NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

50 Nº 8 1923

Justice primitive et péché originel

Adhémar D'ALES

p. 416 - 427

https://www.nrt.be/it/articoli/justice-primitive-et-peche-originel-3100

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Justice primitive et péché originel

d'après un livre récent (1)

La justice primitive et le péché originel : sujet vieux comme Adam, creusé avec plus ou moins d'application, avec plus ou moins de bonheur, depuis vingt siècles. Dans la longue élaboration de ces concepts scolastiques, l'œuvre personnelle de saint Thomas d'Aquin marque un achèvement relatif. Les deux siècles précédents avaient été, plus que d'autres, féconds en aperçus nouveaux et en efforts d'harmonisation. Les discussions pendantes depuis saint Augustin ont trouvé dans les articles de la Somme Théologique leurs conclusions, que des luttes ultérieures, y compris les offensives de Baïus et de Jansénius, illustreront sans les renouveler. Le R. P. Kors a vu là un beau champ d'étude; et nous lui devons un livre plein d'analyses profondes, dont la lecture retiendra les professionnels de la scolastique. Ce livre ne saurait-il être mis, sous une forme plus succincte et par une vue plus superficielle, à la portée de lecteurs qui ne l'aborderont pas directement? L'entreprise nous paraît intéressante. Si nous ne surmontons pas toutes les difficultés, peut-être on nous saura gré de l'intention.

Saint Augustin n'avait touché que légèrement la condition du premier homme, sur laquelle l'Écriture sainte ne verse que d'assez rares lueurs; mais déjà il affirmait qu'Adam fut créé dans la rectitude absolue de la nature et dans la possession de la grâce surnaturelle. Il ajoutait qu'Adam, demeuré fidèle, devait transmettre intégralement ces dons

(1) *La Justice primitive et le Péché originel, d'après S. Thomas. Les Sources. La Doctrine.* Par J. B. Kors, O. P., docteur de l'université de Fribourg (Suisse). Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1922, in-8°, XII-176 pages. (Bibliothèque Thomiste, II).

aux enfants nés de lui selon l'ordre primitif de Dieu. Quant à l'essence du péché originel, Augustin, commentant les enseignements de saint Paul, la décrivait comme un désordre positif, introduit par la faute d'Adam, d'abord en sa propre personne ; propagé, par le contrecoup de sa volonté coupable, dans toute sa postérité. Ce désordre est la concupiscence, tare morbide qui infeste l'humanité déchue, *massa perdita*. Pour rendre compte de cette hérédité déplorable, Augustin s'était vu conduit à admettre en thèse générale que les fautes des parents se répercutent dans les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération; la faute d'Adam, plus grave, se répercute sans limite. Introduite par la génération dans une chair souillée, l'âme en contracte la souillure, et de ce chef encourt une peine positive : même contre les enfants morts dans le seul péché originel, Augustin croyait devoir requérir une peine, d'ailleurs la plus légère de toutes : *mitissima poena*. Au baptême, la culpabilité est remise, mais le mal de la concupiscence demeure.

Tout le haut moyen-âge vécut plus ou moins sur ce concept, jusqu'au jour où un penseur, nourri de la lecture d'Augustin mais capable d'investigation personnelle, s'avisa de scruter plus curieusement la notion de péché, présentée par le docteur d'Hippone comme un désordre positif. Profondément pénétré de cette donnée scripturaire, que Dieu a fait l'homme droit, d'ailleurs moins attentif au rôle de la grâce dans la constitution primitive de la créature raisonnable, saint Anselme de Canterbury († 1109) se vit amener à concevoir la faute du premier homme comme une simple rupture de l'équilibre établi par Dieu ; et donc moins comme une inclination vicieuse, que comme une privation de la justice originelle; il inaugura une réaction contre le concept positif d'Augustin. Disposé qu'il était, par un réalisme excessif, à se représenter la propagation de l'espèce humaine comme la transmission de la propre nature d'Adam, il expliqua

le plus facilement du monde la déchéance des fils d'Adam, héritiers d'une nature déséquilibrée.

Entre ces deux directions, marquées par saint Augustin et saint Anselme, les premiers scolastiques allaient osciller : les uns indécis et éclectiques, tels Honoré d'Autun et Hugues de Saint-Victor; les autres plus nettement augustiniens, tels saint Bernard et surtout Pierre Lombard; d'autres encore inoculant à la doctrine commune le germe de spéculations plus aventureuses, tel Abélard qui, ne concevant pas d'autre péché que le péché actuel, ne reconnaît pas le péché d'origine en dehors du seul Adam.

