NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

90 N° 6 1968

Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains. Freud devant la théologie paulinienne (III)

Pierre GRELOT

p. 598 - 621

https://www.nrt.be/es/articulos/peche-originel-et-redemption-dans-l-epitre-aux-romains-freud-devant-la-theologie-paulinienne-iii-1434

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains

FREUD DEVANT LA THEOLOGIE PAULINIENNE

III

LA REDEMPTION DANS LA PENSEE DE SAINT PAUL

La théologie de saint Paul, en tant que réflexion sur l'Evangile, est essentiellement une *sotériologie*, puisque l'Evangile est lui-même « une force de Dieu pour le *salut* de tout croyant » (*Rm 1*, 16). Je ne saurais en reprendre ici tous les aspects de façon systématique. J'en retiendrai seulement ce qui peut éclairer l'objet de mes réflexions présentes : le péché originel (*originatum*), replacé dans le cadre du péché du monde et référé au mystère des origines. Si la rédemption est la solution du problème existentiel ainsi posé à l'homme, elle doit éclairer rétrospectivement les données mêmes de ce problème. Freud a aussi proposé sur ce point une interprétation psychanalytique de la pensée paulinienne[148], qui peut avoir quelque apparence de vérité. C'est seulement par une étude objective de saint Paul qu'il deviendra possible d'en apprécier la valeur ; cette appréciation s'imposera d'ailleurs d'elle-même, au fur et à mesure que progressera l'étude.

---

148. *Supra*, p. 344 s.

1. La rédemption, victoire de Dieu sur le Péché

A. L'EXPIATION DU PÉCHÉ

Puisque Freud a identifié l'idée de rédemption à celle d'expiation, on peut partir de là pour aborder la théologie paulinienne. Pour lui, l'idée d'expiation s'entend d'une façon très précise : la mort étant entrée dans le monde par le crime primitif, seule une mort pourra expier ce péché originel, c'est-à-dire, le payer selon le principe du talion. Le Fils innocent (le Christ), en se substituant au meurtrier, a donc assumé la culpabilité de tous ; il a ainsi déchargé la race de son angoisse de culpabilité par le fantasme de son expiation. A vrai dire, cette façon de comprendre les choses correspond assez bien à celle qu'ont popularisée les réformateurs du XVI[e] siècle, en rapportant la rédemption par la mort du Christ à une théorie de la justice vindicative de Dieu. Le Christ, écrit Luther, « est celui qui a et porte en son corps les péchés de tous les hommes. Non pas qu'il les ait commis ; mais il les a pris sur lui, afin d'*offrir satisfaction* pour eux dans son propre sang [149] ». « Se dépouillant de son innocence et de sa sainteté, (il) revêt ta personne pécheresse, porte ton péché, ta mort et ta malédiction, devient pour toi victime et maudit, afin de te délivrer de la malédiction de la Loi [150] ». Calvin est plus précis encore dans sa logique : « Il était besoin que Jésus-Christ portât la rigueur de la vengeance de Dieu en son âme pour s'opposer à son ire et satisfaire à son jugement ... Il a été plège et répondant, il s'est constitué detteur principal et *comme coupable*, pour souffrir toutes les punitions qui nous étaient apprêtées afin de nous en acquitter [151] ». Voilà pour les péchés individuels et le sentiment commun de culpabilité. Quant au péché d'Adam : « Notre Seigneur Jésus est apparu ayant vêtu la personne d'Adam et pris son nom pour se mettre en son lieu, afin d'obéir au Père et présenter au juste jugement d'icelui son corps pour prix de satisfaction, et souffrir la peine que nous avions méritée, en la chair en laquelle la faute avait été commise [152] ». L'idée est reprise sous une forme plus juridique encore chez Grotius, dans sa *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* (1617) : « Nous sommes devenus 'justice de Dieu', c'est-à-dire : nous avons été justifiés, ou libérés de la peine. Mais pour que cela se fasse, le Christ est devenu 'péché' (*2 Co 5*, 21), c'est-à-dire : a

149. J'emprunte le texte et la traduction à J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1931, p. 387 s. (les textes suivants viendront de la même source).
150. *Ibid.*, p. 386 s.
151. J. CALVIN, *Institution chrétienne*, 16, 10 (cité *ibid.*, p. 392). Je modernise l'orthographe de Calvin pour faciliter la lecture de son texte.
152. *Institution chrétienne*, 12, 3 (cité par J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 389 s.).

porté la peine du péché ... Comme la mort elle-même est appelée le 'salaire', c'est-à-dire la peine du péché, on ne peut certes pas douter que la passion du Christ ait eu le caractère d'une peine par rapport à Dieu [153] ». Il n'est pas exclu que certains exposés de théologie catholique, centrés sur l'idée de la satisfaction vicaire, sans aller jusqu'à ces outrances, aient également donné à l'analyse de Freud un semblant de justesse. Ajoutons à cela que l'idée sous-jacente aux rites juifs de Kippour (fête de l'Expiation) pouvait parler dans le même sens [154].

En fait, le langage du Nouveau Testament, fondé sur des textes de l'Ancien, ne confond pas les thèmes de la rédemption et de l'expiation, encore qu'il les relie étroitement l'un à l'autre. Au terme d'une enquête diligente, le P. Lyonnet conclut au sujet de la rédemption : « la rédemption... est à la fois 'libération' et 'achat', 'délivrance' et 'acquisition', ou comme le dit très exactement le terme anglais, elle est 'atonement', étymologiquement 'at-one-ment', réconciliation, ou mieux encore réunion de l'homme à Dieu [155] ». Quant à l'idée d'expiation, elle est d'un emploi restreint, si l'on met à part le chapitre 9 de l'épître aux Hébreux (cfr *2*, 17) qui la développe tout au long à partir du rituel de *Lv 16* : une mention chez saint Paul (*Rm 3*, 25 avec ἱλαστήριον) et deux dans la première épître de Jean (*1 Jn 2, 2* ; *4*, 10, avec ἱλασμός). Dans l'épître aux Hébreux elle-même, l'expiation n'est qu'une condition préalable à l'alliance nouvelle, et le sang du Christ est à la fois celui de l'expiation et celui de l'alliance. Or le but de l'expiation n'est en aucune façon de satisfaire la justice vindicative de Dieu, mais d'ôter l'obstacle qui s'oppose aux relations entre Dieu et l'homme, en « purifiant la conscience des œuvres mortes » (*He 9*, 14) et en « abolissant le péché » (*He 9*, 26). S'il est vrai que le Christ a fait cela (cfr *He 9*, 11 ss), devenant de ce fait « victime d'expiation (ἱλασμός) pour nos péchés et ceux du monde entier » (*1 Jn 2, 2*), l'initiative de cet acte salutaire revient à Dieu lui-même : celui-ci « a exposé son Fils comme un instrument d'expiation (ἱλαστήριον) par son propre sang, voulant montrer sa justice (salvifique [156], non vindicative), du fait qu'il avait passé condamnation sur les péchés commis jadis au temps de la patience de Dieu » (*Rm 3*, 25-26) ; ou, comme dit la *I^a Joannis*,

---

153. *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, 1, 21 (cité *ibid.*, p. 430 dans le texte latin).

154. A. MÉDEBIELLE, art. *Expiation*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, col. 48-81. Ce rituel comporte des éléments très archaïques, auxquels il ne faut pas ramener de force l'idée chrétienne de l'expiation.

155. S. LYONNET, *La sotériologie paulinienne*, dans A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. II, p. 863. Cfr J. CAMBIER, *L'Evangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, p. 84-90.

156. J. CAMBIER, *op. cit.*, p. 124-129 (exposé des opinions sur la question), p. 141-146 (conclusion montrant le lien de la justice et du salut).

« c'est (Dieu) qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation (ἱλασμός) pour nos péchés » (*1 Jn 4*, 10). L'idée chrétienne de l'expiation [157] est donc bien claire : elle est la manifestation de l'*amour* de Dieu, qui efface les péchés humains pour nous donner accès auprès de lui (cfr déjà *Is 40, 2*, expliqué par *44*, 22). Le thème même du péché originel n'y occupe qu'une place extrêmement limitée, plus virtuelle qu'explicite. Nous voilà très loin de la théorie proposée par les Réformateurs, et plus encore de la conception sous-jacente à l'interprétation psychanalytique de Freud.

B. LA RÉDEMPTION, MYSTÈRE D'AMOUR [158]

Le recours à l'image biblique de l'expiation n'a d'ailleurs pour but que de souligner un aspect particulier de l'acte rédempteur du Christ, qui est en lui-même la manifestation suprême de l'amour de Dieu pour les hommes. Cet acte a consisté pour le Christ à « donner sa vie en rançon pour une multitude », comme dit un logion évangélique [159] (*Mc 10*, 45). Saint Paul reprend en écho : « Il m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Ga 2*, 20) ; « il nous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (*Ep 5*, 2) ; « il a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle, afin de la purifier en la sanctifiant par le bain d'eau accompagné de parole » (*Ep 5*, 25-26). L'amour rédempteur transforme donc l'humanité rachetée [160] ; il inaugure un nouveau mode de relation à Dieu où le « sacrifice » prend une valeur toute positive, purement religieuse et nullement pénale. Comme dit l'épître à Tite, dans un passage où le Christ est exceptionnellement qualifié de « Dieu » (titre réservé ailleurs au Père [161]) : « Nous attendons... l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et sauveur, le Christ Jésus, qui s'est donné pour nous (don de soi : preuve de l'amour), afin de nous racheter de toute iniquité (libération de la servitude du Mal) et de se purifier un peuple qui lui appartienne en propre (nouveau rapport d'intimité avec Dieu réalisé dans le Christ) » (*Tt 2*, 13-14). Le principe qui domine la

157. S. LYONNET, dans *Introduction à la Bible*, p. 869 ; J. CAMBIER, *L'Evangile de Dieu ...*, p. 92-122.

158. S. LYONNET, *op. cit.*, p. 874-877.

159. La référence de ce logion à *Is 53*, 10. 12 est communément admise ; cfr A. FEUILLET, *Le logion sur la rançon*, dans *Revue des Sc. Phil. et Théol.*, 1967, p. 365-402 (où on trouvera une bibliographie complémentaire).

