NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 2 1996

Le péché originel. Son irréductible vérité

Marcel NEUSCH

p. 237 - 257

https://www.nrt.be/it/articoli/le-peche-originel-son-irreductible-verite-334

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le péché originel

SON IRRÉDUCTIBLE VÉRITÉ

Aucun «concept» n'a fait couler autant d'encre que le péché originel. Alors qu'il est contesté par les philosophes, les théologiens eux-mêmes se sont interrogés sur sa légitimité et n'ont cessé, au cours des dernières décennies, de le remettre sur le métier. Quand ils ne l'ont pas simplement écarté comme un «pseudo-concept», ou un «faux savoir», ils ont parfois cherché à le rebaptiser, plus souvent encore à lui insuffler un «sens» acceptable. La bibliographie sur le sujet est d'une étendue telle qu'elle décourage d'en faire un bilan exhaustif[1]. À regarder par ailleurs toutes les positions qu'on a soutenues, tout semble avoir été dit, si bien que, sur le péché originel, il est vain de prétendre à l'originalité. À voir la perplexité qu'il suscite chez la plupart, on serait plutôt tenté de dire, avec Wittgenstein, que «ce dont on ne peut parler, il faut le taire»[2]. Pourtant, la question ne cesse de rebondir, et elle exige, de toute façon, qu'on se livre à un travail de clarification.

Ayant abordé, à plusieurs reprises déjà, le concept de péché originel[3] sous un angle particulier, en lien avec la question du mal, j'ai parfois été sollicité d'en dire «plus». D'une façon très précise, dans mes différentes publications, le péché originel a été introduit dans le débat comme l'une des manières de relever le défi du mal. Il est évident, en effet, qu'il remplit, en théologie, une fonction étiologique: rendre compte de «l'excès de mal» qui prolifère dans le monde, et pour lequel la liberté de l'individu constitue un support manifestement trop mince. Que peut-on ajouter sans tomber dans la mythologie? Si le péché originel — une réponse parmi d'autres — devait être considéré comme un «faux savoir», on ne peut oublier qu'il affronte une «vraie question». À l'isoler de la

---

1. Voir p. ex. B. POTTIER, *Le péché originel selon Hegel*, Namur, Culture et Vérité, 1990, p. 301-304, qui recense près d'une centaine de titres.

2. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, par. 7.

3. Cf. M. NEUSCH, *Les chrétiens et leur vision de l'homme* (Manuel de théologie, 4), Paris, Desclée, 1985, p. 272-277; ID., *Le mal*, Paris, Centurion, 1990, p. 31-51; ID., *L'homme moderne face au mal*, dans *Christus* 168 (1995) 392-402.

question qu'il cherche à élucider, on ferait naturellement fausse route. Il ne s'agit donc pas de se battre pour un concept, mais pour une vérité qui concerne l'existence humaine. Tel est l'intention qui anime la présente étude.

I. - Sécularisation du péché originel

Où en sommes-nous aujourd'hui? Il ne suffit pas de bannir un mot, ni d'en dénoncer les pièges, pour se débarrasser de ce qu'il signifie. On constate d'ailleurs que, en même temps que se sont accumulés les griefs contre lui — la liste serait trop longue à établir[4] — le «péché originel» revient dans les discours des modernes avec une insistance sans pareille, mais il revient sous des habits plus ou moins neufs, si bien qu'il est parfois méconnaissable. Avec la figure du «mal radical», Kant reste sans doute le plus proche de l'idée de péché originel. Alors que se répand autour de lui l'idée d'une «bonne nature» (Rousseau), il affirme au contraire, sur la seule base de l'expérience, que «l'homme est mauvais par nature»[5]. Mais s'il parle d'un mal radical — non un simple accident, mais une tendance mauvaise inscrite dans la nature —, il ne le rattache plus au péché d'Adam. Il renvoie à l'expérience personnelle: le mal se constate dans «l'opposition effective» que chacun peut observer en lui-même entre le libre arbitre et la loi. C'est sur la base d'une telle expérience qu'il s'autorise à parler d'une «perversion du coeur» et même d'une «faute innée», ce qui nous situe dans les parages du «péché originel»[6], même si, aux yeux de Kant, la figuration qu'en donne la Bible est inadéquate.

Ce qui nous intéresse, ici, c'est moins la solution kantienne que l'aveu d'une liberté qui n'agit pas seulement «pour» le mal, mais «par» le mal[7], un mal qui a prise sur la liberté avant même que celle-ci ne se décide au mal, ce qui situe Kant à proximité de la perspective chrétienne. Mais où placer l'origine de ce mal radical? Kant n'a pas une position univoque. S'il se rallie à l'idée d'une

---

4. Cf. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie,* Bd 2, Göttingen, Vandenhoeck, 1991, p. 266.

5. E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Paris, Vrin, 1972, p. 52.

6. *Ibid.*, p. 63.

7. Pour une vue d'ensemble, on pourra se référer à D. ROSENFIELD, *Du Mal. Essais pour introduire en philosophie le concept de mal,* Paris, Aubier, 1989, **notamment p. 67 sv.**

servitude qui affecte la liberté à sa racine, l'origine de cette opposition qu'il constate en lui reste une énigme. «Il n'existe donc pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord venir»: *Unbegreiflichkeit*[8]! Tel est le dernier mot de Kant sur l'origine du mal. Quant à une libération possible, il ne croit pas qu'elle pourrait venir de la seule volonté, bien que celle-ci ne doive compter que sur elle-même. Mais ayant l'expérience de ses limites dans la poursuite du bien, l'homme ne peut que nourrir le secret espoir que ce qu'il ne peut pas réaliser par lui-même pourrait lui être donné «d'un autre côté».

Chez les post-kantiens, la question du mal est de nouveau posée. Dans *Le système de l'éthique* (1798), Fichte l'aborde au par. 16: «Sur l'origine du mal dans l'être raisonnable fini»[9], mais par rapport à Kant, a fortiori par rapport au péché originel, son propos est fortement atténué, puisque le mal en l'homme n'est plus désigné comme «mal radical», hypothèse qu'il pourchasse explicitement en raison du fatalisme qu'elle implique, ni comme «péché», ce qui mettrait en jeu la responsabilité. Il identifie dès lors le mal avec la finitude d'une liberté qui se détermine selon une «maxime mauvaise». À l'origine du mal en chacun, il suffit de supposer une «inertie originaire» de la liberté, c'est-à-dire une liberté qui, au lieu de se déployer en acte selon une maxime bonne, et de tendre vers la liberté absolue, reste inerte, une inertie qui est d'emblée «source de lâcheté»: l'homme préfère l'esclavage, qui n'exige aucun effort, à la liberté, laquelle suppose une action. «Il préfère tout endurer plutôt que d'agir une seule fois[10].» L'inertie «nous empêche d'affirmer notre liberté et notre autonomie». Fichte fait ainsi l'économie du péché originel tout comme du mal radical, le mal étant réduit à n'être qu'une défaillance de la liberté, la question non résolue étant celle de la provenance de cette «maxime mauvaise» qui se met à miroiter devant la liberté afin de l'incliner au mal.

