Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 7 (1874)

Artikel: De la culpabilité native

Autor: Astié, J.-F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379161

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: 13.07.2025

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

DE LA CULPABILITÉ NATIVE

PAR

J.-F. ASTIÉ

Ce qui précède[1] aura suffisamment fait comprendre combien il importe de séparer la cause du christianisme authentique et primitif des formes qu'il a revêtues sous la main des docteurs: amis ou adversaires, sont souvent arrivés à le compromettre, quand ils ne l'ont pas exploité. Il est de mode aujourd'hui d'exiger de ceux qui renoncent aux orthodoxies du passé qu'ils veuillent bien à leur tour formuler un système de leur façon qui réponde aux exigences légitimes des contemporains. Nous n'avons rien à objecter, à condition toutefois qu'on se prête soi-même à rendre l'évolution possible. Comment peut-il être question de vous donner une dogmatique nouvelle alors que vous en êtes encore à douter de la convenance de renoncer aux anciennes? Nous serions en mesure de vous en présenter une toute rédigée, qu'elle demeurerait sans effet, nulle et non avenue. L'interprétant fatalement de votre point de vue inférieur, vous n'en saisiriez ni le sens, ni la portée. La dogmatique est en effet la forme scientifique que revêt la vie chrétienne; or complétement étrangers à cette manière nouvelle de sentir l'évangile, comment pourriez-vous goûter, comprendre ce qui en serait la systématisation, la forme scientifique? C'est donc en tout premier lieu à une étude approfondie de l'histoire des dogmes, comme préparation indispensable à la dogmatique, que doivent être conviés les hommes qui parmi nous prennent la théologie au sérieux.

[1] Voir l'article sur *La philosophie religieuse moderne et la dogmatique chrétienne*, dont celui-ci est la suite, *Revue de théologie*, juillet 1873.

« La dogmatique, dit Baur, est le système des dogmes résultant du développement historique antérieur et constituant, à un moment donné, le contenu de la foi chrétienne. La dogmatique est donc le résultat de l'histoire des dogmes, le sédiment en quelque sorte que le fleuve de l'histoire dépose dans son cours comme autant d'îlots représentant à un moment donné la vérité permanente, pour être plus tard dissous par la marche du fleuve et devenir à leur tour de l'histoire ancienne. En effet, chaque résultat définitif en apparence doit être à son tour le moment, l'ingrédient d'un développement nouveau. La dogmatique n'est donc qu'une partie de l'histoire des dogmes : elle s'en distingue en ce que le courant incessant qui constitue le fleuve de l'histoire des dogmes paraît, à la conscience subjective, s'être définitivement arrêté et qu'il a l'air de n'avoir coulé exclusivement que pour produire cette espèce de précipité définitif qu'on appelle la dogmatique d'une époque. La dogmatique, en vue de fixer son point de vue, ne peut s'empêcher de se placer dans le courant de l'histoire des dogmes. Mais si elle se plonge dans le courant, c'est en se livrant à d'incessants efforts en vue de l'arrêter, autant que possible, ou du moins pour arriver à la claire conscience de ce qu'il y a de persistant au milieu du changement, afin de dégager l'élément substantiel et permanent du sein de la conscience empirique qui varie sans cesse. Plus la dogmatique réussit à se faire une position à part, mieux elle remplit sa mission : se laisse-t-elle, au contraire, entraîner par le courant incessant de l'histoire des dogmes, elle est absorbée. Moins on admet dans une dogmatique de vérités généralement reçues, moins elle répond à sa notion. Les vérités généralement reçues faisant partie de la conscience religieuse d'une époque constituent donc la base de la dogmatique de cette époque. La mission de la dogmatique est par conséquent de sauvegarder et de défendre aussi longtemps que possible les convictions qui ont été une fois reconnues comme partie intégrante de la conscience religieuse et scientifique. La dogmatique ne pourrait maintenir sa position sans le sentiment qu'il y a pourtant quelque chose de permanent au milieu des variations et des changements incessants. L'histoire

des dogmes à son tour ne saurait demeurer tout à fait étrangère à ce sentiment. Toutefois, ce qui constitue décidément la position dépendante de la dogmatique, c'est qu'elle est forcée de reconnaître que tout ce qui dans un moment donné paraît permanent et persistant, n'est que temporaire et doit tôt ou tard être repris et dissous par le fleuve de l'histoire. Chose étrange! ce sentiment de lutter contre un fleuve irrésistible a été surtout éprouvé par le théologien qui, de nos jours, a réussi mieux qu'aucun autre à faire le départ entre l'élément permanent et l'élément variable, entre la dogmatique et l'histoire des dogmes. Les manuels de dogmatique du XVIIme siècle ne répondent plus à nos besoins; les nôtres vieilliront à leur tour; la dogmatique est condamnée à être périodiquement absorbée par l'histoire des dogmes. Voilà pourquoi la haute main appartient incontestablement à cette dernière. Ce qui fait encore ressortir la position dépendante de la dogmatique, c'est que, pour fixer ce qui est permanent et généralement admis par la conscience religieuse d'une époque, elle est obligée de s'orienter en se plaçant au point de vue de l'histoire des dogmes et parfois de faire assez avant invasion dans le domaine de l'histoire pour trouver un point ferme. La conscience du dogmaticien a l'histoire des dogmes pour base; celui-là seul qui a suivi tout le développement historique du dogme, qui a bien saisi les diverses phases de son évolution, celui-là seul peut faire le départ entre ce qu'il y a de relativement définitif et permanent pour une époque donnée et les éléments transitoires qui reparaissent périodiquement. »

Comme la dogmatique, l'histoire des dogmes devra commencer par celle de l'anthropologie. Pour justifier ce point de vue il n'est pas nécessaire d'en appeler au caractère éminemment subjectif de notre époque, aux lois de la connaissance qui veulent que l'homme commence à s'étudier lui-même avant d'apprendre à connaître Dieu et le monde[1]; contentons-nous de rappeler qu'un système ne dure qu'aussi longtemps qu'il

[1] Le vrai chemin dans la connaissance religieuse n'est pas de Dieu à l'homme, mais de l'homme à Dieu; c'est qu'avant de se connaître l'homme ne saurait connaître Dieu. VINET.

répond aux besoins de ceux qui l'adoptent, et que l'orthodoxie du passé doit céder le pas à l'hétérodoxie, dès que celle-ci se présente comme faisant droit à des vérités anciennes. Il suffira pour notre but de nous en tenir à la doctrine du péché qui est à la fois le centre de l'anthropologie et la base de la dogmatique.

I

Le travail de révision est des plus pressants; la doctrine courante sur le péché ne répond en effet ni aux enseignements de l'histoire, ni aux besoins de la conscience chrétienne. L'explication a été tellement bien confondue avec le fait que la réalité morale de celui-ci risque d'en être compromise. Les hommes appartenant aux tendances les plus opposées, matérialistes, philosophes soi-disant chrétiens, théologiens évangéliques, tous se sont à l'envi donné la main pour aboutir à un même résultat. Ce n'est plus dans le sens d'un pélagianisme superficiel et frivole qu'on verse de nos jours; on se sent irrésistiblement attiré vers un déterminisme outré qui atteint le même but par des voies différentes. A entendre les matérialistes du jour, le péché a cessé d'être un fait moral pour devenir un phénomène purement physiologique et nécessaire, dont ils se garderaient bien de contester la réalité; loin de marchander à Augustin et à nos réformateurs leurs plus fortes assertions contre la nature humaine, ils prendraient plutôt plaisir à les exagérer. Le péché n'est en effet qu'une première étape que la créature doit parcourir dans sa marche stérile de la pure et simple animalité au néant, dernier mot de l'épanouissement de l'intelligence dont l'homme donne un instant l'éblouissant spectacle.

La morale est aussi singulièrement désintéressée dans les explications que M. Secrétan nous propose de la nature humaine. Il professe bien toujours vouloir rendre compte d'un phénomène moral, mais les explications étant empruntées à l'ordre ontologique, métaphysique, cosmogonique même, on se sent transporté dans des régions où la morale n'a que

faire. Au fait ce n'est pas du péché que M. Secrétan se préoccupe, mais de la chute. Et quelle chute! De la chute de l'univers entier, de la chute de toute la créature intelligente, primitivement une, qui a entraîné dans sa ruine la création matérielle, et qui a réagi sur l'existence même de Dieu. M. Secrétan veut ni plus ni moins nous rendre compte du mal lui-même, dans l'acception la plus générale du terme, du mal physique et surtout du mal moral, qui serait le premier et la cause de l'autre.

En présence de ces difficiles problèmes qui relèvent de la philosophie plutôt que de la théologie, notre tâche se trouve singulièrement facilitée par une critique récente. Nous nous bornerons à résumer les objections que M. Renouvier a présentées du point de vue de la philosophie, nous réservant d'intervenir personnellement quand la théologie et le christianisme seront en cause.

On est tout heureux de voir un simple philosophe indépendant rappeler un chrétien spéculatif à des allures plus modestes et plus sages. En face de cette prétention à expliquer « l'introduction du mal dans le monde au sens absolu, » pag. 198, qui refusera son assentiment aux paroles suivantes de M. Renouvier: « Nous pensons que ce problème en bloc dépasse les forces de la science et de la spéculation même la plus aventurée, puisqu'il ne va pas à moins qu'à rendre compte du fait universel des existences inharmoniques[1]. »

On ne se sent pas moins d'accord avec le savant rédacteur de la *Critique philosophique* quand il maintient énergiquement la vieille distinction entre le mal physique et le mal moral, attendu que ce dernier, celui qui consiste dans un vice de volonté humaine, ou qui, à notre connaissance, peut y être ramené, est le seul dont la réelle investigation soit à notre portée. « Chacun se rend compte sans difficulté des tentations et des déviations du vouloir, des effets de la passion et de l'habitude, de la corruption du cœur, des conséquences de

[1] Toutes nos citations sur ce sujet sont empruntées à la *Critique philosophique*, N°s 31, 31, 43, année 1872.

l'intempérance et de l'injustice, des causes de la guerre et de toutes les dissensions des hommes, enfin des conditions (réalisables ou non, c'est une autre question) sous lesquelles il pourrait être porté remède à toutes ces sortes de maux. Au contraire, s'il s'agit de tout ce qui est compris sous l'étiquette du mal physique : l'existence de la douleur liée à la nature des organes, la destruction mutuelle des êtres comme moyen de développement pour eux, le désordre des phénomènes, en tant que les uns conformes et favorables, les autres opposés et nuisibles à chaque fin particulière qu'on veut se représenter, on est obligé de convenir et qu'on ne connaît rien de la source d'un tel état de choses et qu'on est dans la plus complète impuissance d'en imaginer un autre que celui-là ou de le modifier à quelque faible degré que ce soit. On voit que notre ignorance met entre les deux espèces de mal une immense différence. Chercher la cause première du mal moral, c'est chercher la cause première d'un ensemble de faits dont les causes particulières sont accessibles à notre expérience et directement révélées dans leur nature à notre conscience. Mais chercher la cause première du mal physique, c'est lancer l'hypothèse dans le pur inconnu et dans l'inabordable.»

En cette matière, il faut s'en tenir à constater une ignorance qui est liée à celle des origines premières. « On peut remarquer que l'explication et la justification du mal physique ne dépend pas en soi de ce que nous en savons, et qu'il n'est pas nécessaire que nous soyons informés des vraies conditions de la production du monde ; qu'il suffit pour la moralité de l'univers, et pour l'appui de la nôtre, que nous nous tenions pour assurés des fins de l'avenir (la réalité de la liberté, l'immortalité de la personne et l'existence d'une divinité, c'est-à-dire d'un règne des fins, d'un empire universel du bien) sans être en état de scruter les moyens du passé ; mais on peut également se sentir porté à croire que tout mal doit avoir une origine morale, et nous avouons y être personnellement fort enclin. Mais de là à l'affirmation d'une doctrine de l'origine et de l'histoire du mal universel, il y a singulièrement loin, car c'est se condamner à spéculer sans données. »

Ainsi parle le philosophe judicieux qui s'est donné pour mission de faire prévaloir en France le point de vue de Kant. Mais des réserves de ce genre ne sauraient convenir à M. Secrétan : ayant bu à longs traits aux sources de l'idéalisme, il ne saurait se tenir en deçà de l'absolu et de la science universelle. « Hors le libre arbitre des individus, il faut avouer que tout est fatal dans le monde, mais il faut comprendre que cette fatalité est celle d'un accident. Il faut comprendre le monde entier comme un accident, et l'on y parvient en élargissant son idée. Plus nous reculerons la chute universelle, plus nous en étendrons les effets à toutes les existences phénoménales dans l'ensemble de leurs rapports et de leurs aspects, mieux nous en expliquerons l'enchaînement apparent, et mieux nous défendrons des objections de la science expérimentale, cette haute doctrine de la liberté que la conscience réclame et qu'elle fonde. Le déterminisme s'impose à la pensée qui n'ose pas opposer le *veto* de la conscience morale aux inductions de l'expérience. Pour le combattre sérieusement, il faut lui faire sa part; il faut rendre compte de ce qui l'autorise. Le monde où nous vivons forme un tout solidaire, où la contradiction même est conséquente. » (*L'Histoire,* pag. 131, 132.)

