

" Être - chrétien " : cours de dogmatique de J-M Martin

À l'Institut Catholique de Paris en 1983-84

Chapitre I : Traité de la grâce

Troisième sous-chapitre : Péché originel

Lorsque l'expression de "péché originel" est prononcée aujourd'hui dans le discours habituel on peut, dans sa signification confuse, déjà démêler deux choses :

- d'une part le souvenir d'un récit, ou du moins de quelques éléments de son imagerie ;
- d'autre part une appréciation de la condition humaine réputée pessimiste et culpabilisante.

De plus, ce récit lui-même est difficilement situé par rapport à notre conception de l'histoire ou par rapport à l'idée corrélatrice de mythe, et le sens de l'homme qui résulte de là n'est peut-être pas, en vérité, une affaire de pessimisme ou d'optimisme.

Dans cette multiple méprise, sans doute le premier discernement que je viens de poser d'entre un récit et un état de l'homme, ce premier discernement vient de la théologie classique qui distinguait dans son propre langage

- "le péché originel originant" c'est-à-dire l'acte d'Adam
- et "le péché originel originé" c'est-à-dire le statut d'humanité qui découle de cet acte.

Avant que nous nous retrouvions dans la seconde partie de ce chapitre – saint Paul à qui on se réfère pour sa doctrine du péché originel et singulièrement au chapitre 5 de l'épître aux Romains –, nous entendrons en première partie un autre langage, celui de la théologie de la dogmatique, notamment à partir du concile de Trente. Il va sans dire que le cours d'aujourd'hui aura une figure et peut-être un intérêt différent de ceux du cours précédent. Il sera pour une bonne part documentaire.

En outre, non contents d'inspecter une doctrine – je veux dire un contenu –, nous prendrons occasion de notre activité d'aujourd'hui pour prendre connaissance aussi d'un langage dans sa texture, langage autre que celui porté par la texture paulinienne que nous avons commencée d'apercevoir, langage sans doute aussi autre que celui que nous pouvons être amenés à proférer pour parler authentiquement aujourd'hui.

Donc d'abord prendre connaissance d'un langage... C'est aussi occasion pour nous de prendre connaissance d'une fonction, c'est-à-dire de réfléchir sur ce que signifie la fonction magistérielle, à savoir en ecclésiologie le fait qu'un Magistère propose un texte dans l'Église. Ce sont là les intérêts secondaires si vous voulez, mais comme nous avons d'entrée distingué les textures – la texture du Nouveau Testament, la texture du langage dogmatico-théologique, et la texture d'un discours d'aujourd'hui –, ce sera pour nous une occasion d'avancer dans la connaissance de ces diverses structures.

1^{ère} partie : Le concile de Trente

Section V : décret sur le péché originel en 1548 (Denz. 787-792)

A – La lecture –

Je présente une lecture glosée des six canons qui composent le décret. Le mot "canon" signifie originellement en grec une "règle", et ces canons sont composés sur le mode d'anathématisme, c'est-à-dire de condamnation d'une doctrine : « si quelqu'un dit que... qu'il soit anathème ». Dans la présentation que je ferai, j'éviterai cette tournure un peu difficile et j'essaierai de traduire l'équivalent positif de chacun des canons.

Canon I – « Le premier homme, Adam, après avoir transgressé le précepte de Dieu au paradis a perdu aussitôt la sainteté et la justice en quoi il avait été constitué et il a encouru la colère et l'indignation de Dieu, et par suite la mort dont auparavant Dieu l'avait menacé, et, avec la mort, aussi la captivité sous le pouvoir de celui qui détient l'empire sur la mort, c'est-à-dire du diable, et par cette offense, Adam tout entier, c'est-à-dire selon le corps et selon l'âme, a été changé en moins bien (*in deterius commutatum*). »

Il s'agit ici donc de l'acte même d'Adam et de ses conséquences pour lui-même, ce que les théologiens appellent le péché originel originant. Ce canon ne vise personne de contemporain au concile de Trente, il est un rappel d'une position de l'Église lors de la crise du pélagianisme.

Pélagie était un moine breton qui vivait en Palestine. Il a été combattu surtout par saint Augustin. Sa doctrine, néanmoins, a connu une certaine reviviscence ensuite un peu atténuée dans ce qu'on appelle le semi-pélagianisme. Le concile qui a procédé contre lui est le IV^e concile de Carthage en 418. Le concile qui a procédé contre les semi-pélagiens qui vivaient pour une bonne part dans les milieux monastiques au sud de la France, a été le deuxième concile d'Orange en 429. Les expressions du canon que nous venons de lire sont presque intégralement reprises du premier canon du concile d'Orange dont nous avons ici un rappel.

Nous reviendrons sur ces questions à propos du chapitre sur la grâce. Pour le situer de façon simple et tout à fait grossière, le pélagianisme représente une certaine confiance dans les forces de la nature humaine par rapport au salut, et tend donc à diminuer l'importance de la grâce et par suite à diminuer l'importance de l'acte d'Adam qui représente une certaine commutation *in deteriu*, c'est-à-dire changement en moins bien de la nature humaine. Pélagie a été combattu par Augustin, et Augustin a donné lieu à toute une tradition en Occident. Il était vénéré par le Moyen Âge, mais les réformateurs et notamment Luther marchent dans la direction d'Augustin et vont au-delà de façon exagérée (ne pas oublier que Luther est un "moine augustin").

Canon II – « La prévarication d'Adam n'a pas nui à lui seul, mais aussi à sa descendance. Il a perdu la sainteté qu'il avait reçue de Dieu et non seulement pour lui-même mais aussi pour nous, et son péché a introduit dans tout le genre humain non seulement la mort et les peines corporelles mais aussi le péché qui est la mort de l'âme. »

Ici intervient la citation de Rm 5, 12 : « par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort a traversé tous les hommes, un seul homme en qui tous ont péché ». Ceci est également repris intégralement du Canon 2 du concile d'Orange.

