NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 N° 4 1967

Réflexion sur le problème du péché originel (à suivre)

Pierre GRELOT

p. 337 - 375

https://www.nrt.be/it/articoli/reflexion-sur-le-probleme-du-peche-originel-a-suivre-1458

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Réflexions sur le problème du péché originel

La doctrine du péché originel pose actuellement aux théologiens des problèmes épineux. La grande Presse a fait écho au colloque, tenu à Rome en septembre 1966, qui fut consacré à cette question. A défaut d'un communiqué qui en aurait fait connaître les débats et les conclusions, les journaux ont au moins cité quelques phrases du discours liminaire prononcé par Paul VI, en soulignant surtout celles qui apparaissaient comme une mise en garde contre les théories aventureuses [1]. Il résulte de tout cela, en beaucoup d'esprits, une impression persistante de malaise, qui entraîne selon les cas deux réactions diamétralement opposées. Aux yeux de certains, tout se passe comme s'il y avait actuellement dans l'Eglise une sorte de conspiration secrète qui tendrait à vider sur ce point la doctrine traditionnelle de tout contenu réel ; ce serait là le résultat des infiltrations évolutionnistes, rationalistes, marxistes, etc., dont le christianisme contemporain serait la victime, sous l'influence prépondérante du P. Teilhard de Chardin. Laissons de côté le caractère partisan de certaines outrances, souvent liées à des options politico-religieuses bien caractérisées, pour ne retenir que la légitime inquiétude qui se manifeste ainsi, à propos d'un point de dogme effectivement important. Mais il existe aussi, soit dans les milieux intellectuels, soit dans des masses auxquelles parviennent les données élémentaires d'une culture scientifique vulgarisée, une réaction exactement inverse. L'idée du péché originel y apparaît liée à une représentation sinon enfantine, du moins totalement désuète, des origines humaines : le corps de l'homme sortant directement du limon de la terre, Eve issue d'une côte d'Adam, la vie du couple primitif au Paradis terrestre, l'Arbre

---

1. Texte dans *La Doc. Cath.*, n° 1476, col. 1345-52. Cfr R. Rouquette, dans *Etudes*, octobre 1966, p. 381-391 ; P. Tihon, dans *N.R.Th.*, 1966, p. 1091-93 ; A. Michel, dans *L'Ami du Clergé*, 1966, p. 506-510.

au fruit défendu et le Serpent qui parle, etc. La théologie courante, la prédication et le catéchisme ont beau s'efforcer d'expliquer le sens de certaines images bibliques. Ils demeurent plus ou moins prisonniers de schèmes représentatifs pré-scientifiques : le personnage d'Adam continue d'y jouer son rôle au point de départ du genre humain *au même titre* que le Christ au cœur de notre histoire.

De là, chez ceux qui réfléchissent, le besoin très vivement ressenti de repenser et de reformuler le dogme dans une nouvelle perspective et avec un nouveau langage, non pour le vider de sa substance, mais pour le sauver d'une situation dangereuse. Que, dans ces conjonctures, certains émettent occasionnellement des vues hypothétiques plus ou moins prudentes, plus ou moins équilibrées, plus ou moins compatibles avec les points définis de la doctrine, cela ne saurait étonner. Mais ces expressions malhabiles d'une recherche tâtonnante risqueraient moins de mettre le dogme en péril si les théologiens en proposaient positivement une présentation qui prît au sérieux les questions posées à son sujet par l'homme moderne [2]. Non certes pour adopter sans critique n'importe quelle conception anthropologique et reconstruire la doctrine à partir d'elle, mais pour permettre à l'anthropologie contemporaine de trouver son sain équilibre dans la vue totale de l'homme que la révélation nous apporte. En abordant ici la question du péché originel, je ne prétends pas proposer une solution neuve et définitive qui ne laisserait subsister après elle aucune difficulté. Mon but serait atteint si du moins je contribuais à écarter quelques faux problèmes, à mettre en évidence quelques éléments de solution, à mieux circonscrire les points exacts sur lesquels la réflexion théologique doit porter pour englober, d'une part, toutes les données du dogme, d'autre part, celles des sciences humaines. Après avoir un peu précisé les éléments qui conditionnent la position du problème (I), je m'efforcerai de relire intelligemment les textes bibliques qui, de toute façon, constituent ici le point de départ de la théologie (II) ; après quoi je confronterai les résultats de cette lecture avec certaines requêtes légitimes de la pensée contemporaine (III).

---

2. Ce souci se manifeste un peu partout aujourd'hui. Citons seulement les études de A. VANNESTE, *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel,* dans *N.R.Th.*, 1964, pp. 355-368, 490-510 ; *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel,* dans *N.R.Th.*, 1965, p. 688-721 ; — celle de Z. ALSZEGHY et M. FLICK, *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica,* dans *Gregorianum,* 1966, p. 201-225 (où l'on trouvera une bibliographie récente de la question) ; — la chronique de A. MICHEL, *Péché originel et monogénisme : Solutions acquises et tendances nouvelles,* dans *L'Ami du Clergé,* 1966, p. 353-362 et 376-382.

I. — ELEMENTS QUI CONDITIONNENT LA POSITION DU PROBLEME

Pour dissiper toute ambiguïté, rappelons d'abord que l'expression « péché originel » est susceptible de deux acceptions, assurément connexes, mais distinctes. Elle peut désigner l'*état* dans lequel tout homme vient au monde, en tant que membre d'une race pécheresse qui lui transmet non seulement l'existence en général, mais aussi une certaine condition existentielle comportant la présence active du mal : c'est le *peccatum originale originatum* des théologiens scolastiques. Elle peut désigner aussi l'*acte* catastrophique par lequel cette présence active du mal est entrée dans l'histoire humaine : c'est le *peccatum originale originans*. L'affirmation doctrinale dont toute théologie chrétienne doit rendre compte renferme en réalité deux aspects. 1) Elle comporte une appréciation qualitative de la condition humaine qui, par-delà les maux dont celle-ci est grevée, y discerne la présence du péché, de sorte que nous soyons tous par naissance « fils de colère » (*Eph* 2, 3). 2) Elle rapporte cette condition à une cause qui n'appartient pas à la nature des choses telles que Dieu les a créées, mais suppose la mise en acte de la liberté humaine : pratiquement, le premier péché actuel situé au niveau de la souche dont dérive le genre humain tout entier. C'est ce deuxième point qui constituera l'objet premier de mes réflexions. Toutefois, puisqu'entre lui et la condition concrète dont l'acte rédempteur du Christ vient nous libérer il y a un rapport de cause à effet, je ne saurais le considérer en lui-même sans jeter constamment un coup d'œil latéral sur les aspects de notre existence qui en conservent les stigmates. Ce point étant précisé, examinons ce qui interfère actuellement avec la problématique théologique dans la question du péché originel.

1. Un problème d'herméneutique biblique

Toutes les assertions doctrinales relatives au péché originel, des développements variés proposés par les théologiens aux définitions solennelles du Magistère extraordinaire, reposent en définitive sur quelques textes bibliques [3]. Parmi ces textes, les plus nombreux sont ceux qu'on peut invoquer en faveur du *peccatum originale originatum*. Quant au *peccatum originale originans*, il n'est mentionné que très rarement dans la Bible. Les allusions de *2 Co* 11, 3 ; *2 Tm* 2, 14 ; *Sir* 25, 24 ; *Sg* 2, 24, renvoient toutes au récit de la Genèse (*Gn* 3),

3. Voir l'enquête de A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Ecriture*, Paris, 1958 (avec des compléments, en traduction anglaise : *The Biblical Doctrine of Original Sin*, Londres, 1964).

auquel elles ajoutent peu de chose (l'identification du Serpent avec le Diable en *Sg* 2, 24, préludant à *Ap* 12, 9). A première vue, le développement de *Rm* 5, 12-19, semble apporter des éléments nouveaux. Mais s'il met puissamment en relief le rôle d'Adam aux origines, ce n'est finalement que pour faire mieux ressortir le rôle du Christ rédempteur. Pour le reste, il ne fait que reprendre les données de *Gn* 3, auxquelles il emprunte notamment sa représentation des origines humaines. Pour obtenir une interprétation exacte de tous ces textes, il est donc nécessaire d'apprécier d'abord correctement le passage sur lequel ils s'appuient, en lui appliquant les règles d'une saine exégèse.

Or il y a là un problème d'herméneutique très difficile, que les auteurs des époques patristique et médiévale, et même les théologiens posttridentins, n'ont pas soupçonné. Du fait que la scène racontée s'intégrait à une histoire générale du salut, ils l'ont lue comme si elle relevait du genre « historique » tel qu'on pouvait le concevoir en leur temps — quitte à être plus sensibles que nous à la dimension symbolique de l'histoire elle-même. Or les recherches modernes ont montré que ce point de vue était notoirement insuffisant. D'une part, je le redirai plus loin, entre les origines humaines et les auteurs inspirés auxquels nous devons *Gn* 1-3, on ne saurait imaginer aucune tradition directe qui aurait fourni à ceux-ci une documentation réaliste sur le drame vécu par les protoplastes ; il manque, de ce fait, à leur récit un élément constitutif du genre « historique », non seulement au sens moderne du mot, mais même au sens médiéval ou grec : le recours au témoignage. D'autre part, la confrontation de ce récit avec les anciennes littératures orientales récupérées depuis un siècle montre à l'évidence qu'il use de procédés littéraires et met en œuvre un matériel symbolique qui relèvent d'un autre ordre de choses que le genre « historique » ; j'aurai aussi à revenir sur ce point important. Dans ces conditions, on doit donc s'interroger sur la portée réelle du récit en question. S'il est vrai qu'il s'intègre à l'histoire sainte, en tant qu'elle évoque la genèse du dessein de salut dans le déroulement de l'aventure humaine, quel est cependant son rapport exact à l'« histoire » telle que nous l'entendons ? Pouvons-nous en particulier lui demander une *représentation* des origines humaines qui soit autre chose qu'un schéma conventionnel ?

Un problème de cette envergure ne saurait être résolu *a priori* ; il y faut un examen minutieux des textes, non seulement à la lumière de la dogmatique postérieure, mais d'abord à l'aide des méthodes critiques qui peuvent seules rejoindre l'intention didactique des premiers auteurs. Le péché d'origine ne pourrait-il pas faire l'objet d'une assertion doctrinale, sans qu'il nous soit possible pour autant d'en avoir une représentation très précise ? Le caractère même du langage

employé pour en parler n'en dérobe-t-il pas à nos prises les circonstances concrètes ? Autrement dit, il est devenu impossible de traiter du péché d'Adam *en historien*, comme on peut le faire pour le péché de David, par exemple (*2 S* 11). Mais alors quelles ressources reste-t-il au théologien pour le faire de façon *objective*, en appuyant ses réflexions sur des bases solides, et comment peut-il même en affirmer la *réalité* au niveau d'une expérience historique à laquelle aucun texte ne lui donne directement accès ? S'il tente de se réfugier derrière les assertions formelles de l'épître aux Romains (*Rm* 5), on lui fera remarquer que saint Paul a développé sa pensée *dans le cadre des représentations courantes*, qu'il n'avait pas mission de changer. Si, depuis lors, ces représentations, de caractère non-scientifique, sont devenues caduques, peut-on demander au texte de l'apôtre de résoudre d'emblée un problème qui ne s'était pas posé à lui ?

2. Les données de la paléontologie humaine

C'est qu'en effet, depuis un peu plus d'un siècle, les recherches scientifiques ont imposé peu à peu une nouvelle représentation des origines du monde, de la vie, de l'homme [4]. A l'image (à vrai dire, plus grecque que juive !) d'un univers statique, établi dès le début dans la diversité métaphysique de ses « espèces » et la fixité de ses « lois », s'est substituée la vision d'un univers *en genèse*, entraîné dans un mouvement généralisé d'évolution. Laissons ici de côté ce qui concerne l'origine de la terre pour ne considérer que celle des êtres vivants. D'une part, on peut parler d'une *montée de la vie vers l'homme*, non certes de façon rectiligne, mais à travers un buissonnement de formes où il est fort difficile de suivre à la trace le rameau évolutif dont notre espèse est issue. D'autre part, il est impossible de se représenter ce fait global autrement que comme un processus graduel, comportant à tous les échelons une réelle *continuité phénoménale*, là même où s'amorcent des tournants, des seuils, des dérives ou des retombées. Les mécanismes évolutifs qui ont commandé cette

4. Nous entrons ici dans un domaine mouvant, où les découvertes nouvelles modifient rapidement les vues d'ensemble acceptées à titre d'hypothèse provisoire. On trouvera deux *Status quaestionis* dans les Colloques internationaux organisés par le CNRS : *Paléontologie et transformisme* (éd. Paris, 1950) et *Processus de l'hominisation* (Paris, 1958) ; une présentation accessible au grand public, qu'accompagne une bibliographie succincte, dans M. H. ALIMEN, *Les origines de l'homme*, Paris, 1962. Mais les données fournies ces dernières années par l'Afrique centrale et australe obligent à un réajustement des hypothèses antécédentes. Les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* ont été tenus au courant de ces questions par les chroniques du P. E. BONÉ, depuis *L'homme : genèse et cheminement*, 1947, p. 360-389 ; voir : *Les nouveaux « hommes » fossiles du Tanganyika*, 1961, p. 400-404 ; *Un siècle d'anthropologie préhistorique : Compatibilité ou incompatibilité du monogénisme*, 1962, p. 622-631, 709-734 ; *« Homo habilis », nouveau venu de la paléoanthropologie*, 1964, p. 619-632.

évolution des espèces peuvent bien nous échapper pour la plupart. Sur ce point en effet, les hypothèses se multiplient, tantôt se heurtant et tantôt se complétant l'une l'autre [5] : sélection naturelle, ou adaptation des vivants à un milieu changeant ? modifications insensibles des organismes, ou mutations brusques ? L'observation, l'expérimentation et le raisonnement inductif en décideront peu à peu ; mais l'important n'est pas là. Tout s'inscrit finalement dans une vue d'ensemble qui, elle, *ne peut pas être regardée comme une simple hypothèse,* car aucune autre n'est capable d'englober la totalité des faits en montrant positivement que *la vie a eu une histoire,* et que l'histoire humaine est le rameau terminal de ce phénomène gigantesque.