Rien de plus juste que de donner au déterminisme ce qui lui revient, mais dans sa générosité M. Secrétan lui fait la part du lion. Comment pourra-t-il être question d'opposer le *veto* de la conscience morale aux inductions de l'expérience, alors qu'on aura débuté par sacrifier à l'idée de l'espèce cette *individualité sans laquelle la conscience morale ne se conçoit pas ?*

Nous reviendrons plus tard sur cet étrange résultat de la philosophie de M. Secrétan, qui la fait aboutir à son contraire. Pour le moment nous n'en sommes encore qu'à la chute, cause de tout le mal.

M. Secrétan part, comme d'un axiome, « de l'unité de la créature morale et par conséquent de tout l'univers. » Pesez bien ces mots-là. Ils signifient que dans les temps préhistoriques les hommes, les anges, et les démons, s'il y en a, et tous les êtres intelligents et moraux que l'univers peut contenir ne formaient qu'un seul et même être. Que si vous demandez le

pourquoi de cette étrange assertion, on fait appel à une logique plus étrange encore. Ainsi le veut l'unité de la volonté créatrice, dont tous les actes sont absolus. De sorte que Dieu dont l'absolue liberté est l'essence, est tenu d'avoir une volonté une et de poursuivre toujours un but absolu ! Nous avons vu déjà tout cela.

Ne vous avisez pas au moins de demander ce que peut avoir été cette créature une, comprenant tous les êtres intelligents ; renonçons à savoir si elle était consciente ou non; M. Secrétan se récuserait. Fidèle à sa méthode bien connue qui excelle à rendre compte de ce qui n'est pas clair par ce qui est plus obscur encore, il vous laisse le soin de vous tirer de l'explication ténébreuse dans laquelle il vous plonge sans miséricorde. « Nous sommes obligés, dit-il, d'accorder primitivement à la créature un certain degré de conscience d'elle-même, et de ses actes, car cela est impliqué dans l'idée de liberté; nous ne pouvons pas lui accorder, avant toute activité, une conscience pleine et parfaite, parce que l'activité réfléchie en suppose nécessairement une autre avant elle. »

A vous de faire disparaître si possible l'antinomie. C'est là tout ce que vous pouvez savoir sur le compte de cet être, un, primitif, antéhistorique, dont le morcellement nous a donné les hommes, les anges et les démons. M. Renouvier a déjà attiré l'attention sur les conséquences d'une pareille conception. « Mais c'est sortir, à notre avis, de la notion morale de la chute, que de placer cet événement ailleurs que dans la pleine conscience de l'acte ; c'est se rapprocher visiblement de la théorie qui fait sortir le monde de l'inconscient. Et pourtant M. Secrétan ne peut faire autrement, attendu que l'activité réfléchie, comme il l'a dit fort bien, suppose une autre activité avant elle. Nous en concluons, nous, non pas que la créature une et libre est *tombée* par le fait d'une volonté imparfaitement consciente, mais que le concept de la créature primitive avec de tels attributs est insoutenable. » Ce qui paraît le plus clair en tout ceci c'est que les choses se sont passées chez la créature intelligente exactement comme chez Dieu: le conscient sera né de l'inconscient, la chute sera procédée de l'état primi-

tif par une espèce d'épanouissement intérieur, analogue au pétillement du soufre.

Malgré ces difficultés nombreuses, il nous faudrait accepter l'explication de M. Secrétan comme la seule bonne, la seule propre à satisfaire les besoins de la conscience morale. Quant à la raison, elle ne peut rien comprendre à ces prétendues explications. « M. Secrétan est fort en peine, remarque M. Renouvier, on le conçoit, de définir et de nous faire tant soit peu comprendre cette unité créée à laquelle il s'attache. Avant l'exercice de la liberté, pas de nombre, selon lui, pas de distinctions; elles seraient arbitraires, c'est-à-dire impossibles. Aussi nous est-il impossible de nous figurer ce qu'était la créature au point de départ. Etait-elle une conscience, une force créée vague? L'idée que nous en avons n'est pas déterminée, pas plus que ne le sont exactement pour nous les possibilités ouvertes à son choix vis-à-vis de Dieu. (Pag. 53.) On ne saurait constater mieux, ce nous semble, que par un tel aveu la vanité de l'hypothèse et de toute la poursuite. Est-ce en effet la détermination de l'unité primitive, supposée réelle, qui est impossible, ou n'est-ce pas plutôt l'affirmation d'une telle unité qui doit être interdite en bonne méthode par la raison que nous ne pouvons point en aborder même l'idée? De quoi parlons-nous, et comment nous représenterons-nous la première épreuve de la liberté? Est-il donc indispensable que nous dogmatisions sur ce dont nous convenons n'avoir pas la définition? Si la créature primitive est une et libre, selon ce que j'entends par ces mots, elle est comme moi; je comprends alors, et c'est une personne individuelle que je comprends et que je distingue. Si au contraire la créature n'est pas comme moi, et s'il ne faut *pas de distinction, pas de nombre,* elle n'est pas ce que j'appelle libre et ce que j'appelle créature, et je ne sais ce qu'elle est, ni de quoi je parle. »

Est-il possible d'imaginer quelque chose de plus profondément ténébreux que cette crise qui, au sein d'un seul et même être, peut donner lieu « simultanément » en vertu d'un acte de demi-conscience et de demi-liberté à la production des anges, des démons, de la nature et de l'homme, ou peut-être,

plus exactement, de cette nature dont l'homme doit sortir? M. Secrétan peut bien nous dire que l'obscurité est convenable au sujet, et nous donner de bonnes raisons pour s'excuser de n'en savoir pas davantage. Mais nous pouvons lui répondre que ces raisons sont encore meilleures qu'il ne les estime lui-même, et que l'obscurité portée à un certain degré est un argument en faveur du criticisme qui juge insoluble la question de l'origine des êtres. »

Est-ce du moins tout? Avons-nous gravi la dernière sommité sur ces pics déserts et glacés où se complaît notre auteur? Pas encore. Ce gnosticisme impitoyable ne recule devant rien; tous les voiles se déchirent par enchantement: ce ne sont pas seulement les mystères du monde et de la nature qui deviennent transparents aux regards du philosophe, la divinité n'a plus de secret pour lui. Adoptant une des idées les plus fantastiques de Schelling, dans un des passages les plus obscurs de ses ouvrages, M. Secrétan va jusqu'à enseigner que la chute de la créature intelligente a eu pour effet rétroactif de troubler l'ordre des puissances dans l'existence divine elle-même. Il y a deux volontés en Dieu, mais jusqu'à la chute la distinction n'est qu'idéelle. Dans l'acte créateur, le Père et le Fils sont indissolublement unis. « Par l'effet de la chute, leur distinction devient séparation formelle; elle s'exalte même jusqu'à la contradiction. L'un veut désormais le mal de la créature, parce que la créature le veut elle-même et qu'il exige, lui, que la liberté de la créature ait son effet; l'autre veut le bien de la créature, parce que l'intention finale est son bien. » (Pag. 154.) C'est ainsi que M. Secrétan, qui se croit plus que personne un adversaire décidé du calvinisme, côtoie sans cesse les sentiers suivis par les représentants les plus exagérés de cette école. Si ceux-ci nous parlent de la nécessité d'avoir des élus et des réprouvés pour donner lieu à la manifestation des deux attributs divins opposés, la miséricorde et la justice, M. Secrétan, par suite de la chute de la créature intelligente, fait surgir deux volontés opposées en Dieu lui-même: l'une demandant que la créature reste libre et par conséquent qu'elle soit ce qu'elle veut être; l'autre exigeant que la créature soit sauvée,

c'est-à-dire qu'elle rentre dans l'amour de Dieu, qui est la réalité de sa liberté. — Toutes ces solutions et toutes ces conséquences, il faut les admettre sans marchander; à quoi bon hésiter, et prétexter le manque d'intelligence et de clarté? C'est là la tactique constante de M. Secrétan: il commence par jeter du discrédit sur toutes les solutions reçues dont il étale impitoyablement l'insuffisance; si lorsque, arrivée à la sienne, votre critique mise en éveil se montre par trop difficultueuse, rien de plus aisé que de lui imposer silence. Que venez-vous parler d'obscurité, de manque d'intelligence ? A quoi bon marchander le mystère? Car enfin il faut une solution; l'insuffisance de toutes les autres étant démontrée , il ne vous reste plus qu'à vous incliner de la meilleure grâce du monde devant la mienne. Il suffit d'avoir aperçu le procédé pour devenir singulièrement défiant à l'endroit de cette critique philosophique, impitoyable pour les autres, débonnaire envers elle-même, lynx envers ses pareils, taupe envers soi-même, qui tient toujours en réserve pour la onzième heure la chausse-trape de l'incompréhensible et de l'inintelligible, rappelant à s'y tromper le *Credo quia absurdum* qu'on se plaît ordinairement à mettre sur le compte des théologiens.

Il est vraiment piquant de voir M. Renouvier, philosophe indépendant, repousser au nom du christianisme les explications compromettantes de M. Secrétan qui fait consister le principal mérite de sa philosophie dans la circonstance qu'elle est une apologie de l'Evangile. Comment un croyant non idéaliste refuserait-il son assentiment au rédacteur de la *Critique philosophique* quand il dit : « Selon nous, c'est gravement s'éloigner de l'esprit du christianisme, en tant qu'opposé aux doctrines orientales et alexandrines, que d'envisager le péché originel ailleurs que dans la propre histoire de l'homme » .... Partant du principe chrétien, embrassant avec ardeur le dogme du péché originel et le généralisant pour l'étendre à l'explication de l'univers, M. Secrétan se porte au delà des limites du christianisme, et non-seulement se trouve plus près de Porphyre et de Plotin que des pères de

l'église, mais encore arrive à montrer du penchant pour les hypothèses scientifiques modernes que l'on croit les plus hostiles à la religion. »

Cédant à un mouvement de générosité et peut-être aussi en vue de sauvegarder la liberté de ses allures, M Secrétan va jusqu'à mettre en cause le spiritualisme, après avoir compromis le christianisme qu'il se donne mission de défendre. « Acceptant ce fait (l'être intelligent sort du chaos des molécules diffuses) lorsqu'il sera prouvé, la philosophie en conclura que si l'esprit pouvait sortir tardivement des molécules, c'est que primitivement il circulait entre les molécules. Ce qui paraît le dernier, est en réalité le premier..... ce qui est en germe dans la nature subsiste idéalement dans la pensée. L'esprit n'arriverait pas en son temps si l'esprit n'était pas éternel. » (Pag. 187.)