160. On notera la liaison explicite de l'amour et du thème du « Christ livré » dans les quatre passages suivants : *Ga 2*, 20, *Ep 5*, 2 et *5*, 25-26 (amour du Christ) ; *Rm 8*, 32. 35-39 (amour de Dieu et du Christ).

161. Le titre « Dieu » (avec l'article) est réservé au Père ; à titre de qualificatif (sans article), il est employé comme prédicat ou avec la valeur d'un prédicat à propos du Christ (*Rm 9*, 5 ; *Jn 1*, 1. 18 ; *20*, 28 ; *1 Jn 5*, 20) ; *Tt 2*, 13 est seul en son genre. Cfr K. RAHNER, *Dieu dans le Nouveau Testament*, dans *Ecrits théologiques*, trad. fr., t. I, Bruges-Paris, 1959, p. 93-97.

doctrine de la rédemption et permet de synthétiser tous les thèmes qui s'y rejoignent est donc en premier lieu celui de l'amour du Christ pour nous. Car « il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (*Jn 15,* 13).

Or à l'arrière-plan de cet amour du Christ, on ne trouve pas l'image du Dieu-Juge à qui le Christ se livrerait en se sacrifiant pour ses frères humains, mais celle du Dieu-Père qui est lui-même tout amour. La mort du Christ prouve non seulement que Dieu ne nous est pas hostile, mais qu'il est positivement avec nous. Antérieurement, il avait pu nous *sembler* hostile, quand notre conscience coupable ne le découvrait encore que sous ses traits de souverain Juge. Mais il se révèle maintenant à nous sous un tout autre jour, « lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous » (*Rm 8,* 32). Il ne s'agit en aucune façon d'un acte de cruauté du Père, qui livrerait son Fils à la mort pour que « justice soit faite ». A l'image d'Abraham [162] qui n'avait pas épargné son fils (*Gn 22,* 16), son bien-aimé (*22,* 2), Dieu a voulu aussi que son Fils se rendît solidaire de l'humanité pécheresse jusque dans sa condition mortelle. C'est en ce sens qu'il l'a « livré ». Nous possédons ainsi « l'assurance que (rien) ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est (manifesté) dans le Christ Jésus notre Seigneur » (*Rm 8,* 38-39). Le contraste entre cette manifestation d'amour et le péché humain (dans lequel il faut englober toutes les fautes individuelles comme le péché des origines) est souligné par saint Paul lui-même dans le raccourci de *Rm 5,* 6-8 : « Le Christ est mort pour des impies. C'est à peine en effet si l'on voudrait mourir pour un homme juste ; oui, pour un homme de bien, peut-être osera-t-on mourir ; mais *la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ est mort pour nous* [163], alors que nous étions encore pécheurs ». La rédemption n'est ni une affaire de justice satisfaite, ni la délivrance psychologique d'une culpabilité grâce à une fiction de droit. Elle est uniquement une affaire d'amour et nous introduit dans le mystère de Dieu-Amour : « Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes (tout le péché du monde est inclus dans cette expression, y-compris celui des origines), nous a fait revivre avec le Christ » (*Ep 2,* 4-5).

---

162. R. LE DÉAUT, *La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la soériologie paulinienne,* dans *Studiorum paulinorum congressus (1961),* Rome, 1963, t. II, p. 570 s.

163. Avec la préposition ὑπερ (au bénéfice de ...), comme dans *Ga 2,* 20 ; *Ep 5, 2,* 25 ; *Tt 2,* 14 ; *Rm 8, 32,* 34. L'expression est différente dans le logion évangélique sur la rançon (*Mc 10,* 45 ; *Mt 20, 28*), où le Christ se livre « en échange » des pécheurs (ἀντί) pour les racheter. Est-il besoin de souligner que cette nuance nous éloigne d'autant plus de la conception freudienne de l'expiation ?

C. LE TRIOMPHE SUR LE PÉCHÉ

On voit donc se dessiner une conception entièrement positive de la rédemption, qui a pour centre le problème de la relation d'amour entre l'homme et Dieu. C'est sous cet angle que saint Paul apprécie l'obstacle constitué par le péché humain sous toutes ses formes. On a vu qu'à diverses reprises, à propos du péché du monde, du péché originel (*originatum*) et du péché d'Adam, il n'hésitait pas à personnifier le Péché comme une des deux Puissances mauvaises qui tyrannisent les hommes, l'autre étant la Mort [164]. Il ne s'agit pas là d'un dualisme métaphysique qui placerait l'homme à la charnière de deux mondes opposés, gouvernés par deux Principes antithétiques. Il n'empêche que le dessein de Dieu dans le monde se heurte à une résistance. Le langage employé pour en parler, dans la mesure où il recourt à la symbolique du Mal pour esquisser les contours de « l'empire des ténèbres » auquel Dieu veut nous arracher (cfr *Col 1*, 13), peut être qualifié de « mythique » : c'est le mode d'expression des apocalypses juives, qu'on n'est pas étonné de retrouver en *1 Co 15*, 24-26. L'interprétation correcte de ce langage fait apercevoir, derrière les entités ainsi personnifiées, une certaine expérience existentielle [165] à laquelle elles donnent une forme littéraire : l'existence de l'homme est le lieu d'un combat entre Dieu et les forces du Mal. Le Mal en tant que « séducteur » de l'homme (*Gn 3*, 13 ; *Rm 7*, 11) revêt la figure du Péché. On peut certes en approcher la réalité par une voie psychologique, en cherchant à mettre en rapport, d'une part, nos convoitises désordonnées, et d'autre part, les désirs qui se nouent en faisceau pour constituer notre être psychique et qui manifestent les pulsions fondamentales dont celui-ci est issu. Cet éclairage n'est pas inutile. Mais au terme d'une telle enquête, on n'a guère fait que reculer le problème, car le Mal reste là, comme mystère indéchiffrable et comme tyrannie spirituelle [166]. Il n'y aurait de solution que si on assurait la victoire de l'homme sur lui : non certes une victoire toute

---

164. *Supra*, p. 361, 453 s., 464.

165. Aussi faut-il en donner une interprétation « existentiale » (relative aux catégories qui structurent notre existence), si on veut rendre compte de sa portée exacte. J'ai tenté de le faire ailleurs pour la représentation « mythique » de la Mort dans la Bible (*La théologie de la mort dans l'Ecriture*, dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 1966, p. 150 ss).

166. Sur cette irréductibilité du Mal, spontanément traduit par une symbolique particulière, qui résiste aux efforts de déchiffrement de la raison agissant par voie d'analyse philosophique, voir les remarques de P. RICOEUR, *De l'interprétation : Essai sur Freud*, p. 506 ss. Bien entendu, l'impuissance de la raison à rendre pleinement compte du Mal n'est qu'un aspect du problème, puisque l'homme est encore plus incapable de s'en débarrasser, quoi qu'il fasse. L'essai d'interprétation et de thérapeutique tenté par Freud trouve ici ses limites, quelle que soit sa valeur à l'intérieur des limites ainsi reconnues.

faite, qui supprimerait la nécessité d'un acte de liberté où l'homme s'engage tout entier en construisant son être et en fixant son attitude à l'égard de Dieu, mais la possibilité radicale de dominer ce « Péché qui habite en moi » (*Rm 7, 17*).

C'est exactement sur ce plan que se situe l'acte rédempteur du Christ : « Car la loi de l'Esprit de vie t'a *délivré,* dans le Christ Jésus, de la loi du Péché et de la Mort » (*Rm 8, 2*). Comment cela s'est-il réalisé ? Saint Paul le montre par contraste avec le régime de la Loi « que la chair rendait impuissante » (*8, 3*) : « Dieu, en envoyant son Fils avec une chair semblable à la chair de péché, et en vue du péché, a condamné le Péché dans la chair ... » (*8, 3*). On peut donc bien parler d'un jugement de condamnation prononcé par Dieu au moment de la mort du Christ, mais c'est sur le Péché qu'il s'abat. On verra plus loin ce qu'il en est de la Mort dans ce cadre. L'essentiel pour l'instant est de noter que cette victoire sur le Péché ouvre ici tout l'exposé consacré à la rédemption, comme dénouement du drame intérieur de l'homme divisé contre lui-même (*Rm 8*), Paul va opposer ainsi deux *situations existentielles,* caractérisées l'une et l'autre par des états psychologiques inverses : en *7, 7-25*, l'homme était décrit dans sa servitude du Péché (et c'est là que prenait place l'état de péché originel *originatum*) ; dans le chapitre *8,* il est décrit dans sa liberté spirituelle, inaugurée par sa délivrance du Péché. Plutôt que de « conjurer le spectre de la culpabilité humaine », comme dit Freud [167], Paul appelle donc le croyant à dépasser l'angoisse causée par l'emprise du Mal sur lui, grâce à l'espérance positive que l'amour de Dieu lui apporte.