Quand on regarde les mutations qu'a subies le péché originel chez les penseurs modernes[11], ce qui fait difficulté et leur apparaît comme immoral, c'est le transfert de culpabilité d'Adam à toute

8. E. KANT, *La religion...* (cité *supra* n. 5), p. 85.

9. J.G. FICHTE, *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science,* coll. Épiméthée, Paris, P.U.F., 1986, p. 171.

10. *Ibid.*, p. 194.

11. Hegel n'offre pas une explication très différente de Fichte. Adam, c'est pour lui «l'histoire éternelle de l'homme». Pour une analyse plus nuancée, cf. B. POTTIER, *Le péché originel* (cité *supra* n. 1).

l'humanité. Aussi, pour contourner cette difficulté, ils ont sécularisé le péché originel par une double opération. En aval, ils ont effacé la dimension de «péché», acte volontaire de la personne, et réduit le péché originel à une simple faille ou même à la simple finitude; en amont ils ont attribué aux simples «forces de la nature humaine» la capacité de réduire cette faille et de dépasser la finitude. Une telle réduction comporte un double éloignement par rapport à la doctrine chrétienne: en amont, puisque la source du «péché originel» n'est plus la liberté, un *peccatum originans* (qu'ils refusent); et en aval, puisque l'homme, qui détient le pouvoir de pécher, a aussi celui de s'en libérer et de se réaliser pleinement par lui-même. Kant semble avoir été le seul à s'aperçevoir de l'impasse dans laquelle engageait une telle réduction, puisqu'il laisse persister en amont le mystère de l'origine et qu'il pressent en aval l'impossibilité pour l'homme de s'achever sans «l'aide divine».

II. - Le retour du péché originel

Si l'on en croit Luther, rien ne saurait interdire d'exprimer par le concept de péché originel la réalité biblique qu'il vise, bien que la Bible ignore le concept[12]. La tâche qui s'impose à toute théologie consiste à en vérifier les racines bibliques. Mais justement, qu'en est-il de la réalité du péché originel dans la Bible? Si le péché originel n'y figure pas — c'est là un constat élémentaire —, il vise une réalité qui est celle de la condition pécheresse de l'homme. Mais ce qu'il vise, l'universalité de cette condition, ne se comprend qu'en lien avec la promesse du salut, elle aussi universelle. Dans la mesure où ce lien est occulté, on rend proprement inintelligible le «péché originel» ou, pour s'en tenir à l'Écriture, la condition pécheresse de l'homme. La tendance des derniers siècles fut d'accorder au péché originel une sorte de statut autonome dans la dogmatique chrétienne, en dehors de son articulation avec le salut, ce qui n'a pas peu contribué à le discréditer. C'est sur ce lien qu'insistent tous les textes récents, depuis Vatican II.

12. «Tout le monde sait, écrit A. VANNESTE, que l'expression ne se rencontre point dans le Nouveau Testament.» Cf. *Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Le quatrième canon*, dans *NRT* 88 (1966) 581-602. Le terme classique de péché originel fait son apparition pour la première fois, semble-t-il, chez saint Augustin, dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*, I, 1, 10, *BA* 10, p. 424-425.

En comparaison avec les conciles antérieurs, celui de Vatican II s'est montré d'une extrême sobriété au sujet du péché originel. Il a délibérément écarté un schéma préparatoire consacré à ce point de doctrine, et finalement, il n'en traite nulle part explicitement. Le péché originel, mentionné occasionnellement à plusieurs endroits[13], n'intervient jamais qu'à titre d'incidente. On trouve une allusion dans *Gaudium et spes*, 13 par. 1, un passage qui renvoie chacun à sa propre expérience pour constater l'inclination au mal qui est dans son coeur (*ad malum inclinatum*), et reconnaître les conséquences qui en résultent: un ordre brisé et une harmonie rompue. Une autre allusion se rencontre en *GS* 25 par. 3, qui n'est guère plus explicite. La désignation du péché originel comme tel vient incidemment dans le Décret sur l'apostolat des laïcs, *Apostolicam actuositatem*, 7: «Atteints par la faute originelle (*originali labe affecti*), les hommes sont tombés souvent...» Dans ces différents passages, le péché originel n'est pas affirmé comme tel, mais il apparaît en filigrane comme la source d'expériences ou de situations malheureuses dont chacun peut constater la réalité.

Ce qui paraît le plus significatif, c'est le souci de corréler le péché originel et le salut en Jésus-Christ. Ainsi, en *GS* 22 par. 2 le Christ est présenté comme «l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché (*a primo peccato deformatam*)». On observe la même corrélation en *Lumen gentium*, 2: «Après leur (les hommes) chute en Adam (*lapsos in Adamo*), il (le Père) ne les a pas abandonnés, leur apportant sans cesse les secours salutaires, en considération du Christ rédempteur 'qui est l'image du Dieu invisible'.» On reconnaît ici la perspective paulinienne des deux Adams, le second, désigné comme «homme parfait», venant réellement sortir de l'ombre le premier, qui apparaît alors, en contraste, défiguré par le péché et image d'un rapport négatif à Dieu. Si la doctrine du péché originel est présupposée à Vatican II, ce n'est donc pas seulement pour faire toucher du doigt la source du mal, c'est avant tout pour mettre en perspective l'histoire du salut, une histoire une, mais qui n'est relue correctement qu'à partir de sa fin. Le péché originel n'a de sens que s'il est repris dans une perspective christologique. C'est la leçon la plus claire du Concile Vatican II.

Au regard des différents canons que le Concile de Trente (1546) ou celui de Vatican I (1870) avaient consacrés à ce sujet — encore que les canons définitifs y restent très en retrait par rapport aux

13. Cf. A.-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris, Cerf, 1983, p. 82-87.

projets préparatoires —, Vatican II n'a pas cru utile de s'attarder sur le péché originel comme tel, même s'il ne l'ignore pas. Il est vrai aussi que, aux lendemains du Concile, dès 1966, la question du péché originel est revenue dans le débat. Dans une allocution aux participants à un Symposium sur le péché originel (11 juillet 1966), après avoir rappelé les enseignements de Vatican II, Paul VI invite de façon pressante les théologiens à «faire la lumière sur l'un des mystères fondamentaux de notre foi catholique... En effet, le mystère du péché originel a des liens très étroits avec le mystère du Verbe incarné, sauveur du genre humain par sa passion, sa mort et sa glorieuse résurrection, et donc également avec le message de salut confié à l'Église catholique»[14]. Paul VI souligne ainsi le lien qui existe entre péché originel et incarnation, et ce qu'il demande aux théologiens, ce n'est pas un nouveau traité sur le péché originel, mais une explicitation de ce lien. La perspective de Vatican II est parfaitement intégrée dans ce discours.

