

Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche - La doctrine du péché originel chez les Pères grecs

In: Échos d'Orient, tome 24, N°138, 1925. pp. 129-162.

Citer ce document / Cite this document :

Jugie Martin. Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche - La doctrine du péché originel chez les Pères grecs . In: Échos d'Orient, tome 24, N°138, 1925. pp. 129-162.

doi : 10.3406/rebyz.1925.4502

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1925_num_24_138_4502

JULIEN D'HALICARNASSE ET SÉVÈRE D'ANTIOCHE

La doctrine du péché originel chez les Pères grecs

Il n'est pas un seul point important des deux grands mystères de la Trinité et de l'Incarnation qui n'ait été attaqué et mis en discussion par quelque hérétique, durant les neuf premiers siècles, de sorte qu'il serait fort difficile, de nos jours, d'inventer une nouvelle hérésie trinitaire ou christologique. Parmi les erreurs ayant trait au mystère de l'Incarnation, il en est une fort subtile dont un évêque monophysite du début du vi^e siècle, Julien d'Halicarnasse, a passé, jusqu'ici, pour avoir été le premier patron : c'est celle qui nie que le corps du Sauveur ait été passible et corruptible comme le nôtre, pendant qu'il vivait sur la terre, antérieurement à la Résurrection. C'est bien là, en effet, l'idée générale et fondamentale qu'on pouvait se faire de la doctrine de Julien et de ses disciples, d'après les écrits des premiers polémistes tant monophysites que catholiques qui la combattirent. On chargea sans doute l'évêque d'Halicarnasse de bien d'autres hérésies. On l'accusa de docétisme, de manichéisme, d'eutychianisme. De là les noms bizarres d'*aphthartodocètes* et d'*aphthartolâtres* que l'on donna à ses adeptes (1). Mais il est visible, d'après les écrits dont nous parlons, que ces hérésies étaient tirées par voie de déduction de la terminologie paradoxale de Julien, qui disait, par exemple, que le corps de Jésus-Christ était resté « impassible dans les souffrances et immortel dans la mort ». En fait, le novateur ne niait pas, ne voulait pas nier la réalité des souffrances et de la mort de l'Homme-Dieu ; mais il avait une manière à lui de concevoir le mode suivant lequel Jésus avait souffert et était mort. C'est ce mode qu'il s'agit d'expliquer. M. l'abbé René Draguet, docteur et maître en théologie de l'Université de Louvain, en a pré-

(1) Les partisans de Julien reçurent encore d'autres dénominations. Ils sont surtout connus sous le nom de gaianites, à cause de Gaianos, le premier évêque qu'ils eurent à Alexandrie, en 536. On les appela aussi *phantasiastes*. Les latins traduisirent le terme d'*aphthartolâtres* par celui d'*incorrupticoles* ; de sorte que les noms de *julianistes*, *gaianites*, *phantasiastes*, *aphthartodocètes*, *aphthartolâtres*, *incorrupticoles* sont en réalité synonymes et désignent une seule et même secte.

senté récemment une interprétation nouvelle dans une thèse remarquable, qui fera époque dans l'histoire des anciennes controverses doctrinales (1). De cette thèse, nous allons d'abord donner une brève analyse. Nous présenterons ensuite quelques remarques et observations que nous a suggérées la lecture de la seconde partie de l'ouvrage intitulée : *Les Doctrines*. Les conclusions auxquelles est arrivé l'auteur dans cette seconde partie ne nous paraissent pas, en effet, à l'abri de toute discussion, et les raisons sur lesquelles il les appuie ne nous ont pas convaincu. Nous dirons pourquoi, en toute simplicité et franchise. Notre critique veut avant tout être bienveillante et amicale. Ce n'est pas pour le plaisir de trouver en défaut le brillant nouveau maître de l'Université de Louvain que nous avons pris la plume, mais uniquement pour dire, avec la modestie qui s'impose en une question si abstruse, ce qui nous semble être la vérité.

I. ANALYSE DE L'OUVRAGE DE M. DRAGUET

Ce n'est pas toute l'histoire du julianisme et de la secte dite des gaïanites ni l'exposé de la théologie des disciples de Julien que nous trouvons dans le livre de M. Draguet. Celui-ci nous avertit dans un avant-propos qu'il a limité ses recherches à ce qui touchait directement la personne de l'évêque d'Halicarnasse, ses discussions avec Sévère d'Antioche, ses écrits et sa doctrine. Le lecteur, sans doute, peut regretter que le cadre soit si restreint. Il serait tout aussi curieux de connaître la doctrine des disciples de Julien que celle de leur maître, et de savoir s'il y avait identité ou divergence de pensée entre eux et lui. Car ce sont les julianistes, plus que Julien, qui ont fait parler d'eux et troublé l'Église, et ce sont eux surtout que les théologiens catholiques ont réfutés dans leurs écrits. Mais on a toujours mauvaise grâce à demander à un auteur ce qu'il n'a pas voulu nous donner et ce qu'il se prépare peut-être à nous donner prochainement. Il est permis, cependant, de se poser la question : si l'examen de la doctrine des disciples ne peut quelquefois fournir la clé de la pensée du maître, ne peut-il être, en tout cas, d'un précieux secours pour l'interpréter, surtout lorsque des ouvrages

1. RENÉ DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ. Étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des Fragments dogmatiques de Julien*. Texte syriaque et traduction grecque. Louvain, Imprimerie P. Smeesters, 1924. In-8° de xi-276-78* pages. Prix : 30 francs.

du maître il ne reste que quelques fragments? Nous ne voulons pas dire que l'auteur ait négligé ce moyen d'information. La longue liste des ouvrages cités est là pour nous convaincre du contraire. Il n'en reste pas moins que nous serions curieux de savoir si, d'après lui, les julianistes ont trahi Julien, ou s'ils ont été les fidèles interprètes de sa pensée. Souhaitons qu'il nous le dise un jour, comme semble le faire espérer une phrase de la conclusion.

L'ouvrage est divisé en deux parties, et se termine par un appendice de 78 pages, où l'on trouve le texte de la traduction syriaque et le texte grec de cette traduction reconstitué par l'auteur, de 154 fragments dogmatiques des œuvres de Julien, soit tout ce qui nous reste, jusqu'à nouvelle découverte, des écrits de l'évêque d'Halicarnasse. La première partie est d'ordre historique et littéraire et abonde en renseignements nouveaux et de première valeur tant sur l'histoire de la controverse entre Julien et Sévère que sur leurs écrits polémiques occasionnés par cette controverse. Celle-ci avait déjà été amorcée à Constantinople vers 510; mais ce n'est que vers 520 qu'elle éclata en Égypte dans toute son acuité, parmi les monophysites proscrits par les mesures répressives de l'empereur Justin I^{er}. Elle avait directement pour objet l'incorruptibilité du corps du Christ avant la Résurrection. Dans un premier ouvrage qui a reçu le nom de *Tome*, l'évêque d'Halicarnasse défendit la thèse de l'incorruptibilité et pria Sévère de lui faire savoir ce qu'il en pensait. Un échange de lettres — on en compte six — s'ensuivit. Sévère vit dans la doctrine de Julien une nouveauté dangereuse et même une hérésie. La polémique, d'abord courtoise, s'envenima. On en vint aux longs traités et même aux gros mots. Julien compléta son *Tome* par des *Additions*, et publia ensuite une *Apologie* et un vaste traité en dix λόγοι, dénommé l'*Adversus blasphemias Severi*. Aux ouvrages de Julien, le patriarche d'Antioche répondit successivement par la *Critique du Tome*, résumée ensuite dans la *Troisième Lettre à Julien*, le *Contra Additiones* et l'*Adversus Apologiam Juliani*. Enfin, dans l'*Apologie du Philalèthe*, Sévère se défend d'avoir soutenu les idées julianistes dans un ouvrage qu'il avait composé à Constantinople vers 510 pour réfuter un florilège des Chalcédoniens formé de 244 extraits des écrits de saint Cyrille. Bientôt, les Sévériens, en s'inspirant surtout des écrits de leur patriarche, composèrent, à leur tour, des réfutations de différents modèles dirigées contre le julianisme. Toute cette littérature antijulianiste,

aussi bien les ouvrages de Sévère que les florilèges de ses disciples, est conservée en syriaque dans divers manuscrits, et n'a pas encore vu le jour. Quant aux écrits de l'évêque d'Halicarnasse, ils paraissent perdus sans retour; il n'en subsiste que des fragments, conservés dans les écrits de Sévère ou dans les productions de la littérature antijulianiste de seconde date.

Il faut féliciter, sans restriction, M. Draguet de cette première partie, qui témoigne d'une connaissance approfondie de la littérature syriaque et de longues et laborieuses recherches dans les manuscrits inédits de cette littérature. Sans doute, sur bien des points de détail, il ne peut nous livrer que des conjectures; mais il lui était impossible de combler autrement les lacunes de l'histoire et des documents.

La seconde partie, de beaucoup la plus longue, aborde l'étude des doctrines, c'est-à-dire l'examen de la thèse de Julien d'Halicarnasse et de celle de Sévère. Pour connaître la doctrine de Julien, l'auteur a disposé de sources inconnues ou négligées jusqu'ici. Il s'est imposé le pénible et méritoire labeur de recueillir dans les écrits polémiques de Sévère et de ses disciples, conservés en syriaque, les citations des ouvrages de l'évêque d'Halicarnasse qui s'y trouvent dispersées. Il peut ainsi présenter au public savant une gerbe de 154 fragments dogmatiques de Julien. De ces fragments il donne, nous l'avons déjà dit, le texte syriaque et — entreprise d'autant plus louable qu'elle est plus rare — il tente une restitution du texte grec, qui lui vaudra les félicitations des hellénistes, et qui facilite grandement la compréhension des formules julianistes (1). C'est d'après ces fragments qu'il a essayé de reconstituer le système théologique de Julien sur l'ἀσθαρσία ou l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ dès le premier moment de l'union hypostatique, comme aussi c'est d'après les écrits antijulianistes de Sévère qu'il expose la doctrine de celui-ci sur la corruptibilité du corps du Sauveur avant sa Résurrection.

Qu'enseignait, au juste, Julien, et qu'enseignait Sévère? Tout d'abord, ils étaient d'accord tous les deux sur le mode d'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ et l'exprimaient par les mêmes formules, à quelques exceptions près. La première exception portait sur le sens de οὐσία, que Sévère entendait dans

(1) Au fragment 131, M. Draguet a écrit, par distraction, « βουλησάμενος » au lieu de « βουληθεῖς ».

le sens de nature spécifique et qui était pour Julien synonyme de φύσις et de ὑπόστασις, c'est-à-dire de sujet concret et subsistant en lui-même. Sévère reconnaissait deux ὁμοίαι dans le Christ; Julien n'en confessait qu'une. Le même ne voulait pas non plus qu'on comptât les propriétés et les activités après l'union. Le patriarche d'Antioche, au contraire, acceptait qu'on parlât de la permanence des propriétés *comme en qualité naturelle*, ἐν ποιότητι φύσικῃ. L'évêque d'Halicarnasse était donc plus strictement monophysite, plus ennemi du nombre dans les formules, c'est-à-dire que, plus que tout autre monophysite du parti antichalcédonien, il prêtait le flanc à l'accusation d'eutychianisme. Comment ne pas traiter d'eutychien celui qui anathématisait quiconque enseignait l'existence de deux ὁμοίαι dans le Christ après l'union? M. Draguet arrive sans doute à montrer — et nous l'avions nous-même affirmé dans notre article sur la controverse gaïanite (1) — que Julien n'enseignait pas la confusion ou le mélange des natures dans le Christ. Mais il faut bien reconnaître que ses formules étaient faites pour donner le change sur sa pensée, et que les catholiques étaient quelque peu autorisés à le traiter d'eutychien. Il est permis de traiter d'hérétique quelqu'un qui emploie des formules hérétiques condamnées par l'Église; car on juge de la pensée d'un auteur d'après les mots dont il se sert; et tout le monde n'est pas obligé de pratiquer l'exégèse ultra-bienveillante et excessivement compliquée que certains historiens actuels appliquent aux anciens hérétiques pour arriver à montrer qu'ils avaient, au fond, une pensée orthodoxe. Ne pas parler comme tout le monde, ou donner aux mots un sens différent de celui qui est communément reçu, est un travers commun aux hérétiques de tous les temps. A ce point de vue, Julien est doublement hérétique, car non seulement il renforce la terminologie monophysite, au point de lui faire exprimer l'eutychianisme le plus cru, mais il invente encore des formules paradoxales, qui scandalisèrent les monophysites eux-mêmes, pour parler des souffrances et de la mort du Rédempteur.

