NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 6 1989

Interpréter le péché originel sur les traces de G. Fessard

Bernard POTTIER (s.j.)

p. 801 - 823

https://www.nrt.be/en/articles/interpreter-le-peche-originel-sur-les-traces-de-g-fessard-350

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Interpréter le péché originel sur les traces de G. Fessard

En 1966, un groupe de théologiens s'est réuni à Rome pour réfléchir sur nouveaux frais à la question du péché originel[1]. Mais il semble que les débats n'aient pu vraiment aboutir. Depuis lors, le problème a été constamment remis sur le métier par divers théologiens, avec l'espoir renouvelé d'approfondir cette donnée essentielle de l'anthropologie théologique catholique. L'abondance de publications récentes sur les thèmes de la création, de la cosmologie et de la protologie démontre le vif intérêt que notre époque porte à ces sujets, après un temps de concentration christologique.

Dans un livre tout récent[2], nous faisons état des résultats d'une recherche philosophique et théologique sur le péché originel chez Hegel. Elle s'achève sur une prise de position théologique que nous voudrions communiquer ici en quelques pages, non pour offrir au lecteur le panorama de la littérature contemporaine ni même de quelques-uns de ses produits, comme le faisait il y a douze ans A. Vanneste[3], mais pour proposer un essai modeste de solution, à partir d'un auteur parfois évoqué dans ce domaine[4], mais rarement exploité comme il le mériterait, nous semble-t-il: le Père Gaston Fessard.

1. *La diversité des opinions actuelles*

La position classique des théologiens catholiques sur le péché originel est aujourd'hui difficilement acceptée; elle est contestée même, voire rejetée — ou du moins sérieusement remise à l'étude, et non sans motif. Mais jusqu'où peut-on ou faut-il aller, et comment s'orienter parmi les multiples positions théologiques actuelles?

1. Cf. l'allocution du Pape PAUL VI aux participants au Symposium sur le péché originel (11 juillet 1966), dans *DC* 63 (1966) 1345-1352.

2. B. POTTIER, *Le péché originel selon Hegel*. Commentaire et synthèse critique, Namur, Culture et Vérité, 1989.

3. *Où en est le problème du péché originel?*, dans *Eph. Theol. Lovan.* 52 (1976) 143-161.

4. Cf. A. LÉONARD, *Les raisons de croire,* coll. Communio, Paris, Fayard, 1987, p. 181, n. 1, et P. MASSET, ***Réflexion philosophique sur le péché originel,*** **dans** *NRT* 110 (1988) 879-902.

Nous serions tenté de distinguer diverses lignes dans la réinterprétation du péché originel et, malgré l'injustice de toute typologie, nous nous risquerons à en proposer une[5].

Évoquons d'abord toutes les interprétations qui rejettent l'idée d'un péché originel *originans* — et elles sont nombreuses. Pour mémoire, rappelons qu'on appelle traditionnellement *peccatum originale originans* le premier péché, le péché des origines, celui d'Adam. *Gn 3* en donne un contenu; *Rm 5* en explique la portée formelle, les effets. D'où découle la définition du *peccatum originale originatum*: il est la conséquence en tout homme du péché originel *originans*. Une difficulté touchant notre thème réside précisément dans le lien de causalité ou de conséquence qui existerait entre la première et la seconde de ces notions. Parmi ces théories qui refusent donc le péché originel *originans*, distinguons trois groupes.

Le terme péché originel désigne d'abord simplement l'immaturité naturelle et cosmique de l'homme qui n'arrive que progressivement à la pleine possession de son humanité. L. Robberechts représente cette tendance objectivante et naturaliste[6], ainsi que l'exégète P. Humbert[7] et G. Martelet, qui s'inspire du moins bon Teilhard[8].

Plusieurs théologiens ou philosophes militent en faveur d'une interprétation plus subjective. Pour P. Schoonenberg cependant[9], le péché originel comme péché du monde reste encore à mi-chemin entre la nature et le sujet, car le pécheur est collectif: c'est la race des hommes. A. Manaranche et Cl. Tresmontant partagent ce point

5. Nous nous inspirons ici entre autres de J. BOONEN, *Erfzonde of mysterie van het kwaad*, dans *Collationes* 6 (1976) 289-311, et de U. BAUMANN, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, coll. Ökumenische Forschung, Freiburg, Herder, 1970.

6. L. ROBBERECHTS, *Le mythe d'Adam et le péché originel*, Paris, Éd. Univ., 1967; cf. aussi, sur cet auteur, P. GRELOT, *Réflexions sur le péché originel*, Paris, Casterman, 1968, p. 68-69, note.

7. P. HUMBERT, *Mythe de création et mythe paradisiaque dans le second chapitre de la Genèse*, dans *Rev. Hist. et Phil. rel.* 19 (1936) 445-461. ID., *Études sur les récits du paradis et de la chute dans la Genèse*, coll. Mém. Univ. Neuchâtel, Neuchâtel, Secr. Univ., 1940; sur cet auteur, cf. A. CHAZELLE, *Mortalité ou immortalité du premier homme créé par Dieu*, dans *NRT* 89 (1967) 1062, n. 67.

8. G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, coll. Théologies, Paris, Cerf, 1986; cf. notre compte rendu de cet ouvrage dans *NRT* 109 (1987) 590-591, et les réflexions de P. MASSET, cité n. 4.

9. Cf. J. BOONEN, *Erfzonde...*, cité n. 5, 290 s.; P. SCHOONENBERG, *L'homme et le péché*, Tours, Mame, 1967, et sa contribution à *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 8, Paris, Cerf, 1970: «L'homme pécheur appelé au salut», p. 1-134. Cf. l'avis de H.U. VON BALTHASAR sur Schoonenberg dans *Theodramatik* III, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1980, p. 169: une position intermédiaire entre l'enseignement de la Bible et celui du dogme.

de vue[10]. A. Vanneste[11], à l'autre extrême de cette même tendance subjective, parle d'un péché profondément ancré au niveau individuel, et dont l'universalité est toute 'transcendantale'. Chaque homme est Adam, au sens kantien. Nous situerions P. Ricœur, non comme théologien mais comme philosophe, dans cette même tendance, bien qu'il fasse une synthèse herméneutique des deux extrêmes représentés par Schoonenberg et Vanneste[12].

Ricœur se rapproche aussi de la troisième tendance, plus absolue, plus logique, où nous plaçons Hegel; ce dernier pense que le péché originel relève non pas d'une structure anthropologique comme l'entend Ricœur, mais d'une structure métaphysique; il risque ainsi de retomber dans une sorte de spéculation gnostique pour avoir voulu récupérer la richesse de la symbolique par delà la clarté de la pensée réfléchissante[13]. Hegel et Ricœur sont cependant d'accord pour favoriser une interprétation téléologique, et non archéologique, du péché originel.

Les penseurs que nous venons de répartir sous trois rubriques (nature — esprit — logos) défendent tous, nous semble-t-il, une interprétation structurelle du péché originel, où il n'est fait aucun cas de la responsabilité personnelle et historique d'Adam (collectif ou individuel).

Face à ces interprètes, nous plaçons les tenants de la position traditionnelle qui ont pour nom: K. Rahner[14], K.-H. Weger[15],

10. A. MANARANCHE, *Je crois en Jésus-Christ aujourd'hui,* Paris, Seuil, 1968, p. 150-157, et Cl. TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne,* Paris, Seuil, 1974, p. 566-584.

11. A. VANNESTE, *Het dogma van de erfzonde. Zinloze mythe of openbaring van een grondstructuur van het menselijk bestaan?,* coll. Woord en Beleving, Tielt, Lannoo, 1969; ID., *Le dogme du péché originel,* trad. A. FREUD, coll. Recherches africaines de théologie, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1971, et la réponse à quelques objections dans *Revue du Clergé africain* 27 (1972) 249-275; voir aussi du même: *Où en est le problème du péché originel?,* cité n. 3.

12. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté.* II. *Finitude et culpabilité.* 2. *La symbolique du mal,* coll. Philosophie de l'Esprit, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 218-260; ID., *Le conflit des interprétations.* Essais d'herméneutique, coll. L'ordre philosophique, Paris, Seuil, 1969, p. 265-369; nous citerons *Conflit.*

13. *Conflit* 292-310.

14. K. RAHNER, *Écrits théologiques* V, Paris-Lille, DDB, 1966, p. 7-85. ID., «Erbsünde und Monogenismus», dans K.H. WEGER, *Theologie der Erbsünde,* coll. Quaestiones disputatae, 44, Freiburg i. Br., Herder, 1970, p. 176-223.

15. K.-H. WEGER, *Erbsündentheologie heute,* dans *Stimmen der Zeit* 181 (1968) 289-302, et le titre cité n. 14.

H. Rondet[16], C. Baumgartner[17], M. Flick - Z. Alszeghy[18], P. Grelot[19], G. Siewerth[20], G. Fessard[21] et J. De Fraine[22]. Ils se réclament souvent plus ou moins de Thomas d'Aquin et l'on peut même ajouter à leur nombre le nom prestigieux du théologien protestant K. Barth. Pour faire droit aux objections en provenance des sciences naturelles, plusieurs d'entre eux nuancent les affirmations traditionnelles sur l'individualité d'Adam et Ève en évoquant un Adam collectif, ou sa personnalité corporative[23]. La tendance survit pourtant, tenace, de favoriser un certain monogénisme[24] ou plutôt, pour utiliser un concept plus maniable scientifiquement, le monophylétisme pour lequel penche d'ailleurs, semble-t-il, l'évolutionnisme contemporain. Ces positions traditionnelles semblent plus vulnérables aux objections venant des sciences humaines, lorsqu'elles se combinent — même très légèrement — à celles des sciences de la nature, pour remettre en question l'historicité du premier péché.

2. *Les trois historicités de G. Fessard*

Pour préciser cette typologie de facture hégélienne, comme on le voit, il ne nous paraît pas inutile d'accorder quelque attention à un penseur qui s'inspire lui aussi de Hegel, mais pour critiquer la place faite à l'histoire dans sa philosophie.

---

16. H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique,* Paris, Fayard, 1967, et ID., E. BOUDES, G. MARTELET, *Péché originel et péché d'Adam,* coll. Avenir de la théologie, Paris, Cerf, 1969.

17. C. BAUMGARTNER, *Le péché originel,* coll. Le Mystère chrétien, Paris-Tournai, Desclée, 1969.

18. M. FLICK et Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale,* coll. Bibl. di teologia contemporanea, Brescia, Queriniana, 1972.

19. P. GRELOT, *Réflexions...,* cité n. 6; *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux Romains.* Essai théologique, Paris, Desclée, 1973.

20. G. SIEWERTH, *Die christliche Erbsündelehre. Entwickelt auf Grund der Theologie des heiligen Thomas von Aquin,* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964, trad. franç.: «La doctrine du péché originel», dans *Le péché,* textes de M. ORAISON, M. COUDREAU, H. NIEL, J. DE BACIOCCHI, G. SIEWERTH, coll. Présence chrétienne, Bruges, DDB, 1959, p. 167-248.

21. G. FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace.* I. *Temps-Liberté-Grâce.* II. *Fondement-Péché-Orthodoxie,* coll. Théologie, 35 & 66, Paris, Aubier-Montaigne, 1956, 1966. Nous citerons *Dial* I, II.

22. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible,* coll. Museum Lessianum, section biblique, 2, Bruges, DDB, 1959; ID., *La Bible et l'origine de l'homme,* même coll., 3, 1961.

23. Sur la personnalité corporative, cf. ID., *Adam...,* cité n. 22; la notion fut élaborée par H. Wheeler Robinson.

24. K. RAHNER, *Écrits théologiques* V, cité n. 14, p. 79-85, cependant nuancé plus tard dans K.H. WEGER, *Theologie der Erbsünde,* cité n. 14, p. 176-223.

En plus d'un endroit, Gaston Fessard a développé sa théorie des trois historicités[25] qui, une fois mise au point, a structuré bon nombre de ses écrits. Cette théorie pourrait d'ailleurs livrer une clé d'interprétation particulièrement originale pour comprendre le péché d'Adam.

Fessard tente de définir trois types d'historicité selon qu'il s'agit de l'histoire naturelle, de l'histoire humaine, de l'histoire surnaturelle. «Dans toutes les cultures, la première histoire à apparaître, c'est l'histoire sacrée ou surnaturelle» (*Dem* 48), dont se séparent peu à peu, à mesure qu'intervient un jugement critique sur l'imaginaire, l'histoire humaine et l'histoire naturelle. Mais celles-ci restent longtemps mêlées. Beaucoup plus tard se produira une scission analogue entre histoire humaine et histoire naturelle. «Cette dernière, en tant du moins qu'histoire événementielle, n'a en effet d'existence propre que depuis un ou deux siècles, c'est-à-dire depuis Buffon, Lamarck, Darwin et la reconnaissance des fossiles comme tels» (*Dem* 48-49), auxquels Voltaire encore ne voulait pas 'croire': il ne s'agissait pour lui que des restes de repas de voyageurs égarés dans ces zones inhospitalières quelques décennies avant leur soi-disant découverte scientifique.

L'*histoire naturelle* contient tout l'univers sensible, y compris l'homme lui-même en tant qu'il dépend de lui. Le temps cosmique est celui que définissent la révolution des astres, la gestation et la *phthora* des organismes vivants, indépendamment de toute liberté ou décision humaine. Il est continu, inexorablement, et seule une intelligence distingue *extrinsèquement* dans ces successions indéfinies un avant et un après. «L'intelligence antique englobe facilement le devenir propre à l'histoire humaine dans celui de l'Univers», mais c'est là une erreur. Depuis la théorie de l'évolutionnisme, l'histoire naturelle est nettement distinguée de l'histoire humaine,

25. Cf. sa première apparition dans G. FESSARD, «Image, symbole et historicité», dans *Demitizzazione e immagine,* Padoue, 1962, p. 44-68, que nous citerons *Dem*; ID., dans *Archivio di Filosofia* n° 1-2 (1962-1/2) 43-68 et la discussion, 69-79; ensuite *L'histoire et ses trois niveaux d'historicité,* dans *Sciences ecclésiastiques* (Montréal) 18 (1966) 329-357, repris dans *La dialectique...*, cité n. 21, III. *Symbolisme et historicité,* coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux; Namur, Culture et Vérité, 1984, p. 449-475. Pour distinguer ces trois historicités, on pourrait aussi se laisser guider par saint Thomas: pour lui, la question de l'éternité du monde ou de sa création est à résoudre différemment par le philosophe ou le théologien: le premier ne peut trancher et doit rester dans le doute par fidélité à la rationalité; là où les raisons philosophiques manquent, mais ne lui interdisent pas de croire, le second répond dans la foi, appuyé sur la Révélation, qui ne trompe pas: le monde a eu un commencement temporel: Dieu l'a créé de rien.

qui d'ailleurs, vers la même époque, voyait se dessiner les premiers traits de sa physionomie propre. Mais, remarquons-le bien, lorsqu'une théorie de l'évolution entreprend de distinguer des événements dans le temps cosmique (surtout antérieurs à l'histoire ou même à la préhistoire), elle procède toujours à partir de l'histoire spécifiquement humaine, seule capable de discerner la singularité de ces événements en les nommant: telle glaciation, telle mutation dans une race animale, etc. Le temps cosmique, lorsque son flux n'est filé par aucune conscience, se déroule dans une successivité pleine, continue, sans rupture, sans événements. Cause et effet passent l'une dans l'autre sans qu'aucune distinction de raison ne les sépare. On devine aisément qu'il est impossible de situer Adam *uniquement* dans cette histoire. Ceci vaut déjà de tout homme; à plus forte raison de cet homme singulier qu'est Adam.