Je fais remarquer ici que ce qui est hérité ce n'est pas seulement ce qui pourrait être appelé des conséquences, des séquelles ou des peines, mais le péché : le péché est hérité.

Canon III –

Se trouvent indiquées dans le début du canon quelques précisions soulignées en passant : ce péché d'Adam a été transmis à tous par origine et propagation et non pas par imitation ; autrement dit le texte n'indique pas simplement, comme diraient les théologiens, une causalité morale en ce sens qu'Adam aurait donné le mauvais exemple (imitation), mais il s'agit de ce que les anciens appellent causalité physique c'est-à-dire un découlement, une propagation dans tous les hommes. Le thème de l'imitation était un thème de Pélage lui-même par quoi il justifiait sa lecture de la Genèse. Voici quelles étaient les données obliques.

Il y a ensuite dans ce canon deux propositions principales :

– La première proposition : c'est que le péché de l'homme ne peut pas être remédié par les forces propres de l'homme, mais seulement par les mérites du Christ. Nous trouvons là parfaitement cette structure classique qui articule une certaine christologie par le biais de la causalité morale du mérite.

– La deuxième proposition : ces mérites du Christ sont appliqués par le baptême tant des adultes que des enfants.

Le **Canon IV** reprend le thème du baptême mais s'intéresse particulièrement au baptême des petits enfants. Les petits enfants eux-mêmes, avant tout acte personnel, reçoivent de par la naissance le péché originel, et le baptême a pour fonction de remettre ce péché originel. Il reçoit donc un véritable baptême *veraciter*. Ici il y a une référence à la pratique de l'Église. En quel sens cette pratique est-elle règle de foi ? Est-elle source de réflexion théologique ? C'est une question que nous aurons à nous poser, d'autant plus qu'il est fait mention ici de la pratique de l'Église « au sens que l'Église a toujours compris ». Or nous verrons que, si le baptême des petits enfants est attesté dès les premiers temps du christianisme, la justification par la doctrine du péché originel n'apparaît guère qu'avec saint Augustin à la fin du IV^e siècle.

En outre ce canon est justifié aussi par une citation de saint Jean, cette fois au chapitre 3 : « si quelqu'un ne renaît pas de l'eau et de l'esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Nous nous interrogerons plus loin aussi sur la signification d'une pareille lecture. Nous savons, pour avoir fréquenté saint Jean, que ce chapitre 3 du discours nocturne avec Nicodème ne parle probablement pas immédiatement de ce que nous, nous appelons le rite baptismal, et que, d'autre part, les formes « si quelqu'un... ne pas.. » c'est-à-dire les conditionnelles johanniques, ne sont pas à prendre au sens où ils sont entendus par le concile : d'où l'extrême importance de l'étude de textures et de structures des textes du Nouveau Testament.

Avec le **canon V** qui est pratiquement le dernier, il est enfin question des réformateurs, c'est-à-dire des protestants contemporains du concile de Trente. Par la grâce conférée par le baptême, le *reatus* du péché originel est remis, c'est-à-dire que la culpabilité est remise (mais ne confondez pas culpabilité avec ce que nous appelons aujourd'hui le sentiment de culpabilité). Est véritablement remis tout ce qui vérifie la notion vraie et propre du péché... "remis" et non pas simplement "rasé" ou "non-inculpé". Un peu plus loin « cependant reste dans les baptisés la concupiscence qui, étant prise de façon positive, peut ne pas nuire à ceux qui n'y consentent pas... » Cette concupiscence que l'apôtre appelle parfois péché, le Saint

Synode déclare que l'Église catholique n'a jamais entendu qu'il fut appelé péché du fait qu'il était vraiment et proprement péché mais simplement parce qu'il vient du péché et inclinant au péché ; autrement dit, il est appelé péché par ce que les théologiens classiques eussent appelé une analogie d'attribution.

Comment comprendre ce canon qui est, vous le voyez bien, le thème essentiel de ce décret ? Luther lisant Paul entend que "péché" et "concupiscence" ne sont pas distingués par lui. Or, le baptême n'enlève pas la concupiscence. Donc, en un certain sens, le baptisé est pécheur, mais néanmoins son péché n'est pas "imputé". C'est ce qu'on a appelé la *justificatio forensis*, c'est-à-dire en langage juridique la non-imputation, et cela garde une certaine extériorité par rapport à la reprise de l'homme (par la guérison) qui est entendue dans la théologie classique. Ce que je dis est sommaire, mais vous voyez ici s'articuler deux conceptions qui ont un certain nombre de conséquences. Pour Luther l'homme est simultanément pécheur et juste (*simul peccator et justus*). Il est pécheur car il a toujours sa concupiscence qui est le péché, et néanmoins ce péché ne lui est pas imputé, à ce titre il est juste.

Bien sûr nous allons revenir sur les lectures de Paul pour notre propre compte, mais à première vue que vous semble cette situation ?

En un certain sens Luther est plus près de la structure paulinienne que la théologie du concile. Je dis bien « de la structure ». Nous-mêmes, nous avons aperçu que le péché, la mort, l'*épathumia* – mot qui signifie "désir" et qui est traduit ici par "concupiscence" – sont des modalités de la même réalité. Également, dans la direction de Paul, le thème de l'imputation est un terme (et un thème) qui revient très fréquemment, notamment au chapitre 4 et ensuite dans l'ensemble de l'épître. C'est en effet apparemment un thème juridique.

Cependant Luther, qui est apparemment plus près de la structure paulinienne, est héritier de la pensée augustinienne qui a déjà développé le thème de concupiscence dans cette direction, et, en outre, Luther l'entend dans l'avènement structurel de la psychologie au XVI^e siècle c'est-à-dire que le discours de Paul est psychologisé et juridisé.