Que cachaient ces formules paradoxales sur la perpétuelle incorruptibilité, impassibilité et immortalité du corps du Christ dans les souffrances et la mort même? D'après M. Draguet — si toutefois nous l'avons bien compris —, l'évêque d'Halicarnasse

(1) Dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. XLV.

restait encore orthodoxe avec ces rébus. Il voulait simplement dire que Jésus-Homme n'avait pas eu le péché originel, et, par conséquent, n'avait pas *contracté*, au sens théologique du mot, ces infirmités de notre nature déchue de l'état primitif qui s'appellent la passibilité et la mortalité. Sans doute, Jésus a souffert et est mort dans sa chair, qui était par elle-même capable de souffrir et de mourir; mais il a souffert et il est mort d'une autre manière que nous. Chez nous, la souffrance et la mort ont caractère de corruption et de nécessité inéluctable, parce qu'elles sont causées par le péché originel, un vrai péché de nature transmis par la génération, un péché que Julien paraît parfois considérer comme une sorte de qualité morbide s'attachant au corps comme à l'âme. Il va jusqu'à dire que le corps mortel d'Adam et de ses descendants est dans le péché, que le péché est dans le corps, ἀμαρτία ἐν σώματι. Le Verbe incarné, incorruptible, impassible et immortel par sa divinité, est aussi incorruptible, impassible et immortel dans son humanité, et cela, dès le premier instant de son Incarnation dans le sein de la Vierge, aussi bien avant qu'après la Résurrection. Toute corruption est indigne d'un Dieu. Le Verbe incorruptible n'a pu s'unir qu'à une chair incorruptible. Il n'a pu avoir aucune part, même dans son humanité, à la corruption, φθορά, de notre nature. La mort et les souffrances de son humanité sont d'un ordre à part, qui ne méritent pas le nom de corruption et de corruptibilité, 1° parce qu'elles ne sont pas des suites du péché originel; 2° parce que Jésus les a éprouvées tout à fait volontairement, alors que chez nous mort et souffrances sont une nécessité à laquelle nous sommes soumis par le fait de notre descendance d'Adam pécheur. La raison prochaine de cette ἀφθαρσία, de ces souffrances *impassibles* et de cette *mort immortelle* est la conception virginale; la raison éloignée est l'union hypostatique avec le Verbe incorruptible. Bref, d'après M. Draguet, Julien exprime une doctrine orthodoxe avec des formules paradoxales inconnues, ou à peu près, de la tradition patristique. Il est novateur en terminologie et non sur le fond de la doctrine. Il a simplement voulu exprimer un point du dogme christologique en fonction du dogme du péché de nature. Ses formules ont pour but de mettre en relief l'indépendance complète du Christ par rapport à ce péché. Au demeurant, conclut l'auteur, *la systématisation théologique de Julien est intéressante à la fois par sa belle unité et par les points de rapprochement qu'elle présente avec celle du docteur syrien Philoxène de Mabbogh,*

mais nous n'y avons pas reconnu les erreurs dans la foi qu'on avait soupçonnées se trouver renfermées dans la doctrine de l'incorruptibilité. Le Christ ἀφθαρτός dès l'union, ce n'est pas le Christ cessant d'être notre consubstantiel et transformant en une humanité glorieuse, dès le premier instant de l'union, la chair qu'il avait prise de la Vierge; c'est le Christ préservé de la souillure originelle, échappant à la tyrannie du péché et de la mort, mais conservant à la nature en sa chair, dans un but de rédemption, toutes nos infirmités humaines; le Christ ἀφθαρτός est le Christ libre dans la mort, et dès lors, le Christ Rédempteur (1).

Et Sèvere, qu'enseignait-il, et pourquoi a-t-il attaqué si vivement le vieil évêque d'Halicarnasse, au point de le charger de plusieurs hérésies? Sèvere, au fond, professait une doctrine identique à celle de son adversaire, mais avec une terminologie différente et plus traditionnelle. Sur la question de la passibilité du corps de Jésus-Christ avant la Résurrection, il s'exprimait à peu près comme en parlent saint Thomas et nos manuels de théologie. Il n'admettait certes pas que le Verbe incarné eût la moindre accointance avec le péché; mais il distinguait dans le bloc des pénalités qui sont chez nous des suites de la transgression d'Adam celles qui présentent quelque chose de déshonorant et de répréhensible, comme la concupiscence et les mouvements désordonnés dont elle est la source, et celles qui n'impliquent aucun déshonneur et découlent de la constitution de la nature humaine considérée en elle-même, indépendamment de l'état privilégié dans lequel Dieu l'avait établie à l'origine. Le Verbe incarné a pris les secondes, les πάθη ἀδιάβλητα, et s'y est volontairement soumis selon son humanité; mais il a écarté les premières, les πάθη διάβλητα. Le corps du Christ, avant la Résurrection, a été appelé par les Pères corruptible, φθαρτόν, passible, παθητόν, et mortel, θνητόν. Les souffrances et la mort sont bien une sorte de corruption, mais c'est une corruption naturelle qui, prise en elle-même, ne présente rien de peccamineux. Le corps du Christ fut donc corruptible de cette manière, jusqu'au jour de la Résurrection, où il devint immortel et fut revêtu de la parfaite incorruptibilité. Dire qu'il a toujours été incorruptible est une formule non seulement nouvelle et antitraditionnelle, mais encore hérétique; car ce corps, avant la Résurrection, était constitué de la même manière que le nôtre. Il était pas-

1. P. 258-259.

sible et mortel tout comme le nôtre, et, laissé à lui-même, il aurait été soumis à la corruption du tombeau, si la toute-puissance du Verbe ne l'en avait pas préservé. M. Draguet, cependant, ne croit pas que Sévère ait été personnellement convaincu que Julien enseignait une hérésie. Il aurait eu la conscience nette de la logomachie qui le mettait aux prises avec l'évêque d'Halicarnasse. S'il l'a traité d'hérétique, c'est, tout d'abord, parce que ses formules sentaient l'hérésie et étaient capables d'induire en erreur les gens simples et les moines peu rompus aux subtilités théologiques; c'est ensuite parce que la terminologie julianiste compromettait le monophysisme aux yeux des polémistes catholiques, et leur fournissait des raisons plausibles d'accuser d'eutychianisme tous les adversaires du concile de Chalcédoine. En un mot, l'histoire de la controverse de Julien d'Halicarnasse et de Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ ne serait qu'un chapitre de plus ajouté à l'histoire des logomachies orientales.

il est un point toutefois — mais qui est étranger à la question christologique proprement dite — sur lequel M. Draguet trouve une opposition réelle entre les deux théologiens monophysites; c'est celui du péché originel. D'après lui, le premier point marquant du système de Julien est la croyance qu'il exprime à l'existence d'un péché de nature, croyance qui n'aurait pas été universelle en Orient, un siècle après la condamnation du pélagianisme (1). Sévère serait de ceux qui ont nié l'existence de ce péché de nature. C'est, du moins, ce que l'on peut conclure des passages suivants :

Sévère s'oppose énergiquement à la doctrine du péché de nature: il met en avant les noms de saint Jean Chrysostome et de saint Cyrille pour établir que nous naissons mortels, mais non pas pécheurs, et que, si nous subissons les suites du péché d'Adam, nous n'avons part, en aucune façon, au péché lui-même de notre premier père (2).

De la lecture des ouvrages de Julien, Sévère avait retenu lui aussi que l'évêque d'Halicarnasse affirmait l'existence d'un péché et d'une culpabilité existant dans l'individu antérieurement à son premier acte de volonté, l'atteignant du seul fait de sa participation à la nature et se transmettant de père en fils par le processus de la génération. A cette doctrine, le patriarche oppose une dénégation formelle: pareil péché de nature n'existe pas: d'Adam mortel et pécheur, nous naissons mortels, mais non

(1) P. 224.

(2) P. 225.

pas pécheurs. L'idée d'un péché se transmettant avec la nature par voie de génération le heurte violemment; cela revient, d'après lui, à admettre l'existence du mal subsistant. Il fait de cet argument un des pivots de sa polémique et présente l'opinion de Julien comme un absurde renouvellement de la doctrine manichéenne des deux principes (1).

La différence des doctrines ne se réduit pas à une divergence de terminologie; entre Julien et Sévère, il y a toute la question du péché de nature... Sévère n'admet pas que la culpabilité ait passé en Adam de la personne à la nature. Les souffrances et la mort, suites matérielles du péché d'Adam, ne sont pas le résultat immédiat de l'action d'un péché de nature existant et *se développant en nous* (2). Une fois perdue la grâce de l'immortabilité et de l'impassibilité, le simple jeu des éléments constitutifs de la nature laissée à elle-même suffit à produire les souffrances et la mort *κατὰ φύσιν*; pour le patriarche, aucun caractère moral ne vient se greffer sur ce phénomène physique. Si nous avons bien lu les textes des deux adversaires, il y a donc à la fois, pour les séparer et une divergence sensible de mentalité, l'une plus religieuse et l'autre plus philosophique, et surtout, une question proprement dogmatique, celle du péché de nature (3).

M. Draguet croit donc trouver la négation du péché originel dans les écrits antijulianistes du patriarche d'Antioche. Nous remarquons cependant que, dans la conclusion qui termine son ouvrage, il est un peu moins affirmatif. Il écrit :

Ce qui sépare les deux auteurs, c'est d'abord la doctrine de la déchéance originelle, *plus vivement sentie par Julien que par Sévère* et exprimée par le premier en des formules que le second réprova (4).

Nous nous demandons si l'auteur, arrivé à la fin de son ouvrage, ne s'est pas aperçu qu'il était allé un peu trop loin en prêtant à Sévère la négation radicale du péché de nature dans les passages que nous avons reproduits. Peut-être nous trompons-nous? En tout cas, c'est sur cette affirmation plusieurs fois répétée que le patriarche d'Antioche aurait nié l'existence du péché originel, que nous allons présenter une première observation, après avoir brièvement exposé la doctrine des Pères grecs sur ce péché. Nous dirons ensuite notre manière de comprendre la doctrine de Julien sur

(1) P. 127.

(2) *Le péché originel se développant en nous* : cela n'est pas très clair, en effet.

(3) P. 134-135.

(4) P. 258.

l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ d'après les fragments dogmatiques que M. Draguet a si laborieusement recueillis et si bien rendus en grec. Notre interprétation diffère sensiblement de la sienne. Nous trouvons qu'il y avait une opposition réelle de doctrine entre Julien et Sévère sur la question de la passibilité du corps de Jésus-Christ; que Julien s'écartait de l'orthodoxie, et que Sévère défendait le véritable enseignement des Pères et de l'Église. En outre, l'évêque d'Halicarnasse nous est apparu comme patronnant soit explicitement, soit implicitement, plusieurs autres erreurs connexes à sa doctrine sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ.

II. LA DOCTRINE DU PÉCHÉ ORIGINEL CHEZ LES PÈRES GRECS

Pour expliquer la négation du péché originel qu'il découvre dans les écrits antijulianistes de Sévère, M. Draguet écrit :

On sait que la croyance au péché originel eut peine à se faire accepter universellement dans l'Église d'Orient; la crainte de l'origénisme semble lui avoir fait tort; si les écrivains ecclésiastiques orientaux s'accordaient à rattacher à la faute d'Adam la nécessité de souffrir et de mourir qui pèse sur la nature humaine, il n'en manquait pas parmi eux qui répugnaient à admettre que l'homme mortel naît également coupable (1).

