

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1900)

Artikel: Rothe : sa notion de l'esprit et sa théorie du péché
Autor: Narbel, H.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379685>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

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

ROTHE

Sa notion de l'esprit et sa théorie du péché

PAR

H. NARBEL ¹

La théologie de Rothe semble être un peu tombée dans un oubli voisin du discrédit, même en Allemagne, pour ne pas parler des pays de langue française où ce penseur n'a guère, je crois, compté de disciples. Cet effacement, à notre sentiment, passager, s'explique autant peut être par les qualités que par les lacunes de cette théologie. Il s'explique surtout par les contrastes qu'offre une pensée essentiellement indépendante, et dont les divers partis théologiques se sont mal accommodés. Le groupe rigoureusement confessionnel et ecclésiastique ne saurait guère s'assimiler les hardiesses, parfois très grandes, de sa pensée, et peut-être surtout sa conception de l'Eglise, destinée selon Rothe à s'absorber dans la vie sociale². Son théisme rigoureux n'était guère fait pour lui concilier les faveurs du déterminisme, à une époque où cette tendance dominait, plus qu'elle ne le fait peut-être aujourd'hui dans la théologie allemande. « Je suis, écrivait Rothe, foncièrement théiste, et je n'ai jamais éprouvé la moindre inclination, ni la moindre tentation panthéistique. » Partant de là, il se déclarait absolument incapable, même de comprendre les objections tirées de l'ordre

¹ Travail lu à la Société vaudoise de théologie le 22 décembre 1896.

² Ceux qui n'auraient pas sous la main l'ouvrage intitulé *Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, pourront consulter l'analyse très sommaire que donne Vinet du point de vue de Rothe dans son *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, page 545.

de l'univers contre le surnaturel¹. Ajoutons, si vous voulez, contre le surnaturel tel qu'il le concevait, car il y aurait une intéressante étude à faire sur le sujet, en exposant les vues du théologien de Heidelberg.

Enfin l'école plus moderne encore, qui relève de Kant et de Ritschl, et qui aime à en appeler avant tout aux expériences de la conscience chrétienne, celle qui se préoccupe de restreindre, — j'emploie, cela va sans dire, ce mot sans aucune pensée de critique, — de délimiter, si vous le voulez, le champ de la théologie chrétienne, pour la maintenir en deçà du *gnosticisme*, ne saurait se sentir très vivement attirée par une pensée essentiellement spéculative, qui ne recule devant aucun problème métaphysique, et qui a cherché à asseoir les données concernant la nature, l'esprit, le péché, sur une recherche fort abstraite des premiers principes dont nous essayerons tout à l'heure de donner une idée.

D'autre part, sur les traces de son maître Oetinger, l'auteur de la formule fameuse : *Die Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes*, Rothe ne se refusait pas à côtoyer le chiliasme, et il relève fortement la valeur religieuse de l'eschatologie. « Cette espérance, disait-il en parlant du retour de Christ, suppose bien d'autres articles de foi ; elle appartient à un ordre de conceptions que le christianisme abstrait et spiritualiste de notre temps a fort négligé². » Ailleurs, il dit ceci : « Loin de se laisser troubler dans ses espérances eschatologiques par les sourires des prétendus sages, le disciple se refuse à comprendre comment l'intelligence de la création serait possible sans une vue claire de la consommation du monde qui seule nous révèle le but et le sens de celui-ci.... Si la Bible ne doit pas rester pour nous un livre à demi fermé, il faut l'aborder avec d'autres notions que celles de nos écoles, il faut que nos idées prennent un caractère plus *réaliste* et plus *massif*³. »

¹ *Zur Dogmatik*, p. 87 et suiv.

² *Entwürfe zu den Abendandachten über die Pastoralbriefe und andere Pastoraltexte*, tome I, p. 260.

³ Préface de l'ouvrage (dont il sera question tout à l'heure) : *Die Theosophie F. C. Oetingers nach ihren Grundzügen*, par C. A. Auberlen, p. 13.

Ces quelques remarques et ces quelques citations n'ont d'autre but et d'autre portée que de faire entrevoir à ceux de mes auditeurs à qui les écrits de Rothe pourraient ne pas être familiers les faces diverses de cette physionomie théologique, à coup sûr grande et originale, qu'aucun des partis aujourd'hui en présence ne saurait réclamer exclusivement. Pour quelques-uns même, Rothe est essentiellement un spéculatif abstrus, un abstracteur de quintessence. M. Gretillat, dans les préliminaires de sa dogmatique, l'a fort sévèrement jugé. Il a comparé ses idées à « des fantômes en cuirasse, » donnant, dit-il encore, « l'idée de la pesanteur dans le vide¹. » *De mortuis nihil nisi bene*; mais si M. Gretillat, dont j'ai eu l'honneur d'être l'ami, était parmi nous, je lui reprocherais peut-être doucement d'avoir, en raillant la pesanteur de Rothe, déployé lui-même des grâces quelque peu éléphantines, et de n'avoir d'ailleurs indiqué qu'une des faces de cette riche nature.

Ces termes de réaliste et de massif, par lesquels Rothe, nous venons de le voir, se plaît à caractériser la théologie qu'il rêve pour l'Eglise de l'avenir, ont été précisément employés pour désigner celle d'un homme d'une tout autre trempe que lui et qui offre avec lui, à bien des égards, un grand contraste : le professeur Beck de Tubingue, le représentant de ce qu'on a appelé le *réalisme biblique*. Il est vrai qu'entre les deux il ne manque pas de certains points communs. Mais pour retrouver ceux-ci, il faut remonter jusqu'à l'homme dont ils se réclament l'un et l'autre : le prélat wurtembergeois Œtinger, né en 1702, mort en 1782.

C'est à coup sûr une puissante personnalité intellectuelle que celle d'un homme dont peuvent se réclamer, à des titres, il est vrai, fort divers, des individualités aussi dissemblables, sans parler de philosophes comme Schelling, ou de mystiques comme Baader et sans même nommer M. Astié, dont nous parlerons tout à l'heure. Ce serait aussi une étude à faire que de tenter un rapprochement entre Rothe et Beck, en les dérivant

¹ Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, tome I, p. 92.

l'un et l'autre d'Ætinger. Il est parfois utile de remonter jusqu'à leur source commune ces courants de pensée qui ne peuvent guère que s'appauvrir en se diversifiant. Rothe, en particulier, se comprend mieux, si on ne fait pas abstraction de l'influence qu'à exercée sur lui, indirectement, il est vrai, on va le voir, cet homme qu'on peut appeler son père spirituel. C'est en effet, avec une sorte de respect filial qu'il a écrit, en 1847, la préface de l'ouvrage d'Auberlen, intitulé : *Die Theosophie Friedrich Christoph Ætinger's, nach ihren Grundzügen*, et dont la seconde édition a paru en 1859.

Il ne faudrait pourtant pas prendre à la lettre, et dans un sens trop étroit, ce mot de filiation, et il y a à relever ici un fait curieux de l'histoire des idées sur lequel je vous demande la permission de m'arrêter un instant.