Le XIIIe siècle recueillit cet héritage et sut en tirer parti. Lui aussi eut ses docteurs plus résolument orientés dans les voies anselmiennes, comme Alexandre de Halès et Albert le Grand, et ses docteurs plus fidèles aux voies augustiniennes, comme saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise. Mais dès avant la fin du XIIe siècle, un maître éminent, Prévostin de Crémone († 1209), avait ramené l'attention vers un enseignement trop oublié d'Augustin : à savoir le don de la grâce sanctifiante, fait dès l'origine au premier homme, consacrant et couronnant la rectitude originelle de sa nature. Cette donnée méconnue, restaurée dans la doctrine de l'École, allait, en s'imposant peu à peu, renouveler la conception de la justice primitive et du péché originel.

Depuis les jours de saint Anselme, on avait combattu avec acharnement autour d'un texte attribué à saint Augustin : *Stare Adam poterat, pedem movere non poterat.* Ce qui veut dire : Adam était pourvu de tous les secours nécessaires pour repousser la tentation; il était dépourvu du don nécessaire pour mériter, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante. Dans l'œuvre authentique de saint Augustin, le texte demeurait introuvable, et pour cause; car il contredit trop ouvertement ses affirmations fort claires. Mais il passait pour résumer sa doctrine, et cela seul rendait les meilleurs esprits hésitants.

Le jour où Prévostin osa dire, seul contre tous, que ni l'ange ni l'homme ne fut créé sans la grâce sanctifiante, il se heurta à des convictions enracinées par les habitudes rationalisantes du XIIe siècle. Sa thèse fut combattue par Guillaume d'Auvergne et par les autres maîtres de l'âge suivant. Cependant l'opposition faiblit peu à peu. Albert le Grand y persévérait par discipline plus que par conviction : par égard, dit-il, pour l'autorité du Maître des Sentences (Pierre Lombard), bien que je pense le contraire. A mesure qu'on réfléchissait davantage sur les dons de nature et de grâce départis au premier homme, on comprenait mieux la nécessité de les unir en les distinguant. Une vue plus compréhensive de la justice primitive avait pour corollaire une vue plus systématique du péché originel. Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, Pierre de Tarentaise s'accordent à distinguer dans le péché deux éléments : un élément formel, qui est la privation de la justice originelle, et un élément matériel, qui est la concupiscence. Divisés sur d'autres points, ils se retrouvent unanimes pour désigner la concupiscence comme la cause qui propage le péché originel, selon saint Augustin : l'âme, pénétrant dans un corps souillé, contracte la souillure.

Alors paraît saint Thomas. En appliquant à cette matière flottante l'effort de son lumineux génie, il ne produira pas, de premier jet, une œuvre achevée ; mais à travers les tâtonnements de ses écrits successifs, du *Commentaire sur les Sentences* aux *Questions disputées De Veritate*, à la *Somme contre les Gentils*, aux *Questions De Malo*, on peut suivre le progrès d'une pensée qui monte vers plus d'ampleur et de simplicité, pour s'épanouir dans une clarté souveraine, lors de la *Somme Théologique*.

Tout d'abord, il éprouve le besoin d'ordonner la recherche en marquant le dessein de Dieu sur l'homme : le corps soumis

à l'âme, l'âme soumise à Dieu. La hiérarchie des puissances humaines offre à son anthropologie surnaturelle une base et un cadre. Il distinguera immédiatement, dans la justice du premier homme, une partie matérielle, qui consiste dans l'harmonie interne des puissances sous l'hégémonie de la volonté, et une partie formelle, qui consiste dans la soumission de la volonté à Dieu. L'harmonie interne des puissances requiert pour l'intelligence une science parfaite, pour la volonté une énergie à l'épreuve des attraits inférieurs. Le péché d'Adam troublera cette harmonie et désagrégera l'édifice, qui dès lors penchera vers la ruine. De soi, l'homme était immortel, non sans doute par nature, mais par le privilège de sa condition première. L'immortalité n'était que le moindre joyau de la justice originelle, trésor de la nature innocente, destiné à se transmettre avec elle. D'ailleurs la considération de la nature innocente n'épuise pas les enseignements de la foi touchant la condition primitive de l'homme. Créé pour une fin surnaturelle, l'homme avait dû recevoir un surcroît, assurant la convergence de ses puissances naturelles vers cette fin supérieure; une grâce proprement dite. Dès le *Commentaire sur les Sentences*, la justice originelle est décrite par saint Thomas en dépendance de la grâce.