2. De l'existence déchirée à l'existence réconciliée

A. LE PÈRE RETROUVÉ

L'existence de l'homme pécheur se caractérisait d'abord par une rupture avec le Dieu-Père, déjà réalisée de façon radicale avant tout engagement de la liberté, puis ratifiée par son exercice même. L'existence de l'homme nouveau (*Col 3,* 10 ; *Ep 4,* 24) comporte, comme contre-partie, une réconciliation fondamentale avec Dieu : « Etant ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils » (*Rm 5,* 10) ; aussi « nous nous glorifions en Dieu par notre Seigneur Jésus Christ, par qui nous avons dès maintenant obtenu la réconciliation » (*5,* 11). Paul reprend là l'idée énoncée sous une forme plus ample en *2 Co 5,* 18-20. En cet endroit, le passage de l'existence ancienne à l'existence nouvelle, de la première création « assujettie

167. *Moïse et le monothéisme,* p. 118.

à la vanité » (*Rm 8,* 20) à la nouvelle création qui surgit dans le Christ (*2 Co 5,* 17), dominait tout le développement. De nouveau, l'initiative de la réconciliation était attribuée à Dieu lui-même : « C'est lui qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes » (*5,* 19). L'annonce de l'Evangile aux pécheurs est donc « le ministère de la réconciliation [168] » (*5,* 18). Comme le contexte l'indique, il n'y avait d'obstacle à cela que du côté des hommes, par le fait du Péché qui les tenait captifs et, en les séduisant, les enchaînait à son esclavage. Ayant triomphé du Péché, Dieu a fait sauter l'obstacle.

Mais cela n'a pas pu se réaliser sans que l'humanité pécheresse découvre en plénitude, grâce au Christ, le vrai visage du Père qu'elle ignorait jusque là. Qu'elle l'eût totalement méconnu, comme c'était le cas dans le paganisme (*Rm 1,* 18-23), ou qu'elle l'eût réduit à une Légalité glacée, comme faisait un certain Judaïsme exclusivement axé sur la Loi, de toute façon Dieu n'était pas reconnu *dans son amour.* On pourrait remarquer ici que la révélation de l'amour du Père avait pourtant commencé sous le régime de la Loi, dans la prédication même des prophètes, puisque c'est pour exprimer ce point essentiel que les textes sacrés recouraient alors à l'image du Dieu-Père [169]. Mais saint Paul fait abstraction de cette anticipation du Nouveau Testament dans l'Ancien, parce qu'il lutte contre une conception déformée de ce dernier, — peut-être contre la façon dont il le comprenait lui-même avant sa conversion au Christ Jésus [170]. Ce qu'il note avant tout, c'est que *le Père n'a achevé de se dévoiler que par l'envoi de son Fils ici-bas.* Le rapport religieux du Christ à Dieu a montré sous une forme archétypale ce que c'est que la

168. Il faut insister sur l'importance de cette idée de réconciliation, parce qu'elle recoupe justement un thème capital de la psychanalyse freudienne. Mais elle prend chez saint Paul un tout autre sens que chez Freud. Voir sur ce point A. VERGOTE, dans *La psychanalyse, science de l'homme,* p. 243 : « Ce qui échappe totalement à Freud, c'est qu'au plan religieux la culpabilité reconnue puisse devenir, par intériorisation de la loi, la reconnaissance de la paternité de Dieu comme source d'existence. Ainsi la culpabilité reconnue achemine l'homme religieux vers la véritable réconciliation ». L'auteur s'explique ailleurs sur ce qu'il entend par cette reconnaissance religieuse de la culpabilité, fruit d'une découverte de Dieu dans la foi : « Avant de se réconcilier avec Dieu par le baptême, saint Augustin n'avait pas reconnu la véritable portée de ses fautes. La culpabilité religieuse est donc un double mouvement d'assentiment à Dieu et d'aveu d'un passé, que cette action de grâce (i.e. le livre des *Confessions*) découvre comme un passé d'égarement. La parole présente de Dieu arrache le passé à l'oubli, le démystifie, dans l'acte même du pardon et de la réconciliation » (*Psychologie religieuse,* p. 206). Je n'ai pas à étudier ici le rapport de la réconciliation religieuse annoncée par saint Paul comme objet central de l'Evangile avec le thème psychanalytique de la réconciliation avec le père comme résolution du conflit oedipien : cette question dépasse ma compétence (cfr A. VERGOTE, *Psychologie religieuse,* p. 253 s.).

169. *Supra,* p. 348.

170. *Supra,* notes 71, 73 et 79.

Filiation et, inversement, ce qu'est cette Paternité « dont toute relation parentale (πατρία) tient son nom » (*Ep 3,* 14). La Filiation n'est pas une idée projetée après coup sur la personnalité historique de Jésus, dont on aurait tâché de magnifier par là le rôle. Ce fut d'abord une expérience vécue[171], à partir de laquelle nous avons nous-mêmes pris conscience de notre propre vocation à la filiation adoptive. La prière essentielle de Jésus[172], révélatrice de son être, c'était : « Abba ! Père ! » (*Mc 14,* 36). En écho, et par participation à la filiation du Christ, la prière que l'Esprit souffle au chrétien est aussi : « Abba ! Père ! » (*Ga 4,* 6 ; *Rm 8,* 15).

Or la reconnaissance de Dieu-Père, non plus seulement comme Autorité souveraine mais comme Amour (cfr *Jn 4,* 8. 16), implique une véritable *reconstruction de l'univers mental,* désormais centré sur cette Paternité retrouvée[173]. Assurément, pour en obtenir une représentation, il faut nécessairement partir de l'expérience humaine commune ; et l'on sait que, sur ce point, la figure ambivalente du Père présente fatalement des déficiences qui risquent d'introduire dans l'univers mental des blessures profondes, parfois humainement inguérissables. Mais précisément, grâce au Christ, l'archétype divin de la Paternité humaine s'est désormais révélé sous sa forme absolue[174], au-delà de tout ce qui « tire de lui son nom » (*Ep 3,* 14) et n'en est que le reflet plus ou moins décevant. Pour y avoir accès, non seulement au plan de la connaissance mais à celui de la relation personnelle, il faut accepter de *s'identifier au Fils* qui fit l'objet des complaisances du Père (cfr *Mc 1,* 11). On ne s'étonnera pas de voir affirmer cette nécessité, quand on sait quelle place occupe dans la genèse du psychisme le processus d'identification[175]. Pour le chré-

---

171. Voir : *La Bible, Parole de Dieu,* p. 246.

172. W. MARCHEL, *Abba, Père ! La prière du Christ et des chrétiens,* Rome, 1963, II^me^ Partie.

173. Le rapport de cet aspect de la révélation et des données fournies par la psychanalyse est souligné par A. VERGOTE, *La loi morale et le péché originel* (dans *Démythisation et morale*) : « Seule l'intervention du Père, auteur de la Loi et promoteur d'une reconnaissance salvifique, pourra libérer l'homme pour le bien. C'est vrai au plan humain. C'est plus radicalement vrai encore au plan religieux » (p. 202). « Ce qui sépare le croyant de l'incroyant, c'est que le croyant reconnaît la source du symbole paternel dans un Père qui est en même temps l'auteur de la Loi et la promesse du bien que cette Loi rend légitime » (p. 204).

174. En parlant d'*archétype,* je ne songe plus ici aux représentations archétypales qui se forment dans la pensée humaine, mais à la *réalité* qui en constitue le fondement ultime au niveau du Dieu créateur, — pour autant que l'être de Dieu se manifeste à l'esprit des hommes par la révélation qu'il fait de lui-même.

175. « Identification : Processus par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci. La personnalité se constitue et se différencie par une série d'identifications » (J. LAPLANCHE - J. B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse,* p. 187). L'existence de ce processus comme rouage fondamental du développement psychique permet de comprendre pourquoi il doit jouer éminem-

tien, ce « nouveau-né » qui accède à une nouvelle existence (cfr *1 P 2*, 2), l'identification au Christ est donc le principe fondamental de la « vie nouvelle » (*Rm 6*, 4) : il s'agit d'« être trouvé en lui » (*Ph 3*, 9), de devenir un seul être avec lui (*Rm 6*, 5). En parlant ainsi, Paul exprime sa propre expérience : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Ga 2*, 20). Ou encore, dans une formule ramassée : « Pour moi, vivre, c'est le Christ » (*Ph 1*, 21). La reconstruction de l'univers mental correspond ainsi à une véritable refonte de l'être tout entier, dans laquelle le Christ est tout[176]. On comprend dans cette perspective l'importance donnée par saint Paul au thème de l'imitation du Christ (*1 Co 4*, 16 ; *11*, 1), unique voie qui peut conduire à l'imitation de Dieu : « Soyez les imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés, et conduisez-vous selon l'amour, de même que le Christ vous a aimés et s'est livré pour vous » (*Ep 5*, 1-2). Le Père s'est pleinement révélé dans celui qui est pour nous le modèle unique.

