

Le parallèle entre Adam et Jésus-Christ : étude exégétique sur Rom. V. 12-21

Autor(en): **Bruston, C.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **27 (1894)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379554>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE PARALLÈLE ENTRE ADAM ET JÉSUS-CHRIST

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE SUR ROM. V, 12-21

PAR

C. BRUSTON

Je ne pense pas qu'aucun texte, dans aucune littérature, ait été torturé comme celui-là pour lui faire exprimer ce qu'il ne dit pas, quelquefois même le contraire de ce qu'il dit, en somme, assez clairement.

L'idée générale, en tout cas, est claire : De même que les effets du péché d'Adam se sont étendus à tous les hommes, de même et à plus forte raison les effets de l'obéissance de Jésus-Christ doivent aussi s'étendre à tous les hommes.

Mais autour de cette idée centrale sont groupées un certain nombre d'idées secondaires, qui ont pour but de la confirmer ou de l'éclairer, et qui la confirment et l'éclairent certainement, si on les comprend bien, mais dont les rapports avec l'idée principale sont extrêmement obscurs au premier abord et n'ont pas tous été élucidés dans les commentaires, — tant s'en faut !

Sans entrer dans la discussion des nombreuses et si diverses interprétations dont ce texte célèbre a été l'objet, et sans entrer non plus dans tous les détails, je voudrais simplement exposer comment je le comprends.

I

La comparaison.

De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et que de cette manière¹ la mort a passé à tous les hommes, parce que tous ont péché, (v. 12).

Voilà la *protase* ou première partie d'une phrase double, dont on verra plus loin l'*apodose* ou seconde partie.

En conformité avec le récit de la chute (Gen. III), l'apôtre rappelle que la mort a été pour Adam la conséquence, la punition de son péché; et il ajoute que la mort a passé d'Adam à tous ses descendants, parce qu'ils ont tous péché (comme lui). La mort n'est donc pas pour eux la conséquence *directe* du péché d'Adam, comme la théologie ecclésiastique l'a enseigné si longtemps, mais celle de leurs péchés personnels (cf. Rom. III, 23). Prétendre que les mots « tous ont péché » signifient que tous ont péché *en Adam*, c'est faire dire au texte précisément le contraire de ce qu'il dit.

« On n'aurait pas si longtemps ni si bizarrement disputé sur ces mots, dit fort bien M. A. Sabatier, si depuis saint Augustin on n'avait pas voulu y faire entrer le contraire de ce qu'ils signifient le plus clairement du monde. La conjonction ἐφ' ᾧ est souvent employée par l'apôtre et toujours dans le sens de *parce que*. Cf. Phil. III, 12; 2 Cor. V, 4. L'aoriste ἥμαρτον n'est pas moins clair;... il signifie simplement *ont péché*, c'est-à-dire, la mort est venue sur tous les hommes, parce que tous ont commis aussi des transgressions, en sorte que leur mort arrive, non en vertu du péché d'Adam, mais en vertu de leurs propres péchés... On voit donc que, loin d'appuyer la doctrine, devenue orthodoxe depuis Augustin, du péché originel, le texte de Paul implique et exprime une doctrine toute contraire². »

¹ Cf. 1 Cor. XI, 28; XIV, 25; Actes XVII, 33; XXVIII, 14; Hébr. VI, 15.

² *Revue de l'histoire des religions* (1885), XV, p. 9.

Il est vrai qu'on peut demander : Pourquoi tous les descendants d'Adam ont-ils péché comme lui ? Paul ne s'explique pas à ce sujet. Mais quelques passages de l'Ancien Testament suppléent à son silence : d'abord Gen. V, 3, où il est dit, à la suite du récit de la chute, qu'Adam engendra des enfants à son image, à sa ressemblance, par conséquent destinés à lui ressembler moralement, à pécher comme lui, — puis le texte célèbre où Job déclare que le pur ne peut sortir de l'impur (Job XIV, 3). Conférez aussi les textes qui disent que l'homme est pécheur dès sa jeunesse (Gen. VIII, 21), dès sa naissance et même dès sa conception (Ps. LI, 7).

Ces textes n'éclaircissent pas le mystère sans doute, mais ils constatent un fait : l'universalité du péché depuis la chute du premier homme. L'apôtre n'avait rien à y ajouter. Il se borne donc à constater que tous les hommes ont péché et que c'est pour cela qu'ils sont morts.

II

La parenthèse.

Cette double affirmation : « Tous ont péché, et c'est à cause de cela que la mort a passé à tous les hommes, » avait besoin d'explication. Les descendants d'Adam ont péché sans doute, mais non de la même manière ni dans les mêmes conditions qu'Adam : pourquoi donc sont-ils punis de la même peine, la mort ? Cette question (cf. v. 14), d'autres aussi sans doute se présentent à l'esprit de l'apôtre, et renvoyant à plus tard l'*apodose*, dont l'idée générale ne saurait être douteuse, il entre dans des explications, qui maintenant me paraissent fort claires, mais qui ont fait de tout temps le désespoir des interprètes et pendant longtemps m'ont paru tout à fait inintelligibles à moi-même.

Car, jusqu'à une loi il y avait péché dans le monde, mais péché n'est point imputé quand il n'y a point de loi ; mais la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse sur ceux-là aussi qui n'ont pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam, — ce qui est un type de l'avenir — (v. 13-14).

Comment ces mots expliquent-ils (*γάρ*) les précédents ? et que signifient-ils exactement ? C'est ce qui ne se voit pas clairement du premier coup.

Et d'abord, quelle est cette *loi* jusqu'à laquelle, c'est-à-dire avant laquelle le péché était dans le monde, mais sans être imputé, parce que le péché ne peut être imputé que quand il y a une loi ? Tous les commentateurs répondent unanimement : La loi mosaïque ! et les mots « depuis Adam jusqu'à Moïse » semblent au premier abord favoriser cette interprétation.

Essayons donc, dans cette supposition, de comprendre ce que veut dire l'apôtre : (Depuis Adam) jusqu'à la loi (de Moïse) le péché était dans le monde (c'est incontestable) ; mais il n'était pas imputé, parce que la loi (de Moïse) n'existait pas encore. Voilà une affirmation bien surprenante pour qui se rappelle le châtement de Caïn, le déluge, la malédiction de Canaan par Noé, la destruction de Sodome et de Gomorrhe, etc. Comment soutenir, en présence de ces faits, que le péché n'était pas imputé aux hommes avant la loi de Moïse ?

Mais, dira-t-on peut-être, il n'aurait pas *dû* leur être imputé, puisqu'ils étaient encore sans loi, et comme *cependant* (*ἀλλά*) ils sont morts (« la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse »), il en résulte qu'ils sont morts, non pour leurs propres péchés, mais par l'effet du péché d'Adam !... Voilà comment saint Paul explique que « la mort a passé à tous les hommes parce que tous ont péché ! » — C'est-à-dire qu'il l'expliquerait en affirmant précisément le contraire ! en disant qu'au fond avant Moïse les hommes, étant sans loi, n'étaient pas coupables et que s'ils mouraient, c'était uniquement la faute d'Adam !

Et comme il n'est pas admissible que l'apôtre ait déraisonné de la sorte, ceux qui entendent ainsi les versets 13 et 14 lui font dire au verset 12, pour le mettre d'accord avec lui-même, précisément le contraire de ce qu'il dit !.. Tandis que Paul dit que « la mort a passé à tous les hommes, *parce que tous ont péché*, » ces commentateurs subtils veulent que cela signifie que tous ont péché (non pas personnellement, mais) *en Adam* !

Comment qualifier une telle exégèse ? Qu'est-ce qui aurait empêché l'apôtre d'ajouter les mots *en Adam*, si telle eût été

sa pensée? Non, « tous ont péché » signifie bien que tous ont péché *eux-mêmes* (cf. III, 23), quoique pas de la même manière ni dans les mêmes conditions qu'Adam (cf. v. 14); et au lieu de tordre le sens très clair du verset 12 pour le faire cadrer avec une interprétation très contestable des versets 13 et 14, qui sont très obscurs, il est beaucoup plus sage de se laisser guider par l'idée du v. 12 pour déterminer celle des v. 13 et 14, qui ont pour but de l'expliquer.

D'autant plus que cette interprétation des v. 13 et 14 soulève de nombreuses et graves difficultés :

1^o Comment peut-on soutenir qu'il n'y avait pas de loi dans le monde avant Moïse? Non seulement le châtimeut de Caïn, des contemporains de Noé, des habitants de Sodome, etc., atteste l'existence de la loi naturelle et la culpabilité de ceux qui la violaient, — ce qui est attesté aussi par l'approbation divine et les récompenses accordées aux justes (Hénoch, Noé, Abraham, etc.), — mais, avant Moïse, Dieu n'avait-il donc pas donné des lois (sans parler d'Adam) à Noé et à Abraham, avec lesquels il traita alliance (Gen. IX et XVII)?