L'*histoire humaine* est constituée «par les actes et les œuvres des *libertés* humaines» (*Dem* 50), sur base de leurs dimensions sociales et langagières. L'unité de l'histoire humaine est, sur le fond du temps naturel, la «*liaison interne de l'Avant et de l'Après*» (*Dem* 51) de chaque acte dont la libre décision noue le secret. Intention et exécution communiquent dans la division ponctuelle qui les soude. Mais deux raisons rendent impossible la totalisation du devenir historique d'une liberté: des éléments qui lui échappent interrompent sans cesse la ligne de ses décisions: le premier est la naissance et le dernier la mort; il faut sans cesse les réassumer dans la liberté seulement consentante; de plus les lignes des multiples libertés se chevauchent, se lient et se défont, pour en menacer ou en favoriser l'unité progressive.

La connaissance de l'histoire humaine requiert non seulement l'analyse des causalités efficientes propres à l'histoire naturelle, mais aussi la compréhension du sens des événements, en fonction de causalités finales à interpréter. La question de la vérité de l'histoire humaine renvoie immédiatement au problème d'une philosophie de l'histoire, qui débouche elle-même sur le plan de l'historicité surnaturelle pour en attendre sa solution.

Le contenu propre de l'*histoire surnaturelle* «est l'interaction de l'homme et de Dieu ou des dieux, en tant qu'elle manifeste ou révèle le sens de l'histoire humaine universelle et corrélativement de l'histoire naturelle. La croyance en une telle interaction n'est pas spécifique de l'homme qui se dit religieux» (*Dem* 52). Fessard

considère par exemple que la philosophie de l'histoire du marxisme se nourrit de l'intuition d'une histoire analogiquement surnaturelle, où l'unité de la nature et de l'histoire humaine se réalisera eschatologiquement[26]. L'histoire surnaturelle est donc histoire donatrice de sens. Elle n'apparaît, bien sûr, que sur un fond d'histoire humaine et naturelle, mais elle s'en distingue comme leur unité totalisante. Elle doit comprendre la totalité des temps, s'il lui faut livrer le sens ultime. Or le devenir naturel était saisi simplement comme liaison *extrinsèque* d'avant et d'après nuls en eux-mêmes; le devenir humain supposait la liaison *intrinsèque* de l'Avant et de l'Après. L'histoire surnaturelle doit comprendre tout «simplement tout le passé et tout l'avenir, tant de la nature que de l'homme» (*Dem* 53), sans négliger l'avant de l'Avant et l'après de l'Après. «Ce qui ne peut se faire que par la détermination d'un Centre des temps, d'un Absolu du Sens, par rapport auquel l'*initium* ou Alpha et l'*eschaton* ou Omega des temps seront nécessairement définis l'un comme *Avant sans avant,* l'autre comme *Après sans après*» (*Dem* 53; cf. *Dial* II 88). Pour que l'histoire surnaturelle soit intelligible, il faut que ces deux Extrêmes se correspondent et se croisent dans le Centre des temps.

Voilà en bref, et trop succinctement sans doute, les distinctions que Fessard établit entre ses trois historicités. Cette pensée originale peut nous aider, dans un premier temps, à affiner notre jugement sur la diversité des opinions théologiques actuelles concernant le péché originel; en outre, comme nulle autre, elle nous éclairera sur une solution possible de certains problèmes.

Entre les trois lignes d'interprétation structurelle exposées plus haut, nous pouvons désormais proposer une discrimination plus sûre. Car, au fond, la ligne Robberechts-Humbert-Martelet peut être comprise comme une interprétation du péché originel qui accorde une prépondérance au critère de l'histoire naturelle: ces auteurs réfléchissent *d'abord* à partir de la récente théorie de l'évolution qui leur semble s'imposer. La seconde ligne, avec toutes ses nuances (Schoonenberg, Vanneste, Ricœur) ne favorise-t-elle pas partialement un critère d'interprétation s'enracinant de façon prioritaire dans l'historicité humaine? Hegel, par contre, opte pour une compréhension qui part d'une historicité surnaturelle.

Quant à notre conception personnelle, Ignace de Loyola nous en fournit le fil rouge lorsqu'il invite à méditer le triple péché au

26. Cf. une autre allusion à cette considération en *Dial* II 84.

début des *Exercices spirituels* (nos 45-54). Ignace, cette nuit-là (cf. *Ex. sp.*, 72), nous met devant les yeux le péché des anges, celui d'Adam et Ève, et celui du damné méritant la condamnation éternelle pour un seul péché; tout cela d'un seul mouvement d'oraison: car c'est le même mystère. L'exercice se termine au pied de la croix, dans un colloque avec le Christ où l'on parle «comme un ami à son ami, ou un serviteur à son maître» (*Ex. sp.*, 54). Or il est clair que le premier péché se situe dans l'intemporalité angélique, et le troisième dans la temporalité de notre condition présente. Reste à qualifier le temps du second péché (*Dial* II 87; III 44). Ignace n'en dit rien, sinon qu'une longue pénitence s'ensuivit (*Ex. sp.*, 51).

Est-il possible, à partir de là, d'accorder un statut d'historicité réelle à la figure d'Adam, historicité qui puisse s'insérer entre celle des anges et celle du pécheur aujourd'hui? Fessard s'y essaie, s'efforçant à travers sa théorie de la triple historicité de ne rien céder à un quelconque concordisme scientifico-théologique[27]. Examinons bien, dit-il, la création de l'homme par Dieu — nul croyant ne peut douter en effet que l'homme, être spirituel, fut créé par Dieu, objet de sa part d'une attention toute spéciale; et renonçons, du moins momentanément, à dater cette création dans le temps cosmique selon les modalités que les hypothèses du transformisme, assez récentes d'ailleurs, nous font imaginer. Car il s'agira toujours ici d'une certaine représentation imaginative, spatio-temporelle et naturaliste, dont ne se défera jamais la science. Imaginations d'autant plus précaires que l'avancement du savoir en ces domaines est loin d'être achevé. Renonçons-y provisoirement, car nous pourrons y revenir par la suite, pour écarter quelques objections persistantes. Il s'agit simplement de ne pas asservir la réflexion théologique à de pseudo-évidences venues d'ailleurs, «en écartant les représentations des sciences naturelles qui, valables en leur ordre scientifique et positif, ne peuvent que devenir un ferment de naturalisme, si on les prend telles quelles pour penser les réalités de l'historicité surnaturelle» (*Dial* II 94, n. 1). «Cependant ce rejet du concordisme ne peut nullement, comme il arrive quelquefois, être mis sur le même pied qu'une conception purement symbolique des choses[28].» Il veut au contraire s'accorder avec un certain réalisme, retrouvé

27. *Dem* 63 et surtout l'ouvrage de J. DE FRAINE, *La Bible...*, cité n. 22, qui insiste beaucoup sur ce point.

28. *Ibid.*, 51; cf. aussi 54, n. 1.

par delà toute naïveté religieuse et tout naturalisme scientifique. C'est ici qu'il convient de dire un mot de la position de Ricœur.

3. *La solution de Ricœur et ses limites*

L'inspiration de Ricœur est différente. Pour lui, le récit de la Genèse est immédiatement et uniquement interprété comme un mythe, dont l'orientation eschatologique est évidente[29]. Ses analyses sont extrêmement précieuses pour une compréhension de l'homme par l'homme. Mais il rejette d'emblée toute réflexion qui tenterait d'établir des liens entre un mythe, l'histoire naturelle et la création.