Et il renvoie là-dessus aux articles de J. Turmel sur le dogme du péché originel parus dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (2), ainsi qu'au résumé de la doctrine des Pères grecs sur la question, donné par Tixeront dans son *Histoire des dogmes* (3). Mais ces deux auteurs sont loin, à notre avis, de présenter la doctrine des Pères grecs d'une manière exacte et suffisamment complète. Cela tient non seulement à une information insuffisante, mais aussi, semble-t-il, à l'idée qu'ils se font du péché originel en chaque descendant d'Adam. Examinons ce que dit M. Tixeront, puisque son résumé est entre toutes les mains, et que M. Draguet en cite deux passages. Sur la doctrine des Pères grecs du iv^e siècle, nous lisons dans l'*Histoire des dogmes* :

En conséquence de la faute d'Adam, l'homme immortel est devenu mortel; impassible, il a été soumis aux misères et à la maladie; son intelligence s'est obscurcie; sa volonté s'est affaiblie; il a ressenti les entraî-

1) P. 224.

2) T. V (1900), p. 503-526; t. VI (1901), p. 13-31.

3) T. II, p. 111; t. III, p. 209.

nements de la concupiscence; il a perdu de vue Dieu et s'est adonné à l'idolâtrie: les rapports sociaux eux-mêmes ont été troublés; la pauvreté et l'esclavage ont apparu comme des fruits de la violence et de l'inégalité des conditions. Ce sont les principaux traits de la déchéance originelle telle que la dépeignent les Pères grecs du iv^e siècle. Maintenant, vont-ils plus loin, et pensent-ils qu'Adam nous a transmis non-seulement les misères, peines de son péché, mais son péché lui-même? Croient-ils que, descendant de lui, nous ne naissons pas seulement malheureux, mais coupables? Admettent-ils, en un mot, le péché originel proprement dit? On sait comment Julien d'Eclane opposait plus tard à saint Augustin leur silence ou leur doctrine contraire sur cette question, et comment saint Augustin s'efforçait, à son tour, de démontrer qu'ils témoignaient en sa faveur. Ni l'un ni l'autre, à vrai dire, n'avait complètement raison (1).

Puis, après avoir cité un certain nombre de passages de saint Athanase, de Didyme l'Aveugle, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Grégoire de Nysse, de saint Jean Chrysostome, textes vraiment explicites sur l'existence du péché originel dans les descendants d'Adam et qui sont d'ailleurs loin de représenter tout ce que ces Pères ont dit de plus explicite sur le péché de nature, textes que M. Tixeront trouve pourtant insuffisants, celui-ci conclut :

En somme, si la croyance en une déchéance de l'humanité par suite de la faute d'Adam est incontestable chez tous nos écrivains grecs du iv^e siècle, l'idée qu'ils se font de cette déchéance reste en deçà de la conception que l'on s'en fait à la même époque en Occident: elle est moins complète et moins précise. Il faut peut-être excepter le disciple d'Origène, Didyme (2).

Or, si nous parcourons les quatre pages que le même auteur consacre à la théologie latine du iv^e siècle sur le péché originel, nous n'y trouvons rien qui ne se rencontre dans les Pères grecs de la même époque (3). La place nous manque ici pour faire une démonstration complète. Qu'il nous suffise de renvoyer M. Tixeront à la monographie de J.-B. Aufhauser sur la doctrine du salut d'après saint Grégoire de Nysse (4). Il y trouvera, et avec abondance, les expressions les plus typiques qu'il signale dans deux ou

(1) *Histoire des Dogmes*, t. II, p. 140-141.

(2) *Ibid.*, p. 144.

(3) *Ibid.*, p. 277-281.

(4) J.-B. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910.

trois Pères latins du iv^e siècle. Il y verra que l'évêque de Nysse parle de la double mort, mort de l'âme et mort du corps, qui nous vient du péché d'Adam : que notre nature est tombée dans le péché en Adam : qu'Adam vit en chacun de nous, *ὡς ζῶντος ἐν ἡμῶν τὸν Ἀδάμ* ; que nous mourons tous en lui, *ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκουμεν* ; que celui qui participe à la nature d'Adam participe à sa chute ; que d'un homme pécheur naît un pécheur (*P. G.*, t. XLIV, col. 1273 A., 609 D., etc.).

Dans le même saint Grégoire de Nysse, et spécialement dans son *Traité sur la virginité*, M. Draguet rencontrera ce qu'il paraît considérer comme un élément original de la théologie de Julien et de celle de Philoxène de Mabboûgh, à savoir que le péché de nature se transmet par la génération et que le Christ en est absolument exempt, parce qu'il est né d'une Vierge. Ceci est, du reste, un lieu commun que l'on trouve çà et là dans les Pères, tant grecs que latins de toutes les époques.

Poursuivons notre lecture du Manuel de Tixeront sur la doctrine des Pères grecs. Il trouve chez ceux de la fin de l'âge patristique (430-800) le même déficit que chez les précédents :

Sur le fait qu'Adam a transmis à sa postérité la peine de son péché, que les misères physiques et morales — 1 — actuelles de l'humanité sont la conséquence du péché d'Adam, on peut dire que cette théologie est unanime, et qu'à ce point de vue elle exclut formellement le pélagianisme. Sur ce premier point donc nulle difficulté ; mais cette théologie, si explicite pour affirmer que nous subissons la peine du péché d'Adam, *est beaucoup moins pour affirmer que nous héritons de son péché même* (2). L'école d'Antioche, toujours jalouse de sauvegarder les droits et l'intégrité de la nature humaine, devait éprouver une difficulté particulière à entrer dans cette idée (3).

Et notre auteur rapporte là-dessus un passage de Théodoret, qui, en effet, est peut-être le seul Grec, avec Théodore de Mopsueste, à avoir nié l'existence du péché originel. Mais Isidore de Péluse, mais Proclus, mais saint Cyrille d'Alexandrie, les trois seuls Pères qu'il cite pour cette longue période, donnent un démenti formel à

1) *Misères morales*, c'est-à-dire, dit Tixeront : *ignorance, concupiscence*. Il oublie de signaler les passages où les Pères parlent de la perte, de la privation de la grâce sanctifiante et de l'amitié de Dieu.

2) C'est nous qui soulignons, car nous trouvons que cette phrase est grosse d'équivoques.

3) *Histoires des dogmes*, p. 203-206.

son assertion. Nous ne comprenons pas, en particulier, pourquoi il déclare saint Cyrille en désaccord avec saint Augustin, justement après qu'il a donné une série de textes où l'évêque d'Alexandrie paraît faire consister le péché originel dans la concupiscence, explication que M. Tixeront attribue formellement à saint Augustin (1). Il termine par cette réflexion :

Les théologiens grecs des ^v^e, ^{vi}^e et ^{vii}^e siècles n'avaient donc qu'imparfaitement compris le sens des décisions occidentales contre le pélagianisme sur le point dont nous parlons. Il est probable qu'ils les avaient en général fort peu étudiées (2).

Que M. Tixeront nous pardonne, si nous nous permettons de lui dire que son information sur la doctrine des théologiens grecs de cette époque nous paraît quelque peu en défaut. Il oublie, en particulier, de nous signaler les passages où ces théologiens parlent de la grâce sanctifiante qu'Adam a perdue pour lui et pour nous. Or, c'est justement cette privation de la grâce sanctifiante qui constitue l'élément formel du péché de nature et souille notre âme aux yeux de Dieu. Saint Cyrille d'Alexandrie, par exemple, dit dans un de ses ouvrages :

Ayant échangé contre un plaisir coupable la grâce qu'elle tenait de Dieu et, par suite, ayant été dépouillée des biens qu'elle possédait à l'origine, la nature humaine fut chassée du paradis de délices; elle perdit aussitôt sa beauté et fut désormais en proie à la corruption (3).

Dans son *Histoire du concile de Nicée*, Gélase de Cyzique, qui écrivait sur la fin du ^v^e siècle, met sur les lèvres de Léonce, évêque de Césarée de Cappadoce, les paroles suivantes pour expliquer à un philosophe platonicien la raison de l'incarnation du Verbe :

La raison de l'avènement du Verbe parmi nous a été fixée par lui à cause de la chute des premiers hommes, Adam et Ève, dans le paradis, chute qui a atteint toute leur postérité. *Comme par leur transgression du commandement, ils avaient été privés de la grâce divine, c'est cette grâce que le Créateur a voulu leur rendre... C'est pourquoi il a véritablement pris un corps, afin que nous qui, à cause du déguisement d'une nature incorporelle [allusion au diable prenant la forme du serpent], étions déchus de*

(1) *Histoire des dogmes*, p. 212.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 472-475.

(3) *De adoratione in spiritu et veritate*, I; *P. G.*, t. LXVIII, col. 140.

la fraternité primitive, c'est-à-dire de la grâce du Saint-Esprit, que nous avons perdue par les premiers hommes, Adam et Ève, nous soyons rendus à la fraternité par l'Incarnation (= la prise du corps) et nous recevons de nouveau la forme divine incorporelle (1).

Un Antiochien de marque, Nestorius, disciple de Théodore de Mopsueste en christologie, s'écarte nettement de son maître sur la question du péché originel et affirme l'existence de ce péché aussi clairement que n'importe quel Latin de son époque :

De même que la nature humaine, appuyée sur Adam comme sur son fondement, a partagé la chute de ce fondement et est devenue sujette du diable, de même la foi de l'Église, ayant pour fondement le Seigneur Christ, reste inébranlable par la force de ce fondement (2).

De même que la défaite d'Adam a défait tous les hommes, de même aussi la victoire du Christ a fait triompher tous les hommes (3).

Cette chute, cette défaite de l'humanité, résultat du péché du premier homme, Nestorius l'appelle de plusieurs noms. C'est une dette, une dette de nature, *debitum naturae*, qu'il faut payer à Dieu (4). C'est une malédiction, une condamnation, qui atteint tous les hommes, même les petits enfants (5). C'est un péché de nature, *peccatum naturae* (6). Le Verbe a pris la forme du serviteur pour effacer la faute du premier homme et rendre à la nature humaine

1. Ἡ μὲν αἰτία τῆς αὐτοῦ παρουσίας ὀκονομήθη ὑπ' αὐτοῦ διὰ τὴν ἐν τῷ παραδείσῳ τῶν πρωτοκτίστων ἀνθρώπων τοῦ τε Ἀδάμ καὶ τῆς Εὐῆας γεγεννημένην ἀπόπτωσιν, ἣτις ἅπαν τὸ αὐτῶν ἐπενέμετο γένος. Ἐπεὶ οὖν παραβάντες τὴν ἐντολήν, τοῦ θεοῦ χάρισματος ἐστερήθησαν, τοῦτο ἀποδοῦναι ἠθέλησεν ὁ δημιουργὸς τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει... Διὰ τοῦτο σῶμα ἀληθῶς προσέλαβεν, ἵνα οἱ τῆς ἐξ ἀρχῆς ἀδελφότητος ἐκπεσόντες διὰ τὴν τοῦ ἀσώματου εἴδους ἀλλαγὴν, τοῦτ' ἔστι τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος, ἧς διὰ τῶν πρώτων ἀνθρώπων τοῦ τε Ἀδάμ καὶ τῆς Εὐῆας ἀπολέσαμεν, εἰς ἀδελφότητα εἰσαχθῶμεν διὰ τῆς σωματικῆς προσλήψεως, καὶ πάλιν τὸ ἀσώματον εἶδος τὸ θεῖον ἀπολάβωμεν. GÉLASE DE CYZIQUE, *Historia concilii Nicaeni*, I. II. c. XXIII: *P. G.*, t. LXXXV, col. 1300-1301. Les documents que rapporte Gélase de Cyzique sur les discussions qui auraient eu lieu à Nicée entre les Pères et les philosophes païens sont apocryphes; mais ils expriment quand même les idées courantes dans les milieux grecs du début du v^e siècle. M. Tixeront nous objectera peut-être qu'il n'est pas question, dans ce texte, de culpabilité transmise par Adam à ses descendants. Mais cette culpabilité, Adam nous la transmet par le fait qu'à cause de son péché il nous communique une nature dépouillée de la grâce et des autres dons qu'elle devrait avoir. Cette privation est justement la souillure originelle et habituelle qui s'attache à chacun de nous par le fait de notre descendance d'Adam.

