NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 Nº 5 1967

Réflexion sur le problème du péché originel (suite)

Pierre GRELOT

p. 449 - 484

https://www.nrt.be/es/articulos/reflexion-sur-le-probleme-du-peche-originel-suite-1462

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Réflexions sur le problème du péché originel

(suite)

III. — ESSAI DE REFLEXION THEOLOGIQUE

La lecture théologique de la Genèse, telle qu'on peut la faire aujourd'hui, est en rupture évidente avec les exégèses « historicisantes » de l'antiquité chrétienne et du moyen âge. On ne saurait en tirer argument, soit pour soupçonner l'exégèse moderne d'être infidèle à la Tradition de l'Eglise, soit pour discréditer tous les développements que les Pères et les auteurs médiévaux ont rattachés aux premiers chapitres de la Genèse [51]. Il vaut mieux se rendre compte de la situation où se trouvaient les théologiens anciens, pour mesurer leurs intentions exactes. Leur insistance sur le *réalisme historique* des récits bibliques était une réaction contre des représentations des origines humaines et des explications de l'origine du mal qui sollicitaient alors les esprits, sous forme de mythes, de spéculations philosophiques ou de constructions poétiques. C'est de tout cela qu'ils entendaient se distancer, pour y opposer une vue des choses en accord avec la doctrine révélée [52]. Qu'on songe ici à l'enseignement de Platon

51. Les commentaires patristiques de l'*Hexaemeron* et de *Gn* 2-3 sont en réalité des exposés de la cosmologie et de l'anthropologie chrétiennes, où tout le savoir du temps est intégré à la réflexion théologique. L'intention apologétique s'y marque souvent avec force (cfr J. P. BOUHOT, art. *Pentateuque,* dans *D.B.S.*, t. 7, col. 702-708). Les commentaires médiévaux, fort nombreux, procèdent du même esprit et tournent à l'encyclopédie scientifique, réalisée avec les moyens du temps (C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge,* Paris, 1944, p. 58 s.).

52. On notera que *Gn* 2-3 et *Gn* 1 ne faisaient pas autre chose par rapport aux mythes et à la Sagesse de l'ancien Orient ; cfr *supra*, p. 350-358.

53. On sait quelles traces cette vue exposée dans le *Timée* a laissées chez Origène (*De principiis,* 2, 8, 3-4 ; *Contre Celse,* 1, 32, où sont mentionnés ex-

sur la préexistence des âmes [53] et à son mythe de l'Androgyne [54], aux mythes tragiques de l'ancienne Grèce [55] (comme celui de Prométhée) et au mythe orphique de l'âme exilée dans la prison du corps [56], aux théologies dualistes élaborées dans le courant gnostique ou dans le manichéisme [57]. La dimension historique de l'existence humaine, en tant que drame de la liberté vécu dans le temps depuis que notre race a pris naissance ici-bas, en était totalement absente. Or c'est un point que l'Ecriture obligeait à affirmer avec force, pour rendre compte de la rédemption effectuée par l'incarnation du Fils de Dieu. Un seul courant de la pensée antique pouvait offrir une vue des origines du monde, de l'humanité et de la civilisation, où la notion d'histoire gardait une réelle consistance : c'était l'épicurisme, dont Lucrèce fournissait un exposé séduisant dans son poème *De natura rerum* (chant 5). Mais ce bénéfice était acquis au prix d'une réduction matérialiste [58], dans laquelle disparaissaient la liberté de l'homme et sa relation au Dieu vivant dont il tient son existence. Pour défendre la pensée chrétienne contre ces théories concurrentes, les théologiens pouvaient-ils faire autre chose que d'élaborer une cosmologie et une anthropologie fondées sur la lettre des textes bibliques ? Même

54. PLATON, *Le banquet*, 14-16. On trouve des traces du mythe de l'Androgyne dans certains exposés rabbiniques tardifs (cfr les références données par L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, t. 5, p. 88, note 42). Voir par exemple le midrash *Bereshith Rabbah*, 8, 1 (trad. H. FRIEDMANN - M. SIMON, t. 1, p. 54).

55. Voir l'analyse de P. RICŒUR, dans *Finitude et culpabilité*, I. *La symbolique du mal*, p. 199-217. Le mythe de Prométhée est considéré par l'auteur comme une forme « mutante » du drame de création originaire de Mésopotamie (p. 194-198).

56. *Ibid.*, p. 261-284. Voir les textes rassemblés par C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961, p. 249-369 et 519-577.

57. C'est, en particulier, par opposition au gnosticisme que la théologie de saint Irénée, soit dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, soit dans l'*Adversus haereses*, insiste sur la bonté de l'œuvre originelle de Dieu lorsqu'il créa Adam et sur la chute d'Adam qui a entraîné la perte de la race humaine. Mais tout est vu en fonction de l'œuvre du Christ, nouvel Adam, qui récapitule en lui toute la race humaine pour la sauver. Sur cette christologie, voir l'exposé succinct de J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. 1, p. 339-341 (avec bibliographie). On sait par ailleurs que le premier commentaire consacré par saint Augustin à *Gn* 1-3 était dirigé contre les manichéens (*De Genesi contra manichaeos*, *P.L.*, 34, 173-229). Il est cependant curieux de constater que c'est dans cette œuvre apologétique qu'Augustin pratique le plus franchement une interprétation allégorique qui donne une signification symbolique à nombre de détails du texte sacré, selon le principe posé en 2, 2 (*P.L.*, 34, 197).

58. De là le succès de Lucrèce chez les marxistes contemporains, qui trouvent en lui un ancêtre du matérialisme dialectique (cfr G. COGNIOT, *Lucrèce : De la nature des choses*, coll. « Les classiques du peuple », Paris, 1954). Sur la pensée de Lucrèce, voir les exposés de P. BOYANCE, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1954 ; *Lucrèce : Sa vie, son œuvre*, coll. « Philosophes », Paris, 1964 (avec un choix de textes traduits). On n'oubliera pas que, pour les théologiens de la Renaissance, les seules représentations des origines qui pussent concurrencer celles de la Genèse se trouvaient dans la *Théogonie* d'Hésiode, la mythologie grecque, les « mythes » philosophiques de Platon et le *De natura rerum* de Lucrèce.

s'ils en évaluaient assez mal la portée, même s'ils n'avaient pas en main les instruments nécessaires pour en critiquer le langage, ils y puisaient du moins un sens de l'*historicité* humaine qui préludait de loin à ce que les modernes découvrent *a posteriori*, sur la base des sciences d'observation. Je ne dis pas cela pour excuser les théologiens anciens d'avoir eu un savoir scientifique et historique limité : ce serait ridicule ! Mais il est très important de comprendre en quoi notre réflexion théologique actuelle se développe *en continuité* avec la leur, et cela n'est possible que si on replace celle-ci dans le contexte idéologique où elle a pris forme.

On a constaté plus haut que l'idée du Péché originel, en tant que *peccatum originale originans*, était solidement établie dans les assises mêmes du dogme chrétien. On a vu aussi que la réflexion sur la nature de ce Péché mettait en évidence son lien intrinsèque avec l'épreuve que constitue nécessairement pour l'homme l'exercice même de sa liberté spirituelle. C'est de ces points qu'il faut maintenant repartir, pour les confronter avec la représentation des origines humaines vers laquelle la paléontologie moderne nous oriente. En bref, trois questions retiendront ici mon attention : le Péché originel et le problème de l'hominisation, le Péché originel et le problème du polygénisme, le Péché originel et le problème de la condition humaine.

1. Le Péché originel et le problème de l'hominisation

A. Essence de l'homme et liberté

Dès qu'on abandonne une conception fixiste des espèces animales pour se placer dans une perspective évolutive, on voit se poser immédiatement une multitude de problèmes. Au point de vue *biologique*, en quel endroit faut-il placer le surgissement de l'humanité dans l'arbre généalogique des espèces ? quelle fut la préhistoire de ce rameau particulier, avant qu'on pût parler d'humanité ? Au point de vue *psychologique*, quels signes caractéristiques distinguent le psychisme humain du psychisme animal, en sorte que leur apparition permette de reconnaître le franchissement d'un seuil, le passage à un mode d'existence original qui soit substantiellement le même que le nôtre ? Au point de vue *métaphysique* [59], de quelle causalité faut-il postuler l'intervention pour expliquer ce début absolu d'un phénomène nouveau, profondément enraciné dans le monde animal qui l'avait préparé, mais capable d'un développement autonome dans un domaine intérieur auquel le psychisme animal n'avait pas accès ?

59. On laissera ici de côté l'examen du problème strictement métaphysique. Mais les considérations théologiques que l'on fera supposent naturellement des options métaphysiques déterminées, qu'on se retiendra seulement de « mettre en forme » dans le langage technique d'un système particulier.

Sur le premier point, c'est aux paléontologistes de parler, en ajustant leurs hypothèses de telle sorte qu'elles rendent compte de toutes les données observables. Le théologien n'a pas d'idée préconçue sur cette question de fait : quels que soient les méandres du phénomène évolutif qui aboutit à l'homme, il y reconnaîtra le résultat de l'acte créateur, transposant ainsi dans un langage nouveau le témoignage de la Genèse : « Yahveh-Dieu modela l'homme de la poussière du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie, et l'homme devint un être vivant » (*Gn* 2, 7). A travers quel enchaînement de causes secondes cette opération s'est-elle réalisée ? La révélation biblique laisse aux hommes le soin de le chercher sous leur propre responsabilité.

Plus importante est la question psychologique des traits distinctifs de l'homme. Lorsqu'il s'agit de montrer sa situation par rapport au monde animal, l'Ecriture n'est plus muette. En *Gn* 1, 28, l'homme et la femme, créés à l'image de Dieu, reçoivent la régence des oiseaux du ciel, des poissons de la mer et de tous les animaux qui se meuvent sur la terre. En *Gn* 2, 19-20, l'homme reçoit le pouvoir de nommer les bestiaux, les oiseaux et les bêtes sauvages, pour montrer sa maîtrise sur eux ; mais il ne trouve en aucun d'eux « l'aide qui lui soit assortie ». Comment mieux signifier qu'au milieu des êtres vivants il constitue un ordre à part, irréductible à toutes les espèces qui ont préparé sa venue et qui lui restent ordonnées ? Cependant, quand il s'agit de définir l'*essence* de cette créature particulière, qui porte en soi l'image et la ressemblance de Dieu (*Gn* 1, 26) comme tout enfant porte en soi l'image et la ressemblance de son père (*Gn* 5, 3), on ne rencontre dans l'Ecriture aucune construction spéculative comparable à celles qu'a fournies la philosophie grecque [60]. *Animal rationale*, « être animé doué de raison » : l'Ecriture n'y contredit certes pas. Mais c'est dans une autre direction qu'elle s'oriente pour montrer concrètement ce qui distingue l'homme des autres êtres animés : à peine créé, il est mis à l'épreuve dans l'exercice de sa liberté spirituelle, il est acculé à un choix décisif par rapport à son Créateur. On a reconnu l'épreuve du Paradis aboutissant au péché originel. Alors que la philosophie analyse abstraitement les facultés dont l'assemblage constitue le psychisme humain, la Bible se place donc dans une perspective existentielle ; elle saisit sur le vif l'essence de l'homme en le regardant agir. Ce qui alors le définit, ce par quoi il diffère radicalement des animaux, c'est *son aptitude à la liberté*. Il est vrai qu'ici encore l'analyse philosophique pourrait intervenir, soit en

60. Sur l'expression de l'anthropologie biblique, voir : G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1953. D. LYS, *Néphèsh : Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, Paris, 1958 ; *Rûach : Le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*, Paris, 1962.

décomposant le mécanisme des actes libres à la façon de la psychologie scolastique, soit en cherchant ce que signifie pour l'homme l'exercice de cette liberté par laquelle il projette son être vers l'avenir dans un choix qu'on peut dire auto-créateur. Mais ce type de réflexion demeure encore étranger à l'Ecriture. Le seul aspect du problème de la liberté qui l'intéresse, c'est la fonction qu'elle joue dans le rapport de l'homme à Dieu.

