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

Band: 1 (1868)

Artikel: La doctrine chrétienne du péché [suite]

Autor: Choisy, L. / Muller, Julius

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379073

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

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

LA

DOCTRINE CHRÉTIENNE DU PÉCHÉ

PAR

JULIUS MULLER.

(Suite.)

TROISIÈME PARTIE.

La possibilité du péché.

On ne réussira à écarter de Dieu la responsabilité du péché qu'en montrant dans l'essence de la créature adonnée au mal la présence d'un principe assez autonome pour pouvoir poser un commencement nouveau et servir de limite au delà de laquelle il ne faille pas remonter. Ce principe ne peut être que la *volonté*, et son autonomie n'a d'autre source que la *liberté*. Une double tâche s'impose maintenant à nous : nous aurons d'abord à étudier en lui-même le libre arbitre de l'homme; puis à examiner comment la liberté humaine se concilie avec la volonté et la science infinies de Dieu.

I. LE LIBRE ARBITRE DE L'HOMME.

A. *La liberté formelle et réelle.* — Un homme est vraiment libre, lorsqu'il veut résolûment le bien qui constitue la véritable essence de sa nature morale, et lorsqu'il exprime dans sa conduite une nécessité intérieure qui exclut toute pensée de la possibilité du contraire. La liberté parfaite, celle de Dieu, celle des rachetés, consiste, non pas à osciller perpétuellement entre le bien et le mal, mais à posséder un état où le bien est devenu comme une autre nature, à réaliser l'identité de la liberté et de la nécessité dans l'amour. Le chrétien y parvient en s'appropriant la Rédemption

par un acte d'amour (1 Cor. X, 29; 2 Cor. III, 17; 1 Ps. II, 16; Jean VIII, 32, 36; Jaq. I, 25); mais il n'atteint à la complète liberté que dans le royaume de la gloire (Rom. VIII, 21, 23).

A côté de cette liberté *réelle*, sans laquelle nous ne concevrions pas l'accomplissement de l'idéal humain, ni en Christ, ni en nous-mêmes, nous distinguons la liberté *formelle*, qui seule nous explique la forme actuelle de notre vie, et qui consiste dans la faculté de choisir entre le bien et le mal. L'Écriture suppose cette faculté dans le récit qu'elle fait de la chute, dans les passages de la loi où elle proclame des commandements et des défenses qui sont rattachés à des promesses ou à des menaces (Deut. XXX, 15, 16), et enfin, lorsque sur le terrain de la Rédemption elle impose à l'homme la condition de vouloir et de rechercher le salut (Jean VI, 44; Rom. IX, 16; Mat. VII, 7, XI, 12; Actes VII, 51; Luc XI, 1-13; Hébr III, 8).

Nous ne nous arrêterons pas à discuter une certaine théorie de la liberté qui suppose la volonté sollicitée par des motifs, les uns bons, les autres mauvais, et ces motifs se faisant un parfait équilibre, de manière à permettre à la volonté de faire pencher la balance. La volonté se tiendrait ainsi en perpétuel équilibre, et reviendrait, après chaque décision, à un état d'indifférence. Il suffit, pour en faire justice, d'observer qu'une pareille conception ne peut pas se concilier avec la liberté réelle.

Nous répudions l'identité qu'on a essayé d'établir, dans l'intérêt du déterminisme spéculatif, entre les idées de volonté et de liberté. Ce qui constitue la liberté formelle, c'est la possibilité de pouvoir faire autrement, le caractère de contingence, c'est, dans le cas de l'homme appelé à accomplir librement la loi morale, la possibilité du mal que sans cesse il doit, par une décision personnelle, refuser de réaliser. On ne peut concevoir la liberté réelle comme la plus haute forme de l'existence humaine que si elle a la liberté formelle pour condition, et celle-ci, à son tour, n'est qu'un moyen pour aboutir à celle-là, comme à son but. Aussi ces deux idées de liberté sont-elles, au fond, deux éléments d'une seule et même idée. La liberté formelle se compose de deux facteurs : la présence objective de plusieurs possibilités, et la conscience de ces diverses possibilités. Nous n'admettons pas qu'elle renferme comme troisième élément l'oscillation entre des déterminations opposées; car l'hésitation de la volonté dénoterait un penchant au mal, et Dieu, l'auteur de la liberté, serait alors l'auteur du mal.

Le libre arbitre est un principe déterminateur. Sa création la

plus immédiate est l'état moral de celui qui veut, son caractère, soit en bien, soit en mal. Mais ce n'est pas tout. On ne doit pas lui refuser le pouvoir d'imprimer son sceau au monde extérieur. Si l'esprit fini est le centre de l'univers, la nature doit avoir été ordonnée en vue de lui, et ne pas avoir la puissance d'entraver la libre activité de sa volonté. Tenir la nature et ses lois pour chose plus certaine que l'esprit et sa domination sur la nature, c'est professer un pur naturalisme.

B. *La liberté de la volonté dans le développement moral.* — Ce qui a manqué au système pélagien, c'est l'idée du développement moral, dans le sens du bien comme dans le sens du mal, chez l'individu comme chez l'espèce; de là vient qu'il a défini la liberté morale, la faculté de décider, à chaque moment donné, entre le bien et le mal. Pélage et Julien n'ont saisi que superficiellement l'idée d'*habitude* qui, pressée davantage, aurait fait éclater leur système. Considérez le libre arbitre comme une faculté également indifférente aux motifs de tous les ordres, et à ses propres déterminations précédentes : vous devrez conclure que tous vos efforts pour agir sur les autres par l'éducation, la législation, la prédication, n'auront d'autre résultat que d'offrir à l'homme, appelé à prendre une décision, une multitude d'idées entre lesquelles il devra choisir; rien ne vous garantit que vos efforts aboutiront dans un sens donné, alors même qu'ils auraient déjà abouti précédemment quatre-vingt-dix-neuf fois dans ce même sens; vous ne pouvez nullement compter sur les dispositions d'un individu, sa volonté étant à l'état perpétuel d'indétermination. Il ne sera plus question de *caractère*, ce composé de volonté personnelle et de dispositions naturelles; aucun lien ne rattachera les uns aux autres des actes échappés tous de l'abîme d'une liberté indifférente. On ne peut, dans ce système, concevoir aucune action commune vers un but déterminé, ni même aucune vie en commun, toutes les actions humaines étant également marquées du sceau de l'imprévu. On ne trouve plus aucune signification aux idées d'état de sainteté et de servitude du péché, de régénération et de non-régénération, d'ange et de diable, de royaume de Dieu et de royaume du monde, de ciel et d'enfer; car ces idées correspondent à des états qui supposent une tendance constante de la volonté. Une pareille liberté serait au contraire la κοινωνία entre la lumière et les ténèbres, repoussée par saint Paul (2 Cor. VI, 14). On n'aurait plus que faire de la Rédemption, puisque chacun pourrait, dès qu'il le voudrait,

ne plus s'attacher qu'au bien : il ne faudrait même plus parler de capacité de rédemption, puisque celle-ci vise à fonder un état où le mal ne trouverait plus en l'homme de point d'attache.

A notre tour, nous proposons la définition suivante de la liberté : un être est libre en tant qu'il règle lui-même, par un acte de propre détermination, le centre intime de sa vie, d'où découle son activité.

A l'origine, lorsque le moi s'éveille, il trouve une base naturelle : c'est le corps de l'homme, sa vie psychique, ce sont certains talents et penchants qui composent ce qu'on appelle l'individualité naturelle. La volonté agit sur cette individualité comme un principe qui lui imprime un développement variable quant à la direction et au degré d'intensité. Intimement uni à sa base naturelle, l'homme moral s'élève cependant au-dessus de cette base par le développement qu'il poursuit ; celui-ci n'est autre chose que l'histoire de sa volonté se déterminant librement elle-même. Sans doute, le caractère est le principe de déterminations isolées de la volonté; mais il est originairement lui-même le résultat des déterminations de la volonté. Les directions de la volonté se forment indépendamment de l'empire des habitudes. Si grande que soit la domination de celles-ci, elles font incliner ceux qu'elles maîtrisent vers la passivité; elles agissent à la manière des forces de la nature pour pétrifier la vie; elles paralysent la faculté d'action. Leur domaine propre est celui des activités isolées, et non celui des directions de la volonté. Un homme deviendra par l'habitude tout ce qu'on voudra, mais jamais un enfant de Dieu ni un enfant du diable, parce que, pour mériter ces qualifications, il ne suffit pas de répéter une action déterminée : il faut déployer sous un grand nombre de formes une véritable activité, dont la source est dans un principe ou bon ou dépravé. Nos sentiments, nos penchants, nos intérêts, nos convictions, nos principes constituent en quelque sorte le corps intérieur de notre libre volonté, et celle-ci en est l'âme. La volonté est le moi, l'homme lui-même. Ce ne sont pas les motifs sollicitant la volonté qui font l'acte, c'est la volonté, et la volonté seule. On sait, en effet, que des idées particulières ne s'imposent pas de leur chef, à titre de motifs, à notre volonté, mais qu'elles deviennent des motifs de par la volonté elle-même, qui leur prête l'intérêt qui la captive. On reconnaît la disposition fondamentale de la volonté d'un homme à la nature des motifs par lesquels il se détermine.