Par la suite, Paul VI devait relancer la question du péché originel en la faisant figurer explicitement parmi les articles de sa profession de foi, lue lors de la cérémonie de clôture de l'Année de la foi, le 30 juin 1968. Ayant rappelé la chute d'Adam et ses conséquences sur la nature humaine, il s'exprime ainsi: «Nous tenons donc, avec le Concile de Trente, que le péché originel est transmis avec la nature humaine, 'non par imitation, mais par propagation', et qu'il est ainsi propre à chacun.» Ce rappel des formules de Trente a comme intention manifeste de souligner la continuité conciliaire, mise en question par la disqualification du Concile de Trente qui était alors de bon aloi dans le discours théologique, mais Paul VI n'a pas perdu la perspective de Vatican II, puisqu'il met aussitôt le péché d'Adam en lien avec le salut en Jésus-Christ: «Nous croyons que Notre Seigneur Jésus-Christ, par le sacrifice de la Croix, nous a rachetés du péché originel et de tous les péchés personnels commis par chacun de nous, en sorte que, selon la parole de l'Apôtre, 'là où le péché avait abondé, la grâce a surabondé' (*Rm* 5, 20)[15].» Paul VI a tenu à dissiper les hésitations[16], tout en sachant qu'il ne suffit pas de répéter les mots d'un concile pour les rendre signifiants. Il faut

14. Cf. *Doc. cath.* 48 (1966) 1345-1352. Paul VI avait chargé le Symposium d'étudier le péché originel «devant la science et la pensée contemporaine».

15. Cf. *Doc. cath.* 50 (1968) 1249-1258.

16. L'insistance sur l'imputation du péché originel à «chacun» est une réponse à ceux qui voulaient le réduire au «péché du monde». Cf. *Réponse des évêques hollandais au questionnaire du Cardinal Ottaviani*, dans *Doc. cath.* 50 (1968) 1096-1112, notamment 1108-1109. Voir aussi la *Déclaration de la Commission cardinalice sur le «Nouveau catéchisme»*, *ibid.* 2152.

encore les traduire dans l'expérience de l'homme d'aujourd'hui, à commencer par l'expérience croyante.

III. - Le péché originel, «revers» de la Bonne Nouvelle

Dans le «Credo» de Paul VI, la perspective chronologique a repris le pas sur la perspective théologique: alors que celle-là va d'Adam au Christ, celle-ci va du Christ à Adam, sans perdre pour autant le bénéfice théologique, puisque tout le poids de ses énoncés porte sur le lien entre le péché originel et le salut en Jésus-Christ. On aura sans doute toujours cette alternance entre les deux perspectives. Il est clair que la première domine le discours de Trente, tandis que la seconde domine celui de Vatican II. À cet égard, il serait instructif de faire une comparaison entre les différents catéchismes parus récemment dans différents pays, afin de vérifier la réception qu'ils font à l'idée de péché originel. Nous retiendrons l'exemple du *Catéchisme pour adultes* des Évêques allemands, parce qu'il est sans doute allé le plus loin à la fois dans la fidélité à la tradition et dans l'ouverture aux questions posées par le péché originel à l'esprit moderne[17].

Pour faire droit à l'idée de péché originel, il commence par citer saint Paul: «Par un seul homme, le péché est entré dans le monde» (*Rm 5*, 12); mais il le cadre aussitôt en opposant au premier Adam le second, le nouvel Adam, Jésus-Christ: «Si, par la faute d'un seul la multitude a subi la mort, à plus forte raison la grâce de Dieu, grâce accordée en un seul, Jésus-Christ, s'est-elle répandue en abondance sur la multitude... Si par un seul homme, par la faute d'un seul, la mort a régné, à plus forte raison, par le seul Jésus-Christ, régneront-ils dans la vie, ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice» (*Rm 5*, 12.14.15.17). Le péché originel est ici placé dans une perspective christologique, la seule qui en révèle pleinement la vérité, et qui fait apparaître, rétrospectivement, sa virulence. C'est sur cette perspective théologique que porte le commentaire, une remarquable synthèse doctrinale qui mérite d'être citée et méditée[18]:

---

17. *Katholischer Erwachsenen Katechismus. Das Glaubenbekenntnis der Kirche* (1985). Trad. fr.: *La foi de l'Église. Catéchisme pour adultes publié par la Conférence épiscopale allemande*, Paris, Brepols/Cerf/Centurion, 1987. Le péché originel est traité aux pages 126-132.

18 *Ibid.*, p. 128. Le texte allemand insiste même davantage que la traduction, puisqu'il écrit: «*C'est seulement par Jésus-Christ* que nous sont pleinement révélées l'universalité du péché et son extrême gravité...» (nous soulignons).

> Ce texte (de saint Paul) va au-delà de ce que dit l'Ancien Testament. En Jésus-Christ nous sont pleinement révélées l'universalité du péché et son extrême gravité; lui seul nous découvre notre vérité, en nous offrant le salut dans la situation de déchéance où nous sommes. Nous mesurons ainsi toute la puissance du péché, qui ne permet à aucun homme d'échapper à la mort. Cependant, reconnaître la domination universelle du péché n'est qu'une manière de confesser *l'universalité du salut en Jésus-Christ*. Parce que nous savons qu'en Jésus-Christ, le salut est donné à tous, nous pouvons conclure qu'en dehors de Jésus-Christ, l'homme est perdu. La doctrine du péché originel n'a donc aucune signification en elle-même. Elle illustre l'universalité et la surabondance du salut que Jésus-Christ a apporté. La situation désastreuse et désespérée de l'humanité est englobée par l'espérance plus grande et la certitude qu'en Jésus-Christ nous est donné un salut surabondant. Le salut qui nous est offert en Jésus-Christ surpasse même la vocation et la grâce originelles. C'est pourquoi la liturgie de la nuit pascale va jusqu'à parler du péché originel comme d'une *felix culpa*, une heureuse faute.

Ce texte est un véritable discours de la méthode en ce sens qu'il nous livre la clef pour une interprétation correcte. Si nous voulons aujourd'hui exposer la doctrine du péché originel, il nous faut partir non plus du péché d'Adam, comme le fait le Concile de Trente, tributaire du cadre chronologique, mais de Jésus-Christ, car c'est rétrospectivement, au regard du salut offert en Christ, que nous comprenons la gravité de la situation pécheresse de l'homme. Sans la lumière du Christ, il nous est impossible de comprendre que notre condition native «ne comporte pas en elle-même l'amitié avec Dieu et la participation à sa vie»[19]. Cette mise en perspective ne dissipe cependant pas toutes les difficultés au sujet du péché originel. Le Catéchisme allemand en retient deux qui furent au coeur des conflits récents, mais aujourd'hui surmontés.