Nous savons désormais à quel niveau se situe l'expérience existentielle qu'on peut qualifier d'*humaine* : c'est celui des actes par lesquels nous modelons notre être moral et spirituel en exerçant notre pouvoir de choisir. Tant que ce type d'activité n'a pas existé dans le monde des vivants, on ne peut parler d'humanité. A partir du moment où il a existé, on est en présence d'êtres qui sont réellement nos ancêtres. Remarquons-le bien : on ne saurait imaginer une transition continue, par degrés imperceptibles, de l'expérience infra-morale et infra-spirituelle à celle où la conscience morale et spirituelle joue son rôle déterminant. Il s'agit là d'un *seuil* dont le franchissement différencie autant les êtres situés sur ses deux versants que ne le fait, de son côté, celui qui sépare les vivants des non-vivants [61]. Il y a certes des degrés de clarté possibles dans l'exercice de la con-

61. Il faut entendre correctement cette notion de *seuil*. Dans les deux cas où on l'applique ici, elle ne relève pas de l'*observation scientifique* à l'état brut, mais d'une *réflexion* fondée sur ses données, qui exige un certain recul par rapport à elles. Il se peut en effet que le franchissement du seuil séparant les non-vivants des vivants se soit fait, aux origines, dans une réelle *continuité* des phénomènes physico-chimiques, si bien qu'un observateur du dehors aurait eu, sur le moment même, quelque peine à discerner la nouveauté absolue de ce qui s'opérait sous ses yeux. On sait qu'une série d'expériences effectuées en Amérique depuis 1960 a abouti à synthétiser, dans des conditions imitant l'atmosphère supposée « primitive » de la terre, certains éléments fondamentaux qui entrent dans les macromolécules d'ARN et ADN, de sorte qu'on peut actuellement imaginer un franchissement quasi imperceptible du *seuil* séparant les non-vivants des vivants. Imaginer n'est pas démontrer ; mais on sait la nécessité et la fécondité des hypothèses de travail dans les sciences de la nature. De même, reproduire artificiellement le processus physico-chimique qui permit l'apparition de composés organiques intégrés dans la constitution des vivants, n'est pas fabriquer des vivants dans leur unité synthétique ; mais on aurait tort de nier à priori la possibilité de franchir ce seuil en faisant passer à l'acte certaines virtualités cachées dans la nature. Bref, la reconnaissance d'une activité créatrice de Dieu dans l'apparition et le développement du monde des vivants n'a pas pour base le caractère quasi *miraculeux* du phénomène de la vie, où Dieu rendrait en quelque sorte son intervention dans le monde quasi expérimentale. En ce qui concerne les expériences physico-chimiques dont il vient d'être question, on trouvera une présentation intelligente, adaptée à un large public et accompagnée d'une bibliographie, dans le petit livre de J. DE ROSNAY, *Les origines de la vie, de l'atome à la cellule*, Paris, 1966. L'auteur précise en ces termes l'objet de son exposé : « Je crois que le problème de l'origine de la vie, si l'on veut respecter ses multiples implications et éviter de le réduire à un seul domaine particulier ..., doit être envisagé *à la fois sous son aspect scientifique, philosophique et religieux*. Je me suis strictement limité à l'aspect scientifique de la question, en espérant toutefois que chacun saura utiliser et interpréter, dans le domaine qu'il jugera bon, les informations que je me suis efforcé de lui apporter » (p. 5).

science, et cet exercice est conditionné par des facteurs qui peuvent en modifier les formes. La classification pratique des actes humains dans les catégories du Bien et du Mal est susceptible de variations multiples, dues à des influences de toutes sortes, tout comme la reconnaissance d'un caractère absolu à telle ou telle valeur. Mais le fait de classer les actes en catégories de Bien et de Mal et la référence, explicite ou cachée, à un Absolu qui détermine toute l'échelle des valeurs, constituent en eux-mêmes des phénomènes irréductibles, et c'est dans ce cadre que la liberté humaine prend son sens.

Avant de nous demander quand ce phénomène a commencé de se manifester ici-bas, remarquons qu'on ne peut concevoir une *histoire humaine* dont il serait absent. Il en constitue en effet le niveau le plus profond, sous-jacent à tous les autres. Ainsi il serait puéril d'imaginer une humanité qui, ayant à l'origine subi victorieusement l'épreuve imposée par Dieu, aurait mené ensuite ici-bas une vie paradisiaque, sans à-coups et sans efforts. Une telle spéculation n'est peut-être pas aussi rare qu'on ne le croit, non seulement chez les fidèles peu éclairés qui rêvent instinctivement au Paradis perdu et regrettent de ne pas en jouir à peu de frais, mais même chez les théologiens qui se demandent « ce qui serait advenu si Adam n'avait pas péché ». Il est de la nature de notre liberté de constituer cette *épreuve décisive*, par laquelle nous sommes à chaque instant remis en question et où nous devons définir à nouveau notre attitude par rapport à Dieu. En conséquence, il était impossible que, depuis l'apparition de l'humanité ici-bas jusqu'à nous, l'exercice même de cette liberté ne fût pas une épreuve perpétuelle, identique à celle que *Gn* 3 nous présente en termes imagés. Dans ces conditions, on peut bien se demander s'il est raisonnable d'imaginer hypothétiquement un état de choses où la chute de l'humanité dans le péché ne se serait pas produite : ce serait supposer que, depuis les origines, *tous* les membres de notre race aient *à perpétuité* répondu à la grâce en engageant leur liberté dans le bon sens [62]. On peut estimer qu'il y avait, dès le début, quelque probabilité en sens inverse...

Si donc l'épreuve originelle, à la suite de laquelle le Péché est entré dans le monde, a été constituée par l'éveil même de la liberté humaine [63], nous devons nous interroger sur les conditions dans les-

62. Remarquons que, pour repousser l'hypothèse d'un péché originel collectif, imputable à toute la souche de l'humanité, les théologiens raisonnent volontiers à partir de l'*invraisemblance* d'une pareille supposition, estimant qu'en pareil cas il y aurait bien eu quelques hommes dans le nombre pour choisir le Bien plutôt que le Mal. La loi de l'invraisemblance joue aussi en sens inverse !

63. Cette compréhension de la liberté comme épreuve fondamentale de l'homme garde toute sa valeur dans l'ordre de grâce dont l'incarnation du Christ est le principe. Elle permet de comprendre pourquoi le Christ lui-même a voulu être mis à l'épreuve dans sa libre adhésion à la volonté du Père (cfr le sens du mystérieux épisode de la tentation de Jésus au désert). On comprend de même

quelles la liberté a pu ainsi s'éveiller dans une espèce nouvelle, où la vie acquérait une dimension inconnue jusque là : c'est tout le problème de l'*hominisation*, réduit à son élément central. La théologie de la création laisse ce problème intact, à partir du moment où l'on échappe aux représentations anthropomorphiques de l'acte créateur et où l'on admet que celui-ci s'est manifesté dans un processus où les causes secondes avaient leur place. Je ne reprendrai pas cette démonstration, à laquelle K. Rahner consacrait récemment un opuscule pertinent [64]. Quant à la question qui nous occupe pour l'instant, il faut bien convenir qu'il n'est pas facile de définir *a priori* les conditions biologiques et psychiques nécessaires à la possibilité d'une expérience spirituelle authentique. Il y a dans l'*esprit* humain plusieurs niveaux d'activité, qui sont plus ou moins solidaires les uns des autres dans l'expérience que nous en faisons, mais qui n'en ont pas moins des « formalités » différentes et qui sont susceptibles de variations considérables. C'est ainsi que l'application de notre faculté de connaître à la satisfaction de nos besoins pratiques, à l'étude de la nature et de ses lois, à l'élaboration des techniques grâce auxquelles l'humanité affirme son emprise sur le monde, est en soi dissociable de l'expérience morale et spirituelle [65], car ces deux fonctions de l'intelligence relèvent de deux domaines distincts de notre expérience existentielle : celui de notre rapport au monde extérieur et celui de notre rapport à Dieu. De même, l'élaboration conceptuelle abstraite, telle qu'elle s'est développée en Occident dans la ligne de la pensée grecque ou en Inde dans les écoles philosophiques, constitue une sorte de technicité rationnelle qui n'est nullement indispensable à l'expérience morale et spirituelle, plus intuitive et plus concrète. Il n'y a donc pas lieu de refuser par principe la possibilité de cette dernière à des primitifs demeurés au stade « pré-logique » de la « pensée sauvage », voire même à ses premiers balbutiements. Si l'examen des vestiges laissés par l'humanité préhistorique impose l'idée d'un vaste développement, advenu au cours des siècles chez l'*Homo faber*

---

que l'immaculée conception de Marie, tout en lui assurant par grâce une sainteté fondamentale qui l'inclinait spontanément vers une attitude d'obéissance et de charité, ne la dispensait cependant pas de l'épreuve commune : il lui fallait aussi répondre à la grâce qui la prévenait, par une décision où elle engageait sa liberté. Rien ne le fait peut-être mieux sentir que le *Fiat* de l'annonciation. On sait comment saint Irénée a mis en parallèle antithétique l'attitude d'Eve et celle de Marie (*Adv. Haer.*, 3, 22, 4 ; 5, 19, 1). Notre interprétation de l'épreuve originelle fait d'autant mieux ressortir ce parallèle.

64. K. RAHNER, *Die Hominisation als theologische Frage*, dans K. RAHNER - P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, Fribourg-en-Br., 1958 (trad. anglaise : *Hominisation : The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, Londres, 1965).

65. Dissociable : au moins en ce sens qu'elles ne vont pas nécessairement de pair. Certains savants dévorés par la technique peuvent être, au plan moral et spirituel, des sous-évolués.

qui est aussi *Homo sapiens* [66], cette évolution corrélative à des mutations psychiques fort importantes n'empêche pas que, dès le point de départ, le problème du choix moral et spirituel ait pu se poser à l'homme, sous une forme que conditionnaient ses facultés intellectuelles rudimentaires. De toute façon rien n'oblige à penser que l'humanité ait été *fixée* dès le principe à l'un des niveaux attestés par notre expérience actuelle, par l'histoire des civilisations ou par l'ethnologie. Théologiquement parlant, son développement physique et mental faisait partie du dessein de Dieu. La maturation de l'espèce à l'intérieur de ses propres limites, intimement liée à une prise de possession de la terre qui en humanisait peu à peu la figure, constituait en quelque sorte l'achèvement de l'acte créateur par lequel Dieu l'avait appelée à l'existence.

B. La mutation constitutive de la race

Ces points étant admis, toute considération sur le moment où s'est réalisée la mutation décisive qui donna naissance au genre humain apparaît extrêmement hasardeuse. La paléontologie peut bien s'efforcer de saisir les étapes du processus évolutif qui conduisit des primates certainement pré-humains à notre humanité historique ; les vestiges corporels sur lesquels elle spécule ne l'introduisent pas à l'intérieur du psychisme des êtres auxquels ils appartenaient. Or c'est cela qu'il importerait de connaître, pour savoir quand s'est produite l'étincelle de la vie spirituelle, au sens défini plus haut. Est-ce au niveau de l'*Homo sapiens* primitif, dont l'homme de Néanderthal serait déjà un rameau ? à celui de l'*Homo erectus*, auquel on rattache le Pithécanthrope et le Sinanthrope ? à celui de l'*Homo habilis* restitué par les sédiments d'Olduwaï, voire à celui de l'Australopithèque [67] ? Trop d'obscurité entoure la vie et le comportement de ces êtres pour qu'on se risque actuellement à un jugement ferme. Sans vouloir remonter plus haut que le néolithique ou éventuellement le paléolithique supérieur, on sait combien il est déjà difficile d'interpréter les premières traces d'activité qui peuvent suggérer une vie morale et religieuse : il suffit de confronter les exposés publiés depuis 20 ans sur la question, par P. Wernert dans l'*Histoire générale des religions* de M. Gorce et R. Mortier et dans l'*Histoire des religions* de M. Brillant et R. Aigrain, par F. M. Bergounioux dans *La religion des Préhistoriques et des Primitifs* (coll. « Je sais - Je crois »), par

66. On reviendra plus loin sur le rapport entre l'activité technique (usage des outils) et l'expérience morale et spirituelle dans la préhistoire. On veut simplement souligner ici l'interdépendance des deux domaines de l'activité psychique.

67. Je reprends ici la terminologie de E. Boné, *« Homo habilis », nouveau venu de la paléontologie*, dans *N.R.Th.*, 1964, p. 619-632.

L. R. Nougier dans *Religions du monde,* par A. Leroi-Gourhan dans *Les religions de la Préhistoire* (coll. « Mythes et religions »). L'existence d'ensevelissements intentionnels chez l'homme de Néanderthal oblige à faire remonter au moins jusqu'à lui le début du phénomène religieux, mais que dire de tout ce qui le précède ? Et si l'on atteint de la sorte l'Interglaciaire Riss-Würm (120.000 à 180.000 années), qu'est-ce que cela à côté du million et demi d'années auxquelles se situeraient les hominidés d'Olduwaï ? Que s'est-il passé pendant ce temps dans l'évolution non seulement morphologique, mais psychologique, des hominidés ? A quels critères recourir pour décider que tel reste de squelette appartient à un homme et non à un simien en voie d'hominisation ?