Tout véritable développement implique un principe de conser-

vation, et un principe de progrès qui apporte un élément nouveau ; s'ils s'excluaient, on aurait ou une pétrification, ou une dissolution. Dans l'ordre moral, le principe de progrès est la liberté de la volonté, la libre détermination du moi indéterminé, dans le sens tantôt d'un accord, tantôt d'un désaccord avec la loi morale. Tout ce que ce principe tire de lui-même, il le transmet au principe conservateur qui l'implante dans la volonté, dans la vie intérieure. On peut donc distinguer dans tout développement moral deux moments : celui de l'état, *habitus*, et celui de l'acte, *actus*, l'acte étant le producteur, et l'état le produit, doué lui-même d'une tendance à s'affirmer dans des œuvres correspondantes (Mat. XII, 33). Au début, la libre détermination de lui-même est pour l'homme la chose évidente, et son état de détermination la chose cachée; c'est le point de vue de la conscience naturelle. Dans la suite, la raison est frappée du contraire : la liberté s'efface ou ne trouve de sûreté que dans la citadelle de la foi, et l'état de détermination vous fait l'effet d'une chaîne d'airain dont les anneaux vous enlacent. On est alors en plein déterminisme, et l'on risque d'y rester pris. Enfin, dans une troisième période, on reconnaît que l'on porte, à chaque moment présent, le poids des déterminations précédentes; mais on limite l'action de ces dernières, en les ramenant elles-mêmes à un acte antérieur de libre détermination. Le développement moral a, comme tout autre développement, ses crises, ses époques, qui coïncident volontiers avec la croissance naturelle de l'homme. Mais la volonté demeure toujours libre de résister comme de céder aux attraits, aux instincts qui marquent l'apparition de ces moments critiques. Souvent ces crises ne laissent pas de traces : souvent même la vie intime d'un homme dépend d'une ferme résolution prise en dehors de ces heures. Nous affirmons, en conséquence de ces faits, qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme doué de la plus exacte connaissance des cœurs, de calculer et de prédire les décisions auxquelles s'arrêtera la volonté des autres. Il est même impossible de prédire, à coup sûr, comment un caractère déjà développé se décidera dans un cas donné, tant la libre volonté est une source inépuisable de nouvelles et différentes déterminations. Bref, nous défendons notre définition de la liberté formelle, envisagée comme libre détermination de la volonté se dégageant de l'indéterminé, d'un côté, contre le déterminisme, qui fait procéder la détermination de la volonté d'un état déjà déterminé lui-même, et de l'autre, contre le pélagianisme, qui n'admet pas que

d'une détermination propre de la volonté résulte un état déterminé.

C. *La liberté transcendentale et la liberté empirique.* — Nous sommes donc libres, mais d'une liberté limitée et successive, et nous sommes en cherche d'un pur commencement de la liberté, au delà duquel on ne puisse pas faire remonter l'origine du péché. Nous n'admettons pas comme tel le péché commis avec la claire conscience du devoir contraire, d'abord parce que ce péché-là est difficile à distinguer, puis parce qu'il est lui-même le secret effet d'un état déterminé antérieur. Nous n'admettons pas davantage que la solution cherchée se trouve dans l'idée d'un moment, dans la vie, de parfait équilibre entre des penchants opposés, où la liberté prendrait un parti ; car c'est une supposition tout à fait gratuite de croire que la volonté elle-même, lorsqu'elle donne son coup décisif, ne soit pas affectée par la puissance du passé. Nous voilà donc refoulés, pour surprendre le premier acte de péché réel de l'individu, jusqu'au point de départ du développement moral conscient. Or, nous n'avons aucun souvenir de l'acte primitif de libre détermination par lequel nous avons débuté dans la vie morale. Quelque court qu'il soit, il y a toujours, même chez l'enfant, un passé qui pèse sur le réveil de sa conscience morale. Sa première décision ne se prend pas partout dans des conditions égales, à cause des différences d'éducation et des différences de la première tentation. Est-il d'ailleurs probable que la décision suprême, celle qui doit imprimer sa forme à toute la vie morale, fût remise à un enfant, à un être estimé moins responsable que l'homme? On ne peut donc placer la décision personnelle primitive de la liberté en deçà du développement temporel de l'homme. S'il n'y a pas un commencement avant ce commencement, la liberté se justifiera toujours devant la conscience, mais l'idée en sera scientifiquement insoutenable. Nous sommes obligés de chercher le commencement de la liberté de l'homme dans le domaine extra-temporel, le seul dans lequel une détermination pure et inconditionnelle soit possible. La personnalité doit avoir sa source en dehors du temps, sous peine de perdre toute garantie d'immortalité. La condamnation éternelle n'est moralement possible et compréhensible que si nous acceptons la portée transcendentale de la liberté, et si nous admettons une innocence qui remonte au delà des temps.

Nous distinguons deux existences : l'une extra-temporelle, intel-

ligible, et l'autre empirique, dans le temps; mais toutes les deux sont réelles. Nous nous séparons absolument de Kant. Ce philosophe, il est vrai, distingue bien, lui aussi, le domaine de l'intelligible et le domaine de l'empirique; mais cette distinction est chez lui tout abstraite. Les choses en soi, l'idéal, voilà l'intelligible; les phénomènes, l'expérience, voilà l'empirique. Distinctes *en propos* ces deux sphères sont profondément unies, essentiellement semblables : la seconde ne peut pas être la *continuation* de la première. Nos actions appartiennent au monde intelligible, élevé au-dessus du temps et de l'espace, par le fait que nous avons conscience d'une loi inconditionnelle et universelle, la loi morale qui régit notre conduite; nous pouvons, en conséquence, nous attribuer une volonté indépendante de la loi naturelle des phénomènes et des conditions du temps, c'est-à-dire une *liberté*. Mais nos mêmes actions, envisagées comme phénomènes, tombent absolument sous la loi de la nécessité naturelle qui règne dans la sphère du temps, et ne sont libres qu'en ce qu'elles ont leur origine indépendante dans le monde intelligible, dans la pure volonté. Dès lors, notre vie morale n'est plus même un phénomène, mais une simple apparence : la pièce se joue en réalité derrière les coulisses de la vie terrestre. Kant en fait l'aveu, lorqu'il reconnaît que la moralité propre de nos actions nous est cachée, et que nous n'en pouvons apprécier que le caractère empirique. Au fond, le vice de sa philosophie idéaliste est le mépris hautain de notre être et de notre conscience empiriques. Singulière philosophie que celle qui montre à l'homme le néant du monde de l'expérience et qui cependant l'y enchaîne, puisqu'elle lui annonce que la vérité réside dans la région de l'intelligible, mais qu'il ne peut pas s'y élever !

Kant appelle *mal radical* l'acte intelligible par lequel l'homme a subordonné la maxime de l'obéissance à la loi morale, à celle de l'amour de soi-même; cette perversion, fruit de la liberté, doit être *éternelle*, un acte intelligible ne pouvant pas être contredit par un second acte subséquent, et ce qui arrive dans le temps ne pouvant pas altérer ce qui arrive hors du temps. Sa doctrine établit donc l'indestructibilité du penchant au mal dans la nature humaine : l'acte commis en dehors du temps prédétermine tout le cours de la vie. Il résulte d'ailleurs du dualisme qu'il proclame entre l'idée et la réalité que l'homme ne peut pas dans son existence empirique détruire complétement le mal, mais seulement approcher du but à l'infini. Tout cela n'empêche pas Kant d'affirmer la possibilité d'une restauration de l'homme dans cette existence temporelle, par

sa propre force, sans que l'auteur s'embarrasse des contradictions où il s'engage et sans qu'il indique le principe de cette immense révolution. Son tort a été double. D'abord il n'a pas vu que tout être créé a besoin du temps et de l'espace pour atteindre à la pleine réalité de son existence. Tout esprit créé *devient :* or la forme du devenir, c'est le temps, et de plus, il lui faut, pour pouvoir se révéler à d'autres êtres de la même espèce, une limite essentielle, un corps qu'il marque de son empreinte. La philosophie a tort de voir dans la dépendance du temps et de l'espace un élément de bassesse pour l'homme, et dans l'indépendance du temps, dans une spiritualité pure, la condition de sa grandeur. Nous reprochons en second lieu à Kant de ne pas comprendre que Dieu puisse, sans compromettre sa gloire, confier à une existence renfermée dans les limites du temps et de l'espace les plus riches trésors. Nous croyons, quant à nous, qu'*ici* se trouve la parole de la justice (Rom. X, 6-8), et que la vie éternelle nous est offerte *dans le temps* (Jean VI, 47). L'incarnation du Fils de Dieu n'a-t-elle pas eu lieu à un moment donné et dans un endroit déterminé (Gal. IV, 4)?

Schelling a repris le fil des recherches où Kant l'avait laissé tomber. Suivant lui, la condition de toute vie est l'union de deux principes, du principe idéal ou intelligent, et du principe réel ou irrationnel, qu'il appelle aussi substance (*Grund*). Ces deux principes se retrouvent en Dieu, en qui Schelling distingue le Dieu existant et la Raison de son existence, soit une nature qui fait le fond de Dieu. Dieu n'est personnel qu'en tant que le premier principe, le principe idéal arrive à l'existence absolue en s'unissant à une substance, à une raison qui en est indépendante. Les deux principes ne sont parfaitement un que dans les êtres personnels; mais, un d'une identité absolue en Dieu, ils sont séparables chez l'homme. D'après cette théorie, la liberté humaine est une faculté du bien et du mal; et comme le mal ne peut procéder de Dieu, envisagé du moins dans son principe idéal qui est bon, la liberté doit avoir une racine indépendante de Dieu, dans la Substance, dans cette essence qui est inséparable de Dieu et cependant distincte de lui. Mais aussitôt nous voyons se dresser devant nous le spectre du dualisme. Schelling se flatte de lui échapper et de sauver la liberté de Dieu en disant que Dieu *laisse agir* la Substance, qui, en voulant s'actualiser dans les êtres créés, produit le mal. Mais on demandera *pourquoi* Dieu laisse agir ainsi la Substance, s'il en résulte une volonté rebelle à Dieu, et pourquoi, s'il la laisse agir, il

lui interdit de se réaliser dans la sphère de l'humanité. La grosse difficulté de cette théorie est que, si la liberté de l'homme a sa racine dans une Substance distincte de Dieu et n'est stimulée à vouloir réellement le mal que par les sollicitations de la Substance regimbant contre l'unité, l'homme est, en fait, au pouvoir d'un principe éternel et général, autre que Dieu; sa liberté et sa responsabilité périssent; il n'est plus lui-même que le jouet de certaines puissances cosmogoniques générales. Schelling déclare que l'homme ne peut pas sortir de l'indécision originelle, s'il n'existe pas un motif général de tentation au mal qui permette à l'amour naissant de trouver matière à se réaliser dans un élément contraire. On immole ainsi la liberté formelle au profit d'une liberté réelle qui n'en est pas une.

