NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

90 N° 5 1968

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

Pierre GRELOT

p. 449 - 478

https://www.nrt.be/fr/articles/peche-originel-et-redemption-dans-l-epitre-aux-romains-freud-devant-la-theologie-paulinienne-ii-1427

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains

FREUD DEVANT LA THEOLOGIE PAULINIENNE

II

LE PECHE ORIGINEL DANS LA PENSEE DE SAINT PAUL

(suite)

2. L'existence déchirée

A. LE « JE » DE RM 7

De cette vue générale du péché du monde, il faut passer à une analyse plus précise de la conscience pécheresse : on y retrouve cette même « soumission au Péché » (*Rm 3*, 10), non plus dans le cadre d'un diagnostic objectif porté de l'extérieur, mais comme une expérience intérieure dont chacun pourrait témoigner. C'est tout l'objet de *Rm 7*, 7-25. On s'est souvent demandé [76] pourquoi l'exposé théologique passait en cet endroit à la première personne, alors qu'il usait précédemment du *Vous* (*6*, 16-22 ; *7*, 4) et du *Nous* (*7*, 5-6) : « *Je* n'ai connu le péché que par la Loi (*7*, 7) ... *Je* vivais jadis sans la Loi (*7*, 9) ... La Loi est spirituelle, mais *moi Je* suis charnel (*7*, 14) ... Malheureux homme que *Je* suis : Qui *me* délivrera de ce corps de mort ? (*7*, 24) ... ». Simple figure de rhétorique, intro-

---

76. On trouvera un état de la question dans le commentaire de O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Goettingue, 1957, p. 145 s.

duite pour donner au débat un accent plus dramatique[77] ? Allusion à l'expérience personnelle de Paul, qui aurait trouvé dans sa conversion le moyen d'échapper aux angoisses (névrotiques, naturellement) de sa conscience juive[78] ? Mise en scène d'un Moi fictif qui peut se retrouver en tout homme ? En fait, les confidences faites par l'apôtre au sujet de sa vie dans le Judaïsme ne favorisent guère l'hypothèse d'un état d'angoisse dont la vision du chemin de Damas l'aurait soudain tiré : il était alors « quant à la Loi, pharisien, quant à la justice que peut donner la Loi, irréprochable » (*Ph 3,* 5-6 ; cfr *Ga 1,* 13-14). C'est plutôt par son accès à la foi chrétienne qu'il a mesuré du regard l'abîme, ignoré jusque là, dont Dieu l'avait tiré en « révélant son Fils en lui » (*Ga 1,* 16) : angoisse rétrospective[79], *totalement dissipée par l'espérance qu'a éveillée en lui sa foi au* Christ Jésus.

Il reste vrai pourtant que Paul a découvert ainsi *la situation désespérée de l'homme laissé à lui-même.* Contrairement à ce qu'il avait pensé jusque là (comme le Juif interpellé en *Rm 2,*1 - *3,*8), il comprit alors qu'il participait lui aussi à la condition commune de l'humanité pécheresse. Alors qu'auparavant il avait pu se croire justifié par sa pratique scrupuleuse des œuvres de la Loi, il se voyait maintenant pécheur comme les autres, sauvé gratuitement par un décret miséricordieux de Dieu. En conséquence de cette découverte dramatique, il lui est devenu possible de s'assimiler à la masse des pécheurs, de faire siennes leurs angoisses de conscience pour mieux leur faire comprendre l'Evangile du salut. Toute gloriole humaine ayant disparu, il se sait et se sent leur semblable ; aussi peut-il donner un tour personnel à la présentation littéraire d'un fait général : le *Je* de *Rm 7,* 7-25, c'est Paul et c'est aussi bien tout homme. Quelle

77. Position de W. G. Kümmel, *Röm. 7 und die Bekehrung des Paulus,* Leipzig, 1929.

78. En dépit de quelques réticences, c'est à une solution de ce genre que s'arrête Ch. Guignebert, *Le Christ,* coll. L'évolution de l'humanité, Paris, 1944, p. 262 s.

79. M. Goguel, *La naissance du Christianisme,* Paris, 1946, p. 240 s., pense à une crise d'âme réelle qui aurait eu lieu après la conversion de Paul, « à un moment où la pensée et la vie chrétienne de l'apôtre n'avaient pas encore trouvé leur équilibre ». C'est là une reconstitution conjecturale des faits. Mais on peut admettre que la prise de conscience de la justification par grâce, avec toutes ses implications concrètes, a effectivement demandé un certain temps. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* p. 400 s., admet que ce passage de l'épître, tout en recourant à un procédé littéraire conventionnel, contient « des notations psychologiques concrètes ». De fait, il serait bien étonnant que l'exposé, consacré à un problème *existentiel* d'importance capitale, ne fasse pas écho, d'une manière ou d'une autre, à l'expérience personnelle de Paul. De sa vie dans le Judaïsme, telle qu'il l'évoque en *Ga 1* et *Ph 3,* à son exposé de l'Evangile, tel qu'on le trouve en *Ga* et plus encore en *Rm,* on discerne un cheminement intérieur qui part de l'extrême tension pour aboutir à l'apaisement. C'est en rendant grâces à Dieu pour sa conversion que Paul prend la mesure exacte de sa situation antérieure, de sa culpabilité (cfr *1 Tm 1,* 12-15).

tragédie intérieure se déroule donc dans ce Moi ? On a relevé depuis longtemps le parallélisme étroit de *Rm 7*, 18-20 avec un lieu commun qu'ont exploité certains littérateurs contemporains de l'apôtre : *Video meliora proboque, deteriora sequor,* écrit Ovide [80]. C'est là en effet une expérience universelle. Saint Paul n'en reprend la description que pour en fournir l'*interprétation* chrétienne, en la plaçant sous la lumière de l'Evangile. Pénétrant par ce moyen à l'intérieur de la conscience pécheresse, il en analyse les composantes contradictoires. Au terme, la rédemption apparaîtra comme l'unique solution du problème central que pose l'existence humaine : celui de la liberté, de son sens, de ses conditions d'exercice. C'est d'ailleurs quand on aura atteint ce terme que le problème du péché apparaîtra dans toute son ampleur.

B. L'HOMME DIVISÉ CONTRE LUI-MÊME

La liberté fait l'objet d'un vœu fondamental inscrit au plus intime de l'être humain : j'aspire à m'épanouir pleinement en trouvant *en moi-même* la loi de ce développement où je m'achèverai. Mais à peine ai-je posé ce principe que son application me paraît impossible. D'abord, parce que le Moi qui m'importe si fort n'est pas réellement unifié : il est tiraillé entre deux forces contradictoires qui semblent lui appartenir à titre égal, et aucune d'elles ne peut l'emporter sans briser l'autre. Saint Paul les appelle la *chair* et l'*esprit,* en donnant à ces mots une portée très différente de celle qu'ils ont dans notre langage courant, lointainement issu de la philosophie grecque [81]. C'est

---

80. OVIDE, *Métamorphoses,* VII, 19 ss : « Sed trahit invitum nova vis, aliudque cupido, // Mens aliud suadet ; video meliora proboque, // Deteriora sequor ». On notera toutefois qu'il ne s'agit absolument pas là d'une confidence personnelle du poète, mais d'un thème littéraire classique, attaché à la personne de Médée depuis Euripide : « Je succombe à mes maux. Oui, je sais le forfait que je vais oser ; mais la passion l'emporte sur mes résolutions, et c'est elle qui cause les pires maux aux humains » (*Médée,* vv. 1078-1080 ; trad. L. MÉRIDIER, dans *Euripide,* coll. G. Budé, t. I, Paris, 1925, p. 163). Tout cela se situe sur un plan plus psychologique que moral. On est encore fort loin du drame de la conscience tel que saint Paul le décrit. Médée est en proie à une nécessité qui la domine ; elle s'abandonne au Destin, sans pouvoir affirmer sa liberté en réalisant le bien que lui propose sa raison. Il y aurait lieu de confronter cette situation conflictuelle avec les recherches de Freud sur le problème de la liberté et de la nécessité (cfr A. VERGOTE, *La psychanalyse, science de l'homme,* pp. 176-179, 181 s., 238). Mais cela dépasse les limites de ma compétence.

81. Il est symptomatique de relever les définitions du mot *Chair* données par P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française,* Paris, 1967 : « II. *Fig.* 1) *Relig.* La nature humaine, le corps (*opposé à* l'esprit, l'âme). 2) Les instincts, les besoins du corps, les sens ; *spécialement,* Instinct sexuel ». Aucun de ces sens ne correspond à l'antithèse littéraire établie par saint Paul entre *chair* et *esprit.* Le mot *chair* revêt chez lui toute une gamme de sens qui, partant de la condition de créature corporelle dans laquelle l'homme se trouve par naissance, relève en celle-ci une ambiguïté fondamentale ; non parce que **la chair serait mauvaise en elle-même (elle est une création de Dieu !), mais**

ainsi que la *chair* est responsable d'une foule de choses qui n'ont rien de *charnel*, au sens vulgaire du mot, comme le montre l'énumération donnée dans une autre épître : « fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haines, discordes, jalousie, emportements, disputes, dissensions, scissions, sentiments d'envie, orgies, ripailles et autres choses semblables... » (*Ga 5*, 19-20). Chair et esprit sont les deux aspects du Moi, qualitativement opposés au regard de la loi morale. Or « la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair ; il y a entre eux antagonisme, si bien que vous ne faites pas ce que vous voulez » (*Ga 5*, 17). Autrement dit, le dynamisme de mon être se présente sous la forme d'une dualité de tendances [82], et cela même pose de façon aiguë le problème de la liberté. Car si je donne libre carrière aux tendances de la chair, mon esprit doit le subir comme une pesante nécessité qui l'entraîne dans une direction opposée à celle qu'il voudrait prendre ; mais si je fais triompher les tendances de l'esprit, ma chair ressent cette soumission aux obligations de la morale comme une insupportable servitude. *Comment donc être libre, et qu'est-ce que la liberté ?*

L'intervention de ma raison [83] (cfr *Rm 7*, 23) introduit dans ce débat un élément de clarification. En effet, les objets vers lesquels se portent les tendances contraires de la chair et de l'esprit sont d'emblée classés par elle dans les catégories de Bien et de Mal, sans

---

parce que l'homme risque de s'y complaire en refusant de se situer correctement en face de Dieu (cfr J. A. T. ROBINSON, *Le corps : Etude sur la théologie de saint Paul*, trad. fr., Lyon, 1966, p. 41-43 ; X. LÉON-DUFOUR, art. *Chair*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, col. 116 s.). En opposition à la chair ainsi comprise, « *pneuma* (esprit) ... est ce par quoi l'homme est ouvert à la vie de Dieu et transmet cette vie » (J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, p. 35). Chair et esprit englobent donc, chacun à sa façon, la totalité de l'être humain, car tout dualisme métaphysique est étranger à la pensée paulinienne. Cfr L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, p. 278-283, 409-414. Les grandes catégories qui définissent chez saint Paul l'existence de l'homme avant la révélation de la foi sont présentées par R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*², Tubingue, 1954, p. 188-266 ; sur Chair, Péché et Mort, voir. p. 237-241.

82. J'emploie à dessein un mot qui appartient au vocabulaire de la psychologie, pour pouvoir l'appliquer uniformément à ce que saint Paul appelle ailleurs « le désir de la chair » et « le désir de l'esprit » (*Rm 8*, 5). Au plan moral et religieux, ces deux tendances ne sont pas dans la même situation : ce sont des « convoitises » (= désirs) de sens contraire. Mais le jugement de valeur qu'on porte ainsi sur elles laisse intact le fait qu'elles sont en quelque sorte constitutives de l'être humain, dont la liberté ne s'affirmera qu'à partir de leur conflit originel.