Ce qui est exact, par contre, c'est que la reconnaissance de ce fait soulève des questions qui débordent le domaine des sciences de la nature pour ressortir à la métaphysique, soit qu'il s'agisse d'expliquer l'intention directrice sous-jacente à l'évolution des vivants, soit qu'il faille rendre compte de l'apparition de l'esprit chez l'homme. Les interprétations a-théistes du fait évolutif résultent en réalité, non point des données *scientifiques* comme telles, mais d'options *métaphysiques* opérées par ailleurs. Les réticences de certains théologiens en face de la vision évolutive du monde et de l'homme viennent très généralement du blocage réalisé par bien des esprits entre cette représentation d'ensemble, prise au niveau des sciences positives, et la théorie pseudo-métaphysique d'une Force évolutive élevée à la hauteur d'un Absolu et substituée au Dieu créateur. Or les deux choses ne sont aucunement solidaires l'une de l'autre, pas plus que la foi au Dieu créateur n'est solidaire d'une représentation fixiste liée à une métaphysique « immobiliste ». Penser qu'en démontrant la fixité des espèces on pourrait construire une preuve en quelque sorte « physique » ou « biologique » de l'existence de Dieu, n'est qu'une illusion d'apologiste pressé en besogne. Si l'on comprend correctement la notion chrétienne de *création,* on se rend compte sans difficulté que la genèse de l'univers, de la vie et de l'homme, quels qu'en aient été les mécanismes et les méandres, fut la manifestation sensible de l'Acte créateur auquel nous devons, nous-mêmes, l'existence. Même le principe d'une « intervention spéciale de Dieu » aux origines de l'espèce humaine relève, si l'on y regarde de près, d'une conception assez indigente de la création. Car l'Acte créateur ne se situe pas seulement

5. Je renonce ici à classer les explications proposées. Au darwinisme et au lamarckisme classiques, la théorie des mutations a apporté un correctif essentiel. Mais pour expliquer l'existence même de ces mutations au cours de l'histoire des espèces, les paléontologistes actuels inclinent tantôt vers un néo-darwinisme, tantôt vers un néo-lamarkisme, à moins qu'ils ne combinent les données fondamentales des deux théories. L'ologénèse de Rosa, appliquée à l'homme par G. MONTANDON, *L'homme préhistorique et les pré-humains* (Paris, 1943), a le tort de demeurer une simple vue de l'esprit qui regarde d'assez loin les problèmes.

au commencement de chacun des degrés d'être : à l'apparition du cosmos, puis de la vie (sous sa double forme, végétale et animale), puis de l'homme — après quoi le Créateur, rentré dans l'immobilité de son éternité et adonné aux simples tâches du gouvernement du monde, laisserait en quelque sorte les choses évoluer selon les lois fixées dès le début... En réalité, *tout* se déroule « dans la main de Dieu », comme le résultat de son activité créatrice ; et si notre esprit peut après coup y découvrir un sens, une unité, une direction, un ordre, des lois, c'est précisément parce que la Sagesse divine en a été le « maître d'œuvre » (*Pr* 8, 30).

Exorcisons donc une fois pour toutes ces oppositions factices entre l'idée d'évolution prise au plan scientifique et la métaphysique de la création [6]. Mais s'il est vrai que la race humaine se rattache à

---

6. Il est inutile de donner une bibliographie de cet anti-évolutionnisme passionnel, qui se manifeste chroniquement dans des ouvrages ou des articles de revue. La métaphysique et la théologie sainement comprises y sont totalement étrangères. S'il m'est permis de faire une confidence, j'avouerai que l'état d'esprit dont naît cette littérature combattive m'échappe complètement. N'ayant jamais eu, depuis mon adolescence, aucune autre représentation des origines qu'évolutive, ayant appris peu à peu à poser en fonction d'elle (ou mieux : à partir d'elle) les problèmes métaphysiques de Dieu et de la création, n'ayant jamais éprouvé le sentiment d'une contradiction quelconque entre cette vue des choses et ma foi chrétienne (quelles que fussent les difficultés particulières qui pouvaient surgir dans l'ordre théologique ou exégétique), je ne comprends littéralement pas comment d'autres peuvent y découvrir une incompatibilité, ou du moins aborder la représentation évolutive du monde et de la vie avec un mélange de crainte et d'agressivité. Lorsque vers 18 ans j'entendis mon professeur de philosophie scolastique prendre position contre l'application du principe transformiste au premier homme (et peut-être surtout à la première femme !) en se retranchant derrière le Décret de la Commission Biblique du 30 juin 1909 (« *Sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse* »), je fus incapable de le prendre au sérieux, et la façon dont le Décret abordait ce genre de problèmes me parut si maladroite qu'il ne me vint même pas à l'idée de me sentir tenu en conscience de penser de la sorte. Si l'on m'y avait obligé au nom de la foi théologale, c'est alors que cette foi se serait trouvée en situation fort dangereuse, car je n'avais aucune envie de faire un plongeon dans l'irrationnel « pour obéir à l'autorité ». La première condition pour résoudre un problème n'est-elle pas de le poser correctement ? Or, dans le Décret en cause, l'aspect exégétique et l'aspect scientifique des problèmes abordés me paraissaient particulièrement méconnus. Il m'a fallu un certain temps pour opérer une distinction bien nécessaire entre la visée de ce document *prudentiel* et les défectuosités de sa formulation et pour retrouver ainsi l'estime respectueuse que l'on doit à un organisme d'Eglise. Durant ces années, où l'encyclique *Humani generis* ne marqua pas dans mon esprit une date faste, je regrette de n'avoir guère trouvé du côté des autorités ecclésiastiques une aide positive dans l'exploration des problèmes délicats que soulèvent les origines humaines. Je ferai exception pour l'encyclique *Divino afflante* et la Lettre de la Commission Biblique au C[al] Suhard (*Ench. Biblicum*, 577-581). J'ai compris alors comment certains jeunes chrétiens pouvaient aisément perdre leur foi sans qu'aucune motivation rationnelle justifiât cette évolution de la pensée et de la vie, bien que ma foi à moi n'ait jamais été mise en question. Je n'écris point ces choses pour céder au démon de l'autobiographie : ce serait sans intérêt. Mais il me semble qu'à travers ce cas individuel je touche à un problème général qui mérite réflexion. Et peut-être comprendra-t-on pourquoi l'exégète que je suis devenu

quelque rameau des espèces animales préhistoriques, que conformément aux données paléontologiques il faut même y envisager un lent développement cérébral intimement lié à celui du psychisme et des capacités pratiques, que dès lors l'idée d'évolution s'applique sous une nouvelle forme à l'histoire humaine elle-même, qui ne voit les problèmes que le théologien doit brusquement affronter ? Son *peccatum originale originans* est-il encore intégrable à cette fresque grandiose ? N'y a-t-il pas une contradiction interne entre le genre d'épreuve que la Genèse nous invite apparemment à envisager aux origines de l'histoire humaine, avec toutes les conséquences qui s'ensuivirent, et les humbles débuts du psychisme humain que la paléontologie nous suggère ? Que deviennent dans ces conditions les « dons préternaturels » départis au premier homme, sur lesquels les théologiens médiévaux se sont étendus avec complaisance ? Bien plus, on ne peut pas omettre de s'interroger sur la nature de la « souche » à laquelle l'humanité historique se rattache : faut-il se la représenter sous la forme d'un seul « phylum » ou de plusieurs (monophylétisme ou polyphylétisme) ? et si elle comportait un seul phylum, quelle en était l'épaisseur : un seul couple ou plusieurs (monogénisme ou polygénisme) ? La réponse donnée à ces questions touche de très près à certains aspects du dogme chrétien : unité de l'espèce humaine et solidarité de tous les hommes « en Adam » ; réalisation pratique de la catastrophe initiale, pour le cas où la souche de l'humanité se serait étendue à plusieurs couples, voire même à plusieurs phylums...

Si le *peccatum originale originans* est ainsi mis en question, que va-t-il rester du *peccatum originale originatum* ? Serait-ce le simple fait de l'existence d'un *mal* dont l'acte rédempteur du Christ vient nous libérer, d'abord au plan intérieur par l'épanouissement spirituel de notre être dans un amour intégral, puis, au-delà du monde terrestre et du seuil de la mort, par l'entrée dans une vie avec Dieu où la totalité de notre être trouvera finalement sa part, afin de conduire à son achèvement le mouvement évolutif dont notre race est issue ? Mais alors, le *mal* en question est-il autre chose que la *condition naturelle* d'un être encore enraciné par son corps dans les conditions vitales de l'animalité, que son ouverture intérieure à l'Absolu lui a fait de plus en plus ressentir comme anti-naturelles ? Ni la peine du travail, ni la souffrance de la grossesse, ni la maladie, ni la mort, ne sont absentes de l'expérience normale des espèces animales. Sous ce rapport, il y a une parfaite continuité entre elles et nous, — à cette différence près que l'apparition de l'esprit dans notre espèce en rend chez nous la conscience psychologique *qualitativement différente* de ce qu'elle peut être chez elles.

---

peut s'intéresser à la théologie du péché originel et estimer que ses aspects les plus complexes et les plus délicats doivent être abordés avec franchise et sérénité.

3. Les données de la psychologie des profondeurs

En ce point de l'enquête, nous sortons des données fournies par la paléontologie pour entrer dans le domaine de la psychologie. Or ici encore, notre époque apporte son lot de contestations à la doctrine classique du péché originel. Cette fois, c'est le *peccatum originale originatum* qui fournit aux philosophes et aux psychanalystes une matière à discussion. Ecartons d'emblée les refus qui procèdent d'une philosophie générale (on n'ose dire : d'une métaphysique, car *méta-* serait de trop !) de structure matérialiste. Non qu'ils ne puissent à l'occasion intégrer des observations justes ou mettre le doigt sur des difficultés réelles ; mais le désaccord qu'ils traduisent est en réalité antérieur au problème examiné ici. Reste la réflexion menée par ceux qui ont souci d'affronter les problèmes centraux de l'existence : celui de la liberté et celui du mal, celui des conditionnements divers qui pèsent sur notre activité consciente et en déterminent les structures, celui des dynamismes fondamentaux qui nous meuvent et des forces psychiques dont nous subissons éventuellement les conflits. Pour ce genre de recherche, la doctrine chrétienne du péché, et de l'origine du péché, et de la cause profonde du mal, n'est pas dénuée d'intérêt : bien au contraire ! Elle touche en effet, comme d'ailleurs beaucoup de mythes apparentés par leurs thèmes, à des faits essentiels du psychisme humain — les mêmes que l'homme d'aujourd'hui tente d'analyser et d'expliquer avec une rigueur scientifique, pour réussir un jour à les maîtriser et parvenir enfin à dominer pleinement ses énergies intérieures. Cependant, puisque les mythes anciens et les récits bibliques sur lesquels se fonde la théologie chrétienne relèvent d'un âge pré-scientifique, faut-il y voir autre chose qu'une première tentative pour *donner une forme aux archétypes mentaux* que nous portons en nous, les intégrer organiquement à une certaine conception de l'existence, et résoudre les conflits subconscients qui agitent notre vie psychique ? Laissons ici de côté les perspectives dans lesquelles on peut se placer pour opérer cette étude systématique de la symbolique paradisiaque et de la symbolique du mal [7]. Toujours est-il que leur résultat met en cause le contenu des premiers chapitres de la Genèse, sur lesquels repose en définitive la doctrine du péché originel. Cette représentation de l'état primitif de l'homme et de la chute primitive semble si bien analysable par le philosophe et le psychologue, non seulement dans les détails des symboles qu'elle utilise mais dans la totalité qu'elle constitue, qu'on peut se demander si

7. On ne peut omettre de mentionner ici, du côté de la psychanalyse, les travaux de C. G. JUNG, *L'homme et ses symboles* (en collaboration), Paris, 1964 ; du côté de la philosophie, le livre de P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*. II. *La symbolique du mal*, Paris, 1960.

l'analyse n'en opère pas du même coup la *réduction*, et si la dimension *historique* du récit biblique ne se résorbe pas ainsi dans la dimension *psychologique* qu'on lui découvre. Non seulement la lecture « historicisante » de *Gn* 3 se voit dépassée par une exégèse soucieuse de la critique des formes littéraires et de la critique du langage, mais voici qu'on nous en propose une nouvelle herméneutique avec laquelle la théologie devra maintenant compter.

*
* *

Tels sont en gros les éléments qui conditionnent actuellement la position du problème. Il convient évidemment de les envisager eux-mêmes avec un œil critique. Car si chacun d'eux comporte des *données positives*, qu'une synthèse théologique doit nécessairement intégrer, il comporte aussi un large secteur d'*hypothèses*, dans lequel toutes les idées émises par les spécialistes ne peuvent être prises pour argent comptant : il faut les tester, en peser si possible la probabilité, déceler éventuellement les facteurs psychologiques qui auraient influé sur leur élaboration, etc. Car l'imagination fabricatrice d'hypothèses, en anticipant sur la vérification scientifique, risque parfois de céder à des suggestions qui ne relèvent pas de la science. Que le théologien intervienne ainsi pour mettre en question le travail de ses collègues — exégètes, paléontologistes ou psychanalystes — n'est pas plus inquiétant pour l'autonomie scientifique de ceux-ci que le fait contraire ne l'est pour la solidité du travail théologique. Le point abordé se trouve être dans une région-frontière où le contenu doctrinal de la révélation recoupe les recherches conjuguées de plusieurs sciences humaines. La découverte de la vérité intégrale ne saurait donc y résulter que du dialogue serré entre toutes les disciplines intéressées.