Une *première difficulté* concerne le monogénisme (un couple unique) en faveur dans l'Église et qui fut contesté par les théories de l'évolution, pour qui le polygénisme paraissait plus vraisemblable. En 1950, Pie XII avait refusé aux savants catholiques le droit de souscrire au polygénisme parce que, écrivait-il, «on ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du Magistère ecclésiastique sur le péché originel, péché

---

19. P. GRELOT, *Homme, qui es-tu?*, coll. Cahiers Évangile, 4, Paris, Cerf, 1973.

qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient»[20]. Cette difficulté n'en est plus vraiment une, aujourd'hui, dans la mesure où, en souscrivant au polygénisme (qui est une hypothèse), l'on maintient que le genre humain est un, et que le péché est universel, cette «humanité, qui forme un tout, (ayant) rejeté dès le début l'offre divine du salut».

La *seconde difficulté*, plus redoutable, porte sur l'idée de péché «héréditaire», transmis par génération. Une telle idée paraît un scandale aux yeux des modernes, dans la mesure où elle fait peser sur les enfants un péché commis par les parents. On reviendra sur cette difficulté. Mais dès à présent, on doit souligner ceci: en parlant de «péché héréditaire», l'accent est à mettre non sur l'hérédité, mais sur «l'état de déchéance générale où se trouvent l'homme et l'humanité». Tout comme, dans la difficulté précédente, c'est moins l'unicité du couple initial qui doit être sauvegardée que l'idée d'universalité du péché, ici de même, c'est moins l'idée d'hérédité qui importe — d'autant plus que les conciles n'en parlent pas —, que celle de solidarité de toute l'humanité dans le péché — une solidarité qui s'exprime par la blessure introduite en chaque être singulier. Quelle que soit la manière de comprendre le péché originel, on doit maintenir cette idée de solidarité — idée que l'on veut sauvegarder par celle d'hérédité —, sous peine de porter atteinte à la solidarité dans le salut en Jésus-Christ[21].

Que retenir de ces réflexions? D'abord une constatation: si le Concile Vatican II a été relativement discret sur le péché originel, il ne l'a pas «oublié», mais ce qui était resté dans l'ombre au concile est revenu sur le devant de la scène dès sa clôture. Ensuite un pronostic: on peut présumer que ce retour est dû au fait que certains estimaient que, au concile, le «péché originel» avait été soit trop négligé, soit interprété en un sens trop faible. Devant ce risque d'oubli ou de déviance, le magistère a commencé par rappeler que le péché originel faisait partie des vérités de la foi catholique. Enfin, une évaluation: les efforts tentés pour donner du

---

20. Lettre encyclique *Humani generis*, dans *Doc. cath.* 47 (1950) 1166.

21. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, n° 385 s. Rédigé dans un langage plus traditionnel, il n'écrit pas moins: «La doctrine du péché originel est pour ainsi dire le 'revers' de la Bonne Nouvelle que Jésus est le Sauveur de tous les hommes...» (n° 389). Le texte culmine dans la certitude **que «là où le péché a abondé, la grâce a surabondé» (*Rm* 5, 20), ce qui justifie l'*Exsultet*: «Ô heureuse faute qui a mérité un tel et un si grand Rédempteur» (n°** 412).

péché originel une interprétation qui tienne «devant la science et la pensée contemporaine» sont restés peu convaincants, tant du point de vue théologique que scientifique. Le gain le plus clair de ces débats, c'est une mise en perspective plus correcte, le positif, à savoir le salut, prenant le pas sur le négatif, le péché originel. L'universalité du péché n'est que le «revers» — pour reprendre l'expression du *Catéchisme de l'Église catholique*[22] — de l'universalité du salut.

IV. - Relecture du Concile de Trente

Les modernes, même athées, n'ont pas abandonné l'idée d'une «déviation originelle»[23], bien qu'ils refusent de l'identifier avec un «péché», à plus forte raison avec le péché d'Adam. À partir du moment où un concept devient problématique, c'est l'exigence de la foi qui implique sa révision. «Comment comprendre aujourd'hui cette affirmation du Concile de Trente: 'Nous avons tous péché en Adam'?» Paul VI, qui avait inséré cette formule dans le «Credo» développé lors de la clôture de l'Année de la foi, demandait en même temps que l'idée de péché originel soit révisée: «Cela a grandement besoin d'être expliqué par des traits justes; il ne s'agit pas d'un péché, mais d'une déchéance[24].» Les catéchismes récents, dont le but n'est pas de faire ce travail, ne donnent pas moins des indications précieuses. Si les théologiens, sensibles aux griefs en provenance de la science et de la philosophie, gardent le concept de péché originel, ils ne peuvent pas se contenter d'emboîter le pas aux critiques. Il leur faut rendre compte aujourd'hui de la foi de l'Église en mettant en évidence «l'intention de sens» dont elle est porteuse.

Bien des difficultés que suscite le concept de péché originel proviennent d'une formulation héritée du Concile de Trente. Il est donc normal de faire une brève relecture de ce que ce

---

22. *Ibid.*

23. Cf. B. LAURET, *Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud,* Munich, Kaiser, 1977, où l'auteur montre que les athées identifient cette déviation originelle avec des réalités empiriques d'ordre économico-politique (Nietzsche), sexuel (Freud), agressif (Camus), un système renforcé par la croyance en Dieu, alors que, dans la perspective chrétienne, il est débloqué par la promesse d'une libération. Cf. aussi *Initiation à la pratique de la théologie.* 4. *Éthique,* Paris, Cerf, 1983, p. 268.

24. Pour ce «Credo», cf. *Doc. cath.* 50 (1968) 1254. Le propos de Paul VI a été tenu devant Jean Guitton: cf. A.-M. DUBARLE, *Le péché originel...* (cité *supra* n. 13), p. 102.

concile a réellement dit. Au-delà des formules qu'il utilise, il s'agit ensuite de réexprimer ce qu'il a voulu dire, éventuellement en recourant à d'autres mots. *Aliter, non alius.* Sans vouloir proposer une interprétation intégrale du Concile de Trente, il est cependant indispensable d'y revenir, d'autant plus que le *Catéchisme de l'Église catholique* s'y réfère largement, sans toujours se donner la peine d'en retraduire le sens. Le Concile de Trente[25] a consacré au péché originel quatre canons. Ce qui fait d'abord difficulté, c'est la logique qui s'y trouve mise en oeuvre — le péché originel y est traité «en soi». Victime de la perspective chronologique, le Concile a retardé jusqu'au canon 3 la mise en relation du péché originel avec le Christ. Au-delà de ces limites, qui proviennent d'une mise en perspective peu satisfaisante, il a cependant fait preuve d'une extrême prudence dans le choix des mots employés pour parler du péché originel.