83. L'usage du mot νοῦς dénote ici un contact avec le vocabulaire de la philosophie grecque, car la « raison » désigne nettement la faculté par laquelle l'homme est capable de discerner le vrai (cfr L. CERFAUX, *op. cit.*, p. 279 s.). Elle est l'aspect intellectuel de « l'homme intérieur » (*7*, 22), autre expression philosophique qui remonte à Platon (cfr M. J. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, p. 178). Mais cette reprise du vocabulaire grec est faite dans une perspective religieuse très particulière, que définit l'antithèse précédente entre *chair* et *esprit* : l'homme intérieur et sa raison expriment, sous une forme réelle bien qu'inefficace, l'esprit qui tourne l'homme vers Dieu.

que je puisse modifier ce jugement de valeur qui m'est en quelque sorte connaturel, — à moins de tricher avec ma raison en m'installant dans la mauvaise foi. Mais ma raison porte précisément un verdict sans appel sur cette mauvaise foi, où je tenterais en vain de me réfugier pour fuir ses jugements. C'est donc mon *vouloir* profond (verbe θέλω), c'est-à-dire le dynamisme de mon être antérieur à mes délibérations (βουλεύομαι) et à mes décisions positives (βούλομαι), qui aspire au Bien et hait le Mal : tel est le mouvement intérieur qui me constitue en tant qu'*esprit*. Non seulement cet esprit consent à l'existence d'une loi du Bien et du Mal, qui vient de plus haut que moi et à ce titre s'impose à moi ; mais il y reconnaît la loi même de mon être, et c'est pourquoi il se complaît en elle (*7, 22*). Toutefois, en même temps, « j'aperçois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison » (*7, 23*) : c'est celle de la *chair*, puissante au point de m'entraîner malgré moi à des actes que je réprouve. En conséquence, écartelé entre le Bien et le Mal, « je ne comprends pas ce que je fais, car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais... ; en effet, vouloir le Bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque je ne fais pas le Bien que je veux et commets le Mal que je ne veux pas » (*7, 15-19*). La chair n'est donc pas objectivement autre chose que cette tendance de mon être qui m'empêche de reconnaître et d'accepter la loi du Créateur et, de ce fait, me porte vers le Mal, m'en rend secrètement complice avant toute option délibérée [84]. Or la chair me présente ses désirs comme *libérateurs* par rapport au joug de la Loi, tandis qu'après ses victoires l'aspect le plus intime de mon être (l'homme intérieur, *7, 22*) ressent durement les effets de sa *tyrannie*. Toute décision libre se présente ainsi à moi comme un choix entre la chair et l'esprit. Mais si je choisis la chair, je m'enfonce dans une servitude, et si je choisis l'esprit, je ne trouve qu'une liberté déchirée.

C. LES COMPOSANTES DU DRAME

Pénétrons un peu plus avant dans le drame qui se joue au sein de ce Moi divisé. On a vu que la loi morale y occupait une place essentielle, qu'elle soit perçue par l'entremise de la conscience ou par celle de la Loi mosaïque. Derrière elle, il faut discerner la pré-

84. Sur le rapport entre la chair et le péché, voir R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 237-241. En transposant le langage de la psychanalyse, au sens indiqué dans les notes 65, 67 et 72, on dirait que la chair, mise en face de Dieu, refuse « la loi structurante du Père » (mais ce n'est qu'une analogie, puisque ce refus atteint le niveau de la conscience psychologique). Il ne s'agit pas là seulement d'une conséquence normale de la finitude humaine, mais d'une révolte contre cette finitude : la créature adopte une attitude agressive, au moment où elle se découvre soumise par sa condition même à la loi du Créateur qui la domine.

sence de Celui dont elle exprime la volonté : « Le désir de la chair est ennemi *de Dieu* ; il ne se soumet pas à la Loi *de Dieu*, il ne le peut même pas » (*7*, 8). Mais quel visage Dieu revêt-il aux yeux de cette partie charnelle de moi-même ? Essentiellement celui de l'Autorité qui s'impose à moi du dehors, de la Légalité qui m'oblige sans exercer sur moi aucune attirance personnelle. On reconnaît l'image tronquée que saint Paul en donnait déjà quand il décrivait l'affrontement de l'humanité pécheresse et de son Juge [85]. Sans doute ce Dieu s'identifie-t-il au Bien absolu, comme ma raison le reconnaît ; mais pour l'être charnel que je suis, il s'agit là d'une considération abstraite qui perd tout pouvoir dynamique pour m'entraîner : « Je suis d'accord avec la Loi pour la déclarer bonne... (Mais) je sais que nul Bien n'habite en moi, je veux dire : dans ma chair » (*7*, 16-18). Ainsi le Dieu que j'affronte en tant que je suis chair disparaît-il totalement derrière l'image de la Légalité, qui me reste extérieure, étrangère. De ce fait, il ne saurait devenir objet d'amour, puisque son amour lui-même se dérobe derrière un masque aux traits glacés.

Cependant, par l'intermédiaire de ma chair, d'autres représentations archétypales envahissent le champ de ma conscience, qui donnent un visage concret au Mal (*7*, 9. 11) vers lequel cette chair est tendue. Son dynamisme propre semble constitué par une *convoitise* [86] sans objet déterminé, qui se tourne spontanément vers tout ce qu'interdit la Loi (*7*, 7-8). Le conflit du désir et de la Loi est un fait que la psychanalyse n'ignore certes pas [87]. Mais saint Paul se place à un point de vue supérieur pour en déchiffrer la signification profonde. Il passe du plan de la psychologie, où l'homme apparaît comme un faisceau de désirs, à celui de la vie religieuse, où les désirs en question reçoivent une qualification morale et peuvent devenir l'expres-

---

85. Cfr *supra*, p. 358 ss. Notons qu'il y a là, en tout cas, une attitude spécifiquement religieuse, où l'homme prend conscience de lui-même *en face de Dieu*, qu'il affronte à défaut d'entrer en dialogue avec lui. Dans les deux cas, la liberté de l'homme ne s'affirme, sous sa forme authentique ou dans sa perversion, que dans un rapport à l'Autre. Je n'ai pas à comparer ici cette attitude avec celle qu'envisage Freud lorsqu'il essaie de définir les conditions d'accès à la liberté, par reconnaissance de la culpabilité (pré-morale) et acceptation d'une nécessité qui reste anonyme (A. VERGOTE, *La psychanalyse, science de l'homme*, pp. 176 ss).

86. F. BÜCHSEL, art. **Ἐπιθυμία**, dans *Theol. Wörterbuch z. N.T.*, t. III, p. 170-173 ; S. LYONNET, *Liberté et loi de l'Esprit selon saint Paul*, dans I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, coll. Unam sanctam, 55, Paris, 1965, pp. 173-175. La traduction du mot peut osciller entre « désir » et « convoitise » ; mais « désir » appartient à la sphère de la psychologie, tandis que « convoitise » possède des connotations morales et religieuses.

87. Cfr A. VERGOTE, *La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychanalyse*, dans *Démythisation et morale* (éd. E. CASTELLI), Paris, 1965, pp. 190-196 (« Dynamique du désir et négativité de la loi »).

sion de la convoitise. C'est qu'en effet une Puissance maléfique se tient à l'arrière-plan de tout ce jeu et en détient certains leviers de commande : c'est le Péché personnifié, qui lui-même introduit la Mort sur la scène du monde. Voici comment se déroule le drame : « J'aurais ignoré la convoitise (= le désir), si la Loi n'avait dit : Tu ne convoiteras pas. Mais saisissant l'occasion, le Péché a produit en moi par le moyen du précepte toute sorte de convoitise... Je vivais jadis sans la Loi ; mais quand le précepte est survenu, le Péché a pris vie, tandis que moi je suis mort ; et il s'est trouvé que le précepte fait pour la vie me conduisit à la mort. Car le Péché, saisissant l'occasion grâce au précepte, me séduisit et me tua » (*7*, 8-11). Le démarquage de la tentation décrite en Gen. 3 est transparent [88] : l'image des protoplastes et celle du Moi se superposent. Au point de départ, toutes deux présentent une nature humaine en état d'enfance, ignorante du Bien et du Mal. Puis Dieu se manifeste à elle sous la figure de la Légalité pour formuler un interdit qui définit sa Loi : l'arbre de la Science d'un côté, la convoitise de l'autre. Aussitôt s'éveille — du moins dans l'homme tel qu'il est actuellement — le dynamisme de la chair qui convoite. Le Péché personnifié [89] joue le rôle de « séducteur » (cfr *Gn 3*, 13), ce qui permet de discerner derrière lui le « Serpent antique qui est le Diable et Satan » (*Ap 12*, 9). On aurait donc tort d'y voir une abstraction, douée d'une simple existence littéraire : c'est une Présence insidieuse, impossible à évoquer concrètement à moins qu'on ne projette sur elle la symbolique du Mal [90]. Bref, c'est le Mal sous son visage séduisant, attirant, désirable, avec lequel ma chair se sent en connivence. Qu'il s'agisse bien d'une réalité infernale, intimement mêlée à mon existence, c'est ce que montre le résultat de son intervention : à la suite du Péché entre en scène la Mort [91], autre Puissance mauvaise : le Mal sous son aspect horrible, repoussant, terrifiant. La chair ne l'ignore pas, mais en sa présence elle éprouve en quelque sorte le vertige de l'abîme, si bien qu'elle s'abandonne à ses convoitises tout en pressentant où elles la conduiront [92] : « Le désir de la chair, c'est la mort » (*7*, 6).

---

88. S. Lyonnet, *L'histoire du salut selon le chapitre 7 de l'épître aux Romains*, dans *Biblica*, 1963, pp. 117-151.

89. L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, t. II, pp. 193-199.

90. Je reprends ici à dessein l'expression de P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*. II. *La symbolique du mal*, Paris, 1960. On trouvera dans ce livre une analyse de *Rm 7*, pp. 134-144 (L'impasse de la culpabilité) et p. 232 (où le rapprochement avec *Gn 3* permet d'établir la « dialectique du péché et de la loi »).

91. Sur cette conception dramatique de la Mort comme Puissance infernale décrite en langage mythique, voir : *La théologie de la mort dans l'Ecriture sainte*, dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 1966, pp. 151-154.

92. Je ne dis pas que l'homme dominé par la « chair » ait clairement conscience de cheminer vers la mort : il peut sur ce point s'aveugler lui-même. Cependant, au moment même où il cède à la convoitise (= désir) de la chair, l'esprit qui « convoite contre la chair » l'avertit obscurément du fait que saint

En vertu d'un paradoxe incompréhensible, c'est donc l'entrée en scène de la Loi dans ma conscience qui a donné vie au Péché et force à la Mort (cfr *7*, 9-10). De là une situation sans issue que ma réflexion apprécie lucidement : « Je me complais dans la Loi de Dieu, *selon l'homme intérieur. Mais j'aperçois dans mes membres une* autre loi, qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du Péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? » (*7*, 22-24). Affronté à Dieu sous son seul visage d'Autorité et de Légalité [93], je me découvre finalement « enchaîné à la loi du Péché » ; car « la Loi est spirituelle..., mais moi je suis charnel [94], vendu au pouvoir du Péché » (*7*, 14). Derrière le combat de la chair et de l'esprit qui caractérise mon existence déchirée, je découvre ainsi la situation fondamentale dans laquelle je me trouve : mon Moi est littéralement *aliéné* [95],

---

Paul tire ici au clair : cette convoitise le conduit à la mort. En outre, une hantise morbide de la mort fait aussi partie des impulsions qui viennent de la chair : à la limite, l'homme peut céder à son emprise avec une lucidité désespérée. Il y aurait lieu de clarifier le rapport qui existe entre la dialectique paulinienne « mort / vie », intimement liée à l'antithèse « chair / esprit », et la théorie freudienne des pulsions sous sa dernière forme (1920), où une « pulsion de vie » (l'Eros de Freud, empruntant ici le langage platonicien, autre appellation de la Libido) fait couple avec une « pulsion de mort » (fascination du Néant qui se camouflerait derrière le principe du plaisir immédiat). Sur cette « question disputée » de la psychanalyse, voir J. LAPLANCHE - J. B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, pp. 371-380. Il est vrai que les analyses de Freud et de saint Paul ne se situent pas sur le même plan ; que les pulsions sont, comme telles, à un niveau pré-moral (à la différence de ce que saint Paul appelle « convoitise »). Mais le *dynamisme de l'existence humaine* apparaît dans les deux cas comme polarisé par un horizon sur lequel se découpent les images accouplées de la vie et de la mort. Leur valence n'est certes pas la même chez les deux auteurs. Mais ne se rapportent-elles pas à la même intuition fondamentale, qui traduit la même question existentielle ? Je laisse à de plus qualifiés le soin de débrouiller cet écheveau.