On peut cependant se demander quelle attitude le théologien doit prendre dans ce dialogue, s'il veut sauvegarder tous les aspects de la foi tout en s'ouvrant aux légitimes requêtes de la raison humaine ; quelle méthode il doit adopter pour progresser dans sa propre enquête, sans rester prisonnier de schémas pré-fabriqués ni laisser tomber en chemin des données dogmatiques essentielles. *A priori*, deux voies s'offrent à lui : ou bien partir du dogme tel qu'il a été défini dans les documents du Magistère ecclésiastique, pour le confronter tel quel avec les exigences dûment établies de la science ; ou bien reprendre systématiquement l'examen du problème à partir des textes scripturaires qui nous mettent en contact direct avec la Parole de Dieu. Je recourrai ici à la seconde méthode. Il me semble en effet que le théologien, tout en se tenant à l'intérieur de la Tradition vivante de l'Eglise dont il partage la foi et la vie, doit repartir constamment

de l'Ecriture s'il veut effectuer convenablement sa tâche propre, qui est de relier la Parole de Dieu à la communauté humaine de son temps [8]. Il y a à cela deux raisons, qui tiennent à la nature même de l'Ecriture et de la tradition ecclésiastique. 1) L'Ecriture remplit une fonction spécifique dans l'économie du salut, et plus précisément dans l'Eglise dont elle constitue une structure fondamentale : elle jette un pont entre les hommes de tous les temps et la révélation saisie à sa source ; elle témoigne de la Parole de Dieu sous la garantie de Dieu même. C'est pourquoi, les organes de la tradition ecclésiastique, des docteurs privés au Magistère solennel, ont toujours eu le souci de revenir à elle pour construire sur sa base leur exposé de la doctrine, et cela d'autant plus que les problèmes à traiter étaient plus graves, et la foi davantage mise en question [9]. Comment, dans le cas présent, ne suivrait-on pas cet exemple ? 2) Les documents légués par la tradition ecclésiastique, y compris ceux du Magistère solennel, pour pouvoir jouer leur rôle à l'époque où ils ont été écrits, ont nécessairement adopté la problématique et le langage de cette époque. Leur visée fondamentale, leur intentionnalité profonde, concernent bien l'Absolu de la Parole de Dieu, et en ce sens ils doivent être regardés comme immuables. Mais cette visée et cette intentionnalité ont eu pour instrument d'expression une problématique et un langage nécessairement particuliers et, de ce fait, limités. Toutes proportions gardées, il est donc aussi nécessaire de leur appliquer les règles de la critique historique et littéraire qu'on ne le fait en exégèse pour les textes bibliques. Dans les deux cas, l'opération ne vise aucunement à relativiser la Parole de Dieu, mais au contraire à en rejoindre l'Absolu : d'un côté, sous le revêtement humain qu'elle a assumé pour apporter aux hommes la révélation, et de l'autre, sous les formulations humaines où la foi de l'Eglise s'est traduite, avec l'assistance de l'Esprit Saint dans le cas des documents du Magistère. Toutefois, dans le second cas, la relation des textes à la problématique et au langage de tel temps déterminé invite à voir en eux un *moment* (peut-être décisif, mais non définitif) dans le développement de la doctrine, c'est-à-dire, dans la conscience que prend l'Eglise du contenu réel de la Parole de Dieu. Dans le premier cas, au contraire, le témoignage d'ensemble apporté par les textes (si on l'entend correctement, selon la plénitude de son sens) introduit au cœur de cette Parole dont il s'agit justement d'expliciter le contenu.

---

8. Je me suis expliqué ailleurs là-dessus : *Exégèse, théologie et pastorale*, dans *N.R.Th.*, 1966, p. 139-143.

9. Ici encore, je reprends une donnée étudiée ailleurs : *La Bible, Parole de Dieu*, Tournai-Paris, 1965, p. 28-32, 386-388.

Donnons quelques exemples, relatifs au problème qui nous occupe. Les Canons des conciles de Carthage [10] et d'Orange [11], puis ceux du Concile de Trente [12], ont formulé la doctrine du péché originel pour répondre à des besoins très précis : écarter l'erreur de Pélage sur la théologie de la grâce, plus ou moins renouvelée par Erasme dans ses considérations sur le péché d'Adam [13]. Non seulement la problématique des adversaires à combattre a déterminé l'orientation des textes promulgués ; mais le langage élaboré par saint Augustin, d'un côté, et par les grands Scolastiques, de l'autre, a marqué de sa frappe la formulation du dogme. Bien plus, la façon dont l'exégèse d'alors comprenait le caractère « historique » de *Gn* 3 a tout naturellement passé dans les exposés dogmatiques qui s'appuyaient sur ce passage. Aussi, tout en respectant l'intentionnalité profonde de ces textes, faut-il reprendre à la base l'examen des points qu'ils ont traités, dans la mesure même où la problématique exégétique et scientifique s'est renouvelée depuis lors. Plus près de nous, l'encyclique *Humani Generis* a consacré quelques lignes à la question du polygénisme [14]. Une fois de plus, l'intentionnalité du texte doit être correctement reconnue, en fonction des erreurs ou des dangers contre lesquels il veut prémunir les chrétiens : il entend rappeler que l'origine du genre humain, liée au problème de son unité et par là à celui de la rédemption, liée aussi au problème du péché originel, n'est pas de ces questions libres auxquelles la foi n'a rien à voir. Mais par ailleurs le même texte manifeste, sur deux points importants, une limite évidente dans son information et son langage : sur le plan scientifique, il n'établit aucune distinction entre le polyphylétisme (pluralité des souches humaines) et le polygénisme (pluralité des couples à l'intérieur de la même souche), bien que ces deux représentations posent en théologie des problèmes sensiblement différents ; sur le plan exégétique, il ne soulève aucunement la question des formes littéraires utilisées dans *Gn* 1-3 et parle apparemment d'Adam comme d'un personnage historique du même ordre que David ou saint Pierre. Ces constatations invitent à ne pas lui demander la solution de problèmes qu'il ne semble pas avoir soupçonnés : il faut pousser plus loin l'enquête. Une fois de plus, on retrouve la nécessité de rouvrir tout le dossier, en prenant l'Ecriture Sainte pour point de départ. La difficulté à prévoir concerne la mise en valeur de ses données, dans une réflexion théologique homogène à sa portée obvie (sens

10. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, 222-224.
11. *Ibid.*, 371-372.
12. *Ibid.*, 1510-1515. Sur ces derniers textes, voir les études de A. VANNESTE citées à la note 1.
13. S. LYONNET, art. *Péché originel*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément* (= *D.B.S.*), t. 7, col. 524 s.
14. *Enchiridium Biblicum*[3], 617.

littéral), mais homogène aussi à notre problématique actuelle. L'expérience dira si une telle opération est possible.

II. — ENQUETE EXEGETIQUE

Je ne prétends pas faire ici une enquête exhaustive ni fournir une exégèse détaillée des textes essentiels sur lesquels repose la doctrine du péché originel. Outre les commentaires de la Genèse et de l'épître aux Romains, beaucoup de bons ouvrages ont déjà consacré une place importante à ce travail [15]. L'essentiel de mes réflexions se concentrera finalement sur *Gn* 3, ce qui surprendra peut-être quelques lecteurs : *Rm* 5, 12-19 n'est-il pas à cet égard un lieu théologique explicitement invoqué par le Concile de Trente [16], et ce texte ne constitue-t-il pas une interprétation autorisée du premier ? En fait, de l'un à l'autre, le centre d'intérêt s'est déplacé. Il s'est reporté, des origines et de leur drame, déjà vus dans la perspective de la promesse (*Gn* 3, 15), sur le Christ en qui cette promesse est accomplie. Dans le parallèle des deux Adams, le premier s'efface devant le second, dont l'acte rédempteur a compensé avec surabondance les effets nocifs qui découlèrent de la désobéissance originelle. Il n'entre en scène que comme « figure de l'Adam à venir » (*Rm* 5, 14), ou mieux : comme son antithèse, puisqu'il occupe dans l'ordre du péché et de la mort une place exactement parallèle à celle du Christ dans l'ordre de la grâce et de la vie. Dans une certaine mesure, cette présentation n'est pas dénuée d'artifice littéraire, puisque saint Paul n'hésite pas à schématiser encore le tableau brossé par la Genèse pour mieux l'adapter aux besoins de sa thèse : il ne met plus en scène le couple des protoplastes, agissant solidairement, mais le seul Adam, chef de l'humanité pécheresse comme le Christ le sera de l'humanité sauvée. Dans cette perspective théologique, moins nuancée et plus abstraite que celle de la Genèse, il reprend tout simplement les *représentations* fournies par elle, sans en changer les caractères fondamentaux. Son intention générale est certes *historique*, en ce sens qu'il entend mettre en parallèle les deux *moments décisifs* de l'histoire du salut, étroitement liés aux deux forces contradictoires qui se combattent à l'intérieur de notre être : le péché et la grâce, la chair et l'Esprit. Mais pour évoquer chacun d'eux, il utilise tel quel le matériel trouvé dans l'Ecriture. Or, sur ce point, les premiers chapitres de la Genèse ne

15. On trouvera la bibliographie nécessaire dans A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Ecriture* (cité *supra*, note 2) et S. LYONNET, art. *Péché*, dans *D.B.S.*, t. 7, col. 524 et suiv.

16. DENZ.-SCHÖN., 1512 et 1514.

sauraient être rangés dans la même catégorie littéraire que les traditions évangéliques.

Je dois toutefois m'expliquer au sujet de mon exégèse de *Gn* 3, car elle risque de ne satisfaire ni les critiques ni les théologiens trop soucieux de distinguer les disciplines et de les cantonner dans leurs domaines respectifs. Il est bien entendu que les ressources de la critique fourniront le point de départ de mes réflexions : on ne saurait rien construire de solide en dehors du sens *littéral* des textes, tel que les auteurs inspirés l'ont fixé intentionnellement. Mais il ne me semble pas que l'intention *explicite* des auteurs (pour autant qu'on puisse la reconstituer !) soit toujours co-extensive à la portée *réelle* de leurs œuvres. Qui ne sait qu'en littérature la critique n'a jamais fini d'explorer les virtualités d'un grand texte ? Il ne s'agit pas de poser aux auteurs bibliques des questions empruntées à notre problématique mais étrangères à la leur. Cependant il y a un art de les interroger qui, en retrouvant les points communs de leur problématique et de la nôtre, peut mettre en évidence leur modernité au lieu de souligner leur caractère anachronique. C'est ce que je m'efforcerai de faire ici. Aussi les questions que je poserai au vieux texte seront-elles plus ou moins téléguidées par l'élaboration théologique à laquelle j'entends finalement parvenir.

1. Une lecture sapientielle de Genèse 3 [17]

A. Histoire du salut et réflexion sapientielle.

Les théologiens chrétiens se sont habitués à une lecture « historique » de *Gn* 2-3. Cette façon de faire est-elle justifiée, étant donné le sens que nous donnons actuellement au mot « histoire » ? Pour répondre, il faut préciser d'abord la nature de l'histoire elle-même : quel est son objet, et quels moyens peut-elle mettre en œuvre pour atteindre son but [18] ? Dire qu'elle vise à retracer les événements du passé, c'est employer une expression ambiguë, car le *passé* et les

17. Outre les commentaires de la Genèse et l'ouvrage de A. M. Dubarle cité à la note 14, voir : du même auteur, *Les Sages d'Israël*, Paris, 1946, p. 8-24 ; P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neufchâtel, 1940 ; J. Coppens, *La connaissance du Bien et du Mal et le péché du Paradis : Contribution à l'interprétation de Gen., 2-3*, Bruges-Paris-Louvain, 1948 ; Ch. Hauret, *Origines : Genèse 1-3*, Paris, 1950 ; G. Lambert, *Le drame du jardin d'Eden*, dans *N.R.Th.*, 1954, p. 917-948, 1044-1072 ; J. De Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges-Paris, 1959, et *La Bible et les origines de l'homme*, Bruges-Paris, 1961 ; L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, Paris, 1960, p. 161-231 ; L. Alonso-Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, dans *Biblica*, 1962, p. 295-316 ; H. Renckens, *La Bible et les origines du monde (Genèse 1-3)*, Tournai-Paris, 1964 ; sans oublier l'article plus ancien de M. J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans *R.B.*, 1897, p. 340-379.

18. Exposé succinct dans *La Bible, Parole de Dieu*, p. 112-120, 126-133.

événements ne sont pas des *choses* objectivables à la manière des réalités qu'étudient les sciences physiques et naturelles. Disons plus justement que l'histoire cherche à rejoindre et à comprendre l'*expérience vécue* des hommes d'autrefois. Cette expérience, qui ne se répète jamais intégralement même si l'on y discerne des constantes psychologiques et sociologiques, constitue à chaque instant une totalité où se joignent indissolublement des éléments spatio-temporels, des relations inter-personnelles et une dimension intérieure. L'historien peut donc l'examiner à des niveaux différents : niveau des simples phénomènes observables du dehors, niveau psychologique de la conscience de soi et du rapport aux autres, niveau religieux de la relation à Dieu. Il peut aussi y opérer des coupes très diverses, suivant qu'il cherche le principe unificateur des éléments en cause dans un individu, un groupe social plus ou moins large, une nation, et à la limite l'humanité entière. Quoi qu'il en soit, il faut qu'à la *représentation* de l'expérience considérée soit jointe une *interprétation* qui en fasse comprendre le sens, tel que l'ont perçu ses participants, tel qu'il s'est dévoilé à la lumière des conséquences advenues ensuite, tel qu'il se révèle dans une vue totale de l'homme engagé par Dieu dans l'aventure millénaire de l'Histoire. Au niveau spatio-temporel des phénomènes observables, l'historien doit viser au maximum d'*exactitude* possible dans la représentation du passé [19] ; mais son œuvre ne devient *vraie* que si elle fait revivre authentiquement l'expérience intérieure des hommes d'autrefois et fournit une interprétation juste de son déroulement. Pour opérer un tel travail, quelles que soient les formes littéraires où chaque civilisation en fixera le résultat, il faut nécessairement recourir au *témoignage* des hommes mêlés à la tranche d'événements qui est en cause, qu'on y accède directement ou de façon médiate. Encore faudra-t-il l'entendre correctement, confronter entre elles les données fournies par les diverses sources accessibles, etc.

Peut-on appliquer ces canons du genre « historique » au récit de *Gn* 3 ? En ce qui concerne le recours au témoignage, il faut évidemment répondre : Non. Aucune tradition ni orale ni écrite n'a conservé jusqu'à la date de sa rédaction un souvenir circonstancié du drame originel. L'auteur ne disposait même pas de ces légendes imprécises, aux contours très variés, qu'on voit utiliser en *Gn* 4-11 pour évoquer concrètement l'antiquité pré-historique et proto-historique [20]. Il serait

19. Ce degré d'exactitude varie évidemment avec la nature de la documentation utilisable et les conventions littéraires admises dans le milieu pour lequel écrit l'historien. Ces deux éléments doivent être appréciés dans chaque cas particulier en fonction des circonstances ; les livres inspirés ne sauraient faire exception à cette loi fondamentale du genre historique.

20. Pour l'analyse et l'appréciation des matériaux utilisés dans ces chapitres, je ne puis que renvoyer aux commentaires de la Genèse. J'emploie ici le mot « légende » en un sens technique, purement littéraire, qui ne comporte aucune appréciation péjorative et qui peut même inclure un contenu historique présenté

pareillement gratuit de supposer que, dans son cas, une révélation directe a suppléé à l'absence de sources contrôlables en fournissant les éléments d'une représentation « historique » des origines. L'inspiration ne dispense jamais les historiens sacrés d'enquêter sur le passé en réunissant les matériaux qui leur sont accessibles. En effet, la lumière charismatique qu'ils reçoivent en tant qu'hagiographes ne porte pas sur la *représentation* externe du passé, mais sur son *sens* dans le dessein de Dieu : question d'interprétation religieuse, qui ne préjuge pas des moyens à employer dans chaque cas particulier pour évoquer telle ou telle tranche du temps [21]. Malgré cette difficulté, inhérente au sujet traité, il faut pourtant reconnaître que *Gn* 3 prend place dans une œuvre d'ensemble dont l'intention générale est historique, en un sens différent de l'historiographie moderne : quelles que soient les étapes rédactionnelles à envisager pour ce texte, il appartient à une synthèse d'*histoire sainte,* qui montre comment le dessein de Dieu s'est réalisé dans le devenir du monde et de l'humanité. Le niveau auquel l'écrivain saisit ici ce *devenir* relève, pour le monde, de la métaphysique et non de la physique (ou des sciences naturelles), pour l'homme, de l'expérience spirituelle et non des seuls rapports sociaux ou des rapports avec le monde. On voit ainsi se préciser l'objet formel de cette histoire *sainte,* spécifiquement distinct de celui des sciences humaines. Il ne faut donc pas demander à notre texte de décrire de façon *réaliste* l'origine de la race humaine et le drame qui a pu s'y dérouler, comme s'il avait pu les observer de l'extérieur. Il suffit que l'évocation qu'il en donne réponde aux besoins pratiques de la révélation du dessein de salut telle qu'il la comprend. D'où vient cette évocation, quels sont ses matériaux constitutifs, son caractère et sa portée ? Voilà les points qui nous importent.