Dans une note de l'introduction de son *Ethique*¹, Rothe se réclame modestement de Böhme et de Ætinger, dont il avoue avoir souvent exposé tout simplement les idées, en les dépouillant de leur alliage. Partant de là, Auberlen avait cru pouvoir écrire : « Cet alliage, qui existe certainement dans l'œuvre d'Ætinger, peut et doit être enlevé, et on ne saurait nier que ce ne soit à cela que Rothe s'est consciencieusement appliqué, dans son *Ethique*. La plupart de ses principes sont empruntés à Ætinger, et en premier lieu cette notion nouvelle de l'*Esprit*, qui est, à vrai dire, l'idée mère de l'œuvre. »

Cette notion de l'esprit est celle sur laquelle nous allons nous arrêter tout à l'heure.

Auberlen poursuit : « Ce n'est pas faire tort à cet homme éminent (Rothe) que de l'appeler le traducteur d'Ætinger, dont il a rendu les pensées au moyen de la langue et de la méthode de la philosophie moderne. »

« Voilà, dit enfin Auberlen, ce que j'avais écrit de bonne foi. » A sa grande surprise, il reçut de Rothe une lettre où celui-ci lui disait :

« Permettez-moi de vous contredire sur un point. Vous faites de moi un connaisseur d'Ætinger. Il faut que je vous dise que

¹ *Ethik*, § 2. Rem. 8.

j'avais fort peu lu ses écrits, à part sa biographie. La connaissance que j'avais de ses idées, je ne l'avais que de troisième main. Je n'ai pris contact avec ce grand homme qu'au moyen des détails que Schubert emprunte à son autobiographie dans le second volume de son *Altes und Neues*, que je lus à Rome, en 1827. (Rothe était alors dans cette ville comme chapelain de l'ambassade prussienne, dont Bunsen était le secrétaire.) Je ne saurais vous dire à quel point la lecture de ces fragments m'a électrisé, mais à ce moment j'étais hors d'état de me procurer la communication directe de ses écrits, et plus tard, je n'en ai lu que peu de chose. C'a donc été pour moi une joyeuse surprise de découvrir que, malgré ma connaissance superficielle des idées d'Ætinger, je me trouvais à un tel point d'accord avec lui ¹. »

De cette loyale explication résulte donc qu'il y a dans l'accord de la pensée de Rothe et de celle d'Ætinger moins la dépendance de deux intelligences que la rencontre de deux âmes. Cela, me semble-t-il, en double l'intérêt. Ces deux esprits si nobles, si humbles, si profondément chrétiens, se sont rapprochés en touchant l'un et l'autre le fond commun où se résolvent les plus grands contrastes intellectuels. A première vue, rien de plus opposé à la méthode toute spéculative de Rothe que celle que préconisa en son temps le théosophe Wurtembergeois, à l'encontre de celle de Wolff et de Leibnitz, dont il fut l'adversaire. Il caractérisait celle-ci par le nom de pensée *mécanique*, et il aimait à appeler la sienne *phénoménique*.

Il faudrait expliquer longuement le sens de ces expressions un peu bizarres ; et nous risquerions de laisser en route le sujet qui doit nous occuper, si nous nous en tenions à autre chose qu'à ce qui nous paraît nécessaire pour bien comprendre la pensée de Rothe en la ramenant à ses origines. Voici peut-être le meilleur moyen d'éclaircir un peu celles-ci.

Ætinger, avant d'être théologien, avait été naturaliste. Dans la pensée que quelques tracasseries pourraient lui faire perdre

¹ Ouvrage cité, p. 34.

sa future place de pasteur, il avait étudié la médecine, il avait pratiqué la chimie, et ne s'était pas interdit quelques excursions dans le champ de l'alchimie. Il avait dès lors gardé de ses études une sorte de vénération pour la nature, laquelle ne l'avait jamais quitté, et qui, à l'âge de quatre-vingts ans, tombé presque en enfance, et demeuré toujours enfant par le cœur, le faisait aller cueillir des fraises dans les bois avec quelques petits. Ami éclairé et profond de la nature, il répugnait à toute théorie à priori sur celle-ci. Les formules abstraites et mathématiques, chères à Leibnitz et à ses disciples, lui paraissaient absolument impropres à renfermer la complexité infinie des phénomènes.

A son sentiment, c'est de ces derniers qu'il fallait partir, s'attacher d'abord simplement à ce que tout homme peut constater de ses yeux, puis, de là, pénétrer dans l'essence intime des choses, descendre de proche en proche, par la chimie¹ en particulier, dans les principes premiers, pour saisir le mystère de la vie qui déploie une richesse infinie, au sein de l'infiniment petit, comme au sein de l'infiniment grand.

Seulement, et je ne puis guère ici qu'indiquer cette idée, pour le penseur chrétien, pour le vrai théosophe, il y a là tout autre chose qu'un simple empirisme. En pénétrant ainsi dans la connaissance intime des choses, il y découvre non pas seulement de simples principes, de simples lois, il y rencontre la vie divine; il entre en contact avec celle-ci, acquiert non pas seulement une connaissance fragmentaire, analytique, nécessaire d'ailleurs pour développer et communiquer l'autre, mais une sorte de vue en Dieu de toutes choses, la *cognitio centralis*, ce que Paul appelle λόγος γνώσεως κατὰ τὸ πνεῦμα et qu'il oppose au λόγος σοφίας δια τοῦ πνεύματος, cette vue intime et intuitive

¹ Qu'on ne s'étonne pas trop de ce rôle assigné à la chimie qui a tenu une grande place, on vient de le dire, dans les préoccupations d'Œttinger. Un esprit d'une toute autre trempe en a subi également l'ascendant. Michelet rapporte que lors des premières découvertes de Lavoisier, le mathématicien Laplace fut si frappé de la merveilleuse richesse des faits et de l'harmonie admirable des lois que révélaient ces nouvelles investigations, qu'il prit pour un temps en dégoût les mathématiques pures, qui lui paraissaient sèches et mortes en comparaison. (Michelet, *Histoire de la Révolution*.)

des choses qu'on trouve chez Platon, et plus encore chez son maître Socrate, avec son δαίμων. Ce *Centrum*, dit Œtinger, pourrait bien être le miroir dans lequel le diable fit voir à Jésus ἐν στιγμή χρόνου, tous les royaumes du monde et leur gloire.

C'est là l'essence même de la *théosophie*, nom que Rothe réclamait volontiers pour son propre point de vue, une sorte d'intuition, dont les uns se contentent, tandis que des esprits autrement et peut-être plus richement doués, la complètent en l'utilisant comme fil conducteur de la spéculation, à l'exemple du divin Platon et du grand Rothe lui-même. Œtinger rapporte sa rencontre avec un simple paysan d'Erfurth, Marius Völker, qui la possédait, cette faculté, à un degré si élevé, mais aussi tellement exclusif qu'il ne pouvait prendre sur lui de penser et même d'agir suivant les lois de la pensée analytique. Je crois bien que cet homme est le même que celui dont M. Scherer (qui a bien changé depuis) racontait vers 1848¹, avec quelque admiration, qu'il ne portait pas de montre, parce qu'il faisait appel à la *cognitio centralis* pour savoir l'heure qu'il était.

Ne riez pas, Messieurs, ou du moins ne raillez pas ! un philosophe peut rire souvent ; j'en ai connu de fort gais ; un vrai philosophe ne raille jamais, parce qu'il ne s'étonne de rien ; il sait que l'énormité d'aujourd'hui peut être la vérité de demain.

