

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

Objekttyp: **Chapter**

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

Band (Jahr): **4 (1871)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

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.

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

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

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

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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