Quelle était le discours de la théologie classique ? C'était un discours ontologisé et qui marchait non pas sur le primat de la psychologie mais sur le primat médiéval du logique et de l'ontologique. C'est en ce sens qu'il faut entendre *veram et propriam rationem*. Pour la logique, il est important de savoir si un mot est pris au sens vrai et propre, c'est-à-dire selon sa définition, ou dans un sens approché, un sens métaphorique. C'est ainsi que le concile fait intervenir la répartition du sens propre et de l'analogie d'attribution dans la lecture de la concupiscence chez Paul.

Alors : quel discours, du luthérien d'une part et du tridentin d'autre part, tient la texture (ou la structure) du discours de Paul ? Aucun.

– D'une part, comme nous l'avons dit, le tridentin introduit le présupposé logico-ontologique dans sa lecture ; vous avez un argument de grammairien ici, c'est un grammairien issu de la logique aristotélicienne qui vous dit : « ce mot n'est pas pris au sens vrai et propre mais en tant qu'il tient de, et donne propension pour », c'est-à-dire dans une analogie d'attribution. Vous avez une répartition du vocabulaire paulinien qui n'est pas faite selon les articulations pauliniennes mais qui est interprétée de l'extérieur en fonction d'une distinction du sens propre et du sens métaphorique

– D'autre part Luther, comme nous l'avons dit, est apparemment plus près de la structure paulinienne et néanmoins s'introduit dans son discours un présupposé non pensé – parce que c'est l'évidence même de son siècle – c'est que l'Occident passe du discours logique au discours psychologique. Et par ailleurs la foi est pour Luther un sentiment de confiance. La foi entendue comme confiance est une psychologisation de ce mot d'une part par rapport à son emploi médiéval où il désignait un acte de connaissance, et d'autre part également par rapport à la signification paulinienne où la foi ne se pense ni en référence à la logique ni en référence à la psychologie.

Enfin, le **Canon VI** dit simplement que « le concile n'a pas l'intention d'inclure dans ce décret la bienheureuse et immaculée Vierge Marie ». Il fait état d'un texte de Sixte IV, et en outre ne prend pas position. Vous savez que la question de l'Immaculée Conception ne sera définie comme dogme qu'en 1854.

B – Réflexions –

Ce texte se situe d'abord par rapport à une opportunité. Les actes des conciles sont commandés par des questions. Ce sont des prises de position, ici commandées par la position de Luther et des réformateurs. Cependant, ce texte se situe aussi par rapport à l'histoire, c'est-à-dire qu'en fait, il procède largement par mode de rappel : sur cinq canons importants, quatre sont des rappels de la problématique anti-pélagienne. Cela indique que les conciles tiennent à marquer fortement leur continuité avec les conciles qui les ont précédés.

Ensuite il se situe par rapport à la pastorale. Nous avons noté que la référence au baptême a une grande importance dans ce texte. Cela montre d'abord l'intérêt pour l'aspect pastoral des décisions, mais aussi la considération de la pastorale comme étant une source de la réflexion chrétienne. Nous avons noté en passant que c'était une source ambiguë car, concrètement, l'histoire du baptême des petits enfants est moins déterminante par rapport à une doctrine du péché originel qu'il ne pourrait paraître à la lecture de ce texte.

Il se situe aussi par rapport à l'Écriture. Nous avons vu que le texte du concile a souci de citer des textes de l'Écriture. Nous avons aperçu aussi que ces textes n'étaient pas apparemment entendus dans leur structure propre, ce qui pose une définition de droit. En fait, les définitions dogmatiques n'incluent pas les incidentes, c'est pour cela que je distinguais tout à l'heure des choses qui sont dites en passant (*ex obliquo*) et les propositions principales. Les définitions dogmatiques n'incluent pas les raisons argumentatrice ni les textes allégués. Autrement dit, en saine théologie romaine, un dogme est défini comme appartenant à la foi, mais ni les processus d'élaboration ni les allégations de textes ne sont réputés infaillibles. C'est pourquoi, avec beaucoup d'aisance tout à l'heure, nous nous permettions de penser que les textes de Paul demandaient à être lus autrement. C'est ici l'occasion pour nous de préciser de façon sommaire le sens du mot dogme.

Le dogme n'est pas une révélation. Le dogme atteste que quelque chose est révélé, c'est-à-dire que quelque chose appartient à la parole de Dieu, écrite ou non-écrite. Par ailleurs nous tenons les dogmes pour vrais et infaillibles : ils sont vrais pour la question posée, c'est-à-dire dans la texture questionnante. Il est donc important pour nous de nous documenter sur cette histoire, mais il ne suit pas de là que nous devons toujours nécessairement faire nôtre la question posée. La réponse est infaillible pour la question posée, mais il n'est pas évident que

les questions que les conciles ont eu à gérer soient nos questions d'aujourd'hui, ou aient toujours été les meilleures des questions...¹

Enfin ce texte se situe par rapport à la théologie. Les textes du magistère font à la théologie des emprunts de vocabulaire et de questionnement. Nous allons voir tout à l'heure en lisant le texte de saint Thomas d'Aquin, qu'une bonne part de la terminologie du concile est issue de là. Le questionnement qui donne priorité à la logique est évidemment issu de la pensée médiévale, donc le concile emprunte aux théologiens. Deux remarques à ce sujet.