Et puisque vous ne vous étonnez de rien, vous ne vous étonnerez pas que M. Astié lui-même (qu'il me pardonne cette petite vengeance, posthume autant qu'innocente !) se soit dit, à son heure, disciple d'Œtinger, qu'il paraissait d'ailleurs ne connaître que vaguement. Il vaut la peine d'en fournir la preuve, ne fût-ce qu'à l'appui de notre dire qu'il est un point commun où les belles âmes se rencontrent. C'est à propos de la formule fameuse d'Œtinger déjà citée : *Die Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes*. Voici donc ce qu'écrit cet homme de bien que nous regrettons tous (je parle de M. Astié) : « Non, non, l'esprit et la matière ne sauraient être condamnés, comme Ormuzd et Ahrimane, à abdiquer l'un devant l'autre, après s'être com-

¹ Dans le journal *la Réformation au XIX^e siècle*, où il a donné une biographie fort intéressante d'Œtinger.

battus pendant une éternité. Je suis Gaulois, je n'ai pas l'habitude de me perdre dans les nuages ; aussi j'avoue que je me suis senti pris par mon faible le jour où je me suis laissé dire qu'un certain rêveur, un théosophe, dont je regrette d'avoir oublié le nom, entendait les choses tout autrement. D'après lui, la formation d'un être organisé, réunion d'esprit et de matière, serait le chef-d'œuvre définitif auquel Dieu aurait travaillé dès le commencement du monde. Voilà qui est clair et saisissable, je ne consentirai jamais à ce qu'on éteigne ce flambeau-là. Avec Molière et Gassendi, je déclare qu'un homme pur esprit ne saurait me suffire. Sous peine de renoncer à moi-même, et jamais je n'y consentirai, il me faut un homme esprit et matière, et cela pour toute l'éternité ; je ne sors pas de là ¹. »

Mais revenons à Rothe, auquel il est temps d'arriver.

Rothe dans son *Encyclopédie théologique*, comme dans les premières pages de son *Ethique*, semble à première vue, caractériser la méthode spéculative qui est la sienne, comme l'exercice sans limites et sans contrôle de la pensée pure, en dehors de toute donnée expérimentale. Ceux qui s'en tiennent exclusivement à cette définition s'associeront à la critique fort sévère que j'ai rappelée en commençant, et qui revient à le taxer, soit de beaucoup d'outrecuidance, soit de beaucoup de naïveté. Il m'a paru nécessaire de signaler le contrepois très essentiel que sa méthode spéculative trouve dans son inspiration qui est toute phénoménique, pour parler le langage d'œtinger. C'est un contraste, si l'on veut, ce n'est pas une contradiction, à moins qu'on ne dénie à la spéculation tout droit de partir d'une donnée quelconque sur la nature, et qu'on ne veuille pousser à l'extrême ou à l'absurde sa revendication d'être elle-même. Sa notion de l'esprit, nécessaire pour comprendre sa théorie du péché, revient à chercher les origines de l'esprit dans la nature, à résoudre en unité l'antithèse de la nature organique et de l'être spirituel. Il faut, pour l'entendre, exposer son concept de la création, et résumer en peu de mots, ce qui n'est pas très facile, les thèses fondamentales de la première partie de l'*Ethique*.

¹ *Revue de théologie et de philosophie*, 1879, p. 108.

L'Éthique de Rothe comporte trois parties : la première traite de la doctrine du Bien (*Güterlehre*). La seconde aborde la notion de la Vertu (*Tugendlehre*) considérée successivement comme idéal abstrait, indépendamment du péché et de la rédemption, puis dans sa réalité concrète, en rapport avec ces deux notions. La troisième est consacrée à la doctrine des devoirs (*Pflichtenlehre*). Le tout est précédé d'une introduction dont la portion la plus étendue, formant le fondement de l'éthique, constitue la portion essentiellement spéculative de l'ouvrage, où l'auteur expose ses vues sur Dieu, la création, le monde, l'homme. Ce sont ces vues que nous allons très rapidement, cela va sans dire, trop rapidement, esquisser.

L'essence divine, ou l'*Absolu*, est l'Unité de la *pensée* et de l'*Etre*. Cette Unité fait le fond même de la notion de l'Esprit. L'Unité de la pensée et de l'être ou si l'on préfère, de l'idéal et du réel, voilà le caractère essentiel de l'Esprit. C'est l'esprit qui constitue la *nature* divine, de même que si l'on envisage non plus l'unité de la pensée et de l'être, mais l'unité de la pensée et de la libre activité, on a la *personnalité* divine. Les deux ensemble : la nature divine et la personnalité divine forment le *moi* divin. Par l'action de sa personnalité sur sa nature Dieu pose définitivement son *non moi* qui est le *monde*, et qui, comme contre-position du moi divin, se produisant en dehors du temps, est nécessairement éternel, et, à ce qu'il semblerait, infini.

Ici, une courte parenthèse est nécessaire. En rassemblant, il y a déjà assez longtemps, ces notes, j'ai travaillé sur la première édition de l'*Ethique*, qui est de 1845 et 1848. M. le Dr Leenhardt, dans son ouvrage sur *Le péché d'après l'Ethique de Rothe*¹ signale entre cette première édition et la suivante, certains changements, par lesquels Rothe a tenu compte de diverses critiques qui lui avaient été adressées. Je n'ai pu, pour mon travail, rechercher et comparer cette nouvelle édition, et j'ai dû m'en tenir aux indications de M. Leenhardt. C'est ainsi que d'une édition à l'autre, Rothe a un peu modifié sa notion de

¹ Paris, Fischbacher, 1893. C'est une recension de cet ouvrage, publiée dans le *Chrétien évangélique* d'août 1896, qui a formé le noyau du présent travail.

la Création ¹. La contreposition du non moi n'est plus, comme il le paraissait, une nécessité logique, mais une nécessité morale. Dieu le pose par un acte de liberté. Cela, autant que j'ai pu en juger, ne change rien d'essentiel à ce qui va suivre.

La matière (*Materie*) qui forme le monde n'est pas encore la matière au sens où l'entend la science expérimentale (*Stoff*). C'est un pur être de raison, *matière* absolue, comme antithèse de l'esprit, *non nature*, en tant qu'antithèse de la nature divine, *matière brute*, en tant que non personnalité. Elle constitue le *monde des Eons*, et se décompose en deux pures négations : le *temps* et l'*espace*. Le temps est une entité qui n'a pas d'existence ; l'espace, c'est le vide. Tous deux se déterminent réciproquement. Le temps mesuré par l'espace, c'est le *mouvement* : l'espace, compté au moyen du temps, c'est l'*étendue*. C'est au reste ce qu'expriment les deux formules connues :

$$v = \frac{e}{t} \qquad e = vt.$$

Tous les deux constituent le monde de l'*Ether*. A son tour, l'étendue en mouvement, c'est l'*attraction* et la *répulsion*, le mouvement, sollicité par l'étendue, c'est la *pesanteur*, soit ensemble le monde astronomique et mécanique.

L'attraction et la répulsion devenues pesantes, c'est la *matière* (*Stoff*). La pesanteur attirée et repoussée, la *force*. Avec la matière et la force, nous avons le *monde élémentaire et chimique*. La matière, sous l'action de la force, c'est le *corps* constitué ; la force, sollicitée par la matière, c'est la *forme*. Nous assistons à l'éclosion du monde minéral qui est simplement : matière, corps et forme. Les éléments continuent à se développer réciproquement. Le corps en *form(ation)*, c'est l'*organisme*, la forme déterminée par le corps, c'est la *vie*. Organisme et vie sont l'apanage du monde végétal. Ces syzygies se poursuivent dans leur action respective :

L'organisme *vivant*, c'est le corps animal.