On sait que les critiques [22] voient très généralement dans *Gn* 2-3 le début d'un histoire sainte « yahviste » qui se prolonge dans tout le Pentateuque et présente des affinités avec d'autres narrations des « premiers prophètes », notamment avec l'histoire de la succession de David. Le tout peut appartenir à une composition d'époque salo-

---

sous une forme *sui generis* (cfr *La Bible, Parole de Dieu,* p. 127, note 3). Sur la portée donnée à ces matériaux dans le contexte d'histoire sainte où les auteurs inspirés les ont placés, voir : *Sens chrétien de l'Ancien Testament,* p. 115-120. On trouvera l'étude détaillée d'une de ces « légendes » dans l'article suivant : *La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible : Origine et signification,* dans *Recherches de Science Religieuse,* 1958, p. 5-26, 181-210 (voir notamment la conclusion, p. 195-210, dont je reprendrai plus loin certains éléments).

21. *La Bible, Parole de Dieu,* p. 115-119.

22. J. Chaine, *Le livre de la Genèse,* Paris, 1948, p. 31-55 ; R. De Vaux, *La Genèse,* Bible de Jérusalem, p. 43, note *d* ; H. Cazelles, art. *Pentateuque,* dans *D.B.S.,* t. 7, col. 771 ; Ch. Hauret, art. *Origines,* dans *D.B.S.,* t. 6, col. 817-924.

monienne, éventuellement amplifiée par la suite [23]. Quoi qu'il en soit, les auteurs responsables du Pentateuque ont soudé ce morceau à un récit « sacerdotal » de la création, d'allure plus liturgique (*Gn* 1,1 - 2,4). Les textes ainsi juxtaposés apportent à la théologie des données littérairement assez différentes mais souvent complémentaires. En ce qui concerne *Gn* 3, on sait que les avis sont partagés au sujet de certaines questions particulières : le récit (qui commence en 2, 4 b) est-il d'une seule venue, ou faut-il y reconnaître déjà deux sources habilement combinées [24] ? La « connaissance du Bien et du Mal » désigne-t-elle une appréciation des valeurs morales, ou bien est-elle synonyme de « connaissance universelle » [25] ? le « fruit défendu » a-t-il des arrière-plans sexuels [26], ou magiques [27], ou autres... ? Je laisserai de côté les discussions les plus épineuses, tout en marquant à l'occasion ma préférence pour certaines solutions. Mais le premier point à noter, c'est que le morceau n'est en aucune façon un conte populaire, naïf et sans arrière-pensée. *Il relève de la littérature savante,* profondément marquée par les préoccupations, le langage et les procédés littéraires d'une Sagesse qui précisément se développa en Israël à partir de l'époque salomonienne. Les thèmes de réflexion habituels de la Sagesse orientale s'y retrouvent dans une perspective rénovée, que définissent la révélation du Dieu vivant, la réalité de son dessein de salut et de ses promesses, les règles de vie précisées par son alliance et par sa Loi : problème du Bien et du Mal, du bonheur et du malheur, de la sagesse et du péché, de la condition humaine et de la mort ... La fine analyse psychologique du rapport entre l'homme et la femme, de la tentation, de la conscience coupable, dénote une étonnante observation des réalités humaines, qui a des parallèles dans les Proverbes et les autres livres sapientiaux. On constate au passage quelques attaches plus visibles avec le vocabulaire coutumier des Sages : l'« astuce » du Serpent (*Gn* 3, 1), la « Connaissance du Bien et du Mal » (2, 17 ; 3, 5. 22), le « discernement »

---

23 H. CAZELLES, dans *D.B.S.*, col. 800-803 ; dans A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à la Bible,* t. I, p. 361 (cfr 352).

24. A. LEFÈVRE, *Genèse 2,4b à 3,24 est-il composite ?,* dans *Recherches de Science Religieuse,* 1949, p. 454-480.

25. P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse,* p. 82-116, opte pour le sens de « Savoir » en général, en excluant l'appréciation morale des valeurs.

26. H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*[4], Göttingen, 1917, p. 15 : « Le savoir ou le non-savoir qui est pris ici en considération est aussi en premier lieu celui qui concerne la distinction des sexes » (cfr p. 17). L'idée figurait déjà chez Philon, Clément d'Alexandrie et saint Ambroise (cfr L. LIGIER, *op. cit.,* p. 176-177). J. COPPENS (*La connaissance du Bien et du Mal et le péché du Paradis,* p. 10) n'en retrouve dans le texte actuel de la Genèse qu'un écho affaibli, mais en suppose la présence au niveau de ses sources.

27. J. HANIN, *Sur le péché d'Adam considéré comme « péché de magie »,* dans *Revue Diocésaine de Namur,* 1947, p. 203-234.

(3, 6). La construction même d'une scène qui fait dialoguer la femme et le Serpent n'est pas sans rappeler les procédés classiques des fabulistes antiques. Enfin l'usage judicieux des symboles, qui posent une question et donnent à réfléchir, relève également des procédés pédagogiques utilisés par les maîtres de sagesse. Tel est l'univers littéraire dans lequel cette page d'histoire sainte nous introduit, quelle qu'ait pu être la personnalité de son rédacteur inspiré : un scribe de la cour royale ? un prêtre vivant dans l'ambiance du temple ? Peu importe au fond. Si l'on songe que la réflexion sapientielle a été, d'une certaine façon, la première ébauche d'une théologie réflexive où les données de la foi mûrissaient en intégrant les problèmes posés par la vie pratique, il devient évident que nous entrons ici de plain-pied en théologie.

B. Réflexion sapientielle et langage mythique.

Il est vrai qu'on note au passage un certain nombre de traits qui relèvent du langage « mythique » : la représentation anthropomorphique de Dieu, qui modèle la glaise pour former le corps de l'homme et lui insuffle une haleine de vie (2, 7), façonne la femme d'une côte prise à l'homme (2, 22), se promène à la brise du jour (3, 8), fait comparaître devant lui l'homme et la femme qui le fuient (3, 9 ss) ; l'existence même du jardin paradisiaque où l'homme a été placé (2, 8), où se trouve l'arbre de vie réservé à Dieu et à sa cour (2, 9 : 3, 22), dont l'homme est finalement chassé (3, 23) tandis que l'entrée en est gardée par les chérubins et la foudre (3, 24) ... Sur la base de ces observations, certains interprètes seraient disposés à faire entrer le récit dans la catégorie des *mythes*, non certes pour lui dénier tout intérêt, mais pour en réduire le contenu aux données très générales que peut mettre en lumière l'herméneutique des symboles.

L'imprécision de la notion de « mythe » gêne ici la discussion [28]. Si l'on entend par là une construction narrative qui projette dans le « temps primordial » un certain archétype des réalités terrestres et de l'*agir* de l'homme sous la forme d'une histoire exemplaire vécue par les dieux, il faut reconnaître que *Gn* 2-3 (et plus encore *Gn* 1) prend le contre-pied des mythologies antiques. Dans la Bible, Dieu n'a pas d'histoire ; il n'existe rien en lui qui soit susceptible de se voir reproduit dans le temps. Ou plutôt, il existe bien une « histoire sainte », mais c'est celle du monde et de l'humanité, qui réalise au plan des réalités créées le dessein nourri par le Créateur. *Gn* 1-3 ne vise qu'à dévoiler ce dessein de Dieu, en évoquant *le point de départ de l'histoire spatio-temporelle où nous sommes actuellement plongés :* avec le cha-

28. *La Bible, Parole de Dieu*, p. 124-126. H. Fries, *Le mythe et la révélation*, dans *Questions théologiques aujourd'hui*, tr. fr., t. I, Paris, 1964, p. 13-59

pitre 3 débute le drame des rapports entre l'humanité historique et le Dieu vivant, celui-là même dont nous avons l'expérience. De ce fait, le récit biblique des origines acquiert une dimension qu'on ne retrouve dans aucun parallèle oriental. Il passe, peut-on dire, du plan cultuel (auquel le mythe est intimement lié) au plan didactique. Son but n'est plus de justifier par un récit archétypal et extra-temporel l'action liturgique qui en rénove l'efficacité créatrice pour le bénéfice de la société humaine, mais de faire saisir le sens d'une expérience historique vécue dans le temps ; s'il se rapporte encore au culte (comme c'est le cas pour *Gn* 1), c'est pour rapporter le culte lui-même à l'histoire sainte qui lui donne un sens.

Cependant le mot « mythe » est susceptible d'un autre sens. Il peut désigner l'effort entrepris par l'imagination humaine pour représenter concrètement certaines réalités qui échappent radicalement à l'expérience sensible, mais n'en ont pas moins une place dans l'expérience religieuse. On pourrait se contenter de parler ici de langage symbolique, en rappelant que le symbole est indispensable au langage religieux [29]. Cependant, quand les représentations symboliques de Dieu, de son action, du rapport de l'homme avec lui, etc., s'organisent en systèmes cohérents, lorsque surtout elles transposent en termes spatio-temporels ce qui de soi relève de notre monde intérieur, lorsque le résultat de cette opération prend une forme de drame où Dieu et l'homme jouent chacun leur rôle, on peut parler à bon droit de « langage mythique » [30]. Le problème qui se pose alors est d'entendre correctement ce langage et de retrouver, derrière les symboles plastiques auxquels il recourt et les actions significatives qu'il décrit, les aspects de notre expérience existentielle qui s'y trouvent traduits. Un tel langage peut fort bien servir de moyen d'expression à la révélation, et de fait nous constatons que *Gn* 3 y recourt. Le changement de perspective décelé plus haut ne modifie pas sur ce point la *structure* du langage, mais son *intentionnalité*. Cette constatation invite le théologien à confronter le récit biblique avec les anciens textes orientaux dont les centres d'intérêt recoupent ceux de *Gn* 2-3. Les éléments communs ou analogues, notamment dans l'ordre des représentations mythiques, seront alors beaucoup moins significatifs, pour faire connaître les caractères spécifiques de notre texte, que ceux qui diffèrent ou éventuellement se contredisent. Je retiendrai deux exemples : le poème babylonien de la Création et l'épopée de Gilgamesh.

29. *La Bible, Parole de Dieu*, p. 82 ss.

30. On peut citer comme exemple topique la représentation spatiale du « séjour des morts », expression concrète de l'expérience de la mort (cfr *La théologie de la mort dans l'Ecriture sainte*, dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 1966, p. 148-154). Je donnerais cependant à ce langage, en contexte biblique, une extension moindre que celle qu'envisage P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden, 1963 (dont on lira notamment la conclusion, p. 351-362).

Le poème babylonien de la Création[31] **est un texte rituel qu'on récitait** durant la liturgie du Nouvel-An, commémoraison cultuelle de l'acte créateur. Cependant son objet même lui fait donner forme à un aspect essentiel de la sagesse mésopotamienne : la conception du monde dans son rapport à la divinité, la conception de l'homme dans le monde et devant les dieux. Comme évocation du « commencement », il offre un parallélisme étroit avec *Gn* 1-3 : l'activité de Mardouk qui crée le monde et d'Ea qui fait un plan pour créer l'humanité fait pendant à celle de Yahveh dans la Bible. Mais le parallèle s'arrête là. En effet, le mythe babylonien enracine l'origine du monde et de l'humanité dans une théogonie et une théomachie, advenues *in illo tempore,* qui fournissent l'explication transcendante des réalités cosmiques et humaines. Les composantes de notre expérience spatio-temporelle — le cadre cosmique où elle se déroule aussi bien que ses aspects sociaux et historiques — sont le résultat et le reflet de l'histoire divine racontée par le mythe : le combat permanent de l'Ordre contre le chaos, du Bien contre le Mal, prolonge et reproduit celui de Mardouk contre Tiâmat, du Démiurge organisateur du monde et des dieux contre des Forces anarchiques finalement jugulées ; le pouvoir terrestre du roi de Babylone, lieutenant de Mardouk, est justifié par là d'une façon absolue, et le culte qui lui est rendu trouve du même coup sa raison d'être. Bien mieux, le mythe rend compte de la condition actuelle des hommes par la façon dont il évoque leur venue à l'existence[32]. Non seulement le service cultuel des dieux constitue leur fonction propre, mais les aspects misérables de leur situation tiennent à leur nature même : pour fabriquer l'homme, Ea imagine en effet de mêler à la glaise le sang pourri d'un dieu déchu, Kingou, chef de l'armée de Tiâmat. Ainsi le Mal, soit dans ses manifestations sociales ou cosmiques, soit dans l'expérience douloureuse que nous en faisons, trouve sa source dans la société même des dieux[33]. Ce que le mythe traduit dramatiquement, c'est donc une véritable métaphysique dualiste, où il ne reste aucune place pour la responsabilité humaine et pour l'épreuve de la liberté, telles que *Gn* 3 les présente afin de répondre aux mêmes questions existentielles. Cette différence radicale n'attire-t-elle pas notre attention sur l'élément spécifique du récit biblique ?

Passons à l'épopée de Gilgamesh, dont le prototype sumérien a connu des adaptations akkadiennes successives et qui a joui d'une immense vogue dans l'ancien Orient[34]. Ici le rapport du texte au culte s'estompe au bénéfice de la

---

31. Texte et traduction dans P. (E.) DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens,* Paris, 1907, p. 2-81. R. LABAT, *Le poème babylonien de la création,* Paris, 1935. Traduction seule par E. A. SPEISER, dans J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* p. 60-72. Traduction, textes apparentés et parallèles bibliques dans A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis : The Story of the Creation*[2], Chicago, 1951.

32. Tablette 6, lignes 1-40. On trouvera le texte traduit par P. GARELLI et M. LEIBOVICI, dans *La naissance du monde,* Sources orientales, I, Paris, 1959, p. 143-145.