– D'une part le concile, en général, évite ce qu'on appelle les questions librement discutées c'est-à-dire les opinions des différents théologiens dans leurs différences. Et cela signifie positivement qu'un concile ne pose jamais la pensée d'un théologien comme telle. Il a donc tendance à recueillir des expressions moyennes, et il suit de là que les textes magistériels manifestent souvent la faiblesse structurelle des discours qui sont issus de la négociation et non pas de la pensée. Autrement dit, la pensée vive des théologiens, ce qui supporte leurs formules et leurs résultats, n'est pas prise en compte. Simplement les formules qui figurent sont établies après des négociations entre les Pères d'un concile, après des commissions, des amendements, et ne sont choisies que les formules pouvant constituer un texte qui obtienne l'assentiment de l'ensemble de l'Église. C'est intéressant du point de vue de l'autorité, mais je persiste à dire que du point de vue de la vigueur de la pensée, cela ne donne lieu qu'à des textes d'une certaine faiblesse.

– D'autre part, l'Église s'est reconnu, en fait, la tâche non pas tant de persuader que d'organiser le discours d'une persuasion acquise. Lorsque la foi est acquise par ailleurs, aisément partagée et mêlée à la vie commune, le discours est ce qu'il faut dire dans ces cas-là, mais il n'est pas nécessairement questionné ; et je pense quant à moi que les catéchismes de naguère étaient encore une organisation de persuasion supposée acquise – bien que depuis longtemps elle ne le fût plus –, alors que la catéchèse d'aujourd'hui s'occupe beaucoup plus de susciter cette persuasion et, en tout cas, cet échange.

Nous avons dit ici, en principe, un certain nombre de choses sur les rapports d'un texte dogmatique à la théologie. Nous allons voir un exemple concret en étudiant quelques pages de saint Thomas d'Aquin sur le péché originel.

C – Texte de saint Thomas d'Aquin, XIII^e siècle.

• *Somme contre les gentils*, chapitre 50 du quatrième livre².

D'abord saint Thomas introduit la notion de péché originel à partir de l'incarnation. Les chapitres précédents parlaient en effet de l'incarnation, et il s'agit maintenant de manifester la finalité de l'incarnation. Cependant saint Thomas emploie ici le terme moins strict de "convenance", c'est-à-dire qui donne une certaine intelligibilité. Remarquez que l'an dernier notre christologie n'était pas axée sur l'incarnation, et que le rapport de la christologie et de l'anthropologie tels que nous pouvons les penser n'est sans doute pas selon ces schémas ; cependant mon propos ici n'est pas de juger mais de rendre compte.

¹ Cf. [Du bon usage des dogmes](#).

² *Somme contre les gentils*, quatrième livre : Ch.50 : Comment le péché originel se transmet du 1^{er} homme à sa descendance, ch. 51 : Objections contre le péché originel, ch. 52 : Réponse aux objections (<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/contragentiles.htm>)

Ensuite saint Thomas cite saint Paul « *de même que par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été constitués pécheurs, ainsi...* » (Rm 5, 19). Le mot à souligner ici est "pécheurs". Saint Thomas mentionne l'existence du pélagianisme d'où la nécessité de défendre et de préciser la notion de péché originel.

Puis il cite la Genèse : « *Tu mangeras de tout arbre, mais de l'arbre de la science du bien et du mal, tu ne mangeras pas. Le jour où tu en mangeras, tu mourras de mort.* » (Gn 2, 15-17). Le mot retenu ici est "tu mourras". La réflexion de saint Thomas partira de la mortalité. « *Mais Adam n'étant pas mort le jour même où il mangea de ce fruit, il faut interpréter cette parole : "Tu mourras de mort", dans le sens suivant : "Tu seras voué à la nécessité de mourir". Condamnation vaine, si l'homme avait été voué à cette nécessité dès l'institution de sa nature (institutio naturae). On doit donc dire que la mort, - et la nécessité de mourir - c'est une peine infligée à l'homme pour son péché (poena pro peccato). Or une peine n'est infligée justement qu'en raison d'une faute.* ». Or la peine tombe sur tous les hommes, et même sur les petits enfants qui n'ont pas l'usage du libre arbitre. Donc il y a péché. Ainsi nous sommes partis de la notion de mort entendue comme *poena* et nous rejoignons le premier mot de péché. Bien sûr, ce péché n'est pas actuel au sens où il consisterait en un acte, car l'acte du péché suppose le libre arbitre dont les petits enfants n'ont pas l'usage. Donc c'est un péché au sens strict, mais transmis d'origine. Il prouve que cela est confirmé par Paul : « Adam en qui tous ont péché (*in quo omnes peccaverunt*) » (Rm 5, 12). Quand nous allons lire saint Paul (Rm 5, 12), nous verrons que le *in quo* ne se laisse pas traduire par "en qui", mais que c'est une traduction qui a été constamment utilisée en ce sens-là dans la théologie classique, et cela depuis saint Augustin. Saint Thomas précisait qu'il ne s'agissait pas d'une simple imitation, c'est-à-dire qu'Adam ne cause pas le péché chez les hommes par le mode de causalité morale de celui qui a donné le mauvais exemple – nous retrouvons ici la polémique augustinienne contre Pélagie – mais par mode d'origine, de propagation.

Ceci c'était la présentation, ensuite saint Thomas est amené à préciser les éléments de ce discours. Il le fait dans le chapitre 52 qui se présente comme une réponse aux objections que lui-même a accumulées au chapitre 51. Ces précisions de saint Thomas sont très intéressantes pour nous car elles vont nous permettre de mettre en évidence les articulations porteuses des mots qu'il emploie, articulations qui s'entretiennent et constituent ce que nous appelons la texture de son discours.

Ces articulations majeures ce sont : nature / surnature : culpa / poena ; personne / nature. Ce sont les articulations du discours théologique classique qui sous-tendent ce que nous avons entendu.

1 – Nature / surnature.

On pourrait s'étonner de la prudence avec laquelle saint Thomas ouvre le chapitre 52 et le poursuit dans ses premières phases.