93. Non pas que Dieu soit seulement cela. Mais pour l'instant, livré à l'emprise de la chair, je ne le vois que comme cela. Le fait que cette représentation tronquée du Dieu vivant m'irrite et me détourne de lui, n'est d'ailleurs pas sans signification profonde. Ne montre-t-il pas implicitement que je porte *en moi* une autre image du Dieu-Père, lié à la conscience que j'ai de moi-même comme personne (à rapprocher de *Gn 1*, 26-27) ? Tant que cette image idéale ne se dévoile pas à moi dans une Réalité concrète où je la reconnais, Dieu n'exerce sur moi aucune attirance (sur le dynamisme de l'image paternelle, cfr A. VERGOTE, *Psychologie religieuse*, pp. 192-201). Nous retrouverons plus loin ce thème dans la doctrine paulinienne de la rédemption.

94. C'est parce que je suis « esprit » que je découvre la Loi comme « spirituelle » et que je me vois moi-même comme « charnel ». Mais c'est l'interdit posé par la Loi qui est l'occasion de cette découverte capitale, où se dévoile la réalité de mon être : la Loi me donne « la connaissance du péché » (*Rm 3*, 20), au niveau existentiel de mon expérience et de ma conscience de moi-même.

95. Je reprends ici très délibérément le vocabulaire marxiste, en parlant d'*aliénation* (sur la place de cette notion chez Marx, voir J. Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, p. 55-332 : l'aliénation religieuse, philosophique, politique, sociale, économique). On ne peut reprocher à Marx d'avoir été frappé par cet aspect de la condition humaine, quoi qu'il en soit de l'analyse détaillée qu'il en propose. Mais son matérialisme philosophique et son athéisme

soumis au pouvoir du Mal avec sa double face attirante et repoussante. Or cette situation n'est pas le résultat de mes propres engagements libres, bien que ceux-ci contribuent à l'aggraver. Elle leur est antérieure, puisque c'est en passant de l'état d'enfance à l'état adulte que j'ai revécu pour mon propre compte la tragédie des origines, dans des conditions qui manifestaient déjà mon esclavage par rapport au Péché et à la Mort. Autrement dit, *c'est ma liberté même qui, en son point de jaillissement, est atteinte d'une blessure profonde, que seule une grâce de rédemption pourra guérir.*

Le fait que saint Paul ait utilisé *Gn 3* pour évoquer le drame intérieur de l'homme tenté montre bien que ce dernier texte est susceptible d'être interprété comme la description d'un fait général, qui se reproduit dans tous les temps [96]. Cela ne veut pas dire qu'une telle interprétation en épuise le sens, mais elle a du moins une valeur réelle, si bien qu'il faudrait tenir compte de *Gn 3* dans toute étude psychologique de la tentation et du péché. Il y a toutefois une différence entre *Gn 3* et *Rm 7* : la Genèse met en scène un couple, l'épître aux Romains, une conscience individuelle. En effet, l'expérience de la tentation est le fait de tous les membres de la race humaine, indépendamment de leur différenciation sexuelle. Cependant, si on examine de plus près *Rm 7*, on remarque que saint Paul y fait alternativement allusion au rôle d'Adam et à celui d'Eve : quand « le Péché m'a séduit » (*Rm 7*, 11), j'étais dans la situation d'Eve « séduite » par le Serpent (*Gn 3*, 17 ; cfr *2 Co 11*, 3) ; mais quand j'ai subi la mort pour prix de ma transgression (*Rm 7*, 10), j'ai vu s'appliquer à moi la sentence énoncée d'abord contre Adam (*Gn 2*, 17, cfr *3*, 19). C'est qu'il y a en toute personne humaine une part féminine, que sa faiblesse expose à la séduction du Mal, et une part masculine, qui décide et s'engage. En *Gn 3*, ces rôles étaient juxtaposés, de sorte que le symbolisme de chaque sexe apparaissait clairement [97]. Mais ils se trouvent réunis dans chaque engagement libre en direc-

---

l'ont empêché d'aller jusqu'au cœur du problème, là où justement saint Paul nous conduit : la racine de tout le mal réside dans une *aliénation spirituelle* qui fait de l'homme un être « vendu au pouvoir du Péché » (*Rm 7*, 14). De là découleront, par l'exercice même des convoitises de la chair, toutes les autres aliénations diagnostiquées par Marx, la religion elle-même pouvant servir de masque à l'exercice d'une tyrannie humaine, à la puissance de laquelle la personne se trouverait livrée (l'histoire en donne plus d'un exemple). Mais paradoxalement, l'issue de cette aliénation ne nous sera accordée que si nous acceptons de reconnaître que nous ne nous appartenons plus à nous-mêmes mais que nous sommes au Christ (*1 Co 6*, 19 ; cfr *3*, 23). En face de ce problème de l'aliénation et de la liberté, la position de Freud est assez différente, mais son analyse m'entraînerait ici trop loin (on pourra consulter J. VERGOTE, *Psychologie religieuse*, p. 117-124).

96. De ce point de vue, l'analyse de P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, p. 218-242, est donc parfaitement justifiée.

97. Cfr G. FESSARD, *La dialectique des exercices spirituels*, t. I, Paris, 1956, p. 247-249.

tion du Mal, si bien que le symbolisme des deux sexes est nécessaire pour présenter dans un tableau complet la psychologie de la tentation et du péché [98] ; aussi saint Paul y recourt-il de façon implicite. Cette notation latérale souligne mieux encore la grande valeur de son texte et la diversité des matériaux qu'il renferme. Le problème auquel il touche est au centre même de la vie spirituelle, et l'angle sous lequel il le considère est exclusivement religieux. Mais comme il est aussi au cœur de la vie psychique, l'analyse qu'il en donne présente également un intérêt considérable pour le psychologue et le psychanalyste. *Rm 7* est ainsi un des lieux privilégiés où le théologien rencontre nécessairement les spécialistes des sciences de l'homme et se voit même sommé de dialoguer avec eux, — s'il en est capable.

D. LA « LIBERTÉ SERVE » ET LE PÉCHÉ ORIGINEL

Rm 7 apporte donc un complément essentiel à la description du « péché du monde » qui ouvrait l'épître. En affirmant l'universalité du péché, saint Paul visait les transgressions *volontaires* de la Loi divine, accomplies par les hommes sous leur propre responsabilité. Ici, il se demande dans quelle mesure la liberté de chacun d'eux reste *capable* de s'attacher aux prescriptions de cette Loi et de les mettre en pratique. Non certes pour chercher des excuses aux pécheurs, mais pour montrer jusqu'à quel point ils sont esclaves du Mal. La liberté humaine lui apparaît ainsi comme minée de l'intérieur. Même quand la volonté ne se tourne pas délibérément vers le Mal (ce qui, à la limite, déboucherait dans le « péché contre l'Esprit » dénoncé par les évangiles [99]), elle se réduit en plus d'un

---

98. Je suis d'accord sur ce point avec P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 239 : « Eve n'est donc pas la femme en tant que 'deuxième sexe' ; toute femme et tout homme sont Adam; toute femme et tout homme sont Eve; toute femme 'pèche' en Adam, tout homme est 'séduit' en Eve ». Il resterait à s'interroger sur l'enracinement de cette présentation de la tentation dans la symbolique naturelle des deux sexes : séduction et décision, fragilité et force, passivité et activité, etc., ne sont-ils pas en relation avec les dispositions psychiques et physiques les plus fondamentales de l'homme et de la femme dans leur rapport mutuel ? On voit que le rôle prêté à la femme par le narrateur de la Genèse n'est pas l'indice d'une mysogynie particulière ; une telle imputation ne repose que sur une lecture superficielle du texte, et une analyse correcte du langage symbolique permet de l'éliminer.

99. Le péché des origines était décrit sous ce jour dans *Gn 3*, puisque son enjeu était de « devenir comme des dieux » (cfr *Réflexions sur le problème du péché originel*, dans *N.R.Th.*, 1967, pp. 363-365 ; repris en volume sous le même titre, Tournai-Paris, 1968, p. 50-55). Dans les évangiles, le « blasphème contre l'Esprit » (*Mt 12*, 31) ou le « péché contre la lumière » (*Jn 3*, 19-20) introduisent dans cette perspective générale une nouvelle idée : celle de la grâce, historiquement notifiée aux hommes par le Christ-Lumière et sollicitant intérieurement les cœurs par la communication de l'Esprit, mais refusée par le mauvais vouloir de ceux qui se ferment à elle.

cas à une velléité, à un désir inefficace, à une tendance formellement distincte de la décision résolue : « Quand je *veux* (θέλω) faire le Bien, c'est le Mal qui se présente à moi » (*7*, 21) ; « Je ne fais pas le Bien que je *veux*, et je commets le Mal que je ne *veux* pas » (*7*, 19). La tentation n'est donc pas pour elle une simple sollicitation externe devant laquelle son pouvoir de choix serait intact. Avant même que la question lui soit posée, le Mal est déjà présent en elle de quelque façon : la transgression de la Loi est inscrite par avance dans l'être [100], puisqu'elle correspond aux tendances spontanées de la « chair » (à ses « convoitises »). De là une conclusion inéluctable : « Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est donc plus moi qui accomplis l'action, mais le Péché qui habite en moi » (*7*, 20).

Pour désigner cet esclavage moral, Luther a parlé de « liberté serve » en l'opposant au « libre arbitre ». Il ne faudrait pas abuser de l'expression, comme si dans tous ses choix moraux la liberté était en quelque sorte *nécessitée* par la puissance de Mal qui est en elle [101]. Mais il reste vrai qu'une Puissance oppressive du Moi réside

---

100. P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 240-243, retrouve ce Mal-déjà-là dans *Gn 3* sous le symbolisme du Serpent, en y reconnaissant d'ailleurs deux niveaux : d'abord, « une part de nous-mêmes que nous ne connaissons pas ; ... la séduction de nous-mêmes par nous-mêmes, projetée dans l'objet de la séduction » (p. 240) ; ensuite, « derrière la projection de notre convoitise, peut-être... une extériorité plus radicale encore du Mal, une structure cosmique du Mal » (p. 241). On peut reconnaître la justesse de cette vue sans éliminer pour autant la *Présence* tentatrice et maléfique, que traduit mythiquement la symbolique du Mal. Mais peut-on en dire autre chose que de la reconnaître comme une *Présence*, victorieusement affrontée par le Christ dans son acte rédempteur ? Aller au-delà de cette affirmation existentielle, ce serait spéculer sans avoir aucune possibilité de vérification concrète. En face du Moi ainsi mis à l'épreuve dans son affirmation de lui-même comme être libre, le récit de la Genèse place un second symbole : l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal. Cette fois l'image possède une double valence. Si on insiste sur la « connaissance du Bien et du Mal », on y retrouve une représentation de l'acte par lequel l'homme forme ses jugements de valeur ; c'est l'aspect auquel je m'étais arrêté précédemment (*N.R.Th.*, 1967, p. 358-362 ; *Réflexions...*, p. 45-50). Mais si on insiste sur l'Arbre comme tel, on peut y voir la représentation du monde comme objet de convoitise, que l'homme cherche à s'approprier indépendamment de toute référence à Dieu (son fruit sera mangé pour devenir objet de jouissance). Cette symbolique rejoint l'épure plus abstraite de *Rm 7, 7*, qui réduit l'interdit porté par Dieu à cette unique formule : « Tu ne convoiteras pas ».

101. Sur la conception du « serf-arbitre » chez les Réformateurs, cfr A. Vanneste, *La préhistoire du décret du concile de Trente sur le péché originel*, dans *N.R.Th.*, 1964, pp. 363-368 ; c'est elle qui est visée par le Canon 5 sur la justification (Denz.-Schönm., *Enchiridion*, 1555). En raison de la concupiscence consécutive au péché originel, le libre arbitre serait complètement vicié, et l'impuissance de l'homme à faire toute espèce de bien serait totale. Je parle ici en utilisant simplement le langage paulinien, qui personnifie le Péché et montre l'homme asservi à son joug (« liberté serve »). P. Ricoeur a utilisé l'idée de serf-arbitre pour caractériser l'état de la liberté aux prises avec le Mal (*op. cit.*, p. 145-150), en résumant dans cette expression les trois symboles de la souillure, de l'extériorité et de l'infection qui grèvent la liberté, — sans pour autant reprendre la thèse absolue des Réformateurs. Son analyse relève en principe de la philosophie. Mais comme elle se déploie à l'intérieur

au cœur même du Moi et qu'elle y trouve des complicités natives pour accomplir sa besogne de « séduction » (*7*, 11). En cédant aux sollicitations de la chair, l'homme se rangera-t-il volontairement sous cet esclavage ? C'est la première question qui se pose. Mais inversement, les exigences de la Loi lui paraissent aussi constituer un esclavage d'une autre sorte. Tout choix moral serait-il donc une option entre deux esclavages ? Disons plutôt que c'est un choix nécessaire entre deux maîtres (cfr *Mt 6*, 24), qui entraîne une conséquence inéluctable : l'homme devient ainsi esclave « soit du Péché, pour la mort, soit de l'obéissance, pour la justice » (*Rm 6*, 16). Toutefois un tel jugement de valeur suppose un recours aux certitudes de la foi. Quand la chair est laissée à elle-même, le désir d'une liberté sans Loi l'introduit dès le premier instant dans la « dialectique du Maître et de l'Esclave » [102].