M. Renouvier ajoute : « C'est trop concéder, croyons-nous, aux doctrines qui nient l'esprit, c'est abandonner trop facilement le champ des phénomènes, que d'accorder la possibilité d'établir, par une méthode exacte appliquée aux sciences expérimentales, le *fait* de la sortie de l'esprit du chaos des molécules diffuses. Non, *il n'appartient pas* à la science empirique d'établir cela, car dans aucune hypothèse, si favorable qu'on la fasse aux progrès de l'expérience et de l'induction, il ne sera possible *d'établir* un fait négatif qui serait nécessaire pour conclure : savoir qu'il n'existe nulle part et d'aucune manière, en dehors de la sphère qu'on pense avoir explorée, des agents intelligents et capables d'exercer dans cette sphère une action dont nous n'apercevons que les effets. Bien plus, l'induction vague et les croyances déterminées qui posent de tels agents conserveront toujours leur force, en présence de l'insurmontable irréductibilité logique des phénomènes psychiques aux lois des molécules chimiques. »

L'déalisme de M. Secrétan ne respecte rien : il va jusqu'à refuser aux premiers hommes l'individualité et la conscience. C'est à tel point que M. Renouvier se croit obligé de protester au nom de l'histoire. « Assurément, dit-il, nous ne sommes pas chrétiens, et nous n'avons aucun intérêt de croyance à

embellir le berceau de l'espèce humaine, mais M. Secrétan qui le dégrade, s'écarte ici des données les mieux établies de la haute histoire. »

M. Renouvier a prononcé le dernier mot de cet idéalisme: « Une sorte de panthéisme chrétien remplace la doctrine barbare de la vulgaire théologie.... Il nous paraît bien difficile de pénétrer franchement dans cet ordre d'idées et de ne pas concevoir la chute et la restauration de l'homme comme la chute et la restauration de Dieu même dans la créature, par Adam, créature originelle, et par Christ, créature finale. Si ce pas étrange mais engageant est une fois fait, la grâce, ainsi que la liberté, ne nous apparaît plus que comme un acte de soi sur soi-même accompli dans le sein de l'unité de l'être. »

La Philosophie de la liberté, sortie du milieu panthéiste de l'école de Schelling, tendrait donc irrésistiblement, en dépit des intentions de son auteur, à remonter vers sa source. On ne saurait en douter en voyant à quoi M. Secrétan réduit les deux grands boulevards contre le panthéisme, la liberté morale et l'individualité. Au sujet de la première: « Nous estimons, dit la *Critique philosophique*, que M. Secrétan en veut savoir beaucoup trop long sur le mystère du monde, et nous craignons que l'intempérance dogmatique ne menace la croyance au libre arbitre plus que ne peuvent le faire les arguments des savants en faveur de la solidarité des phénomènes. » Pour ce qui est de la seconde, M. Secrétan critique tour à tour le socialisme et l'individualisme, prétendant respecter le degré de vérité que chacun représente. Tout en donnant acte à notre auteur de sa préoccupation fort louable, n'oublions pas que les excellentes intentions personnelles d'un philosophe ne prévalurent jamais contre les funestes conséquences découlant logiquement de son système. M. Secrétan reconnaît que la participation de tous au péché originel et la création spéciale et successive des êtres dans le temps semblent « à première vue le comble de la contradiction. » Voici une comparaison ingénieuse qui doit nous faire saisir les rapports entre l'individu et l'espèce. « Dans la nature, comme dans l'humanité, l'individu est produit par un rapport déterminé de puis-

sances universelles ; ces puissances universelles sont présentes en lui, elles constituent son être, mais elles sont groupées dans des proportions variables autour d'un point, et ce point c'est l'individu. *Si l'on jette des grains de poussière dans certains liquides saturés de sels, chaque molécule devient un centre de cristallisation.* C'est à peu près ainsi que je conçois le rôle de l'individu vis-à-vis de l'universel et de l'espèce. La nature elle-même me fournit cette comparaison, car dans la nature, comme on l'a souvent observé, la cristallisation semble être un premier rudiment et comme un symbole de l'individualisation. » (Pag. 238.) M. Renouvier fait très spirituellement justice de cette comparaison qui rappelle les travaux de M. Pasteur sur le panspermisme. « On voit, dit-il, qu'il s'agit d'une projection successive de grains de poudre de conscience au sein de la vie universelle de la créature générique. La comparaison peut satisfaire ceux qui se payent de symboles en philosophie, et même les ravir, mais ceux-là seulement, avouons-le [1]. »

II

Nous en avons dit assez sur le côté exclusivement philosophique du problème ; il est temps d'en venir à la question

[1] Il s'accommode des cercles vicieux où s'enferment trop souvent les défenseurs de sa cause. Ainsi il croit résoudre la question du mal moral par le péché et l'existence du mal par l'existence du mal. Enfin, quand il lui faut définitivement concilier les dogmes révélés avec les arguments qu'il a dirigés contre les dogmes rationnels, il ne s'en tire qu'en altérant les premiers, par exemple en hasardant sur la divinité du Christ une doctrine peu compatible avec aucune orthodoxie, ou en justifiant la théorie du péché originel par une hypothèse qui implique la métempsycose et réduit à une illusion passagère le sentiment de la personnalité humaine. » CHARLES DE RÉMUSAT. *Article cité.*

Vinet a déjà signalé les conséquences auxquelles on aboutit en sacrifiant l'individu : « Le jour, — disait-il déjà en 1837, — le jour où la religion et les philosophies auront assez élargi l'œil humain pour apprendre à l'homme qu'il n'est qu'une partie imperceptible d'une immense et solidaire unité, que l'œuvre de son perfectionnement est une œuvre collective et éternelle, c'en sera fait de la nature humaine et de l'avenir des sociétés. » *Essais de philosophie morale*, pag. 150.

religieuse. Nous le faisons d'autant plus volontiers que nous trouverons ici sinon les circonstances atténuantes, du moins l'occasion des étranges théories de notre auteur. Ce n'est pas que les théologiens aient lieu d'être plus satisfaits que les philosophes du système de M. Secrétan ; mais ils ont le tort grave d'avoir ouvert la voie qu'il a suivie jusqu'au bout, forçant avec une logique impitoyable les coursiers déjà essoufflés d'une prétendue orthodoxie.

Ne se contentant pas de placer l'état actuel de la nature humaine dans un rapport général de cause et d'effet avec la chute d'Adam, mais considérant, avec Augustin, tous les hommes comme coupables et condamnés par la suite de la faute du premier coupable, la tradition chrétienne a posé un problème qui aujourd'hui encore attend sa solution. Dans le cours des âges on a cherché des explications et des atténuations qui ne pouvaient aboutir parce qu'on maintenait les prémisses qui rendent le problème insoluble.

L'idée qui s'est présentée la première et qui a été maintenue par la théologie de la réformation c'est celle de l'imputation. Les conséquences et la culpabilité du péché d'Adam se seraient transmises de génération en génération par le simple fait de la propagation de l'espèce. A cette imputation médiate s'ajoute l'imputation immédiate : tous les descendants naturels d'Adam sont regardés par Dieu comme ayant commis la faute par laquelle leur premier père est tombé : et ils sont considérés comme tels parce qu'ils ont réellement participé à ce premier acte mauvais. Les descendants ont part aux châtiments parce qu'ils ont participé à la faute. Mais comme d'autre part les partisans de la doctrine de l'imputation sont obligés de convenir que chaque descendant d'Adam n'a pas, de fait et en personne, pris part à la première faute, l'explication ne saurait aboutir : comment en effet, dans de telles conditions, les descendants d'Adam ont-ils pu être constitués coupables et condamnés ?

Pour aboutir il faudrait établir une unité réelle de tous les descendants avec leur premier père, une unité impliquant participation réelle et volontaire de chaque homme à la faute d'Adam. Telle est la voie tentée par le théologien luthérien

Quensted. Marchant sur les traces d'Ambroise et d'Augustin, il admet que l'espèce humaine tout entière aurait existé dans le premier couple : tous les descendants d'Adam auraient été les agents actifs, le sujet collectif de sa première faute : la volonté de tous les descendants aurait été impliquée dans celle des premiers parents.

Mais sur quoi repose cette prétendue unité en vertu de laquelle la volonté de chacun de nous aurait été effectivement active dans la première faute? Il ne suffit pas de répondre qu'Adam a pu représenter la race entière parce qu'il en était la tête naturelle, car il s'agit justement de savoir *s'il suffit qu'il ait été la tête naturelle* pour que tous les descendants aient pu prendre immédiatement part à sa faute. — Dira-t-on qu'il ne peut-être question que d'une représentation *morale* de toute la race par Adam? Mais il faudrait alors d'abord qu'Adam eût reçu de tous ses descendants une procuration expresse pour les représenter dans cette grande affaire ; la relation naturelle avec lui ne serait plus que la *conditio sine quâ non,* tandis que la mission qu'il aurait reçue de sa postérité serait la cause positive de la culpabilité de celle-ci par suite de la chute. Comme il ne saurait être question d'une délégation de ce genre on ne peut songer, pour défendre l'idée de l'imputation immédiate, à suppléer à ce qu'il y a d'insuffisant dans l'idée de tête naturelle par celle de chef moral de la race entière.

D'autres théologiens soit anciens, soit modernes, ont eu recours à un expédient d'un autre genre : la toute-science divine serait appelée à tout expliquer. Voyant à l'avance que tout autre membre de la race aurait agi exactement comme Adam, Dieu aurait été en droit d'imputer la désobéissance du premier homme à tous ses descendants sans exception. Qu'est-ce à dire? cette explication ne serait admissible qu'en partant de l'hypothèse d'un péché général, *inhérent, partout et toujours,* à la nature humaine et se traduisant nécessairement en péché actuel. Si on part au contraire de l'hypothèse d'une nature primitivement pure, impliquant, il est vrai, la possibilité du péché mais sans aucune disposition à le commettre, n'est-il pas tout à fait arbitraire de soutenir que parmi les nombreux millions

d'hommes qui ont fait leur apparition sur la terre, aucun ne serait sorti de l'épreuve autrement qu'Adam? Du moment où ils auraient tous eu la liberté de faire le bien et la possibilité de résister à la tentation, rien n'autorise à croire qu'ils auraient tous succombé. Pour raisonner ainsi il faudrait supposer que l'état psychologique résultant de la chute a été précisément l'antécédent de celle-ci. On ne saurait en outre faire intervenir en ceci la toute science de Dieu. On pourrait dire en effet que tout en demeurant juste, Dieu aurait pu, d'une manière immédiate, créer les uns pour la vie éternelle, les autres pour la mort éternelle, simplement par ce qu'il aurait prévu que s'il les mettait en demeure d'opter ils auraient mérité les uns le salut, les autres la condamnation.

Mentionnons encore pour mémoire deux autres explications qui se rattachent toujours au même point de vue. Qu'on ne prétende pas s'en référer aux faits et rappeler que les enfants souffrent bien des fautes de leurs parents. En tout ceci, comme Zwingle et les Arminiens ont eu soin de le faire remarquer, il s'agit simplement de *malheur* transmis par la naissance et nullement d'une culpabilité héréditaire. — Quant à ceux qui prétendent que s'il y a quelque chose à dire contre l'imputation du point de vue de la stricte justice et de l'équité, il y a eu compensation dans le fait que la délivrance de ces conséquences de l'imputation a été largement offerte à tous, ils oublient, comme remarque Julius Müller, que dans ce cas Dieu aurait dû sauver les hommes pour réparer une injustice dont il se serait rendu coupable à leur égard.

Comment la doctrine traditionnelle sortira-t-elle de l'impasse dans laquelle on s'est engagé sur les traces d'Augustin? D'une part on veut que toutes les misères qui sont devenues le triste partage de l'humanité depuis la chute soient considérées comme une *punition* de cette première faute, et d'autre part on est bien forcé de reconnaître que ces misères, par la circonstance qu'elles se transmettent par la naissance, par un fait de nature, ne sauraient remplir les conditions voulues pour qu'il y ait culpabilité, imputation. Ce qui scandalise, ce qui révolte dans cette doctrine, c'est que les descendants d'Adam ont été

constitués pécheurs et dignes de châtiment par le fait du péché d'*autrui*. Ici la sentence des pélagiens trouve de l'écho dans toute conscience chrétienne : *Deus qui propria peccata remittit, aliena non imputat.*

Du moment où l'on se croit obligé de maintenir que chacun de nous *naît coupable*, il n'y a plus que deux moyens de tout concilier. Il faut pénétrer plus loin que les phénomènes du monde sensible ; derrière la faute d'autrui, derrière le péché d'Adam il faut savoir discerner le nôtre. Cette volonté mauvaise qui occasionna la chute et tout ce qui en est résulté est notre volonté. De sorte que si, à partir de notre existence individuelle, notre volonté se trouve affectée par la corruption naturelle, c'est à la suite d'une détermination antérieure parfaitement libre. Ce point une fois établi, il va de soi que la corruption naturelle avec toutes ses conséquences doit être considérée comme suite de la culpabilité de ceux qui en souffrent.

Ici les théologiens se divisent. Julius Müller admet tout simplement une faute personnelle et consciente dont chacun de nous se serait rendu coupable dans une phase antérieure de son existence : la vie présente n'est qu'un purgatoire dans lequel nous souffrons pour une faute commise ailleurs. Il est clair que pour quiconque peut admettre cette hypothèse, qui ne fait que reculer la difficulté, tout s'explique assez bien. Du moment où on admet que l'enfant naît condamné et coupable, on ne saurait imaginer d'explication mieux faite pour satisfaire la conscience et la raison. Reste à savoir si la nécessité de recourir à cette hypothèse désespérée, qui se borne à déplacer la difficulté sans la résoudre, n'est pas une indication certaine qu'il faut revoir soigneusement les prémisses aboutissant nécessairement à de telles conséquences.

