NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 N° 6 1988

Réflexion philosophique sur le péché originel

Pierre MASSET

p. 879 - 902

https://www.nrt.be/fr/articles/reflexion-philosophique-sur-le-peche-originel-312

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Réflexion philosophique sur le péché originel

Le livre du Père G. Martelet, *Libre réponse à un scandale,* se propose de relever «le défi que (nous) lance la science des origines de l'homme»[1]. Prenant acte du caractère non historique des onze premiers chapitres de la Genèse, il se propose de mettre fin au scandale que constitue à ses yeux le fait que la dogmatique chrétienne ait été incapable à ce jour d'intégrer «ce que tout le monde connaît par ailleurs comme scientifiquement attesté» (*LR* 7). La lecture de ce livre, ainsi que d'autres ouvrages plus ou moins récents, sera pour nous l'occasion d'exercer, du point de vue philosophique, notre réflexion sur cette «croix» de la philosophie qu'a toujours été le problème du mal et sur la réponse que le dogme chrétien lui donne. L'affirmation du «péché originel» constitue-t-elle une réponse vraiment adéquate au problème du mal? Quel contenu exact peut-on attribuer à cette notion? Y a-t-il lieu d'en moderniser la problématique, au risque peut-être d'ébranler, voire de nier, la vision jusqu'ici traditionnelle du péché d'origine? Et tout cela est-il finalement de nature à éclairer et en quel sens, pour le philosophe et pour tout homme qui réfléchit, le mystère de l'homme?

Le Père Martelet, s'il entend bien ne pas donner à son interprétation du péché originel d'autre fondement que «le contenu même de la foi», reconnaît cependant que «les données de la science sur les origines de l'homme» en ont été «l'occasion et encore plus le stimulant» et que «les meilleures acquisitions du savoir» ont influencé sa «manière de le comprendre et de le présenter» (*LR* 90). Ce sont donc essentiellement les données de la science des origines dans ses développements les plus modernes qui font problème pour le théologien qu'il est et l'amènent à mettre en question la présentation traditionnelle du péché originel.

Rappelons dès le début pour la clarté du débat que la même expression *péché originel* peut désigner d'une part l'acte de péché

1. G. MARTELET, ***Libre réponse à un scandale***, **Paris, Cerf, 1986, p. 7. Les réfé-**

commis par Adam *(peccatum originale originans)* et d'autre part l'état de péché dans lequel nous naissons *(peccatum originale originatum).* Nous les appellerons ici respectivement péché originel originant et péché originel originé.

Au dire de notre auteur, qui se réfère à saint Irénée et souligne à quel point cette interprétation irénéenne s'harmonise avec les données de la science, le premier péché dans l'histoire des hommes ne peut avoir été qu'un «raté d'enfance, ... une défaillance réelle mais encore enfantine» (*LR* 79). L'homme dans sa première apparition n'est qu'un enfant, sa responsabilité n'est pas encore adulte, il est à l'âge des «fontanelles». Il est donc impossible de le rendre responsable d'un péché réellement originant, d'un péché destiné à marquer toute la suite de l'humanité; tout au plus peut-on parler à son sujet d'une «faute d'enfance aisément excusable» (*LR* 81-83). A vouloir se réclamer de saint Paul pour désigner Adam «comme l'individu empiriquement responsable de *l'entrée* du péché dans le monde au sens de sa *cause,* on devient simplement odieux ou ridicule» (*LR* 66). Il restera certes à expliquer dans ce cas comment et en quel sens saint Paul et *Genèse 3* ont pu mettre une telle responsabilité sur le compte d'Adam. Mais il faut d'abord prendre acte de l'impossibilité de «faire porter à un unique individu, d'identité hypothétique et perdu aux origines brumeuses de l'histoire, un tel fardeau moral» (*LR* 65). Comment ces premiers hominisés, tels que nous les présente la science, encore marqués par les conditionnements infra-humains de leur identité antérieure et qui se risquent à faire leurs premiers pas dans la conscience de soi, auraient-ils pu recevoir les dons prénaturels de sagesse, d'innocence et d'immortalité, et engager par leurs actes la destinée de l'humanité entière?

Pour ce qui concerne plus particulièrement l'immortalité, il n'est pas douteux aujourd'hui, poursuit l'auteur, que ce n'est pas le péché qui est la raison d'être de la mort. Soutenir cela serait «une absurdité d'ordre scientifique» (*LR* 34). La mort et la douleur sont spécifiques de la structure vivante. L'étude des terrains et des fossiles nous conduisent à «l'évidence que la mort fait partie intégrante du cycle de la vie, bien avant que l'homme ait existé et pu introduire par son péché la mort dans la nature» (*LR* 37). La mort est «un fait naturel qui tient à la structure du vivant» (*LR* 37); elle appartient à l'ordre biologique et non pas à l'ordre moral. L'évidence culturelle qui avait cours dans le passé, et encore aux yeux de saint Paul, et selon laquelle la mort biologique est la conséquence du péché, «n'a plus à demeurer la nôtre» (*LR* 67); nous

savons maintenant «que la souffrance et la mort de l'homme (s'enracinent) dans sa finitude et non dans son péché» (*LR* 152).

Si donc il y a eu à l'origine péché d'Adam, celui-ci «n'est jamais à comprendre comme le pécheur *causal* qui expliquerait tout le péché du monde, il est à comprendre... comme le pécheur inaugural» (*LR* 68). C'est le contresens commis sur le *eph'ôi* grec de *Rm 5*, 12, qui fait dire au texte «en qui (en Adam) tous ont péché», alors qu'il faut traduire «parce que tous ont péché». Nous sommes en effet tous pécheurs comme lui, il a seulement été le premier en fait, mais nullement la cause, nullement le «responsable universel du péché dans le monde». Il est même sans doute beaucoup moins pécheur que les autres, étant donné son état culturel encore fruste, «il est seulement le premier de toute la série» (*LR* 69). Si l'auteur parle en note de «péché originel originant» (*LR* 69, n. 24), il est donc clair que ce n'est nullement au sens où l'on entend habituellement ce terme, celui de péché qui *origine*, qui cause un état nouveau pour l'humanité, mais seulement au sens de «premier des péchés chronologiquement parlant»; il se situe en fait à l'origine, il ouvre la série, mais il n'origine ni ne cause quoi que ce soit. L'expression «péché originel» ne peut donc désigner ici que le péché originé, lequel nous concerne vraiment, tous et chacun, mais seulement au sens de «péché du monde actuellement accumulé..., la condition pécheresse en laquelle nous sommes, en naissant, insérés» (*LR* 70, n.). Le «péché originel» n'est pas autre chose. Nous sommes tous pécheurs par le fait que nous appartenons à «l'humanité commune... Nous sommes des libertés originairement peccables» (*LR* 70). Ce péché n'est dit *originel* que «parce qu'il est *antérieur* à la liberté de chaque individu qui s'en trouve objectivement marqué, du fait qu'il entre dans un monde *historiquement* pécheur». Il est plus exactement antérieur qu'originel. Ou originel en ce sens qu'il est «toujours déjà là», comme dit Paul Ricœur. Ainsi sommes-nous libérés «d'une idée odieuse autant que ridicule qui ferait d'un seul individu, pas plus humain que nous, la cause personnelle de la situation pécheresse de tous les autres hommes et, qui plus est, de la douleur du monde et de la mort de chaque individu, depuis sans doute deux mille millénaires» (*LR* 71). Il ne saurait non plus être question d'une «chute» originelle, par laquelle l'humanité aurait subi, par suite de ce premier péché, une déchéance, un passage d'une condition supérieure à une condition inférieure. Ce catastrophisme, cette dramatisation du premier péché à la manière de saint Augustin

(*LR* 69), contredit tout ce que nous savons, par la science, de l'homme et de ses origines: souffrance, mort et péché relèvent uniquement de la nature de l'homme.