Il y a donc dans l'homme, avant toute décision morale, avant même l'éveil de la conscience, un *Mal antécédent* qui est déjà là et qui manifeste son activité. Cette constatation est peut-être mystérieuse, mais elle s'impose à l'attention. Il faut d'ailleurs l'entendre à deux niveaux, distincts bien que connexes. Au niveau de l'*expérience psychologique*, les ressorts du Moi semblent faussés ; en effet, les diverses tendances qui le constituent, loin de se nouer spontanément en faisceau pour se soumettre volontiers à la « loi de la raison » (*7*, 23), se développent de façon anarchique et tiraillent l'homme en tous sens. Pris en lui-même, le fait est lié jusqu'à un certain point à la construction de la personnalité. Celle-ci n'est pas donnée toute faite ; elle doit être le résultat d'un effort continu, au cours duquel l'affrontement des tendances intérieures se produira nécessairement, sous le regard de la raison qui en juge la valeur respective [103]. Mais les conditions dans lesquelles l'affrontement en question se produit présentement soulignent la pesanteur de la *chair* et l'impuissance relative de l'*esprit* (au sens paulinien de ces termes),

---

des perspectives ouvertes par l'Ecriture, on pourrait aussi bien la rapporter à la théologie spéculative.

102. Disons tout de suite que l'homme tourne nécessairement en rond dans cette dialectique, tant que l'Esprit de Dieu ne l'a pas introduit dans la sphère de l'amour. Ce principe ne s'applique pas seulement dans le domaine de la liberté individuelle, où la personne prend position par rapport au Créateur, mais aussi à tous les niveaux de la vie sociale, depuis le rapport entre l'homme et la femme dans le couple (cfr *Gn 3*, 16 b) jusqu'à celui des nations et des classes. L'esclavage spirituel de l'humanité la rive donc à cette dialectique impitoyable, tant qu'elle ne retrouve pas dans le Christ la liberté véritable qui caractérise l'Homme nouveau (cfr *infra*, § III).

103. Comme l'écrit A. Vergote, *La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychanalyse*, p. 196 : « La conscience morale est ce qui advient par la dialectique des désirs et de la raison ». Toutefois, l'article étant écrit au point de vue de l'analyse psychologique, les mots « désirs » et « raison » n'y comportent pas les résonances spécifiquement religieuses que saint Paul confère à leurs équivalents grecs νοῦς et ἐπιθυμία (cfr *supra*, notes 83 et 86).

l'indigence de la volonté en tant qu'expression du dynamisme de l'esprit. Tout cela pose un problème. La psychologie dynamique en éclaire assurément certaines données, lorsqu'elle met au jour les mécanismes profonds qui jouent dans l'édification progressive du Moi, ou qu'elle explique l'origine de certaines perturbations qui augmentent, dans une mesure parfois très grande, la fragilité naturelle de l'homme[104]. Mais au-delà de cette fragilité même, dont l'individu peut être conscient jusqu'à l'angoisse, il reste en lui ce goût inné du Mal, d'autant plus nocif que le Mal en question se présente sous une forme plus subtile et touche de plus près à l'orgueil[105]. Tel est le phénomène de la « convoitise » (*Rm 7, 7-8*), que la théologie classique appelait « concupiscence ». Sans quitter le terrain de la psychologie, on y joindra la difficulté, signalée plus haut, de construire en soi une image pleinement correcte de Dieu[106]. Non seulement la tension qui existe entre les deux aspects de l'image ambivalente du Père s'introduit à l'intérieur de notre représentation spontanée de Dieu, — ce qui est normal. Mais l'archétype de la Légalité, générateur d'angoisse ou de révolte si on le prend à l'état isolé, tend toujours à supplanter celui de l'Amour, donnant à la morale ce visage implacable que saint Paul retrouve jusque dans l'Ancien Testament considéré comme économie de la Loi. Ne parlons pas des cas où l'image de Dieu se défigure et de ceux où l'homme est tenté de l'exclure de sa vie psychique, comme un gêneur ou comme un parasite. Admettons qu'il y ait dans tout cela, pour une part, non pas un élément primaire à partir duquel le psychisme individuel se développerait, mais le résultat de sa genèse même, conditionnée par l'entrée en rapport avec Autrui et l'action éducative (au sens large) qu'exerce cet Autrui : cet Autrui, quel est-il ? quelle image fournit-il pour construire la représentation du Père qui est aux cieux ? quelle idée en inculque-t-il à l'enfant qui sera l'adulte de demain ? Cela ne fait que reculer le problème en montrant que *l'homme, tant dans son accès à la vie morale que dans son éveil à la connaissance de Dieu, voit peser sur lui un Mal antécédent dont il ne peut se délivrer seul.*

---

104. Faut-il préciser que c'est exactement là le domaine de la psychanalyse, soit comme science de l'homme, soit comme thérapeutique ? Le problème n'est pas d'en reconnaître la légitimité à l'intérieur de ses limites, mais de voir clairement où sont ces limites, pour ne pas réduire l'homme à un jeu de forces affrontées, dénué de finalité spirituelle et par conséquent de sens ultime.

105. N'oublions pas que le Mal suprême auquel tend la chair n'est pas constitué par les diverses convoitises liées à la condition corporelle, mais par le désir de « devenir comme des dieux » (cfr *Gn 3*). Il est curieux de constater que psychologues et romanciers, si intéressés qu'ils soient par l'angoisse de conscience exprimée en *Rm 7*, ont toujours tendance à réinterpréter la distinction paulinienne de la chair et de l'esprit en termes de philosophie grecque, et à ne découvrir la « concupiscence » que derrière les convoitises « charnelles » (et plus spécialement, sexuelles).

106. Cfr *supra*, p. 357-361.

De ce plan psychologique, saint Paul nous invite à passer à un plan plus profond, qui ne peut faire l'objet d'aucune expérience directe, mais dont l'Evangile du salut en Jésus-Christ nous révèle la réalité [107]. C'est là que nous est donnée la clef de l'énigme, sous deux formes antithétiques. D'une part, la situation de la « liberté serve » est l'indice d'une *habitation* du Péché dans le Moi (*Rm 7,* 17), d'un *esclavage* du Moi par rapport au Péché (*7,* 14), qui entraîne comme conséquence sa *soumission* au pouvoir de la Mort (*7,* 10. 11. 24). En s'exprimant de la sorte, Paul recourt certes à un langage qui requiert une interprétation nuancée, adaptée à ses formes [108] : il pose en face de Dieu l'existence de Puissances qui concentrent en elles toute la force du Mal. Mais telle est justement la conclusion à laquelle conduit l'analyse de ses textes : tout homme est, dès son origine, soumis à l'emprise d'un Mal *déjà là,* quelle que soit la nature réelle de ce mystérieux *Mal* [109]. D'autre part, cette condition a pour contre-partie une perturbation profonde de la relation à Dieu. Ce n'est pas seulement par suite de leurs péchés *personnels* que les hommes « sont privés de la gloire de Dieu » (*Rm 3,* 22), qu'ils sont « par nature [110] fils de la Colère » (*Ep 2,* 3). Si haut qu'on remonte dans l'histoire spirituelle de chacun d'eux, on le trouvera dans ce même état. C'est même en raison de cette perturbation dans le rapport à Dieu que l'homme est esclave du Péché et de la Mort. Ce ne sont là que les deux faces d'une même chose, à laquelle la théologie donne, depuis saint Augustin, le nom de *péché originel.* Intimement lié aux aspects douloureux de la condition humaine, la « concupiscence » et la mort, il n'en est pas moins distinct d'eux, puisqu'il concerne spécifiquement la relation de l'homme *à Dieu,* et non son rapport au monde, aux autres ou à lui-même. En face d'une telle constatation, on ne peut manquer de s'interroger sur le *Pourquoi* d'un tel Mal : résulte-t-il de la volonté positive du Créateur, ou bien faut-il l'attribuer à une cause d'une autre sorte [111] ?

---

107. Insistons sur ce point, pour bien marquer la distinction radicale de la concupiscence et du péché originel, — même si la condition mortelle et l'existence déchirée sont effectivement les indices sensibles de cette situation fondamentale qui se situe sur un autre plan.

108. La présentation dramatisée que donne saint Paul en utilisant les diverses personnifications repérées jusqu'ici peut être rapportée au langage « mythique », qui relaie chez lui sous une forme nouvelle celui qu'utilisaient les textes de l'Ancien Testament (Shéol, Satan, etc.) ; cfr note 100.

109. Sur le Mal comme Présence, cfr note 100.

110. Le contexte de cette citation montre clairement que saint Paul vise ici des adultes qui ont montré par leurs actes leur engagement dans le domaine du Mal. Sur l'expression, voir J. MEHLMANN, *Natura filii irae,* Analecta biblica, 6, Rome, 1957.

111. Le présent dilemme est inévitable. Rappelons que la pensée antique a généralement penché vers une solution métaphysique du problème qui plaçait au niveau de la divinité la responsabilité du Mal humain, — cela dès les anciens

3. Péché originel et péché des origines

A. LE PÉCHÉ D'ADAM CHEZ SAINT PAUL [112]

Le péché originel, entendu au sens qu'on vient de définir, caractérise la condition historique des hommes. Il importe donc de ne pas l'étudier dans une perspective abstraite et intemporelle, mais de l'intégrer à l'histoire du dessein de salut, telle que l'ensemble de l'Ecriture la fait connaître. C'est ce que fait saint Paul dans un troisième passage de l'épître aux Romains où le problème du péché est examiné sous un nouvel angle, en fonction du parallèle entre Adam et le Christ (*Rm 5*, 12-21).

Il faut bien noter qu'en cet endroit le point essentiel de l'exposé *n'est pas* le péché d'Adam et ses conséquences. Entre la présentation très générale de notre salut en Jésus-Christ (*5*, 1-11) et celle de notre incorporation à lui par le baptême (*6*, 1-11), on y trouve avant tout une série de considérations relatives à la surabondance de grâce (cfr *5*, 20) qu'il a procurée aux hommes. L'œuvre de Dieu, le don de la grâce, la communication de la vie, sont au premier plan de la pensée, puisque aussi bien elles constituent l'objet de l'Evangile. Toutefois, pour les mettre en évidence, Paul compare les *deux moments essentiels de l'histoire du salut,* auxquels se rattachent les deux mouvements contradictoires qui traversent l'homme déchiré (les « deux hommes en Moi » du chapitre *7* ; le « vieil homme » et l'« homme nouveau » de *Rm 6*, 6, *Col 3*, 9-10 et *Ep 4*, 22-24). Recourant à *Gn 3* pour évoquer l'origine du péché dans le monde, il fait ainsi d'Adam le contre-type du Christ rédempteur, Adam étant au principe de notre existence dans le « monde présent », comme le Christ est au principe de notre participation au « monde à venir », inaugurée dans la vie de grâce (cfr *1 Co 15*, 44-49). Cette place secondaire d'Adam est soulignée par la structure littéraire de tout le morceau :

---

mythes mésopotamiens (cfr *N.R.Th.*, 1967, p. 356-358 = *Réflexions...*, p. 40-44). On trouvera une analyse du mythe du « dieu méchant » et du « mythe de l'âme exilée » dans le livre de P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, IIme Partie, chap. II et IV. Le fait est plus clair encore dans le dualisme gnostique (cfr U. BIANCHI, *Péché originel et péché « antécédent »*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1966, p. 123 ss ; *Sul peccato originale in prospettiva storico-religiosa*, dans *Rivista Biblica*, 1967, p. 142). L'hindouisme et le bouddhisme fourniraient d'autres formes parallèles de la même vue générale. La révélation biblique est *seule* à faire intervenir dans ce domaine la responsabilité de la liberté créée, comme le souligne excellemment U. BIANCHI (*art. cit.*).