Le point qui reste encore enveloppé, c'est la relation précise de cette grâce à la grâce proprement sanctifiante. Saint Thomas ne s'empresse pas de rompre avec l'enseignement commun de son temps, mais déjà il aspire à le dépasser. Manifestement attiré par les vues de Prévostin, il pressent que le don de la grâce sanctifiante, départi au premier homme dans l'acte même de sa création, doit former la clef de voûte de l'édifice divin. Cette conviction ira s'affirmant de plus en plus. Dans le Commentaire sur les Sentences, il se bornait à noter le côté faible de la théorie commune; dès les Questions *De Malo*, il a réalisé un progrès

décisif en avançant, au sujet des anges, la conclusion qu'il diffère encore au sujet de l'homme : les anges furent créés dans la grâce de Dieu. Le fameux texte : *Stare Adam poterat, pedem movere non poterat*, ne lui inspire qu'une médiocre confiance. Jamais il ne l'allègue sous le nom de saint Augustin, se bornant à le citer sous la garantie de Pierre Lombard Par ailleurs, il est pleinement rallié à la conception anselmienne du péché pure privation, et cette conception introduit dans sa description du péché originel beaucoup d'ordre et de clarté : il note, au degré inférieur, l'émancipation des facultés sensibles, c'est l'élément matériel; au degré supérieur, le dérèglement de la volonté, c'est l'élément formel. A l'encontre de ses devanciers, saint Thomas assigne à la concupiscence, élément matériel du péché d'origine, un caractère purement privatif. Quant au dérèglement de la volonté, il ne fut actuel qu'en Adam. La faute personnelle de notre premier père a suffi à corrompre la nature qu'il portait tout entière en lui; et la nature corrompue infecta à son tour les personnes. Avec la nature corrompue, héritée d'Adam, le péché originel se propage par la voie naturelle de la génération, à titre non pas d'inclination positive, mais de déficit dans le patrimoine de la race. Saint Thomas semble dire assez clairement que la condition de l'homme déchu n'est pas pire que n'eût été la condition de l'homme créé dans l'état de nature pure, sans le surcroît qu'il plut à Dieu de départir à l'homme innocent en vue de sa fin surnaturelle. Le baptême restaure l'édifice détruit, par le sommet, en rétablissant les relations normales entre la volonté humaine et Dieu; il laisse subsister les ruines de la partie inférieure, le dérèglement des puissances et la sentence de mort. Pour expliquer la disgrâce de l'âme, associée à un corps indocile et portant la peine d'une désobéissance ancestrale, saint Thomas ne croit pas utile de recourir, comme on l'a fait avant lui, à l'analogie d'une liqueur qui,

versée dans un vase souillé, en contracte la souillure : il serre de plus près la réalité en notant que l'âme est, par essence, forme substantielle du corps, et donc participe aux mêmes limitations : l'harmonie ruinée dans la partie inférieure est un détriment pour tout l'homme ; juste détriment, dont, au demeurant, il ne tient qu'à l'homme de conjurer, par sa fidélité à Dieu, les pires effets.

La pensée définitive de saint Thomas, sur la justice primitive et le péché originel, appartient à la Somme Théologique.

La place même de ces développements, dans la Somme, n'est pas indifférente. Jusqu'ici, la question du péché originel attirait à elle celle de la justice primitive ; les anciens scolastiques ne touchaient aux dons extraordinaires d'Adam, qu'à l'occasion de sa chute. Saint Thomas croirait faire trop peu d'honneur à l'œuvre divine en ne mentionnant pas, en son lieu, la condition faite à l'homme innocent : il la décrit au sujet de la création (Ia. q. 94-102), réservant pour plus tard le traitement du péché originel, qui est proprement l'œuvre de l'homme (Ia IIae, q. 81-83. 85). Présentement, pour rendre hommage au Créateur, il suspend tout au mot de la Genèse : *Dieu a fait l'homme droit.*

La rectitude naturelle est un don que Dieu ne pouvait refuser ni aux anges ni aux hommes. Et ici la doctrine de Prévostin, touchant le don de la grâce sanctifiante fait aux créatures raisonnables dans leur création même, est posée franchement, résolument. Mais cette doctrine se diversifie, selon que l'on considère les anges ou les hommes. Pour les anges, créatures incorruptibles, la conservation de l'espèce était assurée par la création d'un seul individu. Pour les hommes, créatures corruptibles, la perpétuité de l'espèce n'était assurée que par voie de génération ; et cette différence a son contrecoup dans la diversité des grâces départies aux anges et aux hommes. La grâce sanctifiante ne devait pas seulement habiliter l'homme en vue de la tendance à sa fin

dernière : elle devait encore l'affermir contre les assauts possibles des puissances inférieures; la grâce sanctifiante avait donc son rôle marqué dans la constitution même de la justice originelle.