Ecrite en fonction de cette révélation, l'épître aux Romains est en quelque sorte bâtie sur l'opposition des deux univers mentaux qui correspondent aux deux existences entre lesquelles chacun de nous est distendu : celle de l'Homme ancien, dont nous avons à nous dépouiller, et celle de l'Homme nouveau, que nous devons revêtir (cfr *Ep 4*, 22-24). Etudier la doctrine de saint Paul, c'est pour une large part analyser les structures de ces deux univers mentaux[177], qui correspondent aux deux aspects de notre Moi : la chair et l'esprit, pour reprendre la terminologie de *Rm 7*[178]. Je n'ai rien fait d'autre jusqu'ici que de tenter de présenter les résultats de cette analyse.

---

ment dans la formation de la personnalité chrétienne : celle-ci est le fruit de l'Esprit Saint qui agit dans l'homme ; mais elle n'échappe pas pour autant aux lois essentielles du psychisme.

176. On comprend dans cette perspective l'absurdité d'une théorie de l'éducation qui réserverait aux adultes la communication de la révélation du Dieu-Père telle qu'elle s'est effectuée dans son Fils Jésus-Christ, sous prétexte de mieux assurer la liberté de l'engagement dans la foi. Il est normal que l'accès à cette révélation *accompagne la genèse même de la personnalité humaine*, effectuée sous la responsabilité des éducateurs qui doivent faire reconnaître à l'enfant ce Père dont ils ne sont eux-mêmes que les images plus ou moins pures. La refonte de l'être humain dans la foi s'intègre alors à sa construction elle-même, sans nuire aucunement au caractère d'engagement libre que doit toujours garder la foi. (Si elle n'avait pas ce caractère d'engagement libre dans l'éducation chrétienne, ce serait l'indice d'un abus de pouvoir des éducateurs, qui masquerait justement le vrai visage de Dieu). Faut-il préciser que, dans ces conditions, le baptême de l'enfant signifie et réalise cet accès au Père, en fonction duquel se construira ensuite sa personnalité, mais qu'il exige en retour une éducation de la foi, grâce à laquelle l'accès au Père entrera dans le champ de la conscience.

177. Ayant vécu sous la Légalité juive avant d'entrer dans l'existence chrétienne, Paul parle de ces deux univers mentaux *par expérience* (comparer *Ep 2*, 1-6). Par le fait même, ses textes nous font entrer dans les profondeurs de sa personnalité, là même où ils n'ont aucunement une allure de confidence.

178. *Supra*, note 81.

B. LA FRATERNITÉ HUMAINE RETROUVÉE

L'identification de l'homme racheté au Christ rédempteur n'a pas seulement pour effet de transformer radicalement sa relation à Dieu et la compréhension qu'il en a ; elle modifie de la même manière sa relation aux autres hommes. En envoyant ici-bas son Fils, « né d'une femme, né sous la Loi » (*Ga 4*, 4), Dieu ne l'a pas seulement rendu solidaire de toute la « race d'Adam » ; il a fait de lui le nouvel Adam d'une humanité recréée qui doit revêtir son image (*1 Co 15*, 45-49). L'image du Corps du Christ (*1 Co 12*, 12-26) n'est pas un symbole creux. Fondée sur le réalisme de l'incarnation, par laquelle le Christ a assumé notre corporéité, elle montre en lui le principe unificateur de l'humanité nouvelle. Il s'ensuit une conséquence : si nous ne formons dans le Christ qu'un seul Corps dont nous sommes tous membres (*1 Co 12, 27*), nous sommes du même coup « membres les uns des autres » (*Rm 12*, 5). L'unité du genre humain rompue par le péché [179] se refait ainsi sur un autre plan, car toutes les formes de divisions et d'oppositions perdent désormais leur raison d'être. Même la mise à part du peuple juif, jadis consacrée par le régime de la Loi qui dressait une barrière entre les nations païennes et lui, s'efface devant la réunification des hommes : « Le Christ, notre paix, fait de ces deux (parties de l'humanité) un seul peuple, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine » (*Ep 2*, 14 ; cfr *Rm 10*, 12). « Là il n'est plus question de Grecs ou de Juifs, de circoncis ou d'incirconcis, de barbares, de Scythes, d'esclaves, d'hommes libres ; il n'y a que le Christ qui est tout en tous » (*Col 3*, 11). Un passage de l'épître aux Galates dit la même chose, en soulignant mieux encore le rapport de cette unité à la paternité de Dieu retrouvée : « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ (thème de la Paternité retrouvée). En effet, baptisés dans le Christ, vous avez tous revêtu le Christ (thème de l'identification au Fils) : il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme » (*Ga 3*, 27-28). Je n'ai pas à analyser ici en détail le contenu de ces textes, qui énumèrent tous les domaines dans lesquels la brisure de l'unité humaine se fait sentir : races, nations, cultures, classes sociales, sexes même ... C'est en somme une nouvelle vision de l'existence qui s'impose au chrétien, à partir du moment où le Christ est devenu le tout de sa vie [180].

---

179. Sur cet aspect du péché du monde, cfr *supra*, p. 357.

180. Faut-il préciser que cette réunification de l'humanité dans le Christ n'est pas son uniformisation, parce que sa diversification naturelle n'est point par essence une rupture d'unité mais plutôt une manifestation des virtualités latentes de l'être ? C'est le Péché, agissant par l'intermédiaire de la chair (pour reprendre le langage paulinien), qui transforme la diversification (races, nations,

Assurément, à cette situation transformée doit correspondre une attitude intérieure diamétralement opposée à celle que Paul décrivait en brossant le tableau de l'humanité pécheresse (cfr *Rm 1,* 29-31). Aussi les règles de vie données dans la même épître ont-elles pour centre l'amour mutuel (*Rm 13,* 8-10). En soulignant la même chose (*Ga 5,* 13-15), l'épître aux Galates montre avec plus de précision encore que cette conduite, inverse de celle à laquelle pousse la « chair » (*Ga 5,* 19-21), est le résultat du don de l'Esprit : car « le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi ... » (*Ga 5,* 22-23). On a pu remarquer dans cette énumération la prédominance des vertus sociales. Tout cela dénote une victoire de la grâce sur le péché humain, quelles qu'en soient les formes. Mais puisque l'inclination spontanée aux péchés sociaux relève de cette « convoitise » de la chair (*Ga 5,* 16-17) qui est l'indice du péché originel (*originatum*), on voit que le don de grâce a pour but de remédier efficacement à la situation native dont l'homme ne sortirait pas tout seul.

C. L'UNITÉ INTÉRIEURE RETROUVÉE

La psychologie moderne rapporterait les divisions entre les hommes au domaine de l'*agressivité* plutôt qu'à celui du *désir,* encore qu'il y ait une corrélation étroite entre les deux [181]. Saint Paul n'y contredirait pas, qui mentionne explicitement à ce sujet le présence de la Haine (*Ep 2,* 14), qualification morale d'une attitude relevant de l'agressivité. Mais l'objectif de l'apôtre n'est pas d'analyser avec précision les données psychiques sous-jacentes aux comportements de l'homme pécheur : il se contente de porter un diagnostic d'ensemble sur sa situation *spirituelle.* De ce point de vue, le mal essentiel se manifeste par le conflit intérieur décrit en *Rm 7,* autrement dit, par l'opposition fondamentale entre l'*esprit,* qui « se complaît dans la Loi de Dieu » (*7,* 22), et la *chair,* qui « lutte contre la loi de (la) raison et enchaîne (l'homme) à la loi du Péché qui est dans (ses) membres » (*7,* 23). La classification des phénomènes psychologiques

---

langues, fonctions sociales, sexes, etc.) en rupture d'unité, parce qu'il y introduit la dialectique du Maître et de l'Esclave, sous la double emprise de la cupidité (dans l'ordre de l'avoir) et de la volonté de puissance (dans l'ordre de l'être). La théologie chrétienne de l'unité humaine brisée et reconstruite permet de situer à leur place les philosophies de l'histoire écrites en style hégélien et marxiste.

181. J. LAPLANCHE - J. B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse,* p. 13 ss (art. *Agressivité*). L'interprétation freudienne du rapport entre sexualité et agressivité n'est évidemment pas acceptée par tout le monde. On sait en particulier que l'agressivité joue un rôle central chez Adler (cfr D. SAADA, *L'héritage de Freud,* Paris, 1966, p. 157-175).

adoptée ici par saint Paul n'a rien à voir, on l'a dit plus haut [182], avec celle des modernes. Elle se rapporte pourtant à une conception dynamique du psychisme humain que ceux-ci n'ont pas à renier, s'ils consentent à prendre en considération le caractère spécifique et irréductible du « spirituel » : l'*esprit* ne se manifeste-t-il pas sous la forme d'une poussée [183] intérieure, aussi constitutive du Moi que les convoitises plus ou moins conflictuelles de la *chair* (on notera que l'enracinement corporel des désirs anarchiques est explicitement allégué par saint Paul ; cfr *Rm 7*, 18. 23-24 ; *8*, 13)? Assurément, on ne saurait (si on en admet la spécificité) le rattacher au domaine de la *Libido* [184], fût-ce à titre de « sublimation [185] », à condition toutefois qu'il s'agisse bien de lui et non d'un succédané plus ou moins frelaté. Aussi bien sa fonction dans l'être humain est-elle d'un autre ordre : il indique la *direction* vers laquelle l'existence doit s'orienter pour répondre à l'exigence la plus profonde qui soit inscrite au cœur de tout homme : celle d'un dialogue d'amour avec le Père qui est aux cieux (cfr *Rm 8*, 15-16). Ainsi la *chair*, en tant que manifestation du psychisme considérée au niveau des simples phénomènes, est un champ de recherche qui s'ouvre aux enquêtes archéologiques sur le Moi ; mais l'*esprit* impose par lui-même une enquête téléologique qui est beaucoup plus compliquée [186], parce qu'elle débouche néces-

182. *Supra*, note 81.