La vie *organique*, c'est l'âme. Et nous arrivons au *monde animal*.

¹ Leenhardt, ouv. cité, p. 30.

Au sein du monde animal, l'âme renferme, encore indifférenciées, la *conscience* et l'*activité*. Les déterminations réciproques de la conscience et de l'activité par la réaction de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme donnent les *sens*, les *forces*, les *sensations* et les *instincts*. L'âme consciente communique au corps des sensations, le corps lui rend des perceptions sensibles, et ainsi de suite.

En arrivant ainsi à l'homme, la dualité de la conscience de soi et de l'activité se ramène par le même procédé, à l'Unité. La conscience de soi devient *active*, l'activité devient action *consciente* et volontaire. Ainsi apparaissent la *raison* et la *volonté*, dont l'unité constitue la *personnalité* comme tout à l'heure la personnalité divine était l'unité de la pensée et de la libre activité.

L'être humain forme, on le voit, un nouveau terme d'une série où les déterminations réciproques et constamment fécondes, dont nous avons essayé de donner une idée, se sont simplement poursuivies. Avec la personnalité, apparaît le pouvoir de se déterminer soi-même, qui, en puissance, mais en puissance seulement, est *liberté*, tandis que, au point où nous sommes, elle n'est encore que la liberté de choix, le *libre arbitre*.

Et puisque, après tout, nous ne faisons pas un travail sur l'*Ethique* de Rothe, en général, nous pouvons arrêter ici notre analyse de ces déterminations, analyse dont vous voyez le but, qui est uniquement de vous laisser entrevoir par quels procédés, conformes à ceux de la nature, Rothe fait s'engendrer réciproquement les déterminations toujours plus élevées de la création. Nous allons maintenant nous en tenir aux notions qu'il va être utile d'éclaircir pour comprendre sa théorie du péché : celles du libre arbitre, de la liberté et de l'esprit, et nous commencerons par cette dernière.

Nous avons vu que Rothe, au début de son exposition, définit l'esprit : l'unité effective, absolue de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'être. Le mot pensée est entendu ici non pas au sens de *denken* actif, mais au sens passif : *Gedanke*. L'esprit est l'être *pensé* et l'être *posé*. Etre pensé et être posé épuise

sent en effet les deux catégories de l'être. L'esprit est donc la parfaite réalité. L'un et l'autre, pensée absolue et réalité absolue, représentent l'esprit absolu.

Ce point est, aux yeux de Rothe, essentiel. « Le lecteur, dit-il, qui m'a suivi jusqu'ici, fera bien, s'il ne parvient pas à s'approprier cette définition, de ne pas aller plus loin. »

L'idée de l'homme est de réaliser l'esprit, puisque l'esprit est l'existence véritable, le seul « être » complet, puisque tout ce qui n'est pas esprit, ne réalise pas complètement son idée. L'homme doit devenir esprit, puisque le but de la création, nous l'avons vu, c'est la pénétration du non moi divin, par le moi divin. Le monde que Dieu pose, Dieu veut en faire un autre lui-même, et l'être créé réalise son idée, dans la mesure où il devient semblable à Dieu. L'homme, qui est le couronnement de la création, devra donc, pour devenir vraiment homme, devenir esprit. Qui dit esprit, dit par là-même perfection et bonté, puisque l'essence de l'esprit est de réaliser parfaitement son idée et que l'idée de l'esprit dans la créature, est l'union avec Dieu.

Mais l'esprit ne saurait être créé de toutes pièces, ce qui est en contradiction avec la notion morale de l'esprit. L'homme ne saurait être créé esprit, pas plus qu'il ne saurait être créé bon, au sens moral du mot. Ce serait d'ailleurs en opposition avec ce que nous savons de la création, qui est un *processus*. D'autre part, on ne saurait concevoir la création de l'esprit comme celle d'une simple virtualité, puisque l'essence de l'esprit est d'être un idéal réalisé, actualisé. Ce qui est impliqué dans la nature de l'homme, telle que nous venons d'en indiquer la genèse, ce n'est pas l'existence de l'esprit, c'en est la possibilité. Avec la puissance de se déterminer soi-même qui est le point jusqu'auquel nous avons poussé notre analyse de tout à l'heure, l'homme n'est pas esprit, il est un être capable de devenir esprit. Ce que l'ancienne psychologie appelait le triomphe de l'esprit sur la matière, représenté comme l'idéal moral, devrait plutôt s'appeler l'éclosion de l'esprit.

¹ *Ethik*, § 12. Remarques.

Passons maintenant à la définition de la *liberté*. Si l'esprit est, pour s'exprimer d'une façon fort abrégée, un *produit*, une actualité, et non pas une simple virtualité, il en est de même de la liberté. Elle n'est pas un moyen d'atteindre un but, la réalisation de l'idéal moral, considéré comme déterminé religieusement, en d'autres termes le moyen de réaliser la communion avec Dieu, l'union de la volonté de la créature avec celle du Créateur. Elle est, elle-même, un but à atteindre, l'état du sujet qui veut entièrement ce qu'il veut, l'affranchissement de la volonté de tout élément de contrainte déterminant. Qu'il s'agisse de Dieu, ou qu'il s'agisse de l'homme, le mot liberté a toujours le même sens. Dire que Dieu est libre de vouloir indifféremment le bien ou le mal, c'est poser en fait une simple alternative abstraite, concevable sans doute pour l'intelligence, mais qui n'est qu'un simple jeu d'esprit. La possibilité de concevoir l'absurde comme possible, par exemple que la somme des angles d'un triangle ne soit pas égale à deux droits, ce n'est pas une perfection de l'intelligence, c'en est une limitation. A plus forte raison en est-il ainsi du *mal*, qui est le non sens moral. L'idéal moral n'est atteint que lorsque le bien est devenu une nécessité morale; l'homme idéal, l'homme sanctifié, ne peut pas pécher, comme dit saint Jean, parce qu'il est né de Dieu.

Maintenant, de tout ce qui précède, résulte que la liberté, ainsi conçue, ne saurait être placée au point de départ du développement de l'être personnel; elle est au terme de ce développement. Elle n'est pas là pour assurer l'épanouissement des forces de l'organisme dans le sens du bien et de l'union avec Dieu; cet épanouissement au contraire, elle le réclame, elle en a besoin pour être elle-même. En d'autres termes, l'homme n'a pas reçu la liberté pour s'assurer la possibilité de ne pas pécher, il ne devient libre que s'il ne pèche pas, et tout acte par lequel les instincts et les sensations égoïstes l'emportent, entravent la venue à bien de la liberté morale. Ce que l'homme possède à la place, nous l'avons vu, comme résultat de son développement, c'est le *libre arbitre*; la liberté de choix. Il nous reste à nous demander ce qu'il faut entendre par là.

On devine, par tout ce qui précède, que pour Rothe, le libre arbitre ne saurait être défini comme *liberum arbitrium indifferentiae*, ou *aequilibrii*, c'est-à-dire la faculté de se déterminer indifféremment pour des actions opposées: l'équilibre moral parfait. C'est là une pure abstraction qu'on peut abandonner aux systèmes qui ne se préoccupent pas de la place de l'homme dans la création, qui ne tiennent aucun compte du développement qui a précédé l'apparition de l'espèce humaine sur la terre, ni des conditions dans lesquelles apparaît l'individu.