2. « Homélie sur la troisième tentation », éd. NAO, dans *le Livre d'Héraclide*. Paris, 1910, p. 353-354.

3. *Le Livre d'Héraclide*, p. 70.

4. *Christus debentis suscepit personam naturae et per eam debitum tanquam Adae filius reddidit*. Loofs, *Nestoriana*. Halle, 1905, p. 255.

5. *Naturae factus maledicti*. *Ibid.*, p. 323.

6. *Suscipit in se Christum naturae nostrae peccatum*. *Ibid.*, p. 310.

la ressemblance divine que cette faute lui avait fait perdre (1). On conçoit que le Pape saint Célestin, en lisant des affirmations de ce genre, ait félicité l'adversaire du *théotocos* de sa parfaite orthodoxie sur la question du péché originel (2).

Mais Nestorius n'est pas un isolé. Il ne fait que traduire la doctrine courante de l'Église grecque non seulement au v^e siècle, mais aussi dans les siècles précédents et dans les siècles qui ont suivi. Au lieu de s'attacher à l'explication de trois ou quatre exégètes commentant le chapitre v de l'Épître aux Romains et se copiant quelquefois les uns les autres, qu'on parcoure les monuments de l'homilétique grecque du iv^e au viii^e siècle, en particulier les discours sur la fête mariale primitive et sur la fête de l'*Évanghélismos*, qui la remplaça au vi^e siècle: et l'on trouvera la mention constante du péché de nature, sa description en des termes variés exprimant l'idée dogmatique tantôt d'une manière complète, tantôt seulement d'une manière partielle, mais cependant suffisante, parce que ces termes éveillent toujours l'idée de notre solidarité physique et morale avec notre premier père. Ceux qui ne découvrent pas la doctrine du péché originel chez les Pères grecs ou se font de ce péché une idée spéciale, ou sacrifient à un verbalisme étroit qui ne reconnaît pas la substance du dogme sous la diversité des formules qui la recouvrent. Il y a bien des manières, en effet, d'exprimer la même vérité. A côté de l'expression adéquate, définitive, scolastique — et les théologiens n'ont pas encore trouvé la formule définitive sur la nature du péché d'origine, — il y a d'autres manières équivalentes de rendre la même idée. Cela est surtout vrai pour les vérités révélées, dont le contenu est si riche, et qui peuvent être envisagées à divers points de vue amenant naturellement diverses manières de parler.

Les Pères grecs désignent le péché originel tantôt par le terme de *malédiction*, ἄρα, κατάρα; tantôt par celui de *sentence de condamnation*, ἀπόφασις, κατάκρισις; tantôt par celui de *dette*, γρῆος, ὄφλημα, χειρόγραφον πατρῶν; tantôt par celui de *souillure*, ῥύπος, ῥύπος προγονικός; tantôt par celui de *chute*, πτώσις, ἀπόπτωσις, πτώμα; tantôt par celui de *mort*, θάνατος, νέκρωσις, mot qui désigne souvent la double mort, celle de l'âme et celle du corps; tantôt par celui de

1) *Le Livre d'Héraclide*, p. 59. Voir d'autres textes dans notre ouvrage sur *Nestorius et la controverse nestorienne*. Paris, 1912.

2) *Legimus quam bene teneas originale peccatum. Epist. ad Nestorium*, MANSI, coll. concil., t. IV, col. 1031.

corruption, φθορά, terme général qui vise toutes les pertes, toutes les misères qui sont à la fois et la peine du péché originel et ce péché même pris dans toute sa complexité, suivant le point de vue auquel on se place. Tantôt ils l'appellent une *maladie de la nature*, νόσος, ou bien *la misère originelle*, ἡ προπατορικὴ ταλαιπωρία. Plusieurs paraissent le faire consister dans la concupiscence, *la loi des membres*. Enfin, un bon nombre lui donnent le nom de péché, ἁμαρτία (et quelquefois ἁμαρτήμα, terme particulièrement bien choisi pour exprimer un péché permanent, habituel). Il semble que pour certains auteurs, les seuls textes qui comptent pour prouver que les Grecs ont cru à un péché de nature sont ceux où se rencontre le mot ἁμαρτία ou ἁμαρτήμα. Or, il se trouve que plusieurs Pères orientaux, ayant à combattre l'erreur manichéenne sous ses diverses formes, réservent le terme de ἁμαρτία pour désigner le péché actuel, le péché vraiment personnel commis par la volonté personnelle de chacun. Le péché originel, en tant que propre et inhérent à chacun de nous, *unicuique proprium*, est un péché *sui generis*, un péché de la nature et non un péché commis par la personne, un péché habituel et non un péché actuel, c'est-à-dire, un état d'opposition au plan divin causé par le péché actuel d'Adam dans la nature qu'il avait lui-même et qu'il a transmise en cet état peccamineux à tous ses descendants, Marie exceptée. Tous les textes, ou à peu près, où certaines critiques croient trouver une négation du péché originel, s'expliquent par le fait que les Pères entendent par ἁμαρτία le péché actuel commis par la volonté individuelle. Mais n'expriment-ils pas suffisamment l'idée de la culpabilité originelle lorsqu'ils disent que nous avons tous été *maudits, condamnés en Adam*; que nous participons tous à la *dette* que doit notre premier père à la justice divine; qu'Adam a perdu pour lui et pour nous la grâce et l'amitié divines? Est-ce que par hasard Dieu maudirait, condamnerait ceux qui ne sont pas coupables? Est-ce qu'il réclamerait une dette à ceux qui ne doivent rien, ou qu'il priverait de sa grâce et de son amitié ceux qui ne sont opposés en rien à sa volonté?

Signalons encore quelques autres passages particulièrement explicites de Pères ayant vécu après le iv^e siècle, dont on ne trouve pas trace dans *l'histoire des dogmes* de Tixeront : Voici d'abord le témoignage d'un exégète de renom de la première moitié du v^e siècle, Hésychius, prêtre de Jérusalem († après 451). Commentant le passage du psaume 1 : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, il écrit :

Ces paroles ne font pas seulement allusion à la souillure qui vient d'Adam. A cause de lui, en effet, nous sommes regardés comme souillés dès notre naissance, et avant que nous ayons atteint l'âge de discerner le bien et le mal, nous avons besoin de purification, tenant de nos parents une tache (1).

Même doctrine dans le commentaire du psaume xxxvii, verset 19 :
Et cogitabo pro peccato meo :

Le Christ appelle son péché celui de notre race, parce qu'il est devenu les prémices de la masse humaine, le nouvel Adam qui veut réformer en lui le vieil Adam. C'est au péché de celui-ci qu'il pense, réfléchissant au moyen de l'effacer (2).

Et dans le *Commentaire sur Isaïe*, publié par le cardinal Faulhaber, en 1900 :

Il a enlevé l'opprobre de son peuple : l'opprobre, c'est-à-dire *la malédiction portée contre Adam. Cette malédiction, en effet, a passé jusqu'au peuple de Dieu, a atteint tout le genre humain* (3).

La terre sera délivrée du péché et de la mort. Les deux, en effet, ont régné sur l'homme, que le prophète appelle *terre*, après la faute d'Adam (4).

C'est au péché originel que Basile de Séleucie fait allusion lorsqu'il dit dans un de ses discours :

Fait à l'image de cette gloire sublime (il s'agit de la gloire de la Sainte Trinité), l'homme était comme plongé dans un éclat divin. *Mais la souillure du péché obscurcit cette beauté.* Voulant nettoyer son image et redonner à la chair l'immortalité, Dieu se revêt d'une chair (5).

(1) Ταῦτα οὐ μόνον διὰ τὸν ῥύπον τὸν ἐκ τοῦ Ἀδάμ καταγόμενον λέγεται· αὐτοῦ γὰρ ἕνεκα ῥυπαροὶ νομιζόμεθα γίνεσθαι, ὥστε καὶ πρὶν ἔλθειν εἰς ἕξιν ἡλικίας καλοῦ καὶ κακοῦ δεχομένης διάκρισιν, καθάρσεως, ὡς ἐκ πατέρων ἐρρυπωμένοι, χρῆζομεν. Τοῦτο γὰρ καὶ παρὰ τῷ Ἰωβ εἰρημένον εὐρήσομεν : Job. xiv. 5. *Fragmenta in Psalmos, in ps. l. P. G., t. XCIII, col. 1201A.*

(2) Ἀμαρτίαν ἑαυτοῦ τὴν τοῦ γένους τοῦ ἡμετέρου καλεῖ, ὡς ἀπαρχὴ γεγονώς τοῦ ἀνθρωπίνου φυράματος, ὡς νέος Ἀδάμ ἐν ἑαυτῷ τὸν παλαιὸν ἀναπλάσαι βουλούμενος, ὑπὲρ οὗ τῆς ἀμαρτίας μεριμνᾷ τίνα καθαρῆν τρόπον. Cité par M. R. DEVRESSE, dans son article donné à la *Revue biblique*, janvier-octobre 1924, intitulé : « la chaîne sur les psaumes de Daniele Barbaro », p. 39 du tirage à part.

(3) Εὐδ' ὄνειδος = τὴν κατὰ τοῦ Ἀδάμ κατάραν· εἰς ὅλον γὰρ τὸν λαὸν τοῦ Θεοῦ, εἰς τὸ γένος διετλήθη τὸ ἀνθρώπινον. *In Is. xxv, 25. FAULHABER, p. 75.*

(4) Ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου· ἑκάτερος γὰρ ἐπὶ τὸν ἀνθρώπον, ὃν ἐκάλεσε γῆν, μετὰ τὴν πρόσκρουσιν τοῦ Ἀδάμ ἐβασίλευσεν. *In Is. vii, 16. Ibid., p. 22.*

(5) Ἀλλὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ ῥύπος τὸ τοιοῦτον ἡμαύρωσε, κάλλος. BASILE DE SÉLEUCIE. *Oratio XXXIX; P. G., t. LXXXV, col. 432.*

Le même, dans son homélie sur l'Annonciation, parle du *décret de condamnation porté à cause du péché*, décret qui a été déchiré dans le sein de la Vierge par l'Incarnation du Verbe (1).

Un peu avant Basile de Séleucie, Théodote d'Ancyre avait fait, dans une de ses homélies, un tableau développé de l'état primitif d'Adam au paradis terrestre et de sa déchéance après son péché. Il énumère les divers aspects de cette déchéance : perte de la sainteté, perte de la rectitude morale, perte de l'impassibilité et de l'immortalité, ignorance, sujétion au démon. Il ajoute que cette déchéance est le lot commun de nous tous, que l'histoire d'Adam est la nôtre, κοινὸν τὸ πάθος καὶ κοινὸν τὸ πένθος. Nous sommes pécheurs avec lui et en lui : πῶς ἐν ἀμαρτίᾳ ὁ ἐν δικαιοσύνῃ (2).

Un exégète alexandrin du début du VI^e siècle, Olympiodore, déclare que le baptême *efface réellement et complètement la sentence et le péché originel d'Adam, qui nous atteint nous-mêmes. C'est pourquoi les enfants baptisés, étant absolument purs de toute iniquité et de tout péché, ayant reçu l'Esprit et revêtu le Christ, meurent souvent au moment du baptême et après, et sont immaculés et saints* (3).