183. Je reprends intentionnellement un vocabulaire proche de celui de la psychanalyse freudienne, où la « pulsion » est un « processus dynamique consistant dans une *poussée* (charge énergétique, facteur de motricité) qui fait tendre l'organisme vers un but » (J. LAPLANCHE - J. B. PONTALIS, *op. cit.*, p. 359). Mais naturellement, l'analogie s'arrête là.

184. Rappelons que, chez Freud, la *Libido* est « l'énergie postulée ... comme substrat des transformations de la pulsion sexuelle, quant à l'objet (déplacement des investissements), quant au but (sublimation par exemple), quant à la source de l'excitation sexuelle ». Au contraire, « chez Jung, la notion de Libido s'est élargie jusqu'à désigner « l'énergie psychique » en général, présente dans tout ce qui est « tendance vers », *appetitus* » (*Vocabulaire de la psychanalyse*, p. 224). A première vue, l'*esprit* tel que l'entend saint Paul peut paraître rentrer dans cette « énergie psychique » dont il constituerait le niveau supérieur. Mais saint Paul y voit la manifestation de l'Esprit même de Dieu dans l'homme, ce qui le fait échapper aux limites des classifications purement psychologiques, — si toutefois on en examine la réalité dans la lumière issue de l'expérience de foi.

185. « Sublimation : Processus postulé par Freud pour rendre compte d'activités humaines apparemment sans rapport avec la sexualité, mais qui trouveraient leur ressort dans la force de la pulsion sexuelle. Freud a décrit comme activités de sublimation principalement l'activité artistique et l'investigation intellectuelle » (*Vocabulaire de la psychanalyse*, p. 465). Cette vue suppose naturellement une *réduction* théorique de toutes les activités humaines au dynamisme fondamental de la Libido. Il ne s'agit plus là d'une théorie du psychisme considéré dans ses composantes observables, mais d'une prise de position métaphysique, dont la discussion dépasserait le cadre de la présente recherche.

186. Archéologie et téléologie : on reconnaît le vocabulaire de P. RICŒUR, *De l'interprétation*, p. 444 ss. L'étude critique de Ricoeur sur « l'interprétation » freudienne pose d'un point de vue philosophique le problème « téléologique » de l'homme, considéré dans son dynamisme intérieur. Il remarque notamment que

sairement dans la métaphysique (et pas seulement dans la métapsychologie) en dévoilant le *sens* de la liberté humaine comme telle.

Quoi qu'il en soit, la chair n'est pas pour l'homme un principe d'unité intérieure : les tendances qui la constituent, malgré leur commun dénominateur d'égoïsme (ou justement à cause de lui) sont en guerre les unes contre les autres. L'esprit seul peut unifier le Moi, à condition qu'il triomphe d'abord de la chair. L'enjeu du combat est important, puisqu'il s'exprime en termes de vie et de mort, de guerre et de paix : « Le désir de la chair, c'est la mort, tandis que le désir de l'esprit, c'est la vie et la paix » (*Rm 8*, 6). Pour traduire cela dans un autre langage, ne pourrait-on pas dire que, dans la perspective de la reconstruction mentale opérée chez le chrétien (pour l'expression cfr *Ep 4*, 23), l'*esprit* est le seul « dynamisme de vie » irrécusablement authentique, tandis que la *chair*, en dépit de tous ses camouflages, ne possède qu'un dynamisme ambigu où l'élan apparent vers la vie est intérieurement corrodé par une force de mort [187]. Chair et esprit, rappelons-le, n'ont rien à voir avec l'anthropologie dualiste du monde grec, qui opposait métaphysiquement l'esprit de

---

la notion freudienne de « sublimation » renferme les éléments fondamentaux d'une téléologie qui ne parvient pas à se thématiser au plan théorique (*ibid.*, p. 467-475). Il me semble qu'au-delà d'une thématisation philosophique, la conception paulinienne de l'*esprit*, aspect de l'homme qui s'ouvre au dynamisme de l'Esprit de Dieu, fournit la thématisation religieuse du même problème téléologique.

187. Je m'aventure ici sur un terrain difficile, semé de chausse-trapes. Il serait pourtant bien nécessaire de situer clairement la distinction paulinienne de la chair et de l'esprit par rapport à la psychologie dynamique qui fait appel à la théorie des pulsions, comme par rapport à la distinction grecque (ou cartésienne ?) du corps et de l'esprit. L'*esprit* paulinien englobe tout ce qui, dans notre être, malgré son statut corporel, provient de l'authentique création de Dieu et retourne à Dieu sous l'impulsion intérieure de l'Esprit Saint. La *chair* englobe tout ce qui, en dépit d'un statut spirituel (au sens grec ou cartésien du terme), défigure la création de Dieu et nous détourne de lui. On est bien loin, on le voit, de la psychologie « classique ». Dans cette perspective, la *vie* et la *mort* auxquelles conduisent l'esprit et la chair sont comprises en fonction de la relation de l'homme au Dieu créateur et sanctificateur. Sur ce plan précis, on ne peut donc parler d'un authentique « dynamisme de vie » que pour ce qui vient de l'*esprit* et en exprime les tendances. Qu'en est-il dans ces conditions de ce que Freud (dernière manière) appelle « pulsions de vie » et « pulsions de mort », composantes fondamentales du psychisme humain dans sa structuration individuelle, indépendamment de toute qualification morale des actes auxquels ces pulsions peuvent conduire ? La différence des points de vue rend la réponse très difficile. On peut, semble-t-il, s'engager dans la direction suivante. Les « pulsions de mort », par les actes auxquels elles aboutissent, se rapportent de toute façon (on oserait dire : ontologiquement) au domaine de la mort que saint Paul montre présent à l'arrière-plan de la chair. Quant aux « pulsions de vie », elles sont en elles-mêmes ambiguës, puisque ces forces élémentaires de l'être sont susceptibles d'être polarisées moralement soit par le dynamisme de l'*esprit* (au sens paulinien du terme), soit par les convoitises de la *chair*. Leur qualification religieuse (et finalement existentielle) dépend de la finalité que leur assigne ainsi la puissance intérieure qui les utilise, bref, du choix de la liberté sur son plan propre. Mais le domaine des analyses psychologiques est alors largement dépassé.

l'homme à sa corporéité. En effet, leurs domaines respectifs incluent également la totalité des facultés humaines, en y reconnaissant partout la présence de deux dynamismes inverses, aux finalités contradictoires. Pour en revenir au problème ici posé, l'homme, laissé aux convoitises de sa chair et aux velléités d'un esprit encore impuissant, ne saurait le résoudre par lui-même : « Vouloir le Bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir » (*Rm 7*, 18). C'est donc Dieu seul qui le résout en nous, par l'envoi de l'Esprit qui fait de nous les fils de Dieu (*Rm 8*, 14) : ce même Esprit pénètre notre esprit et lui donne force. Au point de départ de tout, il nous faut donc prendre conscience de notre filiation adoptive : « L'Esprit lui-même atteste de concert avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (*8*, 16). A partir de là, nous entrons sous sa mouvance et, du même coup, nous échappons à celle de la chair : « Vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous » (*8*, 9). Tel est le principe de notre unité intérieure reconstituée [188]. N'allons pas imaginer que celle-ci nous serait donnée toute faite : nous avons à la réaliser par le libre engagement de notre volonté, docile aux impulsions de l'Esprit. Ce point sera repris plus loin [189]. Notons seulement pour l'instant que le problème du péché trouve sa solution dans la « vie selon l'Esprit », à tous les niveaux où il se pose : celui des péchés actuels, et celui qui précède tout engagement de la responsabilité personnelle, autrement dit : celui du péché originel (*originatum*). C'est ainsi que la grâce apporte la guérison à l'être humain déchiré.

3. La rédemption, victoire de Dieu sur la Mort [190]

A. LE SENS DE LA MORT DU CHRIST

On a vu que Freud soumettait l'idée de rédemption à une étude psychanalytique en prenant pour point de départ le rôle dévolu à la mort du Christ : dans le « mythe » de rédemption tel qu'il l'a imaginé, le Fils innocent assume la culpabilité de ses frères et se voue à la vindicte qui exige une mort pour payer une mort. Cette interprétation oublie complètement un point essentiel : chez saint Paul, comme d'ailleurs dans tout le Nouveau Testament, l'acte rédempteur

188. Est-il besoin de dire que la théologie du Saint-Esprit apparaît ainsi comme capitale en anthropologie chrétienne, quoi qu'il en soit de la théorie philosophique des « facultés », qui est, de ce point de vue, un élément très secondaire.