2^o Comment appliquer à la période qui s'étend d'Adam à Moïse la maxime : Le péché n'est pas imputé quand il n'y a pas de loi? Les péchés des hommes de ce temps-là leur ont été imputés, au contraire, et leur obéissance aussi, comme nous venons de le dire. Et affirmer qu'ils n'auraient pas dû l'être serait accuser Dieu d'injustice.

Ni les mots *μη ὄντος νόμου*, ni *ἀμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται* ne peuvent donc se rapporter à la période qui s'étend d'Adam jusqu'à Moïse.

3^o Cette interprétation du v. 13 est en contradiction manifeste avec le sens très clair du v. 18. Celui-ci affirme que *tous* les hommes ont été *condamnés* (*κατάκριμα*) par suite du péché d'Adam. Comment donc le v. 13 pourrait-il dire que *le péché n'était pas imputé* dans la période qui s'étend d'Adam à Moïse? Comment admettre que l'apôtre se soit contredit à ce point?

La contradiction avec VI, 23 : « Le salaire du péché, c'est la mort, » n'est pas moins évidente. Quand le péché n'est pas imputé, la mort, qui en est le salaire, n'existe pas. Or la mort

ayant régné depuis Adam jusqu'à Moïse, c'est la preuve que le péché était imputé aux hommes de cette période aussi bien qu'à ceux des époques suivantes.

4^o νόμος, dans μὴ ὄντος νόμου, signifiant évidemment une loi *en général*, on ne voit pas pourquoi il signifierait autre chose, une loi *particulière*, celle de Moïse, dans ἄχρι νόμου, qui précède.

5^o ἀλλὰ indique une opposition: *mais, au contraire*, et ne peut avoir le sens de *cependant* qu'on lui donne ici pour les besoins de la cause. Le texte ne peut signifier que, quoique le péché ne fût pas imputé, *cependant* la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse; ἀλλὰ oppose, au contraire, à une période *antérieure à la loi*, pendant laquelle le péché n'était pas imputé, l'époque d'Adam à Moïse, où la mort a régné et où par conséquent le péché était imputé.

Il résulte de tout cela que la loi dont parle le v. 13 (sans article) n'est pas la loi de Moïse, mais la première loi donnée par Dieu à l'humanité et dont la transgression eut pour effet de donner à Adam et à toute sa race la connaissance du bien et du mal, — ou la loi naturelle.

Que le commandement donné à Adam puisse être appelé νόμος, c'est ce qui n'a pas besoin de démonstration. Puisque « là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de transgression » (παράβασις) (IV, 15) et que le péché d'Adam est une παράβασις (V, 14), il est bien évident que la παράβασις d'Adam suppose une loi (νόμος).

Ce sens est confirmé par les v. 20 et 21, où νόμος ne peut pas non plus désigner la loi mosaïque.

En effet, la loi dont parle le v. 20 est celle à la suite de laquelle « le péché a régné dans la mort » (v. 21), par conséquent celle qui fut donnée à Adam, puisque c'est à partir d'Adam que la mort a régné (cf. v. 14). — Le résultat de cette loi a été que « la chute (παράπτωμα) a abondé. » Or, c'est précisément le mot qui dans tout le contexte désigne le péché d'Adam (v. 15, 17, 18). — De plus, la grâce a surabondé là où (οὗ) le péché avait abondé. Si νόμος désignait la loi mosaïque, ce οὗ serait inexplicable, puisqu'il restreindrait la surabondance de la grâce *au lieu, au domaine* où avait abondé le péché, c'est-à-dire au *peuple juif*, — ce qui n'est pas admissible. Dans

notre interprétation, au contraire, ce mot n'offre aucune difficulté : dans un cas comme dans l'autre il s'agit du *monde entier*.

Observons enfin que l'opposition du péché et de la grâce (v. 20), qui, dans tout le contexte, se rapporte au péché introduit dans le monde *par Adam* et à la grâce de Dieu en Jésus-Christ, plaide aussi en faveur de notre interprétation.

Le verbe *παρεισῆλθεν* n'indique pas, comme on pourrait le croire, une époque postérieure à Adam, car Philon l'emploie en parlant d'Adam lui-même : *μηδενὸς ἀρρωστήματος... παρεισεληλυθότος, εὐθυβόλους ἐποιεῖτο* (Adam) *τὰς κλήσεις. Mundi opi f.*, I, p. 36, édit. Mangey. Un autre passage du même écrivain montre clairement que ce verbe signifie *entrer auprès de ... (παρα)*, et non *en sus de ...*, ce que *παρα* ne saurait signifier ; c'est celui où il dit que l'ignorance ne laisse entrer (dans l'âme) ni lumière ni raison (*De ebr.*, I, p. 381) ¹.

Tel étant le sens de *νόμος* au v. 20, il n'est pas admissible que ce mot ait un sens différent au v. 13. Ces deux textes se confirment l'un l'autre.

Essayons donc de ce sens de *νόμος* au v. 13 et voyons si la pensée de l'apôtre ne sera pas plus facile à saisir.

« Jusqu'à une loi, dit Paul, il y avait péché dans le monde, mais péché n'est pas imputé quand il n'y a point de loi. »

On nous arrêtera évidemment ici pour nous dire : Comment le péché pouvait-il être dans le monde avant la loi donnée à Adam, puisque c'est par Adam que le péché est entré dans le monde (v. 12) ?

Nous répondons que le péché qui était dans le monde avant la loi donnée à Adam est bien différent de celui qui est entré

¹ Passages cités dans Dietzsch, *Adam und Christus*, p. 201 et ailleurs. Le second (*τὸ παραπλήσιον ἐν ψυχῇ ἀγνοία ἐργάζεται, μήτε φῶς μήτε λόγον παρεισελθεῖν εἴωσα*) montre que dans le premier (*ἀκρατου ἐτι τῆς λογικῆς φύσεως ὑπαρχούσης ἐν ψυχῇ καὶ μηδενὸς ἀρρωστήματος παρεισεληλυθότος, etc.*), le *παρα* de *παρεισεληλυθότος* ne se rapporte pas à la *λογικὴ φύσις*, mais à la *ψυχὴ*, comme dans le second. — Paul veut donc dire qu'une loi entra (à l'origine) *auprès d'Adam et de ses descendants*.

Quand il s'agit de la loi mosaïque et que Paul veut dire qu'elle a été *ajoutée* à la promesse, faite à Abraham, il emploie le verbe *προσετέθη* (Gal. III, 19).

dans le monde par la chute. C'était un péché latent, inconscient et qui, en conséquence, n'était pas imputé. Aussi est-il appelé *ἀμαρτία* sans article. Avant le moment où ils reçurent une loi, Adam et Eve n'étaient pas saints; ils étaient innocents, il est vrai, ou pour mieux dire, non-coupables, mais il y avait en eux, à l'état latent, une certaine espèce de péché que la loi devait bientôt manifester ¹.

C'est ce que Paul dit ailleurs en d'autres termes dans la même épître: « Par une loi (quelle qu'elle soit) vient la *connaissance* du péché (III, 26) ². Où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de *transgression* » (consciente, volontaire) (IV, 15, cf. VII, 7). « Sans loi le péché est *mort* » (VII, 8), ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas, mais seulement qu'il est sans force, qu'il n'est pas le péché (réel, actif, conscient, coupable), ἡ *ἀμαρτία*. Et ce qui montre que tel est bien le sens de cette expression, c'est que quand le commandement est venu, le péché (ἡ *ἀμαρτία*) a *repris* vie (*ἀνέζησε* v. 9), c'est-à-dire, a pris une nouvelle vie, de nouvelles forces, par conséquent aussi un nouveau caractère, celui de *culpabilité*, qu'il n'avait pas auparavant ³.

Ces expressions n'ont rien de surprenant pour nous, tant qu'il s'agit de l'homme empirique. Mais peuvent-elles s'appliquer aussi au premier homme? Ne serait-ce pas faire de Dieu l'auteur du mal moral? Je ne le crois pas, et je dirai tout à l'heure pourquoi. Toutefois je comprends ce scrupule, l'ayant éprouvé moi-même. Mais la pensée de Paul est si claire à ce point de vue et si obscure au point de vue ordinaire, qu'on ne doit pas,

¹ Au reste, « entrer dans le monde » n'est pas synonyme de « venir à l'existence » ni de « venir d'ailleurs dans le monde. » On sait que quand Jésus dit: « Je suis venu dans le monde », il ne parle pas de sa *naissance*, mais du *début de son ministère*. Il était dans le monde avant d'y entrer pour l'accomplissement de son œuvre. Cf. Jean XVII, 37; 1, 9-11, etc.