Toutefois, si la nature humaine est peccable du fait de la liberté, l'homme cependant est appelé, non pas à déchoir, mais plutôt à grandir sans cesse, à poursuivre le mouvement qui, à partir de l'animal, a réussi à lui donner la maîtrise de l'outil, puis à le mettre debout, à le doter de conscience de soi et à le constituer *homo sapiens sapiens,* de telle sorte qu'il puisse grandir aussi dans une autre dimension, la dimension surnaturelle dans le Christ. «Dans ces lentes étapes... il s'agit d'abord d'une gestation culturelle de l'homme en sa grandeur adamique première, mais, qu'on le sache ou non, il s'agit aussi bien de la gestation spirituelle... qui nous fait accéder tous et chacun à la vie du *second* et du *dernier* Adam, le Fils de Dieu en notre chair» (*LR* 84). L'auteur a sur ce sujet de fort belles et profondes pages, très riches de substance théologique et de spiritualité. Réparties tout au long de l'ouvrage, elles en constituent la trame, l'essence même. Nous sommes créés «pour devenir inséparablement des hommes dans le monde et des fils de Dieu» (*LR* 85). Le Fils de l'homme, en qui nous sommes créés et qui est lui-même «le premier-né de toute créature», a le pouvoir de transmuer les mortels et pécheurs que nous sommes «en élus de la résurrection». Création, Incarnation et Rédemption ne font qu'un dans le dessein de Dieu. Dieu ne crée le fini que pour l'appeler à «une communion sans mesure avec l'infini... Il deviendra non-Dieu pour que *devienne* Dieu celui qui ne peut *naître* tel» (*LR* 150). «Le Christ n'est pas donné d'abord à cause du péché, mais au titre tout nu de notre humanité» (*LR* 135). Jésus ressuscité est la vérité de l'homme, «la condition sine qua non grâce à laquelle Dieu a pu vouloir nous créer» (*LR* 136), «la raison d'être qui entraîne et commande l'apparition de tout l'ensemble prodigieux du créé» (*LR* 151). Il est la raison d'être et la vérité du premier Adam (*LR* 134).

C'est en ce sens, c'est par référence au Christ et à la divinisation des hommes dans le Christ que l'auteur interprète *Rm 5* et *Gn 3.* Entre le premier et le second Adam, il en va comme entre le Baptiste et Jésus: c'est le second qui est en réalité le premier (*LR* 134). Adam, le premier Adam dont parle saint Paul, tient toute sa consistance du Christ, «auquel il sert de contrepoint. Paul utilise Adam pour faire valoir l'incomparable efficacité du Christ dans

l'œuvre du salut» (*LR* 68). L'universalité du péché, pensée symboliquement par Paul sous l'éponyme d'Adam «est irreprésentable sans le rapport qu'elle a avec l'universalité du Sauveur,... pour Paul elle ne repose que sur lui». Le rôle d'Adam «ne tient qu'en contraste négatif avec le Seigneur..., il en est le type, l'ombre et la figure» (*LR* 65-66). Il est donc purement symbolique. Paul et l'auteur de la Bible n'en savaient pas plus que nous, «du point de vue strictement historique, sur le premier des hommes et son premier péché. Ce qu'ils en disent dépend entièrement de ce report prophétique que l'un et l'autre opèrent du péché actuel des hommes, éclairé par la révélation, sur le début du monde humain, compris avec perspicacité comme un début de liberté, peccable et donc pécheresse» (*LR* 63). Le récit biblique de *Gn 3* est donc à comprendre comme une parabole. «Il reste parabole, et seulement cela,» et c'est en ce sens qu'il nous parle» (*LR* 30).

Sous la figure du paradis terrestre, sous les traits de l'Adam qu'il y met en scène, que veut-il nous dire? Le paradis ne désigne pas ici un lieu géographique, il désigne «une situation où le rapport avec Dieu va de soi» (*LR* 30). Kérygme d'une profondeur insoupçonnée sur le mystère de l'homme, il nous enseigne «à quel point l'infinité virtuelle de l'homme, esprit et liberté, est faite pour l'infini réel de Dieu dont elle est dans le monde une *image* en creux et aussi un premier répondant». Ce dialogue entre l'homme et Dieu, ce paradis ont toujours été compris par la tradition chrétienne comme l'indice du «désir naturel dans l'homme de la vision de Dieu» (*LR* 31). Le paradis est «le symbole primitif de la 'vie éternelle' à laquelle nous sommes tous appelés par Dieu, du fait qu'il nous crée», il n'est «rien d'autre qu'une image voilée de Jésus-Christ lui-même, en qui tout a été créé» (*LR* 39).

Quant à la faute originelle, «entendue comme le premier péché», elle est «pour la *Genèse* le péché actuel, paraboliquement projeté au début de l'histoire» (*LR* 16). La Bible ne nous parle pas — et pour cause, car elle n'en sait rien — du «chronologiquement premier», elle ne nous parle que de «l'actuellement fondamental». Non pas de l'originel, mais de l'originaire. La faute présentée par elle comme originelle est en réalité «ce que l'homme ne cesse de faire maintenant en péchant, à savoir se préférer à Dieu». Par ce récit présenté au passé, la Bible veut nous permettre «de nous comprendre *actuellement* nous-mêmes, sublimes et misérables» (*LR* 17). **L'auteur du récit opère un transfert du présent au passé, il reporte**

«le péché actuel, spirituellement compris, sur le premier péché, prophétiquement silhouetté». Le péché premier du récit yahviste «n'a d'autre contenu que la profondeur révélée du péché actuel» (*LR* 53). Entièrement parabolique, il vaut comme «révélation de nous-mêmes», il entend «nous faire saisir l'essence spirituelle, ou si l'on veut théologale, de tout véritable péché» (*LR* 53). Il donne comme originel ce qui est «le plus profond de notre faiblesse, de nos illusions sur nous-mêmes et sur Dieu» (*LR* 63). Ce qui nous est présenté comme péché d'Adam a donc une valeur «archétypale», mais il n'est pas historique dans sa facticité (*LR* 53).

Critique de la thèse du Père Martelet

Les vues très profondes de l'auteur en matière de christologie et sur lesquelles il entend fonder son argumentation (*LR* 90), pour précieuses qu'elles soient, ne nous obligent pas, me semble-t-il, à nier la réalité du péché originel originant, comme le fait l'ouvrage en question, ni à réduire le péché originel originé aux dimensions purement naturelles d'un mal de finitude, simplement aggravé par le péché accumulé des siècles. L'affirmation du Christ premier-né de toute créature, raison d'être et vérité de toute créature et de la création elle-même, vaut en toute hypothèse et quelle que soit la manière dont on comprend le «péché originel». Qu'Adam soit un individu réel, doué de dons préternaturels réels et posant à l'origine de l'humanité un acte peccamineux réel par lequel le péché et la mort ont été introduits réellement dans le monde, ou bien qu'il soit une simple figure renvoyant à la réalité du Verbe incarné second Adam, ou bien encore qu'il soit un Adam métahistorique, de toute manière, c'est dans le Christ que le premier homme, comme toute chose, a été créé. Cette affirmation ne permet donc pas, par elle-même, de dirimer le débat. Ne tranche pas davantage le débat l'affirmation de la miséricorde de Dieu qui ne nous abandonne pas à notre misère de péché, de souffrance et de mort, mais nous sauve dans le Christ, lequel par amour pour nous emprunte le premier le chemin que nous avons à suivre (*LR* 87). Tout cela n'est pas douteux, mais laisse entière la question de savoir si notre nature actuelle est purement et simplement «naturelle» ou si elle a été blessée et diminuée par suite d'un premier péché.