Ce passage d'Olympiodore est cité par Anastase le Sinaïte, théologien du VII^e siècle, qui partageait évidemment la même doctrine, et qui dit lui-même dans un de ses sermons : *Par la désobéissance du premier homme, les hommes ont été constitués pécheurs* (4), et plus clairement encore dans l'*Hodégos* :

« Dieu ayant fait Adam à l'image et à la ressemblance de Dieu, déposa sur son visage, par son souffle, la grâce et l'éclat et le rayon du Saint-Esprit. Ensuite, après que, par sa désobéissance et son péché, cette grâce eut été éteinte et effacée de son visage, Adam engendra Caïn; il engendra Abel. » (5)

(1) Ἐν ἧ τὸ τῆς ἀμαρτίας διερράγη χειρόγραφον. In *Annunt.*, 6; *Ibid.*, col. 152.

(2) THÉODOTE D'ANCYRE, hom. VI : traduction latine de Combefis dans *P. G.*, t. LXXVII, col. 141B-1432; texte grec dans la *Patrologia orientalis* de Graffin, t. XIX, fasc. 3 (sous presse).

(3) Καὶ γὰρ τὸ λοῦτρόν, φησι, τῶν ἐν Χριστῷ βαπτιζομένων ἀπόρρουσιν ἀληθῆ τε καὶ παντελεῆ ἔχει τῆς προπατορικῆς τοῦ Ἀδάμ εἰς ἡμᾶς καταλαβούσης ἀποφάσεως καὶ ἀμαρτίας. ANASTASE LE SINAÏTE. In *Hexameron*, l. VI. *P. G.*, t. LXXXIX, col. 638AB. Voir aussi les fragments d'Olympiodore sur Job et Jérémie : *P. G.*, t. XCIII, col. 53AB, 560C, 689C.

(4) Διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ πρώτου ἀνθρώπου ἀμαρτωλοὶ κατέστησαν οἱ ἄνθρωποι. *Sermo III*; *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1177D.

(5) Ποιήσας ὁ Θεὸς τὸν Ἀδὰμ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ, ἐνέθηκεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διὰ τοῦ ἐμφυσήματος τὴν χάριν καὶ ἔλλαμψιν καὶ ἀκτίνα τοῦ παναγίου Πνεύματος, εἶτα διὰ τῆς παρακοῆς καὶ τῆς ἀμαρτίας ἀποσβεσθείσης τῆς τοιαύτης χάριτος, ἐκ τοῦ προσώπου ἐγέννησε τὸν Κάιν, ἐγέννησε τὸν Ἀβελ. *Hodégos*, c. XIII; *P. G.*, *ibid.*, col. 239.

Ailleurs, il déclare que c'est par la génération que se transmet le péché originel, qui n'est pas une faute de la volonté individuelle :

« Nous ne sommes pas punis, certes, comme si nous avions transgressé avec Adam ce divin commandement; mais parce que, comme je l'ai dit, Adam étant devenu mortel, a fait parvenir, a transmis le péché à quiconque descend de lui par la génération. » (1)

De ce péché, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a reçu le nom de nouvel Adam, nous délivre. « Devenu les prémices de notre race, il nous a refaçonnés pour l'incorruptibilité, et la puissance de l'antique malédiction a été détruite en lui. » (2)

Saint Sophrone, patriarche de Jérusalem († 638), affirme très souvent et d'une manière très explicite l'existence de la faute originelle et de ses suites pour tous les descendants d'Adam. Il parle de notre chute en Adam, de la condamnation de notre nature à cause de notre désobéissance en Adam (3). En faisant tomber Adam, le diable a rendu tous les hommes transgresseurs du divin commandement (4). Le Christ ressuscité rend la vie à ceux qui ont reçu leur corps d'Adam, un corps soumis à la mort, parce qu'ils ont contracté et qu'ils portent la souillure du même Adam, notre premier père (5). Par sa désobéissance, Adam a souillé et rendu peccamineuse notre première naissance (6).

Tixeront ne trouve pas suffisamment explicite la doctrine de saint Maxime le confesseur dans sa lettre à Marin (7); mais il oublie de signaler plusieurs autres passages des œuvres de ce Père, où celui-ci enseigne l'existence et la nature de la faute originelle en des termes que saint Augustin n'aurait pas désavoués et qui sont tout aussi clairs que les formules des moines scythes. « Tous ceux qui sont engendrés d'Adam, dit Maxime, sont conçus dans l'iniquité, parce qu'ils tombent sous le coup de la condamna-

1) Οὐ γὰρ πάντως ὡς σὺν ἐκείνῳ παρακούσαντες τῆς θείας ἐκείνης ἐντολῆς τετιμωρήμεθα. ἀλλ' ὅτι, ὡς ἔργον, θνητὸς γενεῶν, εἰς τὸ ἐξ αὐτοῦ σπέρμα παρέπεμψε τὴν ἀμαρτίαν. *Quaest. cxliiii*, col. 706. Cf. *Th. Spacil, la teologia di S. Anastasio Sinaita, Bessarione*, n° 160, p. 175.

(2) Ὁ δὲ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, χρηματίσας δεύτερος Ἀδὰμ καὶ ἀρχὴ τοῦ γένους ἡμῶν, ἀνεμόρφωσεν ἡμᾶς εἰς ἀρθαρσίαν, καὶ λέλυται τῆς ἀρχαίας ἀρᾶς ἡ δύναμις ἐν αὐτῷ. *Ibid.*

(3) *Encomium in S. Ioannem Baptistam: P. G.*, t. LXXXVII, col. 3328.

(4) *Oratio II, in Annunt.*; *ibid.*, col. 3224.

(5) *Christus sortilis ex Adamo corpora, eademque mortua ob contractam eiusdem Adami primi parentis labem circumferentibus vitam reddit a morte excitatus. In Hyparanten*, 16; *P. G.*, *ibid.*, col. 3298-3299.

(6) Τὴν προτέραν γέννησιν Ἀδὰμ ὁ προσάτωρ ἐβεβήλωσε, καὶ ἐνάμαρτον διὰ τῆς οἰκείας παρακοῆς κατειργάσατο. *Homilia in Christi baptismum*, PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα τῆς ἱεροσ. σταχ., t. V, p. 165.

(7) *Epist. ad Marinum. P. G.*, t. XCI, col. 136.

tion du premier père. » (1) Et dans la *Réponse à la question LXI de Thalassius*, il esquisse une explication du péché originel qui va rejoindre celle de l'évêque d'Hippone (2).

Mais à quoi bon multiplier les citations pour prouver une vérité évidente et cependant méconnue de plusieurs? Vouloir établir une sorte de cloison étanche entre l'Orient et l'Occident sur cette question du péché originel est une pure fiction, qui s'évanouit devant la lecture des écrits patristiques. Avant comme après Nicée, les Pères, tant grecs que latins, ont une notion très nette de notre solidarité avec le premier Adam comme de notre solidarité avec le second. Comme descendants du premier, nous naissons pécheurs, coupables et condamnés comme lui, parce qu'il nous passe par la génération sa nature déchue et opposée au plan divin. Le second, par le baptême, vient nous donner une nouvelle naissance et nous engendrer à une nouvelle vie, nous restituer ce que nous avons perdu par la faute du premier, nous réconcilier pleinement avec Dieu. Cette conception fondamentale, enseignée par saint Paul d'une manière très claire, ne pouvait être absente de la foi explicite de la primitive Église. Et on la retrouve sans peine, en effet, dans les monuments écrits de cette foi. L'expression peut en être parfois imparfaite, mais le fond y est toujours. Aussi, quand, au début du v^e siècle, Pélage et ses disciples vinrent attaquer cette croyance capitale de la dogmatique catholique, l'Église grecque ne fut pas moins prompte que sa sœur l'Église d'Occident à repousser l'hérésie. Dès 415, un synode de quatorze évêques réuni à Diospolis, en Palestine, obligea Pélage à confesser qu'Adam fut créé immortel, que son péché a été nuisible à toute l'humanité, et que les nouveau-nés ne se trouvent pas dans l'état d'Adam avant

1. Πάντες οἱ ἐξ Ἀδάμ γεννώμενοι ἐν ἀνομίαις συλλαμβάνονται. ὑποπίπτοντες τῇ τοῦ προπάτορος καταδικῆ. *Questiones et dubia*, III; *P. G.*, t. XC, col. 788B.

2. *Quaestio LXI, ad Thalassium*; *ibid.*, col. 625-645. Dans cette longue réponse, saint Maxime déclare que nous naissons pécheurs, à cause de la concupiscence charnelle de la génération. Le mode de propagation de l'espèce humaine par le mariage est une suite du péché d'Adam. Si Adam n'avait pas péché, le mariage n'aurait pas existé. Cette doctrine ne lui est pas particulière. On la trouve chez plusieurs Pères grecs, et saint Jean Damascène la fait sienne. Le baptême enlève la culpabilité qui s'attache à notre naissance : καὶ πάντας τοὺς ἐξ αὐτοῦ (= Χριστοῦ) πνευματικῶς ἀναγενομένους τῆς ἐπ' αὐτοῖς ἐνοχῆς ἐλευθέρους κατέστησεν, col. 632C. Il est curieux de voir Tixeront renvoyer à cette question LXI à Thalassius et la résumer par cette phrase : « Saint Maxime voit dans les douleurs, la concupiscence et la mort, la conséquence du péché d'Adam », t. III, p. 209. Il renvoie aussi à la question XXI, col. 312 sq., où saint Maxime développe la même théorie du péché de nature que dans la question LXI et déclare que personne n'est sans péché, parce que nous sommes tous soumis à la loi de la génération charnelle introduite à cause du péché.

sa chute. Le concile d'Éphèse excommunie et dépose dans son premier canon les prélats qui professent les doctrines du pélagien Célestius (1). A partir du concile d'Éphèse, les théologiens orientaux non seulement affirment souvent, tout comme leurs prédécesseurs, l'existence du péché originel, mais encore ils défendent parfois ce dogme contre les attaques des hérétiques. Léonce de Byzance, au VI^e siècle, reproche à Théodore de Mopsueste d'avoir nié le péché originel (2). Au VII^e siècle, le concile *in Trullo* donne son approbation officielle à la collection canonique des conciles africains, et fait entrer ainsi dans le droit byzantin les deux premiers canons du II^e concile de Milève, reproduits par le synode de Carthage de 418. On sait que le premier de ces canons affirme l'immortalité primitive, et que le second proclame la nécessité du baptême pour les nouveau-nés, à cause du péché d'Adam : *ut in eis mundetur quod generatione contraxerunt*. Anastase le Sinaïte se réfère expressément au premier canon de Milève (3).

Venons-en enfin à la doctrine du dernier des Pères grecs, de saint Jean Damascène, qui résume l'enseignement de ses prédécesseurs. M. Tixeront ne va pas jusqu'à faire sienne cette phrase d'un pseudo-critique : *A l'époque de saint Jean Damascène, l'Église grecque ignorait encore le dogme de la faute héréditaire* (4) ; mais il trouve cependant insuffisant l'enseignement du docteur de Damas sur cette question : « Si saint Jean, dit-il, nous représente comme héritant de notre premier père les misères de la vie, il ne parle pas d'une souillure morale proprement dite qui nous serait transmise avec la vie. » (5) Si saint Jean n'a dit que cela, il est évident qu'il est un bien mauvais interprète de la pensée de ses prédécesseurs. Voyons cependant ce qu'il en est :

Il est remarquable tout d'abord que le Damascène enseigne très clairement l'élévation de l'homme à l'état surnaturel. Adam était déifié par son union avec Dieu, déifié non par la transformation en l'essence de Dieu, mais par la participation de sa splendeur et de son illumination (6). Il était orné de la grâce de Dieu comme

(1) Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, p. 181, 337.

(2) *Contra Nestorianos*, P. G., t. LXXXVI, col. 1369.

(3) ANASTASE LE SINAÏTE, *Quaest.* CXLIII; P. G., t. LXXXIX, col. 790.

(4) G. HERZOG, *la Sainte Vierge dans l'histoire*, II (Débuts de la croyance à la sainteté de Marie), dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. XII, p. 549.