Schelling cherche à donner une définition plus exacte du côté formel de son idée de la liberté; il affirme que la vie de l'homme dans le temps est déterminée par un acte de décision personnelle qui ne précède pas la vie, quant au temps, mais qui s'accomplit à travers la vie comme un *acte éternel de sa nature.* L'activité particulière de l'homme a son origine dans son for intérieur, d'où elle découle, d'après la loi d'identité, avec une nécessité absolue, une nécessité intérieure qui est la liberté, aux yeux de Schelling, en ce sens que l'essence de l'homme est sa propre œuvre, et se fonde sur une décision personnelle éternelle. Plus conséquent que Kant, Schelling veut que, si l'homme ne se ferme pas positivement au bon esprit qui le convertit au bien, sa conversion elle-même soit contenue dans l'acte primitif qui détermine sa nature. Mais, si la vie empirique n'est que la réalisation dans le temps de l'acte intelligible, on ne peut admettre dans la vie deux périodes, l'une antérieure, l'autre postérieure à la conversion; *tous* les moments de la vie devraient être dans un rapport égal avec cet acte. Admet-on que l'acte transcendental ait renfermé deux décisions, l'une en faveur de la domination du principe réel ou vrai, l'autre en faveur de son assujettissement? On affirme une contradiction qui détruit cet acte, et celui-ci devrait, en ce cas, se manifester dans le temps, non pas sous la forme d'un renouvellement moral de l'homme, mais sous celle d'une lutte perpétuelle.

Schelling va jusqu'à dire que l'ensemble de l'existence empirique de l'homme, y compris la nature et le tempérament de son corps, est une conséquence de l'acte primitif. Celui-ci créerait même la conscience. Mais on enlève ainsi aux phénomènes moraux leur plus sûr fondement, savoir le sentiment de la réalité ob-

jective de l'imputation; on en fait des phénomènes dépourvus de caractère moral et que nul ne songe plus à se reprocher. En outre, on vient se heurter contre des difficultés d'expérience : car il y a constamment contradiction entre la laideur du corps et la beauté de l'âme et *vice-versâ*. On ne rend pas compte de l'influence qu'exercent sur l'idiosyncrasie spirituelle des gens les circonstances de nationalité et de parenté. On devrait enfin expliquer pourquoi la conversion morale de l'homme n'entraîne pas un changement correspondant dans son individualité spirituelle et corporelle.

Toute cette existence-ci étant le résultat d'une chute primitive, l'existence intelligible qui est toute liberté doit être considérée comme plus parfaite que l'actuelle qui ressemble à une servitude : celle-ci est donc une existence amoindrie. Or, pour que, dans une existence future, le péché disparaisse, il faut que les êtres affranchis du mal soient rétablis dans un mode d'existence qui soit en dehors du temps, ce qui implique contradiction : on ne peut pas commencer dans le temps à exister en dehors du temps ; ce qui est indépendant du temps ne peut pas en dépendre. Selon nous, l'existence dans le temps détermine, réalise, et, par conséquent, absorbe en elle-même l'existence antérieure au temps, lui donne un commencement. Schelling répondra que l'existence en dehors du temps pénètre et détermine complétement celle qui s'accomplit dans le temps, tout en persistant dans une indépendance éternellement égale à elle-même. Dans ce cas, nous ne pouvons attribuer à cette vie-ci aucun but par rapport à notre existence intelligible, à moins que nous ne découpions cette dernière en périodes successives que détermine la vie dans le temps. Notre vie actuelle n'est plus alors qu'une apparence d'existence, une ombre, et toutefois si puissante qu'il s'y forme une conscience empirique des êtres intelligibles qui leur dérobe complétement leur véritable existence et ne réfléchit dans ses profondeurs que cette apparence d'existence.

D. *La liberté considérée comme possibilité du péché.* — Nos idées sur la liberté dépendent de notre idée de Dieu. Dieu, considéré avant toute détermination, est l'être indéterminé, mais, possédant en lui-même la puissance illimitée de se déterminer lui-même. Dieu est la personnalité absolue, et Schelling proclame comme le plus beau triomphe de la science la plus accomplie et la plus étendue la connaissance claire de l'existence d'un être personnel, auteur et gouverneur du monde. La personnalité divine ne peut être

conçue comme absolue que si Dieu possède une personnalité qui ne dépende absolument que de lui-même. Dans la profondeur de son être, Dieu n'est pas autre chose que *Volonté* et *Liberté*. Sa volonté est la source même d'une infinie plénitude d'existence, parce qu'il veut absolument la vie et l'amour. Nous ne distinguons donc pas Dieu et l'Absolu. Dieu étant l'Alpha est aussi par ce fait l'Oméga, et le τὰ πάντα εἰς αὐτον est la raison du τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ.

Dieu étant une personnalité absolue, crée d'autres êtres par un mouvement de libre amour qui veut les rendre participants des biens de l'existence et, si possible, du bien suprême de la communion avec Dieu. Un amour absolument parfait n'est possible qu'à la condition que, pour être amour, le sujet aimant n'ait pas besoin de l'objet aimé. Or, tel est l'amour de Dieu à l'égard du monde; car, grâce à la distinction des personnes dans l'unité de l'essence, Dieu se suffit absolument à lui-même (Jean XVII, 5, 24), On ne peut nier que, dans ce sens, l'existence du monde ne soit contingente, qu'elle aurait pu ne pas être. Ce qui ne signifie pas que la création soit un accident sans but; le but réside non en Dieu, mais dans l'être qui doit l'accomplir, et qui est appelé à réaliser tout ce qui est contenu dans son idée propre. Dieu précise encore sa volonté en voulant qu'il y ait des êtres semblables à lui, et par là capables de communion avec lui dans l'amour et la connaissance. Une vie en Dieu implique à la fois le sentiment d'une certaine autonomie par rapport à Dieu, et celui d'une différence d'essence qui n'établisse pas une barrière entre lui et la créature (Actes XVII, 28). Dieu établit donc la personnalité créée, et le but propre de la création est que la personnalité réalise parfaitement son essence. Cette volonté particulière de Dieu implique aussi qu'il y ait hors de Dieu des êtres qui puissent par eux-mêmes passer de l'état d'indétermination à celui de détermination, et régler non-seulement leur conduite, mais leur nature même par une résolution primitive, en d'autres termes, des êtres doués de liberté. Cependant, cette puissance créatrice de la liberté ne s'exerce pas dans la totalité de l'essence humaine, mais seulement dans un domaine particulier de cette essence, le domaine *moral*, celui où se meut la faculté d'aimer Dieu et de vivre dans sa paix. On ne peut fonder la liberté que sur des motifs essentiellement moraux, et ce sont ceux-ci qui, à leur tour, prouvent la liberté métaphysique, dont on ne peut établir, sur le terrain spéculatif, que la possibilité. Toutefois, antérieurement à la première décision de la liberté humaine, nous statuons un acte de la volonté de Dieu qui ordonne que la

volonté humaine persiste par la liberté dans la communion avec lui. L'idée de la liberté ne renferme point essentiellement la possibilité du mal. Dieu n'est régi par aucune nécessité métaphysique d'où procèdent les perfections divines ordinairement appelées morales. Dieu est ce qu'il veut, et ce qu'il veut, c'est le bien. Mais l'homme n'a pas le bien pour essence propre; dès lors, la possibilité du mal s'offre à lui à côté de la possibilité du bien. Le mal est possible pour lui, par le fait que, préalablement à toute décision personnelle, pris dans son état naturel primitif, il n'a pas encore accompli sa destination d'être un avec Dieu, il est moralement indéterminé. Cette faculté de libre détermination n'est point un germe de mal; car, ne pas avoir encore accompli sa destination n'est pas la même chose qu'être en désaccord avec elle, et la transition de l'état d'innocence à la recherche de soi-même ne peut se faire que par une perversion de la volonté, et non par un simple arrêt dans le développement normal. Mieux vaudra toujours voir dans l'homme pécheur un demi-dieu déchu qu'une demi-bête, qui, malgré tous ses efforts pour s'élever au-dessus de la sphère de la simple animalité, retombe toujours misérablement au niveau de ses demi-frères.

Dieu est éternel, non dans le sens populaire d'une étendue de temps illimitée, mais dans le sens d'un présent perpétuel (Jean I, 18; III, 13; VIII, 58). Sans avoir besoin du temps, il peut se produire lui-même comme plénitude infinie; l'éternité est dans la conscience divine ce que le temps est dans la nôtre. Dieu ne pouvait communiquer cette éternité à d'autres êtres sans se donner des égaux; comme d'autre part, la détermination première des êtres personnels ne peut avoir lieu qu'en dehors du temps, il faut que cette existence en dehors du temps soit autre chose que l'éternité. Notre personnalité créée ne possède pas encore, dans son état originel, une pleine réalité; elle a, par conséquent, le pouvoir de se donner à elle-même la direction fondamentale qu'elle veut; mais, en même temps, pour arriver à un état de pleine détermination, il faut qu'elle perde la faculté de se déterminer absolument elle-même. Simples embryons, les êtres personnels ne possédaient pas avant de passer du royaume de l'intelligible dans le temps, la plénitude d'une vie semblable à Dieu, mais seulement la faculté de se prononcer en faveur d'une libre union avec Dieu, ou en faveur d'une persistance du moi en lui-même. La vie parfaite qui suivra la résurrection dépassera en réalité la vie présente autant que celle-ci dépasse ces germes primitifs de notre existence. Nous confes-

sons que la spéculation seule peut nous faire connaître cet acte primitif commis en dehors du temps. Ce qui nous force à l'admettre, c'est l'impossibilité d'expliquer autrement la présence du mal moral en l'homme et la rigoureuse imputation que sa conscience lui en fait. La nature seule ne produit pas et n'explique pas la personnalité, ni même l'individualité. On ne peut nier que la nature ne tende plutôt vers l'homme; elle se borne à lui fournir dans son développement temporel la base d'une existence naturelle : elle annonce l'avénement d'un être nouveau qu'elle ne peut produire et qui lui est supérieur.