112. En dehors même des commentaires de l'épître aux Romains, son chapitre 5 a fait l'objet de nombreuses études, notamment celles de : S. LYONNET, *Le péché originel et l'exégèse de Rm. 5, 12-14*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1956, p. 63-84 ; art. *Péché*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. VII, col. 524-565 ; L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, t. II, p. 257-289 ; J. CAMBIER, *L'Evangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, t. I, chap. IV et V.

à l'inverse du Christ, Adam n'y est jamais cité que dans des propositions comparatives (avec ὡς en *5,* 15. 16. 18 ; avec ὥσπερ en *5,* 12. 19. 21) ou conditionnelles (avec εἰ corrélatif de πολλῷ μᾶλλον, en *5,* 15. 17), la construction adversative de *5,* 16 (avec τὸ μέν... τὸ δέ) prenant sa valeur en fonction de ce contexte. Dans ces conditions, le péché d'Adam ne fait l'objet que d'une assertion indirecte, fondée sur l'Ecriture, il est vrai, mais entièrement relative au rôle du Christ, qui est directement visé.

Sur la nature du péché d'Adam, Paul est d'ailleurs fort peu explicite. Tout d'abord, la nécessité du parallélisme entre Adam et le Christ l'amène à laisser complètement dans l'ombre la figure d'Eve [113], qui donnait un tout autre relief psychologique au récit de *Gn 3,* et à laquelle d'autres textes pauliniens font d'ailleurs allusion (*2 Co 11,* 3 ; *1 Tm 2,* 14, et implicitement *Rm 7,* 11 analysé plus haut). Ensuite il n'en parle (*5,* 14-19) que dans un langage apparemment très général. Relevons pourtant le vocabulaire qu'il emploie, pour le confronter avec celui qui décrit l'acte rédempteur du Christ. Ce dernier est toujours évoqué sous l'angle « fonctionnel » de son efficacité salutaire, sauf en *5,* 19 où il est question de l'obéissance (ὑπακοή) du Christ. Le mot pourrait connoter une certaine forme de soumission aux exigences d'un maître, prises en bonne ou en mauvaise part (cfr *Rm 6,* 12. 16, avec le verbe correspondant). Mais Paul y recourt surtout pour désigner l'attitude fondamentale des fidèles par rapport à l'Evangile et à Dieu (*Rm 1,* 5 ; *6,* 16 b ; *15,* 18 ; *16,* 19-20 ; *2 Co 7,* 5 ; *10,* 5-6). Cela montre qu'il possède une résonance spécifiquement religieuse, et c'est à ce titre qu'il décrit ici le comportement du Christ : on pourrait le paraphraser en disant que, pour nous sauver, le Christ a accompli la volonté de son Père (cfr *Mc 14,* 36) en se faisant obéissant (ὑπήκοος : *Ph 2,* 8) jusqu'à la mort. Dans un tel contexte, Dieu n'est pas seulement mis en cause à titre de Maître (quoique cela ne soit évidemment pas exclu) : l'obéissance du Christ est une affaire d'amour. En regard, l'attitude d'Adam est appelée [114] une désobéissance (παρακοή : *5,* 19), une faute (παράπτωμα : *5,* 15. 17. 18), une transgression (παράβασις : *5,* 14). Ce dernier mot précise la nature de la faute commise et de la désobéissance, parce qu'il renferme une allusion implicite à la Loi transgressée (cfr *Rm 2,* 23 ; *4,* 15) ou au précepte violé (cfr *Mt 15,* 3). Non seulement il suppose l'existence d'une économie où la notification de la volonté divine a pris forme de Loi ; mais il montre

113. On peut ajouter à cela qu'il ne s'agit pas ici de mettre en relief la *faiblesse* de l'humanité *séduite* par le Serpent (comme dans *Rm 7,* 11), mais la *décision* par laquelle l'humanité a été engagée dans la voie du Mal, en contraste avec l'obéissance du Christ. Le symbolisme des sexes (*supra,* p. 457) réfère cet aspect du péché à l'homme (= Adam).

114. J. CAMBIER, *op. cit.,* p. 287-290.

dans le péché une révolte contre un Dieu dont le visage revêt, aux yeux de l'homme, les traits de la Légalité. On retrouve ainsi dans le cas du péché d'Adam une situation déjà rencontrée dans les deux développements de *Rm 1*, 18 - 3, 20 et *7*, 7-13. S'il fallait entrer plus avant dans la psychologie supposée par cette brève mention de la transgression initiale, il suffirait de se reporter à *Rm 7*, 7-11, où la scène de la Genèse est précisément transposée dans le cadre de la conscience individuelle.

Voyons maintenant quelles furent les conséquences de la faute d'Adam. Pour l'expliquer, Paul dramatise la scène en y introduisant les grands archétypes [115] qu'on a déjà rencontrés dans les textes précédents : le Péché, la Mort, la Loi. Les deux premiers résument toute la symbolique du Mal ; le dernier évoque d'un mot l'économie ancienne, en faisant abstraction de tout ce qui se rapporterait à l'ordre de la foi et de la grâce. Ainsi donc, « de même que [116] par un seul homme le Péché est entré dans le monde et par le Péché la Mort ... » (*5*, 12). La phrase reste en suspens. N'y majorons pas la portée de l'adjectif « un seul » (*5*, 12. 15. 16. 17. 18. 19) : il veut souligner le contraste entre l'unité de la cause et l'universalité des effets [117], dans le domaine du péché comme *a fortiori* dans celui de la grâce. Il est plus important de noter l'entrée en scène du Péché et de la Mort [118]. Le parallélisme de *7*, 11-14 ne laisse aucun doute sur la présence du Péché personnifié dans le rôle de séducteur lors du drame des origines : remportant sa première victoire par la transgression d'Adam, il a fait ici-bas une entrée triomphale. Depuis lors, « le Péché règne dans la Mort » sur toute la postérité d'Adam (*5*, 21), car « l'aiguillon de la Mort c'est le Péché » (*1 Co 15*, 56). L'expérience universelle de la mort a donc une valeur de signe : elle montre que l'hu-

115. Sur le sens que je donne ici au mot « archétype », cfr note 9.

116. Je profite de l'occasion qui m'est donnée pour attirer l'attention du lecteur sur une question d'actualité. Le lectionnaire provisoire pour les messes de semaine, publié dans l'édition française en 1966, renferme une péricope qui contient *Rm 5*, 12. 15-17 (avec omission d'une parenthèse qui interrompait le développement de la phrase amorcée en *5*, 12). L'idée est louable. Mais la traduction présente ainsi le début du texte : « Frères, par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché ... ». Ce qui, chez saint Paul, *amorçait une comparaison* inachevée, en orientant déjà la pensée vers la proposition affirmative où Jésus-Christ devait être mis en scène (comme il l'est aux versets 15-17), devient une *affirmation directe* relative au seul péché des origines et à l'unicité de son auteur. Je pense qu'ainsi la portée réelle du texte n'est pas du tout respectée, car sa perspective interne est considérablement modifiée, et tout le parallèle développé aux versets 15-17 s'en trouve affecté. Je ne dis pas que le problème était facile à résoudre sur un plan pratique. Mais la solution adoptée me semble des plus critiquables.

117. Paul utilise ici, selon J. CAMBIER, *op. cit.*, p. 219-223, le schéma culturel « un - tous », dans les cas parallèles d'Adam et de Jésus.

118. *Ibid.*, p. 229-232 (lien entre Péché et Mort) ; R. BULTMANN, *Theologie des N.T.s*, p. 242-245.

manité est soumise à l'emprise du Péché. Pour expliquer la nature de cette emprise, il faut évidemment tenir compte de la multiplication des fautes individuelles (cfr *5,* 16 b) : « la mort a passé dans tous les hommes, étant donné que [119] (ἐφ' ᾧ) tous ont péché » (*5,* 12 b). Par ces fautes, ils ont en effet ratifié le règne du Péché et de la Mort sur eux.

Mais il y a plus, car la situation du monde avant la venue de la Loi mosaïque prouve que le règne du Péché et de la Mort était déjà commencé : « Jusqu'à la Loi, il y avait du péché dans le monde, mais le péché n'est pas imputé là où il n'y a pas de Loi ; cependant la Mort a régné d'Adam à Moïse sur ceux-là même qui n'avaient pas péché d'une transgression semblable à celle d'Adam » (*5,* 13-14). On pourrait faire valoir qu'à côté des transgressions explicites, consécutives à la Loi qui donne « la connaissance du péché » (*3,* 20), il existait avant la Loi et en dehors d'elle des fautes ensevelies dans le clair-obscur d'une conscience enténébrée : saint Paul lui-même en a fait état pour dénoncer le péché du monde en *Rm 1,* 18-32. Même ces péchés-là doivent entrer en ligne de compte, si on veut comprendre comment s'explique ce règne immémorial de la Mort. Mais il faut aller plus loin, en tenant compte de *Gn 2,* 17 et *3,* 19 que saint Paul a sûrement à l'esprit : à partir de la transgression d'Adam, le Péché et la Mort introduits dans le monde ont régné sur tous les hommes, *avant même que chacun de ceux-ci ait eu la possibilité de consentir volontairement à leur domination par une transgression analogue.* On retrouve ici sous une forme allusive la situation que *Rm 7* a permis d'analyser avec plus de précision : c'est le péché originel, en tant qu'*état* lié à l'origine de chaque homme. L'appartenance virtuelle au domaine du Péché et de la Mort découle ainsi de notre seule appartenance à la race d'Adam, avant que nos fautes personnelles ne viennent la consacrer par un libre engagement de notre vouloir. C'est pourquoi saint Paul peut écrire que « par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse » (*Rm 5,* 19). N'entendons pas qu'elle aurait contracté la culpabilité du péché d'Adam lui-même. Plus simplement, sa condition native ne comporte pas le don de grâce que seule l'action du Christ rédempteur peut lui assurer ; inversement, elle comporte une soumission au Péché et à la Mort, donc un pré-engagement dans le domaine du Mal et une inclination positive vers lui pour satisfaire les convoitises de la chair : de fait, les fautes individuelles viendront montrer pratiquement que tous les hommes ont été « constitués pécheurs » [120].

119. Voir la discussion de J. Cambier, *op. cit.,* p. 237-250, qui choisit une autre traduction : « ... et qu'ainsi la mort a atteint tous les hommes, à cause de (ce seul homme à cause de) qui tous ont péché » (p. 249).
120. *Ibid.,* p. 290 ss.

B. PÉCHÉ D'ADAM ET PÉCHÉ DU MONDE

Les conditions dans lesquelles intervient le péché d'Adam en *Rm 5* obligent à poser un certain nombre de questions à son sujet. Tout d'abord, contrairement à l'état de péché originel *originatum* que mentionne en substance le chapitre *7*, le péché d'Adam ne fait pas l'objet d'un enseignement visé pour lui-même, mais seulement d'une allusion latérale pour faire comprendre le rôle de Jésus-Christ. Cela ne veut pas dire que saint Paul n'y attache aucune importance ; mais cette importance reste relative. En second lieu, le péché d'Adam n'est pris en considération que pour éclairer la situation *actuelle* de l'humanité, caractérisée par le règne du Péché et de la Mort. De ce point de vue, s'il fournit une explication aux traits négatifs de la condition humaine qui constituent ou accompagnent le péché originel *originatum*, il n'en fait pas moins corps avec la multitude des transgressions dont il fut le prototype (cfr *Rm 5*, 14 et *7*, 7-11), pour constituer la masse de péché que le Christ a compensée par son sacrifice. Bref, il apparaît comme *le début du « péché du monde »*. Troisièmement, pour évoquer ce début et mettre en situation historique aussi bien les fautes individuelles que l'acte rédempteur du Christ, saint Paul a tout simplement utilisé la représentation des origines que lui fournissait la Genèse, en développant quelques virtualités doctrinales de ce texte, mais en le schématisant aussi passablement. On ne saurait donc lui demander la solution des problèmes de critique littéraire et historique que *Gn 3* peut soulever. Il convient même de rester prudent quand on cherche dans *Rm 5* un principe de discernement critique pour apprécier la valeur des interprétations qu'on peut lui appliquer. L'exégèse et la recherche théologique se trouvent ainsi placées devant un cas épineux, qu'il faut examiner avec sérénité.