Le second argument de l'auteur est d'ordre scientifique: simple occasion et stimulant, nous dit-il (*LR* 90); je le soupçonnerais néanmoins, étant donné l'abondant développement qu'il consacre ici

à ces questions de la *préhistoire,* d'être plutôt, à son insu, l'argument déterminant. Pour moi, je ne pense pas qu'il faille faire aussi large la part réservée aux données scientifiques en une telle matière. Il faut ici se garder de deux défauts opposés: d'une part interpréter toutes les indications de la Bible comme autant de réalités empiriques, dussent-elles contredire les acquis scientifiques les plus certains, et d'autre part soumettre le dogme aux assertions de la science du moment — souci concordiste, que le Père Michel Gitton appelle «le complexe Galilée»[2], et qui méconnaît la spécificité de la foi. Il y a lieu, je pense, de relativiser l'argument scientifique: monogénisme ou polygénisme, évolution ou mutations, qu'importe au fond aux yeux de la foi? et d'ailleurs la science peut-elle elle-même trancher en toute certitude? pour aujourd'hui seulement ou pour demain aussi? L'outil doit-il être tenu pour le critère absolu de l'émergence de la conscience de soi et de l'humain? D'aucuns ne le pensent pas, y préférant des données comportementales comme le feu, la sépulture, le langage, ou d'autres. Quoi qu'il en soit, la dogmatique ne saurait varier en fonction des mensurations crâniennes du dernier fossile hominien inventorié. L'argument scientifique n'est pas pour autant à sous-estimer, lorsque du moins il s'agit de positions communément admises dans l'univers scientifique.

Aussi bien l'argument que le Père Martelet tire du caractère fruste et primitif du premier homme me paraît devoir être pris en considération. Encore que le seuil nettement défini de la conscience de soi suffise à séparer radicalement le premier homme de ses ancêtres animaux même immédiats, il paraît toutefois bien difficile de faire porter à Adam et à son intelligence encore balbutiante le poids des dons préternaturels et la responsabilité de la destinée de l'humanité tout entière. Comment parvenir à penser que ce primate évolué, encore culturellement sous-développé, cet hominisé au matin de l'esprit ait pu être un aussi grand prévaricateur? La chose me paraît en effet difficilement acceptable. Mais faut-il pour autant nier le péché d'Adam en tant que péché originant? La conclusion ne s'impose pas et il y a sans doute une autre manière de voir les choses. De même, si les fossiles nous disent à l'évidence que la mort fait partie de la vie, il est non moins évident que cette loi de la mort (et de la souffrance) concerne notre condition actuelle, mais cela ne nous dit rien d'une éventuelle nature qui en aurait été exempte.

2. Dans *Résurrection* n° 11-12 (1987) 7.

De plus la thèse de la naturalisation de la mort et du péché ne rend pas compte adéquatement de l'expérience humaine: ce que j'éprouve en moi et dont je souffre en constatant que «je ne fais pas le bien que j'aime et je fais le mal que je hais» est autre chose que la simple expérience d'un péché qui «va de quelque manière de soi dans l'Homme» (*LR* 33), autre chose qu'une «hérédité pécheresse» (*LR* 71) due aux péchés accumulés. Pourquoi en effet le bien n'aurait-il pas, lui, le même poids des actes bons accumulés dans l'histoire? Pourquoi ne créerait-il pas en nous un «champ magnétique» comme le fait le mal, mais de sens contraire? Pourquoi notre liberté pencherait-elle «spontanément vers le pôle négatif de nos rapports à Dieu»? Ce dont il s'agit et dont il faudrait rendre compte, c'est, comme nous le dirons plus loin avec certains philosophes, l'expérience d'une déchirure profonde, d'une lézarde intime de notre être moral. On accepte volontiers le mal métaphysique que constitue notre finitude — simple limitation, par exemple, dans le temps, dans l'espace ou dans les pouvoirs sensoriels qui sont les nôtres —; mais contre cet autre nous-même qui, en nous-même, souvent fait la loi, notre conscience s'insurge. Et de même la souffrance de la mort est chez nous autre chose qu'une souffrance *naturelle,* à laquelle on se soumet par raison et sans trop de mal. L'homme ne meurt pas comme l'animal; il est le seul animal qui sait qu'il meurt; la mort est pour lui un mal fondamental contre lequel tout son être proteste. Si tous ces maux que sont le péché, la souffrance et la mort n'étaient que maux de la nature — et de la liberté, que comporte notre nature —, pourrait-on dire encore que la nature, la nôtre et la nature en général, sortie des mains du Créateur, est bonne? Et ne faudrait-il pas alors en rendre responsable Dieu lui-même? «Dédramatiser la faute originelle» (*LR* 44), c'est peut-être rendre cette faute plus compréhensible, mais en rendant par là même totalement incompréhensible notre condition actuelle. Et il ne suffit pas que le Christ partage notre condition historique pour que soit levée, avec le scandale, «l'objection redoutable» que fait peser sur Dieu «la mort de finitude et la douleur naturelles à notre condition» (*LR* 43). Ainsi donc, s'il n'y a pas de péché originel originant, le péché originé — et notre condition humaine actuelle — reste sans explication.

Cette négation du péché originant ne peut d'ailleurs être obtenue que moyennant un traitement herméneutique des textes qui ne me paraît pas acceptable. Nous avons déjà dit comment, selon le Père

Martelet, *Gn 3* fait un report *inconscient* du présent sur le passé, de l'actuel sur l'origine (*LR* 52). Mais pourquoi l'auteur de *Gn 3* n'aurait-il pas conscience de ce qu'il fait et pourquoi supposer qu'il ne veut pas dire ce qu'il dit? Quant à saint Paul, notre auteur nous dit à la fois qu'il considère le récit de la *Genèse* comme symbolique, comme typique, et en même temps qu'il le charge d'une signification nouvelle en faisant d'Adam la cause introductrice du péché et de la mort dans le monde (*LR* 48, 64). Il précise: «Il reste que Paul voit en Adam l'universel responsable du péché» (*LR* 65). Mais c'est pour ajouter: «Il est donc probable, il est même certain que ce que Paul veut nous dire n'est pas de l'ordre de cette affirmation», à savoir l'affirmation qu'Adam est l'introducteur dans le monde du péché et de la mort, qui sans lui n'y seraient pas entrés (*LR* 65). Ce que Paul a voulu dire, selon notre auteur, c'est que, puisqu'il y a dans le Christ une universalité de salut, il faut bien qu'il y ait une universalité du péché, bénéficiaire de ce salut universel, et cette universalité du péché, il la met au compte d'Adam, éponyme commode du genre humain. Or, cette construction est fort embrouillée et bien loin d'être évidente! L'exégèse doit certes éviter le littéralisme et le fondamentalisme; mais elle doit aussi se garder de ce que j'appellerai la dérive herméneutique, dérive qui, aussi féconde et aussi illusoire que la dialectique marxiste, permettrait à la limite de faire dire aux textes tout ce que l'on veut. La différence «d'évidences culturelles» entre Paul et nous est un argument qui a sa valeur certes, mais dont on ne peut jouer qu'avec circonspection.