(5) *Histoire des dogmes*, III, p. 494.

(6) τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον· θεούμενον δὲ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως, καὶ οὐκ εἰς τὴν θεϊκὴν μετεστώμενον οὐσίαν. *De fide orthodoxa*, I, II, 12; P. G., t. XCIV, col. 924.

d'un vêtement (1), et avait reçu la participation de son Esprit (2). Certains privilèges accompagnaient le don de la grâce surnaturelle et en dépendaient comme les effets dépendent de la cause. Dieu, en effet, ne se contenta pas de donner à Adam l'être; il lui accorda aussi le bien-être (3). Outre le pouvoir royal sur la terre et ce qu'elle renfermait (4), ces privilèges consistaient dans l'incorruptibilité, ἀφθαρσία, l'impassibilité, ἀπάθεια, et l'immortalité corporelle, ἀθανασία. L'incorruptibilité exemptait Adam des nécessités corporelles, comme manger, boire, dormir; de la souffrance et de la maladie; de tout ce qu'entraîne la circulation vitale dans l'état actuel, βεῦσις, πομπή (5). Il le soustrayait même à l'œuvre de la génération charnelle. Ce n'est qu'en prévision de la chute, et pour qu'Adam, devenu mortel, pût se survivre en sa postérité, que Dieu forma la femme. Si Adam n'avait pas péché, Dieu aurait trouvé un moyen de multiplier l'espèce humaine autre que la génération charnelle.

Cette doctrine, qui nous surprend quelque peu, a été enseignée par plusieurs Pères grecs, comme Origène, Eusèbe de Césarée, Athanase, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Maxime le Confesseur. On peut dire que c'était l'opinion dominante en Orient, à l'époque du docteur de Damas.

Une doctrine si nettement caractérisée sur l'état de justice originelle devait entraîner un enseignement non moins précis sur le péché originel et ses suites. Jean, quoi qu'en ait écrit M. Tixeront après d'autres auteurs, affirme clairement l'existence d'un péché inhérent à la nature humaine par suite de la transgression d'Adam. Il distingue même ce péché comme tel, qu'il désigne par les mots de ἁμαρτία, κατάρρα, κατάρρισις, des peines ou châtements, suites de ce péché. Un passage capital est celui-ci : *Jésus-Christ a délivré la nature du péché du premier père, de la mort et de la corruption... De même qu'en vertu de notre naissance d'Adam, nous lui avons été assimilés, héritant de lui la malédiction et la corruption; de même, en naissant de Jésus-Christ, nous lui sommes assimilés, et nous*

1. *De fide orthodoxa*, l. II, 11, col. 916; l. II, 30, col. 976.

2. *Ibid.*, l. IV, 13, col. 1137.

3. Τὸ εἶναι θεός, καὶ τὸ εἶναι γαρυσόμενος. *Op. cit.*, l. III, 1, col. 931. Cf. *In sabbatum sanctum*, II, t. XCVI, col. 612; *In Dormit.*, II, 8; *Ibid.*, col. 733.

4. *De fide orth.*, l. II, 12, col. 921.

5. *In sabbatum sanctum*, 27, t. XCVI, col. 628; *De fide orth.*, l. II, 12, col. 917. On voit combien saint Jean s'éloigne de la conception réaliste de saint Thomas d'Aquin sur cette question de l'état physiologique d'Adam au paradis terrestre.

héritons de lui l'incorruptibilité, la bénédiction et sa gloire (1). Jean dit encore que Jésus-Christ a payé pour nous la dette qui nous grevait, *afin de nous délivrer de la condamnation* (2). Et que d'autres textes semblables on pourrait citer: car contrairement à un préjugé trop répandu et accrédité par Petau, la mention du péché originel et de ses suites est très fréquente dans les écrits de notre docteur, comme elle l'est dans les écrits des autres Pères grecs, ses prédécesseurs.

Ses successeurs aussi en parlent souvent. Tenons-nous-en seulement au témoignage d'un de ses disciples, encore trop peu connu et trop peu étudié, Théodore Aboucara ou Abou-Kourra (+ 820), qui a écrit: *Adam avait reçu de Dieu une nature immaculée; il la souilla par le péché et les passions, τῆ ἀμαρτία καὶ τοῖς πάθεσι, et c'est dans cet état qu'elle nous a été transmise* (3). *Le Christ nous baptise dans l'eau et dans l'Esprit, et la grâce du Saint-Esprit efface toute infirmité et tout péché, et nous rétablit dans l'ancienne vigueur et dans la beauté d'avant la chute. Il a pris lui-même notre nature, après l'avoir purifiée de sa qualité fangeuse, c'est-à-dire du péché* (4).

Nous avons cité quelques textes suffisamment explicites qui montrent, à l'évidence, que les Pères grecs, aussi bien et quelquefois plus clairement que les Pères latins, ont enseigné l'existence d'un péché de nature transmis par la génération. A côté de ces textes où le mot *péché* lui-même ou *souillure* est employé, il en est un plus grand nombre d'autres où il ne paraît être question que de ce que nous appelons les peines ou les suites du péché d'origine, et principalement de la concupiscence et de la mort corporelle. C'est spécialement aux passages de cette catégorie que M. Tixeront se réfère pour établir que les Pères grecs n'ont eu du péché originel qu'une idée insuffisante. Il nous semble que pour porter un jugement pleinement équitable sur la doctrine de ces Pères, il faut 1° ne pas passer sous silence les passages plus clairs dont nous avons donné quelques spécimens; 2° distinguer entre

(1) Πλευθέρωσε τὴν φύσιν τῆς ἀμαρτίας τοῦ προπάτορος, τοῦ θανάτου καὶ τῆς φθορᾶς... Γεννηθέντες ἐκ τοῦ Ἀδάμ, ὁμοιωθήμεν αὐτῷ, κληρονομήσαντες τὴν κατάραν καὶ τὴν φθοράν. *De fide orthodoxa*, l. IV, 13, col. 1137.

(2) Ἴνα τὸ καθ' ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποτίσας ὄφλημα, ἐλευθερώσῃ ἡμᾶς τῆς κατακρίσεως. *De libuitate voluntatis*, 41; *P. G.*, t. XCV, col. 185.

(3) Ὁ Ἀδάμ παραλαβὼν τὴν φύσιν καθαρὰν, ἐχράνην αὐτὴν τῇ ἀμαρτίᾳ καὶ τοῖς πάθεσι, καὶ διεδόθη εἰς ἡμᾶς ἡ ποιότης. *Opuscula*; *P. G.*, t. XCVII, col. 1524A.

(4) Ὁ Χριστὸς τὴν φύσιν ἐκ τῆς ἰσώδους ποιότητος, ἔργον ἐκ τῆς ἀμαρτίας ἀποκαθάρσας διὰ τοῦ ἀγίου βαπτίσματος, ἀνέλαβεν αὐτὴν ἀκλιβωτον. *Ibid.*, col. 1469, 1524B.

l'existence du péché originel et sa nature, son essence; 3^o abandonner une définition trop étroite et devenue cependant commune, du péché de nature, et revenir à la définition thomiste, plus compréhensive et synthétisant merveilleusement les données patristiques.

Le premier point ne souffre pas discussion. Il est évident qu'il faut éclairer les passages obscurs par les passages plus explicites, compléter les textes insuffisants par ceux qui livrent un enseignement adéquat. Il faut aussi éviter les généralisations hâtives, ne pas s'arrêter longuement, surtout dans des résumés, aux auteurs qui font exception, quel que soit l'éclat qui s'attache à leurs noms, et négliger l'enseignement commun des autres docteurs. Nous trouvons, par exemple, que c'est un défaut de méthode d'insister sur le commentaire donné par Théodoret du *in quo omnes peccaverunt* de l'Épître aux Romains, alors que l'explication de cet exégète va contre l'interprétation courante de l'exégèse grecque. Cette interprétation est à signaler dans une note comme un phénomène isolé. Pour connaître la pensée vraie et définitive d'un Père, il ne suffit pas de se référer à la manière dont il a expliqué le même passage de l'Épître aux Romains; il faut aussi tenir compte de ce qu'il a écrit ailleurs. Ainsi saint Jean Chrysostome, commentant le verset : *Per obedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, s'exprime en ces termes :

Que le premier homme ayant péché et étant devenu mortel, ses descendants lui soient devenus semblables, rien que de naturel à cela; mais si l'on dit que par la désobéissance du premier, les seconds deviennent pécheurs, où est la logique? Car il est clair que celui-là n'est pas digne du châtement qui n'est pas devenu pécheur par lui-même. Que signifie donc ici le mot « pécheur »? A mon avis, il veut dire : *soumis au châtement et condamnés à la mort* (1).

Ce que saint Jean Chrysostome nie ici, ce n'est pas le péché originel, mais la participation de notre volonté personnelle au péché d'Adam. Il affirme que nous n'avons pas commis le péché originel, mais il reconnaît implicitement que notre nature, qui vient d'Adam pécheur, est odieuse à Dieu, et dans un état peccamineux puisqu'elle est *passible de châtement et condamnée à la*

(1) Το ὑπεύθυνον καὶ κατὰ θεὸν θανάτου. *Homil. X in Epist. ad Romanos: P. G.*, t. LX, col. 477.

mort. Dieu ne châtie et ne condamne que ce qui porte la marque du péché. La pensée du saint docteur s'éclaire, du reste, par ce qu'il dit dans d'autres homélies. Dans la première homélie sur la pénitence, il proclame la nécessité absolue du baptême pour avoir part à l'héritage céleste, c'est-à-dire pour n'être pas damné (1). Dans un autre sermon, il déclare que, tout comme Adam, nous sommes morts d'une double mort, mort du corps et mort de l'âme, et que nous avons besoin d'une double résurrection (2). Et l'on sait que saint Augustin lisait du même Père une homélie aujourd'hui perdue, dans laquelle il était question d'une dette de famille écrite par Adam au nom de nous tous, *χρέος, χειρόγραφον πατρῶον* (3).

Le second point est encore plus important. On peut affirmer que les Pères ont été unanimes à enseigner l'existence du péché originel; mais ils ont souvent donné de la nature de ce péché, des explications qui paraissent aujourd'hui insuffisantes, surtout lorsqu'on les lit avec la préoccupation de trouver chez eux nos formules actuelles. Cette remarque s'applique non seulement aux Pères grecs, mais aussi aux Pères latins, et à saint Augustin tout le premier, qui a écrit fort justement à propos du péché originel : *Nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius* (4). Contrairement à l'opinion actuellement courante, d'après laquelle le péché originel consiste essentiellement et uniquement dans la privation de la grâce sanctifiante causée par le péché d'Adam, beaucoup de Pères, pour ne pas dire la plupart, ont parlé de la privation de l'immortalité et du don d'intégrité comme de l'élément, sinon le plus fondamental, du moins le plus frappant et le plus visible du péché de nature. La nature humaine, telle qu'elle se trouve en chaque descendant d'Adam, leur apparaît entachée d'une souillure, maudite et condamnée, parce qu'elle a été découronnée par le péché du premier père, des privilèges de l'état de justice originelle, et spécialement du privilège de l'immortalité et de celui de l'exemption de la concupiscence. C'est surtout lorsqu'ils commentent le chapitre v de l'Épître aux Romains, que les Pères grecs expriment cette idée. Écoutons, par exemple, saint Cyrille d'Alexan-

(1) Πρὸς βαπτίσματος οὐκ ἔστι πατρῶα λαβεῖν, οὐδέξασθαι κληρονομίαν. *Homil. I in poenitentiam*, P. G., t. XLIX, col. 283A.

(2) Διπλοῦν ἀπεθάνομεν ἡμεῖς θάνατον, οὐκοῦν διπλὴν προσδοκῆσωμεν τὴν ἀνάστασιν... ἀπέθανεν ὁ Ἀδὰμ καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ· ἀπέθανε καὶ τῇ ἀμαρτίᾳ καὶ τῇ φύσει. *Homil. de resurrectione et in ebrios*, 4; P. G., t. L, col. 438.

