

CRÉATION, SURNATUREL, PÉCHÉ ORIGINEL

Le livre de A. Hulsbosch¹ a connu aux Pays-Bas un grand succès de librairie: trois éditions ont vu le jour dans l'espace d'une année et nous avons aussi deux traductions, l'une anglaise et l'autre allemande.² La raison de l'intérêt suscité se trouve, croyons-nous, dans la manière nouvelle dont l'auteur aborde certains dogmes, ceux surtout dont s'occupent aujourd'hui nombre de théologiens, tels que la création, l'origine de l'homme, le péché originel et la relation entre la nature et la grâce.

On a l'impression d'avoir en mains un recueil d'études séparées plutôt que l'exposé continu et logiquement ordonné d'une doctrine. C'est ainsi que s'expliquent certaines répétitions, notamment sur le rôle de la Sagesse (c'était d'ailleurs la thèse de doctorat de l'auteur); la page 94 rappelle encore la p. 26 où apparaissent à peu près les mêmes données. L'ouvrage présente cependant une certaine unité fondamentale et développe des idées qui restent sous-jacentes, même si elles ne sont pas toujours clairement formulées. L'A. ne recule pas devant des affirmations très nettes qui ne laissent pas de doute sur sa pensée. Nous le remercions de cette franchise; elle nous invite à un dialogue sincère et loyal qu'il ne dédaignera pas d'entamer. Nous l'espérons d'autant plus que lui-même n'a pas la prétention d'être arrivé à une solution définitive (p. 14).

Sa préoccupation est avant tout pastorale: pour qu'une prédication soit écoutée, elle doit s'exprimer selon la conception que les auditeurs ont du monde (Weltbild, p. 9). Or, cette conception est aujourd'hui complètement différente de l'ancienne: c'est une conception dynamique ou d'évolution. On est maintenant conscient d'être en chemin, avec le monde tout entier, vers un avenir mystérieux (p. 7). Cette conception s'oppose à une autre qui est maintenant dépassée et que l'A. appelle statique. Le terme est employé avec une certaine élasticité, comme aussi celui de dynamique. Leur signification apparaîtra plus clairement en passant aux points particuliers que nous voulons examiner.

L'intention de l'A. est de formuler les dogmes de manière à les faire rentrer dans la conception nouvelle. Ne trahira-t-on pas de cette manière la vérité révélée, qui doit rester invariable? Pas nécessairement, répond-t-il. Il faut distinguer, en effet, la vérité elle-même de sa formulation; la première est éternelle, la seconde a été conçue en fonction d'une conception du monde qu'on avait au moment de son expression (p. 11). Or, il est possible que le vêtement (Einkleidung, p. 31) — qu'il ait été donné par l'Église ou par la Bible est sans importance — soit

¹ *De Schepping Gods. Schepping, Zonde en Verlossing in het evolutionistische wereldbeeld*, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1963. 211 p. 24 cm.

² *Die Schöpfung Gottes. Zur Theologie der Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild*. Wien-Freiburg-Basel, Herder, 1965. 219 p. 19,50 cm. Nos citations se réfèrent à cette traduction.

continue d'être créé. La question de la gratuité de la grâce est donc parfaitement superflue puisque la création de l'homme selon l'image du Christ est complètement imméritée.

Il faut toutefois ajouter ceci: puisque l'acte créateur présent n'est qu'une phase intermédiaire qui tend vers l'homme parfait, il serait absurde de penser que Dieu pourrait aussi ne pas élever l'homme à un ordre surnaturel (p. 39). Ceci peut être affirmé en partant d'une conception statique qui met la création au commencement et considère la grâce comme quelque chose de surajouté; mais cela n'a plus de sens dans la conception dynamique. Remarquons encore que la gratuité est affirmée tout à fait de la même manière pour le passage de l'animal à l'homme que pour l'élévation (Gnadenausstattung) de celui-ci à la grâce (p. 40). *Tout* est gratuit; mais d'autre part, tout est également nécessaire puisque tout tend, de fait, à la communication avec le Christ glorieux. Un principe philosophique se fait jour ici: si nous acceptons la possibilité d'une création qui ne dépasse pas le soi-disant ordre naturel, il faut fonder cette possibilité sur un ordre du monde qui, de fait, n'existe pas (eine faktisch nicht bestehende) et *par conséquent* n'est pas pensable. Relevons cet argument: *a non esse ad non posse*.