Ainsi lorsque saint Paul affirme (*Rm 5,* 12) que «par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort», il ne faut pas lui faire dire que ce n'est pas réellement par un seul homme que le péché et la mort sont entrés dans le monde. S'il avait voulu dire que le péché et la mort sont réalités de nature, il se serait alors contenté de dire, avec la fin de cette même phrase: «ainsi la mort a atteint tous les hommes parce que tous ont péché». Au contraire il souligne que «d'Adam à Moïse la mort a régné sur (ceux-là même) qui n'avaient pas péché par une transgression identique à celle d'Adam» (*Rm 5,* 14). Ils sont pécheurs (bien que d'un péché non imputable, parce qu'il n'y avait pas encore de loi) et mortels, par la faute d'Adam. Et Paul insiste lourdement, répétant à satiété l'expression *un seul homme*: «par la faute d'un seul la multitude a subi la mort» (*5,* 15), «par un seul homme, par

la faute d'un seul, la mort a régné» (*5*, 17), «par la désobéissance d'un seul la multitude a été rendue pécheresse» (*5*, 19). Il semble donc clair — bien que l'exégèse de ces versets reste très délicate — qu'Adam n'est pas pour saint Paul une simple figure de style en vue de mettre en valeur le second Adam, un simple faire-valoir. D'ailleurs quelle valeur pourrait bien avoir un faire-valoir qui n'aurait en lui-même aucune réalité? Le texte doit donc être respecté dans toute sa portée signifiante: c'est bien au compte d'Adam que doit être mis le péché d'Adam, par lequel le péché et la mort nous atteignent tous. Ainsi l'a compris le Concile de Trente (et, auparavant, celui de Carthage) qui condamne «quiconque affirme qu'Adam a été créé mortel, en sorte que, pécheur ou non, il serait mort et qu'ainsi sa mort n'aurait pas été le salaire du péché, mais une nécessité de nature». A-t-on des arguments décisifs à opposer à cette position traditionnelle? L'argument scientifique, s'il s'agit de lui, n'est pas décisif, comme nous allons le voir. Il ne justifie pas la *réduction* rationaliste et sociologique du péché originel, telle que nous venons de l'exposer. Il a seulement le mérite de nous mettre sur la voie d'une interprétation plus profonde, à laquelle nous en venons maintenant.

La thèse de l'Adam métahistorique

Cette autre manière plus profonde de comprendre le péché originel consiste à voir dans le péché originel originant un acte métahistorique du premier homme. Cette interprétation a été récemment exposée dans le beau livre d'André Léonard, *Les raisons de croire*[3], auquel nous nous référons volontiers.

La condition présente du monde et de l'homme n'est pas constitutive de la création, elle est «le résultat d'une chute» (*RC* 206). Égoïsme, souffrance et mort sont naturels, oui, mais seulement dans l'état présent du monde. Mais ce monde actuel, qui est pour nous *naturel*, n'est pas le monde tel qu'il aurait pu et dû être, ni tel qu'il sera à la fin, ni tel qu'il fut à l'origine. Entre le monde d'avant la chute et celui d'après la chute, il y a à la fois continuité réelle et discontinuité réelle. Le premier péché n'a pas été commis par les premiers hominisés de l'évolution biologique, ces «brutes qui viennent à peine d'accéder à la conscience» (*RC* 210). Ces derniers se situent à l'intérieur d'un monde déjà déchu, tandis qu'Adam

3. A. LÉONARD, *Les raisons de croire*, Paris, Fayard, 1987. Les références à cet ouvrage seront indiquées par *RC*, suivi du chiffre de la page.

et Ève sont à l'origine de cette déchéance. La paléontologie ne peut pas les atteindre, ni eux ni leur péché. Le Paradis ne se situe ni dans notre espace ni dans le temps de notre histoire. Le péché d'Adam, péché d'orgueil de l'homme qui veut devenir Dieu lui-même, péché qui s'inscrit «dans le contexte plus large du péché des anges, dans le cadre d'une révolte satanique et angélique» (*RC* 216)[4], a été commis réellement, mais dans un monde qui ne coïncide pas avec le nôtre, un monde préternaturel réel mais métahistorique. A Adam pécheur Dieu «ne retire pas sa vocation surnaturelle à la vision béatifique, il ne le prive pas de la grâce, ... mais il abandonne la nature humaine à ses propres ressources naturelles», la dépouillant ainsi des dons préternaturels (*RC* 216). L'homme dès lors devient biologiquement mortel comme tout animal, le péché et l'égoïsme l'habitent; c'est le péché originel originé, dans lequel nous naissons tous et dont seule la grâce du Christ nous libère. Le cosmos lui-même, à la suite du péché d'Adam, «est assujetti à la vanité, livré au pouvoir du néant» — ce qui seul peut expliquer la présence massive du mal physique dans un monde créé pourtant par un Dieu bon (*RC* 218). Monde à la fois merveilleux et cassé, merveilleux de par la création, cassé par suite du péché, et appelé à être restauré et transfiguré dans le Christ ressuscité, vainqueur du péché et de la mort.

Cette conception du péché d'Adam rejoint celle de l'ensemble des penseurs et théologiens orthodoxes russes, de Soloviev à Lossky et Berdiaev. Ainsi que d'Olivier Clément[5]. «La chute de l'homme, écrit Berdiaev, s'est produite hors de ce monde des phénomènes et hors de ce temps. Ce monde et ce temps sont au contraire produits de la déchéance[6].» Et plus nettement encore: «La chute ne put s'accomplir dans le monde naturel parce que ce monde lui-même est le résultat de la chute. La chute est un événement du monde spirituel; en ce sens elle est antérieure au monde, eut lieu avant le temps et engendra notre temps[7].» Le Père Gaston Fessard professe également qu'Adam et le péché originel sont historiques, mais d'une historicité antérieure à notre histoire. Il faut

4. A propos d'Adam, le Père FESSARD dit que son statut ontologique «le place à la limite de la nature humaine au contact immédiat de l'ange»: *La Dialectique des Exercices spirituels de St Ignace*, Paris, Aubier, 1966, t. II, p. 94.
5. Ol. CLÉMENT, *Questions sur l'homme*, Paris, Stock, 1972, p. 155.
6. N. BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris, Aubier, 1946, p. 270.

nier, dit-il, que l'Avant antérieur à la chute d'Adam «ait été, en soi ou pour lui, temporel, comme il l'est nécessairement pour notre représentation»[8]. La succession d'instants de raison qui le constitue échappe au temps et à la mesure. L'historicité d'Adam et de son péché est antérieure à la division de l'historicité humaine d'avec l'historicité naturelle, elle est «l'historicité surnaturelle», propre à l'ordre de la foi et du salut. Le péché originel «a eu lieu à l'Avant sans *avant*. Plus exactement (il) constitue le point Alpha de la durée»[9].

Arguments de convenance

Cette interprétation du péché originel nous paraît de beaucoup la meilleure à de nombreux points de vue. Elle sauvegarde la conception traditionnelle du péché originel, originant et originé, tout en échappant à l'objection combien sérieuse que la science élève là contre dans l'hypothèse d'un Adam à peine hominisé et porteur néanmoins d'une si lourde responsabilité. Pour sa part, elle n'a que faire des hypothèses monogéniste ou polygéniste; ni d'aucune autre hypothèse scientifique; pas davantage du problème de l'émergence humaine à partir de l'animal, ni du critère de cette émergence, outil, langage ou autre. Car l'événement dont elle parle se situe avant le temps empirique de la science. Elle évite de considérer les dons préternaturels comme de simples mythes et rêveries. Elle permet d'accepter dans toute sa prégnance le texte de *Rm 5* sans le torturer ni l'amputer. D'autre part, elle sauvegarde, aussi bien que toute autre interprétation, la bonté de Dieu et sa justice, et la liberté de l'homme: nous disposons de toutes les ressources de notre «nature», la nature qui est la nôtre actuellement; nous ne sommes pas non plus sans péché et nous reprenons à notre compte le péché d'Adam; et surtout, là où le péché nous accable, le «combien plus» de la grâce du Christ nous apporte le salut et nous promet la glorification. Quant à la liberté de l'homme, celle d'Adam était entière, et totalement libre a été son choix. Il a préféré, dit Berdiaev, «rejeter l'intégralité édénique, désirer la souffrance et la tragédie de la vie universelle, afin d'éprouver sa destinée jusqu'au bout, jusqu'à son ultime profondeur»[10]. Notre liberté à nous n'est

8. G. FESSARD, *La dialectique...*, cité n. 4, t. II, p. 91 ss.

9. Nous développerons plus loin (p. 896-898), du point de vue philosophique, cette conception de l'historicité du péché d'Adam selon le P. Fessard.