² Cf. Gen. III, 7: ils *connurent* qu'ils étaient nus.

³ Nous ne dirions donc pas avec M. Sabatier: « L'idée qu'il y a péché là où il n'y a eu ni volonté ni loi, est absolument étrangère à Paul. » (Art. cité, p. 10). Il y avait et il y a encore péché avant cela, mais ce péché inconscient, involontaire, n'est pas *le péché* au vrai sens du mot, n'est pas coupable et puni comme tel.

me semble-t-il, se laisser arrêter dans l'œuvre de l'exégèse par des objections d'ordre métaphysique.

Quand on admet qu'il s'agit de la première loi donnée à l'homme, la pensée de l'apôtre devient en effet aussi limpide qu'elle était obscure : il y a alors opposition manifeste entre le verset 13 et le v. 14, ce qui est, nous l'avons fait observer, le sens naturel d'ἀλλὰ : Tandis que, avant la loi (donnée à Adam) il y avait, il est vrai, du péché dans le monde, mais un péché *non-imputé*, — depuis Adam jusqu'à Moïse, au contraire, (et à plus forte raison après Moïse, qui donna une nouvelle loi), la mort a régné (sur tous les hommes : non seulement sur Adam, mais) aussi sur ceux qui (péchèrent sans doute, mais) non de la même manière qu'Adam, c'est-à-dire dans les mêmes conditions que lui¹.

On voit maintenant le rapport intime qui existe entre le verset 14 et la portion du v. 12 qu'il a pour but d'expliquer. L'apôtre voulant expliquer que « *la mort a passé d'Adam à tous les hommes, parce que tous ont péché* » (v. 12), dit que *la mort a régné* (après Adam) *sur ceux qui ont péché*, mais pas de la même manière qu'Adam. La corrélation est évidente.

Que Paul ait pu croire qu'il y avait du péché en Adam avant la chute, mais un péché non-imputé, c'est ce qui n'a rien d'in vraisemblable, quand on connaît les idées des rabbins sur le même sujet. C'était, en effet, une opinion très répandue parmi les anciens Juifs que Dieu a mis en l'homme à l'origine יצר הרע (iétser hâra'), c'est-à-dire *la nature mauvaise*, aussi bien que יצר הטוב (iétser hattôb), c'est-à-dire *la bonne nature*².

¹ Christoph Hoffmann, *Bibelforschungen*, I, Erklärung der elf ersten Kapitel des Römerbriefs, Jerusalem, 1882, rattache ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβ. Ἀδάμ, non à ce qui précède, mais à ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος κτλ. Bien qu'il présente cette construction comme seule admissible grammaticalement et d'après le contexte, il n'en est pas moins certain qu'elle est impossible, et pour bien des raisons. Comment, par exemple, pourrait-il être question de « ceux qui n'ont pas péché », quand l'apôtre vient d'affirmer que « tous ont péché. »

² Cf. F. Weber, *Altsynagogal palästinensische Theologie*, p. 204 ss. — Reiche, *Erklärung des Briefes an die Römer*, I, p. 413-415.

On lit par exemple dans le Talmud : Il y a quatre choses que Dieu

Pourquoi l'élève de Gamaliel, instruit dans toutes les traditions religieuses de son peuple, n'aurait-il pu avoir une idée semblable ?

Ajoutons qu'elle cadre fort bien avec un texte célèbre de la première épître aux Corinthiens (XV, 46), où Adam est représenté comme ψυχικός. Dans un tel être, le bien et le mal devaient être l'un et l'autre à l'état latent, inconscient. La loi primitive eut pour but de le forcer à se décider entre ces deux tendances : c'était le seul moyen de faire de lui un être moral.

On nous dira peut-être : Mais c'est faire de Dieu l'auteur du mal ! — Nous ne le pensons pas. De ce que Dieu avait mis dans l'âme de l'homme primitif *un penchant au mal en même temps qu'un penchant au bien*, il n'en résulte nullement que le mal fût nécessaire. Le mal n'était là que pour être vaincu.

En d'autres termes, Dieu a créé la possibilité du mal, parce que *c'était le seul moyen de faire de l'homme un être moral* ; il mit en l'homme le mal à côté du bien, s'il est permis de s'exprimer ainsi, afin qu'il pût choisir et se décider dans un sens ou dans l'autre. Mais c'est la volonté seule de l'homme qui a fait du péché possible, latent, non-imputé, le péché réel et coupable, le seul qui mérite ce nom ¹.

se repent d'avoir *créées*, etc. La quatrième est *la mauvaise nature*. Soucca, f. 52. — Cette expression est empruntée à Gen. VI, 5 et VIII, 21, où il s'agit de l'homme après la chute ; mais les docteurs juifs l'ont appliquée aussi à l'homme primitif.

¹ Nous nous écartons sur ce point de M. Sabatier, qui veut que « la loi ait constitué le premier homme pécheur, comme elle fait nous-même et avec la même nécessité intérieure » (*Ibid.*, p. 18 et 19), et qui avoue par conséquent que le mal, le péché (réel) était inévitable, pour Adam aussi bien que pour nous. Il ne nous paraît pas légitime de transporter ainsi au premier homme ce que les textes ne disent que de l'homme empirique. On conçoit facilement que chez les descendants d'Adam, la loi amène nécessairement la connaissance du péché et donne même au péché une force nouvelle : c'est la conséquence de la chute primitive ; mais qu'elle ait dû produire le même effet sur Adam lui-même, avant la chute, non seulement aucun texte ne le dit, mais cela paraît peu vraisemblable quand on considère que l'état moral du premier homme, quoique *psychique*, était pourtant bien différent du nôtre. Pourquoi supposer que la loi

Que si l'on demandait encore : Dieu ne pouvait-il donc pas créer l'homme dans d'autres conditions, d'où le mal, même inconscient, aurait été exclu ? on pourrait répondre avec l'apôtre : Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a fait : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? (Rom. IX, 20.) Mais on peut répondre aussi que la juxtaposition de ces deux éléments était sans doute la condition nécessaire de la liberté et du développement moral.

Isaac de la Peyrère est, à ma connaissance, le seul auteur qui ait compris que la loi dans ce texte ne pouvait être celle de Moïse, mais celle donnée à Adam, et les raisons qu'il en donne dans ses deux traités (*Præadamitæ* et *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi*, 1655) sont excellentes. Mais la conséquence aventureuse et invraisemblable qu'il crut pouvoir en tirer : l'existence d'une humanité antérieure à celle dont la Genèse raconte l'histoire, jeta le discrédit sur son interprétation. Est-il nécessaire de faire observer qu'une telle conséquence ne résulte nullement du texte ainsi compris ? Le monde dans lequel le péché était, mais non-imputé, c'est celui où vivaient Adam et Eve. Non seulement il y avait des animaux rusés, comme le serpent, qui était *le plus* rusé de tous, mais il y avait du péché, un péché inconscient, dans le premier homme et la première femme. Voilà ce que le texte dit très clairement. Mais voilà aussi ce qui aurait suffi à renverser les théories courantes sur la justice originelle du premier homme. Ne serait-ce pas la vraie raison pour laquelle ce texte est demeuré si longtemps incompris ? Quoi qu'il en soit, la théologie évangélique actuelle n'a pas les mêmes raisons que la théologie catholique, ni même que l'ancienne orthodoxie protestante, pour se refuser à voir dans les paroles de l'apôtre le sens que nous venons d'indiquer.

Beck aussi entend ici par νόμος « tout commandement divin », y compris la défense Gen. II, 17. D'où il résulte que le péché

devait *nécessairement*, chez lui, produire la chute ? Nécessité et culpabilité s'excluent réciproquement. Ce n'est pas un « mystère » que le péché soit à la fois « métaphysiquement inévitable et moralement coupable et digne de condamnation » (p. 149) ; c'est une *impossibilité*, une contradiction dans les termes.

était dans l'humanité déjà avant ce commandement¹. Cette conclusion, qui étonne Ebrard, nous paraît être la pensée même de saint Paul. Seulement il y a péché et péché ; et le péché avant la loi, le péché inconscient n'est pas le péché au sens ordinaire du mot, puisqu'il n'est pas coupable et en conséquence n'est pas imputé à son auteur.