(3) *Contra Iulianum*, 1, 26.

(4) *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 40.

drie. Après avoir affirmé que, par suite de la transgression d'Adam, le péché a envahi la nature humaine, et qu'ainsi tous les hommes ont été constitués pécheurs, il poursuit :

Sans doute, dira-t-on, Adam est tombé, et son mépris du commandement divin l'a fait condamner à la corruption et à la mort. Mais comment les autres hommes ont-ils été constitués pécheurs à cause de lui? Que nous importent à nous ses péchés personnels? Comment donc avons-nous été condamnés avec lui, alors que Dieu dit : « Les pères ne mourront pas pour leurs enfants ni les enfants pour leurs pères; celui-là mourra qui péchera » (*Deut.* xxiv, 16)? Que répondrons-nous à cela? Il est bien vrai que c'est celui qui péchera qui mourra. Or, nous sommes devenus pécheurs à cause de la désobéissance d'Adam, de la manière suivante : Adam avait été créé incorruptible et immortel. Sa vie dans le paradis de délices était sainte; sans cesse son esprit était occupé à contempler Dieu; son corps, à l'abri de toute atteinte du plaisir honteux, jouissait d'un calme parfait et ignorait le trouble des mouvements désordonnés. Mais après qu'il fut tombé dans le péché et qu'il eut glissé dans la corruption, les plaisirs impurs envahirent la chair, et la loi bestiale qui règne dans nos membres se manifesta. *La nature devint donc malade de la maladie du péché, à cause de la désobéissance d'un seul, c'est-à-dire d'Adam. Et ainsi tous les hommes ont été constitués pécheurs, non qu'ils aient péché avec Adam (1), puisqu'ils n'existaient pas encore, mais parce qu'ils ont sa nature, soumise désormais à la loi du péché.*

Ainsi, d'après saint Cyrille, nous sommes constitués pécheurs par la faute d'Adam, parce que nous tenons de lui une nature qu'il a privée, par son péché, de ses anciens privilèges. Dans le texte qu'on vient de lire, le saint docteur insiste surtout sur la privation du don d'intégrité ou exemption de la concupiscence, bien qu'ailleurs il parle aussi de la perte de la grâce sanctifiante (2). Il enseigne, au fond, la même doctrine que saint Augustin. Les moines scythes, et après eux saint Maxime le Confesseur, s'en rapprocheront encore davantage, tandis que d'autres, après saint Jean Chrysostome, mettront surtout en relief la privation du don d'immortalité et d'impassibilité (3).

1. *In Epist. ad Romanos: P. G.*, t. LXXIV, col. 733-736. Tixeront traduit : *non qu'ils aient péché en Adam*. Le texte grec porte : οὐχ ὡς τῷ Ἀδὰμ συμπαραβεβηκότες = *non qu'ils aient péché avec Adam*, c'est-à-dire qu'ils aient participé par leur volonté personnelle au péché d'Adam, puisqu'ils n'existaient pas encore. Il y a plus qu'une nuance entre les deux traductions. Saint Cyrille enseigne la même doctrine que saint Augustin.

2. Voir le texte cité plus haut, p. 141.

3. Voir, par exemple, GENNADE de Constantinople † 471, *In Epist. ad Romanos P. G.*, t. LXXXV, col. 1072 et 1073, où il écrit : Ἡ ἀμαρτία τὴν ἑαυτῆς ἐν τῷ θανάτῳ καὶ

En parlant de la sorte, les Pères ont-ils fait erreur? Se sont-ils trompés du tout au tout sur la nature du péché originel, et ont-ils confondu la faute avec la peine, le péché de nature avec ses suites? Il semble qu'il faudrait répondre affirmativement, s'il fallait considérer comme définitive et irréformable l'opinion aujourd'hui commune, que le péché originel consiste essentiellement et *uniquement* dans la privation de la grâce sanctifiante. Mais ce n'est là qu'une opinion qui, bien que très répandue, commence déjà à perdre du terrain (1). Ce qui est définitivement acquis, après les définitions du concile de Trente, et ce qu'il faut maintenir, c'est que la privation de la grâce sanctifiante est un élément constitutif et fondamental du péché originel (2). Mais ce n'est pas tout le péché originel, si, comme on doit le faire, on considère ce péché dans celui qui n'est pas encore baptisé. L'opinion courante est un produit de la controverse avec les protestants. Pour mieux réfuter Luther et ses partisans qui, non seulement faisaient consister le péché originel dans la concupiscence, mais encore prétendaient que ce péché persistait dans les baptisés et n'était jamais effacé, on fit le raisonnement suivant :

Le baptême efface complètement et définitivement le péché originel : *in renatis nihil odit Deus*, dit le concile de Trente.

Or, la concupiscence persiste dans les baptisés.

Donc, la concupiscence n'a rien à voir avec le constitutif du péché originel : ce n'en est qu'une suite pénale.

Ce raisonnement, qui est répété couramment dans les manuels de théologie, est, au fond, un paralogisme. De ce que la concupiscence ne présente absolument rien de peccamineux dans le baptisé, on conclut qu'il en est de même dans le non-baptisé. La

διὰ τοῦ θανάτου δυναστείαν ἐχράτουν; ANASTASE I^r, d'Antioche (+ 509), *De passibilitate et impassibilitate Christi*, P. G., t. LXXXIX, col. 1350, 1352-1353; SOPHRONE de Jérusalem, *In S. Deiparæ Annuntiationem*, 12, P. G., t. LXXXVII, col. 3229; *De hypapante*, 19, col. 3298-3299; ANASTASE LE SINAÏTE, q. CXLIII, P. G., t. LXXXIX, col. 706; JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, l. II, c. XXX, P. G., t. XCIV, col. 976; *In Epist. ad Romanos*, v. 12, 19, P. G., t. XCV, col. 147.

(1) Elle est abandonnée notamment par le cardinal Billot, dans sa brochure sur le péché originel. Cf. aussi HEINRICH, *Dogmatische Theologie*, t. VI, p. 792-793, et SCHEEBEN, *Dogmatik*, l. IV, § 109, n. 276.

(2) On avait préparé pour être discuté au concile du Vatican le schéma suivant : *Si quis dixerit peccatum originale formaliter esse ipsam concupiscentiam, aut physicum seu substantialem naturæ humanæ morbum, et negaverit privationem gratiæ sanctificantis de eius ratione esse, anathema sit. Collectio Lacensis*, t. VII, p. 566. Il n'est pas dit, dans ce texte, que la privation de la grâce sanctifiante constitue toute la notion du péché d'origine, mais appartient à sa notion. Il est vraisemblable, du reste, que si ce canon était discuté dans un concile, certains termes en seraient modifiés.

conclusion ne s'impose pas. Elle va contre la doctrine explicite de saint Augustin, de plusieurs Pères grecs et même de saint Thomas d'Aquin. C'est qu'en effet, la concupiscence — et à la concupiscence on peut rattacher les autres dons dits préternaturels — fait partie, non sans doute, comme élément formel et principal, mais comme élément matériel et secondaire, du péché originel considéré dans sa totalité. Ce qui, dans le baptisé, perd le caractère de culpabilité, de *reatus* peccamineux, peut revêtir ce caractère dans le non-baptisé. C'est ce qu'enseigne saint Augustin lorsqu'il dit que la concupiscence perd son caractère de péché dans le baptisé, bien qu'en *fait*, elle persiste chez lui : *transit reatu, manet actu* (1). Le concile de Trente nous paraît faire visiblement allusion à la doctrine augustinienne par les termes qu'il emploie pour formuler son cinquième canon sur le péché originel :

Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptisate confertur, « reatum originalis peccati » remitti negat, aut etiam asserit « non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet », sed illud dicit tantum radi aut non imputari (2) : anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus. Manere autem in baptisatis concupiscentiam vel formitem, haec sancta synodus fatetur et sentit, quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Iesu Christi gratiam repugnantibus non valet : quin immo « qui legitime certaverit, coronabitur ». (II Tim. II, 5.) Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus « peccatum » (Rom. VI, 12) appellat, sancta Synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari « quod vere et proprie in renatis peccatum sit », sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.

On remarquera l'expression : *reatus originalis peccati*, et aussi cette affirmation que dans les baptisés, *in renatis*, la concupiscence n'est pas un péché. Sur la question de savoir si dans les non-baptisés, la même concupiscence revêt aux yeux de Dieu un caractère peccamineux, le concile ne dit rien. La doctrine de saint Augustin et d'autres docteurs sur la concupiscence-péché avant le baptême n'est donc pas atteinte par la définition conciliaire. Cette doc-

1. *De nuptiis et concupiscentia*, I, 29. On peut comparer cela, dit fort justement Tixeront, t. II, p. 474, en note, à un commerce illégitime entre deux personnes et qui se trouve légitimé par le mariage : *Manet actu, transit reatu*.

(2) *Non imputari*, au sens protestant, c'est-à-dire le péché, la culpabilité *restent*, n'étant pas réellement effacés devant Dieu, mais persistant sous la couverture des mérites du Rédempteur.

trine est sans doute incomplète : elle n'envisage qu'un côté du péché originel total ; mais elle n'est pas fautive en ce qu'elle affirme. C'est pourquoi il nous semble qu'il est fort important de revenir à la conception et à la formule thomistes du péché originel, parce qu'elles synthétisent et hiérarchisent très bien les données éparses dans la tradition patristique, et saisissent le péché originel dans sa totalité et sa complexité. Cette conception, débarrassée des notions et distinctions philosophiques secondaires, dans lesquelles le saint docteur l'enchaîne çà et là, peut, croyons-nous, se résumer ainsi :

Envisagé dans sa totalité et dans l'homme non justifié, le péché originel est l'opposé de la justice originelle considérée dans tout son ensemble (dons surnaturels proprement dits et dons préternaturels) (1). On peut donc dire qu'il est constitué par la privation de tous les dons de la justice originelle, c'est-à-dire des dons surnaturels et préternaturels. Dans le dessein de Dieu, l'homme devrait naître revêtu de tous ces dons. Leur absence dans le nouveau-né constitue celui-ci dans un état d'opposition avec la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans un état de péché. Dieu, en effet, a élevé l'humanité à l'état surnaturel et préternaturel, et il continue à la vouloir dans cet état.

Mais il ne saurait y avoir vraiment péché sans transgression libre d'un précepte divin par une volonté créée. Dans le cas du péché originel, la privation en nous du surnaturel et du préternaturel est, aux yeux de Dieu, en relation avec le péché personnel d'Adam.

(1) Nous n'ignorons pas la controverse récente qui s'est élevée entre plusieurs théologiens sur la définition de la justice originelle dans les écrits de saint Thomas. D'après certains — et le P. J.-B. Kors est de cet avis dans sa monographie : *la Justice primitive et le Péché originel d'après saint Thomas*. Kain, 1922, — le saint docteur enseignerait que la justice originelle, au sens strict du mot, n'est constituée formellement que par les dons préternaturels ; la grâce sanctifiante ne serait pas l'élément formel, mais la cause efficiente de cette rectitude et intégrité primitives. Quant à nous, il nous semble que saint Thomas ne donne pas toujours le même sens au mot *iustitia originalis* ; qu'il l'emploie tantôt dans le sens communément admis de son temps — et alors il ne désigne que le surnaturel *quoad modum*, — tantôt dans le sens de sa doctrine définitive à lui, telle qu'elle se fait jour dans la *Somme Théologique* et même dans le *De Malo*, q. iv et v, et alors l'expression vise à la fois la grâce sanctifiante et les dons préternaturels. Dans le *De Malo*, q. iv, art. 2, ad. 17, il dit catégoriquement : *Originalis iustitia includit gratiam gratum facientem, nec credo verum esse, quod homo sit creatus in naturalibus puris*. La question, du reste, est de peu d'importance au point de vue dogmatique. Que saint Thomas ait enseigné que la grâce sanctifiante entre dans la constitution de la justice originelle comme cause efficiente ou comme cause formelle, il reste que la grâce sanctifiante est inséparable de la justice originelle. Et comme, d'après le même docteur, le péché originel n'est autre chose que la privation de la justice originelle, il s'ensuit que la privation de la grâce sanctifiante est inséparable de la perte de la justice originelle : *iustitia originalis sine gratia esse non potuit*. *De Malo*, q. v, art. 1, ad. 13.