Or, tout le monde ici a pu s'en rendre compte, au moins très approximativement. S'il y a quelque chose qui recommande le point de vue de Rothe à la pensée contemporaine, c'est la manière dont il rend compte d'un problème qui la préoccupe à bon droit: la raison d'être de la nature avant l'homme. Sans entrer dans le détail que le sujet pourrait comporter, disons seulement que la manière dont le processus créateur est envisagé explique d'une façon au moins suffisante et provisoire faisant abstraction ici de la notion théosophique d'une chute antérieure¹, bien des énigmes de la nature. Ainsi l'apparition de formes simplement ébauchées, devenant plus parfaites quand nous passons d'un organisme inférieur à un organisme supérieur. Ainsi, cet aspect d'essais gigantesques, démesurés, en quelque sorte manqués, qu'offrent certaines créations paléontologiques; la physionomie, à nos yeux malfaisante, de beaucoup de créations inférieures; dans un autre domaine, l'impossibilité de tracer la frontière entre le monde végétal et le monde animal, ou celle de déterminer la limite où finit l'instinct et où commence l'intelligence, le pressentiment du supérieur dans l'inférieur qui se rencontre dans toute la création. Et qu'on en pourrait citer d'autres! Ainsi, ce mystérieux appel du petit chien qui se frotte à l'homme, comme s'il lui adressait une adjuration muette de l'initier à un monde inconnu qu'il soupçonne! Oui, la nature est un

¹ Je dis: faisant abstraction, sans l'écarter, d'autant plus qu'en finissant nous aurons à y revenir; mais nous en tenant pour le moment à la considération empirique des choses.

monde de mystères. O création ! que ton infini nous dépasse ! Mais ne restons pas en route.

Si donc, disions-nous, il est une analyse cosmologique qui fasse droit au grand principe des sciences naturelles : *Natura non facit saltum*, c'est assurément, celle de Rothe. Or, cette marche qui lui est chère, quand il s'agit de la nature, il n'y renonce pas quand il arrive à l'homme. Nulle part, et à aucun moment, ni l'individu ni l'espèce humaine ne peuvent être conçus comme séparés arbitrairement soit du développement antérieur qui a annoncé et préparé celle-ci, soit des conditions réelles dans lesquelles apparaît celui-là. On comprend que, dans cette donnée, il n'y ait aucune place pour le *liberum arbitrium indifferentiae*. A quel moment précis, à quel point d'inflexion sommes-nous *nous* ?

Il y a bien une curieuse idée que Rothe émet, au cours de son analyse du développement de la personnalité. Dans ce développement qui aboutit à l'apparition du *moi*, il admet une phase, un moment où Dieu plonge l'organisme, avec ses instincts et ses appétits, dans une sorte d'assoupissement, pour permettre au moi d'apparaître¹. Ce serait, si on ose dire, une sorte de coup d'état divin, facilitant l'apparition du nouveau facteur, insuffisamment préparé par les réactions de l'âme consciente et de l'âme active. Je n'insiste pas sur cette idée, qui ne m'est pas suffisamment claire, et dont il n'a pas fait usage dans sa théorie du péché. Revenons au libre arbitre.

Deux causes concourent à rompre, ou pour mieux dire à empêcher de s'établir l'équilibre moral nécessaire au fonctionnement normal du libre arbitre : c'est la puissance des instincts et celle de l'éducation. Les instincts naturels sont nécessairement égoïstes, puisqu'il tendent à la conservation de la vie individuelle, et sensuels, puisqu'ils naissent des déterminations de la vie organique. Or, égoïsme et sensualité, ce sont là les deux catégories constitutives du péché. Je me contente de donner en passant cette définition du péché, qui est pour Rothe le non esprit = le non bien, comme cela doit résulter

¹ Voir Leenhardt, ouvrage cité, p. 77 et p. 222, où l'auteur reproche à Rothe de ne pas avoir tiré parti de cette notion dans sa théorie du péché.

suffisamment de ce qui précède. Il y a donc présupposition manifeste d'une rupture d'équilibre au profit de l'inférieur et au détriment de la formation de l'esprit.

La formule historique du *liberum arbitrium indifferentiae*, où l'individu est maître de sa destinée, c'est le mythe ancien d'Hercule, au carrefour du Vice et de la Vertu. Supposons pour un instant l'homme en possession d'un plein libre arbitre, et de plus, se déterminant sans motifs, le calcul des probabilités nous fera concevoir l'humanité se divisant en deux parties parfaitement égales, dont l'une suivra une marche ascensionnelle vers l'esprit, et l'autre, rétrogradera vers les instincts inférieurs. Vous ne songerez pas à protester contre cette intervention des mathématiques dans le domaine moral, puisque c'est là une pure supposition, et que nous sommes dans le cas d'y en substituer une autre, qui, elle, n'est pas une supposition, mais une donnée scientifique. Vous savez qu'il existe une science dont le déterminisme n'a pas manqué de se faire une arme contre le libre arbitre, je veux parler de la statistique morale et criminelle. En voici un cas : On a publié, il y a quelques années, un tableau comparatif du renchérissement et de la baisse des céréales en Bavière, ainsi que de l'accroissement et de la diminution du nombre des vols dans ce même pays, entre les années 1882 et 1891. D'une manière générale, les chiffres coïncident remarquablement, non pas parfaitement, il est vrai, il semblerait même que ceux de la criminalité suivent une marche plus régulière. L'écart entre les courbes qui figurent cette fluctuation représente-t-il ce qui reste de liberté à l'individu ? Ou bien, indique-t-il le jeu d'autres influences économiques ? C'est là une question que chacun résoudra suivant ses présuppositions particulières. Je n'ai cité cet exemple qu'entre des milliers d'autres attestant tous, ce que nous savons d'ailleurs, c'est que les instincts et les appétits sont une puissance d'asservissement essentiellement destructive du libre arbitre, remplaçant l'homme sous le simple jeu des forces naturelles.

Ils le sont d'autant plus qu'ils saisissent l'homme à son début, qu'il s'agisse d'ailleurs de l'homme espèce ou de l'homme

individu, antérieurement à toute crise morale, de sorte que quand celle-ci se produit, elle trouve les instincts fortement prédominants et l'équilibre rompu. Je n'ai pas besoin de faire voir combien les vues que j'expose, en essayant de les dépouiller de leur appareil abstrait, et en les appuyant d'exemples concrets sont analogues à ce que nous savons, au peu que nous savons, si vous le voulez, des origines historiques de l'humanité¹. Les premiers hommes nous apparaissent de plus en plus, par les recherches préhistoriques, comme des primitifs, des instinctifs, absolument engoncés dans leurs appétits. Le témoignage à peu près unanime des missionnaires est qu'il est parfaitement inutile de débiter auprès des peuples de la nature en faisant appel à des aspirations morales qui n'existent nullement. Nulle part, nous disait encore tout récemment l'un d'entre eux, nous ne trouvons en Afrique le sentiment du péché. Nous ne le trouvons pas à notre arrivée; il paraît plus tard, quand des procédés affectueux² ont ouvert les cœurs à la prédication de l'Évangile.