10. N. BERDIAEV, *De la Destination de l'homme*, Paris, Je sers, 1935, p. 55, 57.

point si parfaite; elle est suffisante cependant pour nous permettre d'opérer, avec le secours de la grâce, notre salut.

Qu'il s'agisse d'Adam ou de nous-mêmes, Dieu laisse l'homme libre d'agir et de se déterminer comme il l'entend, dût ce choix se tourner contre Lui. Si l'expression «souffrance de Dieu» — cette expression crucifiante pour la raison philosophique — peut avoir un sens, c'est sans doute pour désigner ce désaveu infligé à Dieu par le choix de l'homme, qui pourtant lui doit tout, y compris la liberté elle-même. «Il ne fallait pas me créer libre», telle est selon Sartre la réplique d'Oreste à Jupiter dans *Les Mouches*[11]. Sartre ne sait pas que Dieu est Amour. «L'Amour n'est pas aimé»; c'est la souffrance de l'Amour.

Cette conception du péché d'Adam permet en outre de rendre raison de la condition humaine, telle qu'elle apparaît à de nombreux penseurs et philosophes — et ce sera notre modeste apport personnel que de contribuer à développer ce point. Il est bien difficile en effet de nier que notre condition humaine actuelle soit une condition déchirée, déchue, diminuée; comme si quelque chose au plus profond de nous-mêmes avait été arraché, laissant la plaie béante; comme si l'unité de notre conscience et de notre être s'était brisée et que les fragments n'arrivaient pas à se rejoindre; comme s'il nous fallait constater douloureusement avec l'Apôtre: «si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi» (*Rm 7,* 17. 20). Nous sommes comme écartelés, d'avec Dieu, nous-même, autrui, la nature. Pascal, après avoir noté en philosophe «qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer», conclut ainsi: «et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes... L'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme[12].»

Platon déjà, dans le *Cratyle,* note qu'il y a comme un paradis perdu de la connaissance. Maurice Blondel discerne dans la vie de notre pensée le jeu de deux pensées antagonistes et conjointes, hétérogènes et solidaires, la pensée noétique ou conceptuelle et la pensée pneumatique ou concrète. Intérieures à notre pensée, elles marquent

11. J.-P. SARTRE, *Théâtre,* Paris, Gallimard, 1947, p. 99.
12. PASCAL, *Les Pensées,* éd. BRUNSCHVICG. n° 434.

la fissure profonde qui la disjoint — à la manière de l'esprit de géométrie et de l'esprit de finesse chez Pascal, de la connaissance notionnelle et de la connaissance réelle chez Newman, du connaître et du penser chez Kant, de l'intelligence et de l'intuition chez Bergson — et qui interdit à notre pensée de se rejoindre elle-même et de s'achever. Il en est de même de la volonté, marquée par l'opposition intime en même temps que l'étroite collaboration de la volonté voulue et de la volonté voulante, et impuissante à s'égaler à elle-même. Blondel relève dans l'histoire de la philosophie, chez Platon, Aristote ou Kant, «des traces ou des présages d'une chute, d'une restitution»...; toujours «l'humanité a été travaillée par cette obsession de n'être pas ou de n'être plus ce qu'elle devrait être»[13]. Et nous savons que chez lui énigmes philosophiques et mystères chrétiens se répondent et se promeuvent mutuellement, en ce sens que ce sont les mystères chrétiens qui donnent à un niveau supérieur, transcendant, la réponse aux énigmes philosophiques.

Chez Jacques Paliard, l'opposition de la vie et de la pensée est essentielle. Elle engendre les couples prospection-réflexion, intuition-réflexion, aspiration-réflexion. Présente dans toutes les démarches de la pensée, cette opposition est surtout sensible en ce qui concerne la conscience de soi. «L'expérience de cette opacité, de cette division intérieure à la pensée, est le centre de toutes perspectives[14].» C'est par la réflexion que la pensée en nous se ressaisit comme pensante; car elle ne se pense jamais qu'en se pensant pensante, elle ne se conquiert qu'en s'arrachant à ce qui pourtant la faire exister, par recul, prise de conscience et sursaut. Mais seulement pour un instant. Elle ne se possède jamais que par réitérations et reprises, toujours à recommencer. La conscience est «une intimité qui se fuit»[15]. La faille congénitale profonde qui disjoint notre conscience d'avec elle-même — d'où il résulte que «nous sommes ténèbres à nous-mêmes» et que «nous n'avons pas l'idée de notre âme» —, seule la démarche mystique peut commencer à nous en délivrer, nous donnant la possession de nous-mêmes. Pourtant

13. M. BLONDEL, *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Paris, PUF, t. I, 1944, p. 161-163.

14. J. PALIARD, *Intuition et Réflexion*, Paris, Alcan, 1925, p. 464. Voir aussi P. MASSET, *La Dialectique de la conscience chez Jacques Paliard*, Paris, PUF, 1958, 1re Partie, ch. 2 & 3.

15. J. PALIARD, *Le Monde des idoles. Connaissance de l'illusion*, Paris, Bloud et Gay, 1936, p. 32.

ce n'est encore que d'une manière imparfaite. Seule la mort peut procurer la réalisation de l'âme et l'accomplissement de soi.

Venue d'un tout autre point de l'horizon philosophique, la voix de Ferdinand Alquié, cartésien, rationaliste, nous dit elle aussi que la conscience humaine souffre d'un déchirement interne, d'une dissociation profonde, au plus intime de soi, entre la conscience objective et la conscience ontologique, entre la conscience intellectuelle et la conscience affective. «L'homme sent autrement qu'il ne sait», dit Alquié[16]; il parle de «la dualité des consciences»[17]. La conscience intellectuelle cherche l'être par-delà l'objet, sachant bien, avec Descartes et Kant, que l'objet n'est pas l'être. Mais cet être, substance ou chose en soi, nous ne pouvons pas l'atteindre, nous pouvons seulement en saisir la présence, le concevoir, mais non point le comprendre. Le philosophe «ne sait pas si l'Être nous sera un jour totalement rendu»[18]. Il garde seulement au plus profond la «nostalgie de l'être». Mais la conscience affective, elle — amour, émotion, rêve ou folie même, poésie ou foi, foi philosophique ou foi religieuse — nous fait atteindre l'être et la certitude, elle est «affectée» par l'être. Mais c'est une révélation obscure, de l'ordre du vécu, comme un toucher aveugle. Pourtant, note Alquié, notre première certitude, qui est celle de l'être, «précède la séparation (de la conscience intellectuelle et de la conscience affective) et se retrouve en l'une et l'autre»[19]. Tout se passe comme si une foi primitive, une saisie première où la certitude de l'être et la connaissance étaient unies, avaient cédé la place à l'état de séparation qui est le nôtre, fait de présence et d'absence, de certitude et d'obscurité. L'Être se retire en son absence au moment même où il nous marque de sa présence. «Conscience affective et conscience intellectuelle présentent (au philosophe) deux mondes qu'il ne saurait concilier.» Pas de réconciliation possible «en cette vie déchirée entre deux évidences... Nous ignorons si la séparation dont semble naître notre conscience sera un jour surmontée»[20]. Nostalgie de l'unité. Comme d'un paradis perdu.