On pourrait encore demander ici : Pourquoi des péchés différents de celui d'Adam ont-ils été punis de la même peine que celui-ci ? Paul n'explique pas plus cette difficulté qu'il n'a expliqué comment le péché s'est transmis du premier homme à tous ses descendants. Il pensait peut-être que de tels faits n'ont pas besoin ou ne sont pas susceptibles d'explication et qu'il suffit de les constater. Il constate donc celui-ci sans le discuter, mais il y voit un type de ce qui se produit maintenant, en sens inverse, pour les disciples de Jésus-Christ.

Je crois, en effet, avec Koppe, que dans le membre de phrase ὅς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος, ὅς ne se rapporte pas à Adam, mais est mis pour ὁ par attraction, τύπος, qui suit, étant masculin. Même les commentateurs qui n'adoptent pas cette opinion avouent qu'une telle attraction n'a rien d'impossible².

Cette construction donne un sens excellent, tandis que la traduction ordinaire : « lequel (Adam) est un type de celui qui (ou de ce qui) devait être, » donne une véritable *cheville*, un membre de phrase dont on ne voit pas la portée ou l'utilité.

Je traduis : « *Ce qui* est un type de ce qui devait arriver, » en considérant naturellement τοῦ μέλλοντος comme neutre, et non comme masculin.

Qu'est-ce qui est un type de ce qui devait se produire plus tard, évidemment par Jésus-Christ ? Le *fait* que « la mort a

¹ Ebrard, *Brief an die Römer* (1890), p. 216, note.

² Cf. Ephésiens I. 14 : ὅς ἐστὶν ἀρραβὼν, ce qui est l'arrhe de l'héritage, etc. — Ignace, *Épître aux Ephésiens* IX, 1 : διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστὶν σταυρὸς..., élevées en haut par la machine de Jésus-Christ, qui est la croix. *Épître aux Magnésiens*, XV : πνεῦμα, ὅς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός. *Épître aux Tralliens*, XI : τοῦ Θεοῦ ἔνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστὶν αὐτός. Dieu promettant l'unité, qu'il est lui-même.

régné même sur ceux qui n'ont pas péché par une transgression pareille à celle d'Adam. » Un *fait analogue* se produit maintenant en sens inverse : de même que la mort a régné sur les descendants d'Adam, *parce qu'ils ont péché, mais non de la même manière qu'Adam*, de même la vie sera le partage des disciples de Christ *parce qu'ils sont justes, mais d'une justice bien différente de celle de leur Maître*, — celle-ci étant le produit de sa parfaite obéissance à la volonté de Dieu (v. 18 et 19), tandis que celle-là est un pur don de la grâce divine (v. 17), — mais un don fondé sur ce que les croyants appartiennent [spirituellement à Jésus-Christ, sont, pour ainsi dire, sa famille spirituelle, comme les descendants d'Adam sont la famille d'Adam. Cf. 1 Cor. XV, 22.

« De même, dit Théophylacte, qu'Adam a fait que tous les hommes ont subi les conséquences de sa chute, de même Christ les a tous justifiés, quoiqu'ils n'aient pas fait des œuvres dignes de la justification. »

Le présent *ἐστιν* s'explique aussi beaucoup plus facilement dans cette interprétation. Avec la traduction ordinaire, qui fait d'Adam le type de Christ, il faudrait plutôt *ἦν*. Avec la nôtre, au contraire, le présent est d'autant plus à sa place qu'il s'agit d'un fait qui, non seulement s'est produit *dans toute l'humanité* depuis Adam jusqu'à Moïse, mais qui, même après que Moïse eut donné une nouvelle loi, continua à se produire et *se produit encore* au milieu des peuples païens. Aujourd'hui encore, des millions d'hommes pèchent, dans des conditions différentes de celles d'Adam, et meurent en conséquence.

III

Reprise de la comparaison.

L'apôtre a achevé les explications qu'il voulait donner sur l'extension ou le règne de la mort dans l'humanité depuis Adam. Il aborde maintenant (v. 15) l'idée corrélatrice indiquée dès le début par *ὡσπερ* et à laquelle *τύπος* fait déjà allusion.

Mais non comme la chute, de même aussi le don ! (v. 15 a).

La plupart des interprètes voient dans cette phrase une né-

gation, et croient qu'elle exprime une *différence* entre la chute d'Adam et le don de Dieu en Jésus-Christ. Ils s'efforcent en conséquence, — mais en vain, — de découvrir une telle différence dans la phrase suivante, qui a pour but de motiver celle-ci (*εἰ γὰρ*) et qui relève manifestement, au contraire, la *ressemblance* des effets *également universels* de la chute d'Adam et de la grâce de Dieu en Jésus-Christ. Qui ne voit, en effet, que les mots *οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* (dans la protase) et *εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν* (*ἡ χάρις*) (dans l'apodose) ont pour but d'exprimer une ressemblance? « Ces deux propositions, dit M. Oltramare, semblent (!) exprimer des effets égaux. — La différence, ajoute-t-il, est encore à trouver. Voilà des siècles que les exégètes s'évertuent à la rechercher, et, malgré tant de commentaires et de monographies, on en est encore réduit au *non possumus*. » En vérité, ce n'est pas étonnant. Mais aussi, pourquoi s'obstiner à chercher une différence dans une phrase qui exprime si clairement une ressemblance?

Mais la négation? le texte dit pourtant qu'*il n'en est pas* du don comme de la chute. — Est-il donc interdit de considérer la phrase comme interrogative ou exclamative? et n'y en a-t-il pas de nombreux exemples (II, 26, Héb. III, 16, etc.)? C'est l'opinion de plusieurs interprètes, et l'on ne voit pas ce qu'on peut y objecter de sérieux¹.

Le *ἀλλὰ* du verset 15 indique une opposition à la phrase pré-

¹ De Wette dit qu'il faut la rejeter absolument, mais il n'en donne aucune raison, ni bonne ni mauvaise.

Dietzsch (*Adam und Christus*, 1871) la rejette aussi parce que, dit-il, « *ἀλλὰ* introduit un contraste et non un parallèle » (p. 42, note 5), et parce que les mots suivants : *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἔνοχ, etc.* exposent aussi, manifestement, une différence (!) (p. 115, note 2). Je ne parviens pas à comprendre comment on peut voir une différence dans *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἔνοχ, etc.* : l'identité des termes dans *οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* et *εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε* indique clairement, au contraire, une ressemblance. Et quant à *ἀλλὰ*, il introduit, en effet, une *opposition avec la phrase précédente* : mais, pour qu'il pût introduire une *différence*, il faudrait que la comparaison annoncée au début par *ὡσπερ* (v. 12) eût été exprimée auparavant. Annoncer une comparaison (*ὡσπερ*) pour indiquer, immédiatement après, une différence, sans avoir dit d'abord en quoi consiste la ressemblance, c'est inimaginable.— Le sens interrogatif du verset 15 a été reconnu par Hom-

cédente, comme celui du verset 14 indique une opposition à la phrase du verset 13. « La mort a régné depuis Adam, etc. (v. 14). *Mais* n'en est-il pas du don gratuit comme de la chute? » L'interrogation avec οὐκ ne comporte qu'une réponse affirmative; il n'est donc pas utile que la réponse soit exprimée. Le reste du verset 15 (εἰ γὰρ κτλ.) donne la raison de cette affirmation : (Il doit en être du don gratuit comme de la chute), *car, si par la chute d'un seul la plupart sont morts* (= v. 14 : ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος...), *à bien plus forte raison la grâce de Dieu et le don accordé par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, ont-ils abondé pour la plupart*¹.

La comparaison est maintenant à peu près achevée, et toutes ces phrases, du verset 12 au 15, se suivent dans l'ordre le plus logique et le plus régulier.

Mais l'opinion que le vers. 15 a exprime une négation et une différence est si générale que nous ne pouvons l'abandonner sans relever les difficultés, pour ne pas dire les impossibilités, d'une telle interprétation.

Nous avons déjà montré qu'elle ne cadre absolument pas avec la phrase suivante (v. 15 b). Elle ne cadre pas davantage avec le verset 17, qui ne fait ne reprendre la seconde partie du verset 15, ni avec les versets 18 et 19, qui reprennent la même comparaison entre le παράπτωμα d'Adam et le δικαίωμα (ou χάρισμα)

bergk, Michaelis, Eckermann, Rosenmüller, Mehring, etc. Je l'ai reconnu moi-même depuis longtemps, sans savoir qu'il avait été admis précédemment. Mais ces commentateurs ont eu le tort de vouloir que la phrase analogue du verset 16 fût aussi interrogative, et exprimât de nouveau la même ressemblance, tandis que l'opposition de μὲν et de δὲ, et surtout celle de ἐξ ἑνός et de ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων (v. 16 b) indiquent clairement une *différence* dans la phrase explicative suivante. Aussi Rosenmüller dit-il naïvement : Secunda vice idem dicit Apostolus (v. 16), quod versu 15 dixerat.— Per quinque versus quinquies idem fere repetitur, variatis quidem verbis, at re semper eadem manente.— Nous espérons montrer, au contraire, qu'il n'y a pas là le moindre pléonasme.