33. *Ibid.,* p. 126-127 : « L'homme n'est donc pas à sa naissance un être innocent et pur. Dans ses veines coule sans doute le sang d'un dieu, mais d'un dieu coupable et condamné. C'est un sang vicié qui charrie le péché et la mort. L'homme, en définitive, assume le châtiment d'un crime qu'il n'a pas commis. Ce sont les dieux qui ont lâché dans le monde le couple Péché-Mort ... C'est ... par les dieux que le mal est entré dans le monde et l'on ne saurait opposer la pureté divine à l'imperfection humaine. Les deux plans ne sont pas séparés, car ce monde forme un tout. »

34. P. DHORME, *op. cit.,* p. 182-325 ; G. CONTENAU, *L'épopée de Gilgamesh : Poème babylonien,* Paris, 1939. Depuis lors le matériel s'est notablement accru, surtout du côté sumérien. On trouvera l'essentiel du dossier dans A. HEIDEL,

réflexion sapientielle à laquelle les aventures du héros légendaire donnent une expression concrète. On entre ainsi directement au cœur de la sagesse mésopotamienne, hantée par les problèmes de la condition humaine et de la mort. Dans les derniers chants, Gilgamesh se montre à nous, terrorisé par la mort de son compagnon d'armes Enkidou. Pour échapper au même destin, il entreprend le voyage du Paradis, afin de consulter son ancêtre Outnapishtim (le héros du Déluge), que les dieux ont rendu immortel. Franchissant les portes du soleil et les eaux de la Mort, il parvient à l'Ile fortunée, interroge son ancêtre sur le secret de l'immortalité. Celui-ci lui enseigne comment il pourra se procurer la « plante de vie ». Le héros va la cueillir au fond de la mer ; mais, tandis qu'il se baigne dans une source, la plante lui est ravie par un serpent. Gilgamesh aura donc fait en vain son voyage : toute la renommée qu'il s'est acquise ne l'empêchera pas de mourir. Ainsi se réalise l'avertissement que lui avait donné la cabaretière divine Sidouri, avant qu'il ne s'aventure sur les eaux de la Mort : « Quand les dieux ont créé l'humanité, c'est la mort qu'ils allouèrent à l'humanité, et ils retinrent la vie entre leurs mains... » Conception radicalement pessimiste de l'existence, à laquelle le problème du péché est également étranger. La sentence de mort portée contre les hommes n'est pas le résultat d'un jugement, survenu à la suite d'une épreuve manquée ; c'est une loi de nature, ou mieux, le décret arbitraire des divinités jalouses, qui veulent garder pour elles leurs privilèges particuliers [35]. Ici encore, on est aux antipodes de la Genèse, et l'usage parallèle de certains matériaux symboliques ne fait que souligner le contraste : le Paradis où vivent Outnapishtim et sa femme n'est pas sans rapport avec le Jardin d'Eden d'où Adam et Eve sont chassés (*Gn* 3, 23), et la « plante de vie » rappelle de très près l'Arbre de vie du texte biblique (*Gn* 2, 22. 24). Mais si le Paradis et l'Arbre de vie nous sont inaccessibles, ce n'est point la faute de Dieu ; c'est parce que le péché a fait irruption dans l'existence de l'homme depuis les origines de notre histoire. Aussi bien, la révélation ultérieure assignera-t-elle pour terme à cette histoire la mise à part des justes et leur réintégration dans le Paradis retrouvé.

Le matériel « mythique » utilisé de part et d'autre, ici pour raconter l'aventure exemplaire de Gilgamesh, là pour évoquer le point de départ de l'histoire humaine, se trouve donc mis dans les deux cas au service d'une réflexion sur l'existence. On aurait tort d'y voir un jeu gratuit de l'imagination : il faut comprendre l'intentionnalité de son emploi, pour en donner une interprétation « existentiale », puisqu'il traduit à sa façon certaines structures fondamentales de l'existence [36]. Mais il est caractéristique de constater qu'*un élément*

The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago, 1949 ; traduction de E. A. SPEISER, dans PRITCHARD, *op. cit.*, p. 72-99 (cfr p. 42-59, textes sumériens traduits par S. N. KRAMER). Traduction seule : A. SCHOTT - W. VON SODEN, *Das Gilgamesch Epos*, Stuttgart, 1958 ; F. M. Th. DE LIAGRE BÖHL, *Het Gilgamesj Epos : Nationaal Heldendicht van Babylonië*[3], Amsterdam, 1958. H. SCHMÖKEL, *Das Gilgamesch-Epos, eingeführt, rhytmisch übertragen und mit Anmerkungen versehen*, Stuttgart, 1966. L'épopée a fourni le thème de la VII[me] rencontre assyriologique (Paris, 1958) : *Gilgamesh et sa légende*, Paris, 1960.

35. F. M. Th. DE LIAGRE BÖHL, *Das Problem ewigen Lebens im Zyklus und Epos des Gilgamesch*, dans *Opera minora*, Groningen, 1953, p. 234-262 (pour une comparaison avec les idées bibliques, cfr *R.S.R.*, 1958, *art. cit.*, p. 199-202).

36. La terminologie venue de Heidegger et de Bultmann est ici fort utile pour distinguer ce qui relève de l'expérience de l'existence telle que nous la

essentiel de l'expérience humaine est totalement absent des deux textes mésopotamiens : la liberté, le choix moral en face du Bien et du Mal, la décision par laquelle l'homme se situe en face de Dieu et détermine du même coup le sens de son destin. Or dans *Gn* 3, cet élément est justement au centre du drame ; c'est pourquoi on peut le prendre comme clef de lecture de tout le chapitre. Il ne relève plus cette fois du matériel « mythique », mais nous introduit au cœur de nos problèmes existentiels.

2. Le problème de la liberté et le drame du péché

A. LA CONNAISSANCE DU BIEN ET DU MAL.

Le récit biblique nous présente une scène savamment construite, où deux arbres se font pendant pour obéir à la logique des symboles. Puisque l'Arbre de vie est en rapport avec le dilemme « vie ou mort » devant lequel se trouvent placés Adam et Eve, il est naturel que l'Arbre de la connaissance ait quelque connexion avec la question qui conduit à ce dilemme et qui constitue le centre de la réflexion sapientielle, en Israël comme partout ailleurs : Comment agir pour réussir sa vie en évitant les pièges de la mort ? La conception biblique des rapports entre l'homme et Dieu commande ici la réponse : puisque la vie est un don de Dieu, elle ne peut être réussie que si elle est menée en dépendance de Dieu, dans la claire conscience de ce que sa Sagesse créatrice a déterminé comme constituant le Bien et le Mal de l'homme. L'arbre de l'épreuve concernera donc la « connaissance du Bien et du Mal ».

Remarquons que le mot « connaissance » ne vise ici ni un savoir abstrait portant sur l'essence ou la structure des choses, ni une méditation métaphysique sur le Bien, de style platonicien. Les Sages d'Israël ont des soucis plus pratiques. Reprenant dans la perspective

---

vivons (« existentiel ») et ce qui relève de la réflexion sur l'existence (« existential »). Appliquer à l'expression mythique de la pensée une interprétation « existentiale », c'est repérer la compréhension de l'existence qui a trouvé son expression dans ce langage *sui generis*. Pour ce qui est de l'épopée mésopotamienne, « Gilgamesh est le représentant-type de notre humanité à nous, tandis qu'Outnapishtim est un homme exceptionnel, favorisé par les dieux d'un destin exceptionnel et unique. Il n'est pour nous d'autre issue que de nous « faire un nom », puis de mourir... C'est l'ordre des choses, tel que l'ont voulu les dieux quand ils ont créé notre race. On se tromperait donc lourdement si on lisait l'épopée de Gilgamesh comme une œuvre gratuite. Toute une conception de l'existence s'y exprime, et la figure légendaire du héros du Déluge, devenue le support d'une immortalité mythique, joue un rôle significatif dans cette réflexion sur le sens de la vie. Elle représente l'impossible rêve dont l'humanité mortelle est animée. En fait, la divinité jalouse s'est réservé l'immortalité comme un privilège exclusif, ne consentant une exception arbitraire en faveur d'Outnapishtim que pour mieux faire sentir à son descendant le poids du destin où il est enfermé » (*R.S.R.*, 1958, p. 202). On voit d'emblée combien l'orientation de la pensée est différente dans la révélation biblique.

de la révélation le mode de réflexion de tous les Sages orientaux, ils cherchent à atteindre et à procurer aux autres un « discernement » concret, existentiel, portant moins sur les choses que sur les divers aspects de l'activité humaine. Pour apprécier la valeur de celle-ci, ils se réfèrent à deux critères : d'une part, ce que Dieu veut que l'homme fasse ; d'autre part, le résultat qui ne manquera pas de se produire selon ce que l'homme aura fait. Toutefois, pour le texte que nous analysons, les critiques discutent [37] sur la portée exacte de l'expression : « connaissance du Bien et du Mal ». Un parallèle comme *2 S* 14, 17 peut suggérer une première interprétation : « bien et mal » désignerait la totalité des choses par réunion des contraires. Le roi, dit en cet endroit à David la femme de Teqoa, est « comme l'Ange de Dieu pour entendre le Bien et le Mal », c'est-à-dire, « pour savoir tout ce qu'il y a sur la terre » (*1 S* 14, 20). L'arbre de l'épreuve, dont la manducation est interdite à Adam et Eve sous peine de mort, représenterait-il donc une connaissance universelle, supérieure, réservée à Dieu seul, qu'Adam et Eve chercheraient à s'approprier en fraude en l'acquérant par expérience, outrepassant ainsi les limites assignées à leur être par le Créateur ? Ce serait déjà une idée importante, bien digne de la réflexion sapientielle. Cependant d'autres parallèles invitent à accentuer l'aspect moral du problème.

Sur la base d'un document ancien, le livre des Rois nous présente la prière faite par Salomon à Gabaon au début de son règne : le roi demande à Dieu « un cœur apte à juger pour discerner (*habîn*) entre le Bien et le Mal » (*1 R* 3, 9 ; cfr 3, 11) ; et Dieu lui accorde « un cœur sage et intelligent (*nabôn*) » comme personne n'en eut un avant ni après lui (3, 12). La vraie sagesse est une question de « discernement entre le Bien et le Mal », dont découle un choix pratique dans les comportements et les activités. Il faut l'implorer et la recevoir comme un don de Dieu. Au lieu de cela, Eve tente de s'approprier par une manœuvre interdite la « connaissance » correspondante, car à ses yeux l'Arbre paraît « désirable pour acquérir l'entendement (*haśkîl*) » : c'est l'usurpation sacrilège d'une fausse sagesse. Un commentaire du Deutéronome, dépassant l'ordre des problèmes pratiques posés au roi par l'exercice de ses fonctions, présente ce drame du choix d'une façon plus claire encore : « Vois, j'ai placé devant toi la vie et le Bien, la mort et le Mal ... J'ai placé devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisis donc la vie, afin que toi et ta postérité vous viviez » (*Dt* 30, 15. 19). Si le choix entre Bien et Mal, bénédiction et malédiction, vie et mort, est ainsi proposé à Israël, c'est parce qu'il a reçu de Dieu, dans la communication de sa Parole, la connaissance des deux termes de l'option ; il ne lui

37. Voir en dernier lieu la discussion de cette question dans L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, t. I, p. 174-194.

reste plus qu'une *décision* à prendre. L'épreuve du Paradis porte sur une décision du même genre ; le péché vient cette fois de ce que la « connaissance » est cherchée par une autre voie que la référence au commandement reçu, à la Parole où l'homme trouve la révélation de son être véritable. Ne peut-on rappeler ici l'apologue grec d'Héraklès au croisement des routes ? Ainsi Israël, et finalement tout homme, se trouve à chaque instant au carrefour ; le choix qu'il opère détermine sa situation devant Dieu et décide de son sort. L'histoire humaine, comme *histoire de la liberté*, n'a pas débuté d'une autre manière.

Si l'on passe aux textes prophétiques, on retrouve justement ce même drame, exprimé parfois en termes tout voisins. Voici Amos exhortant les Israélites : « Cherchez le Bien et non le Mal, afin que vous viviez et qu'ainsi Yahveh Sabaoth soit avec vous, comme vous le dites. Haïssez le Mal, aimez le Bien, et faites régner le droit à la Porte... » (*Am* 5, 14-15). Bien et Mal sont donc déterminés, non par les hommes, mais par la Parole de Dieu, dont la Loi comporte des exigences de justice : les connexions avec la prière de Salomon et l'exhortation du Deutéronome sont évidentes. L'existence de la Loi acule le peuple de Dieu à un choix inéluctable, dont dépend sa situation ultérieure : s'il aime et cherche le Bien, Yahveh sera avec lui et il vivra ; s'il hait le Bien et cherche le Mal, il obtiendra le résultat contraire. N'est-ce pas exactement l'épreuve imposée aux protoplastes ? Peut-être l'idée de Loi risque-t-elle d'introduire quelque malaise dans l'esprit du lecteur moderne, dans la mesure où il s'agirait d'un élément extérieur à l'homme, s'imposant du dehors à son être déjà constitué. Mais nous verrons plus loin qu'il n'est question de rien de tel : comme expression de la Sagesse créatrice, la Loi donnée au peuple de Dieu ne fait que lui révéler ce qu'il est ; le Bien et le Mal ne sont pas des déterminations arbitraires de Dieu, ils tiennent aux fondements de notre existence. Un thème semblable reparaît dans le livre d'Isaïe, au cours d'une série de malédictions prononcées contre les hommes qui « rejettent la Loi de Yahveh et méprisent la Parole du Saint d'Israël » (*Is* 5, 24) : « Malheur à ceux qui appellent le mal Bien, et le bien, Mal ; qui changent les ténèbres en lumière et la lumière en ténèbres ; qui changent l'amertume en douceur et la douceur en amertume ! Malheur à ceux qui sont sages à leurs propres yeux, intelligents (*nebônîm*) selon leur propre sens... » (*Is* 5, 20-21). Ici encore, le contact avec la prière de Salomon est sensible : le prophète définit la fausse sagesse humaine qui, au lieu de discerner correctement le Bien et le Mal déterminés par Dieu, en pervertit la notion. Ne semble-t-il pas que les gens ainsi dénoncés aient mangé, eux aussi, à l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal, pour s'arroger le pouvoir de donner arbitrairement ce nom aux choses de

leur choix ? Une fois encore, l'usurpation du privilège exclusif de Dieu, acte de démesure par excellence, aboutit à pervertir l'ordre des choses et appelle en retour la malédiction des coupables. C'est l'histoire même des protoplastes, reproduite concrètement au cours des siècles par leurs descendants.