Certains indices morphologiques peuvent suggérer une réponse, dans la mesure où ils accompagneraient normalement des comportements ou des activités semblables à ceux des hommes. C'est ainsi que le classement des pièces de squelette trouvées à Olduwaï y fait reconnaître deux « genres » différents, dont l'un (*Homo habilis*) aurait subi plus fortement que l'autre (*Zinjanthropus*) « la pression sélective de la dérive hominisante » [68] : capacité cérébrale et caractères crâniens plus avancés en direction de l'homme, tel que nous le connaissons ; évolution de la main dans le sens de la capacité industrielle ; franche adaptation du pied à la station droite. L'association de ces restes fossiles à des galets taillés plus archaïques que les coups-de-poing chelléens constitue un second indice qui corrobore le premier : ne s'agit-il pas là d'une technique très primitive portant en germe tout le développement de l'outillage préhistorique ? « Puisque le galet oldowayen se transforme dans toute la gamme de l'outillage spécialisé, c'est qu'il en est la promesse, et la main qui le taille et le cerveau qui la guide portent cette promesse. L'instinct n'invente rien ; il est parfait d'emblée, mais lié à une seule structure. S'il faut donc reconnaître à la taille du *pebble* à la fois l'élément de standardisation et — de par sa situation — la capacité d'évolution et de transformation, nous aurions des raisons suffisantes de reconnaître à son auteur le statut humain d'animal raisonnable, conscient de ses propres coordonnées au sein d'un monde extérieur sur lequel il sait qu'il peut agir [69]. »

On voit que, pour faire remonter l'hominisation proprement dite jusqu'à ce stade très ancien des hominidés, il faut raisonner à partir de ce qui, dans les fonctions remplies par l'intelligence humaine, est tout de même le moins « humain » : son application au monde extérieur en vue d'en acquérir la maîtrise. La différence entre l'instinct, qui tourne en rond dans ses gestes immuables et ses réflexes con-

68. E. Boné, *art. cit.*, p. 624.
69. *Ibid.*, p. 627.

ditionnés, et l'intelligence, qui s'avère susceptible d'invention et de progrès, demeure certes très importante. Bien plus, il y a un rapport certain entre la connaissance réflexe que suppose l'intelligence inventive et l'expérience intérieure où la conscience de soi débouche sur le domaine religieux et moral. Malgré cela, je ne me presserais pas de conclure au caractère vraiment humain de l'*Homo habilis* sur la seule base de sa morphologie et de son outillage [70]. Il me semble que les frontières entre l'usage *instinctif* d'outils rudimentaires par l'animal dont la mémoire en a enregistré l'utilité pratique et l'usage *réfléchi* d'outils en voie de perfectionnement par l'homme qui a généralisé le résultat de ses expériences particulières, sont trop imprécises. Surtout si l'on tient compte du fait que le phylum animal considéré ici a subi par priorité « la poussée sélective de la dérive hominisante », autrement dit, qu'une complexification progressive de l'instinct lui-même a dû y préparer le dernier stade de l'hominisation. Pour reprendre le langage de la psychologie scolastique [71], l'application de l'esprit humain aux conquêtes techniques me paraît relever du domaine de la *cogitative,* ou raison particulière, plus qu'à celui de l'activité proprement intellectuelle. Or il s'agit là d'une puissance sensitive qui confine à l'*estimative* des animaux, qui est fondamentalement de même nature qu'elle, et qui ne doit son efficacité spéciale et sa dignité propre qu'à son insertion dans un ensemble psychique auquel préside l'intellect. Il s'ensuit que l'estimative animale (= l'instinct), à son degré supérieur de développement, se trouve en position tangentielle par rapport à la cogitative humaine (= raison particulière) à son degré le plus humble. Où s'arrêtent les possibilités d'une estimative en voie de développement non réfléchi, comme celle qu'on peut postuler chez les pré-humains aux stades préparatoires de la « dérive hominisante », et où commence l'activité d'une cogitative assumée par un ensemble psychique où l'intellect a introduit un principe de développement réfléchi ? C'est une question que, dans l'état actuel de nos connaissances, je ne crois pas pouvoir résoudre.

En conséquence, il me paraît difficile de décider à coup sûr si l'*Homo habilis* d'Olduwaï, voire même le Sinanthrope [72] et le Pithécanthrope, avaient franchi le seuil de l'hominisation au sens strict de ce terme. On ignore trop quel était, à ce stade, le rapport mutuel des individus relevant du même genre et de la même espèce. C'est

---

70. Il est inutile de préciser que les considérations qui suivent ne relèvent pas à proprement parler de la théologie, mais plutôt de la philosophie, et je ne m'attends pas à ce que tous les philosophes me suivent sur le terrain où je m'engage un peu imprudemment.

71. E. GILSON, *Le thomisme*[4], Paris, 1942, p. 284 s., cfr 333 s.

72. Si le feu dont on a retrouvé des traces dans les grottes à sinanthrope vient bien de cette couche de population (comme cela paraît probable), un pas technique considérable a été franchi depuis l'usage des galets taillés.

en effet sur ce terrain que l'on pourrait découvrir les traits déterminants, grâce auxquels le caractère humain ou infra-humain des intéressés serait décelable : formes prises par les relations sociales, moyens d'inter-communication (parmi lesquels le langage a une importance de premier plan), expressions de l'expérience intérieure dans l'ordre artistique ou religieux, — en un mot, tout ce que le marxisme classe parmi les « superstructures ». Malheureusement les moyens nous font totalement défaut pour accéder à ce domaine de l'expérience psychique chez nos lointains prédécesseurs. Nous ne pouvons donc que conjecturer l'existence d'un développement graduel où la continuité de l'évolution morphologique, intimement liée à celle des puissances sensitives (estimative puis cogitative), a recouvert la discontinuité radicale due au franchissement d'un seuil : celui de l'esprit, de l'intériorité, de la conscience réflexive dans l'ordre psychologique, de la conscience morale et spirituelle, de la connaissance intellectuelle. C'est du moins sous cette forme que je me représenterais les choses. Dans cette perspective, la « dérive hominisante » aurait donc d'abord exercé une pression inconsciente, non ressentie comme telle, sur le phylum dont le genre humain devait un jour sortir. Ensuite l'exercice même des facultés apparues lors du franchissement du seuil humain aurait continué d'exercer une pression de même sens à l'intérieur de l'espèce nouvelle, parachevant cette transformation morphologique dont les vestiges de squelettes attestent la réalité ; mais cette pression aurait été liée désormais à une *conscience de soi* qui donnait à la vie sa dimension historique [73].

Il est inutile de demander en quel endroit, dans cette hypothèse, se situerait l'*épreuve décisive* qui a introduit le péché dans l'expérience humaine : elle coïncida avec le moment même où le seuil fatidique fut franchi, où apparut la conscience de soi, où se révéla dans l'être nouveau ainsi constitué une dimension d'intériorité en même temps qu'une ouverture sur l'Absolu (concrètement : sur Dieu). En cet instant, l'homme n'a pu manifester la conscience qu'il avait de lui-même que par l'exercice de cette liberté qui constituait sa marque propre ; mais du même coup, il déterminait sa situation pratique par rapport à Dieu. Combien de temps y fallut-il ? Question peut-être oiseuse ! Mais au fond, on peut dire qu'il y suffit du temps nécessaire pour prendre conscience de soi : aussitôt, l'homme, acculé à un choix, entre dans le drame... On voit qu'une représentation évolutive des origines humaines, loin de faire s'évanouir en fumée la réalité du Péché d'origine, permet au contraire de situer admira-

73. Dans ces conditions, les observations purement morphologiques ne peuvent pas permettre de trancher la question de l'hominisation. La réaction de celle-ci sur le corps de la race où elle s'est produite accentuera le processus évolutif qui l'avait préparée. Mais le moment du passage, métaphysiquement le plus important, est scientifiquement inobservable.

blement l'épreuve dont il fut le résultat pratique. Elle invite seulement à ne pas projeter au niveau de la première génération humaine les formes de notre psychisme. L'engagement de liberté requis de l'humanité naissante pour s'affirmer par rapport au monde animal dont elle émerge est bien fondamentalement de même *nature* que celui dont nous avons l'expérience : il se situe dans le même ordre de choses, celui du rapport à Dieu ; il implique un choix semblable entre aimer et se refuser à l'amour ; il a le même sens et la même portée. Mais ses *modalités d'exercice* sont naturellement très différentes, puisque l'ensemble psychique désormais assumé par les facultés spirituelles comporte à tous égards des traits fort éloignés des nôtres (par exemple, une « cogitative » encore fort proche de l'« estimative » perfectionnée qui l'avait préparée au stade précédent de l'évolution morphologique). J'ai conscience de faire entrer ici dans ma réflexion théologique une part assez considérable de spéculation philosophique, que certains lecteurs trouveront sans doute trop scolastique à leur gré. Mais qu'y faire ? Les données de l'Ecriture ne me fournissent que des *certitudes fondamentales*, grâce auxquelles je puis reconnaître mes vrais ancêtres dans la première génération humaine et me sentir en communauté de nature et de destin avec elle. Il faut bien qu'à partir de là je tâche d'élaborer une *représentation* où le dogme et la paléontologie humaine trouvent leur cohérence : c'est la seule façon dont je puis rendre compte de la doctrine dans le langage de mon temps. Je dois seulement garder à cette représentation assez de plasticité pour qu'elle reste ouverte aux recherches futures.

2. Le Péché originel et le problème du polygénisme

A. Position actuelle de la question [74]

En évoquant l'origine du genre humain, j'ai à dessein évité jusqu'ici toute précision sur l'épaisseur de sa souche primitive. J'ai donc parlé de l'apparition de la *conscience de soi*, condition première d'une véritable expérience intérieure, d'une façon tout à fait abstraite, comme si cela avait pu se produire dans n'importe quel individu considéré isolément. Or il faudrait reprendre ici l'observation faite plus haut à propos du récit biblique du Péché originel [75] : nulle conscience de soi ne s'éveille jamais que *dans un rapport à autrui*. On ne saurait donc imaginer au début du genre humain un « mutant » solitaire : même si des pressions externes avaient provoqué dans un individu quelconque des modifications morphologiques, cérébrales, chromosomiques, etc., analogues à ce qu'on trouvera au niveau humain, ces

74. Pour un *Status quaestionis* récent, voir les articles mentionnés *supra*, dans les notes 1 et 2, avec leur bibliographie.
75. *Supra*, p. 367 s.

virtualités demeureraient nécessairement en sommeil, tant qu'il ne trouverait pas en face de lui un partenaire (ou une société) possédant les mêmes aptitudes. Il représenterait finalement un simple *essai* de l'évolution, mais un essai avorté. Au contraire, l'expérience du rapport social rend possible, grâce à une mutuelle reconnaissance, l'éveil de ce psychisme singulier doué de nouvelles dimensions : *la relation inter-personnelle est essentielle à l'achèvement de l'hominisation.* Ceci permet d'écarter absolument l'hypothèse d'un mutant, mâle ou femelle, procréant une postérité avec un partenaire demeuré au stade préhumain : en supposant même que les lois de la génétique ne s'y opposent pas, ce serait une absurdité psychologique. Il faut donc envisager au moins un *couple* de mutants, à moins que ce ne soit un *groupe* plus large. Dans le premier cas, on parlera de *monogénisme,* dans le second, de *monophylétisme* (comportant naturellement un *polygénisme*). Faut-il envisager l'hypothèse plus complexe de groupes indépendants les uns des autres, voire même rattachés à des genres différents, qui évolueraient de façon parallèle pour aboutir à une race unique par croisement et fusion ? Nous serions alors en présence d'un *polyphylétisme* d'origine, préludant à une unité par convergence.

Je n'ai pas l'impression que les recherches actuelles de la paléontologie humaine, compte tenu des données de la génétique, s'orientent dans un tel sens. Le P. Boné présentait récemment leurs résultats en les résumant dans cette formule [76] : monophylétisme d'origine pour l'ensemble de la souche hominidée (encore pré-humaine !), et polyphylétisme dans son développement ultérieur (un seul des phylums aboutissant à l'humanité). Ce serait là une application particulière du caractère « buissonnant » qu'on reconnaît ordinairement au phénomène de l'évolution : au pleistocène inférieur, on aurait ainsi parallèlement les genres *Australopithecus* et *Homo* (représenté par l'*Homo habilis* d'Olduwaï), en attendant de retrouver plus tard de nouveaux buissonnements de formes et d'arriver ainsi à la diversité des races actuelles. Naturellement, les stades évolutifs étant séparés par des centaines de millénaires, on ne saurait parler d'un arbre généalogique proprement dit. Retenons du moins que l'anthropologie moderne paraît résolument monophylétique, quel que soit le moment où le phylum humain s'est détaché du tronc « hominidé » ou du tronc « homo » (si on rabaissait l'hominisation jusqu'au stade archanthropien ou néanderthalien). Il n'y a donc pas lieu d'examiner les titres d'une hypothèse polyphylétiste en théologie et sa compatibilité ou incompa-

76. E. Boné, *Un siècle d'anthropologie préhistorique : Compatibilité ou incompatibilité du monogénisme ?*, dans *N.R.Th.*, 1962, p. 622-631, 709-734 ; « *Homo habilis* » *nouveau venu de la paléanthropie*, dans *N.R.Th.*, 1964, p. 631 s.

tibilité avec la doctrine du Péché originel [77] : ce serait probablement batailler contre un moulin à vent. Mais à l'intérieur du monophylétisme, faut-il dire que des exigences doctrinales précises obligeraient à tenir la thèse du monogénisme strict ? Une telle conclusion aurait de sérieuses conséquences en matière scientifique, car elle obligerait en conscience tout savant catholique à n'attribuer *a priori* aucune espèce de probabilité à l'hypothèse polygéniste (pluralité de couples) et donc à orienter plus ou moins ses enquêtes vers la démonstration du monogénisme. Si l'on n'admettait pas l'existence de cette obligation de conscience, afin de laisser tout de même au savant la liberté de sa recherche objective, ce serait le signe qu'on ne regarde pas le monogénisme comme une certitude indiscutable directement fournie par la foi, mais comme une hypothèse à laquelle la théologie reste attachée par *tutiorisme* pour sauvegarder plus aisément le dogme [78].