C'est dans cette conception dynamique que l'A. cherche à faire rentrer aussi le dogme du péché originel. D'abord, il est convaincu que nous ne savons rien quant à la période préhistorique de l'humanité (p. 45). Le récit de *Gen. 2-3* n'a pas une valeur historique mais bien prophétique; c.-à-d. que nous y trouvons décrite une situation tragique de l'humanité mais non pas son origine historique (p. 54, 125). Il est vrai que *Rom. 5, 12* place cette origine en Adam et qu'il recourt pour cette affirmation à *Gen. 2-3* (l'original néerlandais, p. 108, porte: ter illustratie: pour illustrer; la traduction allemande dit, p. 114: zum Beweis: pour prouver). Mais ce qui est essentiel pour S. Paul ce n'est pas l'*origine* du péché mais la *constatation* de l'état général de l'humanité entière. De même les déclarations de l'Eglise doivent être interprétées avant tout comme voulant affirmer la nécessité de la grâce du Christ (p. 34). On comprend dès lors que pour l'A. la question du monogénisme — question qui ne pourra jamais être résolue par les sciences — ne soit pas d'une importance majeure pour l'explication du dogme du péché originel. Partons d'une constatation générale, affirmée dans la Bible: dans sa relation avec son Créateur l'homme n'est pas tel qu'il devrait être: il reste courbé sous le fardeau d'une déficience physique et morale. Que lui manque-t-il? *Gen. 2-3* et S. Paul, avec leur conception statique, pensent que par le péché du premier homme un bonheur initial a été perdu (p. 41-42). Les choses changent si on les met dans une perspective dynamique. Ici il faut distinguer deux aspects. D'abord l'homme n'est pas encore parfait: il est en voie de perfection et celle-ci il ne l'obtiendra que lorsqu'il sera transformé dans la vision de Dieu. Pour y arriver — nous le disions déjà — ses propres forces ne suffisent pas; c'est la grâce du Christ qui lui fera atteindre cette fin surnaturelle. Et voici le deuxième aspect qui fait que cette situation est un état de péché et que les hommes ont besoin de la *rédemption* par le Christ. C'est parce qu'il refuse de suivre la volonté créatrice de Dieu, qui veut le porter à la plénitude, que l'homme est coupable. Or, ceci est un état dans lequel se trouve l'humanité tout entière: elle est dans une situation d'opposition parce qu'elle s'est tournée contre la volonté de son Créateur. Chaque

individu y est impliqué, et, déjà par sa naissance, se trouve être pécheur, en opposition avec Dieu.

Il faut remarquer que la situation humaine affecte chaque personne *intérieurement*; celle-ci, en effet, n'est pas pensable sans ses relations avec Dieu ni avec les hommes. En naissant dans une humanité pécheresse, avec laquelle il contracte immédiatement des relations essentielles, l'homme naît pécheur. Résumant les deux aspects l'A. conclut: « Die Erbsünde ist die naturgegebene Unfähigkeit des als Geschöpf unvollendeten Menschen, das Verlangen nach der Anschauung Gottes zu realisieren, und zwar *insoweit* diese Unfähigkeit in den Rahmen einer sündigen Welt gestellt ist » (p. 58; c'est l'A. qui souligne).

Il est donc évident que dans cet ordre d'idées c'est une question secondaire de savoir si l'humanité descend d'un ou de plusieurs couples humains. L'unité de l'humanité est constituée d'abord du fait que tous les hommes sont l'image de Dieu et ont des relations mutuelles de dépendance (p. 55). C'est aussi ce destin commun dans le péché qui maintenant les unit.

Mais comment l'humanité en est-elle arrivée au point d'être ainsi dominée par le péché (Car l'A. admet que le ou les premiers hommes ont été créés dans l'innocence, p. 58)? Comment l'état de péché a-t-il commencé? Nous n'en savons rien. L'A. ne nie pas qu'il y ait eu de la part de l'humanité dans la préhistoire transgression d'un précepte divin (p. 42), mais ce qui est plus important, c'est l'influence de l'humanité *dans son ensemble* sur les individus. Le péché ne se transmet pas par génération comme telle, mais par le fait qu'on naît *dans* une humanité, tyrannisée et dominée par le péché; l'homme est ainsi abandonné sans appel à cette puissance mauvaise (ist dieser Macht unwiderruflich ausgeliefert, p. 58).