Un dernier texte va confirmer *a contrario* cette interprétation. En contraste avec ces évocations de l'humanité pécheresse, *Is* 7, 14-15 brosse un tableau du Paradis retrouvé ; son centre est constitué par un mystérieux enfant dont le nom signifie justement la réconciliation des hommes avec Dieu : Emmanuel, c'est-à-dire, « Dieu avec nous ». « Voici que la Jeune Fille a conçu, et elle enfantera un fils, et elle lui donnera le nom d'Emmanuel. De miel et de laitage il se nourrira, jusqu'à ce qu'il sache rejeter le Mal et choisir le Bien ». Laissons ici de côté les discussions critiques sur ce texte difficile et relevons-y seulement trois traits. Tout d'abord, le nom symbolique de l'enfant fait entrevoir une condition humaine dans laquelle le lien entre Dieu et les hommes sera renoué en plénitude, état qu'Amos 5, 14 rattachait à la recherche du Bien et non du Mal ; il n'est pas intempestif d'évoquer à ce sujet la familiarité d'Adam avec Dieu au Paradis : sous l'image « mythique », c'est la même réalité spirituelle qui se trouvait ainsi traduite. En second lieu, la nourriture de l'enfant royal semble bien être une nourriture paradisiaque [38] : miel et crème (mêmes mots en akkadien) sont la nourriture des dieux en Mésopotamie, et ce n'est pas en vain que le Deutéronome évoque la fécondité paradisiaque d'une terre « ruisselante de lait et de miel » ; on entrevoit donc à l'horizon de l'histoire un retour des hommes au Paradis retrouvé. Enfin le comportement de l'enfant promis est exactement l'inverse de celui d'Adam et Eve aux origines, puisqu'il « rejette le Mal et choisit le Bien » au lieu de s'arroger une « connaissance du Bien et du Mal » qui le rendrait maître de leur détermination. Dans son cas aussi, il y a donc une décision de la liberté, dont découlera pour les hommes une situation nouvelle en face de Dieu et, par suite, une rentrée définitive dans la vie paradisiaque. Bref, la représentation « mythique » du Paradis primitif reparaît au terme du temps, comme le couronnement du dessein de salut. Le sens des images est le même que dans les premiers chapitres de la Genèse. Mais il ne s'agit pas d'un retour mécanique aux origines, analogue aux récurrences cycliques de la Grande Année dans le pythagorisme ;

38. Cette interprétation était déjà retenue sur la base de parallèles grecs par H. GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen, 1929, p. 158. De même dans le commentaire de W. HERNTRICH, *Der Prophet Jesaiah*, Das Alte Testament Deutsch, 17, p. 130 s. Le contexte donne cependant à l'image une certaine ambiguïté, comme le relève S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, Oxford, 1956, p. 112

il s'agit d'une grâce de Dieu, advenant pour accomplir ses promesses et exigeant comme préalable le choix décisif d'Emmanuel [39].

Tous les textes qu'on vient d'analyser sont donc en rapport avec le problème fondamental de la liberté humaine : non celui de ses conditions psychologiques d'exercice, mais celui de son *sens* dans l'être même de l'homme et la détermination de son destin. Au-delà des lois particulières par lesquelles Dieu règle les divers aspects de la conduite humaine, il y a ce fait fondamental qu'il fixe lui-même le Bien et le Mal. L'homme ne saurait s'en donner une « connaissance » qui lui en assurerait la maîtrise ; il ne peut que le « discerner » sous la conduite de la Sagesse divine. Naturellement, cela met en évidence le caractère de sa situation en face de Dieu, et *Gn* 3 n'omet pas de considérer ce point.

B. Devenir comme des dieux.

Le récit de *Gn* 2-3, construit en style de *mashal*, usant volontiers du langage mythique, présente de façon concrète la situation de l'homme dans le monde et devant Dieu. Il n'y a pas lieu d'analyser ici en détail le premier point, mais quelques notations ne seront pas inutiles. A cet égard, le Jardin planté par Dieu en Eden joue un double rôle : il est le lieu de la vie familière avec Dieu, d'où Adam et Eve seront chassés après la faute ; mais il est aussi l'image en réduction du monde lui-même, dont l'homme reçoit la maîtrise et le libre usage. Ici les indications de *Gn* 1, 26-31 et 2, 1-24, se recoupent et se complètent pour fonder non seulement l'anthropologie biblique, mais aussi la théologie du travail et des tâches humaines appliquées aux réalités terrestres : l'homme mangera de tous les arbres du Jardin (3, 2 ; cfr 2, 9) ; il aura pour mission de garder le Jardin et de le cultiver (2, 15) ; il donnera un nom aux animaux pour affirmer sa maîtrise sur eux (2, 19-20) ; bref, il soumettra la terre et la dominera (1, 28). La conquête et l'humanisation de la terre seront une exigence de sa vocation même. Dans ces conditions, l'interdit porté contre l'Arbre de la connaissance montre bien que celui-ci représente une réalité d'un autre ordre : nous venons de voir laquelle. De fait, la « connaissance » en question ne concerne plus les choses terrestres, mais l'appréciation fondamentale de leur valeur pour l'homme ou, plus profondément encore, la situation même de l'homme devant Dieu. En effet sa condition de créature exige en premier lieu qu'il s'avoue tel à ses propres yeux, qu'il accepte la loi constitutive de son être. C'est sur ce point justement que la tentation va s'insinuer en lui, comme

39. *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, p. 383 s., 386-388. Ce thème du retour en Paradis occupe naturellement une place essentielle dans l'eschatologie prophétique, et ses images reparaissent dans le Nouveau Testament (*Ap* 2, 7 ; 22, 1-2).

le précise le discours prêté au Serpent : « Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et *vous serez comme des dieux,* connaissant le Bien et le Mal... » (3, 5). La séduction du fruit (3, 6) — traduisons : de la fausse sagesse — vient de ce que l'homme, en se l'appropriant, s'imagine qu'il se met lui-même en condition de dieu.

Nous touchons ici à la racine même du péché humain. Les péchés particuliers peuvent effectivement être classés en fonction des commandements qu'ils violent. Mais cette référence à la Loi risque de masquer ce qui constitue leur gravité véritable : derrière eux en effet, il faut savoir discerner le Péché par excellence, qui consiste à usurper le privilège unique du Créateur en s'estimant capable de connaître par soi-même le Bien et le Mal. L'homme se reconnaîtra-t-il créature devant Dieu, ou tentera-t-il de dépasser ses limites en se faisant lui-même créateur des valeurs, en « appelant le bien Mal, et le mal, Bien » (*Is* 5, 20) : telle est la question fondamentale, sous-jacente à la notion même de la Loi divine. Celle-ci n'est pas surajoutée de l'extérieur à l'être de l'homme ; elle en est une partie intégrante, elle le définit en quelque sorte. Etre, pour l'homme, c'est se placer dans un juste rapport à Dieu ; mais il lui est possible de s'y refuser pour jouer lui-même au dieu, et le parti qu'il prend sur ce point détermine aussi le mode suivant lequel se réalisera son rapport au monde. Redoutable grandeur de la liberté ! « Dieu aurait-il dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du Jardin ? » — « Nous mangeons des fruits des arbres du Jardin ; mais quant au fruit de l'Arbre qui est au milieu du Jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas... » (*Gn* 2, 1-3). Tous les « fruits du Jardin » sont remis à l'homme pour son usage ; mais « connaître le Bien et le Mal » (au sens précisé plus haut) est une tout autre affaire ! Tout se passe donc comme si *le narrateur avait projeté sur les protoplastes ce qui constituait à ses yeux l'essence même du péché,* sous-jacente à toutes les transgressions particulières, dont elle constitue la motivation profonde. Il a du même coup mis à nu le caractère spirituel et religieux du péché, en tant que *choix décisif de la liberté humaine en face de Dieu.* Car en aucun domaine l'homme ne saurait agir sans prendre position à l'égard de Dieu, sans s'accepter ou se refuser comme créature : telle est la loi absolue de l'existence, plus ou moins consciemment perçue, accueillie ou repoussée. Le vieil auteur a senti cela de façon aiguë, et c'est exactement sur ce plan qu'il a placé l'épreuve d'Adam et Eve. Celle-ci n'est donc absolument pas étrangère à notre expérience commune : elle se retrouve au contraire à tous les tournants de la vie.

On voit à quel niveau se situe le péché de démesure, d'*hybris,* présenté dans le cadre des origines. Un texte parallèle confirme les considérations présentes sur sa nature. Le chapitre 28 d'Ezéchiel

renferme deux charges prophétiques contre le roi de Tyr. La première (28, 2-10) lui reproche d'avoir dit : « Je suis un dieu » (28, 2. 9), de s'être fait « un cœur semblable à celui de Dieu » (28, 6), en se complaisant dans sa propre sagesse (28, 3) : c'est un péché de même nature que nous avons diagnostiqué en *Gn* 3. Le second texte (*Ez* 28, 12-19) précise le reproche et en décrit les conséquences : le roi, « plein de sagesse et merveilleux de beauté, était en Eden, au Jardin de Dieu » (28, 12 s.) ; mais son cœur s'est enflé d'orgueil à cause de sa beauté, et il a corrompu sa sagesse à cause de son lustre (28, 17 ab) ; alors Dieu l'a précipité à terre et donné en spectacle aux rois (28, 17 c). L'affinité de ces images avec celles de *Gn* 2-3 n'est pas douteuse : il y a, des deux côtés, une expulsion du Paradis motivée par un péché semblable, sans qu'on puisse dire qu'Ezéchiel ait appliqué au roi de Tyr le thème de la chute d'Adam. Le narrateur yahviste et lui puisent plutôt dans un fond commun de représentations mythiques et de thèmes sapientiaux, qu'ils utilisent selon leurs besoins propres. Le Yahviste est le plus conséquent des deux dans son élaboration littéraire du matériel. Construisant ses scènes à partir de l'imagerie paradisiaque (2, 8), il met les protoplastes devant l'Arbre au fruit interdit (2, 16-17). Puis il distingue des phases successives dans le drame, qui se déploie ainsi sous nos yeux : ordre de Dieu, création du couple (2, 18-25), tentation de la femme (3, 1-5), engagement commun de l'homme et de la femme (3, 6-7), réaction de la conscience coupable qui cherche à échapper au regard de Dieu (3, 8), convocation du couple qui passe en jugement (3, 9-13), prononcé de la sentence (3, 14-19), exécution du verdict (3, 22-24) ... Cette imagerie conventionnelle se comprend d'elle-même, à partir du moment où on en a saisi le principe.

Cependant le thème du drame sous-jacent à l'imagerie n'a rien de mythique : il est puisé dans l'expérience même de l'humanité historique, dont il constitue le cœur. Il n'est donc pas difficile de soumettre le texte à une saine critique du langage, pour en donner une interprétation « existentiale » analogue à celle qu'on a esquissée plus haut pour le Poème babylonien de la création et l'épopée de Gilgamesh. On rejoint ainsi la réflexion de l'auteur sur la condition humaine et sur le sens de l'existence. Tels sont en effet les éléments fondamentaux qu'il place dans la lumière de la révélation pour en élucider la signification. Au-delà des maux de la vie terrestre, au-delà de la perspective même de la mort, il diagnostique la cause profonde qui est à l'origine de tout : la rupture entre l'homme et Dieu, le péché dans son essence spirituelle. Le fait qu'il s'agisse là d'une vérité d'application universelle n'interdit absolument pas d'en trouver une première réalisation au début de l'humanité. Bien au contraire ! Mais comment suggérer cela sous une forme concrète, en l'absence

de toute documentation ? On sait qu'à l'époque où le texte a été rédigé la doctrine se coulait volontiers dans des récits exemplaires, paradigmatiques, mettant en scène des héros de chair et de sang. Bien plus, la vie d'un groupe, ses traits caractéristiques et, pour tout dire, ses expériences existentielles, étaient volontiers projetées sur l'ancêtre, réel ou éponyme, qui servait à en évoquer l'origine historique. Tel est le cas ici pour le personnage d'Adam, éponyme de l'humanité dont il porte le nom (Adâm = Homme). De cette façon, *le péché d'Adam est véritablement le prototype du péché humain en ce qu'il a d'universel*[40] : non seulement transgression consciente d'une loi divine, mais volonté équivalente de « devenir comme des dieux ».

3. Péché et conscience de soi devant Dieu

A. L'éveil de la conscience de soi.

Il ne suffirait cependant pas de voir dans le péché du Paradis l'expression symbolique d'une vérité générale : le fait que l'humanité tout entière soit pécheresse devant Dieu. Une telle interprétation, tout en correspondant au caractère sapientiel du récit, ne tiendrait pas compte du contexte dans lequel il a été placé. Qu'on examine celui-ci au niveau du narrateur yahviste, dont *Gn* 2-3 ouvrait l'œuvre, ou à celui du compilateur final, qui a juxtaposé *Gn* 2-3 à *Gn* 1 pour donner à la Genèse sa forme définitive, on est en présence d'une *histoire sainte* qui veut évoquer le développement du dessein de Dieu dans le monde. Or, de même qu'en retraçant la vocation d'Abraham les historiens sacrés entendront marquer le début d'une expérience historique déterminée qui constitua une étape décisive dans l'histoire du salut, ainsi en mettant sous nos yeux le péché des protoplastes l'auteur veut-il affirmer que *l'expérience du mal dans l'humanité a eu également un début absolu.* Ce début, il le situe au moment même où commença l'histoire humaine : *l'épreuve de la liberté et le péché qui s'ensuivit en ont été le premier événement, déterminant pour tous*

40. Cfr P. Humbert, *Démesure et chute dans l'Ancien Testament*, dans *Maqqél shâqédh : Hommage à Wilhelm Vischer*, Montpellier, 1960, p. 63-82 : « L'aspect titanesque de l'hybris s'estompe... dans *Gen* 3, mais l'irréligion foncière de l'hybris et sa gravité restent au premier plan de la pensée théologique du Yahviste ... Vouloir être semblable à Dieu, ce n'est pas, dans *Gen* 3, la violation d'un article de la loi morale, c'est le contraire de la foi, c'est-à-dire le péché (originel, puis universel), un acte irréligieux... Ce n'est plus la folie d'un être d'exception, c'est l'acte du premier homme, acte de coupable indépendance dont hériteront ses descendants. Ce n'est pas une faute occasionnelle, exceptionnelle, c'est le péché originel même, l'origine de toute la misère de la condition humaine, c'est le Péché. Le Yahviste ne rapporte donc pas une tradition quelconque de démesure humaine, il va plus profond et *concentre dans la faute du seul Adam, dans sa démesure, la notion même du péché.* Ce n'est pas non plus une faute entre tant d'autres, c'est le péché, la désobéissance, en son essence même » (p. 69).

les autres. Naturellement, il est impossible de décrire cet événement *de l'extérieur,* dans ses circonstances visibles, sur la base d'un témoignage quelconque. Mais il reste possible d'en faire comprendre la nature *de l'intérieur,* à partir de notre expérience même du péché, telle que la révélation nous apprend à la voir. C'est là exactement ce que fait le Yahviste : faute de connaître les *aspects phénoménaux* du drame originel, il en décèle du moins le *noyau existentiel,* tout relatif au problème capital du rapport entre l'homme et Dieu. Par là, il touche réellement à l'*histoire* humaine en ce qu'elle a de plus profond : avec l'émergence de l'homme à la vie, a commencé l'histoire de la liberté ; avec le premier exercice de la liberté, a commencé le drame du choix, dont le premier acte fut une catastrophe.