¹ Cf. Irénée, *adv. hæer.*, V, 12, 1: *Εἰ οὖν ὁ θάνατος ἐπικρατήσας τοῦ ἀνθρώπου, ἐξῴσεν αὐτοῦ τὴν ζωὴν καὶ νεκρὸν ἀπέδειξε, πολλῶ μᾶλλον ἢ ζωὴ ἐπικρατήσασα αὐτὸν ἀπωθεῖται τὸν θάνατον κτλ.* — Rufin, *Com. in Symbol.*, 25 : Si enim potuit per unum hominem mors introire, *quanto magis* per unum hominem, qui et Deus erat. potuit vita restitui!

de Christ, pour dire que les effets de l'un et de l'autre se sont étendus ou s'étendront à tous les hommes. Comment admettre que l'apôtre ait dit au verset 15 qu'il n'en est pas du *χάρισμα* comme du *παράπτωμα*, puisqu'il affirme clairement au verset 18 qu'il en est de même et que le passage tout entier (à l'exception du verset 16, qui relève en effet une différence, comme nous le verrons tout à l'heure) a précisément pour but d'exprimer l'égalité qui existe entre les effets de la chute et ceux de la rédemption ?

Et puis, comment, avant d'avoir achevé sa pensée principale, — la ressemblance (*ὡσπερ*) entre les effets de la chute et de la rédemption, — l'apôtre aurait-il pu avoir l'idée d'exprimer d'abord, non seulement une, mais deux différences (v. 15 et 16), pour ne reprendre enfin sa comparaison qu'au verset 18 ? Une telle manière de parler est-elle admissible ?

D'autant plus qu'à ce manque de logique se joint, dans cette interprétation, une faute de construction, une négligence littéraire qui n'est guère moins étonnante. L'auteur indiquerait au v. 12 une comparaison qu'il n'achèverait qu'au v. 18, après une suite de parenthèses sans fin, renfermant elles-mêmes deux comparaisons négatives (v. 15 *a* et 16), suivies de deux comparaisons positives (v. 15 *b* et 17) !.. Quel affreux galimatias !

Enfin, pour trouver, au v. 15, l'expression d'une différence, au lieu d'une ressemblance, il faut donner à *πολλῶ μᾶλλον* un sens différent de celui qu'il a peu avant (v. 9 et 10) et peu après (v. 17), dans des phrases semblables. Cela aussi est-il admissible¹ ?

Toutes ces difficultés disparaissent en considérant v. 15 *a* comme une interrogation².

¹ Cf. aussi les textes d'Irénée et de Rufin cités à la page précédente.

² Il faut, au contraire, effacer les points d'interrogation dans Rom. II, 21-23. Les versets 17-24 continuent l'idée des versets 11-13 et 16 (les v. 14 et 15 sont une parenthèse) : Ceux qui pratiquent la Loi seront justifiés au jour où Dieu jugera.... Mais si, au contraire, toi qui te vantes d'être Juif, d'avoir une loi, etc., tu transgresses la Loi (ce qui n'arrive que trop souvent : v. 24)... ? [A quoi te sert la Loi ? A rien,], car... etc. Seulement la phrase est si longue que Paul la reprend sous une forme affirmative (comme *supposition*) au verset 21 : Toi donc qui enseignes autrui, tu ne

IV

La différence.

L'idée essentielle du parallèle entre Adam et Christ est exprimée par le verset 15 ; pas complètement cependant, car à *la mort* (ἀπέθανον), conséquence du premier péché, correspond naturellement, non pas précisément « la grâce de Dieu et le don » (de la justice, cf. v. 17), dont parle ce verset, mais plutôt *lavie* (éternelle), dont il ne sera question qu'au verset 17. Mais avant de passer à cette seconde idée, conséquence de la première, l'esprit de l'apôtre est frappé de la *grandeur* infinie *de ce don* (de la justice), qui consiste dans le pardon, non pas d'un péché, mais de péchés sans nombre, et dans la communication de la justice aux pécheurs. C'est cette nouvelle idée que le verset 16 a pour but d'exprimer :

Et ce n'est pas comme si le don (avait lieu) à travers un seul qui eût péché ; car le jugement, il est vrai (μὲν), (aboutit) d'un seul à la condamnation, mais le don gratuit (aboutit) de beaucoup de chutes à la justice.

C'est-à-dire : le don de Dieu ne s'étend pas à un seul pécheur, mais à tous les hommes. Et à cet égard, il y a, non analogie, comme précédemment, mais au contraire, opposition, contraste entre le jugement prononcé sur Adam et le don accordé aux hommes en Jésus-Christ. Le premier eut pour point de départ (ἐξ) *un seul* pécheur ou *une seule* faute ; le second, au contraire, a pour point de départ (ἐκ) des fautes *nombreuses*. Quelle n'est donc pas la grandeur de la grâce divine ! (Cf. v. 17 et 20.)

La première phrase est simple¹, et non double (avec protase et apodose), comme on le croit généralement. Seulement, il ne faut pas traduire : « Le don n'a pas lieu comme *par* un seul

t'enseigne pas toi-même ! tu dérobes ! etc. Il faut donc remplacer les points d'interrogation des versets 21-23 par des points en haut. — Il faut aussi remplacer celui du verset 26 par une virgule et ne mettre le point d'interrogation qu'à la fin du verset 27.

¹ Storr, Süsskind, Flatt, Meyer, etc.

pécheur. » De Wette objecte très justement à cette traduction que « διὰ (avec le génitif) désigne l'auteur, et ἐκ l'occasion, et qu'il ne pouvait venir à l'esprit de personne de considérer Adam [ou plutôt un pécheur quelconque ¹] comme l'auteur du δώρημα. »

Διὰ ne peut naturellement ici indiquer une *cause* (*par*) ; il ne peut pas non plus exprimer l'*occasion* du don de Dieu : il faudrait plutôt pour cela la préposition ἐκ. Il ne peut, me semble-t-il, exprimer que l'*étendue* du domaine à *travers* lequel ce don est destiné à se répandre ; il ne doit pas *passer* ou être *transmis* (cf. διήλθεν, v. 12) à un seul pécheur, mais à des milliers ².

V

Seconde reprise de la comparaison.

Après avoir ainsi exprimé la grandeur de la grâce, l'apôtre revient à son idée principale, pour achever le parallèle entre Adam et Christ :

Car si par la faute d'un seul, la mort a régné par ce seul, à bien plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus-Christ (v. 17).

¹ Δι' ἐνός ἀμαρτήσαντος ne désigne nullement Adam, mais un seul pécheur, quel qu'il fut. Avec la leçon δι' ἐνός ἀμαρτήματος (D E F G, etc.), le sens demeure essentiellement le même.

² Cf. VIII, 3 : La loi était faible à travers la chair (et non : à cause de la chair. Il faudrait pour cela l'accusatif), XV, 28 ; Eph. IV, 6.

Ceux qui voient dans le v. 16 une *seconde* différence et ceux qui en considèrent la première phrase comme interrogative, aussi bien que la première du v. 15, ne paraissent pas avoir pris en assez sérieuse considération :

1° Que la formule est ici sensiblement différente de celle du v. 15 : il n'est donc pas vraisemblable que le sens de ces deux phrases soit essentiellement le même.

2° Que la *différence* est ici clairement indiquée (d'un côté ἐξ ἐνός, de l'autre ἐκ πολλῶν παραπτώματων), tandis que le v. 15 exprime non moins clairement une *ressemblance* (οἱ πολλοὶ ἀπέθανον et εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπέρισσευσεν).

« Le *car* en tête de ce verset, dit M. Godet, a fait la torture des interprètes. » Il n'est pas possible, en effet, de le rattacher à l'idée générale de la phrase précédente, puisqu'elle exprime, nous venons de le voir, une *différence* entre le *κρίμα* et le *χάρισμα*, tandis que celle-ci exprime, au contraire, comme le verset 15, une *ressemblance* entre les effets de la faute d'Adam et ceux de la grâce de Dieu par Jésus-Christ. Mais rien n'empêche de le rattacher au *dernier membre* seulement de cette phrase: τὸ δὲ χάρισμα κτλ. Il suffit d'ailleurs de remarquer que le début de cette nouvelle phrase n'est que la reproduction littérale du verset 15. Le verset 17 ne fait donc que reprendre pour l'achever le parallèle incomplètement exprimé au verset 15.