Comment cependant se présente cette question quand on l'aborde à partir des données bibliques où la théologie trouve son point de départ ? Nous devons ici tirer logiquement les conséquences des remarques faites plus haut sur le caractère littéraire des premiers chapitres de la Genèse [79]. Ces pages veulent évoquer le début *réel* du drame vécu par l'humanité dans son histoire ; mais elles le font en usant de représentations *conventionnelles* qui n'ont rien à voir

---

77. Précisons qu'on entend ici par *phylum* un *groupe* évolutif, plus ou moins étendu, mais étroitement associé dans sa soumission à l'action des mêmes facteurs. L'hypothèse ainsi écartée semble avoir été prise en considération par Z. Alszeghy et M. Flick dans leur remarquable étude : *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica* (cfr *supra*, note 2). Ils écrivent : « Dans l'évolutionnisme, l'unité de la commune descendance n'est pas niée, même si l'on admet le polygénisme, mais elle est plutôt élargie et ancrée au-delà de l'hominisation. En effet tous les hommes, même s'ils avaient franchi le seuil de l'existence humaine *à travers divers phylums génétiques*, proviendraient d'une commune « matière » primordiale, créée par Dieu pour devenir le substrat de l'hominisation » (p. 222). Ou bien faut-il entendre ici *phylum* en un sens plus restreint (descendance d'un couple) ?

78. On a pu noter les nuances apportées par l'encyclique *Humani generis* dans son refus du polygénisme : « ... cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali... » (*Enchiridium Biblicum*[3], 617). Une position tutioriste de ce genre ne serait pas inouïe dans les documents du Magistère. Les décrets de la Commission Biblique sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque, en date du 27 juin 1906 (*Ench. Bibl.*, 181-184) étaient de cette nature. Une meilleure position de la question a permis, depuis lors, de franchir l'obstacle. On peut en dire autant des décrets de 1909 sur le caractère « historique » des trois premiers chapitres de la Genèse : l'approche exégétique de ce problème a considérablement progressé depuis un demi-siècle, et les formulations prudentielles de 1909 apparaissent maintenant relatives à une problématique dépassée. L'encyclique *Humani generis* en témoigne explicitement à propos de la thèse évolutionniste (*Ench. Bibl.*, 616). Le problème du monogénisme se trouve-t-il dans une situation différente, et les difficultés qu'on y rencontre ne viennent-elles pas d'abord de ce qu'on ne parvient pas à le poser de façon pleinement satisfaisante ?

79. *Supra*, p. 350.

avec notre genre historique. On se fourvoirait donc si l'on cherchait à classer en tableaux parallèles les éléments *historiques* et les éléments *symboliques* qu'on peut y discerner, le couple Adam-Eve relevant de l'histoire, et la formation d'Eve à partir de la côte d'Adam relevant du symbole. L'homogénéité du langage et de la forme littéraire utilisés interdisent une telle dichotomie : la réalité visée (les origines humaines) n'est atteinte que par la médiation d'un langage conventionnel et symbolique. Il reste à faire la critique positive de ce langage, pour en comprendre correctement la portée et en saisir les implications doctrinales. Les reprises du texte en question dans le Nouveau Testament peuvent apporter sur ce point des éléments éclairants, à condition toutefois que leur intention didactique soit solidement établie. Tels sont les principes qu'il faut appliquer au couple Adam - Eve. Il ne s'agit pas d'un couple de personnages *historiques* comme celui de David et de Bethsabée. Il représente conventionnellement l'origine du genre humain, grâce au procédé bien connu des *éponymes*. On ne saurait donc tirer directement de *Gn* 2-3 la conclusion théologique que tout le genre humain descend d'un seul couple ; c'est peut-être vrai, mais dans ce cas il faut faire un détour pour l'établir en recourant à d'autres arguments. Le texte de *Rm* 5, 12. 15-19 serait-il plus démonstratif, puisqu'on y trouve à quatre reprises l'expression « un seul homme » pour désigner Adam ? Pour en juger, il ne faut pas détacher cette expression de son contexte [80]. Or, d'une part, Adam n'intervient là qu'à titre de contre-type du Christ, nouvel Adam (5, 14), dont il s'agit de faire comprendre la fonction rédemptrice ; d'autre part, toute la force du raisonnement paulinien porte sur le contraste parallèle entre l'unicité de la cause et l'universalité des résultats, dans l'ordre du péché comme dans l'ordre de la rédemption : de même qu'Adam avait fait souche dans l'humanité pécheresse, le Christ fait souche dans l'humanité rachetée. En supposant (*dato, non concesso !*) que le personnage d'Adam représente une souche humaine en réalité plurale, et que le péché d'Adam désigne conventionnellement un péché collectif englobant l'ensemble de cette souche, le raisonnement de saint Paul ne perdrait absolument rien de sa rigueur ; il se déploierait simplement dans le cadre du langage couramment admis [81] pour désigner, en termes aussi

80. Sur ce point, le procédé scolastique de démonstration, qui recourt à des *auctoritates* scripturaires coupées des ensembles auxquels elles appartiennent, est franchement insuffisant, et ses résultats risquent d'être illusoires. C'est pourquoi les textes du Magistère dont un raisonnement de ce genre, construit à partir de *Rm* 5, 12-19, constitue le nerf, montrent sur ce point leur limite. C'est le cas notamment d'*Humani generis* (*Ench. Bibl.*, 617).

81. Il est bien évident que le but de saint Paul n'était pas de traiter un problème d'anthropologie préhistorique, mais d'affirmer l'universalité de la rédemption apportée aux hommes par le Christ. Son texte forme un ensemble organique dont tous les éléments ne sont pas sur le même plan.

concrets que possible, une réalité historique qui ne pouvait alors être évoquée autrement. Dans ces conditions, il serait bien imprudent de faire reposer toute la thèse du monogénisme sur la seule expression paulinienne [82] ; il faut à tout le moins replacer celle-ci dans un ensemble théologique qui la corrobore, pour que la thèse puisse être regardée comme certaine. En un mot, la première chose à faire est d'élucider la portée et les implications de cette représentation conventionnelle qu'est le couple des protoplastes.

B. Unité du genre humain et polygénisme

La question ainsi posée appelle une réponse absolument indiscutable : l'éponyme Adam sert à représenter sous une forme imagée l'*unité* de la race dont il porte le nom. Non pas seulement son unité de nature, entendue au sens abstrait ; mais son unité concrète d'origine, de vocation, de destin, à l'intérieur du dessein de salut. Quelle que soit la variété actuelle des peuples, des nations et des langues entre lesquelles se partage l'humanité, la Genèse les rattache en totalité à « Adam » par une généalogie continue (*Gn* 10), attestant par là qu'ils forment une seule famille, que le péché seul a disloquée (cfr *Ac* 17, 26). La condition pécheresse et souffrante qu'ils partagent solidairement découle de cette unité « en Adam ». Mais c'est aussi cette unité qui rend possible la rédemption de tout le genre humain en Jésus-Christ : par l'incarnation, le Fils de Dieu vient « participer à la chair et au sang » que tous les hommes ont en commun (*He* 2, 14), pour prendre en charge les « frères » à qui il est devenu semblable (*He* 2, 16-17) ; c'est en tant que « Fils d'Adam » (cfr *Lc* 3, 38) qu'il peut devenir le nouvel Adam (*1 Co* 15, 45-49). On voit que la doctrine du Péché originel n'est pas seule en cause ici ; l'unité humaine intéresse aussi au premier chef la doctrine de la rédemption, et c'est sans doute sous ce dernier angle qu'elle touche du plus près possible au dogme chrétien. Or une telle unité serait inconcevable sans une certaine base biologique [83], qu'il importe de définir. Il va de soi que le monogénisme strict satisferait au mieux cette exigence. L'hypothèse d'une pluralité de couples formant société la satisferait-elle aussi ?

Il est bien tentant de donner une réponse négative [84]. D'une part, la transmission à tous les hommes d'une même condition pécheresse,

---

82. Cfr J. De Fraine, *La Bible et l'origine de l'homme*, p. 95 s. Même position de Z. Alszeghy et M. Flick, *art. cit.*, p. 208-211.

83. Je reprends ici le principe posé dans *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, p. 99, note 3.

84. Cfr H. Renckens, *La Bible et les origines du monde*, trad. fr., Tournai-Paris, 1964, p. 62-169. Même position de K. Rahner, *Le monogénisme et la théologie*, dans *Ecrits théologiques*, t. 5, p. 9-85, qui cherche même une argumentation métaphysique pour appuyer sa position,

qui les fait naître « fils de la Colère », est-elle concevable si elle n'est pas liée à la transmission même de la vie humaine ? Pourrait-on parler d'une solidarité réelle de tous les hommes avec une souche aux contours plus ou moins définis, dont ils ne constitueraient pas nécessairement la descendance physique ? N'y aurait-il pas là une sorte de fiction juridique fort difficile à admettre ? D'autre part, la solidarité du Christ avec les hommes n'a-t-elle pas pour fondement le fait qu'il a assumé « leur chair et leur sang » ? Pourrait-on affirmer avec tant de force qu'il a dans ses veines *notre propre sang*, s'il n'était pas issu comme nous tous de la semence du même couple ? N'est-ce pas à cette condition que l'incarnation peut devenir le ressort caché de la rédemption elle-même ? Ces considérations ne sont pas dénuées de poids [85].

Il faut toutefois prendre garde qu'elles n'en viennent à solidariser le dogme avec des théories particulières sur la transmission du Péché originel et sur la réalisation de la rédemption. En ce qui concerne le premier point, l'enseignement du Concile de Trente sur la transmission du péché originel « propagatione, non imitatione » ne doit pas être compris de telle façon que sa liaison avec la génération humaine prenne l'apparence du traducianisme, comme si le *peccatum originale originatum* ne s'expliquait que par l'inclusion physique de tous les hommes dans le couple des protoplastes pécheurs [86]. De même, en ce qui concerne la rédemption, il ne faudrait pas que le raisonnement durcisse la théorie « physique » attestée chez beaucoup de Pères grecs [87], au risque de laisser dans l'ombre le rôle de l'amour du Christ comme créateur de solidarité entre lui et l'humanité pécheresse. Peut-être la théologie n'a-t-elle pas encore étudié avec assez de soin le problème de la *solidarité* entre les hommes, au plan vertical comme au plan horizontal : quels rôles jouent à ce point de vue les divers niveaux, physique, psychique et spirituel, de notre être ? à quelles conditions peut-on parler d'une réelle *unité* entre les hommes ? Il semble que des expressions comme « unité morale » ou « solidarité morale » aient tendu à perdre leur contenu concret et réaliste, comme si ce n'était pas à ce niveau que les rapports inter-personnels atteignent leur plus haute densité.

Si l'on tient compte de ces observations, on se gardera d'écarter trop vite l'hypothèse d'un *groupe formant société* aux origines du

85. Pour H. LENNERZ, *De hominis creatione... et de peccato originali*, Rome, 1948, « La doctrine de l'unité du genre humain, l'origine commune de tous les hommes d'un seul Adam, en d'autres termes, le monogénisme est le fondement du dogme du péché originel et de la rédemption du Christ. » On a pu remarquer au passage l'identification stricte du monogénisme et de la doctrine de l'unité du genre humain : c'est ce point qui exige quelque réflexion.

86. A. MICHEL, art. *Traducianisme*, dans *D.Th.Cath.*, t. 15/1, col. 1350-1365 (notamment 1365).

87. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1931, p. 85-90.

genre humain. La paléontologie, on le sait, se représente plus volontiers les mutations qui déterminent l'apparition de nouvelles espèces et la sélection ordonnée des caractères qui définiront celles-ci comme affectant des *populations* entières [88]. Elle n'ignore pas que le pédoncule initial de toute espèce nouvelle échappe presque nécessairement à ses observations ; mais il lui semble que, si une transformation de ce genre se produit, c'est que toute une population animale, placée dans des conditions également favorables, est en fait apte à muter. L'anthropologie peut certes introduire dans cette vue théorique un élément qui la pondère : l'achèvement de l'hominisation n'est pas une simple mutation *physique* du même ordre que toutes les autres ; elle aboutit à l'apparition d'un phénomène *psychique* entièrement neuf — l'intériorité —, que peut seule expliquer l'infusion d'une âme spirituelle, donc un acte spécifiquement créateur de Dieu [89]. De ce point de vue, l'aptitude à muter de toute une population pré-humaine ne peut donc pas être regardée comme entraînant nécessairement une mutation générale : le Créateur n'est pas prisonnier des lois évolutives qu'il a lui-même établies pour régir l'histoire de la vie et préparer l'apparition de l'homme ! Il reste vrai toutefois que sa Providence les utilise d'ordinaire sans les violer. Ce n'est donc pas lui manquer de respect que d'en envisager une application particulière, lorsque le genre humain émergea de l'animalité. Mais alors, comment rendre compte de l'unité humaine ? Comment expliquer la mystérieuse solidarité de tout homme, et du Christ en particulier, avec cet « Adam » collectif qu'on semble postuler à la souche de la race ? Si cet « Adam » est une simple fiction, peut-on même parler d'*un* Péché originel ? Ne faut-il pas en envisager autant qu'il y eut alors d'individus ou de couples mutants ?

Ces difficultés ne doivent pas être tenues pour négligeables. Elles expliquent notamment la position prise par l'encyclique *Humani generis* [90]. Elles perdraient cependant de leur force si l'on estimait à sa juste valeur l'importance d'un facteur aussi essentiel à l'hypothé-

88. « Les données de la génétique portent à admettre que l'unité biologique qui évolue n'est pas l'individu mais bien une *population*, un groupe naturel d'individus. L'on veut dire par là que de nouveaux caractères héréditaires apparaissent çà et là dans une population et finissent le cas échéant par se retrouver chez tous les individus, après un nombre plus ou moins élevé de générations » (G. VANDENBROEK - L. RENWART, *L'encyclique « Humani Generis » et les sciences naturelles*, dans *N.R.Th.*, 1951, p. 341).