L'homme doit passer de l'état d'ignorance du péché, propre à l'enfant (Rom VII, 7), à un état où il lui est moralement impossible de connaître le péché, état semblable à celui de Christ (2 Cor. V, 21); il ne le peut que s'il a conscience de la possibilité du mal qui réside dans sa liberté. Or, c'est par la conscience de la règle de la volonté qu'on arrive à la conscience de la possibilité du mal. Cette règle régit la volonté, mais sans la lier, elle s'établit, sous forme de prescription, dans la conscience, et elle proteste, lorsqu'elle n'obtient pas la sanction de l'acte. Si elle était une loi nécessaire, on n'en aurait pas plus conscience qu'on n'a conscience des lois de la nature organique. Cependant, la conscience de la loi disparaît, lorsque la volonté se l'est parfaitement assimilée.

En revanche, l'expérience seule peut dire si la possibilité du mal s'est réalisée.

On n'est point obligé, parce qu'on admet que la possibilité du mal et la conscience de cette possibilité forment la condition inévitable du libre exercice du bien, de croire que l'apparition réelle du mal soit la condition nécessaire de la conscience morale. Le péché doit être précédé du sentiment que telle action mauvaise, tout en étant possible, ne doit pas s'accomplir (Gen. II, 17; III, 3; Rom. VII, 7-9). Sinon, il faudrait dire que nous devons d'abord nous assimiler les différentes sortes de péché pour pouvoir ensuite les combattre. Il faudrait aussi attribuer à Christ, comme condition de son développement moral, au moins un *minimum* de péché, ne fût-ce qu'un péché de pensée, sans prendre garde que, lorsqu'on déchoit d'un état de parfaite pureté, le *minimum* est un *maximum*, et qu'un premier péché commis en provoque d'autres ultérieurement. Christ, en se donnant pour le Rédempteur, tandis qu'il aurait eu besoin lui-même de rédemption, aurait commis le plus damnable des péchés, le péché d'orgueil. Nous croyons, au contraire, que Christ a eu la conscience de la possibilité du péché; nous ne nous expli-

querions sans cela, ni sa tentation, ni son développement humain. Nous formulons le fait de sa sainteté en disant: *non peccavit*, — la position dans laquelle il s'est trouvé au début de sa carrière par ces mots : *potuit peccare et non peccare*, — et le résultat de son développement par cette déclaration : *peccare non potuit.*

On demande si l'origine du mal est concevable ou inconcevable. Quelques penseurs, Kant par exemple, déclarent le bien et le mal également inconcevables. Sans doute, le bien, ne pouvant être réalisé que par la liberté, est inconcevable, en ce sens qu'il ne s'explique pas par l'enchaînement nécessaire qui règne dans la nature. Mais nous le comprenons parfaitement, si nous le rattachons à cet ordre moral supérieur, dont l'homme est ressortissant. C'est le péché seul qui nous ôte l'intelligence du bien et nous jette dans des transports d'admiration à propos de certains actes d'héroïsme ou de désintéressement. Quant au mal, il demeure, dans son essence, inconcevable ; il est un usurpateur qui s'arroge l'existence à la face du bien, seul et exclusivement autorisé ; il est ce qui ne doit absolument pas être, le mystère insondable du monde. De même que le miracle est le mystère de Dieu, le mal est le mystère du monde. C'est à cause du mal que le miracle a lieu. Dieu place son saint mystère devant les regards du monde, afin que le monde se détourne de son propre mystère d'impureté et se tourne vers Dieu avec foi. Tout acte particulier de péché est également inconcevable ; toutes les excuses que nous alléguons supposent toujours qu'en définitive le péché ne s'explique que par le péché. A plus forte raison doit-il en être ainsi d'un premier péché par lequel une volonté pure devient impure.

Si l'origine du mal est inconcevable, cela ne tient pas seulement aux bornes de notre esprit, mais aussi à la nature même du mal. Nous n'arriverons jamais, même dans l'état de perfection, à le comprendre, de même que déjà maintenant c'est dans nos moments de plus intime communion avec Dieu que nous le comprenons le moins. Dieu lui-même doit l'envisager comme quelque chose d'arbitraire, d'irrationnel, d'entièrement distinct de lui, et qui doit être vaincu dans son règne.

II. DE L'ACCORD DE LA LIBERTÉ HUMAINE AVEC LA VOLONTÉ ET LA SCIENCE INFINIES DE DIEU.

Dieu est bien plus qu'un *principe du monde* absolu, renfermant dans une unité éternelle, ce qui dans le monde est soumis à la division

et au temps. Dieu est la plénitude vraiment infinie de l'existence, déterminée et distincte en elle-même. Dieu est maître de se limiter lui-même : toute véritable force sait se restreindre, se tenir en repos. Un Dieu incapable de se limiter lui-même aurait besoin d'être délivré de sa toute-puissance, parce que celle-ci ne lui permettrait pas d'ouvrir un champ d'action à une liberté autre que la sienne. Au reste, dans la doctrine chrétienne, Dieu ne crée pas le monde pour manifester son infinie puissance : l'amour est le principe moteur de la puissance, et l'on ne peut entendre le rapport de la toute-puissance divine avec la liberté humaine qu'en concevant la toute-puissance unie à l'amour. C'est l'amour qui propose à la puissance son but, savoir l'accomplissement de la créature personnelle dans la communion avec Dieu. Afin que le bien se fît dans la créature, et qu'ainsi cette perfection de l'amour dans laquelle la sainteté et la félicité se confondent, fût atteint, Dieu a voulu donner l'existence et l'activité à un principe si autonome qu'il peut se décider même contre Dieu. L'existence d'êtres libres dans le monde est l'effet d'une limitation propre de Dieu, et de son action dans le domaine qu'il a assigné à la liberté créée, mais non une limitation de la puissance de Dieu. Dieu ne veut pas autre chose, dans le domaine des esprits créés, que le bien ; mais il veut que ce bien s'accomplisse d'après un ordre déterminé, en procédant de la liberté de la volonté. Dieu veut à la fois le but général, savoir la réalisation du bien, et le moyen, savoir la liberté de l'homme. Il ne saurait donc être question d'imputer à Dieu une *voluntas inefficax*. Dieu veut de même, dans le domaine de la Rédemption, le but général qui est le salut et le moyen, savoir la participation de l'homme à ce salut par la foi en Christ. Cette volonté de Dieu a pour conséquence, dans la première de ces sphères, la révélation à l'esprit humain de la loi divine par le canal de la conscience, et dans la seconde, l'accomplissement d'une œuvre de rédemption suffisante pour tout le genre humain et l'offre qui en est faite à l'homme, soit dans cette vie, soit après cette vie, d'une manière à nous inconnue. Le but certain de Dieu, c'est l'établissement de son royaume; Dieu le considère de toute éternité comme atteint, et la limitation personnelle qu'il s'est imposée comme dépassée. Nous savons donc qu'il sera atteint ; autrement l'homme n'existerait pas du tout. Le mal peut retarder, mais non en empêcher la pleine réalisation. Attribuer à Dieu une vaine aspiration, une volonté qui dépasse son pouvoir en se proposant des buts qu'elle ne saurait atteindre, c'est compromettre la toute-puissance et détacher celle-

ci de la toute-science. En résumé, Dieu a créé la sphère des esprits appelés à se déterminer librement; sa volonté cesse, par rapport à eux, d'être causale pour devenir impérative. Dieu veut que tout ce qui se passe dans cette sphère procède d'une autre volonté, ce qui implique la possibilité d'une volonté contraire à la sienne. A cet effet, il cesse de vouloir, il permet. Il permet des désordres réels, des temps d'arrêt qui font obstacle à la réalisation du but du monde; mais il ne permettrait pas que ces désordres fissent échouer définitivement son dessein.

Dieu possède outre la toute-puissance *la toute-science*. Élevé au dessus de tout temps, il ne connaît pas la distinction du temps en passé, présent et avenir. Toutefois, le temps étant la forme objective de l'existence conditionnelle, la succession des moments doit être pour Dieu quelque chose de réel; autrement il faudrait admettre que Dieu ne connaît pas le monde dans sa réalité. Tout est donc présent pour Dieu; et cependant il voit chaque événement à sa place, déterminée dans la suite des temps, étroitement lié à ce qui précède et à ce qui suit. En résulte-t-il que parce qu'une chose est connue de Dieu, elle soit voulue de lui, et que la liberté humaine ne soit qu'une illusion? Distinguons d'abord deux objets de la science de Dieu: l'idée du monde réalisé présente à l'entendement divin et voulue par la pensée de Dieu, en raison de son amour; puis l'idée du monde se réalisant, à partir d'un commencement déterminé par une volonté créatrice, idée absolument présente à l'éternelle science de Dieu. La seconde de ces idées est un progrès sur la première. Observons ensuite que si cette seconde connaissance, la connaissance objective du monde, dépend primitivement de la volonté créatrice de Dieu, elle s'en distingue formellement. Ce que la volonté pose à titre d'existence distincte rentre éternellement dans la conscience divine par la connaissance. Celle-ci n'exerce pas la moindre influence sur son objet; elle se borne à en reproduire les moindres traits comme un fidèle miroir. La volonté de l'homme enveloppée dans toutes ses décisions par l'éternelle connaissance de Dieu ne prend pas ses résolutions parce que Dieu les sait, mais Dieu les sait, parce que l'homme les prendra. Nulle prédiction n'est la cause de l'événement prédit. La volonté divine se contente de commander à la volonté créée ses déterminations propres; elle pose donc la possibilité d'une décision contraire, non pour que celle-ci soit réalisée, mais pour qu'elle soit niée: si elle se réalise, quoique étrangère à la volonté de Dieu, elle est présente à sa science. La science di-

vine trouve son accord avec la volonté divine dans l'idée que Dieu voit de toute éternité la résistance à sa volonté, vaincue au terme du développement du monde.