Paul Ricœur a fait du problème du mal un des objets privilégiés de sa réflexion. Pour lui la faillibilité ontologique qui caractérise

16. F. ALQUIÉ, *La conscience affective,* Paris, Vrin, 1979, p. 10.
17. *Ibid.,* p. 15.
18. ID., *La nostalgie de l'être,* Paris, PUF, 1950, p. 146.
19. ID., *La conscience affective,* cité n. 16, p. 193.
20. *Ibid.,* p. 235, 237.

la réalité humaine «consiste dans une certaine non-coïncidence de l'homme avec lui-même... une disproportion de soi à soi»[21]. A l'encontre de Leibniz, il professe que la limitation ontologique de l'homme ne suffit pas à rendre compte du mal moral; seule le peut «cette limitation spécifique qui consiste pour la réalité humaine à ne pas coïncider avec soi-même»[22]. Il parle de «fêlure secrète», de «conflit originaire»[23]. Il voit dans le mythe adamique l'affirmation que le mal n'est pas une catégorie de l'être, en ce sens que, si radical que soit le mal au cœur de l'homme, la bonté de l'être créé est encore plus originaire, plus radicale[24]. Il reconnaît que l'histoire de la chute n'est pas «moins qu'une histoire»; elle a au contraire, dit-il, «la grandeur du mythe, c'est-à-dire (elle) a plus de sens qu'une histoire vraie»[25]. Le sens profond du récit biblique est, selon lui, d'attester un «événement fondamental, événement qu'on ne peut ni dater ni localiser, l'événement de la rupture de l'être... D'une part je confesse que je suis créé bon maintenant; d'autre part je confesse que j'appartiens à une histoire déjà mauvaise»[26]. Il me semble toutefois qu'à vouloir débarrasser le mythe de toute mythologie allégorisante pour n'en retenir que le sens profond, Ricœur ne lui reconnaît pas toute la richesse de sens qu'il comporte. Car, s'il est vrai que Dieu ne peut pas être rendu responsable du mal, en quel sens peut-on entendre que «le péché est entré dans le monde» sinon par la faute de l'homme? Et comment rendre compte autrement de cette fêlure intime, de «ce discord que l'homme vit et souffre»[27], de cette disproportion de soi à soi, de cette rupture de l'être? La logique du discours semble imposer ici la notion de chute, de passage d'un état premier à un état second inférieur, alors même qu'on récuse le mot lui-même de chute comme non biblique[28].

Élargissant à l'horizon du monde cette fêlure intime, Gabriel Marcel parle d'un «monde cassé». La pièce qui porte ce titre, écrite au moment où il venait de se convertir au christianisme, exprime

21. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, t. 1, 1960, p. 21.
22. *Ibid.*, p. 149.
23. *Ibid.*, p. 157.
24. *Ibid.*, t. II, p. 150.
25. *Ibid.*, p. 222.
26. P. RICOEUR, au cours du débat qui suivit la conférence du P. FESSARD sur *Image, symbole et historicité* (au Colloque international de Padoue, en 1962, sur «Démythisation et image»), dans *Archivio di Filosofia* n° 1-2 (1962) 70.
27. ID., *Finitude...*, t. I, p. 157.
28. *Ibid.*, t. II, p. 219.

la réflexion d'une pensée chrétienne au contact de ce monde d'insignifiance et de vide qu'est le monde où nous vivons: un monde que le mystère — le mystère ontologique — a déserté; un monde sans profondeur. La discordance est ici entre le moi et l'autre, entre l'homme et le monde. L'inquiétude existentielle dans ce monde cassé va de soi, dit-il, pour le penseur chrétien, qui sait que notre monde est «dans un état déchu consécutif au péché», un monde qui «n'est pas tel qu'il devrait être»[29]. Cassé, ce monde l'est «essentiellement et non pas historiquement»[30], bien que cette cassure soit devenue de nos jours beaucoup plus apparente que jamais. Considérer cette cassure comme s'étant produite au cours des siècles «dans un monde originellement indivisé», c'est «indéfendable», nous dit-il, et du point de vue historique et «même du point de vue métaphysique», car on ne voit pas quelle action extérieure aurait pu s'exercer sur le monde pour produire cette rupture. Il s'agit donc bien d'une rupture essentielle.

Divisés que nous sommes d'avec la nature, c'est aussi ce que disent Hegel et Marx. Freud, de son côté, recourt au mythe du meurtre du père dans la horde primitive. Kant, dans son *Essai sur le mal radical,* s'étonne, au sens fort, que nous soyons *destinés* au bien et *enclins* au mal. Quant au poète, il exprime sa nostalgie: la vraie vie est absente, dit Rimbaud, nous ne sommes pas au monde. Il pourrait, plus exactement, dire: nous ne sommes pas à nous-mêmes. *Nec ipse capio totum quod sum,* écrit saint Augustin.

Toutes ces philosophies et beaucoup d'autres — dont Kierkegaard, bien sûr! — ne stigmatisent pas seulement une condition de finitude, une limitation ni un vague à l'âme romantique, ni une simple aspiration à une condition meilleure. Ni la simple difficulté venant du poids du péché accumulé. Elles se réfèrent à une fracture plus profonde, beaucoup plus profonde, à une dissociation à l'intime même de notre nature. Ne font-elles pas penser, même quand elles ne s'y réfèrent pas elles-mêmes, même quand elles l'ignorent, à la nature déchue par la faute originelle et qui pour cela n'arrive pas à se rejoindre? Peut-être les mythes païens de la chute, que l'on retrouve dans à peu près toutes les cultures et à toutes les époques, manifestent-ils autant de pressentiments obscurs, d'approches tâtonnantes de la vérité de l'homme et du mystère de la faute originelle.

29. G. MARCEL, *L'Homme problématique,* Paris, Aubier, 1955, p. 103.
30. ID., *Le mystère de l'être,* Paris, Aubier, 1951, t. I, p. 42.

Un autre argument en faveur de l'interprétation du péché originel ici présentée, argument tout aussi décisif, me semble-t-il, c'est que la condition de l'Adam métahistorique constitue comme l'annonce de notre future condition de ressuscité et permet de la mieux comprendre. J'ai moi-même dans cette revue[31] exposé comment il me paraissait possible de penser en philosophe la résurrection des corps et la vie dans l'au-delà. La condition de l'Adam métahistorique diffère toutefois par certains points de celle des humains ressuscités: le corps de ces derniers a été marqué de manière particulière par l'expérience vécue dans l'ici-bas par leur corps empirique; nous n'avons par contre aucune idée de ce qu'était pour Adam la matière de son corps avant l'épreuve du monde spatio-temporel. Autre différence: Adam et Ève, tout en étant dotés des dons préternaturels de sainteté et d'intégrité, étaient cependant soumis à l'épreuve; ils étaient donc faillibles, non confirmés en grâce, comme le sont au contraire les élus du ciel, vainqueurs de l'épreuve de l'existence. L'état des ressuscités dans le Christ dépasse en gloire la condition du premier Adam; c'est le «combien plus» de *Rm 5,* 17. Mais l'un et les autres, Adam et les élus, se trouvent dans un même statut d'*éviternité,* soustraits au temps discursif. Toutefois, alors qu'Adam est encore *mortalis,* comme le dit saint Augustin, sans être cependant *moriturus,* comme il le deviendra après la chute, les élus dans le ciel sont, eux, *immortels* dans le Christ. Quant à nous, dans notre existence terrestre, nous sommes voués à la mort; nous avons cependant, dès ici-bas, le sentiment incoercible de notre être éternel (ou mieux: immortel), comme le dit Spinoza *(sentimus experimurque nos aeternos esse).* L'expérience de la pensée et l'expérience de l'amour nous le disent au plus profond de nous-mêmes: nous sommes en prise sur l'éternité; par la pensée et l'amour nous transcendons le temps; nous avons en nous un être d'éternité. Notre patrie véritable est l'éternité. De là vient l'humanité; là elle est appelée à retrouver la plénitude de son être. Ainsi la condition de l'Adam premier, notre condition actuelle et la condition des élus s'éclairent-elles mutuellement. Le commencement annonce la fin, et la fin appelle le commencement; le présent terrestre renvoie au présent éternel et s'éclaire par lui.