Quoiqu'il faille admettre un fonds mythique dans les matériaux qui constituent le récit de la Genèse, ce dernier s'insère cependant dans un ensemble plus vaste de textes révélés, qui pousse un penseur comme Barth à le baptiser d'un nom nouveau. Il parlera de *Sage* et non de mythe[30]. «Sous la forme d'une *Sage,* c'est-à-dire d'un récit divinatoire et imaginatif, le texte de la Genèse relatif à Adam rend un témoignage prophétique à un événement qui échappe à toute vérification historique: il nous apprend que l'histoire humaine a commencé avec l'orgueil et la chute de l'homme. Il n'y a pas eu d'âge d'or[31].» Cette *Sage*[32] présente donc la création et la chute «comme (des) événement(s) appartenant à l'histoire, quoique attesté(s) par un récit qui ne relève pas du genre historique»[33]. Bien qu'elle utilise des matériaux mythiques[34], la *Sage* revêt le caractère d'*unhistorische Geschichtsdarstellung*[35].

En regard, les réflexions de Ricœur sur les rapports possibles entre le «mythe adamique» et l'histoire naturelle et cosmique sont fort courtes: elles relèvent d'un a priori évident. Il ne confronte pas les prétentions de l'interprétation classique du récit biblique avec une réflexion approfondie sur ce qui reste — même aux yeux de la science moderne — le mystère du commencement temporel du cosmos et de l'humanité. Il se contente de dire: «Ce que nous savons, en hommes de science, des débuts de l'humanité ne laisse

29. Cf. le titre du ch. III de la seconde partie de P. RICOEUR, *Philosophie...*, cité n. 12, p. 218: «Le Mythe 'adamique' et la vision 'eschatologique' de l'histoire».
30. H. BOUILLARD, *Karl Barth.* II. *Parole de Dieu et existence humaine,* 1ère partie, coll. Théologie, 39, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, p. 52 et 174-178.
31. *Ibid.*, p. 52.
32. Le traducteur de la *Kirchliche Dogmatik* propose de rendre *Sage* par 'tradition': cf. K. BARTH, *Dogmatique,* 3e vol., *La doctrine de la création,* t. I (= *Dogmatique* 10), trad. F. RYSER, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 85, n. 1.
33. H. BOUILLARD, *Karl Barth...*, cité n. 30, II 1, p. 174.
34. *Ibid.*, p. 178.
35. *Ibid.*, p. 177.

pas de place pour un tel événement primordial[36].» L'interprétation anthropologique se suffit à elle-même: «on ne voit pas bien comment l'ensemble du récit pourrait porter sur une histoire réelle quand toutes les circonstances prises une à une sont interprétées symboliquement[37].» Dès lors, «le péché originel qui est une rationalisation de second degré»[38] ne peut plus être qu'un «soi-disant dogme» (*Conflit* 267), un «pseudo-concept» (*ibid.* 281), un «faux savoir» (*ibid.* 301), «anti-gnostique dans son fond, mais quasi gnostique dans son énoncé» (*ibid.* 267). Aussi conclut-il: «Je pense qu'il faut détruire le concept comme concept pour comprendre l'intention du sens: le concept de péché originel est un faux savoir et il doit être brisé comme savoir, ... faux savoir qui bloque dans une notion inconsistante une catégorie juridique de dette et une catégorie biologique d'héritage» (*ibid.* 266).

Malgré leur radicalité, ces pages de Ricœur parviennent encore, tant elles sont réellement éclairantes, à s'attirer l'indulgence de théologiens tout à fait traditionnels... avec un refus cependant. Ainsi P. Grelot écrit: «J'ai conscience de rejoindre en grande partie les analyses de P. Ricœur... 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'... 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[39].» Il faut dépasser l'interprétation anhistorique de *Gn 3*. Là où Fessard nous aidera à progresser, c'est dans la précision de cette ligne de Grelot: «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[40].»

36. P. RICOEUR, *Philosophie...*, cité n. 12, p. 221.
37. *Ibid.*, p. 221, n. 1.
38. *Ibid.*, p. 224.
39. P. GRELOT, *Réflexions...*, cité n. 6, p. 68, n. 36.
40. *Ibid.*

4. *L'élaboration de la solution de Fessard*

L'intuition de Fessard s'appuie sur une élaboration philosophique serrée[41], mais elle n'en reste pas moins une vision de l'intelligence éclairée par la foi. Sans la grâce qui ouvre l'intelligence à la Révélation, on ne peut soutenir sa vision de l'historicité du premier péché. Car le dévoilement de l'historicité surnaturelle «ne peut être que l'objet d'une *foi* strictement religieuse ou *théologale*» (*Dem* 55). Aussi admet-il, comme préalable à son analyse, une vérité de foi: toute la difficulté de l'analyse du péché originel réside précisément dans l'obscurcissement de notre intelligence par suite de ce péché. Seule la Révélation en effet peut nous dévoiler la vérité sur ce sujet: «Le péché adamique est... *constitutif de notre conscience historique* et, à ce titre, *condition première de son objectivité.* Comme toutes les autres catégories de la raison, elle ne nous est jamais donnée comme telle à l'état pur, pas plus que ne le sont, par exemple, l'espace, le temps, le mouvement, etc., à la conscience du savant» (*Dial* II 94, n. 2). On devine ici une problématique kantienne du type de la déduction transcendantale. De même que le scientifique qui ne veut pas ignorer la philosophie en arrivera peut-être à «déduire» les formes a priori de la sensibilité et les catégories de l'entendement, de même le théologien en vient à se poser la question des conditions de possibilité de notre histoire actuelle en fonction de la blessure de notre intelligence et de notre conscience historique.

Rappelons en passant que le mot «déduction» dans la langue kantienne n'a pas un sens logiciste, mais transcendantal, et équivaut pratiquement à la constatation philosophique du fonctionnement de la pensée, au moyen d'une réflexion qui doit, pour ainsi dire, sauter par-dessus les conditions mêmes de cette pensée qu'on analyse. De même le théologien doit appréhender ici son objet d'une façon tout à fait spéciale, qui requiert la même conversion réflexive. En effet, «les théologiens... constamment aux prises avec les problèmes de l'historicité» (*Dial* II 86) se débattent en particulier avec l'analyse de l'historicité profonde de notre liberté située d'une part dans l'histoire naturelle et humaine, et liée d'autre part synergétiquement à la liberté divine en Alliance avec elle; mais il faut la penser tout en gardant à l'esprit que la situation humaine et naturelle de

41. *Dem* 68: «De nature plus philosophique encore que théologique, et nullement exégétique, (nos réflexions)... s'accordent exactement, quant aux points essentiels, avec celles auxquelles parvient de son côté, au nom des mêmes principes, mais d'un point de vue plus théologique et exégétique que philosophique, le P. J. DE FRAINE, dans *La Bible et l'origine de l'homme.*»

notre liberté est déjà précisément la conséquence d'une rupture d'Alliance qui la conditionne irrémédiablement.

L'émergence de cette problématique kantienne est lisible en plus d'une page des écrits de Fessard. Ici, il qualifie les déterminations de l'Avant et de l'Après qui définissent pour lui, de manière nécessaire et suffisante, l'historicité d'un acte de liberté, «de déterminations de l'imagination transcendantale» (*Dial* II 87). Là il parle d'«une analyse purement transcendantale des conditions de possibilité du premier péché humain» (*Dial* II 90). Ailleurs encore, il écrit: parmi les images de la Bible, «Ignace opère une sélection qui nous a paru... identique à une analyse transcendantale des conditions du péché originel» (*Dial* II 95). Du reste, A. Scrima avait expressément relevé ce kantisme de Fessard lors d'une discussion au colloque Castelli de 1961, où il réagissait comme suit: «Je pense que plutôt qu'à un exposé de philosophie, nous avons assisté à un acte de philosopher, plus précisément à un essai de déduction catégorielle de l'histoire-totalité, son aspect contingent y compris» (*Dem* 71). Sur quoi S. Breton enchaînait: cette idée de totalisation de l'histoire, «pour me servir de termes kantiens, la prenez-vous pour un *principe constitutif* ou pour un *principe régulateur*?» (*Dem* 73). Et Fessard de répondre: l'*Opus postumum*, de plus en plus, rapproche Kant des grands idéalistes à venir; «d'ailleurs, au seul nom de la critique hégélienne du dualisme kantien, je serais incliné à répondre qu'il s'agit de principes constitutifs et non seulement régulateurs» (*Dem* 78).