Il commence par dire : « *Avant de répondre à ces objections, il est bon de faire remarquer d'abord certains signes, qui sont les manifestations probables du péché originel dans le genre humain* » et reprend un peu plus loin « *A considérer droitement les choses, on pourra estimer cependant comme assez probable, - supposé la providence divine qui ajuste à chaque perfection les objets qui lui conviennent - que Dieu...* », et enfin il arrive à « *Dociles à l'enseignement de la foi, nous affirmons donc que...* »

Il y a là une sorte de progression à laquelle il faut être attentif. Pourquoi ces précautions ? D'abord saint Thomas est parti de l'idée de "peine". Je signale dès maintenant qu'il distingue les peines corporelles et les peines spirituelles, les peines spirituelles étant la difficulté pour la raison de trouver le vrai ; il les distingue aussi de l'appétit sensible qui se range difficilement sous la régie de la raison. Donc il y a des difficultés ou des désordres qui sont caractérisés comme étant des peines, mais de quel droit ces données empiriques sont-elles considérées comme des peines et pas comme des choses naturelles ? Demandent-elles à être interprétées comme des châtiments de quelque chose, ne sont-elles pas pensables comme des données de la nature humaine ?

C'est sans doute une idée qui pourrait nous venir aujourd'hui que, biologiquement, la mort appartient à la nature même de l'homme, y est inscrite. Cela n'est évidemment pas dans ce sens biologique que saint Thomas pense. Cependant, il faut bien voir que dans la ligne de son strict aristotélisme cette conception peut faire difficulté. En effet, selon l'aristotélisme, ce qu'il appelle nature (nature humaine) c'est ce qui vérifie la définition logique d' "animal rationnel" à quoi correspond la conception physique d'être composé de corps et d'âme. Or là où il y a composition, il y a possibilité de corruption. C'est donc au titre de la conception aristotélicienne même que peut se faire une difficulté analogue à celle que nous aurions pu avoir contre son argumentation. Or à cela il répond que l'on peut considérer la nature en un sens absolu, dégagée de toute relation, de tout autre regard : on peut considérer la nature humaine dans le présupposé d'une providence divine qui y pourvoit. Ceci est intéressant car cela dépasse la notion de nature purement aristotélicienne, et cependant il n'est pas encore dans le moment de l'affirmation de la vocation de l'homme à ce qui s'appellera le surnaturel par distinction de la nature, mais il y a là la considération de la nature prise en relation avec la sagesse de celui qui y pourvoit.

Et c'est ainsi que lorsqu'il aura progressé un peu plus et indiqué que, à l'homme - nature humaine, il a été donné un don gratuit c'est-à-dire non postulé et non nécessité par sa nature en tant que nature, cela lui a été donné dans l'institution de sa nature. Et c'est ainsi que nous trouvons l'expression prudente du début, quand il disait institution de la nature (*institutio naturae*). Il laisse entendre que le mot de naturel dans ce sens-là pourrait s'entendre non pas au sens que ce serait causé par les principes composants de la nature, mais parce que cela a été donné en même temps que la nature.

Nous comprenons maintenant la raison des précautions que prenait saint Thomas. C'est que son *Discours contre les gentils* s'adresse aux philosophes non chrétiens qui arrivent à l'université parisienne du XIIIe siècle. Ce sont les philosophes arabes qui sont les gentils c'est-à-dire les païens. Or le concept de nature qui vient d'Aristote par eux ne correspond pas à l'idée héritée dans le christianisme de la situation originelle de l'homme. Donc, marchant progressivement du point de vue de la raison vers l'affirmation de la foi, pour marquer une suite de vraisemblances, il a dû suivre ce chemin précautionneux.

Je vais indiquer ici l'importance de ce qui est en jeu dans cette affaire. Ce qui est ébauché ici deviendra plus tard la distinction structurante de tout le discours catholique, distinction entre nature et surnature. La surnature est essentiellement la vocation de l'homme à quelque chose qui le dépasse, qui est au-dessus des possibilités congénitales de la nature humaine, à savoir sa vocation de fils de Dieu si vous voulez, ceci étant entendu ici en référence à une notion de nature qui prend en Occident de la consistance, de la solidité, et par rapport à quoi le discours

va désormais se structurer. La solidité du discours, c'est ce qui parle selon cette nature au sens logico-ontologique du Moyen Âge, et comme cela n'épuise pas le sens de l'homme selon le christianisme, le reste est appelé "surnaturel". C'est juste, mais en même temps, à l'intérieur même de la théologie est introduit le processus qui conduira à rejeter progressivement l'intelligence chrétienne de l'homme. L'Écriture est épongée de ce qui est rationnellement intelligible, c'est la structure de la *Somme contre les gentils* dont les trois premiers livres sont quasiment philosophiques, et puis, groupées dans le quatrième livre, les choses qui sont au-dessus : la Trinité, l'incarnation, le péché originel, le salut en Jésus-Christ. Tout ce qui est intelligible est donc déjà du côté de la raison, le reste ne pourra plus être assuré que comme devant être cru, et donc ne pas donner lieu à véritable intelligence. C'est la sagesse même de l'Évangile qui par ce processus est compromise. Or je dis que c'est le processus structurant de la théologie occidentale, bien avant saint Thomas d'Aquin même.

À la distinction entre nature et surnature correspond, dans l'ordre de la connaissance, la distinction de la raison et de la révélation : la raison naturelle concerne ce que la nature trouve par ses ressources congénitales, et le reste est révélé, c'est-à-dire énoncé pour être cru sans intelligibilité dernière pour ce qui est dit.

Voilà cette répartition qui n'a rien à voir avec la structure du Nouveau Testament, et c'est en ce sens-là que nous insistons constamment sur le fait que la notion de nature n'est pas une notion structurante dans le Nouveau Testament et même en christologie. Nous ne pouvons pas faire une christologie à partir de "deux natures et une personne"... aussi bien les notions de nature et personne ne sont pas des notions néotestamentaires³. Nous avons ici des conséquences anthropologiques assez considérables.