Le Père Fessard, procédant à la manière de Hegel, bien qu'il ne soit pas hégélien, veut même voir — et avec raison — dans la jonction du commencement et de la fin, par-delà le temps de

31. *NRT* 105 (1983) 321-344.

l'histoire, la seule manière de rendre l'histoire elle-même intelligible. Nous essaierons ici de dégager l'essentiel de sa pensée, en la commentant et prolongeant à l'occasion[32]. Le Père Fessard distingue trois sortes d'histoire, ayant chacune un type d'historicité propre: l'histoire naturelle, celle de l'univers sensible et de tous les êtres qu'il comporte, y compris l'homme, liée au temps cosmique; l'histoire humaine, qui comprend les actes des libertés humaines; l'histoire sacrée ou surnaturelle, celle de l'interaction de l'homme et de Dieu (ou des dieux). L'histoire naturelle reçoit son sens de l'histoire humaine: celle-ci, en décrivant et classant les êtres de l'histoire naturelle, en ordonnant l'évolution, donne à l'histoire naturelle sens et intelligibilité. Mais l'histoire humaine ne pourrait devenir elle-même intelligible à ses propres yeux que par la totalisation de son devenir historique; ce devenir ne comporte pas de lui-même un sens, il se perd dans l'avant indéterminé des origines et dans l'après indéfini de l'avenir. Seule l'histoire surnaturelle de l'interaction homme-Dieu (ou, dans la religion séculière qu'est le marxisme, du rapport homme-Nature, dans lequel la Nature est conçue comme un absolu), en totalisant les temps — passé et avenir — aussi bien de l'homme que de la nature, donne sens à l'histoire universelle, naturelle et humaine. L'histoire surnaturelle englobe et transcende tout le devenir, déterminant un Absolu du Sens, posant un Alpha et un Oméga de cette totalité, comme un Avant sans avant et un Après sans après. Si quelque temps demeurait soit avant l'Alpha (comme dans la conception d'un Adam venant au monde après une longue histoire naturelle), soit après l'Oméga de la Parousie (comme le professent les divers millénarismes), l'unité de la Nature et de l'Histoire ne serait pas assurée, l'histoire ne formerait pas une totalité intelligible. Le dévoilement de l'Absolu du Sens ne relève ni d'un savoir scientifique naturel ni d'un savoir historique humain; il ne peut être que le fait d'une foi religieuse. Dans toutes les cultures, c'est l'histoire sacrée qui apparaît la première, précisément parce qu'elle est donatrice de sens.

Adam avant la chute représente la condition originelle de l'homme, uni à Dieu. Il est donc, par rapport à la condition postérieure de l'homme pécheur, notre condition actuelle, l'Avant sans avant de toute histoire, antérieur à la division des historicités humaine et naturelle (il est ainsi, comme nous l'avons dit, l'Adam métahisto-

32. G. FESSARD, *Image, symbole et historicité*, dans *Archivio di Filosofia*, 1-2 (1962) 43-68. Voir aussi *La Dialectique...*, t. II, p. 88-94.

rique). Alpha de l'histoire universelle, à l'origine même de l'histoire et non pas pris en elle, il n'apparaît comme tel, recevant ainsi tout son sens, qu'en corrélation avec le Christ; Adam ne reçoit son sens d'*Adam forma futuri* qu'en corrélation avec le *novissimus Adam,* Oméga de l'histoire, Celui en qui l'histoire boucle parfaitement, comme en un cercle le point initial et le point final se confondent dans l'unité: le Médiateur, Centre de l'histoire et son Absolu de Sens. L'histoire surnaturelle est ainsi le fondement, le principe et la fin de l'histoire humaine et de l'histoire naturelle.

Le péché adamique, «catégorie constitutive de l'histoire»[33] et notion essentielle à son intelligibilité, est aussi ce qui nous donne à nous, hommes pécheurs, de nous comprendre nous-mêmes. Il nous permet de comprendre que, en chacun de nos instants, d'une part nous nous éprouvons éternels et, d'autre part et simultanément, nous nous éprouvons déchus, soumis à la mort et au péché; à la fois, comme le dit Ricœur, créés bons, *hic et nunc,* et appartenant à une histoire de mal et de péché. «Augustin a raison contre Pélage[34].» (Et en même temps, par la foi, je me sais libéré et sauvé dans le Christ — c'est, pour chacun de nous, la «répétition», au sens kierkegaardien du terme, de l'histoire de la chute et du salut.)

L'homme, tel que nous le révèle l'Adam métahistorique, n'est donc pas simplement un être de l'histoire naturelle, né des espèces animales dans la suite de l'évolution, il a son origine première dans l'Avant sans avant, dans cette condition première où, uni à Dieu et à lui-même, il ne connaissait ni souffrance ni mort. C'est le péché originant qui l'a soumis à la souffrance, à la mort et à la servitude du péché, dans le cadre de l'univers empirique et de l'histoire.

Réponse à quelques objections

La conception ci-dessus exposée ne doit cependant pas être forcée. Il serait absurde de se représenter la situation d'Adam avant la chute comme une sorte de temps avant le temps (l'expression est peut-être inévitable, mais elle est évidemment inadéquate). Il serait vain de vouloir imaginer les conditions concrètes du passage

33. *Ibid.,* p. 94, n. 2.

34. L'expression est de P. Ricœur (cité n. 26), bien qu'il ne croie pas nécessaire de recourir à une faute originelle localisable dans le temps. Or c'est là justement l'équivoque: le péché originant n'est pas dans le temps, et pour cela on le dit métahistorique. Mais il faut bien qu'il soit historique au sens de réel, sans quoi l'homme ne pourrait pas avoir en lui-même l'expérience de cette rupture de l'être dont parle Ricœur.

de l'état métahistorique d'Adam à son état historique terrestre, de chercher à savoir si le monde naturel, le nôtre, dans lequel Adam aurait à vivre désormais, a été obtenu par déchéance du monde préternaturel dans lequel il vivait ou s'il préexistait déjà comme tel. Et, dans ce dernier cas, il serait ridicule d'imaginer le moment où il rejoignit en quelque sorte le train de l'évolution biologique décrite par la paléontologie. Ce serait là, par souci de concordisme, oublier que le rapport du temps et de l'éternité, si difficile à concevoir, est impossible à imaginer.

L'objection que d'aucuns ne manqueront pas de faire à cette interprétation, c'est qu'elle fait trop belle la part du mythe et qu'elle s'apparente à une gnose. Claude Tresmontant, pour qui le péché originel n'est pas autre chose que «l'état qui précède l'entrée dans la vie de la grâce», pense que toute «histoire de chute», en vertu de laquelle un individu nommé Adam aurait perdu ses privilèges préternaturels et «entraîne avec lui toute sa descendance dans sa perte», est une histoire «typiquement gnostique»[35]. En réalité le gnosticisme se caractérise par l'affirmation de la préexistence d'âmes qui, à titre de châtiment consécutif au péché, sont précipitées dans la matière, mauvaise par définition, dans des corps comme en des prisons. Or nous n'avons ici rien dit de semblable: ni préexistence des âmes, ni caractère intrinsèquement mauvais de la matière, puisqu'elle est créée par Dieu, ni même châtiment au sens strict du terme (mais libre choix d'Adam). Quant à l'idée que l'humanité, sortie de Dieu, doit faire retour à Dieu par-delà l'épreuve, elle n'est pas gnostique, elle est en vérité profondément biblique. Que si l'on veut parler, non plus de gnosticisme, mais de gnose en général, il faut alors savoir, comme nous le suggère saint Irénée, qu'il y a une mauvaise et une bonne gnose, cette dernière désignant la connaissance imprégnée d'amour, dans la foi. Pour le rationalisme, qu'il soit scientifique ou philosophique, tout ce qui n'est pas strictement rationnel appartient au domaine du mythe et de la gnose. Pour le rationalisme tout dogme est mythique, non seulement la solidarité en Adam et cette «histoire de chute», mais tout autant la solidarité en Christ et la grâce et l'Incarnation et l'Eucharistie et tous les dogmes[36].