Quoi qu'il en soit, malgré le grand talent de Müller, cette hypothèse, plus ou moins renouvelée d'Origène, n'a pas fait fortune. On lui préfère une explication plus compliquée reposant sur une conception réaliste de la notion d'espèce. Ce sont les esprits spéculatifs qui se complaisent dans cet ordre d'idées. Ce ne serait pas un individu isolé et concret qui aurait été

actif pour la première faute, mais bien l'homme en général, l'espèce entière, d'où il résulte naturellement que les caractères que l'espèce s'est ainsi donnés en bloc, doivent ensuite se reproduire dans tous les individus qui procèdent d'elle. C'est revenir à la conception des anciens théologiens, soutenant qu'au début la race humaine tout entière aurait été renfermée dans le premier couple : Adam et Eve ayant corrompu leur nature par le mauvais usage de leur volonté et s'étant ainsi rendus coupables, la nature entière serait devenue corrompue et coupable. Hegel, lui, entend la chose autrement : le péché serait nécessairement impliqué dans la notion même de l'homme ; il est de l'essence de l'homme de réaliser sa notion au moyen du péché, c'est pour cela que le péché peut être considéré comme la propriété de l'homme, sa faute.

Un juriste célèbre, Gœschel, qui dans les beaux jours du hégélianisme chercha à le réconcilier avec l'orthodoxie, a présenté autrement le réalisme des scolastiques. La notion d'espèce, l'homme générique aurait réellement existé d'une manière indépendante, personnelle, et cela avant et indépendamment de sa réalisation successive dans les personnalités diverses pendant le cours des siècles. Adam aurait donc été l'humanité implicite. De sorte que cette notion de l'humanité qui se réalise empiriquement dans chaque individu et qui y existe personnellement, devrait être considérée comme l'agent, le sujet de sa chute. Müller fait remarquer que cette explication n'a l'air de faire disparaître la difficulté que pour en soulever de plus graves encore. D'abord, dès que le péché devient un caractère déterminé de l'espèce humaine, qui doit se reproduire historiquement chez tous les individus, il ne peut plus être question d'un Sauveur sans péché. Ensuite, l'homme ne saurait plus être délivré du péché. Ne serait-il pas contradictoire de supposer que l'homme primitif a pu se constituer à la fois et en une seule fois, par un seul et même acte, pécheur et saint, premier et second Adam ? Les difficultés métaphysiques que soulève cette exception ne sont pas moins graves. Comment la notion d'espèce peut-elle exister réellement de toute

éternité comme sujet et se réaliser toutefois historiquement chez toutes les personnalités dans le cours des âges [1] ?

C'est évidemment un réalisme du genre de celui de Gœschel que M. Secrétan nous propose. Seulement, comme le philosophe vaudois renchérit encore sur le théologien allemand, les difficultés ne font qu'augmenter. D'abord l'être primitif qui est tombé ne renfermait pas uniquement ce qui serait un jour l'humanité, mais la pâte commune de laquelle devaient sortir également les anges, les démons et les créatures intelligentes que l'univers peut encore contenir. On conviendra que ce n'est pas là simplifier le problème.

La créature primitive étant éminemment une, c'est là son trait le plus caractéristique, il semble que son activité devrait être également une. Comment peut-il donc se faire que cette créature une agisse de telle façon, et cela dans un seul et même acte, la chute, qu'elle se morcelle en trois grands groupes, impliquant à leur tour un genre différent d'activité, les anges, les démons et les hommes? Peut-être ne serait-il pas nécessaire de chercher beaucoup pour soulever plus d'une difficulté du même genre. Mais à quoi bon? Dans un commerce prolongé avec M. Secrétan on contracte l'habitude de ne pas compter.

Ce n'est pas tout. Tandis que Gœschel n'hésite pas à considérer la notion d'espèce comme consciente et personnelle, M. Secrétan ne sait trop que penser à cet égard de cette masse informe de laquelle doivent se dégager un jour, par un seul et même acte, les hommes, les anges, les démons, etc. Comment peut-il encourir une si grave responsabilité, ce chaos qu'on appelle la créature intelligente, s'il n'est pas conscient? Le ferez-vous conscient; mais conscient de quoi? Il ne saurait agir ni en homme, ni en ange, ni en démon, car ces êtres ne peuvent surgir de lui qu'à la suite de sa chute. Et comment cet acte unique de la créature intelligente une, peut-il être funeste pour les hommes et les démons et heureux pour les anges? Il ne saurait non plus agir en individu cet être un, puisque les individualités, vous nous le dites assez, sont la petite monnaie de

[1] Voyez encore une opinion du même genre mise en avant par le théologien luthérien Philippi. (Pag. 350.)

cette pièce énorme à laquelle on ne peut assigner aucune effigie. A quoi bon porter de tels défis à la raison pour aboutir à des explications qui n'expliquent rien ? Car enfin, ne l'oublions pas, c'est pour expliquer le sentiment personnel et subjectif de la culpabilité que M. Secrétan remonte jusqu'à un état préhistorique dans lequel, en tout cas, nous n'aurions pu agir que comme êtres impersonnels, s'il peut être permis d'accoler de pareils mots, surtout quand il s'agit de rendre compte de notre culpabilité personnelle. D'après vos propres principes, pour nous constituer personnellement coupables, il ne suffit pas d'avoir été renfermé comme coefficient, en qualité de valeur infinitésimale, dans ce grand tout dont le brisement devait donner un jour des hommes, des démons et des anges [1].

[1] D'après M. Naville *(Le problème du mal)*, qui se range à l'idée d'une chute de l'humanité au sens réaliste et qui voit dans cette hypothèse l'explication à laquelle l'avenir appartient, tout se serait passé fort simplement : nous étions en Adam comme les sapins d'aujourd'hui étaient dans le premier sapin. Après avoir cherché comment la chose peut et ne peut pas se concevoir, on finit par affirmer que « l'arbre existait dans son espèce mais d'une manière que nous ne comprenons pas. » Puis, après avoir tenté de nous faire la métaphysique du sapin, on finit par renoncer à la comparaison : « Cette métaphysique, dit-on, ne va pas à la question, car il s'agit pour nous de responsabilité morale, ce qui n'est pas le cas pour les sapins. « Certainement nous n'existions pas avant notre naissance sous une forme qui nous permît d'être des agents responsables. Il reste donc toujours qu'au point de vue moral nous souffrons d'une faute qui nous est étrangère ; et cela est injuste. »

On n'abandonne pas pour cela l'explication réaliste si peu faite pour satisfaire la raison. Il s'agit encore de répondre aux réclamations de la conscience. Il faut prouver que la volonté ne se manifeste pas sous une forme purement individuelle. Ce sont d'abord « les amoureux » qui sont appelés à déposer au procès. « Le sentiment qui les anime a pour effet de fondre deux volontés en une, de faire que la volonté cesse, en quelque degré, d'être purement personnelle, en restant une par le concours des deux âmes.» Soit. Mais les amoureux ont débuté par être *deux, deux âmes* distinctes avant de fondre leurs deux volontés en une. Nous ne réussissons pas à voir ce que cette comparaison peut avoir à faire dans le cas de l'humanité. Nous n'avons pas débuté par avoir, en qualité d'individualités distinctes, une volonté personnelle que nous aurions ensuite confondue avec celle d'Adam.

Nos lecteurs connaissent déjà le talisman au moyen duquel M. Secrétan prétend nous fermer la bouche. Toutes ces difficultés, toutes ces impossibilités, dira-t-il, ne me regardent pas;

Le cas du héros qui s'avance seul contre une armée et dont les forces sont augmentées « par la puissance de l'émulation, l'exemple, la communauté de l'action, » n'est pas plus concluant. Chacun sait sans doute que le concours des forces est une puissance. Malheureusement, en s'avançant à la rencontre de la tentation, Adam ne paraît pas avoir été soutenu par une arrière-garde formidable, l'encouragement du geste et de la voix. Il ne suffit pas d'*affirmer* que son action a été collective, il faudrait montrer comment elle a pu l'être *alors qu'il existait seul comme être conscient et personnel.*

Il est encore plus difficile de comprendre ce que l'habitude peut prouver en tout ceci. Sans contredit, « dans le pouvoir de l'habitude, nous avons l'exemple d'une volonté qui ne se manifeste *plus* sous la forme individuelle....» Mais n'est-ce pas là reconnaître qu'elle a *commencé*, cette volonté, par se manifester sous la forme individuelle ? Comment cela peut-il répondre aux réclamations de la conscience qui ne veut pas que nous soyons censés responsables d'une faute à laquelle nous n'avons pris part, ni par habitude, ni par un acte de volonté personnelle, puisque nous n'existions pas comme être personnel, moral ?

Ces trois arguments prouvent qu'on peut faire en commun des actes où l'élément individuel, non-seulement n'agit pas seul, mais est relégué au second rang. C'est une vérité que nul ne conteste, et qui n'a rien à faire ici. Mais ces trois arguments ne prouvent pas comment l'acte d'un seul individu a pu impliquer en aucune façon le concours de millions d'individus qui n'existaient pas encore. Il ne servirait de rien de prétendre qu'Adam était plus que le premier homme. C'est bien en effet ce qu'on ne se lasse pas d'*affirmer*, mais ce qu'on ne réussit pas, avec ses trois remarques, du moins, à nous faire comprendre le moins du monde.

Qui ne sera pas également surpris en voyant M. E. Naville confondre le fait de la chute et son explication? Tous ceux qui admettent le fait se trouvent ainsi déposer en faveur de l'explication réaliste que l'éloquent professeur prétend en donner. C'est ainsi que dans la même phrase vous êtes renvoyé à Julius Müller, partisan de la chute individuelle que M. Naville repousse et à M. Charles Secrétan. défenseur de la notion réaliste que le professeur de Genève admet.

On revient de sa surprise en voyant l'idée que M. Naville se fait du dogme chrétien. « C'est, dit-il, une affirmation qui est acceptée sur l'autorité d'un témoignage surnaturel, c'est-à-dire d'un témoignage portant sur des faits qui sont en dehors du cercle de l'expérience humaine... Cette définition ne conviendrait-t-elle pas mieux à ce qu'on appelle ordi-

c'est uniquement sur le compte du sujet qu'il faut les mettre : une solution du problème de la culpabilité humaine est indispensable ; je vous ai prouvé que la mienne est impérieusement

nairement les mystères? Et toutefois M. Naville l'applique à bien d'autres choses : « Si nous prenons le terme dans un sens tout à fait général, dit-il, il faut dire que notre pensée ordinaire est remplie de dogmes. Comment savez-vous qu'il existe une Chine, et une ville nommée Pékin, qui est sa capitale? Ce n'est là pour vous, à moins que vous n'ayez été en Chine, ni une vérité de raisonnement, ni une vérité d'expérience ; c'est un dogme qui repose sur l'autorité du témoignage. »

A ce compte-là, pour rentrer dans le domaine religieux, tout ce qui reposerait sur le témoignage des écrivains sacrés serait dogme. C'est l'ancien point de vue de la scolastique protestante. On comprend les conséquences d'une pareille définition. « Par sa nature même, le dogme fait autorité. Comme c'est un témoignage rendu dans l'histoire, il demeure immobile à titre de fait historique. Pour celui qui accepte ce témoignage comme étant une manifestation de la vérité absolue, le dogme devient une vérité immobile. » Et nous qui nous imaginions que c'était une vérité constamment en formation! Les simples Galiléens qui suivaient Jésus et qui avaient tant de peine à le comprendre, admettaient exactement les mêmes dogmes, pas un de plus, pas un de moins, que la chrétienté à la suite des nombreux conciles qui ont fixé sa dogmatique! Ne nous parlez plus des dogmes du premier siècle, de ceux du XVIme et de ceux du XIXme : la dogmatique chrétienne a été arrêtée et cristallisée sans retour et cela avant de naître!