Cette façon de comprendre le texte retrouve l'essentiel de son interprétation traditionnelle, même si elle renonce à une certaine lecture « historique » qu'une meilleure position des problèmes critiques invite à dépasser. Il n'est pas douteux en effet que la théologie sérieuse a toujours placé au centre de ses perspectives le drame même que je viens d'évoquer en peu de mots. Le premier exemple en est donné par saint Paul dans *Rm* 5, 12-21 : « De même que, par un seul homme, le Péché est entré dans le monde, et qu'ainsi la Mort a passé en tous les hommes du fait que tous ont péché... » (5, 12). Tous les détails du vieux récit se concentrent donc dans les deux éléments qui définissent les structures de notre existence présente : le péché et la mort[41]. C'est eux qui, personnifiés, font leur entrée sur la scène du monde, car en eux se résume notre expérience du mystère du Mal. L'apôtre reste toutefois singulièrement discret sur le péché originel considéré en lui-même ; il en parle dans un langage abstrait : *c'est une faute* (*Rm 5, 15. 17*), *une désobéissance* (*5, 19*) ... Bien plus, pour obtenir un meilleur parallèle entre les origines et la rédemption des hommes en Jésus-Christ, il concentre le point de départ de l'humanité dans le seul personnage d'Adam. Schématisation manifeste, qui voile notablement la richesse psychologique contenue en *Gn* 3. En outre, le lien reconnu plus haut entre le péché du Paradis et la conscience de soi devant Dieu, qui accule l'homme à s'accepter créature ou à se vouloir « comme un dieu par la connaissance du Bien et du Mal » (*Gn* 3, 5), n'apparaît plus que d'une manière assez vague. Or il s'agit d'un élément capital sans lequel l'épreuve de la liberté perd son contenu concret.

41. Saint Paul nous oriente donc positivement vers une interprétation « existentiale » du vieux texte. Mais dans la mesure où il personnifie le Péché et la Mort (cfr également *1 Co* 15, 54-56), pour les introduire sur la scène du monde comme des Puissances maléfiques dont nous sommes captifs (cfr *1 Co* 15, 24-26), il use lui-même d'un langage « mythique » dont nous devons repérer exactement les conventions pour voir sa portée théologique.

B. Conscience de soi et expérience sociale.

Revenons donc une fois de plus à *Gn* 3. Pour évoquer l'éveil de la conscience de soi dans l'humanité créée par Dieu, l'auteur ne met pas en scène un individu qui, dans le secret de son cœur, affronterait Dieu et se corromprait spirituellement, mais un couple. Le drame des origines acquiert ainsi une dimension sociale qui lui est essentielle. C'est que, chez l'homme, la conscience de soi n'implique pas seulement une perception de ce qui le différencie *du monde,* mais aussi un rapport *à autrui,* sans lequel le Moi ne parviendrait même pas à s'affirmer. En théorie, ce rapport inter-personnel pourrait concerner deux individus de même sexe. Mais en l'évoquant sous la forme du couple Adam-Eve, l'auteur fait d'une pierre deux coups : d'une part, il suggère concrètement le point d'origine de toute la race issue de ce couple ; d'autre part, il englobe dans une vue d'ensemble la totalité de la nature humaine, non point dans son essence abstraite commune à tous les individus, mais dans la bipolarité sexuelle qu'elle possède nécessairement en pratique. Le péché, introduction du drame dans le rapport de l'homme à Dieu, va donc prendre sa consistance en tant que *drame du couple*[42] : c'est dans leur relation mutuelle que l'homme et la femme prendront conscience d'eux-mêmes en face de Dieu et s'associeront dans un acte commun de refus et de rupture.

Relu sous cet angle, le récit prend une densité existentielle que les psychologues modernes n'auraient pas à renier. Assurément, la tragédie se déroule en phases successives, comme si elle était filmée de l'extérieur ; mais il s'agit là d'un montage conventionnel dont les détails ne doivent pas faire perdre de vue l'essentiel. Au point de départ, il y a la création de l'homme et de la femme (2, 7-9. 15-24) ; car l'individu de sexe masculin n'est pas fait pour vivre seul : il lui faut « une aide qui lui soit assortie » (2, 18). Il n'en existe pas dans le monde animal (2, 20) ; mais l'homme la reconnaît en celle qui est « os de ses os et chair de sa chair » (2, 23). Si l'exclamation prêtée à l'homme en cet endroit traduit en termes imagés la conscience d'une communauté de nature, il n'en est pas moins vrai qu'elle représente aussi pour l'homme un accès à la pleine conscience de soi, une saisie de son être propre, retrouvé avec une polarité différente dans « l'os de ses os et la chair de sa chair ». Comment ne pas songer à la façon dont l'éveil de l'amour humain révèle l'homme adulte à lui-même ? Dès lors le couple, conscient de son unité originale, pourra « quitter père et mère pour devenir une seule chair » (2, 24) : l'unité des deux « en une seule chair » scellera et consommera cette double

42. Je reprends ici quelques données exposées ailleurs dans une perspective différente : *Le couple humain dans l'Ecriture*², Paris, 1964, p. 39-44.

découverte de soi dans l'autre, cette rencontre où la conscience humaine s'est éveillée en commun. Cependant, ce résultat n'acquiert sa pleine dimension que si les deux partenaires ont une commune conscience de soi *devant Dieu*, car c'est le rapport à Dieu qui définit l'homme, puisque celui-ci se trouve ici-bas en situation de dialogue avec son Créateur. Pour évoquer cet aspect des choses, l'Arbre symbolique de la connaissance va servir de moyen d'expression au narrateur : il fait l'objet d'un interdit (2, 16-17), et l'attitude prise en commun par l'homme et la femme en face de cet impératif constitue l'épreuve décisive de leur liberté qui s'éveille (3, 1-7). Encore faut-il que la communauté de la décision ne soit pas affirmée en termes abstraits. C'est ici que se montre le tact psychologique de l'écrivain en même temps que la fermeté de son anthropologie sexuelle. Très conscient de la situation différente qu'occupent les deux partenaires dans le couple en vertu du dessein de Dieu lui-même, il montre d'abord dans l'homme le chef à qui Dieu donne le commandement relatif à l'Arbre de la connaissance (2, 16), tandis que la femme est « l'aide semblable à lui » (2, 18) à laquelle il s'attache par toutes les fibres de son affectivité (2, 24). Mais dans la scène de la tentation, la situation des sexes s'inverse : séduite la première par le Serpent, la femme entraîne la décision de l'homme (3, 6) ; elle utilise ainsi l'attachement qu'il lui porte pour jouer en quelque sorte le rôle de chef de file, dans une circonstance critique où doit se déterminer leur attitude commune. Du coup, la conscience d'eux-mêmes que les coupables acquièrent l'un par l'autre se trouve radicalement pervertie, comme le montre un détail du récit. Avant la tentation, « ils étaient nus et n'avaient pas honte l'un devant l'autre » (2, 25). Après le péché, « leurs yeux s'ouvrent et ils connaissent qu'ils sont nus » (3, 7). Cet éveil de la honte montre que le trouble s'est insinué dans leur rapport inter-personnel : honte de se convoiter, c'est-à-dire, de ne plus se voir l'un l'autre dans la vérité d'un rapport que la présence divine viendrait éclairer, mais dans une situation fausse d'où Dieu a été préalablement éliminé. Aussi la sentence divine prendra-t-elle acte de cette dégradation fondamentale de l'amour humain : « ta convoitise te poussera vers ton mari, et lui dominera sur toi » (*Gn* 3, 16). Le rôle de chef attribué à l'homme s'est donc mué en domination, introduisant dans les rapports entre homme et femme la dialectique du Maître et de l'Esclave ; à l'inverse, la convoitise éprouvée par la femme, qui la poussera à se faire séductrice, ne rappelle plus guère son rôle d'aide semblable à l'homme.

Il ressort de cette analyse que, pour l'auteur de notre récit, l'épreuve subie par l'homme aux origines comporte nécessairement une dimension inter-personnelle, inséparable de la prise de conscience de soi devant Dieu. Il y a là un élément dont la théologie du péché originel

doit tenir compte, pour ne pas ramener l'idée de péché à une représentation abstraite et purement individuelle. *L'entrée du Péché dans l'histoire humaine s'est faite par un acte indissolublement personnel et social,* où le rapport inter-personnel des partenaires était engagé sous son aspect le plus profond. Connaître l'autre et se connaître soi-même en l'autre devant Dieu, ou en faisant abstraction de Dieu ; affronter l'autre dans un acte de possession (soit par domination, soit par convoitise), ou l'accepter comme un don absolu reçu de Dieu ; le rencontrer en trouvant en Dieu le lien absolu qui assure l'unité des deux dans l'amour, ou tenter de substituer l'autre à Dieu pour soi-même et soi-même à Dieu pour l'autre : tel était l'enjeu de la question posée. Ces considérations philosophiques ne sont absolument pas étrangères au sujet traité en *Gn* 2-3, même si leur contenu ne s'y rencontre qu'à l'état implicite. Plutôt que de s'engager dans cette voie, où l'analyse du texte nous a logiquement conduits, la critique contemporaine s'est plutôt demandé si les symbolismes utilisés par l'auteur ne suggéraient pas l'identification de la « connaissance » interdite avec un péché sexuel. L'interprétation sapientielle à laquelle je me suis arrêté ne recommande pas cette hypothèse, dont les bases restent très fragiles. Mais, dès lors que les deux partenaires engagés dans l'affaire sont l'un pour l'autre homme et femme, il est normal qu'un arrière-plan sexuel soit discernable à l'horizon du tableau. Comment la sexualité pourrait-elle être absente de la découverte de soi que l'homme et la femme font l'un par l'autre ? C'est pourquoi le récit a noté au passage, parmi les conséquences du péché commis, la perturbation de leur sexualité. Mais ici, on quitte le problème du péché originel proprement dit (*peccatum originale originans*) pour aborder celui de ses suites dans la race humaine, car l'un des thèmes fondamentaux de la Genèse est de mettre notre condition actuelle en rapport non seulement avec le péché en général, mais avec le péché des protoplastes. C'est ce dernier point qu'il faut maintenant examiner rapidement.

4. Le péché des origines et la condition humaine

A. Le mystère du mal dans l'histoire

Pour savoir ce que l'auteur sacré pensait du rapport entre le péché des origines et la condition humaine, il faut étendre l'enquête à l'ensemble de l'histoire sainte dont fait partie *Gn* 2-3, soit au niveau du narrateur yahviste, soit à celui du Pentateuque. On constate alors que les aspects douloureux de l'existence humaine sont toujours compris comme la conséquence du péché sous toutes ses formes. Les récits de *Gn* 4-11 sont, à cet égard, particulièrement caractéristiques.

Les grandes images qui les traversent évoquent d'une certaine manière la montée de la civilisation humaine et le début des grands faits sociaux qui structuraient la vie des anciens : vie pastorale et agriculture (4, 2), vie urbaine (4, 17) et classes sociales du désert (4, 20-22), navigation (5, 14-16) et culture de la vigne (9, 20), institution des grands empires (10, 8-10) et des cités mésopotamiennes (11, 2-3), etc. Mais à chaque étape nouvelle, la corruption de l'humanité entraîne une multiplication des maux qui pèsent sur elle : la guerre fratricide (4, 8), la polygamie (4, 19) et la cruelle vendetta du désert (4, 23-24), les catastrophes dont le Déluge est le type légendaire (6,5 - 8,14), la division des nations et des langues (11, 5-9) ... Né dans le cœur de l'homme, le mal devient ainsi un facteur de l'histoire telle que nous la vivons. Naturellement, ce mal est avant tout d'ordre religieux : c'est une méconnaissance du Dieu vivant sous la forme pratique d'un refus de sa Loi. C'est pourquoi sa conséquence normale est de mettre l'humanité sous le coup du Jugement de Dieu, de sorte que « la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes » (*Rm* 1, 18) ; car, « comme ils n'ont pas jugé bon de garder la vraie connaissance de Dieu, Dieu les a livrés à leur esprit sans jugement, pour faire ce qui ne convient pas... » (*Rm* 1, 28).

Une telle interprétation religieuse de l'histoire étend à tout le genre humain ce qui, en Israël, découle de la théologie de l'alliance : comme le montrait le texte du Deutéronome cité plus haut (*Dt* 30, 15-20), il existe un lien entre la violation de la Loi de Dieu, l'accomplissement du mal et le malheur. Dans le développement du genre humain, tout s'est passé comme si chaque fait social avait été corrompu dès le début par un « péché originel » dont nous continuons de supporter les conséquences. L'idée est particulièrement soulignée dans l'épisode de la Tour de Babel, qui rapporte la rupture de l'unité humaine à la corruption religieuse de la civilisation [43]. Chaque individu

43. Il n'est pas sans importance de remarquer le parallélisme et la parenté de *Gn* 11, 1-9 et de *Gn* 3, deux récits de provenance « yahviste ». Même péché de démesure de part et d'autre, ici chez les protoplastes, là dans la société qui crée la civilisation urbaine. Même répercussion sur la condition humaine que nous connaissons bien, ici au niveau des individus et de l'institution familiale, là au niveau des institutions sociales : peuples, nations et langues. Ainsi le récit de Babel nous présente ce qu'il faut bien appeler *le péché originel de la société et de la civilisation*. Les deux récits de *Gn* 3 et de *Gn* 11 doivent donc être regardés comme complémentaires et entrer tous deux en ligne de compte, quand on étudie la question du péché originel à partir de la condition pécheresse où nous sommes présentement (*peccatum originale originatum*). Cependant les deux récits ne peuvent s'articuler l'un sur l'autre qu'à condition de placer la Tour de Babel (dispersion des races et des civilisations) au terme d'une suite de générations, pour que la multiplication du genre humain ait le temps de se produire. De ce point de vue, l'épisode se situe donc dans l'histoire d'une société sur laquelle pèse déjà l'hérédité du péché des origines (*peccatum originale originans*).

porte ainsi en naissant le poids d'une situation due à l'accumulation des péchés ancestraux. A partir du mystère du mal, tel qu'il se manifeste dans la condition humaine, on entrevoit le mystère du péché qui est à sa source. Or, si l'on embrasse d'un seul regard la totalité des générations dans l'ensemble des peuples, on y retrouve cette même condition misérable. On est ainsi amené à en chercher le point de départ dès l'origine de la race, en postulant à ce niveau un « péché originel » dont les conséquences pèsent sur le genre humain tout entier. Le drame des protoplastes rapporté en *Gn* 2-3 se soude donc étroitement à la méditation des vieux auteurs sur la condition présente de l'humanité.

