute morale, et ne plonge par aucune racine dans la sphère de la métaphysique. Nous le reconnaissons, cette doctrine a le mérite d'affirmer vivement dans la conscience l'opposition du bien et du mal, et de viser à trouver la solution de toutes les contradictions qui éclatent même en dehors du domaine moral. Mais, d'autre part, en en faisant une substance, le dualisme ôte au mal sa signification morale pour lui en donner une toute physique. L'homme tombe nécessairement dans le mal, et la rédemption s'accomplit par un procédé naturel.

Ce qui constitue le vrai dualisme, c'est d'admettre que le bien et le mal soient également primitifs et sans commencement, que l'être foncièrement mauvais soit indépendant du Dieu bon, et qu'une lutte s'engage entre eux dont l'issue est douteuse. On sort du dualisme, du moment que l'on croit que le principe mauvais était originellement bon et s'est dégradé par une chute.

Or le dualisme proprement dit pèche par un vice logique radical. Le mal ne peut jamais être indépendant du bien. Si le mal existe dès l'origine, il n'est plus ce qui ne doit pas être, c'est-à-dire, le mal. On ne peut le concevoir que comme le contraire du bien, et n'existant que là où le bien existe. Le mal est la perversion d'un moment essentiel de l'idée du bien, l'érection du moi en principe; le bien est *index sui et mali*. Si notre conscience morale éprouve pour le mal une si profonde répulsion, c'est que nous sentons que nous opposons une volonté ennemie au plus saint amour, personnifié en Dieu. De plus, le mal est dépendant du bien par le fait que, pour se réaliser, il est obligé de se rattacher en quelque façon au bien. Un homme est contraint, même pour satisfaire à ses inclinations mauvaises, de se soumettre aux ordonnances qui régissent la société, et d'accepter le principe de la justice. C'est chose curieuse de voir les concessions, les emprunts que le mal est obligé de faire au bien, pour éviter de détruire ses propres instruments. Ainsi il n'est pas de bande de brigands qui ne reconnaisse un chef. Le mal n'a point de force productrice. Aussi craint-il d'être lui-même et s'efforce-t-il toujours de revêtir l'apparence

du bien. Le tyran le plus fier affecte d'avoir en vue quelque intérêt général, tel que la gloire ou le bien de son peuple.

Cette division du mal contre lui-même se retrouve dans la vie intime de chaque individu : les passions s'entravent les unes les autres. L'orgueil et les convoitises charnelles, en particulier, se font une guerre à outrance : on passe de celui-là à celles-ci, ou de celles-ci à celui-là pour se distraire des efforts de l'orgueil ou se relever des humiliations de la chair. Au contraire, le bien est d'accord avec lui-même. Le mal a deux ennemis : le bien et le mal. En outre, le mal est en contradiction métaphysique avec lui-même. Son but est l'indépendance à l'égard de Dieu : il tend à ne pas avoir en Dieu la raison de son existence. Or Dieu est la raison de toute existence créée. La créature qui parviendrait à son émancipation tomberait donc immédiatement dans le néant. Le mal, en cherchant à se détacher de Dieu, de son propre fondement, se détruirait lui-même.

L. CHOISY.

(*A suivre.*)