Tels sont les résultats étranges auxquels on arrive en confondant le fait avec les explications et les formules scientifiques. Pour en revenir à notre sujet, d'après M. Naville, « le dogme chrétien de la chute de l'humanité renferme la doctrine philosophique qui rend le mieux compte à la raison des données de l'expérience à l'occasion desquelles se pose le problème du mal. »

La chute est un simple fait qui ne renferme aucune doctrine. Celle-ci, philosophique ou théologique, ne naît que quand la raison cherche à se rendre compte de ce fait. Le fait reste immobile pour quiconque croit à l'Ecriture et écoute sa conscience, mais le dogme varie sans cesse avec les explications qu'on propose du fait. La révélation fournit les enseignements, les données éternelles et immobiles qui provoqueront le dogme, mais celui-ci ira sans cesse en se modifiant. Le fait incontestable de la chute ne saurait donc être invoqué en faveur d'aucune des explications qu'on en a proposées. La chute admise, l'explication qui en rendra le mieux compte, en respectant les données scripturaires, les besoins de la conscience chrétienne et les exigences de la raison, sera le dogme vrai. De sorte que le dogme est non pas une vérité immobile que l'on peut

réclamée par la logique ; arrangez-vous donc ; il ne s'agit pas de marchander ; on doit choisir entre deux nécessités presque aussi dures l'une que l'autre : il faut ou bien déclarer Dieu souverainement injuste ou bien accepter, tout incompréhensible qu'elle est, ma solution qui seule peut le disculper. Fortement établi derrière son mystère qu'on dirait fabriqué exprès pour les besoins de la cause, M. Secrétan tire sur les philosophes et sur les théologiens passés, présents et futurs, auxquels il semble prendre plaisir à porter des défis. La pilule est dure à avaler, semble-t-il dire ; mais si elle est amère elle peut seule guérir radicalement le malade. Baisse la tête, fier Sycambre, dit-il à la raison : sous peine de renoncer à toute solution, il faut subir la mienne, car enfin j'ai surabondamment fait voir que les autres ne valent rien.

Une pareille argumentation n'est pas entièrement inadmissible, à condition toutefois que le mystère derrière lequel on se réfugie résulte nécessairement de la nature des choses et ne puisse être mis sur le compte des docteurs qui, tout en suant sang et eau pour résoudre le problème, ne réussissent parfois qu'à l'embrouiller. Mais même alors, la raison confiante dans l'unité de la vérité ne subit de telles fins de non recevoir qu'à titre provisoire. Elle contrôle avec un soin nouveau et les prémisses et la suite des déductions pour sortir de l'impasse où elle ne saurait se résigner à être acculée.

comprendre plus ou moins, mais bien « l'intelligence progressive » de faits historiques, psychologiques ou moraux qui, eux, demeurent immobiles et fixes. On conçoit à merveille que M. Naville dise du dogme compris à sa façon : « C'est là ce qui éloigne beaucoup d'esprits du dogme, parce que l'autorité qui en est inséparable se présente à eux comme une chaîne... » Nous dirons au contraire que le dogme a un attrait irrésistible pour tout homme qui éprouve le besoin de se rendre compte de sa foi, puisqu'il représente le côté humain dans l'appropriation du christianisme : il résulte des efforts, éminemment libres, auxquels se livre l'intelligence du fidèle en vue de comprendre les faits dont lui parle l'Ecriture, et qui trouvent de profonds échos dans sa conscience. Trop souvent bien des gens rejettent la vérité évangélique précisément parce qu'on veut la leur faire recevoir sous la forme vieillie du dogme d'une autre époque qui a fait son temps. C'est là l'indication certaine qu'une révision complète des dogmes du passé est devenue indispensable.

Ici le défaut de la cuirasse n'est pas difficile à découvrir. « Il ne serait nullement conforme à la justice de Dieu, dit M. Secrétan, et moins encore, si possible, à son amour, que nous fussions rendus responsables d'une faute que nous n'aurions point commise. Je ne m'arrêterai pas à le démontrer. On sait quelles armes une interprétation superficielle du dogme de la déchéance fournit à l'incrédulité. Ses coups sont ici redoutables, parce qu'ils frappent le chrétien dans la meilleure partie de lui-même ; ils atteignent la conscience morale, et comment admettre que la véritable religion contredise jamais la conscience, puisque c'est à la conscience que la religion en appelle pour témoigner de sa vérité ? — Non, si nous sommes traités en coupables, c'est que nous le sommes en effet ; et si nous sommes coupables dès notre naissance, c'est que nous avons commis le mal avant de naître. » (Pag. 192.)

On le voit, toutes ces considérations reposent sur l'idée que nous naissons coupables. Mais d'où notre philosophe a-t-il tiré cette assertion fort grave qu'il présente comme un axiome incontestable ? Ce n'est assurément pas la conscience naturelle ou chrétienne qui la lui a suggérée, car s'il est une prétention contre laquelle tout notre être se révolte c'est bien celle-là[1]. L'analyse de notre triste condition, nous en tombons d'accord, conduit à l'idée d'une chute, mais, ce qui est fort différent, elle ne nous amène pas à nous reconnaître coupables d'une faute que nous aurions commise avant de naître. Sans doute M. Secrétan, qui n'est jamais à bout de ressources, se rabat sur l'avenir : ce que la conscience ne nous dit pas aujourd'hui elle nous le dira peut-être un jour. « Il est vrai que nous n'en avons aucun souvenir (de la faute commise avant la naissance), mais peut-être n'en sera-t-il pas toujours ainsi. » Nouveaux faits, nouveaux conseils. En attendant, si nous voulons connaître l'homme et la vérité, il convient de nous laisser guider par ce que la conscience nous dit et non par ce que messieurs les

[1] M. Secrétan aura beau faire ; après avoir à tel point méconnu les données les plus élémentaires de la conscience, il ne réussira jamais à faire admettre que des préoccupations avant tout morales ont présidé à la conception générale de son système.

docteurs aimeraient bien lui faire dire pour arrondir leur système. Vous êtes-vous jamais repenti du péché d'Adam? demanda un jour un docteur profond à un jeune candidat qui se présentait devant un jury d'examen en vue d'être admis à l'exercice du saint ministère? — Le jeune homme, pris au dépourvu, avoua ingénûment qu'il n'y avait jamais songé. Et ces docteurs ultra-calvinistes, — moins patients que M. Secrétan qui se complaît toujours dans les mêmes régions qu'eux, — déclarèrent impropre au saint ministère ce jeune candidat, organe de la conscience humaine et chrétienne.

Serait-ce donc à l'école des théologiens que notre auteur aurait emprunté son fameux axiome? Il n'y paraît pas, car M. Secrétan nous avertit qu'il ne soumet l'interprétation des faits « à l'autorité d'aucun symbole, d'aucune exégèse. » Cette indépendance-là convient tout à fait à un philosophe. Au surplus si le nôtre avait consulté les docteurs, ils n'auraient guère servi qu'à le fourvoyer, à moins qu'au lieu de compter les autorités il n'en eût apprécié la valeur. Or c'est là ce qu'un philosophe est toujours appelé à faire. En somme il est donc regrettable que M. Secrétan n'ait pas consulté l'exégèse et les symboles, à simple titre de renseignement. Il aurait appris que déjà dans les temps anciens, et surtout dans les années qui séparent la publication des deux éditions de la *Philosophie de la liberté*, il s'est élevé des voix puissantes pour protester contre le prétendu axiome sur lequel se base toute son argumentation. Les philosophes, sans nul doute, ne sauraient être trop jaloux de leur indépendance à l'égard des théologiens, mais il faudrait aussi se garder soigneusement de prendre le patois de Canaan comme parole d'Evangile, sous peine de reproduire sur une échelle colossale la célèbre mésaventure de la dent d'or [1].

Déjà du temps de la réformation la tendance dont les théories de M. Secrétan et de Julius Müller sont les deux branches extrêmes, avait provoqué les protestations de Zwingle. Le

[1] Le bruit se répand un jour qu'un enfant est né avec une dent d'or! Les docteurs se mettent aussitôt en campagne pour rendre à qui mieux mieux compte d'une si grande merveille. Dans leur grand zèle, il n'oublièrent qu'une chose : de constater la réalité du fait!

réformateur suisse admet bien que la chute d'Adam a entraîné un désordre non-seulement physique, mais encore moral ; de sorte que les hommes, bien loin de naître aujourd'hui dans l'état d'innocence de leur premier père, sont atteints d'une certaine impureté native, affectés d'une forte disposition au mal. Mais cette disposition au mal, justement parce qu'elle n'est point du fait de l'homme, ne saurait lui être imputée comme une faute : elle n'est qu'un mal, qu'une maladie introduite dans la nature humaine par la chute, mais nullement un péché proprement dit. Le péché n'apparaît seulement chez l'individu qu'après l'éveil de la conscience morale, lorsqu'il cède aux sollicitations de sa nature mauvaise. Il ne se contente pas alors de se souiller de péchés actuels, mais, fortifiant cette inclination native au mal, il l'élève à la hauteur d'une disposition dominante qui devient à son tour la source de divers péchés actuels. L'homme n'est responsable que pour avoir cédé à ces sollicitations naturelles au mal ; les actions mauvaises qui en sont résultées sont les seules qui le constituent coupable.

Plusieurs théologiens modernes se sont attachés à prévenir les conséquences pélagiennes qu'on pourrait tirer de cette doctrine. Ils n'admettent pas seulement que les forces morales de la nature humaine sont atteintes par le fait de la chute, mais ils considèrent cette corruption innée comme la cause de ces actes de péché, qui chez chacun de nous entraînent culpabilité, sans admettre toutefois qu'il soit au pouvoir de la liberté individuelle de prévenir le résultat. L'homme naîtrait donc pécheur, mais nullement coupable. *Pour qu'il y ait péché, il n'est pas indispensable, ainsi qu'on le suppose volontiers, de présupposer une détermination consciente de la volonté pour le mal.*

Nous reviendrons plus tard sur les objections que ce point de vue-là ne manque pas de provoquer. Disons seulement que, sans répondre à tout, cette doctrine a le grand avantage de simplifier la question. Le fameux axiome de M. Secrétan se trouvant compromis, on se sent encore plus à l'aise à l'endroit des nombreux mystères contre lesquels se révolte la raison.

Cette fameuse idée de la solidarité que M. Secrétan manie avec une admirable dextérité, comme une massue destinée à

écraser sans miséricorde tous les adversaires, cette parole fatidique qu'il prononce avec une persistance infatigable pour réduire la raison au silence, en lui imposant les philosophèmes les plus impossibles, ce terrible problème se trouve considérablement simplifié. Oui, nous sommes solidaires d'Adam, c'est-à-dire, nous subissons les conséquences physiques et morales d'une faute commise par lui et non par nous. N'est-ce pas là le sens qu'a toujours eu le mot solidarité : supporter les conséquences d'une faute qu'on n'a pas commise personnellement ? Mais jamais on n'a entendu désigner par solidarité la co-participation à une faute ou à un crime. Si à tout prix vous voulez conserver cette idée, de grâce, respectez la langue ; parlez-nous de complicité, de participation. Alors au moins nous vous comprendrons. Quant à nous, l'idée de solidarité nous paraît impliquer la notion de multiplicité ou du moins de dualité. Pour qu'il y ait solidarité, il faut au moins deux personnes s'engageant à supporter en commun, l'une pour l'autre, les chances d'une entreprise. Ce terme de jurisprudence désigne « un *engagement* par lequel deux ou plusieurs personnes *s'obligent* les unes pour les autres, et chacune pour toutes, s'il est nécessaire. » Même dans ce cas, à la suite d'un engagement libre, la solidarité n'implique nullement culpabilité. Un négociant qui se sera associé avec un autre, sera bien solidaire de la ruine dans laquelle l'aura entraîné la faute de son co-intéressé, mais nul ne songera à le tenir pour coupable, s'il s'est d'ailleurs conduit honnêtement et s'il avait préalablement pris toutes les informations possibles pour s'assurer de l'habileté et de l'honnêteté de celui qui a amené sa chute. Or, dans le cas d'Adam, il ne peut être question ni de culpabilité, ni même de solidarité : le chef de la race n'a pas en effet reçu les pleins pouvoirs de ses descendants, s'engageant à accepter les conséquences, bonnes ou mauvaises, de l'épreuve à laquelle il allait être soumis. Enfin, du moment où il y aurait eu participation des descendants à la faute première, il y aurait plus que simple solidarité [1].