Par ailleurs, quand il s'agit de la figure particulière d'Adam dans son état premier⁴, les théologiens devront distinguer en lui ce qui relève de la nature, de la surnature (avec sa vocation divine), mais aussi ce qui relève du préter-naturel. Le fait qu'il ne doive pas mourir par exemple ne relève pas de la nature parce que sa nature est mortelle, mais ne relève pas non plus de la surnature parce que nous qui sommes "réparés", nous avons la surnature et cependant nous sommes quand même mortels ; alors c'est préter-naturel pour Adam. Voilà un discours où la geste d'Adam est interprétée par un ensemble de grilles étrangères aux structures du Nouveau Testament mais qui lui sont projetées.

2) *Culpa-poena* (faute-peine)⁵.

Pour saint Thomas d'Aquin, le péché est censément un acte d'homme, et même nous le verrons, dans le sens technique c'est un acte humain.

Le modèle à partir de quoi le péché est pensé est le "péché actuel". Il est présenté comme un acte d'aversion, c'est-à-dire de détournement par rapport à Dieu. Mais ce détournement, une fois l'acte posé, reste habituel, non au sens banal de propension à, d'habitude de, mais d'une aversion permanente qui consiste en la privation de la grâce de Dieu ; et de cette première rupture découle les multiples ruptures entre la raison et l'appétit, entre l'âme et le corps, etc.

³ Cf. [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile.](#)

⁴ Avant le moment où il a mangé le fruit, Adam était prévu vivre une vie éternelle dans un merveilleux jardin.

⁵ Le mot *culpa* est traduit en général par "faute", on le connaît à la liturgie avec le "mea culpa".

Le péché est donc un acte d'homme, mais c'est aussi un "acte humain". Par acte humain les théologiens entendent un acte qui est posé en plein arbitre, qui est volontaire. La notion de "volontaire" fait partie essentiellement de la notion de péché, et même au sens général ce qui est appelé ici péché est associé à la notion de *culpa* (faute) en tant que volontaire. Et il aura la *ratio poena*, c'est-à-dire qu'il vérifiera la notion de peine en tant que rupture, aversion, et en tant que cette aversion dérive, si bien qu'ultimement la mort prise en elle-même n'est plus déclarée péché mais *poena*.

On assiste ici à un processus dans lequel tout serait parfaitement intelligible si on suivait une pensée à partir de la responsabilité de l'acte personnel actuel pour la définition du péché. Cela reste le modèle à partir de quoi tout est pensé. Et néanmoins, il s'agit de gérer la question du péché originel en gardant à la notion de péché un sens strict – *vere et proprie*.

3) Personne / nature.

Je lis. « *Ainsi donc le péché du premier homme duquel tous les autres sont dérivés, comme la foi l'enseigne, est personnel en tant qu'il a privé le premier homme de son bien propre et un péché de nature – le mot nature ici est opposé à personne et non à surnature – le privant lui, et par voie de conséquence ses descendants, du privilège conféré à la nature humaine tout entière* ». Mais ce défaut qui est, dans les autres, conséquence de l'acte du premier parent, a aussi dans les autres la notion de *culpa* (faute) « *Une telle déficience, dérivant du premier homme en tous les autres, réalise, même en ces autres, la notion de faute, en tant que tous les hommes, de par leur participation à la nature commune, sont considérés comme un seul homme* ». Voilà quelque chose qui n'est pas très aristotélicien. Saint Thomas trouve un texte de Porphyre qui dit quelque part que par participation la multitude des hommes est comme un seul homme.

Il poursuit « *ainsi donc, ce péché se trouve être volontaire de la volonté du premier parent, mais, au sens où l'ensemble des hommes est comme un corps, tous peuvent participer à cet acte peccamineux* ». De sorte que dans le péché de nature les divers hommes sont considérés comme des parties d'une nature commune, comme dans le péché d'une personne les divers membres concourent à un seul péché. Vous avez ici une image qui n'est pas dans la rigueur de ce qui est postulé par la notion de personne et de nature en pensée stricte. C'est quelque chose qui pense ensemble de l'humanité en unité, mais cela ne peut être en rigueur une sorte de métaphore, et c'est de cette façon que la notion même de corps mystique sera développée dans le Moyen Âge. Cela ne rend pas compte de l'unité de l'humanité telle qu'elle apparaît dans nos sources, parce que les concepts de nature et personne ne sont pas aptes à en rendre compte. Ils ne sont pas structurants du discours de nos sources⁶.

Cependant, par une certaine métaphore, saint Thomas ici revient vers une pensée de ce genre. Pour finir, le mot le plus caractéristique est peut-être celui-ci : les déficiences de l'humanité sont *culpabiles* et *naturales* »: elles sont *culpabiles* c'est-à-dire qu'elles vérifient la notion de culpabilité par référence au premier principe qui est l'acte d'Adam, mais elles sont *naturales* si on les compare à la nature déjà déstituée dont nous avons l'expérience.

⁶ Cf [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile](#) et [La notion de "personne" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile](#).

2^{ème} partie : saint Paul

La doctrine du péché originel se fonde, à travers saint Augustin, sur saint Paul, et singulièrement sur Rm 5. Certes la locution de "péché originel" ne se trouve pas dans saint Paul. Nous allons nous poser la question de savoir ce qu'il en est de la chose.

A – Préalables

1) Les références adamologiques.

Les grandes figures de la Bible donnent lieu dans le judaïsme à différents types de lecture. On sait qu'il existe chez saint Paul un certain parallélisme entre le Christ et Adam mais cela reste souvent une idée vague. Il nous faudra préciser les références ainsi que leur fonction.