Ce qui, dans ces matières, a troublé beaucoup d'esprits, c'est que l'on a confondu le nécessaire avec le certain, et le contingent avec l'incertain. L'erreur provient de ce que dans l'avenir le nécessaire seul est certain pour nous.

QUATRIÈME PARTIE.

La diffusion du péché.

I. L'UNIVERSALITÉ DU PÉCHÉ, FAIT D'EXPÉRIENCE.

Nous réclamons pour l'homme, à côté du besoin de rédemption, une certaine capacité de rédemption; nous reconnaissons en lui la présence d'un élément qui incline à recevoir la parole divine et d'une certaine faculté de suivre ou de ne pas suivre cette propension intérieure. Autrement, nous ne saurions comment expliquer certains phénomènes moraux qui se passent dans la sphère des vies étrangères à la Rédemption, tels que la prise de résolutions contraires aux convoitises personnelles et conformes au sentiment du devoir. La nature humaine ne peut pas faire disparaître complétement les vestiges de son origine : ils survivent sous forme d'un certain pouvoir de bien faire ; le scélérat le plus consommé en a encore quelque conscience. L'Écriture nous montre l'homme irrégénéré en proie à la division, à la contradiction, à l'inquiétude (Rom. VII, 14-25). Ce qui lui reste de capacité de bien faire, ne peut s'appliquer à un plus noble but qu'à lui faire saisir avec humilité et soumission le salut que Dieu lui offre.

On peut distinguer, même en dehors de la sphère de la Rédemption, deux classes d'hommes. Les uns sont nobles, spirituels, bienveillants, amis du droit et de la vérité ; les autres sensuels, grossiers, durs, indifférents à la vérité et au droit. Mais les premiers eux-mêmes ne sont point exempts de péché réel. Nous préférons, sur ce point, les théories panthéistes qui accentuent énergiquement le contraste du bien et du mal, à la théologie rationaliste avec ses tendances pélagiennes, avec sa distinction des péchés en crimes ou violations criantes du devoir et en fautes ou faiblesses dont nul n'est exempt et dont on ne peut se faire de graves reproches. Une pareille distinction est on ne peut plus relative et

arbitraire. Un esprit pur qui descendrait parmi nous trouverait infiniment répréhensibles une multitude de péchés qu'il découvrirait, même chez les meilleurs. Ce sont ces meilleurs qui s'accusent le plus d'avoir péché contre leur conscience, et qui, en fait, pèchent le plus souvent contre elle, attendu que la conscience sommeille chez les masses et que le sentiment du péché suppose déjà le réveil de la conscience. Un caractère général de la vie morale hors de Christ, c'est de n'avoir pas conscience de la maladie radicale dont elle souffre et du besoin qu'elle a d'une guérison radicale. On ignore qu'une telle vie morale a le moi pour principe, et que celui-ci peut parfaitement s'accommoder de la pratique de quelques vertus et de l'honnêteté extérieure. Chacun a son côté faible, par où le péché n'aurait qu'à le saisir au moment favorable pour le précipiter dans le crime. L'innocente petite fille elle-même n'a besoin que d'un instant de contact avec un homme corrompu pour se flétrir. Un moment suffit pour détruire toute une vie de vertus. Ce qui protège notre vertu, c'est la faveur de *l'accident*; que serions-nous devenus, si dès notre bas-âge nous avions subi des influences corruptrices? à quoi n'a-t-il pas tenu qu'à telle époque de notre carrière quelque mauvais penchant n'ait pas fait explosion en nous?

L'Ancien et le Nouveau Testament sont pleins de la supposition de l'existence universelle du péché. Ainsi, dans le Nouveau Testament, Christ pose la conversion comme condition de la participation au royaume de Dieu, l'état de l'humanité nous est dépeint en dehors de Christ, comme un état de réprobation aux yeux de la sainteté divine, l'œuvre expiatoire de Christ s'étend à tous les hommes, au monde entier; les chrétiens eux-mêmes sont traités de méchants et invités à implorer le pardon de leurs péchés. Christ n'appelle justes et bien portants que ceux qui s'estiment tels à tort.

II. LE PÉCHÉ CONSIDÉRÉ COMME CORRUPTION DE LA NATURE HUMAINE.

Nous sommes dans un état de désordre; le péché est immanent en nous; la disposition habituelle de notre vie intérieure est mauvaise. Dans les vies où la sanctification a commencé, le péché se manifeste moins par des actes déterminés que par un état de paresse, par une disposition d'amertume dominante, par des motifs égoïstes qui président aux œuvres morales. Nous sommes, grâce au péché, dans un état d'ignorance morale, d'où résultent des pé-

chés inaperçus, de sorte qu'il serait téméraire de prétendre qu'aucun moment de notre vie fût exempt de péché. Le témoignage approbateur de notre conscience ne doit pas nous inspirer une confiance absolue. Ceux-là même qui se sanctifient ont les défauts de leurs qualités, et leurs vertus peuvent succomber, tantôt à des influences actives de la recherche de soi-même, tantôt à des formes négatives ou passives de ce principe délétère.

On dit que nous tombons dans cet état de désordre par des chutes individuelles! Mais le premier péché de chaque individu n'est pas le signal de l'invasion dans sa vie d'un élément absolument nouveau; c'est plutôt le réveil d'une force latente qui sommeillait au plus profond de son être (Rom. VII, 8-9). Ce qu'on appelle l'innocence de l'enfance n'est qu'une moindre intensité de la perversion et de l'égoïsme de la volonté. Que si l'on prête à l'enfant une innocence absolue, et que l'on impute aux circonstances extérieures le développement du péché, il reste à expliquer l'accueil que celui-ci rencontre et l'impuissance des circonstances les plus favorables à prévenir ce développement. D'autres invoquent la liberté de la volonté: mais alors, comment se fait-il que la volonté ne se décide pas en faveur du bien comme du mal, et que, dès l'éveil de la conscience morale, le péché apparaisse dans toute vie humaine? D'autres enfin, allèguent la faiblesse naturelle de l'homme: mais, dans ce cas, on cesse de tenir cette faiblesse même pour un élément de péché, un désordre et une corruption; on fait procéder le péché des lois nécessaires du développement humain, et l'on formule une idée de la nature humaine attentatoire à la sainteté du Créateur.

Reconnaissons plutôt qu'il existe chez tout être humain un penchant inné au mal, une disposition naturelle désordonnée. Nous le croyons dans la pratique de la vie, puisque, dans nos rapports avec les hommes, nous comptons toujours sur leur faiblesse morale, et nous taxons d'orgueilleux celui qui se déclare sans péché. Si tous les hommes sérieux, y compris les disciples les plus prononcés de Pélage, sont certains de l'existence universelle du péché, et croient *à priori* à la nécessité du péché, c'est qu'ils ont clairement conscience que le péché est implanté dans la nature humaine actuelle. On sait de reste combien le mal est facile, et quels efforts, quelle lutte coûte la recherche du bien. Les idées les plus grandes et les plus saintes rencontrent au sein de l'humanité une énergique résistance; les plus nobles figures de l'histoire ont eu leurs heures de défaillance, et l'accueil fait de tout temps à l'évan-

gile de Christ est la confirmation la plus éclatante du besoin de rédemption qu'il assigne à la nature humaine. On sait aussi qu'aucune éducation n'est complète sans un élément de discipline ou de correction, même pour les natures les plus souples; et tandis qu'une mauvaise éducation peut prédire à coup sûr les effets qu'elle produira, n'est-il pas constant que les meilleures éducations échouent sans cesse? Enfin, une des preuves les plus fortes de la profondeur du péché, c'est la ténacité avec laquelle il persiste dans la vie des rachetés qui se sanctifient. Sans doute, l'empire du péché est détruit, la puissance du péché décline, il n'offre plus à l'homme régénéré l'attrait qui le rend agréable à l'homme du monde. Cependant, celui qui se sanctifie lutte encore; il a le sentiment que jamais dans cette vie terrestre il ne pourra parvenir à l'exemption du péché. Son péché se manifeste sous forme de mouvements involontaires qui devancent la vigilance de la volonté, ou sous forme d'éléments vicieux qui troublent de leur présence la pureté d'une action inspirée par un noble motif. Le péché a son siége dans les dernières profondeurs de la nature de l'homme et précède, conditionne les manifestations de la conscience. L'Écriture enseigne effectivement que dans toute vie humaine, excepté celle du Sauveur, il existe un germe profond de péché, immanent dès la naissance. (Ps. II, 7; Gen. VIII, 21; Jean III, 3, 5; I, 12, 13; Tite III, 5; Jaq. I, 18; I Pierre I, 3, 23; Eph. IV, 22; Col. III, 9; Rom. VI, 3-6; VII, 5, 14; VIII, 3, 9.)

Notre corruption naturelle consiste, sous sa forme *positive*, en un égoïsme acharné. Si, chez les enfants, l'égoïsme naturel se manifeste à l'occasion des penchants et des jouissances des sens, c'est que le désordre produit par la volonté dévoyée s'est étendu à ce domaine. Notre corruption a aussi un côté *négatif*, qui se traduit dans l'état de faiblesse et de compression où se trouve en nous le germe de la religion. Nous sentons dans nos moments de plus grande sainteté que la religion, principe de la vie morale et spirituelle, doit tout embrasser et tout dominer. Mais la conscience de l'homme ordinaire ne l'envisage que comme quelque chose de transcendant; il ne s'élève à Dieu qu'en surmontant ses dispositions naturelles, et cette répugnance ne disparaît que chez les hommes d'une piété profonde.