Si on laisse de côté le canon 1, consacré au péché d'Adam, dont le Concile souligne les conséquences pour lui et toute l'humanité: perte de la justice originelle (thème scolastique) et damnation (thème augustinien); ainsi que le canon 2, qui insiste sur le lien entre ce péché d'Adam et le «péché originel» — deux canons qui sont la reprise des conciles antérieurs et qui ont l'inconvénient d'articuler le péché originel avec ce qui le précède, l'état merveilleux dont jouissait Adam avant la faute, plutôt qu'avec ce qui suit et qui le rend réellement intelligible, la venue du Christ —, on arrive, avec le canon 3, à une série d'affirmations, d'une importance capitale pour toute théologie du péché originel et dont le point culminant est justement l'articulation du péché originel avec le salut en Jésus-Christ.

En premier lieu, le Concile affirme que le péché d'Adam «est transmis par propagation et non par imitation» (*propagatione, non imitatione transfusum*). Une telle affirmation, mal comprise, ne peut être que scandaleuse pour un esprit moderne. Si l'on se souvient par ailleurs que, pour saint Augustin, la propagation du péché originel est «héréditaire», et que sa transmission se fait par la sexualité — une chose mauvaise, dont on peut faire cependant

---

25. Cf. *Les conciles oecuméniques. 2**. Les décrets*, édit. G. ALBERIGO, Paris, Cerf, 1994, p. 666. Pour un commentaire, voir A. VANNESTE, *Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons*, dans *NRT* 87 (1965) 688-726; et ID., *Le Décret...* (cité *supra* n. 12) (pour le quatrième canon). L'auteur avait abordé *La préhistoire du Décret du Concile de Trente sur le péché originel*, dans *NRT* 86 (1964) 355-368; 490-510.

un bon usage dans le mariage[26] —, le scandale ne fait que redoubler. Or, que dit le Concile? Il est clair que, plutôt que de prétendre expliciter le mode positif de transmission du péché originel[27], il est soucieux d'écarter un mode inadéquat, l'«imitation»: chacun serait pécheur à la manière d'Adam, mais non «par» Adam, ce qui vise la position pélagienne, position inacceptable parce qu'elle limite la culpabilité aux péchés personnels, et interdit de penser la solidarité dans le péché. Autrement dit, le concile exclut plus qu'il n'affirme.

En deuxième lieu, il faut remarquer que le terme de *propagatio*, au Concile de Trente, remplace celui de *generatio*, utilisé par le Concile de Carthage (418) et, plus généralement, par Augustin. Ce nouveau terme est repris de la Lettre *Tractoria* du Pape Zosime (été 418), lettre qui parle non pas du péché, mais de «la mort contractée par propagation». Surtout, en parlant de *propagatio*, le concile refuse de prendre position sur le mode de transmission, soulignant uniquement le lien du péché originel avec le péché d'Adam. Il est en outre tout à fait injustifié, dans les traductions, d'expliciter ce terme de *propagatio*, utilisé au concile, par l'adjectif «héréditaire»[28], ce qui est une interprétation pour le moins malheureuse, même si la thèse traducianiste (retransmission héréditaire, sexuelle, du péché originel) était présente dans l'esprit de beaucoup de Pères conciliaires[29]. Le Concile de Trente laisse ouverte la possibilité d'autres interprétations. S'il souligne, par l'idée de *propagatio*, l'appartenance à une même nature

---

26. Dans le *De nuptiis et concupiscentia,* Augustin rapporte le dialogue suivant entre lui et Julien d'Éclane, qui peut se résumer ainsi: «Julien: 'Celui qui, dans l'usage de la concupiscence naturelle, garde la mesure, use bien d'un bien; celui qui ne garde pas la mesure, use mal d'un bien'. – Augustin répond: 'Celui qui use licitement de la libido dans un acte charnel, use bien d'un mal; celui qui en use illicitement, use mal d'un mal'» (II, 19, 34-21, 36, *BA* 23, p. 221 s). Cf. P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, Paris, Centre Sèvres, 1980, p. 51.

27. C. BAUMGARTNER, *Le péché originel*, coll. Le Mystère chrétien, Paris-Tournai, Desclée, 1969, p. 42, fait remarquer que la transmission héréditaire ne peut pas se réclamer de saint Paul. P. GRELOT, *Péché originel et rédemption à partir de l'Épître aux Romains*, Paris, Desclée, 1973, p. 137, pense que l'Église ne l'a jamais enseignée sans nuances. En tous les cas, dans le canon 3 du Concile de Trente, il semble bien que l'accent est à mettre sur le refus de la théorie de l'imitation, non sur celui de la propagation.

28. Cf. *Les conciles oecuméniques. 2**. Les décrets* (cité supra n. 25), p. 666. Même erreur dans *La foi catholique*, édit. G. DUMEIGE, L'Orante, 1961, n° 277, erreur corrigée dans l'édition de 1975.

29. On consultera, entre autres, le tome 3 de *Histoire des dogmes*, édit. B. SESBOÜÉ, Paris, Desclée, 1995, p. 182 et 230, qui évite l'erreur signalée.

humaine, cette appartenance peut être d'ordre biologique (sexuelle), mais aussi historique, métaphysique, la sexualité n'étant alors qu'instrumentale, latérale.

En troisième lieu, il est dit que ce péché d'Adam est «un par son origine», et, s'il est transmis à tous, il est «propre à chacun» (*quod origine unum est... omnibus inest unicuique proprium*). Ceci renforce la perspective précédente, à savoir le lien de chacun avec Adam et l'implication personnelle de chacun dans le péché d'Adam. Le concile vise ici certaines positions défendues à l'époque[30], face auxquelles il affirme d'une part l'universalité du péché, fondée sur la solidarité de toute l'humanité en Adam: il s'agit d'un péché «propre à chacun», puisque même les enfants, avant tout acte personnel, y sont inclus; et d'autre part, le concile nie que des péchés autres que celui d'Adam puissent être transmis, péchés venant des parents ou des ancêtres immédiats, et dont certains prétendaient qu'ils s'ajoutaient au péché originel[31] et en augmentaient la gravité. Disant cela, le concile prend ses distances par rapport à des erreurs, l'essentiel de l'affirmation se ramenant à souligner la solidarité dans le péché («un par son origine»), et son universalité («propre à chacun»).

En quatrième lieu, le Concile de Trente affirme qu'il n'est pas au pouvoir des «forces de la nature humaine» d'enlever le péché originel; seul l'unique médiateur, le Christ, peut en libérer. Le canon renvoie à *Ac 4*, 5: «Il n'est pas d'autre nom sous le ciel qui ait été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés.» Il est clair que, là encore, le Concile vise le pélagianisme, qui attribuait à la nature humaine les forces nécessaires pour faire son salut, ce qui rendait la grâce inutile, puisque le rôle du Christ se réduisait à donner l'exemple du combat à mener, non à enlever le péché comme tel. C'est avec cette quatrième affirmation que le péché originel se trouve relié au salut en Jésus-Christ. Nous sommes ici au coeur de la foi chrétienne[32], même si l'on peut penser que ce lien, décrit comme une «réconciliation», est trop exclusivement compris comme un «remède».