35. Cl. TRESMONTANT, *Problèmes du christianisme*, Paris, Seuil, 1980, p. 143-151.

36. Il est clair d'autre part que l'Adam métahistorique dont nous parlons ici n'a guère de rapport avec l'Adam Kadmon de la kabbale. Ce dernier est certes le prototype céleste de l'homme terrestre, mais aussi la synthèse organique des attributs divins; il subsiste au sein même de Dieu, l'homme terrestre étant d'autre part le produit de l'émanation du non-être de Dieu.

En réalité le philosophe sait aujourd'hui que la raison n'est pas notre seule lumière et que «la dernière démarche de la raison — Pascal nous le rappelle — est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent... Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison»[37]. La poésie, la mystique, la foi ont, elles aussi, prise sur l'être. Et le mythe aussi parfois: «le symbole donne à penser», reconnaît Paul Ricœur[38]. Le mythe, nous dit-il, n'est certes pas un logos — et donc la mythologie est à rejeter —, mais il a néanmoins, en tant que mythe, une portée ontologique, il «révèle», il signifie ce qu'il dit[38]. Conscience mythique et conscience réflexive n'ont pas à se combattre, mais à se compléter, dit Georges Gusdorf: la conscience mythique n'est pas renoncement à la raison, mais plutôt «élargissement et enrichissement de la raison», à la seule condition que la raison la juge[40]. Le mythe non seulement donne à penser, mais parfois aussi il indique ce qui est à penser; il est porteur d'un sens. Le mythe n'est pas nécessairement de l'irrationnel; il peut être du métarationnel, dans la mesure où il éclaire en vérité la raison elle-même, à qui il appartient d'en juger. Ce travail de discernement entre le mythe délirant — sans autre fonction que celle de donner par l'imagination une réponse consolante d'ordre esthétique à l'angoissante question de la vérité — et le mythe que j'appellerai véridique, métarationnel mais non irrationnel, ce travail de critique, cette «herméneutique» du mythe est chose délicate sans aucun doute, mais non une raison suffisante pour le disqualifier d'emblée. Une imagerie déroutante à première vue n'est pas nécessairement trompeuse; la vérité peut se cacher sous l'image.

S'il en est ainsi, si la raison arrive à déceler dans le minerai brut le métal précieux, *alors la vérité dégagée cesse d'appartenir à l'ordre mythique*; la raison la prend à son compte. Ainsi, dégageant le sens premier des mythes de création, la raison parvient à conclure: il y a eu (et il y a) création. Pourquoi, à partir de ce qui se présente à nous comme mythique, parce que non strictement rationnel, à savoir le mythe adamique, la raison ne conclurait-elle pas de même à l'existence de la faute originelle et de la chute? A cela rien d'absurde; c'est même sans doute beaucoup plus conforme à la raison que l'affirmation d'un monde sans péché originel, comme nous l'avons

37. PASCAL, *Les Pensées*, éd. BRUNSCHVICG, n° 267 et 272.
38. P. RICOEUR, *Finitude...*, cité n. 21, t. II, p. 323 ss.
39. *Ibid.*, p. 154 s.
40. G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, p. 281.

vu à la suite de Pascal. De même que sollicitée par les mythes de création, la raison non seulement trouve légitime mais requiert de s'élever, à partir de l'expérience du monde et de nous-mêmes, jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu, et de Dieu créateur — bien qu'elle ait eu besoin en fait du secours de la révélation pour y parvenir —, de même elle trouve dans la révélation surnaturelle du péché d'origine — que suggérait déjà à sa manière la conscience mythique — l'explication la plus satisfaisante de la condition étrange de l'être humain, telle que nous la vivons dans le déchirement, l'obscurité et la douleur. Face au mystère de l'homme et à l'énigme de l'origine, la raison raisonnante, scientifique ou philosophique, est tentée de ramener l'être humain au stade de simple produit de l'évolution biologique, de nier d'une part toute notion de péché originant et de réduire d'autre part le péché originé à l'état de la nature humaine actuelle, état qui n'est en vérité ni péché ni originel; c'est la tentation réductionniste, naturaliste, rationaliste, tentation au fond négatrice. Si l'origine première de l'homme est antérieure à son origine terrestre, la science, cantonnée dans le phénoménal et le terrestre, ne peut évidemment rien en savoir. Il appartient alors à la raison, face au mystère de l'homme et pour éviter le choix entre l'impuissance et la négation, de s'ouvrir à ce qui la dépasse. La conception de l'Adam métahistorique n'est pas une simple échappatoire aux objections que lui oppose la science contemporaine; elle est tout autre chose: elle se propose d'accéder à la vérité de l'homme, de son être d'éternité, ou du moins de nous y ouvrir.

Ainsi donc la réflexion philosophique et le dogme, la connaissance naturelle (le symbole, mais pris en compte par la raison) et la foi ont à s'éclairer mutuellement; c'est le «cercle herméneutique», comme le nomme Ricœur. Croire pour comprendre et comprendre pour croire. Cercle ouvert, plus exactement spirale. La conception du péché originel ici présentée n'est certes qu'une interprétation parmi d'autres possibles. Incertaine et modeste, comme il convient à toute approche du mystère. Nous savons bien peu de chose de cela même qui nous concerne au plus profond. Le secret des origines nous échappe. Cette interprétation a cependant le mérite de sauvegarder l'affirmation traditionnelle du péché originel, de respecter les textes au plus près, d'échapper aux objections d'ordre scientifique et de dépasser la raison sans pour autant la heurter, l'éclairant au contraire et constituant ainsi pour l'anthropologie — l'origine de l'homme, sa condition présente, sa destinée

éternelle — un enrichissement considérable. L'énigme philosophi-que de l'homme tient dans le mystère révélé sa réponse la plus adéquate, sans pour autant que cesse le mystère. Et de son côté la foi au dogme révélé trouve dans la réflexion rationnelle quelque lumière précieuse; c'est «l'intelligence de la foi». L'homme passe infiniment l'homme; sa nature actuelle n'est pas telle qu'elle devrait être. Venu de plus haut, l'homme est appelé à plus haut. Dans le Christ.

F-34000 Montpellier
Enclos Tissié-Sarrus

Pierre MASSET
Collège privé
Saint-François Régis

Sommaire. — Dans son ouvrage *Libre réponse à un scandale,* le P. Martelet entend relever le défi que nous lance la paléontologie moderne. Se refusant à admettre que le premier homme, à peine sorti de l'évolution animale, puisse être tenu pour responsable d'un péché destiné à marquer toute la suite de l'humanité, il veut voir dans l'expression «péché originel» la simple désignation de la condition pécheresse dans laquelle nous naissons. L'article — achevé en mars 1988 — critique cette position, qui est en réalité une négation du péché originel. Il défend la thèse d'un Adam métahistorique, d'un péché originel originant bien réels, mais situés hors de notre monde et de notre histoire. Il montre que cette conception sauvegarde les données traditionnelles, évite les objections de la science moderne, s'accorde avec les réflexions de nombreux philosophes et éclaire en profondeur le mystère de la condition humaine.