189. *Infra*, p. 618 s.

190. Autre développement sur le même point : *La théologie de la mort dans l'Ecriture sainte*, dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 1966, p. 171-193.

du Christ n'est pas constitué seulement par sa mort, mais par tout le complexe « mort / résurrection », qu'on ne peut pas décomposer sans dissoudre l'idée même de rédemption [191]. C'est que le problème à résoudre a deux faces : il faut d'une part lever l'obstacle du péché, qui établit une barrière entre Dieu et les hommes, et d'autre part renouer positivement la relation entre les hommes et Dieu. Le complexe « mort / résurrection » répond à cette double fin : la mort expérimentée par le Christ fut une « mort au Péché », assurée « une fois pour toutes » ; la vie où il est entré par la résurrection est une « vie à Dieu » (*Rm 6*, 10). Le rapport de la mort du Christ au péché humain est ainsi souligné clairement : il ne s'agit pas simplement du péché des origines par lequel « la mort est entrée dans le monde » (*Rm 5*, 12), mais de la masse de péché qui est coextensive à l'histoire de notre race. Entre le Péché et la Mort, ces deux archétypes fondamentaux du Mal humain [192], il y a un lien intrinsèque, que le régime de l'ancienne Loi ne faisait que souligner (cfr *Rm 7*, 10) : « la mort est le salaire du péché » (*Rm 6*, 23). Le Christ innocent ne s'est pas substitué aux hommes coupables pour régler la dette à leur place et les dispenser de la payer ; il s'est rendu solidaire du destin qui, à cause du péché, fait de toute existence humaine une « existence-pour-la-mort ».

On a vu plus haut que cela avait constitué la preuve suprême de son amour [193]. On a vu aussi que, par rapport à l'objectif de tout péché humain, cette mort pouvait être interprétée (mythiquement) comme la réalisation par excellence du Meurtre du Père, visé dans la personne de son Fils [194]. En ce sens, elle marqua le triomphe suprême du Péché. Mais elle fut aussi le moment où le Jugement de Dieu s'abattit sur le Péché et le dépouilla de son pouvoir : la résurrection fut ensuite la manifestation de cette victoire du Christ sur les deux Puissances qui asservissaient jusque là le genre humain, le Péché et la Mort [195]. Si donc la mort du Christ a pu remplir sa fonction

---

191. Il faut reconnaître que l'idée de résurrection était complètement impensable pour Freud, comme elle le reste pour de nombreux modernes. Parallèlement à la représentation de la mort comme « descente aux lieux infernaux », elle utilise d'ailleurs l'image du « surgissement hors des lieux infernaux », qui traduit en termes spatiaux une expérience existentielle étrangère à la notion d'espace. C'est le type du langage « mythique », dont il convient de fournir une interprétation « existentiale » (cfr note 165). Je ne puis que signaler ici ce problème. Si le théologien ne l'entreprend pas, c'est l'idée même de résurrection que son lecteur moderne rapportera à la catégorie des « mythes », entendue de la façon la plus péjorative.

192. *Supra*, p. 454 s.

193. *Supra*, p. 601 s.

194. *Supra*, p. 476.

195. Est-il besoin de préciser que je m'exprime ici en langage « mythique », parce que c'est la seule façon de faire sentir la portée existentielle de la résurrection du Christ ?

rédemptrice, c'est parce qu'elle fut pour lui, paradoxalement, la voie d'accès à la résurrection et à la glorification : nous avons su par là que « le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus, la Mort n'a plus de pouvoir sur lui » (*Rm 6,* 9). De ce fait, *le Christ a radicalement changé le sens de la mort humaine,* en intégrant dans les structures mêmes du salut cette expérience douloureuse qui n'était jusque là ressentie que comme la conséquence suprême du péché (cfr *Gn 3,* 19). Du même coup, dans sa mort, c'est toute l'humanité pécheresse qui est morte : « Dès lors qu'un seul est mort pour tous, tous sont morts en lui ; et il est mort pour que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (*2 Co 5,* 14-15).

B. L'UNION DES HOMMES À LA MORT DU CHRIST

S'il en est ainsi, l'actuation du mystère de rédemption dans la vie individuelle des hommes devra comporter un double aspect, en rapport avec les deux faces de l'acte rédempteur : union à la mort du Christ, pour que le Péché et la Mort perdent leur pouvoir d'asservissement ; union à sa résurrection, pour que les hommes participent à l'existence nouvelle dont il est le principe. C'est exactement de cette façon que saint Paul présente la signification du baptême en *Rm 6* : « Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (*6,* 4). Qu'est-ce donc qui meurt en nous lors du baptême ? « Notre vieil Homme a été crucifié avec lui, pour que fût détruit ce corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au Péché » (*6,* 6). En parlant de la vieille Humanité que les baptisés portent en eux, Paul ne songe pas seulement au « péché originel » qu'ils tiennent de leur naissance. Comme le précisera l'épître aux Ephésiens : « Vous étiez morts par suite des fautes et des péchés dans lesquels vous avez vécu jadis ... Et nous tous d'ailleurs nous fûmes jadis de ceux-là, vivant selon nos convoitises charnelles, servant les caprices de la chair et des pensées coupables, si bien que nous étions par nature fils de la Colère comme les autres ... » (*Ep 2,* 1-3). C'est que les baptisés sont des adultes, qui avaient scellé par leurs engagements volontaires l'asservissement inné dans lequel ils se trouvaient par rapport au Péché et à la Mort. Cependant, quand notre « Vieil Homme » meurt ainsi avec le Christ, c'est aussi cet asservissement radical qui se trouve rompu ; autrement dit, c'est l'état de péché originel (*originatum*) qui prend fin [196].

196. Aussi saint Augustin a-t-il légitimement pu prendre pour point de départ de sa polémique anti-pélagienne le cas-limite du baptême des enfants : n'ayant

Est-ce à dire que le « Vieil Homme » ait alors totalement disparu en nous ? Saint Paul sait bien que ses manifestations, ses « convoitises », agissent toujours : ce « Vieil Homme » qui est mort, il faut lutter chaque jour pour le maintenir dans la mort, il faut achever de le faire mourir. Le leit-motiv du baptême restera donc la consigne spirituelle de toute la vie chrétienne (cfr *Ep 4,* 22). Ainsi la lutte intérieure des « deux Hommes en moi », jadis comprise comme la manifestation psychologique du règne du Péché sur l'homme, *acquiert elle-même un nouveau sens,* puisqu'elle offre à chacun le moyen de « mourir avec le Christ ». C'est en cela qu'elle diffère chez celui dont la vie morale reste fixée dans la perspective du régime de la Loi, et chez le chrétien qui a accédé au régime de la grâce : le premier ne peut qu'éprouver l'impuissance de la Loi à assurer en lui la victoire de l'esprit sur la chair : c'est l'état décrit en *Rm 7,* 7-25, qui conduit naturellement l'homme à l'angoisse (*7,* 24) ; le second sait que l'Esprit de Dieu est survenu en lui pour le conduire, et qu'il lui est ainsi devenu possible de vivre selon l'esprit en faisant mourir en lui la chair (*Rm 8,* 5-13). La mort du « Vieil Homme » fait donc partie de la vie nouvelle qu'il mène sous la direction de l'Esprit ; l'Esprit l'identifie par là au Christ *dans sa mort.*

Il faut ajouter à cela que les épreuves quotidiennes de l'existence constituent une autre manière de mourir avec le Christ. Tandis que « l'homme intérieur se renouvelle en nous de jour en jour », « l'homme extérieur s'en va en ruines » (*2 Co 5,* 16), en attendant le jour où le corps lui-même se dissoudra. C'est là une véritable « mort quotidienne » (*1 Co 15,* 31), qui a un sens précis dans le mystère de rédemption : « Nous portons partout et toujours en notre corps les *souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit* elle aussi manifestée dans notre corps ; quoique vivants en effet, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre chair mortelle » (*2 Co 4,* 10-11). Dans ces conditions, la mort corporelle, introduite dans le monde par suite du péché [197] (*Rm 5,* 12), douloureuse parce qu'elle est le « salaire du péché » (*Rm 6,* 23), peut elle-même devenir un objet de désir chez celui que sa foi identifie au Christ : « Pour

---

pas encore péché de façon personnelle, ceux-ci n'en ont pas moins besoin du baptême pour entrer dans l'existence nouvelle par la grâce de Jésus-Christ. C'est donc que le baptême a détruit en eux une autre forme de péché : le péché originel (cfr A. VANNESTE, *La théologie du péché originel,* dans *Revue du clergé africain,* 1967, p. 496-501).