Y aurait-il peut-être un contrepoids favorable dans le pouvoir de l'éducation dont il faut aussi dire un mot? L'homme individuel, cela est certain, ne se développe nulle part spontanément. A chaque pas ses instincts trouvent soit un appui, soit un correctif dans l'influence du milieu, tout spécialement dans celle de la famille. Mais ici encore on ne saurait voir comment la puissance de l'éducation pourrait remplacer l'équilibre qui paraît toujours indispensable au jeu du libre arbitre. S'agit-il, en effet, des premiers hommes, et veut-on admettre un acte créateur, les plaçant sur ce point dans une situation privilégiée et unique? Mais, à moins de les sortir des conditions de la vie humaine, et de faire abstraction du processus par lequel l'esprit dérive de l'organisme, on ne saurait faire d'un acte créa-

¹ Toujours, bien entendu, en prenant ce mot dans son sens empirique : ce à quoi nous pouvons remonter, et en faisant abstraction de toute idée d'une chute antérieure, et de toute théorie sur la chute.

² En particulier, au moins aux débuts de la Mission au XVIII^e siècle, de riches distributions de tabac, ce dont nous ne blâmerons pas les missionnaires, puisque après tout le goût pour le tabac est un des instincts les plus honorables de la nature humaine.

teur l'équivalent d'une puissance éducatrice. Quant à leurs descendants, une fois l'existence du péché admise, il est évident qu'ils ne sauraient avoir reçu cette direction normale de la part d'ascendants placés eux-mêmes dans une condition qui ne l'était pas. A quelque point qu'on se place dans les destinées de notre race, l'équilibre nécessaire au fonctionnement du libre arbitre paraît rompu. Et que sera-ce si nous faisons rentrer dans la notion de l'éducation, l'hérédité, qu'on pourrait définir: le prolongement rétrospectif et régressif de l'éducation sur les virtualités inconscientes qui concourent à former l'individu? Mais il suffit de prononcer ce mot d'hérédité pour évoquer l'apparition de l'adversaire né du libre arbitre. Cela est tellement évident qu'il paraît inutile d'y insister.

Ainsi, de quelque côté que nous envisagions l'origine du péché, il semble que nous sommes conduits à le considérer comme un élément intégrant du développement de l'humanité, comme un fait aussi inévitable que l'existence de l'organisme, un fait lié nécessairement à l'existence de ce dernier.

Si d'ailleurs, nous essayons ici encore de contrôler ces données par l'expérience, le résultat de celle-ci paraît concluant. Elle nous enseigne l'universalité du péché. Nous pouvons, je pense, tenir ce fait pour indéniable. Tout homme est pécheur. Est-ce là une simple donnée empirique? Evidemment non. A ce simple titre, elle ne saurait compter. L'universalité du péché ne saurait être un fait d'expérience. Et pourtant, nul de nous ne songe à élever cette instance, pour postuler, fût-ce à titre de simple possibilité, l'existence d'individus humains sans péché. Qu'est-ce à dire? C'est que nous ne concevons pas même que ces deux notions: homme et pécheur, ne coïncident pas dans toute leur étendue. C'est que nous procédons, pour admettre l'universalité du péché, exactement de la même manière que dans l'admission de la loi naturelle. Nous concluons, de la multitude des faits observés, à la généralité de la loi. Peut-être même, dans ce domaine, notre affirmation est-elle plus absolue et plus immédiate encore.

Il ne sert de rien de répondre que cette affirmation porte sur un état et non pas sur des actes, et que le libre arbitre est

sauvegardé suffisamment par le fait que chaque acte particulier aurait pu être évité. D'abord cela n'est pas absolument certain, expérimentalement parlant, moins encore au point de vue du gouvernement général du monde par la Providence, pour laquelle maint acte est un fait donné; enfin, en soi, cela est moins encore concevable. On ne conçoit pas l'idée d'une somme $a, b, c, \dots n$, dont tous les éléments peuvent être positifs, et qui elle-même serait nécessairement inférieure à $a + b + \dots + n$.

Ainsi l'expérience et le raisonnement semblent parfaitement d'accord pour nous forcer à concevoir le péché comme inévitable, en tout cas, dans l'état actuel, empirique, du monde et de l'homme, le seul, après tout, où nous puissions contrôler le raisonnement par l'expérience.

* * *

Cela est-il bien certain? Et si nous recourons à une autre source d'information, les postulats de la conscience chrétienne aboutiront-ils au même résultat?

Procéder de la sorte, par voie de question serait une simple figure de rhétorique, et même d'assez mauvais goût. On sait assez, sans qu'il soit nécessaire de le demander, que la conscience religieuse proteste de toutes ses forces contre toute conception qui rend le péché excusable, qu'il s'agisse de la théorie qui en fait une simple maladie spirituelle, notion peu claire d'ailleurs, puis qu'après tout, une maladie de la volonté, c'est précisément le mal; ou qu'on essaye du point de vue défendu un temps par M. Scherer, qui tient le remords pour une illusion transportant l'absolu dans la liberté, tandis qu'il faudrait simplement voir cet absolu dans la loi morale elle-même¹. Nous n'avons pas affaire ici avec une sorte de réclamation générale, et si l'on ose dire, sentimentale ou déclamatoire, sur laquelle il serait aisé de passer à l'ordre du jour. Il s'agit tout au contraire, de compter avec un fait religieux aussi universel

¹ Article de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* (de Strasbourg), décembre 1853; reproduit dans les *Recherches de la méthode*, de Ch. Secrétan, p. 157 et suiv.

que le péché lui-même. Partout et toujours, quand la conscience se réveille, elle proclame le péché inexcusable ἀναπολόγητος comme dit saint Paul. C'en est même à ses yeux, le propre caractère. Et elle ne trouve la paix que sur le chemin du repentir qui l'affirme. Les luttes profondes, angoissantes d'un Augustin ou d'un Luther, qui n'ont trouvé leur apaisement que dans la Croix de Christ, n'appartiennent certes pas au domaine des illusions morales ou des aberrations religieuses. « O mes amis, s'écrie Ad. Monod, qu'est-ce que le péché? Qui est-ce qui comprend parmi nous ce qu'il a de criminel, ce qu'il a d'amer, ce qu'il entraîne naturellement de jugements épouvantables? et la nécessité absolue d'être complètement lavé et affranchi, pour goûter un moment de repos? » C'est là, peut-on dire, le fait chrétien par excellence, indépendant de toute théorie théologique; on le trouve chez le catholique pieux, comme chez le protestant extrême, chez l'arminien Wesley, comme chez le prédestinarien Calvin, partout et toujours, en un mot. Le conducteur d'âmes qui se trouvera en présence d'une conscience saintement remuée se verra obligé, quoi qu'il en ait, de lui tenir toujours le même langage, et de l'adresser à la même source de consolations lui montrant sa ressource dans le Sauveur, et non dans telle circonstance atténuante qu'elle pourrait invoquer. Si chez ce médecin spirituel, quelque théorie l'emporte sur cette exigence pratique souveraine, et qu'il en vienne à diminuer en quoi que ce soit la gravité de la transgression, le pécheur réveillé n'hésitera pas à répondre : « Laissez-moi, en voulant me faire du bien, vous me faites du mal, » et le prédicateur qui aura l'idée de présenter l'Évangile comme l'annonce que le cœur humain se trompe en prêtant à Dieu contre le péché une colère qui n'existe pas, n'exercera aucune influence bienfaisante sur son troupeau.