Le point de départ de l'examen doit être le péché originel tel qu'on vient de le définir (*originatum* des scolastiques). Il n'est pas douteux que saint Paul ait établi entre le péché d'Adam et lui une relation de cause à effet. Mais comment doit-elle être comprise, et quelle réalité se cache derrière le « péché d'Adam » ? Les théologiens du passé ont ordinairement abordé le problème en descendant le cours du temps : tirant de la Genèse interprétée au pied de la lettre la réalité historique du péché d'Adam, ils passaient de là aux conséquences que nous expérimentons ; cette façon de faire est notamment reflétée par les décrets du concile de Trente. Or l'étude de saint Paul nous invite plutôt à faire le chemin en sens inverse : l'état natif de l'homme constituant pour le raisonnement théologique un point de départ concret, situé au niveau d'une expérience que la révélation permet d'éclairer, il faut remonter à partir de lui en direction de

sa cause (péché originel *originans*), sans négliger aucun des éléments qui pourront intervenir en cours de route. La première méthode réduisait les données du problème à deux seulement : l'état de l'enfant qui vient au monde (cas-limite abordé par saint Augustin dans le cadre de la controverse anti-pélagienne, pour tirer argument du baptême des enfants) et le « péché d'Adam », tous les intermédiaires étant pratiquement passés sous silence. La seconde ne permet pas de faire cette économie : derrière l'enfant qui vient au monde, elle oblige à considérer tout le genre humain qui le précède et l'entoure, jusqu'à sa plus lointaine origine, puisque c'est par ces intermédiaires qu'il est rattaché à « Adam ». On progresse ainsi du mieux connu vers le moins connu, en respectant mieux les zones de mystère qui résistent plus ou moins à toute clarification.

La première certitude qui s'impose quand on aborde le problème sous ce jour, c'est que tout membre de la race humaine vient au monde puis accède à la vie consciente dans le cadre d'une humanité *pécheresse*. Le péché originel qui affecte son être au moment de sa naissance a donc pour arrière-plan direct le « péché du monde », dont saint Paul a décrit par ailleurs les principaux aspects (*Rm 1*, 18 - *3*, 21). Par l'origine physique de son corps et la genèse de son psychisme, que conditionnent son hérédité, sa naissance et son éducation [121], il contracte nécessairement une *solidarité de situation spirituelle et de destin* avec cette humanité dont il reçoit l'existence. Plus profondément, l'existence qu'il reçoit n'est pas en position neutre devant Dieu : elle est marquée par l'absence d'une relation de grâce et par la soumission à la puissance du Péché et de la Mort. Il serait très équivoque de parler à ce sujet de « péché héréditaire » : le péché comme tel n'est pas un *objet* ou un *caractère* transmissible d'une génération à l'autre ; ce qui est transmis, c'est *une existence spirituellement et religieusement qualifiée*. L'option personnelle de chacun se développera ensuite à partir de ce premier fond dont il n'est pas responsable. Ainsi on ne saurait nier que la masse des péchés actuels qui constitue le « péché du monde » joue un rôle à la source du « péché originel » chez les individus : elle en est, peut-on dire, la

121. L'éducation est tout autre chose qu'une sorte de développement spontané des facultés, au cours duquel l'enfant se verrait présenter l'exemple plus ou moins perverti des adultes. C'est un apprentissage de la vie psychique, profondément marqué par les conditions dans lesquelles il se déroule et la qualité spirituelle des personnes qui y participent. En parlant ici de l'éducation parmi les conditions de transmission de l'existence pécheresse, on est donc très loin de l'idée visée par le Canon 2 du décret de Trente sur le péché originel (DENZ.-SCHÖNM., 1513) : « ... propagatione, non imitatione transfusum ». L'éducation relève de la « propagatio », même si l'imitation *inconsciente* y joue un rôle en vertu du principe de l'identification de l'enfant à ceux qui l'éduquent. Je rejoins ici les réflexions de A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Ecriture*, nouvelle éd., Paris, 1967, p. 207 ss.

cause immédiate, ce qui ne signifie pas nécessairement : l'explication ultime.

On peut toutefois se demander si elle ne suffirait pas à l'expliquer. Plusieurs théologiens récents tendent à l'admettre, ainsi H. Rondet [122], P. Schoonenberg [123], G. Blandino [124], A. Vanneste [125]. Par des voies différentes, ils aboutissent à une hypothèse de travail où le « péché du monde » absorbe le « péché d'Adam » ; ou plus exactement, le péché d'Adam décrit en *Rm 5* devient la représentation figurée de ce péché du monde qui est l'antithèse de Jésus-Christ. La stricte dépendance de saint Paul par rapport au langage passablement conventionnel de la Genèse et le caractère latéral de son allusion à Adam invitent effectivement, comme on l'a vu, à ne pas majorer la valeur « historique » de son texte en ce qui concerne l'évocation des origines. L'unité organique de l'humanité pécheresse, représentée par la figure de son éponyme, et son entière solidarité dans le besoin absolu de rédemption, sont des réalités concrètes beaucoup plus importantes que la nature exacte de sa souche génétique. Sous ce rapport, la doctrine du péché originel est donc compatible avec une interprétation de *Rm 5* (et plus haut, de *Gn 2-3*) qui verrait dans Adam (ou plutôt, dans le couple Adam-Eve) l'évocation figurée d'une réalité biologique bien plus complexe [126]. Faut-il aller plus loin et résorber radicalement cette représentation des origines dans la totalité du genre humain, qui s'y trouverait en quelque sorte concentrée par une convention de langage ? Y aurait-il seulement là un mode d'expression — disons : « mythique » [127] — que la théologie aurait avantage à démythologiser pour l'entendre correctement [128] ? Il me semble qu'en parlant ainsi, on formule un « ou bien ... ou bien », là où il faudrait employer un « et ... et ». En effet, l'idée de cause et d'origine n'était pas si étrangère à saint Paul et aux auteurs de *Gn 2-3,*

---

122. H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique,* Paris, 1967, pp. 313-329.

123. P. Schoonenberg, *L'homme et le péché,* trad. fr., Paris, 1967, pp. 236-254 ; *Mysterium iniquitatis,* dans *Wort und Wahrheit,* 1966, pp. 577-591.

124. G. Blandino, *Peccato originale e poligenismo : Le recenti ipotesi theologichè e un nuovo tentativo di soluzione,* Forli, 1967 (cfr pp. 24 s.).

125. A. Vanneste, *La théologie du péché originel,* dans *Revue du clergé africain,* 1967, pp. 509 s., invite à dissocier la doctrine de tout schème relatif aux origines, et à ne pas se préoccuper de ce que l'unité religieuse de l'humanité (fondée dans le Christ) présuppose au plan biologique. L'auteur publiera une étude plus détaillée sur la question dans le Recueil du Xe anniversaire de la Faculté de théologie « Lovanium » (1968) : *Le péché originel est-il un péché historique ?*

126. Cfr *N.R.Th.,* 1967, pp. 460-473 ; *Réflexions...,* p. 87-106.

127. *N.R.Th.,* 1967, pp. 354 s. ; *Réflexions...,* pp. 38-40.

128. La même question est posée par G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels,* t. II, Paris, 1966, p. 87 : Suffit-il de garder à *Gn 3* « la valeur d'un mythe », même véritable et révélé, « quitte à laisser la singularité d'Adam et Eve se dissoudre dans l'universalité du genre humain ? ».

comme d'ailleurs aux écrivains de l'antiquité grecque et orientale, que l'image des origines fût *uniquement et dans tous les cas* un procédé de style employé pour traduire des faits généraux, coextensifs à toute l'histoire. Le recours très lucide de *Gn 2-3* au couple éponyme Homme-Femme, qui devient Adam-Eve dès *Gn 4*, montre plutôt qu'à travers lui on a visé *à la fois* l'universalité du genre humain et son point initial. Accordons tout ce qu'on voudra au sujet des conventions littéraires ainsi mises en œuvre : cette représentation des origines de la race n'est aucunement scientifique, et elle a besoin d'être réévaluée au fur et à mesure que des faits nouveaux en éclairent ou en relativisent les éléments. Mais c'est grâce à elle que les auteurs bibliques peuvent se faire une idée assez précise de l'*unité du genre humain*, en remontant jusqu'au niveau où le phénomène humain, caractérisé par l'exercice de la liberté, a débuté [129].

Ayant ainsi délimité le champ dans lequel le problème du salut se pose, ils peuvent affirmer à la fois que le Dieu créateur *n'est pas* le responsable des aspects douloureux de la condition humaine et qu'il existe un lien mystérieux entre ceux-ci et le mauvais usage de la liberté dans la race humaine, et cela, aussi haut que l'on puisse remonter dans la chaîne des générations. Par hypothèse, *ils remontent jusqu'à la première* dans la Genèse, et saint Paul fait de même dans l'épître aux Romains. On ne voit pas bien quel intérêt aurait la théologie à dissoudre radicalement dans une nébuleuse ces idées très simples, très intimement liées à l'historicité humaine : que le phénomène de la liberté comme pouvoir de choix spirituel a eu un début, que le péché comme manifestation de ce pouvoir a eu un début, que les deux ont coïncidé, et que la situation spirituelle de tout le genre humain continue d'en porter la trace [130]. Cela n'est pas du tout hétérogène à ce qui était dit plus haut sur le péché du monde. Au fur et à mesure qu'on remonte dans le temps, on trouve toujours des hommes pécheurs, déjà conditionnés eux-mêmes dès leur naissance par un « péché originel » lié au « péché du monde » qui les précédait. Mais il y a bien un moment où la chaîne s'arrête et où débute l'*historicité* humaine telle que nous l'expérimentons ; à ce niveau, le problème du choix s'est posé nécessairement dans

129. *N.R.Th.*, 1967, p. 451 ss ; *Réflexions...*, p. 74 s.

130. Il me semble que je rejoins ici les réflexions du P. Fessard (*op. cit.*, p. 91), qui voit dans le péché d'Adam et Eve le fait originaire de l'histoire. L'*Avant* du péché d'Adam n'est pas temporel, car c'est avec lui que débute notre temps. Adam est « l'être historique antérieur à la division des historicités humaine et naturelle, qui est elle-même une conséquence de son péché » (p. 93). Ainsi le péché d'Adam est « constitutif de notre expérience historique et condition première de son objectivité » (p. 94, note 2). Cela dit, le P. Fessard se montre réticent à l'égard des essais modernes de concordisme qui se montreraient trop confiants à l'égard des représentations évolutionnistes (p. 91 s., note 1). Peut-être ai-je succombé à cette tentation ?

d'autres conditions, sans « péché originel » pour peser sur lui dès le départ, puisqu'auparavant il n'y avait pas d'êtres capables de liberté [131], — disons mieux : puisqu'il n'y avait pas d'*Avant*. Nous devons certes, sur ce sujet, mesurer avec modestie nos ignorances. Nous devons nous garder des spéculations inutiles. Mais cela reste tout de même un des points où l'anthropologie scientifique pose des questions à la théologie, et il n'est pas absurde ou dénué d'intérêt de placer dans ce cadre un péché *originans* [132]. Il faut seulement ne pas couper celui-ci de tout le « péché du monde » qui se développe à partir de lui « à la ressemblance de la transgression d'Adam », si on veut en étudier le rapport avec le péché originel *originatum*. Sur ce point précis, convenons que la théologie classique a été déficiente.

Pour des motifs qui sont à la fois exégétiques et théologiques, je ne serais donc pas disposé à opérer pour mon compte la réduction qu'on propose. J'entends bien que le problème *réel* à examiner concerne avant tout l'homme actuel, avec sa condition pécheresse et son besoin de salut ; que la doctrine de la rédemption présente Jésus-Christ comme l'unique dispensateur de la grâce pour *tous* les hommes ;

---

131. Il subsiste évidemment le problème que pose le très modeste développement psychique qu'on suppose dans la race humaine, au moment où elle émergea de l'animalité (*N.R.Th.*, 1967, p. 455 s. ; *Réflexions...*, p. 79 s.). Mais ce n'est absolument pas l'équivalent du péché originel correctement compris, car celui-ci comporte un accès à l'existence où *manque* le rapport de grâce avec Dieu et que marque la domination *antécédente* du Péché sur l'humanité. Ceci me paraît exclu au point de départ de l'histoire humaine (en tant qu'histoire de la liberté), à moins d'en faire porter la responsabilité au Créateur lui-même.