Ainsi pensons-nous que Fessard opte pour une compréhension du péché originel qui soit à la fois d'allure kantienne et post-hégélienne. Car il a raison de se défendre d'être hégélien (*Dem* 76). Il juge que Hegel n'a «pas réussi à découvrir et à exprimer le lien du savoir et de l'histoire, du concept et du temps»[42]. Fessard veut «néanmoins profiter de sa tentative et de son échec pour essayer de retrouver, fût-ce seulement à titre d'hypothèse, l'unité dont il a formé le projet»[43]. Car il ne désespère pas, à l'encontre de Ricœur, de réconcilier 'histoire sensée' et 'logique de l'être'[44]. À moins de restreindre cette dernière expression à la *Logik* hégélienne, une opposition des deux est incompréhensible. Seule leur réconciliation est vraiment intelligible (*Dem* 47; 55). C'est ce que Fessard cherche à faire par une certaine reprise du kantisme.

Puisque, selon Fessard, «la foi est... le seul organe approprié à la connaissance de l'historique»[45], que propose-t-elle? Elle offre à lire les trois premiers chapitres de la Genèse dans l'ensemble biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ceux-ci racontent sous forme de récit comment Adam, par sa faute, a passé d'un état à un autre. Et la tradition catholique enseigne à interpréter ce récit comme évoquant un événement historique engageant une liberté

42. *Attitudes ambivalentes de Hegel en face de l'histoire,* dans *Archives de Philosophie* 24 (1961) 222.
43. *Ibid.,* p. 222 s.
44. *Dem* 46; cf. *Conflit* 310.
45. *Archives de Philosophie,* cité n. 42, 237.

personnelle, qui fit déchoir l'humanité de l'état de justice originelle à l'état actuel. On peut, en suivant Fessard et sa théorie des trois historicités, confronter l'analyse transcendantale de notre condition présente avec le texte de la Genèse et la Révélation dont il est porteur; devrons-nous situer Adam avant la chute dans le même rapport que le nôtre à cette triple historicité? Fessard ne le croit pas. D'ailleurs Ignace observe «un total silence sur la tentation qui donne tant de relief au récit de la Genèse» (*Dial* II 87). «Chercher... pourquoi (Ignace) se tait sur le serpent tentateur pourrait bien nous amener à comprendre la nature exacte de l'historicité qu'il reconnaît au récit de la Genèse» (*ibid.*). En effet, le récit qui met en scène le serpent, l'hésitation de la femme, la faiblesse d'Adam, le jeu de cache-cache dans le Paradis et l'expulsion hors de ce dernier introduit une durée là où peut-être, alors même qu'on est dans le temps, il faudrait voir la densité de l'instant. S'interdira-t-on de penser l'événement historique de la chute comme un pur événement de la liberté, dont personne ne peut mesurer la durée dans le temps cosmique, comme l'instant de la liberté spirituelle d'Adam livré à son conseil (*Si 15*, 14)[46]? Cela n'empêcherait pas que la création de l'homme par Dieu puisse se situer dans le temps cosmique de l'histoire naturelle, et cela nécessairement, même si la date n'en a pas été révélée par la Bible, ni découverte jusqu'ici par les sciences — et peu importe qu'il s'agisse de l'instant même du premier commencement de l'Univers cosmique, comme plus d'un le pensait au Moyen Âge, ou du sixième jour comme l'ont cru d'autres lecteurs de la Genèse, ou des millions d'années après l'explosion initiale de la *Big Bang Theory* actuellement à l'honneur.

Résumons ici nos acquis et nos options. Nous cherchons une conception du péché originel qui soit véritablement historique, qui implique donc un certain réalisme. Sans s'asservir aux théories scientifiques évolutionnistes, elle s'efforcera donc d'en respecter la pertinence. Telle qu'elle se présente jusqu'ici cependant, considérant la chute comme un instant pur de la liberté, ne revêt-elle pas un tour excessivement transcendantaliste? Cela nous invite à prolonger la réflexion.

46. C'est bien aussi l'avis de G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis Kap. 1-12*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949, p. 60.

5. *Un transcendantalisme atténué*

Dès que l'homme fut remis à lui-même, il voulut s'assumer sans plus se référer à Dieu. Dans l'instant même où il s'est reçu, il s'est détourné. Ainsi l'histoire de l'homme commence avec sa chute. L'innocence première perdue par la chute n'est donc pas un état qui appartient à l'histoire humaine; mais il en marque seulement la frontière. Cette innocence appartenait à Dieu, lequel voulait la donner à l'homme, mais dans l'instant même où celui-ci pouvait la recevoir et la faire sienne *aussi,* il la perdit, car il voulut la faire *seulement* sienne. La chute d'Adam est ainsi l'*Avant sans avant* de l'histoire humaine, coïncidant peut-être — Fessard dirait-il sûrement? —, dans le temps cosmique, avec l'instant de sa création par Dieu, mais, de cette création surélevée par la grâce, il est séparé de toute façon par un instant de raison que définit une décision de sa liberté (*Dem* 75-76). Le premier geste posé par l'homme, c'est donc la chute[47]; elle n'est pourtant pas la création[48].

Notons en passant que la pensée d'une succession d'instants de raison est déjà commune à l'époque d'Ignace. Pour ce dernier comme pour Ludolphe le Chartreux lisant de près *Gn* 2, 7-8, «c'est *après avoir été créé* que l'homme est *placé dans le Paradis terrestre.* Ainsi est implicitement marquée, comme le notait saint Thomas, l'élévation surnaturelle en tant que distincte de la simple création»[49]. Ce qui différencie l'homme de l'ange, «créé en grâce» selon Ignace (*Ex. spir.,* 50). Cet Après de la création d'Adam et l'Avant de son élévation surnaturelle définissent une succession d'instants de raison, conditions d'intelligibilité du péché originel (*Dial* III 45).

Cette même relation d'Avant et d'Après existe entre la création d'Adam et celle d'Ève[50] et même, pour bon nombre de lecteurs

47. A. CHAZELLE, *Mortalité...,* cité n. 7, 1065, mentionne ce point de vue et le refuse comme exagéré: pense-t-il alors, comme Labourdette, que tout porte à croire que l'état d'innocence fut cependant de courte durée (*Dem* 61)?

48. ORIGÈNE, dans son *Peri archôn,* propose une solution semblable, quoique présentée très différemment au niveau de l'imaginaire; les âmes créées par Dieu égales entre elles, exercent leur liberté, et leur choix, s'il est mauvais sans être irrémédiable, entraîne la chute dans un corps matériel de notre monde. L'histoire de chaque homme (la chute originelle est propre et particulière à chaque individu pour Origène) commence par un choix situé dans un *Avant sans avant.*

49. *Dial* II 81; cf. aussi *Dial* II 89 et III 45, *Ex. Sp.,* 51.

50. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme* (cf. p.ex. la traduction de GUILLAUMIN, coll. Pères dans la foi, Paris, DDB, 1982), s'appuie sur une exégèse particulière de *Gn 1,* 26-28 (cf. son ch. 16, p. 92-100) pour distinguer entre la création de l'*anthrôpos* asexué et celle de l'homme sexué, mâle et femme, Adam *et* Ève; cf. un résumé de sa position au ch. 22, p. 120-121.

médiévaux démythologisant l'*Hexaemeron,* entre la création de l'univers et celle d'Adam et Ève (cf. *Dial* II 90).