La voix que nous venons d'entendre est bien celle du principal témoin, non seulement parce que la conscience, nous sommes tous d'accord là dessus, possède une autorité plus grande, mais aussi parce qu'il est certain qu'elle voit plus loin et plus clair. Il est évident qu'en tenant compte des déductions de la spéculation et des inductions de l'expérience, nous ne

pouvons les entendre qu'à titre de témoins et non de juges. Comment la spéculation pure, en particulier, ne serait-elle pas au moins un peu suspecte, en face des données de la psychologie nouvelle qui l'obligent, ou vont l'obliger à refaire sa notion de la personnalité, et qui la menacent dans un de ses axiomes : l'identité du moi ? Prenons donc conseil de la spéculation et de l'expérience, mais entendons-les à titre provisionnel, et d'autre part, voyons quelle est au juste la portée de la protestation de la conscience chrétienne contre l'affirmation du caractère inévitable du péché.

Que dans l'état actuel, empirique, de l'humanité, le péché nous apparaisse comme inévitable, c'est là un allégué contre lequel la conscience chrétienne ne réclame pas. Elle réclame si peu qu'elle proteste au contraire contre la prétention de l'homme qui dirait échapper à la loi commune. Qu'il s'agisse du Cafre qui accueille l'exhortation du missionnaire à se convertir par ces mots : « Mon cœur est tout blanc, tout blanc, » ou du chrétien d'extrême avant-garde enrôlé sous la bannière des « Cœurs purs, » nous ne demandons pas même, comme le pieux Auguste Rochat, à être associé vingt-quatre heures à la vie d'un tel homme pour nous convaincre que comme le juste de l'Ancien Testament, il pèche sept fois le jour ; nous protestons d'instinct, par ce même instinct qui, nous l'avons vu, nous fait écarter l'instance que le péché n'est pas un fait d'expérience, le même instinct ou la même conviction qui nous ferait repousser par exemple, sans examen et d'emblée, l'assertion que dans les régions inexplorées de l'Asie centrale, il y a un pays où une pierre lancée vers le ciel ne retombe pas à terre. Qu'est-ce à dire, si nous nous entendons bien, si ne n'est qu'à nos yeux, le péché est, dans l'état actuel du monde, une loi de la nature comme la gravitation, une loi comme dit saint Paul, à laquelle la nature humaine est assujettie ? Aussi bien, Rothe fait-il observer quelque part que quand la conscience s'éveille, ce dont l'homme s'accuse, ce n'est pas d'être pécheur en général, c'est d'avoir commis des péchés particuliers. Nous avons tous enseigné à nos catéchumènes qu'une conviction générale de péché est de peu de valeur, comme le rend sensible

la vieille histoire du moine qui s'accusait d'être un très grand pécheur, et qui donna des coups de bâtons à son interlocuteur quand celui-ci lui répondit que c'était bien vrai. Il va sans dire d'ailleurs, que la confession d'un péché particulier, à son tour, n'a de valeur que quand elle nous conduit à la connaissance de notre état général ; mais ceci est une autre question. Nous ne sommes donc pas uniquement des révoltés, nous sommes des esclaves, esclaves d'une loi que nous n'avons pas faite puisque nous la subissons. Nous ne sommes pas les créateurs de notre état de péché, et, il est bon de l'ajouter, si nous en étions les créateurs notre état de péché serait sans remède. En effet, si le péché était un fait absolument libre et volontaire, il serait non pas seulement inexcusable dans le sens spécial où Paul entend ce mot, il serait rigoureusement, absolument inexcusable. Or s'il était absolument inexcusable, il serait par là absolument inexpiable. Le pardon serait un acte arbitraire, incompatible avec la liberté divine, qui bien loin d'être, comme nous l'avons vu avec Rothe, qui, je crois, est ici parfaitement dans le vrai, un synonyme d'arbitraire, en est au contraire l'antithèse absolue.

Je ne puis qu'indiquer ces idées tout à fait en passant ; il suffit, je crois, de les indiquer. A cet égard, il y aurait toute une étude à faire sur la Rédemption, en la rattachant à la notion du miracle, et en essayant de développer la merveilleuse profondeur de la pensée de saint Paul, qui n'a pas craint d'appeler le sacrifice de la croix une « folie de Dieu, » en même temps que la sagesse de Dieu. C'est-à-dire, comme dans le miracle lui-même, la souveraine sagesse, absolument exempte d'arbitraire, qui ne nous paraît, à nous, injuste et peu sage que parce que nous ne percevons pas tous les faits et toutes les lois du monde moral, de même que, dans notre critique du miracle, nous ne tenons compte que d'une part des lois et des faits du monde physique.

Que la Rédemption, qui paraît à la raison humaine mal éclairée une folie, ne soit pas un acte arbitraire, qu'elle tienne compte du caractère relatif du péché, c'est là l'enseignement constant de l'Ecriture, qui exclut de la Rédemption non seulement les intelligences célestes déchues, qui paraissent avoir pé-

ché en pleine connaissance de cause, mais aussi les hommes chez qui le péché est devenu une nature, en devenant le péché contre le Saint-Esprit. Cette conception du caractère relatif et non absolu du péché, que nous nous garderons bien, pour éviter tout malentendu, d'appeler une atténuation, elle est, non pas répudiée, mais au contraire appelée par l'instinct religieux, qui voit qu'en repoussant l'appel du Sauveur, c'est-à-dire la déclaration que son péché peut être pardonné sans que la Loi morale soit violée, l'homme transforme son péché en un autre plus grave et dès lors, définitif. C'est ce que disait un grand fou, qui était, par éclairs, un grand sage, Verlaine. « Je vous dis, moi, que Judas est damné, mais non pas pour avoir livré le Christ, non pas pour cela; il est damné pour s'être pendu de désespoir, pour avoir mis en doute l'infinie miséricorde de Dieu. »

Ou, puisqu'il vaut mieux citer la parole du Maître, écoutons le Seigneur lui-même : « Si je n'étais pas venu, et que je ne leur eusse pas parlé, ils n'auraient point de péché, mais maintenant, ils n'ont point d'excuse de leur péché. » Jean XV, 22.

* * *

En résumé, il y a donc dans le péché, considéré empiriquement, un élément d'inévitabilité. D'autre part, s'il est en quelque mesure inévitable, ce n'est pas en vertu d'une nécessité interne. C'est sur ce dernier point que porte exclusivement le postulat de la conscience chrétienne. Essayons d'en préciser le sens.

Nous sommes pécheurs, et nous sentons que nous ne devons pas pécher. Cela suffit à démontrer que le péché n'est pas au sens rigoureux et complet du mot, une loi de notre nature. Un pommier est fait pour produire des pommes, un liquide est fait pour couler, un tigre est créé pour se nourrir de chair, et non pas de végétaux : le pécheur n'est pas fait pour pécher. En d'autres termes, le péché n'est pas *notre nature*. Dans la fameuse controverse entre Strigel et Flacius, on a demandé si le péché originel, n'étant pas un accident de notre nature, devait être considéré comme une substance. Quand les Flaciens ont répondu qu'il était une substance, leurs adversaires leur ont

montré qu'il fallait en déduire logiquement la non culpabilité des incrédules.

Nous nous sommes placé à un autre point de vue, et, laissant de côté les distinctions scolastiques de substance et d'accident, nous avons fait voir que si le péché était une nature en l'homme, la rédemption ne serait concevable, ni au point de vue moral, puisqu'elle serait le renversement des fondements du monde moral, ni au point de vue psychologique, puisqu'elle substituerait arbitrairement une nature à une autre.