89. C'est ce que veulent dire les documents ecclésiastiques quand ils parlent d'une « intervention spéciale » de Dieu à l'origine du genre humain. Cette *intervention « spéciale » s'inscrit en fait à l'intérieur d'un acte créateur qui explique seul l'ensemble* du processus évolutif ; il se retrouve d'ailleurs à l'origine de toute nouvelle vie humaine.

90. Rappelons que l'encyclique écarte deux représentations : « vel post Adam hisce in terris veros homines extitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum » (*Ench. Bibl.*, 617).

tique « souche » humaine que la personnalité spirituelle de ses participants : la réalité du *lien social* qui les joignait entre eux. On raisonne comme si on se trouvait en face d'un *agrégat* d'individus ou de couples, juxtaposés *per accidens* dans le temps et l'espace, réagissant chacun pour son propre compte devant l'épreuve que constitue l'accès à la vie d'homme [91]. Pure conjecture, totalement dénuée de réalisme. Cette « population » mutante va constituer une vraie *communauté*, appelée à transmettre aux générations futures non seulement la vie physique et le bagage psychique d'une « cogitative » issue de l'« estimative » animale (pour reprendre le langage scolastique déjà utilisé [92]), mais aussi le capital actuel et virtuel de facultés spirituelles toutes neuves. Au niveau où se situe désormais le rapport entre les personnes, la solidarité sociale n'est plus une simple affaire de génération physique : celle-ci s'intègre à un ensemble plus complexe dont l'élément spécifique est d'ordre moral et spirituel. Ce principe vaut pour la solidarité verticale entre les générations, mais aussi pour la solidarité horizontale à l'intérieur de chacune d'elles, à commencer par la première. Il faut tenir compte de ce fait quand on aborde les questions où la solidarité humaine se manifeste d'une manière concrète, et notamment celles de la rédemption et du Péché originel. Le Christ, en assumant notre nature, s'est fait solidaire de toute notre race depuis sa souche : on ne voit pas pourquoi cet acte d'amour rédempteur, qui a enfoui le Verbe fait chair au plus épais de la société humaine, serait mis en question dans le cas où la souche humaine aurait été plus large qu'un seul couple. Nous naissons tous « fils de la Colère », parce que, depuis notre appel à l'existence dans une race pécheresse, nous portons un poids de péché qui s'origine au niveau même où la race a surgi à l'existence : on ne voit pas que ce *peccatum originale originatum* perdrait rien de sa réalité si la représentation du *peccatum originale originans* devait prendre une complexité plus grande que celle dont l'a revêtu le récit de la Genèse, en mettant conventionnellement en scène notre éponyme. Assurément le théologien n'a pas à précéder ici les enquêtes de la science, en optant pour des hypothèses polygénistes qui, pour l'instant, ne sont pas démontrées de façon péremptoire [93]. Mais il est bon qu'il mesure les limites exactes de

---

91. On retrouve là en théologie les répercussions d'une anthropologie individualiste qui n'a sûrement pas son origine dans la révélation biblique. Durant les dernières décades, l'exégèse s'est efforcée de mieux cerner le mystère de la solidarité humaine, notamment en relevant le rôle des chefs dans la communauté, pour expliquer le rôle du Christ par rapport au genre humain (cfr J. De Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges-Paris, 1959).

92. *Supra*, p. 458-459.

93. On a remarqué la façon nuancée dont Paul VI, dans son discours de juillet 1966, avait parlé de l'hypothèse polygéniste. Le texte italien distribué par le service de Presse de l'*Osservatore Romano* parlait d'un présupposé « tutt'altro che solidamente dimostrato » ; le texte publié dans *L'Osservatore*

ses propres certitudes, pour ne pas confondre les données du dogme avec les représentations mentales qui ont pu servir durant un temps à les exprimer sans avoir pour autant la même solidité que lui.

Cependant, les considérations faites jusqu'ici demeurent incomplètes. En effet, si elles envisagent divers schèmes représentatifs pour la « souche » dont l'humanité est sortie, elles parlent du péché originel en termes trop généraux, sans préciser comment l'épreuve constituée par l'accès à la conscience de soi et à la liberté aurait pu advenir concrètement dans le cadre de ces schèmes. C'est le point qu'il va falloir éclaircir maintenant.

C. Accès à la conscience de soi et polygénisme

Si l'*épreuve* qui donne occasion au péché d'origine n'est pas autre chose que l'*achèvement même de l'hominisation,* par l'éveil de la conscience de soi avec ses dimensions morales et spirituelles et l'éveil de la liberté comme pouvoir de choix par rapport à Dieu, c'est cette donnée spécifiquement *psychologique* qu'il faut confronter avec les schèmes représentatifs évoqués plus haut, monogéniste et polygéniste. Gardons-nous encore de dogmatiser là-dessus et restons conscients de nos ignorances ! Nous savons ce qu'est l'éveil de la conscience et de la liberté chez l'enfant qui naît au sein d'une société *déjà constituée* ; nous imaginons bien plus difficilement comment il a pu se produire *au point de départ* du genre humain. Les données de la psychologie sont suffisantes pour que nous puissions y postuler, comme facteur décisif, la *relation sociale* où des personnes découvrent leur être propre dans leur rapport à autrui et par la médiation d'autrui [94] ; la Genèse n'y contredit pas, puisqu'elle confère au contraire un rôle essentiel au rapport inter-personnel d'Adam et d'Eve. Mais peut-on vraiment pousser l'analyse plus loin sans tomber dans des constructions artificielles ?

Remarquons pour commencer qu'une représentation monogéniste offrirait, dans le cas présent, des avantages incontestables. Le rapport de l'homme et de la femme dans le couple, incluant synthétiquement tous les niveaux de l'être, du plus profondément charnel au plus spécifiquement spirituel, comportant un aspect de « connaissance » concrète dans le cadre d'un amour qui est don de soi et accueil de l'autre, constitue le cadre idéal pour que deux « mutants » appelés à devenir des « personnes » humaines prennent en commun conscience de ce que c'est que d'être « homme » : l'association de ces deux par-

---

du 16 juillet porte : un présupposé « che non è stato dimostrato ». A la fin de la même phrase, la qualification d'Adam est également modifiée dans un sens qui tient mieux compte de la critique biblique appliquée à *Gn* 2-3 (cfr *N.R.Th.*, 1966, p. 1092).

94. *Supra*, p. 460.

tenaires, de même niveau ontologique mais radicalement différenciés, leur donne en effet accès à la totalité de la nature humaine, avec sa dignité d'image de Dieu réalisée dans la bipolarité sexuelle. Cette considération me semble si forte que j'exclurais absolument l'hypothèse d'une « prise de conscience » originelle advenue dans le cadre d'un « dialogue » entre individus du même sexe : est-ce pour rien que le Créateur a si profondément ancré dans tout être cette loi de nature qui rend les sexes complémentaires et qui les pousse l'un vers l'autre, non seulement pour procréer, mais pour trouver dans l'autre « l'aide semblable à soi » ? S'il est essentiel à l'homme d'être sexué, il est essentiel à une première « prise de conscience de soi » par l'humanité naissante de se faire dans le cadre d'une relation sexuée. Dans ces conditions, il faut aussi écarter l'idée d'une prise de conscience *progressive* débutant dès l'enfance et s'achevant à l'âge mûr, comme il advient aujourd'hui pour nous tous. Même si des prodromes somato-psychiques l'ont préparée dès l'enfance chez les « mutants », elle ne peut se cristalliser que dans la rencontre de deux individus *adultes*, capables d'être l'un pour l'autre homme et femme. Laissons ici l'imagination courir un peu la bride sur le cou, et nous voyons s'esquisser la rencontre décisive de ces deux êtres, mâle et femelle, qui au moment voulu découvrent l'un par l'autre qu'au-delà de l'accouplement animal leur existence possède une dimension dont ils n'avaient jamais eu conscience jusque là : la création de leur âme spirituelle par le Seigneur de toutes choses coïnciderait exactement avec le moment de cette découverte, qui marque aussi le franchissement d'un seuil métaphysique. Mais du coup, l'épreuve fondamentale de l'existence est *ipso facto* imposée aux deux partenaires, devenus capables d'un libre engagement de soi qu'il leur faut réaliser en commun. L'éclair de la conscience ayant jailli, la tentation s'est manifestée en même temps... Arrêtons là ce petit roman, plus réaliste qu'il ne paraît à première vue. La psychologie moderne, voire même la psychanalyse, n'en contrediraient sans doute pas l'idée directrice. Or celle-ci constitue un argument de poids en faveur du monogénisme, à tel point qu'une représentation polygéniste se devrait au moins de faire droit à sa requête fondamentale : le rôle de la sexualité dans le premier éveil de la conscience humaine.

C'est dire que, malgré nos ignorances, les schèmes qui peuvent prétendre à quelque probabilité pour représenter les origines de notre race ne sont pas tellement nombreux. Si l'on écarte non seulement l'idée de plusieurs phylums provenant de souches animales différentes, mais aussi l'image assez vaporeuse d'une expérience sociale indifférenciée partagée par tous les membres d'une « population » appelée à muter, il ne reste guère que deux possibilités, qu'on pourrait éventuellement combiner entre elles pour corser un peu le tableau : celle

d'une expérience « hominisante » vécue *parallèlement* par un nombre plus ou moins grand de couples appartenant à la population mutante, et celle d'une expérience vécue *initialement* par un seul couple mais communiquée par lui à d'autres et provoquant ainsi une « humanisation » en chaîne. Dans le premier cas, l'humanité a plusieurs points de cristallisation ; dans le second, elle n'en a qu'un, autour duquel s'opère une sorte d'irradiation. Le premier cas se compliquerait un peu si l'irradiation envisagée dans le second s'opérait aussi autour des divers couples initiaux. Je ne sais ce que les paléontologistes de métier penseront de ces considérations, que n'appuie aucune donnée observable. Sans doute y verront-ils une de ces constructions imaginatives auxquelles les « littéraires » s'adonnent avec candeur. Mais on me permettra bien de me placer dans la perspective de la psychologie et des sciences humaines, puisque le problème posé concerne moins la mutation *corporelle* de l'homme que l'élément essentiel du *psychisme* auquel le corps est ordonné. Demandons-nous donc si les deux schémas qu'on vient d'ébaucher auraient éventuellement droit de cité en théologie.

La texture littéraire de *Gn* 2-3 et des passages qui en reprennent les grandes images et les grandes idées ne pourrait être invoquée ni pour ni contre aucune d'entre elles. Puisque Adam représente conventionnellement *la souche pécheresse* à qui le genre humain doit son existence et sa condition concrète, un groupe de couples formant société pourrait aussi bien se cacher derrière ce symbole qu'un couple initiateur autour duquel d'autres viendraient s'agglutiner. On remarquera toutefois que le problème de l'*unité initiale* du genre humain ne se présente pas de la même façon dans les deux cas, même si l'on accepte de donner à cette unité une base qui ne soit pas purement physiologique. Dans le cas de plusieurs couples parallèles, qui ne pourraient former une *société humaine* qu'*après* leur accès à la conscience et à la liberté — et donc pratiquement *après* le péché d'origine, si celui-ci suit d'emblée cet accès à la conscience — il deviendrait difficile d'affirmer que l'unité humaine est une donnée absolument primitive : *unité de convergence*, réalisée par l'entrée en contact des couples ou des individus déjà installés dans leur statut d'humanité — et d'humanité déchue ! Peut-être est-ce pour cette raison que l'encyclique *Humani generis* a expressément repoussé une représentation de ce genre : « Les fidèles ne peuvent embrasser une doctrine dont les tenants soutiennent qu'il y a eu sur terre après Adam de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle comme du premier père de tous [95], ou bien qu'*Adam désigne*

95. Entendons ici : que ces hommes ne seraient pas atteints par le péché transmis aux descendants d'Adam.

l'ensemble de ces multiples pères[96] ». On s'éloignerait encore davantage des vues auxquelles conduit naturellement le principe théologique de l'unité humaine, si on supposait que la mutation humanisante s'est produite parallèlement dans des groupes de couples séparés géographiquement et chronologiquement, qu'elle s'est irradiée autour de chacun d'eux de façon indépendante, et que l'unité s'est réalisée beaucoup plus tard grâce à ce hasard heureux (et providentiel !) : tous ces groupes avaient une constitution génétique identique et ils étaient inter-féconds ... Il semble bien qu'on sort alors des limites du dogme ; mais on sort aussi probablement de celles de la génétique.