Tandis que le verset 15 n'a parlé que du don *spirituel* accordé par Dieu en Jésus-Christ, le verset 17 parle de la vie (*éternelle*) et du règne (céleste) qui en seront la conséquence, — achevant ainsi le parallèle entre *la mort et la vie*, entre *le règne de la mort et celui de la vie* ou plutôt de ceux qui entreront dans la vie (éternelle).

Mais l'apôtre semble n'avoir pas voulu achever ce parallèle sans indiquer le rôle de l'activité humaine dans l'œuvre du salut, jusqu'ici resté dans l'ombre. C'est pour cela sans doute qu'il ne dit pas, comme l'exigerait le parallèle: « Si la mort a régné..., à bien plus forte raison *la vie régnera...*; » mais: « à bien plus forte raison *ceux qui reçoivent* l'abondance de la grâce et du don de la justice *régneront-ils dans la vie...* »

Ne serait-il pas absurde, en effet, qu'on mourût par l'effet du péché d'un autre et que quand on reçoit, quand on *accepte*¹ la grâce de Dieu (cette grâce si *abondante*, comme l'a dit le verset 16), on ne parvint pas à la vie?

¹ Cf. Mat. XIII, 20; Jean III, 11, 32, 33; V, 33, 34, etc. Le présent λαμβάνοντες me paraît plaider fortement en faveur de cette interprétation *morale*. Si ce membre de phrase avait pour but de relever l'activité *divine*, grâce à laquelle les croyants *reçoivent*, il faudrait l'aoriste (λαμβάντες), comme aux versets 9-11. Il est plutôt destiné à relever l'activité *humaine*, par laquelle les croyants *acceptent* le don de Dieu.

VI

La conclusion.

Les versets 18-21, qui forment la conclusion, se divisent naturellement en deux parties : les versets 18 et 19 et les versets 20 et 21.

1. Le verset 18, tel qu'il est accentué dans les éditions, se traduit de la manière suivante : « Ainsi donc, comme par une seule chute (cela arrive) à tous les hommes (*εις πάντας ανθρώπους*) en condamnation, de même aussi par une seule justice (cela arrive) à tous les hommes en justification de vie. »

Mais qui ne sent combien une telle manière de parler est lourde et incorrecte ? Est-il admissible de sous-entendre ainsi deux fois le même sujet (*τοῦτο*), et dans deux sens différents ? Pourquoi deux fois *εις πάντας ανθρώπους* ? Quelle est ici la portée de cette préposition ? pourquoi pas simplement le datif (*πᾶσιν ἀνθρώποις*) ? etc.

Pour échapper à toutes ces difficultés il suffit de lire deux fois *εις πάντας ανθρώπους*, ce qui nous donne le double sujet dont nous avons besoin. La phrase se traduit alors sans peine :

Ainsi donc, comme par une seule chute un seul (amène) tous les hommes en condamnation, de même aussi par une seule justice un seul (amène) tous les hommes à la justification de vie.

L'absence du verbe n'est pas plus étonnante ici qu'au verset 16 et que dans Apoc. XIII, 10 : *Εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν...* Si quelqu'un (emmène) en captivité... Conférez aussi Gal. II, 9, etc.¹.

De cette manière, le verset 19 répond beaucoup mieux au verset 18. Voici, en effet, le verset 19 :

Car de même que par la désobéissance de ce seul homme (τοῦ ἐνός ἀνθρώπου) la plupart ont été constitués pécheurs, de même aussi par l'obéissance de ce seul (τοῦ ἐνός) la plupart seront constitués justes.

¹ Voir d'autres exemples dans Winer, *Gram. des N. T.*, § 66. (Ellipse, etc.)

On voit que *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου* (v. 19) correspond exactement à *δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς* (v. 18), et *διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς* (v. 19) à *δι' ἑνὸς δικαιοῦματος εἰς* (v. 18.)

Mais il y a plus : de même que le déterminé *τοῦ ἑνὸς* dans *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι* (v. 15) suppose un antécédent *indéterminé* auquel il se rapporte (*δι' ἑνὸς ἀνθρώπου*, v. 12), de même on peut affirmer que les déterminés *τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου* et *τοῦ ἑνὸς* (v. 19) supposent l'un et l'autre dans la phrase précédente un *εἰς* indéterminé auquel ils se rapportent aussi.

Et ce *εἰς* ne peut pas être cherché dans *δι' ἑνὸς παραπτώματος* et dans *δι' ἑνὸς δικαιοῦματος* (v. 18), qui sont neutres.

Il ne peut pas davantage être cherché avant la conclusion (*ἄρα οὖν κτλ.*), qui doit pouvoir être comprise par elle-même et indépendamment de ce qui la précède.

Il ne peut donc se trouver qu'au verset 18, avec lequel commence la conclusion¹.

Le verset 19 n'est pas une simple répétition du verset 18. Il a pour but d'expliquer le verset 18 pour prévenir, dirait-on, une fausse interprétation de ce verset. En effet, on aurait pu croire — on l'a cru et enseigné assez longtemps dans l'Eglise! — que c'était par le seul fait du péché d'Adam que tous les hommes étaient condamnés (*εἰς κατάκριμα*), et, de même, que c'était par le seul fait de la justice de Christ que tous les hommes étaient justifiés (*εἰς δικαίωσιν ζωῆς*). L'apôtre ne veut pas que sa pensée

¹ *Ἄρα οὖν* indique toujours une conclusion. Cf. VIII, 12. Dans VII, 25 la coupure a été faite aussi mal que possible : 25b devait être rattaché au chapitre suivant :

« Ainsi donc, moi-même (dans mon état naturel), je sers la loi de Dieu par l'intelligence, mais par la chair la loi du péché. »

Il s'agit donc de délivrer (non mon *νοῦς*), mais seulement ma *σὰρξ* de la loi du péché. Et c'est ce que Dieu a fait par Jésus-Christ (VIII, 1 ss.) : il a condamné = détruit (cf. 2 Pierre II, 6) le péché dans la chair, c'est-à-dire en détruisant la chair (cf. V, 21), de sorte que les croyants ne sont plus dans une chair, mais dans un esprit (v. 9), celui de Dieu ou de Christ. Christ étant dans le chrétien, le corps du chrétien est mort pour le péché, c'est-à-dire pour (*διὰ*) l'accomplissement du péché (parce que la chair a été détruite en lui), mais son esprit est vie pour la justice, c'est-à-dire pour (*διὰ*) l'accomplissement de la justice.

puisse être méconnue à ce point, et quoiqu'il ait déjà dit très clairement au début que si la mort a passé à tous les hommes, c'est *parce que tous ont péché* (v. 12), il ne juge pas inutile de répéter ici à peu près la même pensée sous une forme différente, et avec cette addition importante que c'est « par (suite de) la désobéissance d'un seul homme que la plupart *ont été rendus pécheurs* ; et, de même, il déclare que c'est « par (suite de) l'obéissance d'un seul que la plupart *seront rendus justes*¹. » Ainsi donc, si les uns ont été condamnés, c'est qu'ils étaient pécheurs, et si les autres doivent être justifiés et obtenir la vie éternelle, c'est parce qu'ils seront devenus justes. Seulement il est vrai que dans les deux cas c'est par l'intermédiaire d'Adam ou de Jésus-Christ qu'ils sont devenus ou justes ou pécheurs ; dans le premier cas, par le fait involontaire de la descendance, dans le second, par l'acte volontaire de la foi.

En d'autres termes, des trois faits successifs :

1. Chute d'Adam, 2. Péchés des hommes, 3. Condamnation, et des trois faits parallèles :

1. Justice de Christ, 2. Justice des croyants, 3. Justification, le verset 18 n'avait mentionné que le premier et le dernier de chaque série, de sorte qu'on aurait pu croire que le dernier était la conséquence directe du premier. Le verset 19 a pour but de relever le terme intermédiaire et de montrer qu'Adam et Christ sont la cause sans doute, soit de la condamnation, soit du salut de l'humanité, mais non la cause *immédiate*, qu'entre eux et la condamnation ou la justification finale (*δικαίωσιν ζωῆς* v. 18) se placent *les péchés des hommes et la justice des croyants*².

« Par la désobéissance d'Adam tous ont été constitués pécheurs » dans ce sens que si Adam n'était pas tombé, l'humanité tout entière aurait pris une tout autre direction morale. Par sa chute, au contraire, la chute de ses descendants devint inévitable.

¹ Cf. Jacq. IV, 4 ; Hébr. II, 7 ; V, 1 ; Tit. I, 5.

² Cf. v. 21, où la même double série se retrouve presque en entier :

[1 Adam,] 2. Le péché (des hommes). 3. La mort.