Pour Ignace et son temps, tous ces instants successifs de l'histoire surnaturelle — création de l'homme, élévation par la grâce, refus de l'homme — pouvaient être simultanés dans un temps que n'avait pas encore étalé et mesuré l'histoire naturelle. Pour Ignace — plus isolé ici peut-être — les différents moments de la tentation sont également simultanés: ils peuvent être distincts pour la raison; ils n'en restent pas moins, ensemble, le déploiement de l'unique premier instant historique de la liberté humaine *(ibid.).*

Si de surcroît on reste attentif à la définition thomiste de la justice originelle[51], ou état d'innocence, le transcendantalisme de Fessard est possible sans dureté. L'innocence consiste, nous le savons, en un équilibre *naturel* de nos facultés sous la grâce. Dans cet état la volonté aurait pu sans entrave atteindre à chaque fois son but, c'est-à-dire suivre toujours son inclination au bien. Dans cet état également, le temps s'écoulerait probablement sans rupture, sans déchirement. Même le successif y aurait figure de continu, car intention et exécution s'appartiendraient. Le temps qui suit la chute est incapable d'unité, car tout projet, dans sa précarité, court à sa ruine: le vivant ne détient pas encore la mesure de sa vie, tandis qu'elle échappe à celui qui meurt; il perd toutes les chances du possible. La plénitude du temps nous reste à toute heure inaccessible; mais elle était peut-être constamment disponible dans l'état d'innocence.

Ce qui invite à émettre une hypothèse qui viendrait se greffer sur la vision de Fessard sans la détruire, mais en remédiant à sa pâleur transcendantale. Pourquoi l'état d'innocence ne serait-il pas comme l'enfance du premier homme, présence corporelle de la grâce offerte avant même que l'homme n'eût déjà à la recevoir dans sa liberté? Cette enfance d'Adam le conduirait, au rythme d'une temporalité où coïncideraient instants de raison et horloges cosmiques, en marge de toute historicité humaine encore, à prendre connaissance de l'invitation divine. Après avoir atteint un certain «âge de raison», Adam aurait pu répondre à l'invitation qui se con-

51. La Tradition est partagée entre une définition 'légère' et formelle du péché originel comme absence (Anselme) ou privation (Thomas d'Aquin) de la justice originelle et une définition 'lourde' plus matérielle, comme concupiscence (Augustin et P. Lombard) ou même comme attirance invincible vers le mal (Luther); cf. A. VANNESTE, *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel,* dans *NRT* 86 (1964) 357-358.

tenait jusque-là, mais, dans l'instant même de sa réponse, il l'aurait abîmée en essayant de l'arracher toute à lui.

Dans cette hypothèse, l'*Avant sans avant* dont parle Fessard, commencement absolu de l'historicité au sein même du temps cosmique, pourrait se voir précédé d'une successivité qui ne fait pas nombre avec lui et ne lui enlèverait rien de son caractère d'*Avant* insurpassable. Il resterait cet instant métahistorique, mais sans choir en dehors du cosmos temporel[52], sous peine de dériver vers des mondes irréels ou trop différents du nôtre.

Nous pouvons donc imaginer Adam, le premier homme, surgissant dans le temps cosmique après des milliards d'années. Un tel délai ne nous empêchera pas de l'honorer de ce titre: il est l'*Avant sans avant* (*Dem* 62). Car avec lui tout commence: les histoires naturelle, humaine et surnaturelle. Avant lui s'écoulait le temps cosmique, mais sans aucune histoire naturelle, car celle-ci ne prend sens que pour une conscience qui l'observe et la situe dans sa durée propre. Avec lui commencent aussi l'histoire humaine et l'histoire surnaturelle, celle de la grâce unissant l'homme à Dieu. Mais à y regarder de plus près, l'histoire surnaturelle s'avère la première des trois et l'*Avant sans avant* de l'apparition d'Adam se situe d'abord en elle. La Révélation comprise par l'Église enseigne à distinguer la création, l'élévation surnaturelle et la chute d'Adam. Mais nous ignorons comment, au regard du temps cosmique, les distinguer et les unir à la fois. Quoi qu'il en soit, pour qui analyse notre condition historique actuelle à la lumière de la Révélation, l'histoire humaine en tant que distincte de l'histoire surnaturelle ne commence qu'avec la chute. Auparavant — dans un avant insaisissable — elle ne se différenciait pas de l'histoire humano-divine de l'invitation surnaturelle. L'homme a voulu distinguer au sein de son histoire surnaturelle sa part et celle de Dieu; alors est née l'histoire humaine, et avec elle l'histoire naturelle (mais non le temps cosmique!), puisqu'en se séparant de Dieu, l'homme se sépare du même coup de la nature, et donc de son semblable, car l'individualité *naturelle* reçue de la main de Dieu est devenue obstacle à la communion *interpersonnelle.* La chute a provoqué la scission des trois histoires, bien que l'*Avant sans avant,* qu'est Adam, soit greffé dans le tissu du continuum indifférencié du temps cosmique sans histoire.

52. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, cité n. 9, III, p. 169.

6. *Monogénisme*

Appuyé sur cette vision que nous inspire Fessard, efforçons-nous d'esquisser une réponse à certaines objections ou difficultés laissées en suspens. Le temps n'est pas encore venu de les résoudre de manière satisfaisante. Au moins peut-on suggérer quelques orientations.

Considérons d'abord la question de l'individualité d'Adam et celle de l'unicité du premier couple[53].

La science, qui est toujours discipline d'observation, peine à discerner ce qui s'est passé dans la nuit des temps. À cette distance, une souche humaine ou même plusieurs (mono- ou polyphylétisme) se distinguent difficilement d'un couple ou de plusieurs (mono- ou polygénisme). Aucune hypothèse scientifique ne s'avère contraignante, même en dehors de la théologie. Pour beaucoup cependant, le monophylétisme semble l'hypothèse la plus plausible[54], et le monogénisme la moins vraisemblable.

La 'tradition', néanmoins, a toujours pensé en termes de monogénisme, souvent sans le thématiser. Mais un doute s'insinue: «qu'apporte un témoignage 'unanime' de la 'tradition' dans cette question? S'agit-il d'une tradition réellement *théologique* au sens strict?»[55] ou de représentations inévitables, coénoncées à l'occasion d'un enseignement théologique sûr, mais différent d'elles? Beaucoup de théologiens aujourd'hui, conscients de la faiblesse scientifique de l'hypothèse du monogénisme, sont ouverts à d'autres possibilités[56], même si nombre d'entre eux, dont nous sommes, tentent sans raideur de conserver la position traditionnelle pour des raisons théologiques et métaphysiques[57]. Car le théologien est en droit de maintenir sa préférence pour le monogénisme, théorie scientifique plus en accord avec son interprétation présente de la Révélation. Les autres hypothèses, pas davantage vérifiables, mettent à mal non seulement l'imagination toujours à purifier de l'homme ordinaire, mais aussi l'enseignement traditionnel sur l'unicité du premier péché d'un Adam individuel historique.

53. Nous avons fait plus haut (n. 50) allusion à Grégoire de Nysse et à sa solution originale.

54. J. DE FRAINE, *La Bible...*, cité n. 22, p. 12 et Ed. BONÉ, *L'homme, genèse et cheminement,* dans *NRT* 69 (1947) 360-389.

55. K. RAHNER, *Écrits théologiques* V, cité n. 14, p. 11.

56. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik,* cité n. 9, III, p. 174.