[1] D'après M. Secrétan, le lien incontestable de fraternité qui unit tous les hommes réclamerait l'unité d'origine. M. Renouvier a déjà répondu « Nous ne voyons point pourquoi le précepte de fraternité ne serait ap-

Au fond c'est bien une vraie complicité, une coopération réelle et effective que postule tout le système. Mais voici l'étrange position de M. Secrétan : il ne peut établir la coopération personnelle, condition indispensable de la culpabilité, puisque l'individualité ne fait son apparition qu'après la chute dont elle est une conséquence ; il peut encore moins établir la solidarité, puisqu'alors il faudrait au moins deux êtres et que sa créature primitive est une. Que faut-il donc entendre par cette solidarité qui doit jouer un si grand rôle dans tout le système ? Ni plus ni moins que l'antique doctrine de l'imputation, qui a eu l'insigne honneur d'être reprise par un philosophe alors que les théologiens n'en voulaient déjà plus ! ! Car, enfin, vous avez beau radoucir les termes, nous parler de solidarité, vous réfugier derrière l'incompréhensible et le mystère forgé à plaisir, du moment où vous me déclarez coupable d'une faute que je n'ai pas commise, puisque je n'existais pas encore comme être libre, personnel, conscient, ce ne peut être que par imputation. Vous n'auriez le droit de parler de solidarité que si j'avais remis mes pleins pouvoirs à Adam, avec mission de me représenter et en déclarant accepter à l'avance les résultats de l'épreuve à laquelle il allait être soumis. Comment l'aurais-je fait si je n'étais pas né [1] ?

plicable qu'à des êtres d'unique origine et de nature identique.» M. Secrétan a insisté à son tour en faisant valoir des considérations qui peuvent établir l'unité morale de l'humanité. mais nullement son unité ontologique primitive et collective et encore moins l'unité de *toute la créature intelligente* (comme le postule le système), anges, hommes, démons, ou mieux encore l'unité de l'étoffe première dont les trois ne sont que les débris. Voir la lettre de M. Secrétan dans la *Critique philosophique* (N° 48, pag. 341 et suivantes, janvier 1873.)

[1] M. E. Naville établit que la responsabilité, et la volonté qui est sa condition, ne sont pas des faits d'une nature purement individuelle. « Bonaparte était sans doute le premier responsable des désastres de la retraite de Russie. Mais suivez les origines de ce grand malheur ; demandez-vous ce qui l'avait amené au pouvoir, ce qui l'avait conduit à chercher la gloire militaire comme une nécessité de sa position: et sans absoudre son ambition démesurée, vous verrez la responsabilité s'étendre avec le long enchaînement et les entre-croisements multipliés des fils de l'histoire. » (Pag. 228.) Tout cela est incontestable. Seulement

« Dans la tentative des anciens et des nouveaux docteurs de montrer que quelque chose d'inné peut entraîner culpabilité, nous ne pouvons voir autre chose qu'un essai ingénieux

on ne voit pas la portée de tels exemples dans le cas qui nous occupe. Il resterait à prouver que les hommes dans la chute d'Adam ont pu encourir une responsabilité du genre de celle de la France dans les folies des Bonaparte.

M. Naville insiste aussi beaucoup sur la solidarité. « *Nul, dit-il, ne supporte justement que la conséquence des actes qu'il a accomplis.* » Mais encore ici les faits cités viennent contredire le principe. Le fils souffre des folies de son père et de ses ancêtres. Direz-vous qu'il souffre injustement ou bien qu'il a participé à des actes dont il subit les conséquences ? Choisissez ! Frédéric Bastiat dont M. Naville invoque l'autorité, insiste beaucoup sur le fait de la solidarité, mais il a soin de nous dire que pour subir les conséquences nous n'avons nullement besoin d'avoir pris part aux actes : « Il n'y a pas un homme sur la terre, dit-il, dont la condition n'ait été déterminée par des milliards de faits *auxquels ses déterminations sont étrangères.* » Voilà le mystère de la solidarité devant lequel tout le monde s'incline, parce que le fait s'impose à nous. Si on entend dire que nous sommes solidaires d'Adam dans ce sens-là, nous n'avons rien à objecter ; oui, nous subissons les conséquences de sa faute sans y avoir participé. Mais pourquoi la solidarité, qui dans les cas ordinaires n'impliquerait pas participation *à la faute,* l'impliquerait-elle ici ? On invoque les droits de la justice. Mais la justice n'a rien à faire dans la question ; car l'homme ne naît pas coupable mais simplement malade. D'accord, s'il naissait coupable la justice réclamerait qu'il eût été complice : mais niant l'effet, nous n'avons nul besoin de remonter à une pareille cause.

On insiste encore. Puisque la postérité subit les conséquences de la chute, la justice réclame qu'elle y ait pris part. — Nous nous bornons à renvoyer nos honorables contradicteurs aux innombrables phénomènes de solidarité qu'ils se plaisent à invoquer ; ne nous montrent-ils pas qu'on peut supporter les conséquences sans avoir en rien participé à l'acte qui les a provoquées ? Pourquoi n'en serait-il pas de même pour la chute du premier homme ? Le mystère de la solidarité demeure, j'en conviens, mais à quoi bon, sous prétexte de l'expliquer, le compliquer d'un mystère plus grand encore ?

M. Naville dit de la doctrine de l'imputation de la faute (que nous ne soutenons pas) que, pour elle, se faire comprendre c'est être rejetée. C'est pour une raison opposée que nous repoussons la solution réaliste qu'on nous propose. Qu'on appelle au secours toutes les exigences de la logique, escortées des ressources inépuisables d'une imagination riche et

de montrer que l'irrationnel est rationnel, que l'inconcevable est concevable. » (Pag. 349.)

C'est un théologien qui tient ce langage. Car les rôles sont ici étrangement intervertis : ce sont les théologiens qui doivent voler au secours de la raison lestement jetée par-dessus bord,

ingénieuse, jamais on ne réussira à nous faire comprendre qu'avant d'exister comme individus conscients nous ayons pu prendre part à un acte coupable engageant notre responsabilité. Avant d'être des êtres moraux, nous ne saurions avoir commis un acte immoral. Fallût-il vous accorder, ce que nous ne faisons pas, que l'humanité entière existait réellement dans le premier couple, ce genre d'existence, d'ailleurs complétement incompréhensible, ne suffirait pas pour engager la responsabilité des individualités morales qui ne devaient faire leur apparition que plus tard. A quoi bon donc toutes ces fictions ? Elles n'ont qu'un seul but : échapper à l'idée d'imputation. Et pourquoi ne veut-on pas de cette doctrine ? simplement parce que la conscience ne permet pas de déclarer les descendants coupables d'une faute qu'ils n'ont pas commise. Au lieu donc de recourir à une participation imaginaire dont la mémoire et la conscience n'ont conservé aucun souvenir, il faudrait examiner préalablement si l'homme naît réellement *coupable*. La raison, la conscience, l'Ecriture s'accordent pour proclamer qu'il n'en est rien. Du moment où il ne s'agit plus de culpabilité se transmettant par héritage, tous les autres legs que nous a faits notre premier père rentrent dans le grand mystère de la solidarité qu'on se plaît à invoquer, mais qu'il faut renoncer à expliquer, surtout quand on ne sait proposer qu'un nouveau mystère plus obscur encore et qui plus est singulièrement fantastique. Que ces philosophes sont donc étranges ! N'auront-ils jamais assez de sagesse et de courage pour oser avouer franchement qu'ils ignorent quelque chose ! C'est cependant l'unique moyen de sauver le peu qu'ils savent, au jugement d'une génération éminemment critique, prête à retourner contre eux tous les arguments dont ils abusent quand ils se combattent les uns les autres.

M. Naville s'est d'abord déclaré neutre sur ces points-là ; au moment où parut la première édition de l'ouvrage de M. Secrétan, il n'approuvait que l'idée fondamentale, la liberté absolue de Dieu. « A partir, ajoutait-il, des doctrines corrélatives de l'état primitif de la créature et de la chute, les assertions de l'auteur nous font éprouver une sorte d'étonnement qui résulte de ce qu'elles ont pour nous d'absolument nouveau.» Le temps aidant, l'étonnement s'est changé, comme on vient de le voir, en une pleine conformité de sentiments... Voir un compte rendu de la *Philosophie de la liberté* dans la *Bibliothèque universelle* de 1849, série IV. N° 11.

en vue d'arriver, nous assure-t-on, à une explication rationnelle de toutes choses.

III

Mais cette hypothèse qui veut que chacun de nous naisse coupable, repoussée par la raison et par la conscience chrétienne, serait-elle du moins favorisée par l'Ecriture? C'est encore là un fait dont aurait dû s'enquérir une philosophie qui se fait gloire d'être avant tout une apologie du christianisme. L'indépendance du philosophe ne peut aller jusqu'à ne pas prendre connaissance de la cause qu'il veut plaider. De plus, si cette hypothèse se fondait sur l'Ecriture, le moment serait venu pour prendre sa revanche : « C'est mon grand zèle à vous défendre, pourrait dire M. Secrétan aux théologiens, qui me pousse irrésistiblement dans la voie de ces mystères dont vous ne voulez pas, bien que seuls ils puissent sauver votre cause, en rendant pleinement compte de tout. »

Pour commencer par la lettre de la Bible, on ne peut alléguer qu'un seul passage de nature à prouver que l'homme n'aît coupable. C'est celui d'Eph. II, 3, en ces mots: *Nous étions de notre nature des enfants de colère comme les autres.* Les coupables peuvent seuls être objets de colère ; le passage paraît décisif.

Mais une explication, réclamée par tout le contexte, aboutit à un sens qui met ce passage étrange en parfait accord avec l'esprit de l'Ecriture, avec les exigences de la raison et avec les besoins de la conscience chrétienne.

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

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

« Notre texte renferme ainsi d'une manière concise la pensée qui est développée tout au long dans le premier chapitre de l'*épître aux Romains*. Il n'est donc nullement question ici d'une *culpabilité innée*. Ce passage ne saurait être avancé comme *dictum probans* ni d'une manière immédiate, ni d'une manière médiate pour établir une culpabilité imputable se transmettant par la procréation[1]. »

« Rien dans l'anthropologie de saint Paul n'implique non plus l'idée d'un péché héréditaire des enfants d'Adam entraînant *culpabilité personnelle*. Bien loin de naître coupable, voici comment, par le concours de quelles circonstances complexes l'homme le devient. » Il est incontestable que l'apôtre place le fait empirique du péché de chaque individu dans un rapport organique avec celui d'Adam. (Rom. V, 12-21.) Mais ce rapport ne va nullement jusqu'à entraîner la culpabilité personnelle de chaque individu par suite de la décision primitive d'Adam. Nous avons déjà vu ce qu'ont d'insuffisant à cet égard les diverses tentatives de présenter cette doctrine de l'imputation.

[1] Voir la justification de cette interprétation, pag. 328, 330.

A cela vient s'ajouter une considération positive. Dans ce cas-là, le péché des descendants ne pourrait être considéré que comme un malheur, une calamité qui n'aurait pu être qu'objet de pitié, de compassion. Or il n'en est pas ainsi, puisqu'au jour de la colère il sera rendu à chacun *suivant ses œuvres* (Rom. II, 6), de sorte que la condamnation personnelle de l'individu, d'après laquelle son péché lui est imputé, résultera non pas de la chute d'Adam, mais de la conduite indépendante d'un chacun. Tout cela suppose que la condamnation à mort ne devient pour la race entière une équitable rétribution du péché que parce que tous les descendants viennent se ranger, à la suite de leur père, comme autant de pécheurs personnellement coupables et responsables. (Rom. V, 16, 18; comp. 1 Cor. VIII, 46; Job IX, 2; XIV, 4; XX, 9.) — En second lieu, sans s'expliquer ni sur le genre, ni sur les moyens de l'action de Satan, saint Paul l'admet pour nous comme pour Adam. Néanmoins l'état actuel de péché n'est pas provenu *exclusivement* de Satan. — En troisième lieu, il y a chez l'enfant une certaine impureté dès la naissance. La convoitise est déjà chez l'enfant un effet du péché; celui-ci est présenté comme un germe enraciné dans l'homme; se développant au moyen de la conscience morale, il fait que la décision de l'homme a lieu d'une manière hostile à la loi. Enfin, pour déterminer la culpabilité, un acte de liberté s'interpose entre la disposition au péché et l'acte entraînant responsabilité.

L'intervention de ce quatrième facteur pourrait paraître inutile aux yeux d'une logique plus préoccupée de l'exactitude des formules que d'une soigneuse étude des faits. Tous les descendants d'Adam, dira-t-on, ayant hérité de lui une disposition au péché qui, aussi longtemps que la rédemption n'intervient pas, les met au pouvoir de Satan, il semble que tous les hommes ont péché par suite d'un développement naturel commençant avec la faute de leur premier père.