Nous avons encore une preuve du désordre moral dont souffre l'humanité dans la sphère physique, dans le phénomène universel de la mort. L'Écriture représente la mort physique de l'homme comme la conséquence et la punition de son désordre moral

(Rom. V, 12, etc.; I Cor. XV, 21, etc.; Rom. VIII, 10; 1 Pierre IV, 6; Jean VIII, 44; Gen. III, 19, 22, 24); elle est le paroxysme des douleurs et des peines de la vie d'ici-bas. Terrestre d'origine, l'homme pouvait mourir ou ne mourir pas; mais cette incertitude n'était que provisoire; et l'homme ayant péché, la mort physique est devenue pour lui une inévitable nécessité. Nous voyons que Christ, le second Adam, a, avant sa mort, un corps parfaitement semblable au nôtre (Hébr. II, 14; I Jean IV, 2, 3). Après sa résurrection, son corps est encore terrestre (Jean XX, 27, Luc XXIV, 42, 43); cependant, à partir de ce moment, il s'opère en lui un développement qui suspend la possibilité de la mort, un *procès* par lequel l'esprit pénètre et s'assimile le corps, pour qu'il devienne, conformément à sa destination primitive, l'expression pure et parfaitement transparente de l'esprit, un corps spirituel. C'est à l'ascension que le corps de Christ devient ce corps de gloire (I Cor. XV, 48,49), auquel le nôtre doit un jour être semblable (Phil. III, 21). On conçoit parfaitement dès lors que saint Paul rattache la résurrection du corps à la foi en l'immortalité de la personne, et qu'il associe la résurrection des fidèles et leur entrée dans une vie céleste à la résurrection et à l'ascension de Christ.

La mort, conséquence du péché, se présente sous deux aspects. Elle est d'abord mort spirituelle, mort *intérieure*, division et servitude intérieure, d'où résulte, après le jugement, la mort, seconde manifestation publique de la ruine intérieure (Apoc. II, 11; XX, 6, 14; XXI, 8); cette mort-là ne se produit que lorsque l'homme se l'est attirée par des péchés en acte (Rom. VII, 9, etc.; Jaq. I, 15). Elle est de plus, mort *extérieure*, séparation et paralysie extérieure, soit à l'heure de la dissolution, soit aussi dans l'état de servitude qui la suit (Jean VI, 49, 50; VIII, 21, 24, 51; Rom. V, 12, 14, 17, 21; 1 Cor. XV, 54-56). La servitude est abolie en principe pour les croyants, au moins en ce qui concerne le côté spirituel de leur existence; ils peuvent donc soupirer après la mort (Phil. I, 21; II Cor. V, 8). Mais en ce qui touche au côté naturel de leur existence, la mort demeure un châtiment que les croyants eux-mêmes doivent subir à cause de leur nature pécheresse, et c'est pour cela qu'ils soupirent après la rédemption de leur corps (Rom. VIII, 19, 21, 23). La mort physique étant le fruit du péché, on comprend l'importance que le Nouveau Testament attache à la résurrection des corps. De même que l'homme ne s'élève moralement qu'en mourant à lui-même (Rom. VI, 2, 8), il faut aussi qu'il meure physiquement pour vivre (I Cor. XV, 36).

III. LA DOCTRINE DU PÉCHÉ ORIGINEL D'APRÈS L'ÉGLISE.

Voici ce qu'enseigne l'Église. Dieu aurait primitivement doté l'homme, sa créature, d'une justice originelle; sa nature aurait compté la sainteté de la volonté et la sagesse de la connaissance parmi ses attributs. S'il était demeuré fidèle, il aurait transmis sa nature par voie de génération à ses descendants, de manière que ceux-ci auraient eu toute facilité à développer des qualités qu'ils ne possédaient d'abord qu'à l'état de dispositions. Mais nos premiers parents sont tombés, et ils ont imprégné leur nature, corps et âme, de l'amour du mal. Tous les hommes auraient hérité, par voie de génération, de cette perte de l'image divine et de cette disposition au mal, et ces deux éléments constitueraient le péché originel. Celui-ci, vrai *péché*, placerait l'homme en état de culpabilité devant Dieu, et le rendrait digne, dès l'origine de son existence, de la condamnation éternelle. Le péché originel serait donc une *coulpe* originelle.

Mais on ne peut parler de culpabilité que si l'acte ou l'état a sa raison dernière dans la détermination propre d'un sujet personnel. Si le sujet ne sert que de point de transition à des déterminations reçues de quelque autre puissance, on ne saurait le dire coupable, à moins que, par une décision antérieure, il n'ait donné prise à cette puissance sur lui. Notre état de péché et nos péchés d'acte ne doivent donc pas nous être imputés, si ce sont nos premiers parents qui sont les auteurs de notre état : nous sommes des malheureux et non des coupables. Il n'y a de coulpe que là où il y a décision personnelle. L'Écriture ne tient pas un autre langage, quand elle distingue si nettement les enfants du siècle des enfants de lumière, et que, dans ses descriptions du jugement dernier, elle ne connaît que les personnes. Tout individu personnel est un tout en lui-même. Admettre que l'état de détermination naturelle soit plus qu'un élément de péché, et constitue tout le péché, c'est tomber dans un naturalisme qui compromet la doctrine du jugement dernier et celle même d'une survivance personnelle. Quand on demande quelle part de responsabilité revient à l'individu dans l'ensemble compliqué des influences qu'il subit et des déterminations qu'il prend, venir parler de culpabilité collective, c'est poser, et non résoudre la question.

On ne sauve pas la doctrine du péché originel en limitant la responsabilité de l'homme, en supposant que le pécheur ne soit

coupable devant Dieu que de son assentiment aux attraits du péché inné et des actes ou des états mauvais qui découlent de cet assentiment. On ne réussit pas à distinguer ainsi d'une manière précise ce qui, dans une vie d'homme, est le fait du péché inné et ce qui est la faute du pécheur lui-même. L'expérience atteste que le péché inné n'attend pas pour se manifester les sollicitations de la volonté, qu'à côté des péchés consentis, il en est une foule de non consentis. Quel principe pourrait-on, d'ailleurs, appliquer pour distinguer dans une vie ou dans un acte la part de péché inné et la part de péché librement voulu et imputable? On risque de plus de tomber dans l'atomisme qui isole les décisions perverses, et ne les estime pas capables de fonder un état d'âme : on s'oblige, en ne condamnant que les actes, fruits de la liberté, à absoudre tout ce qui procède d'une passion aveugle. Enfin, un autre vice de cette théorie, c'est qu'elle n'explique pas comment il se fait que, la volonté étant libre de se soustraire aux attraits de la nature corrompue, aucun homme ne soit parvenu à la conscience de lui-même et n'ait gardé sa pureté primitive. Comment concilier cette universalité du péché qui revêt un caractère de nécessité avec la condition d'une libre volonté sans laquelle il n'y a pas de véritable conscience de la coulpe?

On ne peut lever la difficulté qui nous arrête qu'en montrant que la volonté, cause de cette corruption de la nature qui précède le péché réel chez tous les descendants d'Adam, est en même temps notre propre volonté. Un théologien luthérien du dix-septième siècle, Quenstedt, propose de considérer Adam comme le chef à la fois naturel et moral de la race humaine, de telle sorte que tous ses descendants auraient réellement pris part à l'acte volontaire d'Adam. Mais sur quoi se base-t-on pour établir cette unité? Ce ne peut être sur ce qu'Adam a été le représentant moral de la race, puisqu'il n'a point reçu de celle-ci mission de la représenter. On a insisté dans les temps modernes sur la portée réaliste des idées d'espèce, et l'on a soutenu que ce n'était pas l'individu, mais l'espèce qui avait chuté. Mais ce réalisme a le défaut de rendre impossible l'apparition d'un Sauveur sans péché et la délivrance de l'homme du péché. Aussi nous dispensons-nous de montrer que métaphysiquement l'idée d'espèce ne peut pas exister éternellement d'une existence personnelle et se réaliser à travers le temps dans toutes les personnalités humaines.

Nous concluons que le dogme du péché originel ne peut pas être défendu sous la forme que lui donne l'ancienne théologie.

Posons deux points que l'Écriture articule nettement: l'existence d'un état de péché, mêlé à notre nature et provenant de la chute d'Adam, état qui rend tous les hommes pécheurs, — et la culpabilité personnelle de tous les descendants d'Adam. Le passage Rom. V, 12-19 est le seul d'où il résulte que le péché d'Adam soit avec le péché de ses descendants dans un rapport de cause à effet; l'universalité de la mort y est représentée comme une conséquence de la chute d'Adam; mais l'apôtre ne dit pas que la chute d'Adam soit à elle seule une cause suffisante de l'empire exercé par le péché sur la vie naturelle de l'espèce humaine, ni que le péché du premier père soit imputé à ses descendants autrement que sous la forme d'un assujettissement à la mort.