Reste à préciser ce rôle. Ici, les interprètes de saint Thomas se divisent. Beaucoup d'entre eux, et non des moindres, croient lire dans la Somme que le rôle de la grâce sanctifiante, dans la constitution de la justice primitive, est celui d'un principe formel. Solution recommandée par sa simplicité, par son élégance, par toute sorte d'analogies avec les concepts familiers à saint Thomas en cette matière. En effet, on a vu qu'il se plaît à distinguer, parmi les dons de la nature innocente, ceux qui assurent l'harmonie interne des puissances et ceux qui assurent l'hégémonie de la volonté par sa pleine soumission à Dieu; qu'il assigne aux premiers de ces dons le rôle de principe matériel, aux seconds le rôle de principe formel. N'y a-t-il pas là une invitation très claire à reconnaître ce principe formel dans le don même de la grâce sanctifiante, soumettant la nature à Dieu?

Malgré tout ce qui recommande une telle interprétation, d'autres théologiens la récusent et croient plus conforme à la pensée de saint Thomas, aussi bien qu'à la vérité, de dire : la grâce sanctifiante n'est pas un élément constitutif de la justice originelle, mais une cause extrinsèque, une cause proprement efficiente. Le R. P. Kors suit ce dernier parti. Avec combien de raison, nous espérons le faire voir.

Tout d'abord, si attentif que soit saint Thomas à marquer la dépendance essentielle de la justice originelle à l'égard de la grâce sanctifiante, nulle part il ne les identifie; il les oppose même, en décrivant la justice originelle comme le bien commun de la nature innocente, la grâce sanctifiante comme un don fait à la personne, soit dans la nature innocente, soit dans la nature déchue.

D'ailleurs, par leurs caractères propres, la justice originelle

et la grâce sanctifiante s'opposent manifestement. La justice originelle, faisant régner dans l'homme un ordre parfait et suppléant aux insuffisances de sa nature, sans toutefois la dépasser; la grâce sanctifiante, dépassant infiniment la nature et introduisant l'homme à la vie divine. Si étroit que soit le lien entre deux, il est clair qu'un don n'est pas l'autre.

La justice originelle, rectitude parfaite de l'homme innocent, procédait sans doute de la grâce sanctifiante; ce n'était pas la grâce même. L'économie même de notre restauration dans le Christ en témoigne. L'homme déchu, en récupérant par le baptême la grâce sanctifiante, ne récupère pas une parfaite rectitude, mais continue à porter la peine de sa déchéance. Tant il est vrai que la rectitude parfaite de la nature et la grâce sanctifiante s'opposent soit avant, soit après la chute. Si l'on veut, avec saint Thomas, assigner dans la justice primitive un élément matériel et un élément formel, on trouvera l'élément matériel dans l'harmonie interne des puissances sous l'hégémonie de la volonté, l'élément formel dans la soumission de la volonté à Dieu. Cette rectitude parfaite est à la fois un fruit de la grâce dans la nature innocente et une prédisposition négative de la nature à l'emprise de la grâce. Loin de confondre la justice originelle avec la grâce sanctifiante, saint Thomas fait naître l'une de l'autre, Ia, q. 100, a. 1 ad 2um : RADIX *originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistit in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem.* La racine est tournée vers le ciel, et la frondaison s'épancuit en terre.

Mais autre chose est la racine, autre chose la frondaison.

On a vu que saint Thomas décrit la justice originelle comme le bien commun de la nature innocente, la grâce sanctifiante comme un don particulier fait à la personne. Pour mesurer la portée de cette double conception, il est nécessaire d'insister.

La nature spécifique, principe des opérations caractéristiques de l'espèce, est réalisée, dans le domaine humain, en divers individus, qui successivement la possèdent par voie de génération. L'individu, détenteur de la nature spécifique, est une personne, appelée distinctement par la volonté du Créateur à une fin surnaturelle, créée responsable de ses actes. Or, tandis que la nature se propage selon les lois de la génération humaine, chaque personne constitue un monde fermé. Dès lors, il y a réelle hétéronomie entre les phénomènes ressortissant à la propagation de la nature et les phénomènes ressortissant au développement de la personne.

Que la nature, comme telle, vienne à être affectée d'une détermination supplémentaire, appelée à un état supérieur, ou au contraire dégradée : cette détermination va suivre les destinées de la nature et se propager avec elle, conformément aux lois de la génération. Ainsi devait se propager la justice originelle, avec la nature innocente ; ainsi se propage, hélas! la tare originelle, avec la nature déchue.