197. Je me suis expliqué ailleurs sur la façon dont cette idée est compréhensible dans la perspective historique que nous ouvre la paléanthropologie moderne (cfr *N.R.Th.,* 1957, p. 478 s. ; *Réflexions ...,* p. 114 s.). La mort corporelle dont il s'agit n'est pas la simple « séparation de l'âme et du corps » ; elle comporte tous les éléments psychologiques qui donnent à la mort son caractère angoissant et inacceptable.

moi, vivre c'est le Christ, et mourir est un gain... J'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ » (*Ph 1,* 21. 23). L'acceptation de la mort revêtira dans cette perspective une signification sacrificielle, qui n'aura rien à voir ni avec la conception de l'expiation telle que Freud la reconstitue, ni avec les « pulsions de mort » dont il détecte la présence dans le psychisme humain [198] : débouchant sur l'espérance de la résurrection, elle s'intègre au dynamisme vital qui anime l'Homme nouveau sous l'influence de l'Esprit saint. Le désir d'« être avec le Christ » n'est-il pas pour lui le plus fondamental de tous les dynamismes de vie, en face duquel les « pulsions de vie » [199] revêtent un caractère ambigu, selon qu'elles relèvent du domaine de la chair ou de celui de l'esprit [200]. Dans la nouvelle vue de l'existence *où nous introduit la foi, la mort même, quoique étant toujours* expérience du Mal, a trouvé une signification positive grâce à la croix du Christ.

4. La liberté retrouvée

A. LA LIBERTÉ DES ENFANTS DE DIEU

On se rappelle que, chez l'homme pécheur, le drame intérieur de la conscience naissait de la contradiction ressentie entre l'aspiration à la liberté et l'asservissement au Péché [201]. Tant qu'il était dominé par les convoitises de la chair, Dieu lui-même ne lui apparaissait que sous les traits d'une Légalité tyrannique. La situation change à partir du moment où le vrai visage du Dieu-Père se dévoile, en même temps que son Esprit devient pour l'homme le principe d'une vie nouvelle. De ce fait, l'homme racheté se découvre libre de toute entrave. « Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (*2 Co 3,* 17). A la source psychologique de cette liberté retrouvée, il faut placer la prise de conscience de la filiation adoptive chez les hommes rachetés. Celle-ci n'est pas seulement une idée abstraite, reçue aveuglément dans la foi. Elle appartient à l'expérience chrétienne : « La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba ! Père ! » (*Ga 4,* 6). Or en reprenant ce thème dans l'épître aux Romains, saint Paul mentionne explicitement l'attitude de liberté qui convient à la condition de fils adoptif : « Vous n'avez pas reçu un *esprit d'esclavage* pour revenir à la *crainte* ; mais vous avez reçu un Esprit d'adoption filiale, dans lequel nous crions : Abba ! Père ! » (*Rm 8,* 15).

198. J. LAPLANCHE - J. B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse,* p. 371-378.
199. *Ibid.,* p. 378 ss.
200. Voir *supra,* note 187.
201. *Supra,* p. 450 s.

Servage et liberté, crainte et amour, caractérisent donc la situation religieuse des hommes dans les deux économies que saint Paul oppose l'une à l'autre (au prix d'une certaine schématisation) pour mieux faire ressortir l'essence de la seconde ; il en trouve une image dans les deux enfants d'Abraham, nés de l'esclave et de la femme libre (*Ga 4*, 22-31) : « C'est pour cette liberté-là que le Christ nous a libérés » (*Ga 5*, 1). Cette liberté se définit moins par la considération rétrospective des liens rompus, que par la joyeuse certitude d'être un enfant dans la maison du Père. L'image certes est par elle-même ambiguë : « Comment un homme peut-il naître une fois qu'il est vieux ? Peut-il rentrer dans le sein de sa mère et renaître ? » (*Jn 3*, 4). Le retour au sein maternel et le rêve de l'enfance retrouvée peuvent être les alibis d'une régression infantile, chez l'adulte qui ne sait plus affronter l'existence. Il n'est guère douteux que des psychanalystes soient tentés d'interpréter en ce sens les images évangélique et paulinienne qu'on vient de citer[202]. Mais l'infantilisme est exactement à l'opposé de cette enfance retrouvée, face au Père qui est dans les cieux. Celle-ci suppose au contraire un *dépassement* radical des tumultes d'adolescence qui continuent de fermenter chez l'adulte sous la forme des « convoitises » ; elle requiert que le croyant devienne, dans le Christ, cet « Homme parfait ayant la stature de l'âge adulte », que saint Paul présente comme l'idéal du chrétien (*Ep 4*, 13). On peut légitimement parler à ce sujet d'une pleine

---

202. Faut-il rappeler le texte de Freud cité plus haut, qui concerne d'ailleurs la religiosité en général : « Lorsque l'adulte reconnaît son abandon réel et sa faiblesse devant les grandes forces de la vie, il se retrouve dans une situation semblable à celle de son enfance et il cherche alors à démentir cette situation sans espoir en ressuscitant, par la voie de la régression, les puissances qui protégeaient son enfance » (*Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 179). Toute différente est l'interprétation proposée par C. J. Jung pour le passage de *Jn 3*, 4-8 : Jésus oblige Nicodème à comprendre « la valeur éducative et stimulante » des symboles de l'eau (sein maternel) et de l'esprit (souffle fécondant du vent) ; il reprend ainsi sur un registre symbolique les archétypes issus d'une tendance libidinale prohibée, pour que l'interlocuteur les intègre pleinement à sa vie d'adulte conscient (cfr *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, 1953, p. 377-381). Dans une perspective qui suppose à la base une psychanalyse jungienne, G. Bachelard voit au contraire dans « les rêveries vers l'enfance » une « poétique » à valeur prophétique, annonçant une véritable réconciliation de l'homme avec le Cosmos ; c'est en ce sens qu'il reprend la symbolique chrétienne de l'enfance retrouvée, ... en empruntant sa formulation à des textes fort ambigus de Mme Guyon (*La poétique de la rêverie*, Paris, 1960, p. 82-123 ; cfr p. 113 s. le passage consacré à Mme Guyon). Au total, n'est-ce pas l'ambiguïté même du symbole qui en permet une interprétation « archéologique », régressive, névrotique (Freud), et une interprétation « téléologique », prophétique, annonciatrice de bonheur (Bachelard) ? Mais toute la question est de savoir à quel niveau se situe la « fin » ainsi symbolisée : réconciliation avec le Cosmos (rêvée, mais toujours précaire), ou réconciliation avec le Père retrouvé (*Jn 3*, 4 ss) ? On lira sur ce sujet les réflexions pleines de réserve de A. VERGOTE, *Psychologie religieuse*, p. 159-180 (sur l'ambiguïté du symbole maternel comme image du désir mystique).

intégration de la personne : l'expression n'est pas paulinienne, mais elle est en consonance avec la théologie des épîtres. La liberté se développe ainsi à partir de la vie de foi authentique.

B. LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE ET LA LOI [203]

J'ai souligné plus haut l'importance de la représentation archétypale de la Loi dans l'univers mental de l'humanité pécheresse. Elle sert à définir un régime religieux où Dieu n'est pas inconnu, mais où l'on fait abstraction de tout ce qui relève de la grâce du Christ. En conséquence, elle ne livre de Dieu qu'une image incomplète : celle d'une Autorité répressive, qui dresse une barrière devant les convoitises de la chair, mais ne peut triompher de la tyrannie du Péché [204]. Or l'homme racheté, uni au Christ par le baptême, se trouve « dégagé de la Loi, étant mort à ce qui (le) tenait prisonnier, de manière à servir dans la nouveauté de l'esprit, et non dans la vétusté de la lettre » (*Rm 7*, 6). Il n'est plus « sous la Loi, mais sous la grâce » (*6*, 14). Est-ce à dire que les obligations morales définies par la Loi se trouvent abrogées pour lui ? Non point, car il faut au contraire que « la justice de la Loi s'accomplisse en nous, qui ne nous conduisons pas selon la chair mais selon l'esprit » (*8*, 4). Comment cela peut-il donc se faire ?

Deux considérations interviennent ici, pour éclairer cet aspect du mystère de rédemption. Tout d'abord, le contenu de la Loi apparaît désormais comme renfermé dans l'unique précepte [205] de la charité : « Celui qui aime le prochain a accompli la Loi... La charité est la plénitude de la Loi » (*Rm 13*, 8. 10 ; cfr *Ga 5*, 14). Rien de plus positif que la recherche de cette attitude d'amour envers le prochain, qui entraîne avec elle l'observation de tous les autres commandements. Rien de plus intérieur aussi, car l'amour jaillit du fond du cœur de l'homme. Une question se pose pourtant : où l'homme trouvera-t-il la capacité d'aimer ? Ici reparaît de nouveau le rôle de l'Esprit Saint : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (*Rm 5*, 5). Cet amour est avant tout celui dont Dieu nous aime. Mais en révélant Dieu comme Amour, il suscite en nous une réponse d'amour. Non seulement à l'égard du Père, envers

---

203. Voir sur ce sujet : S. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, dans *Christus*, 1954, p. 6-27 (repris dans I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, p. 169-195, notamment p. 179-184).

204. *Supra*, p. 358-361.