1. Jésus-Christ. 2. La justice. 3. La vie éternelle.

Si une loi n'avait pas été donnée à Adam (et par là à ses descendants aussi), les premiers hommes auraient péché sans le savoir, leurs péchés ne leur auraient donc pas été imputés (v. 13), ils n'auraient donc pas été réellement *pécheurs*, ἀμαρτωλοί dans le vrai sens de ce mot.

Si, une loi lui ayant été donnée, il avait obéi à cette loi, il aurait évidemment encouragé ses enfants à en faire autant, et il est permis de supposer que ceux-ci auraient suivi les enseignements et l'exemple de leur père. De même pour les générations suivantes.

Mais Adam ayant désobéi, il était naturel que ses descendants suivissent la même voie. C'est ainsi qu'ils ont été constitués pécheurs par la désobéissance de leur premier père.

Mais il n'en demeure pas moins qu'ils ont péché eux-mêmes (v. 12), pas de la même manière qu'Adam, ni dans les mêmes conditions que lui (v. 14); mais enfin ils ont péché, et la loi établie pour Adam et pour toute sa race, la connaissance du bien et du mal, conséquence de la chute, non seulement pour Adam, mais aussi pour tous ses descendants, ont fait que leurs péchés étaient des péchés réels, conscients, qui ne pouvaient pas ne pas leur être imputés, et qui par conséquent, en vertu de la loi donnée à Adam, ont entraîné pour eux la mort.

Il en est de même de l'obéissance du Christ. C'est par elle, grâce à elle, que les croyants « sont constitués justes. » Evidemment si Christ n'avait pas été obéissant, l'humanité n'eût pas été sauvée; personne ne serait parvenu à la vraie justice. Mais il a été obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix, et c'est par la foi en lui, en son sang, en son sacrifice, que tous peuvent être justifiés et devenir justes de la justice de Dieu, c'est-à-dire de la vraie justice (III, 21-26¹; 2 Cor. V, 21). C'est donc bien grâce à l'obéissance du Christ que nous devenons justes; mais à cet élément objectif se joint un élément subjectif qui n'est pas moins indispensable, la foi. De même, ce qui nous a constitués pécheurs, c'est la désobéissance d'Adam sans doute; mais à cet élément objectif s'est joint un élément sub-

¹ Voir notre interprétation de ce texte important : *Revue de théologie et de philosophie*, 1891, p. 231 et suiv.

jectif non moins indispensable, la désobéissance de chacun à la volonté de Dieu, qu'il connaissait plus ou moins clairement. Car depuis que la loi morale a pénétré dans l'esprit de l'homme (*παρεισῆλθε*, v. 20), il n'y a personne qui soit totalement privé de sa connaissance.

2. A la suite d'un tel développement, on pourrait se demander : Pourquoi donc Dieu a-t-il donné une loi ? non la loi mosaïque, dont il n'est nullement question et qui n'a rien à voir dans un tel contexte, mais la loi transgressée par le premier homme et par ses descendants (v. 12-19). Pourquoi Dieu l'a-t-il donnée, puisqu'elle devait avoir de si funestes conséquences ?

L'apôtre ne recule pas devant la pensée que, comme la loi mosaïque (Gal. III, 19), la loi primitive fut donnée à l'homme pour [pouvoir] être transgressée par lui :

Or une loi pénétra (en l'homme) afin que se multipliât la chute ; mais là où le péché s'est multiplié la grâce a surabondé, afin que, de même que le péché a régné dans la mort, de même aussi la grâce régnât par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ notre Seigneur. » (v. 20 et 21.)

Le verset 20 ne signifie pas que la loi a eu pour but de rendre la chute plus nombreuse, plus fréquente qu'elle n'était auparavant, mais simplement de la rendre nombreuse.

L'emploi du même verbe immédiatement après (*ἐπλεόνασεν*) montre bien qu'il signifie seulement *devenir nombreux*, et non *plus nombreux qu'auparavant*, comme il le faudrait dans l'interprétation qui veut qu'il soit question ici de la loi mosaïque.

On peut nous adresser ici une nouvelle objection : Votre interprétation, nous dira-t-on peut-être, a pour résultat de faire de la chute, *dans la pensée de Paul*, une chose inévitable et même voulue de Dieu, puisqu'il dit qu'« une loi pénétra (en l'homme), *afin que* la chute se multipliât. » (v. 20.)

A cela nous répondrons, d'abord que ce texte n'est guère moins embarrassant dans l'interprétation ordinaire que dans la nôtre. Qu'il s'agisse de la loi mosaïque ou de la loi donnée à Adam, il est clair que, si l'on presse ce *ἵνα*, si on le prend à la lettre, on en fera sortir que Dieu a voulu la chute des hommes

ou celle des Juifs. Augustin, Calvin et leurs disciples n'ont pas reculé devant une telle conséquence, qui semble cadrer assez bien avec le contenu des chap. IX-XI et en particulier avec cette parole qui les résume : Dieu les a tous enfermés dans la désobéissance, pour faire miséricorde à tous (XI, 32).

Mais a-t-on le droit de presser ainsi cette conjonction ? N'y a-t-il pas assez d'exemples de son emploi, dans un sens plus large ? et n'est-il pas permis de l'interpréter ici dans ce sens que la loi donnée à Adam avait pour but de rendre la chute possible ? « afin que se multipliât la chute » (si les hommes le voulaient). Il n'est admissible ni en soi, ni dans la pensée de saint Paul, que Dieu ait voulu faire abonder la chute *nécessairement*, inévitablement¹.

« Le péché a régné dans la mort » signifie probablement que le péché a régné sur l'humanité dans la personne de la mort, s'il est permis de s'exprimer ainsi.

Il a été dit jusqu'ici que « la mort a régné » (v. 14 et 17) ; mais la mort étant la conséquence du péché, il en résulte que le règne de la mort est celui du péché. Quand la mort règne, le péché règne aussi.

Mais désormais, par Jésus-Christ, la grâce divine régnera par la justice, pour conduire les hommes à la vie éternelle.

VII

Le sens du mot « mort ».

Nous avons réservé pour la fin une question fort controversée et fort épineuse : Que signifie exactement le mot *θάνατος* dans ce passage ?

Il est difficile de croire qu'il ne signifie pas la mort physique, quand on considère que ce texte fait allusion à Gen. III. Mais il n'est guère moins difficile d'admettre qu'il signifie *uniquement* la mort physique, quand on considère que dans le reste

¹ De même, le passage analogue Gal. III, 19, ne signifie pas que la loi de Moïse fut ajoutée pour être transgressée nécessairement, fatalement, mais pour *pouvoir* être transgressée par ceux qui voudraient.

de l'épître il signifie habituellement la mort spirituelle et éternelle¹ et que, dans le parallèle lui-même, la mort introduite par Adam correspond à la vie apportée au monde par Jésus-Christ : cette vie étant une vie spirituelle et éternelle, il en résulte à peu près nécessairement que la mort qu'elle répare n'est pas seulement la mort du corps, mais aussi la mort de l'âme, la mort éternelle.

On allègue en faveur du sens exclusivement physique de *θάνατος* le verset 15, où le verbe *ἀπέθανον* doit, dit-on, avoir cette même signification². Mais rien n'est moins certain. Cf. VII, 10, où le même verbe et le même substantif ont manifestement un sens moral. Cf. aussi 2 Cor. V, 15, passage qui offre une grande analogie avec notre texte (*οἱ πάντες ἀπέθανον* = *οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*) et où, de quelque façon qu'on l'entende, *ἀπέθανον* ne désigne évidemment pas la mort physique³.

On peut objecter aussi que le texte de la Genèse auquel

¹ Cf. I, 32 ; VI, 16, 21, 23, où *θάνατος* est opposé à *δικαιοσύνη* et à *ζωὴ αἰώνιος*, VII, 5, 10, 13, 24 ; VIII, 2, 6, 13, où il est opposé à la vie et la paix. Cf. aussi 2 Cor. VII, 10.

² Dietzsch, *Adam und Christus*, p. 87.