Nous considérons le récit de la chute non comme une thèse philosophique revêtue d'une livrée historique, ni comme un mythe, mais comme la tradition la plus pure du fait lui-même; nous attestons la supériorité de ce récit sur les légendes de beaucoup de peuples plus cultivés, le rapport qu'il offre avec le contenu historique des onze chapitres suivants, et le témoignage de saint Paul (Rom. V, 12-19; I Cor. XV, 21, 22; II Cor. XI, 3; I Tim. II, 14). Cela ne signifie pas que tous les traits de ce récit soient rigoureusement historiques. Mais la science fera bien de s'avouer incompétente à opérer le départ. Il raconte plutôt l'origine de l'empire universel du *mal* que celle de l'universalité du *péché*. Il y est parlé des peines de la vie terrestre, de la mort, conséquence et punition du péché, soit pour nos premiers parents, soit pour leurs descendants. Il y est simplement dit que la corruption de l'homme, quelle qu'en soit l'origine, a sa raison en lui-même. Nulle part, mention n'y est faite d'une transition d'un état de pureté à un état de péché. A l'appui de l'idée qu'à l'origine l'espèce humaine aurait été dans un état de sainteté, on invoque Gen. I, 26-28; on entend alors par l'image de Dieu une sainteté et une sagesse parfaites, et l'on affirme que la chute de nos premiers parents a entraîné pour eux et pour leurs descendants la perte de cette image. Nous nions qu'aucun passage des Écritures nous autorise à croire que, par la chute, la race humaine ait perdu l'image de Dieu. L'image de Dieu en l'homme, c'est son essence personnelle, la conscience qu'il a de Dieu et de lui-même (Actes XVII, 28, 29). Dès lors, l'image divine, en d'autres termes, la personnalité spirituelle, peut subsister jusque dans l'état de péché (Gen. IX, 6; Jaq. III, 9); elle a pour effet la domination sur la nature (Gen. I, 26); et l'image qui résulte de la Rédemption (Col. III, 10) est le

parfait et réel accomplissement de la personnalité humaine. Nous rappellerons aussi ce que nous avons déjà démontré, c'est que la créature personnelle n'a pas pu débuter par un état primitif de perfection morale; autrement il n'y aurait jamais eu pour elle de possibilité de mal faire.

IV. L'ORIGINE DU PÉCHÉ INNÉ.

Nous revenons donc à notre idée d'un état de péché provenant d'une source antérieure à notre existence individuelle dans le temps, et ayant pour cause une décision personnelle; nous sommes, dès lors, justifiés à dire du penchant au péché qu'il est inné à l'humanité et cependant qu'il résulte de notre propre faute. L'Écriture se tait, il est vrai, sur cette existence antérieure. Nous ne pouvons non plus avoir conscience de cette décision que nous avons prise hors du temps en faveur du mal, parce qu'elle ne peut nous offrir le caractère d'un acte passé, présent ou futur : elle se réfléchit dans notre conscience sous la forme d'un état, et non d'un acte. Celle-ci nous accuse, en effet, non-seulement de certains actes déterminés de péché, mais aussi d'un état de péché antérieur à ces divers actes et leur servant de cause; malgré l'universalité du péché qui pourrait faire conclure à sa nécessité, la conscience nous déclare coupables et se comporte comme si elle avait connaissance de cette chute hors du temps. Consultons l'expérience : elle nous montre partout dans le péché un dévoiement de la volonté, et point un désordre naturel subi à contre-cœur. Le principe général de cette corruption innée, c'est une concentration égoïste du moi sur lui-même. L'empire des sens n'en est qu'une manifestation, et ne devient fatal que lorsqu'il s'attache à quelque volonté bonne du moi pour la combattre. Le péché est absolument spirituel de sa nature; ce qui explique que, dans l'ordre des esprits, l'élévation du rang ne soit point une garantie de pureté, et puisse, au contraire, conduire à l'orgueil et à l'impiété diaboliques. On n'a donc pas besoin, pour se rendre compte du péché primitif, de chercher aucune sollicitation en dehors du moi spirituel. Notre moi a voulu, à l'origine, s'ériger en principe souverain, voilà pourquoi nous sommes soumis, pendant le cours de notre développement terrestre, à un ensemble de circonstances, telles que des autorités à accepter, des afflictions qui commandent la résignation, etc., propres à dompter et discipliner notre moi. L'obéissance est la racine d'où naît la vraie liberté.

L'homme a pu se trouver en présence de la double alternative, ou de s'affirmer lui-même, en niant la volonté divine, ou d'affirmer, à côté de son moi, la volonté divine, mais en prescrivant à celle-ci des limites conformes aux intérêts du moi. La seconde de ces alternatives nous paraît la plus vraisemblable, attendu qu'on retrouve en l'homme une faculté de réaction contre le principe souverain de l'égoïsme, qui témoigne d'un reste d'influence conservé par la règle éternelle de la volonté. Cette faculté produit, entre autres, cet état d'indécision et de division dans lequel est habituellement plongé l'homme naturel.

Nous croyons qu'une partie du monde des esprits a pris, dès l'origine, une décision qui leur a assuré une communion morale parfaite avec Dieu : ils se sont élevés par un développement continu d'un état de pureté native à un état de sainteté. Une autre partie de ces êtres, en revanche, a pu rompre d'une manière complète et définitive avec Dieu, de façon à n'avoir plus aucun penchant au bien durant le cours de leur existence temporelle. Ainsi se seraient formées les classes distinctes des anges et des diables. Nous estimons que les divers ordres d'êtres, dont se compose le royaume des créatures personnelles, existent antérieurement à la chute.

Mais, dira-t-on, si tous les êtres auxquels était proposé l'idéal humain à réaliser, ont trempé dans la faute première, n'en ressort-il pas que le péché est inhérent à l'idée même de la nature spirituelle de l'homme, qu'il est, par conséquent, inévitable ou justifiable?

Nous répondons que rien ne nous empêche d'admettre que des êtres innombrables, du même ordre que nous, ont, dès leur décision primitive, écarté la possibilité du mal, et mènent une existence essentiellement analogue, dans ses conditions fondamentales, à notre existence terrestre. Seulement nous ne connaissons qu'une de ces volontés humaines, restée fidèle à la volonté divine, savoir la volonté de Christ. Notre conscience nous révèle l'influence de cet acte intelligible sur l'existence actuelle, par la coulpe primitive qu'elle attache à notre nature et par le sentiment d'un désordre qu'elle éveille en nous. Aussi les saints ne seront-ils pas des innocents, étrangers au sentiment du péché, mais des rachetés qui sauront leurs péchés couverts par le pardon.

Le péché inné à tous les hommes a une seconde source.

Tout individu naît avec des dispositions naturelles qui le distinguent, quant à la qualité, des autres individus; les âmes ne sont pas

semblables. Ces dispositions particulières sont produites en chaque individu par la force génératrice de l'espèce qui agit, par l'entremise des parents, au moment de la génération. Ce n'est pas tant la personnalité spirituelle qui agit dans cet acte, c'est plutôt un fond de nature inconscient, dont la puissance nous est révélée, dans le domaine de l'expérience, par une foule de faits, tels que la transmission de maladies corporelles ou mentales, et même de désordres moraux, l'explosion chez les enfants des conséquences fatales des péchés des pères, la disparition momentanée et la réapparition soudaine au bout d'une ou deux générations des mauvaises dispositions des ancêtres. L'acte sexuel n'a rien en soi de criminel: il participe seulement à l'infection du péché inné, et cela d'autant plus, que le nœud entre le corps et l'âme est le point le plus sensible de l'organisation humaine, et que l'acte sexuel tient à la fois du domaine de la chair et du domaine de l'esprit par le rapport qu'il établit entre les personnalités. L'élément de péché n'est ici qu'accidentel, et le mode de propagation serait le même pour des êtres purs. Quoi qu'il en soit, la transmission des mauvaises dispositions particulières dénote un désordre universel de l'espèce, qui se communique aux individus par la génération. Nous constatons ici une seconde source du péché inné, un désordre distinct de la corruption qui résulte de la révolte de la libre volonté contre Dieu.

Transportons-nous au commencement de l'histoire de l'humanité dans le temps.

Quand nous posons en principe que notre race a péché primitivement en dehors du temps, nous n'entendons pas que notre développement moral dans le domaine de l'expérience soit la simple manifestation de cet acte intelligible primitif. A l'origine, la volonté humaine est divisée, mais il ne s'ensuit point que cette division intérieure doive se produire sous forme de chute. La volonté doit, par la lutte, acquérir la claire conscience de son état de déchirement; mais, la nature corporelle n'étant pas encore plongée dans le désordre, et la conscience sollicitant l'homme à l'obéissance envers Dieu, la volonté peut encore triompher et guérir de sa blessure. Adam aurait pu inaugurer un développement tendant à affranchir la volonté de sa division originelle; il n'aurait eu qu'à observer la défense de Dieu, défense destinée à donner l'éveil à l'instinct d'émancipation du moi, mais aussi à le faire vaincre par le moi. La sollicitation au mal devait partir d'un être déjà mauvais et frappé du contraste secret qu'offrait l'état de l'homme avec la

faiblesse de sa volonté. Cet être d'une intelligence supérieure ne pouvait être que Satan (Rom. XVI, 20; I Jean III, 8; Apoc. XII, 9: Jean VIII, 44). Satan fait miroiter aux yeux de la femme la perspective d'arriver par la connaissance du bien et du mal à l'égalité avec Dieu : il sollicite par cet appât la volonté, déjà inclinée dans le sens de la révolte, à sortir de son indécision, et l'homme succombe. Nous avons, dans tout ce récit, non point la narration de l'origine du *péché*, mais l'histoire de l'origine du *mal*, de l'empire de la souffrance et de la mort. Un désordre s'est glissé dans la vie psychico-physique de l'homme, témoin l'universalité de la mort. Ce désordre se distingue du désordre de la volonté par un caractère d'hérédité qui nous fait remonter jusqu'à nos premiers parents (Rom. V, 12). Il est clair dès lors que la chute de ceux-ci a eu pour conséquence une corruption de leur vie psychico-physique, qui s'est transmise par voie de génération à leurs descendants, une disposition des penchants sensuels à refouler les influences de l'esprit, une tendance mauvaise qui affecte une grande variété de formes et qui constitue le péché originel proprement dit. Ce qui ne varie pas chez les individus, c'est l'état de ruine de la volonté, dû à la décision primitive de la liberté, état qui subsiste même chez les saints, reparaît, s'ils ne veillent pas, et par conséquent se transmet. Ce qui varie pour la forme et le degré, c'est le défaut d'équilibre qui règne entre les qualités de l'âme et celles du corps; ce désordre-là peut être l'effet de la disposition morale des parents.