205. Il s'agit d'un « précepte » en ce sens qu'il est contenu dans la Torah, dont il constitue le « premier commandement » et le « second semblable au premier » (*Mc 12*, 28-34 et par.). Mais il n'appartient pas à l'ordre de la Légalité répressive.

qui nous prenons une attitude filiale, mais aussi envers tous les hommes : puisque Dieu est Amour, la vie qu'il répand en nous ne peut que s'épanouir en amour. Le dynamisme même de la vie soumise à la conduite de l'Esprit est constitué par la charité, qui se manifeste dans les actes concrets de la vie quotidienne, par le service (*Ga 5,* 13) et par l'entr'aide (*Ga 6,* 2). Car « le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur... » ; or « contre de telles choses, il n'y a pas de Loi » (*Ga 5,* 22-23). On voit que, dans la logique de sa conception de la Loi comme économie pédagogique, Paul entend ici sous ce nom l'ensemble des interdits qui s'opposaient de l'extérieur aux entraînements de la chair. (La Loi dit : « Tu ne convoiteras pas », *Rm 7, 7*). La charité, insérée par l'Esprit au plus profond de nos cœurs, est devenue en quelque sorte un mouvement spontané de notre être. Nous ne sommes donc plus sous la tutelle du Pédagogue sévère, placé là pour refréner nos désirs ; nous suivons *la loi intérieure de notre être* recréé en Jésus-Christ. Ainsi se trouvent dépassées tout ensemble l'opposition entre la chair et la Loi, et la complicité de la chair vis-à-vis du Péché. Le régime de la grâce, inauguré par le don de l'Esprit, réalise l'alliance nouvelle où la Loi est inscrite dans les cœurs (cfr *Jr 31,* 33). Telle est la « Loi du Christ » (*1 Co 9,* 21 ; *Ga 6,* 2), qui n'est plus supportée avec impatience comme un joug, mais aimée comme une libération [206]. Une fois de plus, on voit que le problème de la rédemption est celui d'une refonte intérieure de l'homme par l'Esprit d'amour.

C. LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE ET LE PÉCHÉ

J'ai dit précédemment que la rédemption était une victoire de Dieu sur le Péché, considéré sous toutes ses formes. Or ce triomphe radical doit être mis en acte dans la vie quotidienne. Dans ce cadre reprend le combat de la chair et de l'esprit : il est la condition même de la liberté retrouvée. Il ne faut pas imaginer celle-ci comme donnée toute faite par la grâce. Elle est plutôt une tâche et un devoir ; disons mieux : une vocation. L'amour de Dieu exige une réponse : c'est l'engagement de la liberté elle-même qui, affranchie du Péché, se met « au service de la justice » (*Rm 6,* 18). Ainsi comprise, la vie chrétienne prendra l'allure d'un affrontement perpétuel avec les puissances du Mal, qui ne cessent pas de mettre l'homme à l'épreuve. Pour « s'offrir à Dieu comme des vivants revenus de la mort »

206. Soulignons une fois encore que l'Ancien Testament nous présente des anticipations concrètes de ce régime instauré par le Nouveau. L'expérience religieuse du psalmiste auquel nous devons le Psaume 119 témoigne de l'amour et de la joie que l'homme trouve dans la Loi divine, une fois que celle-ci lui est devenue intérieure. La figure du Dieu-Législateur est déjà intégrée à celle du Dieu-Père, et la crainte religieuse à l'amour.

(*Rm 6*, 13), il faudra consentir à mourir chaque jour au péché : situation difficile pour celui qui continue de ressentir en soi les convoitises d'une chair désirante.

Le problème ainsi posé n'est pas seulement d'ordre moral. Ou plutôt, à l'intérieur de l'ordre moral où il se place, on voit se recouper deux domaines bien différents. D'une part, à propos des détails de la vie quotidienne, l'homme se voit poser la question essentielle de son existence : celle du *choix spirituel* en face des attraits que l'Esprit Saint met en lui : s'y montrera-t-il docile, de façon à vaincre les désirs anarchiques de la chair [207] ? D'autre part, ce dérèglement des convoitises s'enracine lui-même dans un psychisme plus ou moins affecté par des traumatismes divers : dans quelle mesure la *liberté psychologique* est-elle capable de se frayer un chemin, pour affirmer par des actes concrets ses options spirituelles profondes ? Nous ne jouissons jamais que d'une liberté conditionnée par des mécanismes mentaux de toutes sortes. L'emprise du Mal sur nous se manifeste en particulier par les déterminismes plus ou moins pesants qui hypothèquent notre vie spirituelle. A la limite, notre liberté restaurée dans le Christ peut être tenue en échec par certaines failles de notre psychisme. Ce n'est pas là un pur problème de vie spirituelle. C'est aussi un problème psychologique qui peut exiger un recours à des thérapeutiques appropriées. La psychanalyse recouvre ses droits sur ce plan, dans les limites de ses moyens [208]. Mais il ne faut pas oublier que toute expérience du mal, psychique aussi bien que physique, est susceptible de revêtir une signification, si la foi sait la relier au mystère de la croix. L'épreuve des impuissances et des échecs, des tentatives sans cesse renouvelées pour vivre dans la charité sous la mouvance de l'Esprit, des fautes mêmes qui montrent la fragilité de notre nature blessée, peuvent devenir un nouveau moyen de faire mourir en nous la chair, — au moins sous l'angle de la *suffisance* humaine, car il devient alors clair que Dieu seul nous sauve par grâce en nous donnant gratuitement la possibilité d'aimer [209].

---

207. Cette victoire sur le Péché par la force de l'Esprit Saint se manifeste en toute clarté chez le chrétien baptisé et conscient de sa foi. Mais il faut en reconnaître une anticipation réelle, quoique cachée, dans le cas des Juifs qui vivent selon la foi (cfr Abraham, *Rm 4*) comme dans celui des païens qui « accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi » (*Rm 2*, 14).

208. On voit que l'action propre de la *gratia sanans* et le domaine de la thérapeutique psychique se situent sur deux plans nettement différents. Cela ne veut pas dire qu'il ne peut pas s'établir entre eux une fructueuse coopération. Mais on ne saurait attendre de la grâce qu'elle lève les obstacles psychologiques où la vie spirituelle s'empêtre, ni de la thérapeutique qu'elle dispense d'une réponse coûteuse aux attraits de la grâce. Il reste vrai pourtant que la « vie selon l'Esprit », si elle est authentique, aide à dépasser certaines hantises du Mal ou de la culpabilité qui, par elles-mêmes, relèveraient de la psychiâtrie.

209. On sait que, pour saint Paul, l'obstacle essentiel à l'action de la grâce rédemptrice est la confiance dans une sagesse humaine enorgueillie, à laquelle la croix du Christ reste inintelligible (*1 Co 1*, 18-24). C'est pourquoi cet orgueil doit être anéanti, pour « qu'aucune chair ne se glorifie devant Dieu » (*1, 22*).

D. LA VIE DANS L'AMOUR

Le dernier mot du mystère de rédemption est ainsi donné : c'est l'Amour. Amour rédempteur venu du « Père des miséricordes » (*2 Co 1,* 3) ; amour jailli du tréfonds de l'homme sous l'action de l'Esprit Saint : La vie en Jésus-Christ est faite de cet échange d'amour. Au cœur de l'existence, le péché posait un problème en lui-même insoluble : non seulement le péché comme choix spirituel librement effectué, mais le Péché comme Puissance qui tient l'homme en esclavage dès le premier instant de sa vie, le péché comme atmosphère respirée dès le premier éveil du psychisme, le péché comme première expérience malheureuse de la liberté à l'aurore de l'histoire. L'amour « répandu dans nos cœurs par l'Esprit » (*Rm 5,* 5) est seul en mesure de résoudre ce problème-là. Au-delà de la multitude des désirs, au-delà de la volonté de puissance et d'affirmation de soi, au-delà du besoin d'être reconnu par autrui [210], l'amour devient la force fondamentale par laquelle l'homme se donnera, dans une « oblativité absolue », en réponse au Don absolu de Dieu : « Je vous exhorte, frères, à *offrir* vos corps [211] en victime vivante, sainte, agréable à Dieu ; tel est le culte spirituel que vous avez à rendre » (*Rm 12,* 1). Entré dans ce nouvel univers mental auquel la foi seule donne accès, l'homme s'efforcera donc d'unifier sa personne et d'en intégrer toutes les composantes dans un don de soi qui sera le fruit de l'Esprit. Ainsi s'affirme le dynamisme propre de la nouvelle existence, seule authentique, que le Christ lui-même crée en nous à l'image de la sienne. Cette existence est finalisée par l'aspiration vers le Dieu-Père (*Rm 8,* 15). Elle comporte une espérance qui ne saurait être déçue (*Rm 5,* 5) : celle de la vie avec le Christ, qui apportera la rédemption de notre corps lui-même par-delà la mort (*Rm 8,* 21-23). Dans cette perspective, le péché *originel* apparaît comme le point de départ de tout le déroulement du mystère en nous, et le péché *des origines,* comme le point de départ de son déroulement dans l'histoire du genre humain : un Mal certes, mais qui sert à manifester l'étonnante puissance de l'Amour rédempteur [212].

*75 - Paris, VI^e^*
21 rue d'Assas

P. GRELOT

210. Je retrouve ici la « trilogie des sentiments fondamentaux » dont fait état P. Ricoeur pour tenter sa propre « approche du symbole » (*De l'interprétation : Essai sur Freud,* p. 487-494).

211. Le corps est pris ici pour désigner la personne entière. Mais cette allusion à la corporéité est d'autant plus intéressante que précédemment, en démontant les mécanismes de la conscience pécheresse, saint Paul en faisait un « corps de mort » (*Rm 7,* 24). Dans la « vie selon l'Esprit », le corps a donc changé de sens.

212. Cfr *N.R.Th.,* 1967, p. 480-484 ; *Réflexions ...,* p. 117-122.