57. Cf. *supra* n. 24.

Notre interprétation tend donc à maintenir, s'il est possible, l'idée d'un premier homme (d'un premier couple) concret et individuel, auteur du premier péché, celui des origines. Cette vision ne procède pas de la seule étude exégétique, car la Bible, semble-t-il, ne vise pas explicitement un individu unique lorsqu'elle parle d'Adam. Au contraire, souvent celui-ci est très clairement, ou en d'autres cas probablement, un collectif[58]. Néanmoins, l'*analogia fidei* nous invite à concevoir le premier fauteur, père du genre humain, comme un individu unique, et cela sans contredire les textes bibliques où Adam désigne un collectif, car l'unicité de la faute, elle, est affirmée avec force. Cet homme était «créé dans la grâce», et enveloppé de sa puissance. Mais pour nos yeux de chair, il était comme nous[59]; qui, sans pécher, l'accusera d'un péché plus grave que le nôtre? Il était simplement le premier: au premier instant de son existence, il a péché en se tournant plus vers soi que vers Dieu. Nous rejoignons ici l'interprétation à la fois puissante et simple de K. Barth[60] et celle de G. Siewerth[61].

On conclura donc: présenter systématiquement comme meilleure une hypothèse autre que celle du monogénisme semble, de la part d'un théologien, une entreprise risquée, sans qu'on puisse la qualifier d'hérétique[62]. Mais on n'affirmera non plus sans réserve que le monogénisme est une doctrine implicitement révélée[63]. Une affirmation catégorique de la propagation du péché originel par l'acte de génération entraînerait sans doute la nécessité du monogénisme strict. Or cette thèse ne figure pas parmi les définitions de foi.

58. Cf. J. DE FRAINE, *La Bible...*, cité n. 22, p. 34, 42, 68, 75, 114.

59. *Dial* II 94, n. 1: «Avant son péché, Adam est identique à nous avec cette différence que ce qui est devenu pour nous séparation et division de l'homme d'avec Dieu, d'avec lui-même, d'avec autrui et d'avec la nature était pour lui simple distinction dans l'union.»

60. K. BARTH, *Christus und Adam nach Rom. 5.* Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menscheit, coll. Theologische Studien, 35, Zollikon-Zürich, Evang. Verlag, 1952; trad. franç., *Christ et Adam d'après Romains 5,* Paris, 1958, et trad. A. GOY, dans coll. Cahiers du Renouveau, 19, Genève, Labor et Fides, 1959.

61. G. SIEWERTH défend l'idée d'un péché des origines commis par un Adam individuel historique (dans *Le péché...*, cité n. 20, p. 239) — pour éviter de tomber dans une causalité structurale du mal en l'homme et dans le monde —, mais il refuse aussi de majorer mythologiquement la figure d'Adam, homme comme nous.

62. Cf. J. DE FRAINE, *La Bible...*, cité n. 22, p. 112 et 119.

63. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le monogénisme n'est-il nullement révélé, pas même implicitement?*, dans *Doctor communis* 2 (1948) 191-202.

La question du monogénisme reste donc réservée, sans être indifférente[64].

Lorsqu'on émet l'idée d'un Adam historique arrivant au terme d'une évolution naturelle, certains théologiens s'indignent de voir Dieu suspendre le sort de l'humanité à la responsabilité d'une brute à peine émergée des brumes de l'animalité. Réaction qui nous surprend à notre tour. Qui tient en mains la mesure de la liberté d'autrui? Qu'on la considère au fil des siècles ou au large des continents si variés du vingtième siècle, qui décidera de l'intelligence, de la culture, de l'âge ou de la santé mentale requis pour poser un geste libre devant Dieu? L'homme est libre et responsable dès qu'il franchit le seuil absolu qui le sépare de l'animalité; personne ne prétendra s'épargner le recours aux circonstances atténuantes pour obtenir le pardon d'actes qui lui appartiennent pourtant en propre. À Dieu seul appartient le jugement.

7. *Les dons préternaturels et la mort comme salaire du péché*

Les dons préternaturels au sens fort ou au sens faible dont Adam a joui[65], il les a perdus dans l'instant de sa chute. Ils ne laisseront donc aucune trace repérable dans le temps cosmique et naturel. L'hypothèse qui mitige la vision de Fessard leur laisse cependant la possibilité d'exister quelque temps. Mais nous tenons que, de toute façon, ils ont été inscrits dans l'histoire surnaturelle de l'homme comme un commencement et un gage du dessein de Dieu et des promesses de la Parousie.

La nature de l'homme ne subit cependant, après le péché, aucune altération essentielle, mais un saut qualitatif dans le champ des accidents, comme dirait saint Thomas. La perte des dons préternaturels ne consiste pas en modifications formelles, mais opératoires, des accidents *naturels* de l'essence humaine, par la perte de la grâce surnaturelle accordée à une nature déjà constituée et inaltérable en son essence. Ces dons n'étaient peut-être qu'une actuation ou quasi-actuation de certaines propriétés naturelles sous l'effet de la grâce. L'homme fut toujours le même dans sa nature. Auparavant pourtant — dans cet avant sans durée de l'Avant — la grâce lui était immédiatement accordée et il aurait pu toujours y incliner. Cette immédiateté, promise pour la Parousie, le Christ l'a déjà restaurée actuellement chez ceux qui en lui y sont rendus réceptifs.

64. Cf. DE FRAINE, *La Bible...*, cité n. 22, p. 120.

65. Faut-il comprendre à la lettre ou interpréter autrement, p.ex., la science infuse universelle d'Adam? Cf. *Dem* 64, n. 17 et *Dial* II 92, n. 1 et 94, n. 1.

Parmi ces dons préternaturels, il en est un pourtant qui mérite une attention particulière: l'immortalité. Faut-il comprendre la mort comme salaire du péché par privation de l'immortalité? Beaucoup de théologiens aujourd'hui entendent les choses différemment[66]. La mort, comme passage de cette vie terrestre et biologique vers une autre vie auprès de Dieu, appartient sans doute à l'ordre naturel, disent-ils, au plan de Dieu dans la création. Mais la forme de mort douloureuse que nous connaissons actuellement vient du péché. C'est la position que défend Rahner[67]. Nous sommes soumis à une mort qui, si elle n'est enfouie dans celle du Christ, nous angoisse comme l'absence de Dieu et la défaite de notre être. Mais ce n'est pas la forme de mort initialement pensée pour nous par Dieu[68]. Cette dernière, comme dit Péguy, n'aurait été qu'un naturel et tranquille départ, le passage tant espéré et enfin octroyé à la présence totale de Dieu. L'homme est appelé, dans la sainteté, à retrouver ce genre d'espérance.

Mais on pourrait, nous semble-t-il, présenter les choses de manière plus subtile, en quatre temps plutôt qu'en deux. L'idée de la prescience de Dieu, chère à Grégoire de Nysse, mérite ici qu'on la considère. En adaptant le jeu de mots augustinien sur la possibilité de *peccare,* nous résumerions ainsi cette vision étalée en plusieurs 'temps de raison': dans le projet de Dieu, le *posse mori* de la nature de l'homme devait se transformer en un *posse non mori* préternaturel; la chute le changea de fait, comme Dieu le savait dans sa prescience, en un *non posse non mori* qui, par le baptême dans la mort et la résurrection du Christ, devient un *non posse mori.* Cette dernière vision n'est pas incompatible avec la précédente, ni même sans doute avec la position plus classique et vénérable de la tradition telle qu'elle s'exprime p.ex. dans le premier canon du Concile de Carthage de 418 (DZ-SCH 222; *FC* 270). N'est-elle pas à même de les réconcilier et de les enrichir l'une par l'autre?

8. *Adam comme l'un de nous, et toute sa descendance*

Le péché personnel, individuel et historique d'Adam, responsable — d'une responsabilité à peine différente de la nôtre — a modifié «accidentellement» sa propre nature dans la mesure où elle s'est

66. Cf. tout récemment H.-G. FRITZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik,* IV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 470-494.