Notre théorie a le mérite de confirmer la doctrine officielle, de la compléter, de lui offrir la solution de ses antinomies. Elle présente, il est vrai, un caractère ésotérique; mais, à moins de renoncer à toute spéculation, la théologie protestante contiendra toujours des doctrines d'une nature ésotérique. En pratique, il faut qu'on démontre la culpabilité de tous et de chacun, en faisant appel au témoignage de la conscience, qu'on établisse nettement le rapport de dépendance où nous sommes avec les générations précédentes, et la disposition au péché avec laquelle nous naissons tous, et qu'on représente comme un mystère la solution d'une contradiction que la science s'efforce de lever à sa manière. Par-dessus tout, gardons-nous des théories déterministes, spéculatives ou non spéculatives, qui font bon marché de la responsabilité morale de l'homme.

CINQUIÈME PARTIE.

L'affirmation croissante de l'individu dans le sens du péché.

Nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de distinguer les péchés en deux classes. Les uns jouent le rôle de causes efficiètes, lorsqu'ils introduisent une nouvelle forme de péché ou manifestent d'une manière nouvelle un péché déjà existant. Les autres sont plutôt des états et se présentent sous l'aspect d'effets de l'état produit par les péchés précédents. On voit se former, sous l'influence de l'imagination, des tendances de la vie psychique qui entraînent l'âme jusque sur le seuil de l'action et la font pécher avant qu'elle se soit rendu compte de la véritable nature de l'acte auquel elle est sollicitée. *L'habitude* exploite ce domaine au profit du péché; mais toute conscience morale quelque peu sérieuse se fait un reproche de ces états aussi bien que des péchés proprement dits. Jamais cette servitude n'est plus dure que lorsqu'elle n'est plus sentie (Jean VIII, 34; 2 Pier. II, 19). On y arrive par des actes successifs de la volonté: nul ne devient un scélérat à la suite d'une décision unique. On appelle cette condition, servitude, parce que l'homme devient réellement captif, jusque dans la sphère extérieure de sa vie, des résolutions enfantées par sa liberté; il règle lui-même sa destinée, il devient la première victime de ses mensonges, de ses haines, de ses péchés de précipitation, et s'enlace lui-même dans mille embarras. On ne peut, en pareil cas, revenir en arrière, qu'à condition d'être prêt à sacrifier toute son existence terrestre pour sauver son âme.

La carrière du pécheur déterminé offre trois phases assez distinctes: 1° une phase d'ignorance relative dans laquelle nous faisons rentrer aussi bien l'innocence qui sommeille que la grossièreté morale qui n'obéit qu'à la recherche d'elle-même; 2° une phase de division intérieure positive, de servitude sentie, où le pécheur a conscience de son état naturel; et 3° une phase d'endurcissement qui provient de la résistance opposée aux appels répétés de la conscience, sans que cependant il s'ensuive un amortissement complet du sentiment moral et religieux. Quelques passages des Écritures semblent faire de Dieu l'auteur de l'endurcissement de certains hommes (Es. VI, 10; Matth. XI, 25): ils signifient simplement qu'étant donné l'état moral de ces hommes, toutes

les dispensations historiques et les institutions de Dieu, telles que la prédication de la parole, la révélation apportée soit par Moïse, soit par Jésus-Christ, leur tournent à perte et tendent à les endurcir. Au début, c'est la volonté humaine qui veut l'endurcissement, et ce n'est qu'ensuite qu'elle succombe à la nécessité de servir, par ses résistances, les desseins de Dieu. Pharaon commence par s'endurcir lui-même; après quoi l'Écriture nous le montre endurci par Dieu (Ex. VII, 13, 22; VIII, 15, 32, comparé avec Ex. IX, 12; X, 20, 27).

Tous les péchés ont-ils des conséquences également fatales, et faut-il, avec les Réformateurs, rejeter la distinction si longtemps populaire des péchés véniels et des péchés mortels? Un pareil parti aurait le tort de faire prononcer contre chaque péché isolé la sentence d'éternelle condamnation qui ne frappe que l'état général du pécheur, de fondre en une toutes les nuances du péché, et d'affaiblir l'horreur dont la conscience doit être saisie en présence des violations extrêmes des ordonnances divines les plus sacrées. Nous inclinons donc à adopter la distinction, tout en stipulant qu'il est difficile de préciser les limites qui séparent ces deux espèces de péché, d'autant plus que tel péché, véniel pour l'un, pourrait fort bien être mortel pour l'autre. Nous établirons, en conséquence, une différence de gravité entre les péchés, d'abord au point de vue de la nature de la faute, suivant le degré d'énergie déployé pour pécher, le péché étant le plus fort quand il s'attaque aux ordonnances morales les plus élémentaires ou à la personne même du Principe suprême: puis, au point de vue de l'individu qui pèche, suivant le degré de conscience qu'il possède de la culpabilité de sa faute, ce qui nous ramène par un chemin détourné au premier point de vue, puisque la conscience parle le plus haut, lorsque la défense qu'il s'agit d'enfreindre est le plus formelle.

Un péché est désigné par Christ comme pire que d'autres: le blasphème contre le Saint-Esprit (Mat. XII, 31, 32; Luc XII, 10). Acte de péché isolé, il n'en est pas moins le dernier mot d'un état d'endurcissement antécédent, il ne suffit pas de vouloir une fois pour blasphémer contre le Saint-Esprit. Ce péché suppose un degré supérieur de conscience morale, et même de conscience religieuse, il est le plus élevé et le plus spirituel des péchés. Il consiste à haïr tout ce qui est reconnu divin. Une force irrésistible contraint ceux qui ont atteint les derniers sommets de la corruption humaine, dans ses formes spirituelles, à laisser jaillir leur haine en torrents d'invectives. Le moi hait Dieu qui oppose à ses caprices

la barrière de sa sainte loi et l'appelle à la soumission ; il voudrait pouvoir anéantir cette loi, et il la combat sur la terre de toutes ses forces. La volonté mauvaise s'estime seule juste, seule digne d'un homme libre, et accuse la volonté contraire de faiblesse, de lâcheté, de servitude. Saint Paul signalait ce péché dans le célèbre passage où il dépeint l'audace de l'égoïsme se posant en Dieu (2 Thess. II, 3, 4). Le blasphème contre le Saint-Esprit éclate à l'occasion de la suprême révélation de Dieu en Christ. On a tort d'en faire un péché propre aux régénérés d'autrefois ; certes, les pharisiens qui étaient en danger de le commettre, n'étaient pas des régénérés. Christ déclare ce péché impardonnable, parce que celui qui le commet n'éprouvant ni repentance, ni désir aucun de la grâce de Dieu, s'exclut, par le fait, du pardon. Aussi n'y a-t-il pas lieu de douter que l'occasion de saisir ce pardon ne soit fournie, de l'autre côté de la tombe, à ceux à qui l'offre de la Rédemption ne sera pas parvenue ici-bas, comme aussi à tant d'âmes, appartenant extérieurement à l'Église chrétienne, qui n'auront jamais connu l'Évangile dans sa pureté. Nous pouvons même espérer que, dans l'intervalle qui séparera la mort du jugement, bien des personnes verront s'éclaircir des difficultés qui les prévenaient contre la vérité. Seulement, il faut articuler nettement la réserve que, même de l'autre côté de la tombe, l'homme pourra encore commettre le péché irrémissible.

Y aura-t-il un rétablissement final? L'Écriture enseigne qu'à la consommation du royaume de Dieu, il y aura séparation d'avec le royaume ennemi, et que cette séparation doit se prononcer au jugement dernier. S'il y a rétablissement, il faut le remettre aux périodes qui suivront la résurrection générale, et encore à la condition que Dieu ne fasse plus dépendre ses résolutions de la libre conduite de l'homme (Jean XII, 32 ; Phil. II, 10, 11 ; Col. I, 20 ; Rom. XI, 32 ; I Tim. II, 4, 6 ; I Jean II, 2). Sans doute, il semble difficile à concevoir que le développement du monde aboutisse à une catastrophe sans remède et que le contraire de la volonté divine s'affirme dans la volonté de quelque créature. Mais n'oublions pas que cette opposition est vaincue, du moment qu'elle ne s'affirme que du sein d'un état de punition, et d'ailleurs Dieu, dans son infinie sagesse, a le moyen de faire concourir, malgré eux, les réprouvés eux-mêmes à la réalisation de son idée du monde. On en appelle contre ces conclusions à l'amour de Dieu. Mais, sous peine de faire de cet amour un procès nécessaire, il faut admettre que sa manifestation et son activité sont subordonnées à la condition

de la liberté. Si les âmes peuvent se perdre éternellement, la cause en est au mystère de la liberté humaine. Rien ne nous oblige de croire que la résistance à Dieu ne puisse pas se renouveler par-delà la vie terrestre et se perpétuer à travers des espaces de temps infinis. On ne peut crier à l'inhumanité et demander pourquoi Dieu a créé des êtres qu'il prévoyait devoir être éternellement damnés qu'à condition de méconnaître l'idée de la liberté humaine. Au reste, ces questions ne peuvent être débattues qu'entre gens qui donnent une explication satisfaisante des affreux ravages du péché. Christ déclare, en tout cas, la condamnation réellement éternelle pour ceux qui blasphèment contre le Saint-Esprit. Quant aux autres, il semble bien qu'on puisse s'attendre à les voir recevoir leur pardon dans *le siècle qui est à venir*, dans cette période du règne du Messie qui suivra la résurrection et le jugement. La perdition dont sont menacés ceux qui suivent la voie large (Matth. VII, 13, 14) ne se rapporterait alors qu'à l'état qui suit immédiatement la mort. Christ ferait ainsi entrevoir une espérance de salut dans des temps éloignés, non pas aux rejetés, mais à son Église. Il n'en résulte point un rétablissement final. Les réprouvés passeront, au contraire, d'un état où ils ne voulaient pas le bien à un état où ils ne le pourront pas. Le moi sera en proie à une rage incessante contre un Dieu dont il sera forcé de reconnaître la toute-puissance : son ver ne mourra point, et son feu ne s'éteindra point.

L. Choisy.

(fin.)