³ Ce texte est souvent cité pour prouver que *ὑπὲρ* signifie à la place de... (= *ἀντί*). C'est une erreur ; *ὑπὲρ* signifie ici comme ailleurs *en faveur de*... L'apôtre ne veut pas dire que « tous » sont morts (avec Christ) : il n'est pas permis de sous-entendre des mots aussi importants. Si Paul avait eu une telle pensée, il aurait ajouté *ἐν* ou *σὺν Χριστῷ*, ou il aurait écrit au moins *συναπέθανον*. Mais il ne l'avait certainement pas, car il n'est pas vrai que tous les hommes (*οἱ πάντες*) soient morts (par substitution) par le fait que Christ est mort : *les croyants seuls* meurent ainsi (moralement) avec lui (Rom. VI). — Que veut donc dire l'apôtre ? Une chose très simple : que tous les hommes étaient morts (moralement, cf. Rom. VII, 10 ; Eph. II, 1), et que Christ est mort pour tous afin que ceux qui (maintenant) vivent (moralement), — ayant été sauvés par sa mort, — ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour (*ὑπὲρ*) eux. — Il est bien évident que dans ce dernier membre de phrase *ὑπὲρ* signifie *en faveur de*... et non à la place de... Comment se représenter une résurrection de Christ à la place des croyants ?... Ce serait une résurrection qui aurait pour but de dispenser les croyants de ressusciter eux-mêmes !... — De même, Ignace dit que « Jésus-Christ est mort pour nous, afin que, ayant cru en sa mort, vous échappiez à la mort » (*ἵνα... τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε* (Trall. II, 1).

l'apôtre fait allusion ici (Gen. III, 17) ne parle que de la mort physique. Mais ce n'est pas une raison pour que Paul ne l'ait pas interprété dans un sens plus large. On sait avec quelle liberté les Juifs et les premiers chrétiens interprétaient les textes de l'Ancien Testament.

Puisque « la mort a passé à tous les hommes parce que tous ont péché », n'est-ce pas la preuve que la mort désigne ici principalement la mort éternelle ? Comment, en effet, la mort physique serait-elle la conséquence des péchés de chaque homme en particulier ?

M. Oltramare va plus loin et pense que la mort désigne ici *exclusivement* la mort éternelle. Les arguments qu'il invoque en faveur de cette opinion ne nous paraissent pas probants ; mais il en est un qui est particulièrement malheureux : « Paul, dit-il, enseigne ailleurs que la mort physique vient de la constitution même du corps (1 Cor. XV, 42-50, Rom. VIII, 19-23), en sorte qu'il se contredirait s'il la faisait dériver ici du péché¹. » — Comment peut-on voir une telle pensée dans Rom. VIII, 20 : « La création a été soumise à la vanité, non de son gré, mais à cause de celui qui l'y a assujettie ? » D'abord, il s'agit de la nature en général et non du corps humain ; ensuite et surtout, ce texte fait manifestement allusion à Gen. III, 17 et 18 : « La terre est maudite à cause de toi... ; elle te produira des épines et des chardons. » Cf. aussi Gen. VIII, 21 : « Je ne maudirai pas la terre à cause de l'homme. » Ces deux textes montrent que « celui qui a assujetti la création à la vanité », c'est Adam, — par les conséquences de son péché².

Quant à 1 Cor. XV, 45-49, ce texte constate simplement qu'Adam avait un corps terrestre comme le nôtre, mais il ne

¹ M. Sabatier dit aussi : « Loin d'être immortel par essence, l'homme primitif était, par essence (d'après saint Paul), mortel et corruptible. » *Revue de l'histoire des religions*, XV, p. 153.

² V. Gretillat, *Dogmatique*, I, p. 568. — Nous considérons le vers. 20 (excepté ἐπ' ἐλπίδι), comme une parenthèse : ἐπ' ἐλπίδι ὅτι... se rattache fort bien au vers. 19 : La nature entière attend la manifestation des enfants de Dieu, dans l'espoir que (alors) elle aussi sera délivrée de la servitude de la corruption (et entrera) dans la liberté glorieuse des enfants de Dieu.

dit nullement que ce corps se fût dissous comme le nôtre sans le péché ; et cette interprétation est exclue par *l'ensemble* de l'enseignement biblique sur ce point¹.

Il n'en est pas moins vrai que la mort dans le langage de saint Paul désigne souvent la mort spirituelle et qu'on est autorisé à l'entendre, non pas exclusivement, mais aussi et même *principalement* dans ce sens, dans le parallèle d'Adam et de Christ.

Et c'est ce qui assure à ce texte sa valeur et son importance, même après que les découvertes de la géologie sont venues montrer que la mort physique n'a pas été dans le monde la conséquence de la chute du premier homme et donner raison sur ce point au premier récit de la création (Gen. I-II, 3) contre le second. La création des deux sexes, en effet, et l'ordre donné aux animaux, puis aux hommes, de se multiplier et de remplir la terre montrent bien que, dans la pensée de l'auteur sacerdotal, les animaux et les hommes étaient mortels par nature. S'ils ne l'avaient pas été, la terre n'aurait bientôt plus suffi à les contenir.

D'après le récit de la chute, au contraire, qui est la suite du 2^d récit de la création, la mort, au moins celle des hommes, fut la conséquence du péché ; et cette seconde opinion prévalut sur la première dans le judaïsme postérieur.

Il est tout naturel que l'apôtre ait partagé l'idée courante, — tout en l'élargissant, comme nous avons essayé de le montrer. Mais s'il avait connu les faits constatés par la géologie moderne, n'aurait-il pas cherché à les concilier avec le contenu essentiel de la Révélation ? N'aurait-il pas considéré qu'après tout l'Écriture sainte renferme, sur ce point, deux opinions différentes, et non un enseignement unique, que, par conséquent, c'était là

¹ Pour justifier son affirmation, M. Sabatier allègue que « dans le langage de Paul, les notions de chair et de corruption sont corrélatives et inséparables. » Mais quand il s'exprime ainsi, il s'agit de la chair actuelle, empirique, et non de celle des protoplastes. Celle-ci n'était certainement pas « immortelle par essence », mais rien n'autorise à dire que, dans la pensée des auteurs sacrés (si l'on excepte l'auteur sacerdotal : Gen. I), elle fût naturellement, nécessairement sujette à la mort.

un détail qui relevait de la science humaine et n'importait pas à la foi ?

Ce qu'il n'a pas pu faire, parce que la géologie n'était pas née ni près de naître, sera-t-il interdit aux chrétiens d'aujourd'hui ? Nous ne le pensons pas ; ils manqueraient, au contraire, à un devoir positif s'ils ne le faisaient pas.

Nos prédécesseurs ont fait des rectifications du même genre dans le domaine de l'exégèse, de la chronologie, de la critique, de l'histoire, etc. Tout le monde sait aujourd'hui que les apôtres ont donné à quelques textes de l'Ancien Testament un sens qu'ils n'ont certainement pas, et personne ne s'en scandalise. Tout le monde sait aussi qu'il y a dans l'Écriture des erreurs plus ou moins graves, des divergences plus ou moins considérables entre certains récits des mêmes événements. Pourquoi ne pas reconnaître une divergence du même genre entre les deux récits de la création et une erreur géologique dans le récit de la chute et même chez saint Paul ? Cela est-il donc si extraordinaire ? et fallait-il que les écrivains sacrés eussent sur la nature des connaissances que personne n'avait ni ne pouvait avoir de leur temps ?

Ils ont écrit pour leurs contemporains, ils leur ont donné de hautes et salutaires instructions morales et religieuses, accompagnées quelquefois d'erreurs de détail à peu près inévitables dans le temps où ils vivaient. A nous de recueillir précieusement la vérité éternelle pour la faire briller de tout son éclat, en la dégageant de la part d'erreur qui peut l'obscurcir et la compromettre dans l'esprit des hommes de notre temps. Ce sera continuer d'une manière intelligente l'œuvre des écrivains sacrés et obéir au précepte de notre Maître lui-même, qui veut que « *tout docteur* instruit quant au royaume des cieux soit (comme lui) semblable à un maître de maison, qui tire de son trésor du neuf et du vieux. » Mat. XIII, 52.

Le prédicateur chrétien ne doit donc plus dire aujourd'hui, comme on l'a dit si longtemps, que, si le premier homme n'avait pas péché, il n'aurait connu, ni lui ni ses descendants, la souffrance ni la mort ; car, le monde étant ce qu'il était, c'est-à-dire essentiellement semblable à ce qu'il est aujourd'hui, il était

impossible que les hommes ne connussent pas la souffrance et la mort. Mais ce qu'il faut maintenir, c'est que les souffrances auraient été moins nombreuses et que la mort n'aurait pas eu le même caractère. Nul doute, en effet, qu'un grand nombre de maladies et de douleurs du corps et de l'âme, n'aient leur source dans le péché ; et il est facile de comprendre que la mort d'un être innocent, toujours fidèle à la loi de Dieu, eût été bien différente de la mort d'un être pécheur.

Ainsi comprise, la parole de l'apôtre conserve toute sa vérité : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, » — la mort telle que nous la connaissons, celle qui torture souvent et qui toujours épouvante, — sans parler de celle qui consiste dans la séparation d'avec Dieu et dans la condamnation divine, qui en est la conséquence.