67. K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes,* coll. Quaest. disp., 2, Freiburg, Herder, 1958, p. 31-51.

68. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* III, cité n. 9, p. 174.

vue privée de son accès immédiat à la grâce. Mais son péché a-t-il seulement modifié sa nature humaine ou entraîne-t-il aussi dans ses conséquences comme «une catastrophe cosmique»[69] ou un miracle punitif (K. Rahner), qui a transformé les lois de l'Univers pour y introduire mort, violences et cataclysmes? On hésitera devant cette hypothèse. N'accorde-t-on pas à l'homme, si petit, une puissance qui ne lui convient pas? Et non seulement à l'homme, mais à son péché, qui se voit investi d'une puissance démiurgique disproportionnée? En outre, cette hypothèse, comme nulle autre, met hors circuit par avance toute réflexion scientifique. Il faut éviter de s'asservir aux sciences positives, mais leur disqualification complète semble excessive.

H.U. von Balthasar est sensible, comme Léonard, à la souffrance du monde, et même des animaux (avec C.S. Lewis); critique vis-à-vis de l'optimisme de Teilhard, il s'arrête au seuil du mystère, sans formuler de jugement[70]. Attitude de sagesse.

Pour terminer, un mot sur la question de l'hérédité du péché originel. L'accès immédiat à la grâce, destiné à Adam et en lui à tous ses descendants, ne lui donnait pourtant pas une stature ni plus haute ni plus courte que la nôtre, mais comme à chacun une personnalité corporative[71] au sens faible; toute sa descendance en fut privée par Dieu. Ni Adam ni personne n'a jamais été en droit de réclamer pour soi, en vertu d'un quelconque mérite, une élévation surnaturelle gratuite (ceci contre Baius). En privant l'homme — Adam et tout autre — d'un don gratuit, Dieu ne lèse personne. Bien plus, comme personne ne mérite cette grâce, personne après Adam n'a évité de la perdre; en ceci Adam est comme l'un de nous et chacun de nous comme lui. Aussi, au risque de paraître injuste — sans l'être — aux yeux des hommes, en les créant tous solidaires d'Adam, Dieu les priva de la «justice originelle» afin de révéler, par le biais de l'universalité de cette feinte injustice et de sa preste repentance, la réalité de leur solidarité humaine et l'universalité de sa réelle miséricorde en Jésus-Christ: «Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire à tous miséricorde» (*Rm 11,* 32). Tel est un sens de l'*hérédité* du péché originel; ou de cette autre formule, différente malgré les apparences, de la

69. O. CLÉMENT, *Questions sur l'homme,* Paris, Stock, 1972, p. 153 et A. LÉONARD, *Les raisons...,* cité n. 4, p. 205-231.

70. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* III, p. 176-186.

71. Cf. J. DE FRAINE, *La Bible...,* cité n. 22, p. 92-97.

transmission du péché originel *propagatione*[72]: le seul fait de naître, sans égard pour le dérèglement éventuel de la procréation charnelle, inclut l'homme dans la solidarité humaine qui est destination au bien et inclination au péché. Formellement, la génération intervient ici pour assurer que désormais l'appartenance à la race humaine implique l'atteinte par le péché de nature. Mais elle implique aussi une relation causale avec Adam, sans toutefois comprendre à tort ce lien dans un sens trop unilatéralement biologique. Rappelons que la relation du chrétien au Christ n'est «pas d'ordre... génétique; et pourtant elle est, d'après *Rm 5*, 15-16, beaucoup plus forte que celle d'Adam»[73].

9. *Le sort des questions insolubles*

Pour le reste, ne nous embarquons pas dans des questions insolubles parce que posées dans l'imaginaire, hors de la raison historique, celles-ci par exemple: Dieu aurait-il confié Adam, pour sa première éducation, à des animaux? L'âme d'Adam fut-elle créée par Dieu lorsqu'il eut atteint l'âge adulte? Combien de semaines Adam est-il resté dans l'état d'innocence? L'élévation surnaturelle et les dons préternaturels établissaient-ils Adam dans une existence miraculeuse au milieu de la nature que nous connaissons, au mépris de ses lois habituelles (*Dem* 63, n. 17)? Et tout ceci s'est-il produit une ou plusieurs fois? Dans le second cas, tous les Adam auraient-ils péché ensemble, se seraient-ils attendus l'un l'autre, ou l'un d'eux aurait-il échappé à la faute[74]? On le voit, toutes ces questions participent quelque peu de l'irrationnel. D'un côté, comme un mixte imaginaire, elles défèrent aveuglément à un présupposé naturaliste et, de l'autre, elles tendent inconsciemment au concordisme théologico-scientifique.

Sur ces questions, difficilement formulables dans l'état actuel des connaissances scientifiques et des réflexions philosophiques, le théologien a le droit et le devoir de suspendre son jugement. Comme tout homme, il est dans l'ignorance de la vérité démontrable qui clorait le débat.

72. DZ-SCH 1513 (*FC* 277).

73. J. DE FRAINE, *La Bible...*, cité n. 22, p. 92; cf. 94. Voir le même parallèle à Trente, débat sur la justification: DZ-SCH 1523 (*FC* 557).

74. Cf. J. DE FRAINE, La Bible..., cité n. 22, p. 105 et 51.

Conclusion

Qu'avons-nous gagné à présenter les choses ainsi? À l'encontre de bon nombre de théologiens contemporains, de Ricœur, dont l'herméneutique de la symbolique du mal est pourtant si riche, et de Hegel, dont nous avons montré toute la puissance[75], nous avons essayé d'actualiser la théologie traditionnelle du péché originel en nous aidant d'une intuition puisée par Fessard chez Ignace de Loyola. Nous pensons que le texte de la Genèse, relu à travers saint Paul et dans la tradition catholique, révèle l'historicité de la faute du premier homme semblable à nous, pourvu qu'on évite les pièges du naturalisme et du concordisme dans l'interprétation de ces textes. Cette chute, quelques éléments de philosophie kantienne aident à la concevoir comme instantanée dans sa réalisation et panchronique dans ses effets. Mais si Fessard nous permet de penser l'historicité de ce geste, Thomas, avec sa conception du péché de nature (partagée jusqu'à un certain point par Hegel), fait voir l'irréversibilité de ce geste à partir de ses conséquences inscrites en nous métaphysiquement.

Christ est pourtant le véritable initiateur de l'histoire qui restaure notre nature. La grâce refait l'homme; l'homme est transformé, en dépit de la rémanence de la concupiscence; l'humanité découvre, au long de son histoire, la définition de sa véritable nature. Telle est l'espérance que le Christ, nouvel Adam, met au cœur des siens[76]. Quant à nous, il nous appartient de rester vigilants et de porter nos actions avec un humble courage devant la face de Dieu.

B-1040 Bruxelles
Rue de la Grande Haie, 117

Bernard POTTIER, S.J.
Assistant à l'Institut
d'Études théologiques

Sommaire. — La diversité des opinions d'une vingtaine de théologiens contemporains sur le péché originel est ici reprise en une typologie qui évoque toute la complexité du problème. En s'inspirant ensuite de la théorie des trois historicités de Fessard, on s'efforce de comprendre le fait historique tout à fait singulier — *Avant sans avant* — que pourrait être le 'péché de nos premiers parents', comme s'exprime Ignace de Loyola. Cette solution, centrée sur l'essentiel, éclaire les questions délicates, mais corollaires, du monogénisme, des dons préternaturels et de la mort, de la 'stature' à accorder à Adam notre premier père.

75. Cf. notre livre *Le péché originel...*, cité n. 2.

76. On pourra lire les pages admirables qui achèvent le livre de G. SIEWERTH, cité n. 20, p. 247-248.