Dieu nous voit tous en Adam comme ne faisant avec lui qu'un même *corps mystique* et en quelque sorte *physique*, dont nous sommes les membres (1), tout de même qu'il voit en Jésus-Christ toute son Église. Adam est pour lui l'humanité entière. En donnant à notre premier père les dons surnaturels et préternaturels, c'est à la nature humaine qu'il les donnait. Adam pécheur est pour lui l'humanité pécheresse. Et cette volonté de Dieu par laquelle il voyait en Adam toute l'humanité n'était point arbitraire, mais fondée sur la réalité, puisqu'en fait, au point de vue physique, l'humanité entière était en Adam comme en puissance : *ex uno omnes*. Si celui-ci était resté fidèle, c'est l'humanité qui fût restée fidèle et qui aurait acquis pour toujours les dons surnaturels et préternaturels. Les péchés individuels n'auraient pas empêché la génération charnelle d'être à la fois le véhicule de la nature et de la surnature. Du moment qu'Adam a péché, c'est la nature humaine aussi qui a péché et qui a perdu en lui et par lui la justice originelle. A tout fils d'Adam, Dieu refuse la grâce et les autres dons, parce qu'il voit dans ce descendant la nature qui a péché dans le premier père. Et cependant, il continue à vouloir que cette nature ait le surnaturel et le préternaturel. C'est ce qui nous explique pourquoi la privation de la justice originelle est, à la fois, une peine et une faute. C'est une peine, parce que Dieu en prive chacun de nous à cause du péché de notre nature en Adam. C'est une faute, parce que sa privation, causée par la volonté perverse d'Adam, nous constitue et nous maintient en état d'opposition au plan divin, à la volonté de Dieu, qui nous veut toujours dans l'état primitif (2).

(1) *Omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus, omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo... Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo movet membrum. Unde homicidium quod manus committit non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. I-II, q. LXXXI, art. 1.*

(2) Saint Thomas explique cette distinction, en se plaçant à un point de vue légèrement différent : *Si comparetur ad istum hominem prout est persona quædam, non habito respectu ad naturam, sic est poena; si autem comparetur ad principium in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpæ. De Malo, q. IV, art. 3 in fine responsionum.* Notre point de vue est bien exprimé par S. Anselme : *Deus recte exigat a natura quod dedit ei, et quod sibi iuste debetur... Humana natura non habet in infante iustitiam*

Si le péché originel dans sa totalité consiste dans la privation de tous les dons qu'il a fait perdre à notre nature en Adam, il est évident que la privation de n'importe lequel de ces dons *dans l'homme non justifié* déplaît à Dieu et constitue comme une partie du péché originel total (1). Cette privation revêt un caractère peccamineux en quelque manière, en tant qu'elle est contraire au plan divin primitif.

Il importe cependant de remarquer qu'il y avait une hiérarchie entre les divers privilèges concédés par Dieu à la nature humaine en Adam. La grâce sanctifiante était l'élément principal et comme la clé de voûte de l'état de justice originelle. C'est en considération de ce don surnaturel dans son essence que Dieu avait accordé à Adam les autres privilèges dits préternaturels. On peut traduire cette doctrine par la formule scolastique : la grâce sanctifiante constituait le *formel* de la justice originelle ; les dons préternaturels en constituaient l'élément *matériel* (2). C'est en employant une formule semblable que saint Thomas enseigne que l'élément formel du péché originel est constitué par la privation de la justice originelle *en tant que par cette justice la volonté de l'homme était pleinement soumise à Dieu* ; c'est-à-dire, en d'autres termes, par la privation de la grâce sanctifiante qui causait la parfaite rectitude de la volonté et sa pleine soumission à Dieu ; et que son élément matériel consiste dans la concupiscence, c'est-à-dire dans la privation de la justice originelle *en tant que par celle-ci l'empire de l'âme et des facultés supérieures* était assuré sur les facultés infé-

quam accepit in Adam, et quam semper debet habere... Appetitus vero, quos omnes vocat Apostolus carnem et concupiscentiam, in quantum sunt, non sunt mali vel iniusti; sed quia sunt in rationali creatura ubi non debent esse, dicuntur iniusti. De conceptu virginali, c. xxviii et xxii; De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio, c. xiii. Certains théologiens modernes établissent une distinction radicale entre le péché originel proprement dit et ses suites, entre la faute et la peine. Ils ne font peut-être pas suffisamment attention que ce qu'ils appellent faute peut être considéré aussi comme peine, et que, vice versa, ce qu'ils appellent peine peut également être considéré comme présentant, dans le non baptisé, un caractère peccamineux et comme appartenant à l'essence totale du péché originel.

1° *Peccatum originale est personae secundum naturam, quam ab alio traxit per originem, et ideo omnis defectus in natura proles inventus derivatus a peccato primi parentis, habet rationem peccati originalis. Summo sit in subiecto quod sit susceptivum culpa.* De Malo, q. iv, art. 2, ad 4. La privation du don d'immortalité peut avoir *rationem peccati originalis*, parce que *principalis causa immortalitatis erat virtus a Deo animae collata.* De Malo, q. v, art. 5, ad 9.

(2) Nous n'avons pas trouvé cette formule de saint Thomas, mais nous croyons qu'elle rend sa pensée, telle du moins qu'elle s'exprime dans la *Somme théologique*. Comparer l'article premier de la question xcv de la première partie avec l'article 3, q. lxxxii de la I-II.

rieures et sur le corps même (1). C'est élément matériel n'est pas à négliger dans la définition adéquate du péché originel, car il appartient à son essence (2), et il présente dans le non-baptisé quelque chose de peccamineux. Mais dans les baptisés et les justifiés, il cesse d'avoir ce caractère (3). Une fois, en effet, que l'âme est ornée de la grâce sanctifiante et que par celle-ci est rétabli le lien de subordination et d'union primitive avec Dieu, l'homme se trouve pleinement réconcilié avec Dieu. Dès lors, Dieu ne lui tient plus rigueur de la privation des dons préternaturels. Cette privation devient une simple absence; elle n'a plus rien de peccamineux. Et à ce propos, saint Thomas répète le mot de saint Augustin parlant de la concupiscence : *transit reatu, manet actu* (4). Le baptême nous délivre de tout péché, de toute culpabilité; mais il ne nous délivre pas de tout mal. Ce n'est qu'à la résurrection générale que Dieu nous fera pleinement participer à la rédemption surabondante acquise par Jésus-Christ. Alors, le dernier ennemi de l'homme, la mort, fruit du péché d'origine, sera détruite : *novissima autem inimica destruetur mors* (5).

Inattaquable sur le terrain du dogme, cette conception thomiste du péché de nature a le grand avantage de faciliter la compréhension de la doctrine des Pères tant grecs que latins. Ceux-ci, à quelques rares exceptions près, ne se sont point posé les questions de la théologie actuelle : *Quelle est l'essence du péché originel?* ou encore : *Quel est l'élément principal, formel, dans ce tout complexe qu'est le péché originel?* Ils ont simplement noté les différences qu'ils

(1) *Oportet quod id, quod est formale in originali peccato, accipiat ex parte causae peccati originalis : oppositorum autem oppositae sunt causae : est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiae, quae ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem; unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus: sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo est formale in peccato originali : omnis autem alia inordinatio virtutum animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. I p., q. lxxxii, art. 3.*

(2) *Concupiscentia est causa originalis peccati per modum materiae, quae est de essentia rei. De Malo, q. iv, art. 2, ad 12. — Concupiscentia est aliquid originalis peccati. Ibid., ad 8.*

(3) *Iustitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars animae coniungitur Deo, per cuius privationem inerat reatus culpae, sed non quantum ad hoc quod rationi subiciantur inferiores vires.*

(4) *Peccatum originale per baptismum aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem : remanet tamen peccatum originale actu quantum ad formitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae. I-II, q. lxxxii, art. 3, ad 2. Cf. De Malo, q. iv, art. 2, ad 10.*

(5) *I Cor. xv, 26.*

ont trouvées, d'après les données révélées, entre l'état d'Adam avant son péché et son état et le nôtre après sa chute. Tantôt ils ont donné de ces différences une énumération assez complète, tantôt ils ont été frappés davantage par l'une ou l'autre, et l'ont mise en première ligne. La plupart du temps, ils ont décrit le péché originel plus par le dehors que par le dedans, plus par ses suites visibles et sensibles que par son fond intime et formel, c'est-à-dire la privation de la grâce sanctifiante et la mort spirituelle. Ils ont mis davantage en relief le caractère pénal de la déchéance de notre nature, que son caractère peccamineux, bien qu'il n'aient pas oublié ce dernier point de vue, comme il ressort des textes cités plus haut. Avec une conception trop rigide et trop étroite de l'essence du péché originel, on est dérouteré par la manière de parler de certains Pères. Leur pensée s'éclaire, au contraire, si l'on fait attention que, considérés antérieurement au baptême et à la justification, les privations autres que la privation de la grâce sanctifiante constituent aussi *partiellement* la nature humaine déchue en état d'opposition à la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'état de péché ¹⁷. Et tel Père aura pu paraître identifier le péché originel avec la concupiscence ou la privation de l'immortalité — *celles-ci étant considérées dans le non-baptisé* — sans pour cela être dans l'erreur. Il aura exprimé simplement une vue incomplète du péché originel. Il aura pu oublier, dans le cas, de signaler l'élément principal de ce péché, sans, du reste, l'exclure; il n'aura pas erré du tout au tout.

L'erreur de Luther et des protestants a été de ne pas distinguer, pour ce qui regarde ce que nous appelons les suites ou les peines du péché originel, deux moments bien distincts : le moment avant le baptême et le moment après le baptême. Dans le non-baptisé, la privation des dons préternaturels est à la fois une peine et aussi une *partie*, partie secondaire ou matérielle, de la faute héréditaire, de la tare de nature. Dans le baptisé, l'absence des dons préter-

¹⁷ L'absence de la grâce sanctifiante dans le non-baptisé n'est peccamineuse que parce qu'elle revêt le caractère d'une privation d'une chose que notre nature devrait avoir d'après le plan divin. Si Dieu avait créé Adam dans l'état de simple intégrité ou état préternaturel, sans l'élever à l'état surnaturel proprement dit, le péché originel aurait uniquement consisté dans la privation des dons préternaturels et l'absence de la grâce sanctifiante dans ses descendants n'aurait nullement constitué une tache. De même, si l'homme avait été créé *in puris naturalibus*, l'absence en lui du surnaturel et du préternaturel ne présenterait rien de peccamineux. Voir S. THOMAS, *De Malis*, q. iv, art. 1, ad 14.

naturels perd son caractère peccamineux, *transit realu*; ce n'est plus qu'une suite pénale que Dieu nous laisse *ad exercitium virtutis* et qui disparaîtra pleinement au jour de la résurrection.

Cette manière de concevoir le péché originel n'a pas seulement l'avantage de faciliter l'intelligence de la véritable pensée des Pères (1); elle est aussi d'une importance capitale pour l'étude des privilèges dont Marie a été l'objet. Nous essayerons de le montrer un jour. Mais il est temps de revenir à Julien d'Halicarnasse et à Sévère d'Antioche, et d'examiner si, comme paraît bien l'affirmer M. Draguet, Sévère niait l'existence du péché de nature, tandis que Julien était profondément pénétré de cette vérité.

(A suivre.)

Rome.

M. JUGIE.

(1) Il nous semble que si M. Draguet s'était placé au point de vue que nous indiquons, il aurait modifié, en maints endroits de son ouvrage, la manière dont il s'exprime sur le péché de nature et ses suites.