C'est par le baptême que l'homme est soustrait à cette puissance et que, par une création nouvelle, il est ainsi placé dans la sphère vitale du Christ qui a vaincu le péché (p. 59). Un doute demeure encore quant à cette création nouvelle: est-elle une transformation déjà présente, ou bien, est-elle plutôt une ordination et une aide données à l'homme terrestre pour pouvoir se préparer efficacement à la création de l'homme céleste? Les pages 207-208 semblent bien retenir la seconde partie de l'alternative: le baptême libère l'enfant pour lui permettre de parfaire sa création avec la grâce de Dieu.

* * *

La position initiale de l'A. est claire: il faut accepter la conception dynamique du monde et chercher à y insérer nos vérités de foi. Deux remarques nous semblent s'imposer ici. L'évolution du monde est un fait scientifiquement établi. Mais — c'est notre première remarque — le tout est de savoir *jusqu'à quel point* elle doit être étendue. L'A. fait une profession de foi dans une évolution *intégrale*, c.-à-d. dans une évolution qui, commençant par les phases les plus inférieures des êtres, monte jusqu'aux êtres animés, puis aux animaux, pour aboutir à l'homme: « Wir können nicht mehr leugnen, dass der Mensch seiner biologischen Seite nach aus dem Tierreich stammt » (p. 7). Des paléontologues compétents actuels sont pourtant beaucoup plus réticents dans

leurs affirmations. Il est vrai qu'il y a eu succession: les êtres supérieurs apparaissent après les êtres inférieurs et on peut constater une évolution *dans la même espèce*. Mais aussitôt qu'on veut faire dériver une espèce d'une autre, on se trouve plutôt devant un commencement absolu: l'anneau, la forme de transition qui devrait justifier l'hypothèse de l'évolution, fait défaut. C'est donc sans preuve suffisante que l'A. accepte l'hypothèse de l'évolution intégrale.

La seconde remarque regarde l'adaptation des vérités de foi. C'est une tâche difficile, avoue l'A., et elle doit être accomplie avec une grande prudence (p. 43). Personne ne nie que les formules dogmatiques ne peuvent être perfectionnées; l'encyclique *Humani Generis* n'oublie pas de le rappeler. Mais peut-on aller jusqu'à donner un contenu différent aux termes en usage dans l'enseignement traditionnel de l'Eglise, qui semble bien être inclus dans les définitions? Et cela pour adapter celles-ci à une hypothèse? Cette adaptation ne risque-t-elle pas de devenir une déformation?

* * *

Voyons d'abord la notion de création. Quand le Vatican I a défini que Dieu a créé « de rien » le monde et tout ce que celui-ci contient, il a évidemment en vue le *commencement* de l'univers. Comment l'A. conçoit-il ce commencement? Pie XII affirme dans le même sens que c'est une vérité de foi que l'âme humaine est créée immédiatement par Dieu. Notons à ce propos que Pie XII distingue nettement l'origine du corps humain de celle de l'âme. Cette conception sera peut-être appelée dualiste; mais remarquons que distinction n'est pas séparation et que non seulement dans la philosophie traditionnelle, mais aussi dans les documents du Magistère de l'Eglise, l'âme est dite être la « forme » du corps; ce qui indique une union très intime, « substantielle », qui n'est nullement opposée à l'unité de la personne. Qu'on n'accuse pas la théologie d'une sorte de dualisme qu'elle ne professe pas; tout comme on ne peut pas lui faire dire que Dieu est *avec* la créature et non pas *dans* la créature.

Si nous plaçons, avec la doctrine de l'Eglise, la création au commencement, nous n'excluons évidemment pas l'influence continue de Dieu dans l'univers; c'est ce qu'on appelle sa conservation *in esse* et son gouvernement. Question de mots, dira-t-on. Pas du tout, et cela apparaît dans la doctrine sur la relation entre la nature et le surnaturel. En définissant la création par son terme final, qui est la transformation *surnaturelle* dans le Christ glorifié, on écarte du même coup — et l'A. en est conscient — la conception d'un surnaturel qui serait gratuit par rapport à la création du commencement. Tout est gratuit, dit l'A. D'accord, mais tout n'est pas gratuit *au même degré ni de la même manière*: la transformation dans le Christ l'est d'une façon très particulière et l'encyclique *Humani Generis* nous rappelle qu'on ne conserve pas la vraie nature de la gratuité si l'on affirme que Dieu ne peut pas créer des êtres intelligents, qui ne soient pas ordonnés à la vision béatifique. C'est prêter à confusion que de placer sous le même nom de gratuité le passage de l'animal en l'homme et l'élévation de celui-ci par la grâce. Telle n'est pas du tout la doctrine de l'Eglise. N'est-ce pas vider le sur-

naturel de son sens propre? Remarquons encore que pour conclure de la non-existence à l'impossibilité on ne doit se fonder que sur un argument logiquement valable.