La situation est sensiblement différente dans l'hypothèse d'un couple « initiateur » autour duquel se cristalliserait une « mutation en chaîne », biologiquement déjà prête, mais attendant le facteur psychologique déterminant qui en précipite les résultats. Dans ce cas, le principe de la « population mutante » (vers lequel s'orienterait la biologie) est appliqué de façon stricte. Mais son application respecte apparemment mieux les exigences de la psychologie. Au point où jaillit le premier éclair de conscience, on retrouve la plénitude du rapport social entre individus de sexes différents. A partir de là, l'accès au comportement « humain » devient l'objet d'une sorte d'initiation ou d'apprentissage ; la société « humaine » se construit de proche en proche, grâce à l'action déterminante des deux premiers « mutants ». Entendons-nous bien : l'activité créatrice de Dieu demeure l'unique source transcendante de cet éveil de la conscience spirituelle, qui manifeste l'existence d'une âme proprement humaine. Mais le Créateur ne se contente pas d'utiliser une « matière » préétablie : des corps doués antérieurement d'un psychisme animal dont les mécanismes seront assumés dans le psychisme humain. Il utilise aussi des « agents psychiques », qui assurent à la société constituée autour d'eux une structuration immédiate, sans laquelle elle ne se distinguerait d'ailleurs pas spécifiquement des communautés animales. Or n'est-ce pas là aussi un élément essentiel de l'expérience humaine, qu'il faut postuler dès le moment où la conscience spirituelle apparaît ? Si l'on se rappelle le rôle que l'anthropologie biblique reconnaît à la personnalité des chefs et des rois, à sa fonction « corporative » ou « incorporante » par rapport au groupe dont elle assure l'unité[97], on concèdera sans peine qu'une telle représentation des origines, si conjecturale qu'elle soit dans ses détails concrets, respecterait le principe fondamental de l'*unité humaine* au point de départ de notre race. Elle placerait, bien sûr, une épreuve décisive aboutissant au péché à chaque éveil particulier d'une nouvelle conscience « humai-

96. *Ench. Bibl.*, 617.

97. Renvoyons sur ce point au livre de J. De Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges-Paris, 1959.

ne »[98]. Mais il y aurait tout de même une différence considérable entre le cas des deux premiers mutants et celui de tous les autres, puisque l'éclair de conscience suscité par leur contact serait déjà assombri par la situation de péché où ils se sont placés eux-mêmes dès le principe : se trouvant à l'origine de la « société mutante », *ils sont aussi à l'origine de son engagement dans le mal* ... Est-ce là une rêverie sans consistance ? Si les paléontologistes ont quelque chose de meilleur et de plus plausible à proposer, le théologien s'en réjouira, car il pourra alors confronter les données doctrinales dont il doit rendre compte avec les éléments d'une représentation concrète qui actuellement lui fait défaut.

Toujours est-il que, même en préférant une explication monogéniste des origines humaines, on peut concevoir une possibilité de *cohérence* entre la doctrine de l'unité humaine et du péché originel, d'une part, et certaines applications du polygénisme, d'autre part, tout au moins la dernière de celles que je viens d'exposer : le premier *homme* qui franchit le seuil de la conscience aurait vraiment été alors *le chef du genre humain pécheur,* bien qu'une société humaine se soit immédiatement formée autour de lui[99]. Du même coup, la liberté de la recherche scientifique est assurée sans réticence ni arrière-pensée, ce qui est essentiel. Quant au théologien, obligé par les circonstances à reprendre *ab ovo* ses propres réflexions, il y trouve un bénéfice certain, dans la mesure où il distingue mieux dans les données traditionnelles ce qui était *certitude* doctrinale et ce qui était *représentation,* fatalement liée à un contexte culturel et par là périodiquement révisable. Tout compte fait, on pourrait même se demander si le polygénisme mitigé, auquel il a semblé possible de laisser sa chance, ne comporterait pas un avantage supplémentaire dans la perspective d'une anthropologie chrétienne. En effet, si l'association des deux sexes dans le couple fournit une image intégrale de la « nature » humaine grâce au rapport inter-personnel de l'homme et de la femme, il y manque cependant un élément fondamental de l'expérience humaine, tant que le couple pris comme tel n'a pas la possibilité de s'ouvrir à autrui par une communication sociale effective. De ce point de vue, sa descendance *future* assure bien une finalisation « altruiste » à ses comportements proprement sexuels ; mais cela reste insuffisant pour conférer une dimension sociale à tous les autres aspects de son existence *actuelle.* Le monogénisme strict, qui éliminerait tout groupe social à la souche de l'humanité, ne condamnerait-il

98. Sinon il faudrait supposer que le mal serait déjà présent dans l'être qui parvient à la vie d'homme.

99. Je n'oserais cependant pas dire de mon propre chef que, dans l'état actuel des recherches anthropologiques et théologiques, la première hypothèse que j'ai envisagée soit sûrement contraire à la foi. Pour en décider, le problème de l'unité humaine et de ses fondements requerrait sans doute une étude supplémentaire.

pas le premier couple à un *solipsisme* peu compatible avec un aspect important de l'anthropologie révélée ? Au contraire, en faisant de ce couple le point de cristallisation d'une société, on découvre à la souche de l'humanité tous les caractères d'une expérience sociale complète [100]. Mais, encore une fois, il s'agit d'une question de *fait*, que le théologien n'a pas les moyens de trancher seul.

3. Péché originel et condition humaine

A. Le problème

Il reste un dernier point à examiner : c'est la condition dans laquelle se trouve actuellement l'humanité. Au niveau de la simple réflexion rationnelle, elle fait déjà problème. Non en ce sens que ses éléments constitutifs se refuseraient à entrer dans le cadre de lois naturelles bien connues, ou du moins connaissables : quoi de plus « naturel » à un vivant que de souffrir et de mourir ? Mais en ce sens qu'il y a une contradiction radicale entre nos aspirations les plus profondes et ce qui constitue pour nous une expérience du Mal. La doctrine du Péché originel établit le lien le plus étroit entre cette condition et l'irruption du Péché dans le monde, au point de départ de notre histoire. La doctrine de la rédemption corrobore ce point, puisqu'elle affirme la victoire du Christ non seulement sur le Péché, mais aussi sur tout ce qui y est lié dans la condition humaine, notamment la mort, dans laquelle culmine notre expérience du Mal. Ainsi se trouve posée une double affirmation : 1) « Dieu n'a pas fait la mort » (*Sg* 1, 13), il ne porte aucunement la responsabilité de ce qui dans notre condition nous paraît « contre nature » ; 2) Dieu veut de toute façon nous en délivrer par l'action du Christ rédempteur. Nous retrouvons ici des données scripturaires analysées précédemment [101].

Partant de ces principes, la théologie patristique et médiévale s'est interrogée sur l'état de l'homme avant la chute, au sortir des « mains de Dieu ». Opposant, comme nous l'avons vu, le réalisme du témoignage de l'Ecriture à l'irréalité des mythes [102], elle a lu *Gn* 2-3 dans

---

100. Peut-être faudrait-il considérer ici les conditions dans lesquelles se présenteraient les *possibilités de subsistance* d'une race nouvelle réduite à l'épaisseur d'un seul couple, au milieu d'un monde animal dont elle serait radicalement coupée et d'une nature dont elle serait loin d'avoir acquis la maîtrise. Sans doute le phénomène nouveau de l'esprit devrait-il entrer en ligne de compte pour apprécier une telle situation. Mais cet esprit n'aurait pour support et moyen d'expression qu'une vie psychique assez rudimentaire, et la disproportion entre l'humanité déchue et son environnement n'en resterait pas moins écrasante. De ce point de vue encore, l'existence d'une *société* serait incontestablement plus satisfaisante pour satisfaire aux données du problème.

101. *Supra*, p. 372 s.

102. *Supra*, p. 448-449.

une perspective strictement historique, et c'est sur cette base qu'elle a construit sa représentation de l'état originel. L'opération ne s'est pas réalisée sans effort : les trois commentaires consacrés par saint Augustin aux premiers chapitres de la Genèse en témoignent de façon éloquente [103]. Mais finalement elle a abouti à une anthropologie articulée sur les deux « temps » du drame primitif : celui où la race humaine avait surgi à l'existence, dans une intégrité et une félicité paradisiaques ; celui où l'expérience du péché l'a introduite dans sa situation actuelle, sans pour autant ruiner sa vocation surnaturelle. Du traité de saint Grégoire de Nysse *Sur la création de l'homme* [104] à la Ia Pars de la *Somme théologique* [105], on retrouve ce double tableau, qui lui-même se relie à la christologie et à la sotériologie, puisque le dessein fondamental du Créateur ne s'est achevé finalement que dans le Christ, Homme nouveau, chef de l'humanité régénérée. L'appel de l'humanité à la vie de grâce a naturellement été tenu pour un élément primitif, antérieur à l'entrée du péché dans le monde. Mais en outre, étant donnée la lecture « historicisante » des grands symboles paradisiaques [106], les théologiens ont associé à cette vie de grâce tout un ensemble de dons « préternaturels » qu'ils ont tenté de cerner avec précision : absence de souffrance, absence d'ignorance et, couronnant le tout, immortalité. Cette peinture réaliste de la vie d'Adam au Paradis n'était d'ailleurs pas due à l'initiative des théologiens chrétiens : on la trouvait déjà dans la haggada juive [107]. Les décrets conciliaires d'Orange et de Trente n'en ont pas, à beaucoup près, avalisé tous les éléments de façon explicite. Toutefois leur formulation a été conditionnée par une théologie courante où elle occupait une place indiscutée, soit chez saint Augustin pour le concile d'Orange, soit chez saint Thomas pour celui de Trente. De ce fait, l'immortalité corporelle [108] d'Adam avant la chute est entrée dans les

103. *De Genesi contra manichaeos*, en 388-390 (*P.L.*, 34, 173-220) ; *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, en 393 (*P.L.*, 34, 219-246) ; *De Genesi ad litteram*, entre 401 et 415 (*P.L.*, 34, 245-486). On comparera, par exemple, l'interprétation allégorique du Paradis proposée dans le premier ouvrage (2, 9 ; col. 202 s.) et l'interprétation réaliste retenue dans le second (8, 1-7 ; col. 371-378). Les oscillations de la pensée d'Augustin en manifestent l'embarras.

104. Saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur la création de l'homme*, trad. de J. LAPLACE, coll. « Sources chrétiennes », 6, Paris, 1943.

105. *Somme Théologique*, Ia, q. 65-102.

106. L'exemple en est donné par saint AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, 8, 1 et saint THOMAS, *S.Th.*, Ia, q. 102, qui se réfère à saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, 2, 11 (*P.G.*, 94, 909-18).

107. Livre des *Jubilés*, 3 (dans R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, p. 16 s.) ; *Apocalypse de Moïse*, 15-34 (*ibid.*, p. 145-149). Ce développement de la légende (qui préludе aux *Semaines* de Du Bartas et au *Paradis perdu* de Milton) est plus développé dans les apocryphes que dans les commentaires rabbiniques de la Genèse recueillis dans *Beréshit Rabbah*, 13-23.

108. Sur ce point particulier, l'enquête très complète de W. GOOSSENS, art. *Immortalité corporelle*, dans *D.B.S.*, t. 4, col. 298-351, se borne à l'étude exégétique de la question.

textes officiels, sous forme d'assertion positive à Orange [109], et comme un présupposé indiscutable à Trente [110]. Il faut reconnaître qu'en dehors de là ces textes ont mis l'accent sur les dons surnaturels de sainteté et de justice [111], sans préciser en quoi la prévarication d'Adam a détérioré l'état de son corps et de son âme [112]. Mais cette idée de l'homme « vulneratus in naturalibus » présupposait la perte des dons gratuits que les théologiens attribuaient alors unanimement au premier homme.

Cette représentation des choses se heurte actuellement à deux sortes de difficultés. Du point de vue scientifique, l'hypothèse d'un être corporel échappant à perpétuité à la souffrance et à la mort semble proprement impensable. Surtout si l'on tient compte du fait que l'espèce humaine a émergé du monde animal, comme un phénomène entièrement neuf sous l'angle psychologique, mais dans une parfaite continuité somatique avec ce qui l'avait précédé et préparé. Faudrait-il donc supposer que le gouvernement divin du monde ait alors substitué à ses procédés habituels le recours constant au miracle ? A cette objection fondée sur une considération attentive de la nature des choses, s'en ajoute une autre d'ordre exégétique. Puisque le langage utilisé pour décrire l'origine du genre humain est conventionnel, puisque en particulier la symbolique paradisiaque relève du langage « mythique » [113], une saine critique du langage interdit de projeter dans l'espace et dans le temps, sous forme de tableau historique, ces modes d'expression dont l'intentionnalité et la portée étaient d'un autre ordre. Cela ne veut pas dire que la symbolique paradisiaque soit dénuée de signification. Mais, en l'historicisant, on s'éloigne de sa teneur réelle et on tombe dans un pseudo-réalisme, d'autant plus trompeur qu'il croit en savoir davantage sur l'humanité primitive. On ne peut pas faire grief aux exégètes et théologiens anciens de n'avoir pas pratiqué cette critique du langage : ils n'en avaient pas les moyens. Mais, puisque la chose nous est devenue possible, puisque par conséquent notre interprétation de l'Ecriture peut dépasser la leur sur ce point, nous devons faire un tri dans les éléments qu'ils ont cru pouvoir rattacher aux textes inspirés. Ainsi l'interprétation correcte du langage mythique employé en cet endroit dans l'Ecriture aura pour conséquence nécessaire la « démythisation » de la théologie médiévale, là où elle avait construit avec logique un

109. DENZ.-SCHÖNMETZER, 223.
110. *Ibid.*, 1511.
111. « Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim *sanctitatem et justitiam*, in qua constitutus fuerat, amisisse... » (DENZ., 223).
112. « ... totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse... » (*Ibid.*).
113. *Supra*, p. 354 ; cfr *Sens chrétien de l'A.T.*, p. 386 s.

tableau de la vie paradisiaque aux traits mythiques fort accusés[114]. Comme pour la représentation du Péché originel, le travail doit être repris à la base, pour rejoindre sous une autre forme l'intention didactique des auteurs sacrés.