132. Je n'ignore pas que le problème ne se pose pas uniquement sur le plan temporel ; que la remontée dans le temps symbolise en quelque sorte une remontée au cœur de l'être, là où Dieu interpelle chaque homme comme il interpellait Adam et Eve dans le récit de la Genèse ; que la représentation concrète des origines était, pour les auteurs bibliques, le seul moyen d'aborder un problème métaphysique de cette sorte dans le cadre de leur culture. Je me refuse néanmoins à *réduire* le sens de la Genèse (et conséquemment de l'épître aux Romains) à cette réflexion métaphysique sur le sens de la liberté humaine, considérée en général. Je la crois absolument nécessaire. Je pense que *Gn 2 - 3* et *Rm 5 - 7* en fournissent le point de départ. Mais ils fournissent aussi la base d'une réflexion anthropologique sur le début de l'historicité humaine (cfr note 130). C'est seulement par une réflexion de ce type qu'on peut tenir *à la fois* les deux affirmations suivantes : d'une part, que l'acte créateur de Dieu n'est pour rien dans l'expérience du mal telle que nous la faisons actuellement ; d'autre part, que l'affirmation de la liberté humaine, non seulement au niveau de chaque individu mais à celui de l'origine de notre race, est responsable de l'entrée du tragique dans notre existence. Cela ne veut d'ailleurs pas dire que cette introduction du tragique sur la scène du monde eût été *évitable*, étant donnée la finitude radicale de l'homme. Mais ce qui est *inévitable* n'est pas pour autant *nécessaire*, comme l'exigerait une métaphysique dualiste que la révélation biblique repousse énergiquement : ce qui est nécessaire, c'est l'épreuve même de la liberté, aboutissant inévitablement à la manifestation d'une finitude impossible à surmonter sans la grâce. Cela dit, je n'entends pas résoudre le mystère du Mal, qui doit être considéré dans la lumière de Jésus-Christ pour être intégré au mystère même de la rédemption.

que dans ces conditions la question des origines constitue un problème latéral et second, entièrement subordonné à l'autre ; qu'en particulier le parallèle paulinien des deux Adams (*Rm 5*) ne doit pas être entendu comme si tous deux étaient sur le même plan, et encore moins comme si le premier éclairait le second (c'est le contraire qui est vrai). Cela suffit pour que la théologie des origines doive en effet être reprise à la base, afin d'intégrer les données solides de l'anthropologie moderne. Mais cela n'exclut pas qu'il en faille une, aussi réservée dans ses conclusions et souple dans son adaptation aux fluctuations des enquêtes scientifiques qu'on puisse la supposer. Je n'attache pas une importance excessive aux propositions que j'ai faites précédemment à ce sujet [133]. J'admets parfaitement que mon effort pour dépasser — ou mieux : pour interpréter — le langage mythique de *Gn 2 - 3* et *Rm 5* (qui reste peut-être, après tout, la seule expression possible de la vérité dans ce domaine) ne soit pas encore satisfaisant. Mais je ne vois pas pour l'instant la nécessité d'en renier l'orientation foncière, si indispensable qu'il soit d'en reconnaître les limites, tant j'ai conscience du caractère provisoire et largement hypothétique de mes suggestions [134].

4. Retour à Freud

A. UN CONTRESENS FONDAMENTAL

Après cet examen objectif de la théologie paulinienne, on peut revenir à Freud pour apprécier la valeur de l'exposé qu'il en a

133. *N.R.Th.*, 1967, p. 449-484 ; *Réflexions...*, p. 71-122.

134. L'un des points les plus problématiques me semble être celui qui concerne le fondement biologique de l'unité du genre humain. D'une part, tout ce qu'il faut affirmer sur le rôle du Christ, comme unique fondement de cette unité, n'empêche pas que, pour jouer ce rôle unificateur, Jésus s'est rendu par naissance solidaire d'une race déjà constituée dans son « unité déchirée » : il faut donc rendre compte de cette unité préalable, toute blessée qu'elle fût, puisqu'elle fonde sa solidarité rédemptrice avec nous tous. Mais d'autre part, la seule certitude concrète qui nous soit donnée dans la révélation biblique est le *fait* de cette unité qui englobe tous les temps, toutes les races, toutes les cultures, etc., non la façon dont elle s'est constituée. Ma première étude (*N.R.Th.*, 1967, p. 470-473) présentait avec faveur la thèse d'une unité *initiale*, sans pourtant écarter complètement la possibilité d'une unité *de convergence*. En la rééditant en volume (p. 102-105), j'ai tenu la balance un peu plus égale entre les deux manières de voir. Mais puisqu'on ne saisira jamais le genre humain que dans son unité naturelle *déjà constituée*, il est sans doute plus prudent de se contenter de cette constatation, sans exprimer trop d'exigences dogmatiques au sujet de ce qui doit expliquer le fait, biologiquement ou sociologiquement. Cette attitude réservée peut parfaitement se conjoindre avec le refus de *dissoudre* le péché originel *originant* des scolastiques dans le péché originel *originé* ou dans le « péché du monde » considéré en général. Quant à savoir *comment* les choses se sont passées, c'est un point sur lequel la connaissance de foi confine à une nescience radicale.

lui-même donné, indépendamment même de son interprétation psychanalytique. Dans sa synthèse, le fait psychologique qu'il cherche à expliquer est le suivant : « Il semble qu'un sentiment croissant de culpabilité se soit emparé du peuple juif et, peut-être même, de tout le monde civilisé de cette époque, sentiment qui lui laissait présager le retour de ce qui avait été refoulé [135] ». L'idée de rédemption élaborée par saint Paul viserait donc à « conjurer le spectre de la culpabilité humaine [136] ». Ce sentiment n'aurait pas pour motif les fautes personnelles des pécheurs — ce qui s'expliquerait aisément par le mécanisme du remords, mais une cause inconnue appartenant au domaine du « refoulé », ce qui lui donnerait du même coup un caractère morbide, névrotique : chacun se sentirait responsable du crime primitif perpétré par le Frère aîné qui, dans le mythe [137] du « Meurtre du Père », correspond à l'Adam biblique. Malheureusement les textes pauliniens ne disent rien de tel. Là où intervient la notion de *culpabilité,* elle concerne exclusivement les péchés personnels des hommes : nul n'est tenu pour responsable des fautes d'autrui, à commencer par celle d'Adam. Si l'analyse du drame de la conscience (*7,* 14-23) met en évidence l'existence d'une angoisse profonde, celle-ci a une autre motivation : la constatation d'une faille psychologique et spirituelle à l'intérieur du Moi, d'une complicité spontanée avec le Mal, signe d'une domination du Mal sur l'homme [138].

---

135. S. Freud, *Moïse et le monothéisme,* p. 117.

136. *Ibid.,* p. 119.

137. Rappelons que, pour Freud, ce « mythe » a la réalité d'un fait historique originaire, postulé par l'interprétation psychanalytique du sentiment de culpabilité (cfr *supra,* note 31). On peut se demander à ce propos si le passage de la psychologie individuelle (où des faits de ce genre laissent effectivement des traces dans l'inconscient des sujets) à la psychologie collective (où subsisterait un souvenir du « meurtre primitif », constamment refoulé, mais remis en lumière dans le Judaïsme et le Christianisme) ne constitue pas une extrapolation indue, au point de vue de la méthode psychanalytique elle-même. Mais je n'ai pas la compétence nécessaire pour en juger : je pose simplement la question.

138. Je ne dis pas que cette constatation ne peut pas être matière à étude pour un psychanalyste, d'autant plus que la faille en question (universelle, selon saint Paul) se manifeste chez des hommes qu'on pourrait juger « équilibrés ». Ce qui peut masquer le fait à des psychiâtres incroyants, c'est que l'équilibre humain dont ils se préoccupent concerne essentiellement l'intégration des pulsions sexuelles ou agressives de l'individu et son comportement à l'égard d'autrui, apprécié en fonction d'une « honnête moyenne » (qu'on définit suivant quels critères ?) et sans trop d'attention aux faiblesses jugées mineures. L'éthique de Freud a-t-elle finalement d'autres objectifs (cfr A. Vergote, dans *La psychanalyse, science de l'homme,* p. *209-222*) ? La vue chrétienne de l'existence est incontestablement plus exigeante, plus attentive aux motivations *volontaires* des comportements, et finalement centrée sur le problème de la relation personnelle de l'homme *avec Dieu.* L'orgueil secret de l'homme satisfait de soi apparaît, dans cette perspective, comme un signe de la domination du Mal *plus grave et plus profond* que les actes agressifs ou les excès sexuels des tempéraments peu équilibrés, — pourvu que ceux-ci ne s'accompagnent pas d'un orgueil du même genre. Devant ce problème spécifiquement *spirituel,* il n'est

En admettant que les péchés personnels puissent effectivement poser un problème d'*expiation,* la domination du Mal pose un problème de *libération* [139], ce qui n'est pas la même chose : « Malheureux homme que je suis ! Qui me *délivrera* de ce corps de mort ? » (*7, 24*) : on dirait aussi bien : Qui me délivrera de « la loi du Péché qui est dans mes membres » ? (*7,* 23).

Dans ce cadre de pensée, le rôle départi au péché d'Adam (quelle que soit d'ailleurs l'interprétation qu'on en donne, et même s'il fallait y voir la représentation conventionnelle du « péché du monde ») ne consiste donc pas à avoir introduit dans la race humaine un *sentiment de culpabilité,* mais à avoir inauguré une *condition concrète* que marque la double puissance du Péché et de la Mort sur les hommes (*Rm 5,* 12. 21). En conséquence, chacun sent peser sur lui la tyrannie du Mal, sous les deux formes correspondantes. Mais la tyrannie du Péché ne deviendra objet de repentir ou de remords que lorsqu'elle aura été *librement ratifiée* par une décision pratique. On passera alors de l'état de « péché originel » (*originatum*) à la conscience du péché (actuel) [140]. Le fait que, dans la théologie de la rédemption, le Fils innocent « prenne à son compte la culpabilité de tous [141] » (pour autant que cette formule convienne) ne prouve rien de plus. En effet, si le Christ a porté sur lui tous les péchés du monde, y compris celui d'Adam qui en inaugura la série, il ne s'en est pas pour autant senti *coupable,* et il n'a pas déchargé chaque homme d'une culpabilité encourue pour une faute qu'il n'aurait pas commise. Ce n'est pas du tout en ce sens qu'il faut entendre les expressions pauliniennes où reviennent les allusions à une « condamnation » (*Rm 5,* 16. 18) : le contexte montre qu'il est question là de l'expérience de la mort, comprise comme « salaire du péché » (*6,* 23). L'allusion au jugement divin de *Gn 3,* 19 n'est guère douteuse ; mais elle n'implique aucunement l'imputation à la descendance d'Adam, et encore

---

pas exclu que le psychanalyste tente aussi une élucidation de l'attitude humaine qu'il jugera défectueuse. Mais il se heurte alors au mystère impénétrable de la personne : lors même qu'il met en lumière certaines des conditions dans lesquelles s'exerce sa liberté, l'exercice même de cette liberté lui demeure absolument fermé. Dieu seul sonde les reins et les cœurs.

139. Libération, non du sentiment de culpabilité, mais de l'emprise du Mal devant laquelle la volonté se sent impuissante. Il s'y ajoute évidemment une conscience de la culpabilité, dans la mesure où des fautes personnelles ont entériné l'emprise du Mal sur l'homme. Mais cette conscience ne s'effectue pas en face d'une *Anankè* anonyme. Elle est qualifiée par la présence de Dieu, *devant qui* l'homme se sait coupable parce qu'il a péché *contre lui.* L'idée même de culpabilité diffère ainsi profondément chez Freud et chez saint Paul.

140. Ce passage ne saurait être confondu avec le passage de l'inconscient au conscient, tel que l'envisage la psychologie. Les deux choses se situent sur des plans totalement différents. Il y aurait lieu de préciser ici comment la foi au Christ achève d'éclairer le sens d'une expérience morale accessible à tout le monde, en découvrant à l'homme le Dieu *contre lequel* il a péché.