* * *

Le péché originel constitue certes un mystère pour notre raison humaine et tel il restera toujours; on fera valoir contre l'explication de l'A. la même objection qu'on a formulée contre la doctrine traditionnelle: il est irraisonnable qu'un enfant naisse en état de péché sans avoir commis un acte personnel. Mais la théologie distingue bien péché de nature et péché personnel. Et regardons de plus près comment l'A. cherche à adapter le dogme en ce domaine. Il y distingue deux aspects; le premier, celui d'imperfection, ne fait pas, à lui seul, de la situation de l'homme une situation de péché. Celle-ci — c'est son second aspect — réside dans l'opposition à la volonté créatrice de Dieu. Il n'est pas question d'une *perte* de tout ce que Dieu aurait donné initialement (p. 52-53), mais d'un refus d'avancer vers la perfection. Toutefois l'A. admet — nous l'avons vu — que les premiers hommes ont été créés dans l'innocence. Nous voudrions lui demander comment il conçoit celle-ci: comme une amitié avec Dieu *dans la grâce* ou simplement comme une absence d'opposition à la volonté créatrice? C'est plutôt la dernière explication qu'il semble retenir et c'est en ce sens qu'il admet une dégradation de l'homme (p. 51, 53).

Nous ne croyons pas qu'il rende ainsi adéquatement la doctrine du concile de Trente. Les Pères avaient bien l'intention, non seulement d'affirmer la nécessité de la grâce, mais encore de définir une réelle dégradation de l'humanité dans Adam, *et* quant au corps *et* quant à l'âme. La mort de l'âme est constituée par la *perte* de la *sainteté* et de la *justice* que Dieu avait données.

De plus, qu'on fasse entrer les relations avec l'humanité aussi intimement qu'on veut dans la personne humaine, il nous semble qu'on n'arrivera jamais à la profondeur qu'a en vue le concile de Trente. Le baptême qui est le remède du péché originel, est une nouvelle création, non pas seulement en tant que l'enfant est capable de se diriger vers Dieu mais parce qu'il donne une rénovation *radicale* surnaturelle qui est à l'*origine* de cette orientation nouvelle.

Nous admettons que chaque génération nouvelle contribue pour sa part à créer un milieu défavorable pour les relations de l'homme avec Dieu; mais nous nions — et c'est la doctrine de l'Eglise — que ce soit là qu'on doive chercher la vraie nature du péché originel. Nous admettons également que l'état primitif d'innocence a été indûment exagéré par certains théologiens des siècles passés, surtout en ce qui regarde une connaissance exceptionnelle, mais cela n'est pas une raison pour tomber maintenant dans un autre excès et pour nier sans plus la *perte* des dons que Dieu avait concédés.

Quant à la question du monogénisme, nous concédons qu'elle n'appartient pas évidemment au domaine de la foi, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit pas sans relation avec elle, ainsi que le rappelle l'encyclique *Humani generis*. Mais une fois qu'on a admis à quelle profondeur arrive le péché originel, il nous semble que le polygénisme n'est pas capable — et certainement pas plus que le monogénisme — de l'expliquer adéquatement.

Si nous insistons sur la nature du péché originel ce n'est pas pour le plaisir de déprimer l'homme; c'est parce que telle nous semble être la doctrine de l'Eglise, et parce que, comme l'enseigne S. Paul, sur cet arrière-fond obscur apparaît dans toute sa splendeur la transformation effectuée par le Christ. En minimisant le péché originel on diminue l'oeuvre salvifique du Christ, et inversement, celle-ci met en évidence la nature de celui-là.

* * *

Voilà les points les plus importants que nous voulions relever dans l'ouvrage de A. Hulsbosch. On aura compris l'importance des problèmes qu'il aborde et l'intérêt qu'il a pu susciter. Puissent les remarques que nous avons faites en toute franchise, stimuler l'A. à repenser la synthèse qu'il propose.

FR. AMATUS DE SUTTER A S. FAMILIA, O. C. D.