Parmi tant d'autres, je choisis un texte de Philon d'Alexandrie. Contemporain de notre Nouveau Testament il relève du judaïsme hellénisé. Ce texte se trouve dans son ouvrage *De la création du monde*, n° 134, p. 231 de l'édition Arbaldez.

« Dieu façonna l'homme en prenant une motte de terre et il souffla sur son visage un souffle de vie – citation de Gn 2, 7 – Il montre par là très clairement la différence du tout au tout qui existe entre l'homme qui vient d'être façonné ici et celui qui avait été précédemment engendré à l'image de Dieu. Celui-ci qui a été façonné est sensible, il participe désormais à la qualité, il est composé de corps et d'âme, il est homme ou femme, mortel par nature. Celui-là, fait à l'image de Dieu, c'est une idée, un genre ou un sceau, il est intelligible, incorporel, ni mâle ni femelle, incorruptible de nature. »

Nous n'allons pas étudier le détail de ce texte, mais je l'ai proposé d'entrée pour montrer que dans un certain judaïsme contemporain de Paul, Adam de Gn 1, 27 (l'homme à l'image) et Adam de Gn 2 (l'homme façonné) ne s'entendent pas du même homme. La nature de la différence qui est posée entre l'un et l'autre chez Philon est assez difficile à expliquer parce qu'il mêle un langage de type médio-platonicien, un langage de type stoïcien et des structures fondamentales qui sont peut-être encore autres. N'entendons pas par exemple que l'un soit une idée simplement dans le concepteur et que l'autre soit la réalisation de cette idée. Il s'agirait bien plutôt de quelque chose comme deux statuts de l'homme. Ce que nous voulions mettre en évidence, c'est le type de relation à l'Écriture qui n'est pas nécessairement une histoire continue, mais qui se réfère à un lieu de méditation à chaque fois divers. Chez saint Paul le lieu qui demanderait à être rapproché de quelque manière du texte que nous venons de lire se trouve en 1 Cor 15, 56 sq⁷. Mais ce n'est pas non plus ce qui ici nous intéresse.

Chez saint Paul, quelles références ? Il faut distinguer une référence identifiante et une référence antithétique.

- La référence identifiante se fait à Gn 1 et il s'agit du Christ lui-même.

Rm 8, 29 : « *Ceux donc qu'il a pré-connus et qu'il a prédéterminé à être de même morphé que son image qui est son fils, en sorte que celui-ci soit premier-né entre beaucoup de frères ; ceux-là il les a...* » Il faut relever ici que l'image de Dieu est le Christ et que cela concerne l'ensemble de l'humanité car c'est le Christ en tant que "premier-né de beaucoup de frères".

⁷ Cf. [Les deux Adam : Christ de Gn 1 / Adam de Gn 2-3 ; Relecture de Image et ressemblance de Gn 1, 26 d'après Ph 2, 1Cor 15, Rm 5.](#)

Notre texte fondamental se trouve en Ph 2, 6, le texte bien connu : « *Lui qui subsistant en morphê de Dieu (étant l'image de Dieu) n'a pas voulu.... C'est pourquoi lui a été gracieusement donné le nom de seigneur* » donc il lui a été donné d'accomplir la vocation adamique. Vous savez que ce texte est souvent lu : « lui qui était de nature divine, cependant s'est incarné ». Mais il ne s'agit pas de nature, il s'agit de cet homme de dimension insoupçonnée qui est l'image, la *morphê* même de Dieu.

Donc ces textes, ces références s'entendent du Christ, mais du Christ plein de l'humanité. Ce thème nous l'apercevons ici. Il sera à suivre dans ses développements ecclésiologiques. Dans le chapitre sur l'Église, nous retrouverons l'endroit que nous venons d'évoquer.

Il y a donc ici une référence entre « *Faisons l'homme à notre image* » et la Résurrection, c'est-à-dire la grande dimension du Christ. La nature de cette référence est que ce qui se manifeste en Jésus-Christ est selon le caché dans « *Faisons l'homme à notre image* » ; il y a donc la venue à jour (ou la manifestation), et elle est selon le référent ultime qui est figuré par le mot « *Faisons l'homme à notre image* ».

J'ai indiqué ici plusieurs choses. D'abord j'ai pointé que ce rapport n'était pas un rapport de réalisation dans le cours de l'histoire d'une chose ancienne qui était prophétisée et qui se réalisait ensuite, mais que le chemin était inverse, c'est-à-dire que c'est la dimension même de ce qui apparaît en Jésus-Christ qui donne sens plein à cette réalité qui est la parole « *Faisons l'homme* ». C'est le fameux schéma du caché au manifesté. Il faudrait même dire "du manifesté au caché" qui ne recoupe nullement notre schéma habituel du projet à la réalisation⁸. Cela c'est la référence identifiante.

- J'ai dit qu'il y avait chez Paul aussi une référence antithétique, et la référence ne se fait plus à Gn 1, à l'homme à l'image, mais à Gn 3, à Adam pécheur.

Dans l'épître aux Romains le lieu de cette référence est 5, 12 sq, ce n'est pas le texte auquel nous avons fait allusion tout à l'heure. Et enfin cette référence antithétique se trouve également dans Ph 2, le texte que nous citons : « *Lui qui subsistant comme morphê de Dieu (étant l'image de Dieu) n'a pas jugé l'égalité à Dieu susceptible d'être saisie, mais s'est vidé...* » Allusion ici au geste d'Adam, le geste de saisir le fruit par lequel, comme dit le tentateur, *vous serez comme des dieux*. Par sa volonté de prise, Adam de Gn 3 manque ce qui était en question, alors que, par le fait que le Christ ne saisit pas mais qu'il se vide, il le reçoit comme donné. Ne pas prendre c'est la seule possibilité pour que ce qui est essentiellement donné advienne. Par ailleurs ce verset célèbre ne dit pas « bien qu'il eut la nature divine, cependant il s'est vidé » mais il faut comprendre « parce qu'il est l'image et la *morphê* même de Dieu, il n'agrippe pas... » Et la suite du texte poursuit cette antithèse dans la mesure où le Christ dans ce texte est manifesté comme humble et obéissant, l'antithèse des caractéristiques relevées par la pensée juive de l'attitude d'Adam comme orgueil et désobéissance. La conséquence est que le Christ reçoit le titre de seigneur qu'Adam a manqué : « vous serez seigneurs de tous les animaux de la terre » (d'après Gn 1, 28).