---

30. Cf. A. VANNESTE, *Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons*, dans *NRT* 87 (1965) 720. Cf. également *Encyclopédie de la foi*, édit. H. FRIES, Paris, Cerf, 1966, article «Péché originel».

31. Cf. A. VANNESTE, *Le Décret du Concile de Trente...* (cité *supra* n. 30) 723; A.-M. DUBARLE, *Le péché originel* (cité *supra* n. 13), p. 48, sur «la pluralité des péchés héréditaires».

32. Le canon 4, consacré à défendre la pratique du baptême des enfants, n'est qu'une conséquence des canons précédents, et nous pouvons le laisser de côté.

La relecture d'un concile exige d'abord de définir correctement les termes qu'il utilise. Il ne suffit cependant pas de les éclairer par le contexte dans lequel ils ont été produits; il faut encore les retraduire dans le contexte qui est le nôtre. Si l'on veut aujourd'hui élaborer une théologie du péché originel, il me semble qu'il faut faire intervenir trois paramètres. D'abord, il faut tirer au clair la nature du péché originel, et ne pas le confondre avec le péché des origines. Entre le péché d'Adam[33] et ce qui s'en trouve inscrit dans la nature de tout homme, il y a une différence qu'un retour à Augustin et à Thomas d'Aquin devrait permettre de clarifier. Le deuxième paramètre à faire intervenir est la fonction du péché originel: sa visée est de rendre compte de l'origine du mal. Enfin, un troisième paramètre doit intervenir pour une mise en perspective. Ce sont ces trois aspects que les paragraphes suivants vont développer.

V. - Nature du péché originel

Ce qui est en débat, dans le péché originel, ce n'est plus l'idée d'origine de ce péché, une idée relativement claire dans la mesure où le «en Adam» n'a d'autre fonction que d'exprimer la solidarité de tous les hommes dans le péché, quel que soit le statut reconnu à cet ancêtre commun: monogénisme ou polygénisme. On peut aussi délaisser la question du mode de transmission. Ce qui fait difficulté, c'est l'idée de «péché héréditaire». Même si l'on écarte l'idée d'hérédité — puisque le Concile de Trente ne se prononce pas à ce sujet —, le fait que ce péché puisse être imputé à toute l'humanité, ne cesse d'être un défi sérieux pour la pensée moderne, car qui dit péché dit liberté; or, dans la mesure où le péché originel est indistinctement transmis à tous, il est en moi sans moi. Je n'en suis pas l'inaugurateur, puisqu'il est déjà-là à ma naissance, ni le rédempteur puisqu'il est hors des «forces de la nature humaine». Augustin avait bien compris cette difficulté. C'est pour la dissiper qu'il introduit une distinction fondamentale, qui sera reprise par Thomas, entre personne et nature.

Ce qui, chez Adam, est péché personnel, parce qu'il émane de la volonté de la personne, ne l'est pas chez ses descendants, dont la nature en est pourtant affectée. Cette distinction, Augustin

33. Sur la construction du péché d'Adam, voir mon livre *Le mal* (cité *supra* n. 3), p. 46-48, et surtout P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, **Paris, Seuil, 1986, p. 118 sv.**

l'utilise en parlant de «la vie du vieil homme que nous tenons d'Adam, en sorte que ce qui en lui fut volontaire, en nous est nature»[34]. Mais du coup aussi, on voit bien qu'en parlant de «péché originel», le concept de «péché» est pris en un sens analogique. Or, dans l'analogie, similitude et différence doivent être prises en compte. Ce qui est commun au péché d'Adam (personnel) et au péché originel (inscrit dans la nature), c'est l'idée de séparation. Tout péché est séparation, le péché originel désignant un état de séparation qui frappe toute l'humanité, mais un état dont Adam est responsable à titre personnel, et dont tout homme est solidaire sans en être responsable. Dans le péché originel, il y a donc l'idée de rupture d'un lien, rupture qui est volontaire du côté d'Adam, mais inscrite en chaque nature humaine, en raison d'une mystérieuse solidarité.

Alors que, jusqu'à une époque récente, on a été surtout sensible à la similitude, nous sommes portés aujourd'hui à mettre l'accent sur la différence. Si l'on veut dire les choses autrement, il est peut-être éclairant de recourir à la distinction que fait le français entre «être en faute» et «être fautif». Dire de quelqu'un qu'il est fautif, c'est le reconnaître coupable d'une faute précise, à lui imputable, dont éventuellement il doit répondre devant les tribunaux, en tous les cas devant sa conscience et devant Dieu. Adam est fautif. «Être en faute», en revanche — traduction de l'allemand *Schuldig-sein* —, c'est être chargé ou se sentir chargé d'une faute dont on n'est pas personnellement coupable, mais dont il est impossible de se désolidariser. Or, d'un point de vue humain, il n'y a pas de transfert de culpabilité. L'Écriture elle-même dénonce de tels transferts. «Qu'avez-vous à répéter ce dicton, sur la terre d'Israël: 'Les pères ont mangé du raisin vert et les dents des fils ont été agacées'?» (*Ez 18*, 2; cf. *Jr 31*, 29). Le Christ tranche dans le vif un débat millénaire en refusant de désigner un coupable: «Ni lui, ni ses parents n'ont péché, mais c'est pour qu'en lui se manifestent les oeuvres de Dieu» (*Jn 9*, 2).

Ne faut-il pas rejeter justement le «péché originel» comme un transfert indû de culpabilité? Mais ce n'est justement pas sous l'angle d'un «transfert de culpabilité» qu'il faut l'aborder. Si, en Adam, le péché est personnel, il ne l'est pas dans ses descendants, et personne ne peut donc être tenu pour «fautif» de ce péché, sinon Adam. Il reste alors l'idée de solidarité qui est bien la donnée fondamentale: «l'option d'un individu contre Dieu, non d'un

---

34. Cf. P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne...* (cité *supra* n. 26), p. 80, qui renvoie à C. *Adam* I, 21.

individu quelconque mais de celui qui a fondé la famille humaine, a précipité cette famille tout entière non pas, précisons-le bien, dans un péché personnel, mais dans une privation de grâce, avec tout ce qui en résulte pour la constitution de la nature...»[35]. On n'est pas très loin de saint Thomas d'Aquin: «Le péché originel n'est le péché de telle personne en particulier que dans la mesure où elle reçoit sa nature du premier père, et il est appelé à cause de cela péché de la nature, au sens où l'Apôtre dit (*Ep* 2, 3): 'Nous étions par nature fils de colère'[36].» Autrement dit, l'élément volontaire se trouve dans l'acte d'Adam, qui est donc fautif, non dans ses descendants, dont la nature est pourtant affectée par ce péché de leur ancêtre commun[37], et qui, parce qu'ils en portent la blessure dès leur naissance, sont «en faute».