Il en va autrement des biens propres à la personne. Ni les grâces d'en haut qui lui sont départies en vue de sa fin surnaturelle, ni les actes bons ou mauvais qu'elle pose librement, ni le terme final du salut ou de la damnation, ne sont communicables hors du cercle de sa vie personnelle.

La justice originelle, considérée en elle-même, réalise le type d'une détermination propre à la nature, et donc héréditaire. La grâce sanctifiante réalise le type d'une propriété personnelle, rebelle à toute hérédité. Si fort que soit le lien unissant les deux réalités, elles obéissent à des lois différentes.

Le péché d'Adam nous a fait perdre l'une et l'autre. L'obéissance d'Adam aurait suffi à nous assurer l'une et l'autre, mais non pas au même titre. Car entre la justice originelle et la grâce sanctifiante, il n'y avait pas, il ne pouvait y avoir solidarité interne et mutuelle, mais seulement concordance gratuite, établie par une libre disposition de-

la Providence. On peut éclairer cette vérité par une analogie empruntée à la génération de l'être humain.

La génération de l'être humain associe dans une même opération les parents et Dieu créateur. Le rôle des parents n'atteint que la matière corporelle et la dispose à recevoir l'âme spirituelle, dont la création requiert l'intervention directe de Dieu. Entre ces deux actions coordonnées, le lien est si intime et si normal qu'on peut, sans abus de langage, faire allusion à la production de l'âme spirituelle comme au terme partiel de la génération humaine. Il n'en est pas moins vrai que cette production dépasse toutes les forces des agents naturels et ne relève que de Dieu. Ainsi, et à bien plus forte raison, la production de la grâce sanctifiante, réalité de l'ordre divin, ne peut être attribuée à aucun agent naturel. Adam pouvait transmettre à ses fils une nature intègre; il ne pouvait leur transmettre le don éminent de la grâce sanctifiante, glorieuse parure de la personne, non transmissible par les voies de nature. Il ne le pouvait pas plus que des parents chrétiens, restaurés par le baptême dans la possession de la grâce sanctifiante, ne la peuvent transmettre à leurs fils. Si grande est la différence entre la justice originelle, bien de nature, et la grâce sanctifiante, don propre à la personne.

Saint Thomas reconnaît tout ce que l'intégrité primitive de la nature devait à l'assistance d'une grâce surnaturelle; mais il distingue ces dons, comme la nature et la grâce.

Autant il est jaloux de soustraire la grâce sanctifiante à l'engrenage des causes naturelles, autant il répugne, par ailleurs, à prodiguer le miracle, et incline à une solution « naturaliste » dans tous les cas où le silence de l'Écriture nous laisse en présence de la nature et de ses lois. Il n'accorde point à Adam la vision immédiate de Dieu ni des anges. Il se garde bien d'admettre, avec saint Augustin, que la mort ne devait pas exister dans l'Eden et que l'immunité

concédée à l'espèce humaine s'étendait à tout le règne animal. D'aucuns prétendent, dit-il, que les animaux aujourd'hui féroces auraient eu des mœurs douces et se seraient abstenus de la chair des autres animaux; mais cela semble tout à fait déraisonnable.

La tendance rationnelle de son ferme esprit lui permet, en ramenant tout à l'unité, d'éliminer ce que les explications antérieures présentaient de risqué, d'arbitraire et d'incohérent.

Pour expliquer non seulement la responsabilité d'Adam, auteur du premier péché, mais la transmission de sa faute, il lui suffit de considérer la nature en l'auteur premier de toutes les générations humaines, et de s'attacher à l'unité physique de la race, sans faire intervenir ni l'hypothèse gratuite d'un décret divin positif, enfermant toutes les volontés humaines dans celle d'Adam par un lien d'unité morale, ni la conception naïvement réaliste d'une matière numériquement identique à elle-même, transmise d'Adam à ses derniers rejetons.

Pour expliquer la contagion du péché, il lui suffit de considérer la dégradation habituelle de la nature, sans faire intervenir l'influence directe d'une concupiscence actuelle.

Pour expliquer le désordre des puissances, il lui suffit de considérer la condition native de l'âme, terme substantiel partiel de la génération humaine, manifestant comme telle l'indigence de la nature déchue, et donc portant dans son fond l'atteinte directe de l'infirmité qui rejaillira ultérieurement sur la volonté, puis sur les sens mêmes.

Il admet que la nature n'a rien perdu de ses principes constitutifs ni de ses inclinations essentielles. Mais elle a perdu la clef de voûte surnaturelle qui maintenait l'harmonie des puissances et les unifiait sous la main de Dieu.

Telle est, à grands traits, la charpente de cette remarquable étude.

Adhémar D'ALÈS.