141. *Moïse et le monothéisme,* p. 117.

moins au Christ, d'une *culpabilité* qui concerne Adam seul. Bref, toute l'interprétation freudienne repose sur une mauvaise compréhension de la doctrine de saint Paul. Cela ne veut pas dire que des chrétiens, mal éclairés sur cette doctrine et intérieurement atteints d'un complexe de culpabilité, n'aient pas fourni à Freud plus d'un exemple concret de la psychologie qu'il décrit, la foi renforçant apparemment une névrose caractérisée. Mais ce n'est pas en tout cas à ce genre de névrose collective que le Nouveau Testament pousserait directement ceux qui croient au Christ.

B. PÉCHÉ ORIGINEL ET MYTHE DU MEURTRE DU PÈRE

Est-ce à dire que l'analyse freudienne ne présente aucun intérêt ? Il faudrait, pour le penser, oublier la place qu'occupe l'image ambivalente du Père dans le langage religieux des deux Testaments. Ce point de rencontre invite à confronter la notion biblique du péché avec le mythe du Meurtre du Père, qui garde sa valeur au plan psychologique, même si on ne lui en accorde aucune au plan historique et ethnologique [142]. Le thème de l'agression contre le Dieu-Père revient assez souvent dans les textes pour que le rapprochement se fasse de lui-même. Certes, l'image de la mort du Père ne s'y rencontre jamais, car en contexte biblique elle serait d'une totale absurdité : le Dieu vivant ne peut connaître l'expérience de la mort comme le Baal cananéen ! Mais le péché est décrit comme un oubli et un mépris du Père (*Dt 32,* 5-6. 18), une révolte contre lui et une méconnaissance de ce qu'il est (*Is 1,* 2-3), une trahison et une rébellion (*Jr 3,* 19-22), etc. Tout cela est bien proche du thème du meurtre du Père, effectué *en désir,* faute de pouvoir l'être en réalité. L'évocation de Dieu comme Père n'étant jamais employée que pour mettre en relief son *amour* des hommes [143], on ne saurait comparer l'agression contre lui à celle que décrivait Freud dans son apologue : il s'agissait chez lui d'une revanche fatale contre l'Autorité tyrannique qui frustre les fils de leurs désirs naturels ; dans la conception biblique du péché, on trouve la méconnaissance aveugle d'un Amour prévenant qui attendait des fils une réponse d'amour.

Cependant, si on entre dans les *motivations subjectives* de la révolte, le problème se pose différemment. Pour se donner une raison d'attenter contre le Dieu-Père, il est bien vrai que l'homme *affecte* de ne voir en lui qu'une Autorité qui le brime et le frustre [144]. Sur

---

142. Cfr *supra,* p. 345-346.
143. *Supra,* p. 348-349.
144. C'est comme s'il en voulait à Dieu de l'avoir amené à l'existence sans lui demander son avis, à seule fin de le soumettre à sa loi et de le livrer à l'expérience douloureuse du Mal (cfr les questions de Job : *Jb 3,* 20-23 ; *7,*

ce point, le péché des origines (*Gn 3*) possède une valeur exemplaire (tous les hommes pèchent « à la ressemblance de la transgression d'Adam » : *Rm 5*, 14). Tout l'objet de la tentation est justement de travestir de la façon qu'on vient de dire la physionomie et les intentions de Dieu : « Non, vous ne mourrez pas, dit le Serpent à Eve ; mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vous serez comme des dieux qui connaissent le Bien et le Mal » (*Gn 3*, 4). Voilà donc l'homme *frustré* d'une possibilité très *désirable !*

En renversant la Légalité oppressive et jalouse de ses privilèges, il projette donc de prendre sa place : c'est bien le thème freudien du meurtre du Père. Ce faisant, il dénature intentionnellement la Légalité elle-même, en masquant le visage du Père aimant qui la détient. Ainsi l'accomplissement du « meurtre » symbolique est consécutif à l'installation du coupable dans une complète mauvaise foi, que n'excuse pas le fait qu'il se soit laissé « séduire ». Tel est le péché archétypal d'Adam, tels aussi ceux de toute sa descendance. En les commettant, les fils s'identifient en esprit à l'ancêtre déchu, visant comme lui à supplanter si possible le Père céleste. Du même coup, l'image de ce dernier s'estompe dans leur conscience : afin de justifier leur attentat, ils lui prêtent une attitude qui correspond exclusivement à la description freudienne de l'Autorité tyrannique, génératrice d'agressivité chez ceux qui lui sont soumis. A partir de ce moment, leur attitude psychologique, semblable à celle des protoplastes dans *Gn 3*, 12, présentera un ensemble de traits où se mêlent les sentiments de culpabilité, d'angoisse, de peur, de fuite. Et rien ne pourra dénouer cette situation, tant que les pécheurs n'auront pas redécouvert le Père du ciel sous son aspect réel et renoué le contact avec lui. On voit que la psychologie du péché s'éclaire notablement quand on fait usage de la clef de lecture fournie par Freud : *le péché, c'est bien le rêve de la Mort du Père.* Ce n'est point par hasard que l'athéisme moderne, forme aiguë de la méconnaissance « inexcusable » de Dieu que décrit *Rm 1*, 18-25, a mis en vogue le leit-motiv de la Mort de Dieu [145]. Toutefois il ne s'agit plus seulement là du péché des ori-

---

12-21 ; *9*, 20. 24. 27-31 ; *10*, etc.). La psychologie du ressentiment peut expliquer en partie la défiguration des intentions de Dieu par l'homme aux prises avec l'angoisse du Mal. Mais ici le Mal exerce une attirance sur la *chair* qui convoite, et cela n'est pas sans influence sur son penchant à défigurer Dieu. Faut-il reprendre ici, à titre d'exemple, le texte de Gide cité plus haut (cfr note *72*) ? Le ressentiment contre Dieu qui frustre l'homme dans ses désirs s'y étale tout au long. En même temps, Gide se refuse à se reconnaître pécheur (« Nathanaël, je ne crois plus au péché », *Les nourritures terrestres*, p. 46). Pour ne pas avoir à se reconnaître pécheur *devant Dieu*, il rejette donc l'idée même de Dieu (p. 43 ss), ou plutôt il la reporte sur la nature, comme il s'en expliquera plus au long dans *Les nouvelles nourritures* (p. 236-251).

145. « Autrefois le blasphème envers Dieu était le plus grand blasphème, mais Dieu est mort et avec lui sont morts ses blasphémateurs » (F. NIETZSCHE,

gines : c'est tout le « péché du monde » qui s'inscrit dans le cadre de cette entreprise insensée, animée par l'*hybris* de l'homme (comparer *Is 14,* 13-14).

Dans cette perspective, la mort du Christ prend un relief étonnant, comme événement où culmine le péché du monde. Elle suppose une incompréhension radicale de cette ultime manifestation d'amour que le Père donnait aux hommes en leur envoyant son Fils. Mystérieux dessein de la sagesse divine, inaccessible à la sagesse orgueilleuse de la chair (cfr *1 Co 2, 7*) ! C'est pourquoi « aucun des princes de ce monde ne l'a connue ; car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire » (*1 Co 2,* 8). Il faudrait compléter ici les conceptions de saint Paul par l'interprétation johannique du drame de la croix. Dans le 4me évangile, à mesure que la révélation du Fils se fait plus claire, et à travers elle celle du Père lui-même (cfr *Jn 8,* 19), la méconnaissance du monde s'accroît, en raison de son aveuglement volontaire (*Jn 9,* 41). La conséquence fatale de ce processus psychologique est une décision de mise à mort (*Jn 11,* 50), qui fait passer en acte le thème de la Mort de Dieu, visé dans la personne de son Fils. Le péché du monde inauguré par la transgression d'Adam révèle par là son intentionnalité profonde. Mais on voit du même coup la liaison qui existe entre le projet des meurtriers du Christ et celui de *tous* les pécheurs : ceux-ci, en participant à la même entreprise que les premiers, se rendent solidairement responsables de leur acte. Mais de même que la race d'Adam n'est pas coupable du péché des origines, bien que les conséquences de celui-ci soient inscrites dans sa condition et son destin, ainsi il serait absurde d'imputer au peuple juif comme tel la culpabilité de la mort du Christ[146], — même si son destin historique présente les signes du Jugement de Dieu qui constituent une invitation

---

Ainsi parlait Zarathoustra, Prologue, 1883-86). Depuis lors, l'idée a fait son chemin.

146. Dans la pensée de Freud, le meurtre du Christ n'est qu'une répétition du meurtre de Moïse, lequel n'était qu'une répétition du meurtre du Père primitif ; ainsi interprète-t-il la foi du Christianisme primitif en Jésus-Messie, mort et ressuscité (*Moïse et le monothéisme,* p. 121 s.). De là le sens que prend chez lui l'accusation de déicide : « Le pauvre peuple juif qui, avec son habituelle ténacité, s'est obstiné à nier le meurtre de son père (i.e. Moïse) en a été durement châtié au cours des siècles. On n'a cessé de lui jeter à la tête ce reproche : « Vous avez assassiné notre Dieu ». Et à tout prendre, cette accusation est bien fondée lorsqu'on l'interprète justement en la rapportant à l'histoire des religions ; en voici le sens exact : « Vous refusez d'avouer que vous avez assassiné Dieu (le prototype de Dieu, le Père primitif et ses réincarnations ultérieures) ». Il conviendrait cependant d'ajouter ceci : « Nous avons, c'est vrai, fait la même chose, mais nous l'avons *avoué* et depuis nous nous sommes rachetés » (*ibid.,* p. 122). Les dernières lignes sont en rapport avec la façon dont Freud conçoit la *libération* de la culpabilité par l'*aveu* fait devant soi-même. Il ne s'agit en aucune façon d'un aveu *devant Dieu.*

à la pénitence[147]. *C'est tout le péché du monde qui est, en intention, déicide,* — et quel homme n'a aucune part à ce péché du monde ? Cependant, avec la mort du Christ, nous passons du problème du péché à celui de la rédemption. Il faut voir maintenant comment se présente sur ce point la théologie paulinienne.

75 - Paris, VIe
21 rue d'Assas

P. GRELOT

---

147. Les signes généraux du Jugement de Dieu dans la vie de l'humanité pécheresse (les malheurs historiques) ont un sens particulier dans la vie d'Israël en vertu du pacte sinaïtique, comme le rappelaient déjà les prophètes. Ils demeurent une invitation permanente à la conversion du cœur. L'apocalypse synoptique (*Mc 13* et par.), prophétie comminatoire adressée à « cette génération », s'inscrit dans la même ligne. Mais je n'ai pas à examiner ici ce problème particulier, qui concerne la place d'Israël dans le dessein de salut. En réfléchissant sur le drame qui se noue autour du Christ, le chrétien ne peut oublier que, là comme partout ailleurs, Israël est la vivante parabole de l'humanité pécheresse à laquelle il appartient lui-même. Puisque le Fils de Dieu avait choisi d'assumer le destin de cette humanité-là pour la sauver, *il fallait* qu'il souffrît pour entrer dans sa gloire (*Lc 24, 26*) : sa méconnaissance par les hommes et sa mort étaient *inévitables*. Israël et les nations y ont d'ailleurs pris part en commun, ainsi que le souligne opportunément saint Luc (*Ac 4, 27-28*). Reconnaître cette responsabilité des autorités juives et païennes dans la mort du Christ est une chose. En reporter la culpabilité sur tous les membres du Judaïsme (ou du paganisme : pourquoi pas ?) en serait une autre, toute différente et fondée sur un raisonnement sophistique. Il est notoire que plus d'un chrétien a cédé à cette tentation au cours des âges, trouvant dans sa propre situation religieuse un motif illusoire pour se laver les mains (« Mon Dieu, je te remercie de ne pas être comme le reste des hommes, et surtout pas comme ces Juifs qui ... »). Heureux encore, quand il ne s'est pas fait l'exécuteur bénévole des hautes-œuvres de Dieu, en faisant payer aux Juifs le péché de leurs pères... Tout cela n'a rien à voir avec l'Evangile. Il est vrai que Jésus, en tant que prophète pour Israël, a annoncé les malheurs à venir de sa nation (*Lc 19*, 41-44) ; mais il l'a fait en pleurant. Nul chrétien ne saurait porter devant Israël le même témoignage prophétique, s'il ne participe d'abord à l'angoisse et aux larmes de Jésus, et s'il ne garde une claire conscience de son appartenance à la même humanité pécheresse pour laquelle le Christ est mort.