Mais c'est là une conclusion repoussée par toute l'anthropologie de l'apôtre des gentils. En dépit des assertions de ses prétendus disciples modernes, il admet un attrait incontestable pour Dieu et pour la loi (Rom. 1, 20; VII, 23), qui peut

porter l'homme à haïr le mal et à répudier les œuvres qui en résultent comme n'étant pas siennes. (Rom. VII, 20.) En second lieu le rapport qui s'établit entre la disposition au bien et celle au mal, donne les diverses vies humaines, qui, d'après saint Paul, représentent divers degrés de moralité. En troisième lieu, quel peut être le sens des nombreuses exhortations de Paul à la repentance et à la conversion? C'est que tout en enseignant que le pécheur est esclave du péché (Rom. VII, 15) et tout en ayant l'air de dire que cette servitude n'admet de liberté « qu'à l'égard de la justice » (Rom. VI, 20), il ne statue néanmoins aucune contradiction absolue entre cette servitude d'une part et la possibilité de se déterminer autrement d'autre part. En effet, d'après saint Paul, la bonne détermination du pécheur peut consister à chercher la rédemption. En quatrième lieu, l'état dans lequel les descendants d'Adam se trouvent naturellement n'est pas un état de vraie liberté, mais saint Paul admet cependant qu'il peut y avoir chez l'homme des actes de liberté. Ce qui le prouve, c'est que, d'après lui, la foi qui consiste à s'approprier la grâce offerte par Dieu n'est pas un acte imposé ou violentant l'homme, mais de la part du pécheur une assimilation du Dieu de la révélation, basée sur une détermination consciente, en d'autres termes, un fait de liberté [1].

On le voit, le problème est beaucoup plus complexe que ne le supposent les hommes amateurs avant tout de théories absolues qui finissent toujours par éclater au contact des faits. Il s'agit ici de savoir comment le péché actuel peut être, chez chaque individu, à la fois la conséquence de la disposition au mal héritée d'Adam et le produit de la libre détermination humaine. L'augustinisme et le pélagianisme se serrent ici de si près qu'il paraît impossible de s'interposer. C'est cependant ce qu'il est indispensable de faire sous peine de méconnaître les besoins de la conscience chrétienne et les données de l'Ecriture. Nous venons de rappeler quelques faits qui empêchent d'interpréter la pensée de l'apôtre dans le sens de l'augustinisme. Il ne serait pas moins téméraire de prétendre le faire

Pag. 343.

verser dans le sens du pélagianisme. Nous sommes incontestablement devenus pécheurs par suite du péché d'Adam. (Rom. V, 12.) On ne peut prétendre que chacun de nous est l'arbitre exclusif de sa destinée, ni affirmer qu'il y a dans chaque homme une liberté d'indifférence lui permettant de se prononcer à chaque instant, avec une égale facilité, pour le bien ou pour le mal.

Si on veut résoudre la difficulté il faut, avec saint Paul, distinguer entre le péché objectif, qui est un état contraire à la volonté de Dieu, et le péché subjectif. Pour qu'il y ait péché, dans ce dernier sens, « il faut toujours la connaissance de la loi et la conscience d'une libre transgression. En effet cet élément formel du péché, qui seul donne naissance à la culpabilité, ne peut jamais se trouver chez moi comme conséquence du péché d'un autre. Toutefois le péché est, en tout premier lieu, quelque chose d'objectif, un acte, ou une manière d'être contraire à la volonté de Dieu. C'est ce côté objectif qu'il faut avoir en vue quand on dit que tous les descendants d'Adam sont, par suite de sa transgression, devenus pécheurs par leurs dispositions ou par leurs actes. Mais bien qu'il ne soit encore rien décidé sur le côté formel, subjectif du péché, cette déclaration de saint Paul implique cependant que les descendants d'Adam ne peuvent avoir possédé une liberté leur permettant de ne pas violer la loi de Dieu, soit par leurs dispositions, soit par leurs actes. Ils ne peuvent donc avoir été capables de faire exclusivement le bien. »

Voilà pourquoi on ne saurait admettre une liberté de choix et d'indifférence chez tous et à tous les degrés du développement : dans le domaine religieux et moral, la liberté de choix n'est que relative. « D'une part sous l'action de la discipline divine, de l'autre en présence des manifestations de la grâce divine, l'homme peut s'éloigner intérieurement du mal, désirer le secours, le saisir quand Dieu le lui offre en Christ, et aussi mépriser la discipline et la grâce de Dieu, s'en détourner. Telle est la liberté latente, compatible avec la servitude du péché. Elle se manifeste dans les actes de repentance et de foi ; c'est la limite pour la nécessité du péché actuel en présence de la

détermination au péché provenant de la nature. Même après la chute, il y a pour l'homme de ces moments où il s'agit de se prononcer pour ou contre Dieu. Et toutefois, aussi longtemps que Christ n'est pas là, il ne peut effectuer un changement pareil qui amène des dispositions de cœur entièrement nouvelles... »

« Ainsi, pour concilier les facteurs en apparence exclusifs les uns des autres qui ont produit notre état actuel de péché et qui le présentent à la fois comme le produit de la disposition au péché venant d'Adam et de la détermination personnelle, il faut accorder à chacun non pas une valeur absolue, mais un simple valeur relative. La disposition au péché, innée à l'homme, concourt à lui faire prendre sa détermination, puisque la détermination antérieure exerce toujours son influence quand il s'agit d'en prendre une nouvelle. Mais il ne peut être question que d'une détermination relative; il n'y a pas de dépendance absolue de la disposition mauvaise, car l'homme, en se déterminant à nouveau, peut réagir contre la détermination antérieure, sinon d'une manière radicale, du moins suffisamment pour se tourner vers Dieu, chercher le salut, le saisir quand il lui est offert. D'un autre côté l'homme, en face de sa disposition native au péché, n'est pas entièrement indépendant : quand il est question de prendre une détermination, il est relativement prédéterminé à se prononcer dans un sens plutôt que dans l'autre. » (Pag. 345 et suivantes.)

Voici donc le résultat auquel nous arrivons. « Pour qu'il y ait responsabilité et culpabilité chez les descendants d'Adam, il n'est pas indispensable que leur décision personnelle en soit la cause exclusive et absolue, il suffit de son concours. De sorte que les descendants d'Adam ne sont ni absolument responsables, ni absolument coupables, mais seulement relativement responsables et coupables » (pag. 353), à la suite du péché actuel et personnel.

Mais en faisant ces concessions, qu'on ne peut refuser sous peine de tomber dans un pélagianisme qui ne connaît pas la nature humaine, aurions-nous peut-être mis le pied sur la pente fatale qui conduit aux dernières conséquences de l'au-

gustinisme? En déclarant la responsabilité relative ne la détruit-on pas entièrement? La rédemption ne cesse-t-elle pas d'être nécessaire? Dieu n'est-il pas injuste du moment où il exécute sur les descendants le jugement qui avait été porté contre Adam, dès que ceux-là ne sont plus des coupables de naissance, ayant participé à sa transgression?

Ce sont là tout autant de questions auxquelles Julius Müller n'hésite pas à répondre affirmativement, et il est probable que les réalistes, partisans d'une chute de l'espèce entière, n'hésiteraient pas à se joindre à lui. « Dès que le péché actuel est la conséquence inévitable du péché inné, c'est le cas d'appliquer la maxime : *causa causæ est causa causati,* c'est-à-dire la chute est tout aussi bien la cause du péché actuel qu'elle est la cause de la mauvaise disposition héréditaire. Si donc le péché originel ne nous est pas imputable parce qu'il se trouve en nous du fait d'un acte du premier homme, il en résulte nécessairement que les péchés actuels échappent à leur tour à toute responsabilité. Il est bien vrai que la présence des derniers dans notre vie est le fait de notre activité, ce qui ne saurait être le cas du premier. Mais c'est là une différence qui, dans les circonstances données, ne saurait tirer à conséquence. Dès l'instant où cette activité n'est plus cette liberté de libre décision, elle n'est plus que la forme particulière sous laquelle, dans le domaine de la vie morale, s'accomplit le passage de la cause à l'effet, chose d'ailleurs tout à fait nécessaire. Le pécheur, en dépit de toute sa liberté formelle, quand on considère les choses du point de vue de la réalité, n'en demeure pas moins, à tous égards, déterminé par le principe dominant duquel provient son péché. Le péché actuel serait par conséquent hors d'état d'entraîner aucune culpabilité. » (Pag. 354.)

Pour renverser ce raisonnement Ernesti fait une remarque fort simple. Vous auriez raison, dit-il, si afin qu'il y eût culpabilité la condition morale devait être le produit *absolu* et *exclusif* de l'activité personnelle. « Mais nous nions justement que, pour qu'il y ait culpabilité, l'individu doive être la cause *absolue* et *exclusive* du fait. Le concours ne doit sans doute pas faire défaut, mais il suffit. A la vérité, l'homme n'est pas

responsable, en tant qu'il ne peut empêcher le péché originel de se traduire avec puissance en dispositions et en actes mauvais: mais il est responsable en tant qu'il peut réagir contre cette puissance. Si donc le pécheur, malgré toute son activité formelle, considéré au point de vue réel, se laissait complétement déterminer par le principe dominant l'état duquel son péché procède, le péché actuel ne serait plus qu'une forme particulière sous laquelle le péché originel se manifesterait nécessairement: il n'entraînerait pas culpabilité. Mais nous nions précisément que, quand il commet le péché actuel, l'homme soit complétement déterminé par la disposition innée. Appuyé sur les déclarations de l'apôtre (Rom. VII), nous prétendons que, quoique privé de la liberté réelle, le pécheur n'est cependant déterminé que conditionnellement, vu qu'il serait déterminé tout autrement par le péché originel s'il ne réagissait pas contre lui. Il aboutirait alors toujours avec nécessité à l'endurcissement, à se poser comme Dieu en face de Dieu. Il ne pourrait plus être l'objet que d'une rédemption mécanique, tandis que saint Paul admet, en dehors de la rédemption, des degrés divers de moralité et de corruption. La rédemption ne peut avoir lieu selon lui que lorsque, à la suite d'une vraie réaction contre la puissance du péché, le salut est recherché intérieurement et saisi quand il est apporté. On ne saurait donc dire que la responsabilité relative soit équivalente à l'absence de responsabilité. Bien au contraire, celle-ci conserve toute sa réalité ou mieux encore elle ne devient vraie que lorsque, débarrassée de toute fiction, elle correspond, d'une manière vivante, à la réalité. » (Pag. 355.)

Il semble que dès qu'on admet cette responsabilité relative, une réconciliation générale de tous les hommes n'est plus nécessaire. Pourquoi en effet chaque individu, tout en étant hors d'état d'échapper à la puissance du péché, une fois introduit dans l'humanité par Adam, ne pourrait-il pas, dans tout le cours de son existence, réagir contre lui d'une façon telle à n'y consentir jamais, le sachant et le voulant, à se maintenir ainsi à l'abri de culpabilité proprement dite? On ne peut nier cette possibilité qu'en enlevant à la responsabilité, chez les

descendants d'Adam, ce qui la constitue. Est-ce à dire que la nécessité de la réconciliation devienne incertaine? Il le semble bien, puisque ce qui en est la condition absolue, la culpabilité générale, est rendue à son tour incertaine par le fait qu'on ne peut en prouver la nécessité et qu'il faut se borner à en affirmer la réalité.

Un fait paraît toutefois contredire cette conclusion. Au fond toutes les consciences donnant leur assentiment à la doctrine de la culpabilité générale, il semble que celle-ci ne puisse être considérée comme un fait arbitraire mais comme une vraie nécessité. Néanmoins ce n'est là qu'une illusion logique qui ne peut être surmontée autrement que par chaque conscience individuelle. Voici la conclusion générale d'Ernesti : « Il résulte de tout cela qu'on ne peut avancer aucune preuve inductive proprement dite pour établir l'universalité de la culpabilité. Voilà pourquoi saint Paul n'a jamais entrepris d'en donner une. A divers égards, la généralité de la culpabilité est une hypothèse ; l'expérience objective ne suffit pas pour l'établir, mais sa vérité est prouvée par la conscience de chaque individu. Chacun sait en effet que ce n'est pas sans son consentement qu'il a été placé dans l'état de péché où il se trouve. Ce n'est que dans ce sens, et dans ce sens seulement, qu'on peut dire avec Augustin : *Non inviti tales sumus.*

Nous touchons au terme de notre étude, mais le dernier mot n'est pas encore dit. Nous arrivons même à ce moment critique où tout système bien décidé à tenir compte des faits sera peut-être toujours contraint de faire fléchir la rigueur logique. Nous venons nous heurter ici à une des énigmes les plus douloureuses de la vie, la mort corporelle, la séparation de l'âme et du corps par la décomposition de ce dernier. Pour les individualistes extrêmes comme Julius Müller, pour les réalistes qui maintiennent une chute collective, ce fait ne présente aucune difficulté. Tous les hommes naissent coupables, rien de plus simple que de les voir passer par la mort qui est le salaire du péché. Le problème est beaucoup plus complexe pour nous. Adam seul, de notre point de vue, devrait être frappé de mort corporelle, puisque seul il a péché. La justice de Dieu ne

paraît-elle pas mise en question lorsqu'elle assujettit à la mort tous les membres de la race? Est-ce bien là faire à chacun suivant ses mérites et ses démérites?