Mais alors, si le péché n'est pas en nous une nature, s'il reste, comme nous l'admettons tous, une part à faire à la liberté, en quoi consistera d'autre part, l'élément d'inévitabilité que nous avons dû réclamer, aussi bien au nom de la spéculation qu'au nom de l'expérience. Il ne faut pas chercher cet élément dans l'individu, puisque l'individu s'accuse et se repent. Reste à le chercher dans l'espèce, et c'est ici que nous revenons à Rothe, dont nous nous sommes momentanément écartés.

Si, au début de cette étude, nous avons consacré quelques pages à son concept de la Création, c'est pour pouvoir nous y référer ici. On peut, par ce que nous avons dit, pressentir sa réponse à la question : D'où vient que le péché est attaché à l'Humanité ? Cela vient, répond-il, de la nature elle-même, de cette matière obscure, aveugle, pesante, antithèse absolue de l'esprit, que Dieu a posée comme le non-moi divin, et dont le processus créateur a fait dériver l'esprit. Ce dernier, procédant nécessairement d'une source aussi troublée, ne peut se réaliser qu'en traversant le péché comme une phase inévitable.

Nous avons signalé le changement que Rothe a, d'une édition à l'autre, apporté à sa pensée dans le concept de la contreposition du non moi. Cela ne change d'ailleurs rien d'essentiel à l'objection qui se présente immédiatement à l'esprit. S'agit-il en effet de l'envisager comme une nécessité métaphysique, ainsi qu'il la considérerait d'abord ? La responsabilité du péché passe de l'homme à Dieu. Le péché n'est inévitable pour l'homme que parce que le fait qui le conditionne est inévitable pour Dieu. Et si cette condition est nécessaire, si elle est le seul mode possible de la création d'êtres libres, ce n'est plus la liberté humaine

qui est compromise, c'est la liberté divine. Veut-on faire au contraire du processus créateur, non pas un acte nécessaire, mais un acte de liberté? Il nous semble que Rothe, en améliorant sur ce point sa conception de la Création, aggrave par là-même la difficulté de concevoir le péché en dehors de la causalité divine. Si cette condition qui fait dériver l'esprit de l'évolution naturelle, a été voulue librement, c'est la sainteté divine qui est compromise, et qui a, non plus subi, mais directement voulu le péché comme condition de l'esprit et de la sainteté. Deux conclusions également anti-religieuses.

Ne nous étonnons pas de nous trouver acculés à une impasse. Tous ceux qui ne se sont pas payés de mots, tous ceux qui ont voulu tenir compte dans la question qui nous occupe de ces trois facteurs : la nature, l'histoire, la conscience ¹, et de ces deux faits : l'universalité du péché dans l'espèce, la responsabilité dans l'individu, ont été amenés à cette conclusion : L'individu empirique, l'homme tel que nous le connaissons, et aussi haut qu'on puisse remonter, partage avec un autre la responsabilité du péché. Avec qui?

Que nous importe? diront plusieurs, puisque après tout l'essentiel n'est pas de savoir comment un mal est venu, mais comment il s'en ira, et que d'ailleurs, nous en savons assez quand nous savons que, de cette responsabilité, nous avons notre large part.

Il importe, répondront d'autres, qui estiment d'abord que ce mot : que nous importe? devrait être banni de la théologie, parce que, en théologie comme en art, c'est ce qui semble oiseux qui est le vrai nécessaire. Celui qui n'a pas l'amour des questions qui semblent ne servir à rien, ne sera jamais théologien. Ceux-là d'ailleurs estiment qu'il importe beaucoup que nous établissions que cette responsabilité, ce n'est pas Dieu qui la partage avec nous. Dieu, l'auteur du péché, c'est là le *πρωτον ψευδος*, de tous les systèmes où s'énervent la pensée et la vie chrétiennes. Rothe, le grand Rothe lui-même, malgré d'élo-

¹ On comprend sans qu'une explication soit nécessaire, pourquoi nous n'ajoutons pas : Et l'Ecriture, puisque c'est justement l'Ecriture qu'il s'agit d'interpréter.

quentes protestations, a-t-il entièrement échappé à cette conclusion? Il nous semble que non.

Avec qui dès lors?

Nécessairement avec un être libre qui ne soit pas Dieu, et dont l'intervention ait eu place en dehors de l'histoire connaissable de notre espèce, puisque, si haut que nous remontions, cette histoire est placée sous la domination du péché et qu'il est très vrai que, dans son état actuel, l'humanité ne prend connaissance de la sainteté qu'en traversant le péché.

Avec un être libre dont l'action ait été déterminante sur l'espèce, puisque ainsi que nous avons essayé de le montrer, c'est à l'espèce que revient l'élément de l'irresponsabilité, l'individu se sentant pleinement responsable. Ce partage, j'en conviens, serait d'ailleurs inacceptable pour le nominalisme, pour qui l'espèce n'est que la collection des individus. Resterait pour le nominalisme à expliquer par la liberté, l'universalité du péché. La théorie de la chute reste ainsi à l'heure présente, la seule solution respectueuse de ces deux conditions du problème: Accepter dans toutes ses conséquences la réalité universelle du péché d'un côté, la possibilité morale de la rédemption de l'autre, sans faire remonter jusqu'à Dieu la responsabilité de la première.

Au moment de finir, car il est temps de finir, je ne me dissimule pas l'inconvénient d'essayer de résoudre un problème par un problème. Toute théorie de la chute, qu'il s'agisse de celle qu'a formulée en son temps M. Secrétan, et que M. Astié a si vivement critiquée, ou qu'il s'agisse de la théorie ecclésiastique, se heurte à des difficultés scientifiques que je n'ai pas le temps même d'indiquer ici. Il faut convenir que ce que nous savons, le peu que nous savons, encore une fois, des origines de l'humanité, n'est pas favorable à cette dernière, la théorie ecclésiastique¹. L'idée de la chute n'en reste pas moins une sorte de pôle magnétique, vers lequel la pensée chrétienne est

¹ A ce point de vue l'idée d'une chute antérieure à la création actuelle se concilie beaucoup mieux avec le caractère des premiers êtres révélés par la géologie et avec ce que nous savons de l'homme préhistorique; cette idée n'a pu être abordée.

ramenée, après avoir oscillé, tantôt vers le déterminisme, tantôt vers le kantisme abstrait, après s'être arrêtée plus ou moins longtemps dans l'agnosticisme. Or l'agnosticisme n'est qu'une solution provisoire qui a certainement sa valeur aux époques de lassitude de la pensée, où celle-ci éprouve le besoin de se retremper à la fois dans l'action et dans l'étude probe et impartiale des faits. Nous sommes à une de ces époques ; quand nous l'aurons traversée, ce qui ne saurait manquer, nous en reviendrons, je crois, à l'inspiration de Rothe et de son initiateur. Peut-être alors, instruits et meurtris par les expériences du passé, reprendrons-nous cette méthode *phénoménique* que recommandait le vieil Etinger, qui ne sépare pas l'homme de la nature. Nous creuserons le problème des rapports de l'espèce et de l'individu, en utilisant les données de la psychologie nouvelle qui nous révèle dans l'homme un être infiniment plus complexe et plus dépendant des influences connues et occultes du milieu (ce mot milieu entendu dans toute son extension) que ne le soupçonnait l'ancienne ; le tout contemplé à la lumière d'en haut. Pour tout dire d'un mot, nous referons l'Ethique de Rothe dans un esprit rigoureusement théosophique.