B. De l'intégrité primitive à la condition pécheresse

Si l'éveil de la conscience et de la liberté humaines s'est bien produit dans un couple (ou, à la rigueur[115], des couples) d'individus adultes, assumant immédiatement tout le complexe de puissances corporelles et sensitives qui existait antérieurement dans ces individus, il convient de mesurer exactement ce qu'impliquait cette première émergence du spirituel dans l'histoire. En premier lieu, il n'est aucunement nécessaire d'en dissocier l'appel de l'humanité à la vie surnaturelle, c'est-à-dire, son ouverture et sa destination positive à la communion avec Dieu : nul texte scripturaire n'appuierait semblable hypothèse[116]. En outre, il est évident que, ni du point de vue physiologique, ni du point de vue psychologique, aucun antécédent familial ou social ne pesait sur l'exercice de la conscience et de la liberté qui constitua la première affirmation de soi posée par des êtres pleinement « hominisés ». En conséquence, l'affirmation du concile de Trente sur la *sainteté* et la *justice originelles*[117] n'ont aucunement besoin d'être remises en question. On dirait même qu'elles vont de soi, pour qui croit au dessein de salut dont l'acte créateur de Dieu met le déroulement en marche. Il faut toutefois se rappeler que cette

---

114. On voit que je fais une différence entre la critique du langage « mythique » de l'Ecriture là où on peut en reconnaître la présence, qui cherche à préciser la pensée sous-jacente à ce mode d'expression parfaitement recevable, et la « démythisation » des constructions spéculatives fondées sur une appréciation incorrecte de ce langage et sur son historicisation indue. La première opération est techniquement la plus difficile ; mais la seconde est psychologiquement la plus gênante pour certains esprits, qui ne conçoivent le progrès en théologie que sous la forme de nouvelles conclusions tirées des prémisses posées par les théologiens d'autrefois. Ici, il faut remonter beaucoup plus haut que les théologiens d'autrefois, pour reprendre leur travail en sous-œuvre à partir de l'Ecriture elle-même.

115. *Dato, non concesso !* On veut dire seulement que le présent problème est indépendant de la solution adoptée pour celui du monogénisme.

116. L'hypothèse n'a pris forme chez les théologiens d'autrefois que parce qu'ils accordaient un important laps de temps à la vie d'Adam et Eve dans le Paradis.

117. Je me place ici dans une perspective sensiblement différente de celle de Z. Alszeghy et M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica*, p. 217-218 : l'état de justice originelle et les dons préternaturels y sont considérés comme n'ayant eu qu'une « existence *virtuelle*, en tant que l'état paradisiaque aurait dû être le terme de l'évolution humaine ». A mon sens, l'homme a bien été créé en état de justice et de sainteté. Sa dignité d'être libre exigeait de sa part une réponse positive à la grâce qui le prévenait ainsi. A ce niveau du problème, le rapport de cette grâce au Christ futur est hors de question ; mais on ne peut exclure l'hypothèse que cette grâce ait été donnée en raison du Christ, *Verbum incarnaturum* (cfr *infra*, p. 483 s.).

hominisation fondamentale appelle un achèvement ultérieur : par la conquête de la nature qui l'entoure, par l'expérience de la vie sociale, l'humanité va providentiellement connaître un lent développement cérébral et psychique qui fera venir au jour les virtualités encloses dans son être [118]. Dès lors, toute spéculation sur la *science* parfaite d'Adam au Paradis doit être radicalement éliminée : c'est exclusivement dans l'ordre de la conscience de soi et du rapport à Dieu que l'éveil de l'âme spirituelle impliquait une certaine *connaissance religieuse,* sans laquelle la conscience morale et le choix décisif par rapport à Dieu seraient impensables. Encore faut-il remarquer qu'en tout état de cause cette connaissance religieuse devait être adaptée, dans ses formes pratiques, au psychisme rudimentaire qui lui servait alors de soubassement. Les théologiens modernes reprennent parfois, sur ce point, l'image chère à saint Irénée : celle d'une humanité *en état d'enfance* [119]. La métaphore peut en effet être suggestive, à condition qu'on n'en abuse pas : au point de départ de la race, il faut bel et bien postuler des *adultes,* mais des adultes conditionnés tout autrement que nous.

Avant d'imaginer quoi que ce soit au sujet de leur vie dans l'*intégrité primitive,* il faut poser une question préjudicielle : combien de temps dura cet état ? Reprenons la réponse déjà formulée plus haut : le temps que les deux partenaires du couple mutant prissent en commun conscience d'eux-mêmes, comme êtres différents du monde animal qui les entourait et comme êtres capables de Dieu [120]. Cela suffisait pour que l'épreuve cruciale fût là et pour qu'il fallût opérer le choix décisif. Cela suffisait pour que la fragilité naturelle de la créature se manifestât, en faisant tourner le choix au refus et en introduisant les deux pécheurs dans l'existence dramatique que nous connaissons bien. Si on retenait l'hypothèse (que mes considérations précédentes ne favorisaient guère) d'une pluralité de couples mutant parallèlement, on retrouverait pour chacun d'eux cette même épreuve cruciale, et rien n'empêcherait d'admettre qu'elle a abouti dans tous les cas à la même révélation de la fragilité des créatures. Ne suffirait-il pas d'ailleurs qu'un seul couple ait amorcé ce processus, pour que tous les autres, par la voie du rapport social, se trouvent mis en présence d'un mal *déjà là,* et pour que l'épreuve permanente de la liberté vire aussi chez eux à la catastrophe ? Si par contre on retient l'hypothèse d'une hominisation « en chaîne », à partir du premier couple mutant, c'est au niveau de celui-ci que « le Péché est entré dans le monde ». Ensuite, le rôle de ce couple pécheur par rapport à la société qui

118. *Supra,* p. 455 s.
119. Voir le beau texte de l'*Adversus haereses,* 4, 38, cité par H. DE LUBAC, *Catholicisme,* p. 186 s. (avec d'autres références à saint Irénée) ; cfr *Démonstration de la prédication apostolique,* 12 et 14 (Sources chrétiennes, 62, p. 50-53).
120. *Supra,* p. 459.

se cristallisa autour de lui ne concerna pas seulement son éveil psychologique à la conscience et à la liberté ; il dut inclure une sollicitation au mauvais usage de cette liberté. De toute façon, le passage de l'intégrité primitive à la vie et à la condition pécheresse s'est opéré, selon toute vraisemblance, dans le très court laps de temps nécessaire à l'éveil de la conscience de soi dans un rapport inter-personnel [121].

Il est assurément légitime de se demander ce que l'intégrité spirituelle primitive aurait entraîné comme conséquences, dans le cas où la libre correspondance de tous les intéressés aurait assuré à perpétuité leur permanence dans la grâce. De ce point de vue, on peut affirmer que la vie humaine aurait été conditionnée autrement qu'elle ne l'est à l'heure actuelle. Malheureusement, il est impossible de dire ce qu'auraient pu être ses conditionnements concrets. Pour construire son imagerie paradisiaque, l'Ancien Testament s'est contenté d'inverser les traits qui constituent le tableau de la *peine* humaine, dans le travail, dans la maternité et dans la sortie de monde présent. Ces grands symboles ont une portée *négative* évidente : Dieu n'a pas plus fait l'homme pour peiner et souffrir, qu'il ne l'a créé pécheur ou enclin au mal. Mais la manière dont les choses auraient pu se réaliser pratiquement, dans des circonstances hypothétiques qui ne se sont pas produites, ne peut absolument pas être précisée ; elle appartient au domaine des futuribles que nous devons abandonner à la science divine. Il n'est d'ailleurs pas indispensable de rêver à un monde irréel où l'imagerie paradisiaque se serait réalisée à la lettre. Prenons un exemple précis : le cas de la mort [122]. Dans notre expérience existentielle, la mort n'apparaît pas seulement comme un fait objectif de « séparation de l'âme et du corps », consécutif à un processus naturel d'usure de l'organisme. Elle est ressentie, ou mieux, appréhendée subjectivement comme une plongée dans l'inexistence, un glissement vers l'inconnu, une nécessité d'autant plus angoissante que l'outre-mort reste inaccessible à nos prises. C'est cet ensemble concret, dont les dimensions psychologiques sont aussi importantes que la réalité corporelle, que l'Ecriture lie au péché à titre de châtiment. En un mot, c'est la façon dont la « séparation de l'âme et du corps » est expérimentée et ressentie, plus que cette séparation elle-même, considérée comme l'aboutissement du processus naturel auquel est nécessairement soumis tout être corporel. Le même processus de dissolu-

121. On voit donc combien le tableau de l'intégrité primitive, tel qu'on le brosse souvent à la suite des théologiens médiévaux, comporte d'irréalité, dès qu'on oublie d'y faire intervenir le facteur « temps ». Or le temps est l'étoffe de notre existence, et le choix de l'homme en face de Dieu a qualifié dès le début cette existence et son mode de réalisation, « en un instant, en un clin d'œil », pour reprendre le mot de saint Paul (*1 Co* 15, 52).

122. Cfr K. RAHNER, *Pour une théologie de la mort*, dans *Ecrits théologiques*, t. 3, p. 103-167 ; P. GRELOT, *La théologie de la mort dans l'Ecriture sainte*, dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 1966, p. 143-193.

tion organique se serait présenté dans des conditions toutes différentes, si la vie familière d'amitié avec Dieu, liée à la justice primitive, en avait constitué le cadre et éclairé la finalité ultra-terrestre [123]. Ici l'intuition poétique de Péguy se montre beaucoup plus réaliste que les constructions compliquées des théologiens médiévaux : « Ce qui depuis ce jour est devenu la mort // n'était qu'un naturel et tranquille départ [124]. » Par l'entrée du Péché dans le monde, ce « départ » a changé de sens et revêtu des modalités « contre nature ». Si les choses avaient tourné autrement, sans doute ce « départ » nécessaire aurait-il eu le caractère d'une ultime mutation, où l'être corporel et « animal » de l'homme aurait revêtu un nouveau mode d'existence : n'est-ce pas le sens même de la résurrection corporelle, à laquelle Jésus a déjà accédé comme « prémices de ceux qui se sont endormis » (*1 Co* 15, 20) ? Tout cela permet de couper court aux spéculations sur l'immortalité corporelle d'Adam au Paradis, sans rien perdre du dogme relatif au corps, les traits mythiques de la symbolique paradisiaque ayant reçu une interprétation existentiale qui les valorise dans leur ordre propre.

On raisonnera de même pour tout ce qui, dans notre condition actuelle, revêt un aspect de peine et de souffrance. Le rapport à la nature environnante, l'effort nécessaire pour la connaître et la maîtriser, la soumission aux lois qui gouvernent tous les organismes corporels, la réalisation de la vie en société, etc., se fussent présentées dans un contexte tout autre, si la rupture de l'amitié avec Dieu et de la vie de grâce n'était pas intervenue dans la vie de l'humanité dès son principe. Il nous est impossible de savoir comment les choses se seraient alors réalisées, puisque nous ne pouvons raisonner là-dessus qu'à partir de l'expérience contraire. Nous n'en parlerons jamais qu'au mode « irréel du passé » ! Le plus clair et le plus sûr, c'est que le problème fondamental de la vie spirituelle, celui du rapport avec Dieu, détermine depuis le début le *mode* selon lequel l'homme expérimente tous les autres aspects de son existence : son rapport aux autres et son rapport au monde. Il détermine même la façon dont se présente à lui la construction de sa propre personnalité, par la maîtrise des puissances intérieures qui le constituent et leur unification dans la poursuite d'une fin librement choisie. Quand saint Paul analyse, en *Rm* 7, les débats intérieurs d'un Moi divisé contre lui-même, impuissant à réaliser le bien qu'il veut, captif de la loi du Péché qui est dans ses membres (*Rm* 7, 14-23), il est significatif

123. K. RAHNER, *art. cit.*, p. 128 s.

124. Ch. PÉGUY, *Eve*, dans *Oeuvres poétiques complètes*, Paris, 1957, p. 938. On sait que tout le début d'Eve est une évocation nostalgique du Paradis perdu : « O mère ensevelie hors du premier Jardin, // vous n'avez plus connu ce *climat de la grâce*... ».

qu'il utilise l'exemple fourni par le péché d'Adam [125] pour le généraliser en quelque sorte (*Rm* 7, 9-11 ; cfr *Gn* 2, 17 ; 3, 1 s. 13). Ainsi donc le problème qui se pose à nous est substantiellement le même que celui auquel s'accrocha l'épreuve originelle. Seulement pour nous, sa solution est hypothéquée par l'existence antécédente d'un Mal qui, dès le commencement de notre vie, pèse lourdement sur nous. La conquête de notre être intérieur est d'autant plus difficile à faire qu'elle a pour point de départ l'expérience d'une liberté asservie, « vendue au pouvoir du Péché » (*Rm* 7, 14). Or cet élément de notre condition ne peut pas avoir été originel, en ce sens qu'il aurait précédé le premier exercice de la liberté humaine ici-bas. Le rattachement du phylum humain à une souche animale pourrait sans doute suggérer que beaucoup de tendances déréglées, actuellement réunies sous le concept générique de « concupiscence », constituent les reliquats d'un psychisme infra-humain que notre être n'aurait pas encore réussi à dominer, à canaliser, à hominiser pleinement. Mais le *devoir d'hominiser* cet héritage instinctif pré-humain ne pouvait pas revêtir, quand la conscience humaine prit forme, le même caractère de *pesanteur* que nous lui connaissons aujourd'hui ; car il n'était pas associé alors à une expérience de péché antécédente, à une acceptation de l'infra-humain inscrite dans la mémoire et les nerfs des générations humaines. Sur ce point encore, l'achèvement de l'hominisation se fût effectué dans un autre climat, si le Péché n'était pas entré dans le monde. Mais à quoi bon en rêver ?