B. Le mystère du mal et le dessein de Dieu.

Il faut noter ici que la conception biblique du Dieu unique exclut tout dualisme métaphysique, analogue à celui qui s'est développé dans la religion iranienne, ou même à celui qui se profile à l'arrière-plan du Poème babylonien de la création [44] (combat de Mardouk et de Tiâmat). Toute la création est l'œuvre de Dieu et, à ce titre, ne peut être que fondamentalement bonne : c'est le refrain même de *Gn* 1 (« et Dieu vit que cela était bon »). Si donc il existe du mal ici-bas, non en soi mais pour l'homme, c'est du côté de l'homme qu'il faut en chercher la raison, puisque toute explication « ontologique » est exclue [45]. Le récit yahviste des origines affirme nettement ce point en opposant intentionnellement le tableau de la vie humaine avant l'épreuve et le péché à celui dont nous avons tous l'expérience. Le premier, je l'ai dit plus haut, recourt nécessairement au langage « mythique » pour évoquer cette vie heureuse où les traits de notre condition actuelle sont inversés. De même qu'il existe une symbolique du mal, dont un détail au moins a passé en *Gn* 3 pour donner un visage à la Présence tentatrice (le Serpent), de même y a-t-il aussi une symbolique paradisiaque qui flotte en permanence à l'horizon de nos rêves [46]. Nous n'en retenons le plus souvent que ce qui se rapporte à notre relation aux autres et à notre situation dans le

44. *Supra*, p. 356.

45. Je laisse de côté dans cette étude le rôle du « Serpent antique, qui est le Diable et Satan » (*Ap* 12, 9). Mon propos n'est pas d'élucider la présence du mal dans la création spirituelle, mais son entrée dans le monde de l'histoire humaine.

46. Sur cette symbolique paradisiaque, voir M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 327-329 ; *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, p. 80-98 ; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, p. 181-183. G. Van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit*, dans *Eranos Jahrbuch*, 17 (1949). Cette symbolique se construit naturellement en repoussoir, par rapport à notre expérience du mal sous toutes ses formes. Elle est fort révélatrice, car c'est le dynamisme de nos tendances profondes qui s'y traduit, et l'Ecriture nous apprend que ce dynamisme n'est pas trompeur : l'homme a bien été créé pour cette vie paradisiaque, dont il ne peut se forger qu'une représentation symbolique.

monde ; *Gn* 2 replace ces éléments dans un cadre qui leur confère leur sens profond : celui de la familiarité de l'homme avec Dieu.

L'origine psychologique et les conventions de ce langage, immédiatement compréhensible pour tout homme, interdisent naturellement d'y chercher une description « historique » de la vie de l'homme avant la chute. Sa portée est bien plus large que cela : il permet de faire comprendre en termes imagés que *le dessein de Dieu sur l'homme implique radicalement et pour toujours une destination au bonheur total, subordonné sans doute à la communion de vie avec lui, mais excluant les maux qui pèsent sur nous à l'heure actuelle.* Il ne faut pas oublier en effet que *le péché des origines prend place dans une économie de salut qui chemine vers le Paradis retrouvé. Gn* 3 fait entrevoir à la dérobée cet horizon illimité, en incluant une promesse dans le Jugement de Dieu lui-même : « Je mettrai une inimitié entre toi (le Serpent) et la femme, ton lignage et le sien : il te meurtrira la tête, de même que tu lui meurtriras le talon » (*Gn* 3, 15). L'histoire constituera donc un duel gigantesque où l'humanité devra affronter la Présence maléfique qui a remporté sur elle une première victoire aux origines. Mais dans ce duel, Dieu n'est pas neutre : il s'est rangé, pour ainsi dire, du côté de l'homme en lui assurant que finalement son lignage meurtrirait la tête du Serpent. Expression très enveloppée d'une Promesse qui, tout au fond, donne son sens à l'histoire sainte [47]. Car, s'il est vrai que celle-ci est jalonnée par des Jugements divins répétés, en attendant le Jugement final et définitif, elle est surtout polarisée par une fin dont les textes prophétiques dévoilent peu à peu le caractère : ce sera, à tous points de vue, la victoire de Dieu sur le Mal qui présentement accable les hommes ; ce sera la réintégration de l'humanité dans le Paradis perdu. Ainsi l'évocation du Paradis primitif revêt-elle une signification qu'on peut appeler *prophétique*, puisqu'elle met devant les yeux de tout croyant ce qui fait l'objet même de son espérance. On s'explique dès lors que la condition présente de l'homme soit ressentie par lui comme contraire à ses vœux et à sa nature profonde : il en est bien ainsi, puisque Dieu l'a créé pour autre chose et que le genre humain reste positivement destiné à cette vie avec Dieu dans la joie paradisiaque. Le « mythe » du Paradis primitif n'est pas une construction imaginative sans fondement, mais l'expression d'une vérité si profondément ancrée dans

47. Il y a là naturellement une présentation conventionnelle des intentions divines qui président au déroulement de l'histoire sainte, sans qu'on puisse parler d'une « révélation primitive » saisissable par enquête historique. Le contexte même montre un usage systématique du procédé anthropomorphique pour placer le discours de Dieu (*Gn* 3, 14-19) dans le cadre d'un dialogue où Adam et Eve affrontent leur juge. La portée exacte de *Gn* 3, 15 est discutée en exégèse. Voir B. RIGAUX, *La femme et son lignage dans Genèse 3, 14-15*, dans *Revue Biblique*, 1954, p. 321-348.

l'homme que la symbolique correspondante possède une audience universelle. On peut, si l'on veut, analyser par des méthodes appropriées cet archétype élaboré dans la mémoire collective des générations humaines ; on n'en découvrira finalement le sens que si on se place dans la perspective ouverte par la révélation.

Mais revenons aux traits de la condition humaine qui en sont le contre-type. C'est précisément eux que *Gn* 3, 14-19 résume, sous la forme du Jugement divin qui vient clore la séquence filmée des origines. On peut laisser de côté ici l'humiliation du Serpent qui, comme responsable du mal humain, se voit maudire (3, 14) : le mystère de cette Présence mauvaise reste entier, et il n'y a pour en parler aucun autre langage que celui de l'imagerie conventionnelle utilisée ici. En revanche, la peine humaine se voit évoquer en quelques faits généraux [48] qui, sans supprimer la valeur propre des réalités correspondantes, montrent qu'elles portent en elles une blessure profonde : l'amour conjugal se dégrade (3, 16 b), la maternité est porteuse de douleurs (3, 16 a), le travail est une lutte contre une nature ingrate (3, 17b-18), et pour finir l'existence terrestre chemine inéluctablement vers la mort (3, 18). Dieu n'a pas créé l'homme pour l'abandonner à cette expérience de la souffrance ; celle-ci est en connexion intime avec l'expérience du péché. Peut-être demandera-t-on alors pourquoi Dieu a permis que la volonté créatrice fût ainsi tenue en échec. Mais ce serait oublier deux choses également capitales : d'une part, il ne pouvait créer l'homme libre sans prendre sa liberté au sérieux, comme le laisse entendre *Gn* 3 ; d'autre part, l'entrée dans le monde du Péché et de la Mort n'ont pas modifié pour autant son dessein bienveillant, puisqu'ils ont au contraire rendu possible la manifestation de sa bonté dans une économie de promesse, désormais sous-jacente à toute l'histoire. Ces dernières constatations n'élucident certes pas en totalité le mystère du péché originel. Mais, sur la base de l'Ecriture elle-même, elles le situent dans un cadre d'ensemble où il acquiert un sens incontestable. Bien qu'étant un mal en lui-même, il n'échappe pas pour autant au plan divin qui s'ouvre par la création et s'achèvera dans la vie éternelle. Il n'occasionne même pas ce qu'on serait tenté d'appeler un « changement de plan », comme si, le dessein primitif ayant échoué à cause du péché, Dieu lui avait substitué un plan nouveau, tourné désormais vers la rédemption dans le Christ.

---

48. Notons qu'en cet endroit les aspects sociaux du mal humain n'entrent pas en ligne de compte : ils apparaîtront progressivement dans les chapitres suivants, notamment dans l'épisode de la Tour de Babel (*supra*, note 42). Cette présentation séparée des éléments qui constituent notre condition et cette évocation distincte de leur origine est rendue nécessaire par la méthode adoptée pour décrire l'humanité préhistorique. Il est bien évident qu'une étude théologique systématique doit les réunir dans un tableau d'ensemble et procéder d'une autre manière pour éclairer le problème de leur cause et de leur commencement.

Ce sont là des représentations anthropomorphiques auxquelles la lecture intelligente de la Genèse n'accule nullement le théologien. Tout ce qu'on peut dire, c'est que depuis l'origine l'option mauvaise de la liberté humaine a déterminé qualitativement la condition qui est la nôtre, bien que la volonté de Dieu soit de nous assurer la vie et le bonheur auxquels nous tendons spontanément. Comme on le voit, l'idée du péché originel, en tant que *peccatum originale originans*, est la clef du problème de la condition humaine, ainsi que l'apologétique de Pascal l'avait discerné à juste titre [49].

*
* *

Notre enquête exégétique pourra sans dommage s'arrêter là. En rompant résolument avec l'ancienne lecture « historique » de *Gn* 2-3, en abandonnant par conséquent une certaine représentation de l'humanité primitive que les recherches modernes ont rendue caduque, en analysant de plus près les procédés de composition et les éléments symboliques ou « mythiques » utilisés par le vieil auteur [50], elle a

---

49. B. PASCAL, *Pensées*, éd. L. LAFUMA, n°s 131, 149, 278, 695. Il va de soi que la présentation de cette apologétique est tributaire de la science biblique du XVII[e] siècle. Prenant à la lettre la chronologie de la Genèse, elle établit une filière continue d'Adam à Moïse, comme si l'attestation des origines dans la Bible reposait sur une tradition ininterrompue : « Sem qui a vu Lamech qui a vu Adam a vu aussi Jacob qui a vu ceux qui ont vu Moïse : donc le déluge et la création sont vrais » (*Pensées*, n° 296). Ce genre de considérations, familier aux apologistes juifs et chrétiens, a perdu aujourd'hui toute valeur. Mais il ne constitue pas le nerf de la réflexion pascalienne.

50. J'ai conscience de rejoindre en grande partie les analyses de P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*. II. *La symbolique du mal*, p. 217-243. Cependant j'ai systématiquement évité l'expression de « mythe adamique » en raison de son ambiguïté. Si l'on veut dire par là que le personnage d'Adam et la description du drame primitif sont des représentations conventionnelles **« symboliques »** (au sens fort du mot symbole), utilisées pour donner un certain enseignement, qu'il y a lieu par conséquent de faire la critique de ce langage pour mettre en évidence l'enseignement qu'il exprime en se plaçant dans une perspective « existentiale », je suis tout à fait d'accord. Mais si l'on veut dire que, de ce fait, l'idée d'*événement* sous-jacente au récit de *Gn* 3 se résorbe complètement dans un « symbole de la rupture entre deux régimes ontologiques » et qu'il faut abandonner totalement l'idée de « fait passé » (p. 221, note 1), je pense qu'on vide le texte d'un contenu qui lui est essentiel : l'évocation de la première *expérience* advenue dans l'histoire de la liberté humaine. Il faut éviter, c'est certain, d'entreprendre un impossible tri des éléments réels et des éléments symboliques dans cette page : ce serait d'ailleurs méconnaître la notion même de symbole. Mais la réalité visée à travers le symbole n'est pas seulement une vérité *générale* sur la situation *actuelle* de la liberté humaine ; elle concerne son éveil et son premier usage dans le genre humain. Revenant sur ce problème dans une communication au Congrès philosophique de Rome (*Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, dans *Il problema della demitizzazione*, Padoue, 1961, p. 51-73), P. Ricœur a peut-être d'ailleurs posé lui-même les bases d'une réflexion théologique permettant de dépasser l'interprétation anhistorique de *Gn* 3. « Le mythe adamique, écrit-il, raconte le surgissement de

retrouvé une doctrine qui est au fond fort traditionnelle et qui touche à la théologie de la condition humaine et à la théologie de l'histoire. Ce premier travail étant fait, il va falloir maintenant en confronter les résultats avec la représentation des origines humaines à laquelle les sciences positives nous conduisent aujourd'hui ; non point pour réaliser un *néo-concordisme* qui montrerait dans l'écrivain biblique le précurseur méconnu des savants contemporains, mais pour vérifier la possibilité et les conditions d'une *cohérence* entre les données du savoir humain et celles de la foi. Car la vie intellectuelle du chrétien ne serait pas possible sans cette cohérence interne, dans laquelle les deux domaines doivent trouver leur compte sans empiéter l'un sur l'autre ni se substituer l'un à l'autre.

(à suivre)

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

Pierre GRELOT

(la) constitution mauvaise (de l'homme) dans un événement irrationnel survenu soudain dans une création bonne. Il resserre l'origine du mal dans un *instant symbolique* qui finit l'innocence et commence la malédiction » (p. 57). Adam possède donc un double rapport à notre expérience du mal. En premier lieu, il « est l'archétype, l'exemplaire de ce mal présent, actuel, que nous répétons et imitons ». Mais il représente aussi « le mal comme tradition, comme enchaînement historique, comme règne du *déjà là* » (p. 65). Ainsi le récit biblique, nous introduisant au cœur de la condition historique de l'homme dans le temps, concentre notre attention sur le *début absolu* de cette condition, de ce temps, de cette histoire comprise comme histoire de la liberté. La théologie du Péché originel, en tant que *peccatum originale originans*, n'est pas autre chose qu'une réflexion sur ce « moment symbolique » (au sens fort du mot « symbole ») ; car ce moment n'appartient pas au « temps primordial » où se déroulent les mythes qui mettent les dieux en scène ; il appartient à *notre* temps, dont les caractères se trouvent en quelque sorte concentrés en ce point d'origine. Il ne s'agit pas pour elle de satisfaire la curiosité humaine à l'aide d'une représentation du « commencement », mais de comprendre, à la lumière de la rédemption advenue, comment le drame s'est introduit dans le temps humain où se réalise le dessein de Dieu. C'est cet aspect des choses que l'expression « mythe adamique » me paraît, sinon évacuer totalement, du moins compromettre dangereusement.