VI. - À la recherche d'un coupable

Si l'on veut rendre compte du «péché originel», la réflexion doit faire porter son effort, aujourd'hui, moins sur sa nature que sur sa fonction. C'est ce deuxième paramètre qui permet de clarifier la réalité existentielle que vise le péché originel. On ne révèle sa pertinence que si on l'aborde dans le cadre d'une réflexion sur l'origine du mal — non pas le mal moral, dont le coupable n'est jamais très loin, mais le mal physique, la souffrance, la mort, cet «excès de mal» qui prolifère dans notre humanité et qui n'est jamais signé d'une écriture clairement lisible. Qui est coupable? On a successivement mis en cause Dieu, l'homme, puis les structures[38]. Ces réponses s'avèrent insuffisantes, et c'est pour pallier cette insuffisance que l'on invoque le péché originel. Mais s'il est une réponse à la question de l'excès de mal dans le monde, cette réponse ne semble pas à la mesure du défi que représente l'ampleur du mal dans le monde.

Quand le mal entre dans un régime de démesure, comme en ce XX^{e} siècle, on a beau faire le tour des coupables présumés: aucun,

---

35. H.U. VON BALTHASAR, *La dramatique divine*. III. *L'action*. Namur, Culture et Vérité, 1990, p. 162.

36. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I-II, q. 81, a. 1.

37. Faut-il aller jusqu'à faire du «péché originel» un «existential», c'est-à-dire une structure inscrite dans la nature même de l'homme? C'est la position de Schoonenberg, rappelée par BALTHASAR (cité *supra* n. 35), p. 163. Mais on ne voit pas quel sens peut avoir ce terme quand il s'agit d'une «privation».

38. Ces questions ont fait l'objet de mon livre: *Le mal* (cité *supra* n. 3), ainsi que d'un article paru dans *Christus* 168 (1995).

sauf Dieu — mais aucune réflexion sérieuse ne peut accepter qu'il soit de connivence avec le mal —, ne semble de taille à pouvoir porter à lui seul la responsabilité du mal. Alors, faut-il revenir aux vieilles problématiques qui renvoient à Satan? Emmanuel Lévinas répliquait à ceux qui doutaient de la présence de Dieu: «Si Dieu était absent dans les camps d'extermination, le diable y était très évidemment présent[39].» Cette antécédence du mal, que la tradition chrétienne inscrit dans la nature de l'homme sous la figure du péché originel, est une manière de dire que l'homme n'est jamais un commencement absolu. Si le péché originel a pour fonction de souligner cette antécédence d'un mal déjà-là, il ne reste pas moins que son origine et son transfert à chaque homme restent une énigme.

Si l'on veut rendre justice à la complexité du réel, il faut dire: l'homme est à la fois coupable et victime. Coupable dans la mesure où il est un agent responsable du mal[40]; victime, dans la mesure où il le subit. C'est ici qu'il faut regarder en quoi le dire chrétien, en faisant intervenir le péché originel, tranche sur d'autres discours. Alors que, pour les Grecs, le mal est «une obscurité première au sein de l'Être», pour le chrétien, il est une contingence dans l'histoire advenue par la faute d'un agent historique. Les Grecs développent une pensée où l'Être prime sur l'homme — chaque être, des dieux aux hommes, a sa place assignée dans le tout (le cosmos), une belle totalité régie par une nécessité aveugle; le dire chrétien désigne toujours en dernier ressort un «sujet du mal». À vrai dire, le mal se joue entre plusieurs sujets, qui se dévoilent l'un après l'autre dans la faute d'Adam. On y voit d'abord surgir la subjectivité d'Adam, au «coeur mauvais»; puis celle, antérieure, de Satan, figure d'un «mystère d'iniquité» déjà-là; enfin celle de Dieu, mais un Dieu étranger au mal, qui se révèle, au coeur des pires détresses humaines, fidèle au «Pacte» de l'alliance, en dépit du mal qui s'est tramé en dehors de lui et contre lui. Loin de se dissiper, le mystère du mal s'épaissit à mesure que l'on remonte la chaîne. Le péché originel interdit à

39. E. LÉVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 117.

40. E. LÉVINAS demande: «Ma responsabilité s'étend jusqu'à la responsabilité que peut prendre l'autre homme. Moi, j'ai toujours une responsabilité de plus qu'autrui, car de sa responsabilité je suis encore responsable. Et, s'il est responsable de ma responsabilité, je suis encore responsable de la responsabilité qu'il a de ma responsabilité... Cela ne finira jamais...» (*L'au-delà du verset*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 106).

l'homme de s'extraire de cette chaîne et de s'exonérer de toute responsabilité.

VII. - Avant le péché originel, le salut

Mais alors qu'il s'épaissit en amont, le mystère du mal s'éclaire pour le chrétien en aval par le mystère de la rédemption. Le «dire du mal» est inséparable d'une histoire de salut. C'est pour avoir perdu cette perspective du salut que les modernes se heurtent au mal comme à une énigme insoluble. Il nous faut insister sur ce troisième paramètre que nous n'avons cessé de mettre en valeur dans les pages précédentes. Dès qu'il est confronté au mal, le sujet athée oscille, depuis trois siècles, autour de deux pôles: l'horreur, dont témoigne l'oeuvre de Sade, obsédé par la monstruosité de notre monde, et l'angoisse, qui culmine dans la protestation existentialiste contre la Raison — cette Raison calculatrice, dont les camps d'extermination sont la plus perverse des réussites. Privé de l'ancrage dans l'espérance éveillée par le Christ, le sujet athée est seul dans cette traversée de l'angoisse. Le vertige qui résulte de l'horreur rend l'énigme du mal plus opaque que jamais, ce que les philosophes, en sécularisant le péché originel, ont justement dû avouer.

Le mal n'a certes pas livré son secret avec le péché originel, mais ce concept contient au moins l'aveu d'une culpabilité qui refuse de se décharger sur Dieu ou sur les seules structures, car les structures perverses — on parle de structures de péché ou de péché du monde — n'ont pas d'autre origine que l'homme. Un tel aveu de «l'être en faute» n'est justement possible qu'à partir du moment où l'homme prend conscience du vrai visage de Dieu. Ce que le «péché originel» nous dit n'est que l'«envers» de ce qui nous est dit dans la mort et la résurrection du Christ. Chez saint Paul, le premier Adam ne se dévoile qu'au miroir du deuxième, le Christ (*Rm 5*, 12 s.). Adam et Christ doivent être pensés dans une perspective «dialectique»[41] où s'articulent rupture et promesse, péché et alliance. Si l'on peut parler d'une rupture du côté des hommes — dans la mesure où l'humanité était, par l'acte de création, foncièrement orientée vers Dieu (*fecisti nos ad Te*), et que

41. Rahner en parle comme d'un «rapport dialectique entre deux existentiaux»; cf. K. RAHNER, art. «Erbsünde», dans *Sacramentum Mundi* I (1967), 1109. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La dramatique divine* (cité *supra* note 35), p. 169.

l'aversion ne peut se comprendre qu'à partir d'une décision de l'homme —, il est inconcevable de penser que, par suite du péché originel, une rupture ait pu intervenir du côté de Dieu. «Considéré par ailleurs du point de vue de Dieu, le péché originel ne produit aucune rupture dans l'offre divine de grâce, mais seulement une manière nouvelle de la présenter[42].»