On voit dans quelle direction la réflexion théologique pourrait s'engager, pour intégrer dans une anthropologie réaliste les données des sciences modernes, sans rien perdre des éléments positifs apportés par l'Ecriture et déjà mis en œuvre par les théologiens d'autrefois. Je ne prétends pas en fournir une synthèse achevée, car trop de domaines s'y recoupent : exégèse et théologie, bien sûr, mais aussi biologie, psychologie, sociologie, psychanalyse, métaphysique, etc. Qui pourrait se flatter de dominer tous ces champs de recherche ? Le travail du théologien moderne est devenu beaucoup plus complexe que ne l'était celui de prédécesseurs du Moyen Age et de la Renaissance. Pourquoi s'en plaindre ? Cela ne fait-il pas une partie de son intérêt ?

4. « O certe necessarium Adae peccatum !... »

Bien que mes réflexions, en cherchant à éclairer trois points où l'anthropologie révélée recoupe l'anthropologie scientifique, n'aient

125. S. LYONNET, *« Tu ne convoiteras pas » (Rom. 7, 7)*, dans *Neotestamentica et patristica* (Festschrift O. Cullmann), Leiden, 1962, p. 157-165 ; *Quaestiones ad Rom. 7, 7-13*, dans *Verbum Domini*, 1962, p. 163-183.

pas constamment repris les éléments mis en lumière dans l'enquête exégétique précédente, elles ne s'en sont pas moins développées à partir d'eux. Il fallait en effet que fussent d'abord établis certains points fondamentaux : l'essence de l'épreuve originelle comme choix décisif de la liberté humaine en face du Créateur ; le caractère « mythique » de la symbolique paradisiaque et les implications existentielles qui la sous-tendent ; le caractère conventionnel de l'éponyme Adam pour représenter le point de départ du genre humain, et le rapport de cette représentation avec le mystère de l'unité humaine, etc. Ensuite il devenait possible d'aborder les questions que posent au théologien les conceptions modernes de l'hominisation, l'épaisseur éventuelle de la souche primitive dont dérive l'humanité, les attaches de cette souche à un monde animal dont elle émerge, etc. Pour élaborer une réponse sur tous ces points particuliers, il faut nécessairement recourir à l'hypothèse. On s'aperçoit alors que les théologiens du passé n'y ont pas moins recouru ; et dans la mesure même où on est amené à les contredire, on s'attend à être contredit soi-même, aujourd'hui ou plus tard. Aussi est-ce avec circonspection qu'on expose des vues où tout n'est pas d'une égale solidité. Qui pourra mieux faire, qu'il le fasse !

J'aimerais, pour terminer, revenir maintenant sur une idée qui servait de conclusion à mon enquête exégétique : la place du Péché originel dans le déroulement du dessein de salut [126]. Le Péché originel aurait-il pu ne pas se produire ? On est tenté de répondre : Oui, afin de mieux sauvegarder, croit-on, la liberté de l'engagement pris par l'homme pécheur. Mais le revers de la médaille, c'est qu'on est alors amené à faire dépendre d'une décision humaine la forme même du plan de Dieu sur le monde. Acceptons plutôt par principe de ne pas savoir comment s'engrènent l'un sur l'autre le gouvernement divin du monde et la réalité de la liberté humaine, et cherchons quel sens revêtent dans le plan de Dieu les décisions humaines apparemment les plus contraires à sa finalité générale. C'est un fait que le Péché originel s'est intégré au dessein de Dieu avec une sorte de nécessité que le *Praeconium pascale* ne craint pas de souligner : « O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est ! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem ! » Pour comprendre cette insistance sur le rôle providentiel du Mal dans la manifestation de l'amour de Dieu envers les hommes, on doit en rapprocher ce que dit le Nouveau Testament à propos de la passion de Jésus, accomplissement nécessaire des Ecritures en même temps que point culminant du péché humain. « Il faut » que ce qui est écrit s'accomplisse en Jésus (*Lc* 22, 37 ; cfr *Mt* 26, 54) ; « il faut » donc

126. *Supra*, p. 371 ss.

que Jésus aille à Jérusalem, y souffre, y soit mis à mort (*Mt* 16, 21 ; *Mc* 8, 31 ; cfr 9, 31 ; 10, 33 s. ; *Lc* 9, 22 ; 17, 25 ; 24, 7. 26. 44 ; *Ac* 17, 3 ; *Jn* 3, 14 ; 10, 16) ... Les exécutants aveugles de ce plan inscrit dans le filigrane des Ecritures n'y engageraient-ils donc aucunement leur responsabilité ? D'un certain point de vue, ils sont en effet inconscients du dessein divin qu'ils réalisent (*Ac* 3, 17 s.). Cependant leur refus du Christ-Lumière s'enracine dans un péché contre la lumière (cfr *Jn* 9, 41) : « Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché ... Si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils ont vu, et ils nous haïssent, moi et mon Père » (*Jn* 15, 22-24). De même, pour la trahison de Judas : « Le Fils de l'Homme s'en va selon ce qu'il est écrit de lui ; mais malheur à cet homme-là par qui le Fils de l'Homme est livré ! Il eût mieux valu pour cet homme-là de ne pas naître ! » (*Mt* 26, 24). C'est donc le péché humain qui accomplit à son insu le plan de Dieu ; c'est par son entremise que Dieu révèle son amour rédempteur en livrant pour nous son Fils unique (*Rm* 8, 32) : « la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions des pécheurs, est mort pour nous » (*Rm* 5, 8). Cette manifestation paradoxale de l'amour constitue le cadre dans lequel le Péché originel prend son sens. Sans doute reste-t-il un *mal*, de soi inexcusable. Mais en introduisant le drame dans l'histoire humaine, *il a posé le premier jalon de cette manifestation ultime de l'amour que fut la mort du Christ en croix*. L'appel à l'existence d'une créature spirituelle, capable de s'engager librement et d'aimer Dieu en retour, n'en était-elle donc pas une manifestation suffisante ? D'autant plus que, prenant au sérieux la liberté de sa créature, Dieu acceptait de courir le risque du péché ... Mais justement, par la chute même de cette créature, se sont révélées *au plan expérimental* sa fragilité naturelle et son insuffisance radicale, afin qu'elle se tournât vers le seul qui pût la sauver ; et en même temps, par l'insertion du péché dans la texture même de l'histoire, les conditions étaient posées pour que le Fils de Dieu montrât jusqu'où pouvait aller un amour rédempteur : non seulement jusqu'aux anéantissements de l'incarnation, mais jusqu'à l'acceptation de la mort. « O mira circa nos tuae pietatis dignatio ! O inestimabilis dilectio caritatis : ut servum redimeres, Filium tradidisti ! » C'est bien décidément dans cette perspective que la méditation de l'*Exultet* oriente sa conception du péché d'Adam « nécessaire ».

Cette vue des choses exigerait-elle donc qu'on tranche dans le sens thomiste la fameuse controverse médiévale sur le motif de l'incarnation ? Il est permis d'en discuter. Quand on lit sans idée préconçue le développement de l'épître aux Colossiens sur le Christ,

« Premier-né de toute créature » (1, 15) et « Premier-né d'entre les morts » (1, 18), on est frappé par la cohérence que reconnaît saint Paul entre le dessein de la création (tout a été créé dans le Christ, par lui et pour lui, 1, 16-17) et le dessein de la rédemption (Tête du Corps, c'est en lui que s'opère la réconciliation de toutes choses, 1, 18. 20). Sans doute, entre les deux « temps » du dessein de Dieu, le péché est-il intervenu. Mais ce qu'il a changé, ce n'est point, peut-on dire en reprenant le passage parallèle de l'épître aux Ephésiens, « ce *dessein* bienveillant, formé par avance pour être réalisé quand les temps seraient accomplis : récapituler toutes choses dans le Christ, celles du ciel comme celles de la terre » (*Ep* 1, 9-10). C'est seulement le *mode* selon lequel ce dessein s'est réalisé dans un monde devenu pécheur : le Fils de Dieu a « assumé la chair et le sang » (*He* 2, 14) avec toutes les conditions d'existence qui leur étaient liées, jusqu'à la souffrance et la mort. Ainsi rien n'interdit de penser qu'*en créant l'homme, Dieu visait la future incarnation de son Fils,* en qui les choses du ciel et celles de la terre seraient alors ramenées à l'unité sous un seul chef. Il posait un jalon décisif en vue de cet acte eschatologique, réservé pour la plénitude des temps. Sans doute, d'ici là, faudrait-il que la race humaine connaisse cette croissance naturelle dont on a envisagé plus haut les formes, comme une sorte d'achèvement de l'hominisation elle-même. Le Fils ne se ferait homme que quand l'humanité serait apte à porter le poids de Dieu, si l'on peut dire, et quand d'ailleurs une préparation positive aurait fait l'éducation du peuple de Dieu. Mais que représente la durée de tout l'Ancien Testament, à côté des centaines de millénaires qu'on peut aujourd'hui envisager pour les stades successifs de l'humanité préhistorique ? Et que sont même les dix-neuf siècles d'histoire chrétienne ? Une pellicule à la surface du temps ! En venant au monde pour récapituler toute l'histoire qui l'avait précédé [127], le Christ a certes déterminé dans le temps humain un point focal à partir duquel tout s'explique. Mais par rapport à l'épaisseur des siècles écoulés depuis qu'a jailli ici-bas l'étincelle de l'esprit, on peut bien dire qu'il est venu « aux derniers temps ». Finalement, son passage par la mort et ses manifestations de ressuscité ont montré aux hommes vers quel terme ils cheminent : une vie transfigurée, dans « des cieux nouveaux et une terre nouvelle ». Réalité indicible, dont l'image du Paradis

127. Idée chère à saint Irénée : « Lorsqu'il s'est incarné et est devenu homme, (le Christ) a récapitulé en lui-même la longue série des hommes et nous a procuré le salut en raccourci (dans sa chair), de sorte que ce que nous avions perdu en Adam, — c'est-à-dire le fait d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu —, cela même nous pourrions le recouvrer dans le Christ Jésus » (*Adv. Haer.*, 3, 18, 1). Luc, dans sa généalogie de Notre-Seigneur, « montre que c'est le Christ qui a récapitulé en lui toutes les nations dispersées depuis Adam, et toutes les langues, et la race des hommes, et Adam lui-même » (3, 22, 3).

primitif était cependant l'annonce prophétique [128]. Car c'était bien ce terme que le Créateur visait lorsqu'il appelait l'humanité à l'existence. *La Parousie du Seigneur polarise donc depuis le début l'histoire humaine, et au-delà d'elle l'évolution même de l'univers.* Peut-être en effet fallait-il qu'il y eût cette multitude d'astres dans un univers en genèse pour que, dans un modeste satellite de l'un d'entre eux, se réalisât l'heureux concours de circonstances qui rendit possible l'apparition de la vie, la réussite de son évolution, et finalement son aboutissement à l'esprit. Le cycle s'est-il reproduit autre part ? se reproduira-t-il ? Nous n'avons aucun moyen de répondre à cette question. Mais peut-être devons-nous éviter de nous laisser impressionner par la pluralité des mondes : la récapitulation de toutes choses dans le Christ est une affaire *qualitative*, en face de laquelle tout ce qui est seulement *quantitatif* a peu de poids. Que d'essais avortés dans l'évolution des espèces, jusqu'à ce qu'enfin un phylum réussît à déboucher dans l'humanité, justifiant ainsi l'énorme gaspillage des formes inventées par la vie en mouvement ! Qui nous assure qu'il n'en fut pas de même dans l'évolution des mondes ? Les deux hypothèses contradictoires n'ont pas plus de probabilité l'une que l'autre. De toute façon, dans le Christ, Fils de Dieu fait homme, nous touchons Celui par qui, en qui et pour qui ont été créées toutes choses, et Celui en qui notre être pécheur est recréé ; nous touchons l'Alpha et l'Oméga ; nous touchons « l'Amour qui meut le soleil et les autres étoiles » [129].

75 - Paris VI^e
21 rue d'Assas

Pierre GRELOT

128. Cfr *supra*, p. 372.

129. DANTE, *Divine Comédie, Paradis*, Chant 33, 145. Dante entendait assurément cette « motion » en un sens intemporel, selon la métaphysique médiévale qui montrait en Dieu le « Premier Moteur » auquel l'univers est suspendu. Mais l'image acquiert une force accrue quand on l'applique à l'univers en évolution, tout entier tendu vers la Parousie du Christ.