Ernesti prétend lever la difficulté en établissant une analogie avec l'œuvre rédemptrice de Christ. « Bien qu'aucun des fidèles n'ait été obéissant comme Christ, ils n'en seront pas moins traités comme justes à cause de lui. C'est là le décret objectif de Dieu qui trouve sa réalisation subjective chez ceux qui croient. Ce décret paraît entièrement incompréhensible au point de vue d'une conception tout à fait légale de la justice divine. En effet, au point de vue légal, nul ne peut avoir part à un bien qu'il ne lui ait été promis par la loi à la suite d'un acte particulier. De sorte que l'attitude qu'une personne prend à l'égard de la loi ne peut profiter à une autre. De ce point de vue-là, la mort venant sur toute la race par suite du péché d'Adam paraît également un fait incompréhensible. Dans l'autre cas, c'était la grâce, dans celui-ci, c'est la colère, qui paraît aller trop loin. »

Ce système de compensation est-il aussi satisfaisant que répandu? Le décret arbitraire de la rédemption justifierait-il donc le décret de condamnation à mort de tous les descendants d'Adam? Au lieu de résoudre la première difficulté ne se borne-t-on pas à la grossir en l'augmentant d'une seconde?

Ernesti semble si peu satisfait de cette tentative pour émousser les angles et le tranchant de l'objection, qu'il finit par reconnaître toute la force de cette dernière. « ..... La notion de justice, dit-il, telle qu'elle se forme au point de vue strictement légal, n'est plus applicable dès qu'il s'agit de désigner la conduite de Dieu à l'égard des qualités morales de l'homme... Par un seul homme la mort est venue sur tous les hommes. Il est certain qu'au point de vue légal, strict, c'est là une dispensation providentielle injustifiable. » (Pag. 359.) Nous n'éprouvons aucune difficulté à nous approprier cet aveu.

Ce n'est pas que nous ignorions les conséquences qu'on va se hâter d'en tirer. Il nous semble entendre les réalistes et les individualistes triomphants s'écrier en chœur : *Habemus confitentem reum!* Votre défaite est complète! C'est vous qui

l'avez dit, vous renoncez à justifier Dieu : le créateur n'a pas agi lui-même conformément à cette loi de la justice qu'il a gravée dans nos consciences, l'âme humaine est déchirée sans retour, vous nous plongez dans le scepticisme.

Un mot en finissant sur chacune de ces graves accusations. Quand bien même il faudrait renoncer à justifier entièrement Dieu nous n'aurions aucun embarras à l'avouer. Qu'on veuille bien ne pas perdre de vue notre but et notre méthode : nous ne prétendons pas à la science universelle et absolue ; nous ne poursuivons pas la solution universelle au moyen du principe universel : notre tâche beaucoup plus modeste se borne à chercher à rendre compte des faits ; nous faisons œuvre de théologien et non de philosophe. Nous avons tenu compte des données de la conscience, des enseignements de l'Ecriture, non pas en les soumettant à des nécessités logiques absolues venant du dehors, mais en nous laissant guider uniquement par les exigences qui découlent de la nature même des faits à expliquer. Sur ce terrain analytique nous admettons la discussion, mais il ne suffit pas d'arguer de l'insuffisance des résultats pour se dispenser de discuter notre opinion. Encore une fois, nous ne prétendons ni tout savoir ni tout expliquer. Pourquoi nous serait-il interdit à notre tour de nous récuser devant l'incompréhensible ? Ce serait au moins un mystère résultant de la nature même des choses, il ne serait nullement de notre fait. Pourquoi craindrions-nous de reconnaître que nous ne sommes en mesure de rendre compte ni de l'entrée du mal dans le monde, ni de sa sortie ? Ces aveux d'ignorance peuvent effaroucher un philosophe, mais les théologiens sérieux doivent être au-dessus de ces terreurs. Mystère pour mystère, ignorance pour ignorance, aurait-on bien le droit de nous reprocher le nôtre ressortant de la nature des choses, conforme aux données de l'Ecriture et de la conscience chrétienne, pour lui en substituer, au nom de la logique, un autre qui outre l'inconvénient grave, chez un philosophe et apologète chrétien, de ne tenir compte ni de la conscience ni de la Bible, semble de plus être une espèce de défi porté au bon sens, à la raison ?

Oui, nous le confessons, le fait que tous meurent sans avoir péché à la manière d'Adam peut paraître injuste et arbitraire. Qu'est-ce à dire? Le scandale serait-il donc bien à sa place chez des penseurs qui font provenir la science, les lois mathématiques, la justice, la morale, Dieu lui-même de l'acte purement formel et arbitraire d'une volonté capricieuse qui ne voulant rien n'en produit pas moins l'ordre et l'harmonie dont nous sommes les témoins? Celui qui peut le plus ne pourrait-il pas le moins? L'impossibilité de rendre compte de la mort physique venant sur tous suffirait-elle pour nous jeter dans les bras d'hypothèses fantastiques ne pouvant appeler à leur aide ni la conscience, ni l'Ecriture, ni la raison ?

Dieu, dites-vous, est injuste en assujettissant à la mort les descendants d'Adam qui n'ont pas péché à la manière de leur premier père. Qu'en savez-vous, je vous prie? N'est-ce pas le cas de s'écrier avec l'apôtre : « Mais plutôt, ô homme! qui es-tu, toi qui contestes avec Dieu? La chose formée dira-t-elle à celui qui l'a formée: Pourquoi m'as-tu ainsi faite? Le potier de terre n'a-t-il pas la puissance de faire d'une même masse de terre un vaisseau à honneur, et un autre à déshonneur? »

Ne vous hâtez pas de triompher; vous savez suffisamment qu'il n'y a pas le moindre vestige de calvinisme en tout ceci. Non, Dieu ne saurait traiter les créatures intelligentes et morales comme le potier la masse de terre qu'il façonne à son gré. Dieu est un Dieu d'ordre, il est le premier à respecter son œuvre. « Quand il s'agit de Dieu, la justice c'est sa rectitude, c'est-à-dire qu'il se comporte conformément à la position qu'il prend. » (Pag. 358.) Mais quand il crée serait-il donc forcé de créer les êtres intelligents d'une façon plutôt que d'une autre? Cette prétention serait tout particulièrement étrange dans la bouche de ceux qui nous parlent d'une liberté absolue de Dieu. Les résultats auxquels on aboutit sont vraiment fantastiques. En effet ce ne serait pas seulement en assujettissant l'homme à la mort que Dieu se serait montré injuste. Pourquoi aurait-il donné à l'un des facultés et des talents qu'il a refusés à l'autre? Pourquoi celui-ci vient-il au monde

dans un milieu favorable, tandis que cet autre est placé dans les circonstances les plus pénibles? Julius Müller pourrait soutenir que notre position dans le présent purgatoire est rigoureusement déterminée par la gravité de la faute personnelle commise dans la période de la préexistence. Mais comment les réalistes qui admettent une chute collective de l'espèce pourraient-ils pousser si loin le déterminisme résultant d'une faute impersonnelle? Vous ne direz pourtant pas que les aptitudes et le sort de chaque individu sont déterminés par la part infinitésimale qu'il a prise, en qualité de molécule inconsciente, dans la chute de la créature intelligente dont la petite monnaie a donné des anges, des hommes et des démons?

Une fois entré dans cette voie on doit aller plus loin encore. Dieu ne serait-il pas injuste pour nous avoir refusé quelques sens de plus qui nous iraient à merveille? Pourquoi pas un œil à facettes placé sur le front ou derrière la tête? Les notions esthétiques s'en seraient aisément accommodées en considération de son utilité. Pourquoi ne nous sentirions-nous pas frustrés dans nos droits en voyant que nous sommes singulièrement mal partagés sur cet article des sens, et cela au bénéfice de nos inférieurs les animaux? Ah! dans ces jours de locomotion qu'une paire d'ailes ferait donc bien notre affaire dans maintes circonstances! Si nos nerfs et nos muscles avaient l'élasticité de la sauterelle et du moindre parasite humain, nous nous élancerions instantanément sur le faîte des édifices les plus élevés.

Pour respecter les exigences de cette justice légale qu'on veut lui imposer, Dieu aurait dû faire non pas seulement tous les hommes mais tous les êtres intelligents sur le même patron. Jetés dans le même moule, doués de facultés et de talents parfaitements identiques, ils auraient dû à tous égards être les divers tirages d'une seule et même composition définitivement stéréotypée. Au fond n'est-ce pas là ce que veulent dire les réalistes qui nous parlent d'une humanité qui serait tombée alors qu'elle était encore une? Pour plusieurs d'entre eux du moins l'individualité est du malin. Il ne resterait plus qu'à nous expliquer comment les atomes de cette créature in-

telligente ont pu contracter une culpabilité personnelle dans l'acte même de cette chute, qui devait avoir pour résultat de les constituer comme individualités conscientes.

Mais les règles de la pure et simple justice légale doivent-elles donc faire seules lois entre le créateur et les créatures? Les stoïciens n'ont-ils pas déjà entrevu une sphère beaucoup supérieure? Kant n'a-t-il pas fait prévaloir le point de vue moral dans lequel règne la liberté? Dans le monde religieux et moral ne pouvons-nous pas concevoir des règles de conduite supérieures à la petite justice de nos tribunaux, qui tout en s'efforçant d'être justes sont trop souvent contraires à l'équité? En tout cas il est impossible de ne concevoir les rapports entre Dieu et les créatures que comme fondés sur la base d'une stricte légalité. En dehors de la révélation, bien des choses autorisent à contester la justice de Dieu, mais le croyant, sans nier les faits qui l'embarrassent, n'a-t-il pas le droit de penser que celui qui s'est montré plus que juste, c'est-à-dire un père miséricordieux et compatissant, sera également reconnu juste en toutes ses voies?.. « Tu es juste, ô Eternel! et droit en tes jugements! » (Ps. CXIX, 137.)

Est-il nécessaire de prévenir l'accusation d'avoir affaibli la doctrine du péché? Pour couper court à toute discussion il suffirait de rappeler que, tout en repoussant les explications de l'augustinisme et de l'ultracalvinisme, nous n'avons pas admis une seule des thèses du pélagianisme. Aussi bien n'est-ce pas de ce bord-là que le péril nous menace aujourd'hui. L'homme moderne n'est plus fier et orgueilleux; on pourrait lui reprocher au contraire d'être enclin à se faire trop modeste et trop humble. Il est en effet tout disposé à abonder dans le sens de l'orthodoxie pour arriver à un déterminisme de nature dans lequel il estime trouver son excuse. Qu'on charge à plaisir ou Adam ou la nature des choses, il se sent allégé d'autant; il se prévaut de tous ces faits comme d'autant d'excuses qui enlèvent au péché personnel son aiguillon. Il faudrait donc se rendre bien peu compte de la position dans laquelle nous nous trouvons pour voir une atténuation de la doctrine du péché dans un effort qui, sans prétendre enlever tous les voiles,

essaye, en consultant l'histoire, la raison, la conscience chrétienne et l'Ecriture, de tenir la balance un peu plus égale que par le passé entre l'individu et la race.

Il est encore un côté important dans cette doctrine du péché : nous voulons parler de tout ce qui concerne les restes de l'image de Dieu en l'homme. Ce point a été traité ailleurs[1]. Du reste les hommes religieux du jour semblent revenir sur cet article des exagérations des prédicateurs du réveil dont les réformateurs avaient su se garder. Aujourd'hui nous nous sommes proposé de remonter plus haut. En renonçant à régler les rapports entre Adam et ses descendants au nom de la spéculation et de la logique formelle pour tenir plus compte de la nature morale et religieuse du problème, on évite des exagérations graves dans lesquelles tombent les penseurs qui ne savent pas faire leur système assez large pour donner place à tous les faits.

Nous n'avons rien dit de l'accusation de scepticisme. Mais à quoi bon en parler? qui ne sait que cette aberration d'esprit, réaction inévitable contre les témérités des docteurs qui prétendent tout savoir, ne pourrait être mise sur le compte de ceux qui renoncent à donner à leur système la rigueur désirable, quand pour cela il faudrait altérer les faits ?

J.-F. ASTIÉ.

[1] *L'Institution de Calvin et la crise théologique actuelle.* Voir le *Chrétien évangélique*, année 1861.