Le péché originel ne garde un sens que s'il est relu dans l'unité dialectique de l'histoire du salut[43]. De cette histoire, le Christ venu dans la chair est la pierre angulaire. Le péché originel en est le côté d'ombre. Or, l'ombre ne devient visible qu'à partir de la lumière. Par là est souligné qu'il n'y a qu'une seule économie du salut, ce qui interdit de traiter du péché originel comme d'une réalité isolée. Dans la lecture rétrospective qu'il fait de l'histoire du salut, saint Paul enchaîne toujours les différents moments, de la création, premier acte de salut, à la glorification (*Ep 1*, 3-10), qui en est l'accomplissement définitif. «Car la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu: livrée au pouvoir du néant — non de son propre gré, mais par l'autorité de celui qui l'y a livrée —, elle garde l'espérance, car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu...» (*Rm 8*, 19-21). Au centre de cette histoire, il y a non pas le péché originel, mais le mystère pascal. De la protologie à l'eschatologie, toute l'histoire reçoit de ce mystère son sens et son dynamisme. C'est cette conviction de l'unité de l'histoire du salut qui a inspiré l'une des thèses de Pannenberg: «La pleine révélation de Dieu n'a pas lieu au commencement, mais à la fin de l'histoire révélante», une fin qui «s'accomplit dans le dessein de Jésus de Nazareth, car en lui la fin est d'avance advenue[44].»

---

42. H.U. VON BALTHASAR, *ibid.*, p. 168.

43. Il faut ici rappeler le principe, énoncé par Vatican II, d'une hiérarchie des vérités. «En exposant la doctrine, ils (les théologiens catholiques) se rappelleront qu'il y a un ordre ou une 'hiérarchie' des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec les fondements de la foi chrétienne» (Décret *Unitatis redintegratio*, 11).

44. W. PANNENBERG, in Verbindung mit R. u. T. RENDTORFF, *Offenbarung in Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965^3, p. 95 et 103. Cette thèse se retrouve chez la plupart des théologiens contemporains. Cf., p. ex., H.U. VON BALTHASAR, *La dramatique divine* (cité *supra* n. 35), p. 439 s.: «Mais en toute hypothèse, le premier Adam doit son existence au second, lequel n'est pas seulement le terme qui accomplit le sens, mais aussi le principe qui donne à la créature la totalité de son sens.»

*

Il est temps de conclure, et peut-être de changer de terrain. Le Christ n'a pas introduit une nouvelle théorie sur le mal, mais il nous a surtout appris à lutter contre le mal. Si l'homme est victime et coupable, il n'échappe à la culpabilité que s'il refuse d'être complice du mal et s'il prend le parti des victimes. C'est pour avoir fait un tel choix que le Christ peut se prétendre «sans péché»[45]. Que peut ajouter le chrétien? Que le mal est «déjà-là», pas uniquement autour de lui, mais en lui — ce qu'affirme le péché originel —, et qu'il ne peut jamais s'en désolidariser, sauf à renier sa nature humaine. On quitte ici le terrain spéculatif, où l'on s'acharne à trouver les coupables, pour celui de la pratique. Le Christ se refuse à entrer dans le jeu de la spéculation où semblaient se complaire ses adversaires (cf. *Jn 9*, 2-3). Il n'ignore pas que le mal subi a souvent une cause assignable, qu'il se trame dans le coeur de l'homme (cf. *Mt 15*, 19-20). Mais sa réponse est essentiellement d'ordre pratique: il accomplit un geste de guérison, révélant ainsi la puissance de Dieu sur le mal, puissance qui anticipe la victoire du Ressuscité. On prend d'autant plus conscience de ce qu'exige cette lutte que l'on a pris toute la mesure du mal.

L'énigme du péché originel a-t-elle livré son secret? On serait tenté de penser aujourd'hui qu'il relève d'un excès de conceptualité qui, d'une certaine façon, ne peut que nuire à la foi. En tous les cas, il faut ajouter que, bien qu'il soit constitutif de la foi chrétienne, il n'en est pas le noyau central. Le péché originel, par quoi s'exprime la solidarité de l'humanité dans le péché — non pas une solidarité extrinsèque, mais du fait de l'appartenance à une même nature humaine —, n'a pas à être majoré dans le dispositif chrétien, sinon on s'expose à rendre incroyable ce qui est essentiel, à savoir la solidarité même de Dieu avec cette humanité pécheresse. Saint Augustin, que la polémique avec les pélagiens a parfois entraîné dans des excès, avait cependant parfaitement compris que le péché originel, dont il ressentait si fort la tyrannie dans ses membres, ne pouvait livrer sa vérité qu'en rapport avec la rédemption, et de ce point de vue, la différence entre Adam et nous s'estompe dans l'identité d'une même situation devant Dieu.

---

45. *Jn 8*, 46: «Qui de vous me convaincra de péché?»

«Adam a donc connu le mal; or Adam c'est tout homme; de même que pour ceux qui ont cru au Christ, le Christ c'est tout homme, parce que ceux qui ont cru en lui sont devenus ses membres... *Omnis homo Adam... Omnis homo Christus*[46].»

F-75008 Paris
10, rue François Ier

Marcel NEUSCH
Institut Catholique de Paris

Sommaire. — Bien que violemment contesté, surtout au XVIIIe siècle dont il contredisait l'optimisme sur la nature humaine, le péché originel a laissé une trace chez certains penseurs (Kant, Fichte, Hegel et d'autres). Qu'il revienne sous une forme sécularisée est l'indice qu'il désigne une réalité existentielle irréductible, ce qui invite à un réexamen de sa nature et de sa fonction dans le dispositif dogmatique chrétien. À la différence du Concile de Trente, Vatican II ne s'est pas directement occupé du péché originel, mais on le retrouve dans les débats ultérieurs, notamment dans les récents catéchismes. Face d'ombre de notre condition humaine, «revers» de la Bonne Nouvelle, le péché originel ne livre sa vérité que s'il est mis en relation avec la promesse de salut.

Summary. — Although violently disputed, especially during the XVIIIth century when it contradicted that century's optimism concerning human nature, the doctrine of original sin left a trace among certain thinkers (Kant, Fichte, Hegel and others). The fact that it returned in a secular form is the indication that it denotes an unavoidable, existential reality. This, in turn, invites a reexamination of its nature and of its function in the judgement of Christian dogmatics. In contrast to the Council of Trent, Vatican II did not concern itself directly with original sin, but one finds it again in later debates, notably in recent catechisms. As the dark side of our human condition, the flip side of the Good News, original sin reveals its truth only when it is put in relation to the promise of salvation.

46. AUGUSTINUS, *En. in Ps.* 70, 2, 1