

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

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.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### III

#### Conclusion.

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

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

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