L'antithèse se poursuit ainsi, si bien que nous avons dans le même texte cette double texture assimilante et antithétique de la double référence à Adam.

Or l'antithèse ne peut être posée que sur la base de quelque chose de commun. Ce qu'il y a de commun entre Adam et le Christ, c'est le rapport singulier un / tous : un seul homme

⁸ Cf. Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...

singulier Adam par rapport à la totalité de l'humanité ; un seul homme le Christ par rapport à la totalité de l'humanité. Et c'est sur ce point précisément qu'Adam est le type de celui qui devait venir. Vous entendez déjà ce qui nous prépare à la lecture de Rm 5 parce que le rapport un / tous et l'expression explicite « *le type de celui qui devait venir* » se trouvent dans ce texte également.

Comment entendre cette notion de "type" ? Le type signifie ici "la marque imprimée". Or la marque imprimée se donne à partir de ce qui imprime. Autrement dit ce qui est premier c'est le Christ, et Adam reçoit déjà en lui cette impression d'une certaine manière, impression qui marque donc que son statut ne sera pas seulement celui d'un homme individuel mais aura à voir avec ce qu'est le Christ pour l'humanité.

J'ai insisté sur ce sens du mot *typos* (type) qui indique la marque en creux, parce qu'il sera très important de lire à partir de là la *tuposis*, c'est-à-dire qu'il sera important de lire ce qu'Adam est en creux à partir de ce que le Christ est en plein. C'est seulement la situation du Christ qui éclaire rétrospectivement ce qu'il en est d'Adam.

Je vous signale aussi par parenthèse que les modernes ont voulu introduire une distinction radicale entre la typologie qui serait essentiellement judéo-chrétienne et les allégories comme type de lecture du texte, qui seraient culturellement quasi-universelles, la différence reposant en ce que la typologie se réfère non pas au texte mais à la réalité historique qui est derrière le texte. Ce genre de distinction n'est pas à retenir.

Nous avons noté une référence identifiante qui se fait à Gn 1, une référence antithétique qui se fait à Gn 3, nous avons marqué que cette référence antithétique présuppose un point commun qui est le rapport un / tous qui fonde la notion de type. Il faudrait nous interroger plus radicalement sur le mode de référence. Je veux dire : que fait Paul quand il parle d'Adam ? Que signifie de se référer à la figure d'Adam ?

Notre questionnement pourrait être le suivant : est-ce qu'Adam désigne la nature humaine ou bien une personne individuelle ? Nous trouvons là la répartition fondatrice en Occident entre nature et personne une fois encore. S'il désigne la nature humaine, faut-il entendre qu'il désigne la nature spécifique, c'est-à-dire l'idée ou bien la collectivité du genre humain qui est pensé comme addition de personnes ? Nous trouvons donc à nouveau la notion de personne. Concrètement cette notion se traduit par rapport au récit.

Ainsi, ce récit est-il une personnification mythique ou bien de l'histoire ? Et si c'est une histoire, en elle, faut-il distinguer le récit qui est orné d'un certain nombre de symboles et le fait personnel qui est derrière cette ornementation ? Et c'est seulement alors que, s'il y a un fait personnel, on peut se poser la question : est-ce que le fait par rapport à l'ensemble de l'humanité joue dans une causalité morale (Adam a donné un exemple) ou bien joue-t-il par la causalité physique de la génération ? Nous retrouvons donc à un autre niveau et sous une autre forme la lancinante question : idée ou histoire, idée ou fait ?

Cette série d'alternatives que je viens de reproduire est la texture questionnante de l'Occident qui a été gérée par la théologie et la dogmatique. Mais cela ne nous introduit nullement dans l'intelligence de Paul, en sa texture propre. Dans les questions qui sont ainsi posées par l'Occident ne cessent de se manifester deux risques opposés. Tout ce qui va du côté de la spécification ou de l'exemplarisme déréalise ce qui est en question, parce que le réel chez

nous s'est réfugié dans l'effectivité, dans le fait. Or la théologie classique résiste à cette réduction, et je veux noter que c'est là peut être le bénéfice majeur de la fréquentation de la théologie classique dans tous les domaines.

Un autre domaine qui, par analogie, vous fera peut-être comprendre : l'eucharistie. L'eucharistie est-elle simplement un vague symbole, un signe ? La dogmatique a constamment résisté en disant : « elle est un signe mais un signe efficace de la présence ». Et en un sens, ce témoignage de nos pères dans la foi est irremplaçable.

La question est mauvaise, mais la question mauvaise étant posée et dominante, la dogmatique répond en refusant toute réduction suggérée par la question. Seulement cela introduit la conception d'une histoire, d'une factualité, et cette factualité est tout à fait étrangère à la question des origines telles qu'elle est posée et résolue par la science. Si on croit que c'est la même question, il faut dire pourquoi dans un cas il y a Adam et dans un autre cas les données de la paléontologie. D'où à nouveau une lecture qui est hâtivement déclarée mythique mais qui porte avec elle le risque de déréalisation de ce qui est en question.

La question ainsi posée est radicalement insoluble. C'est-à-dire que les textures constitutives du discours occidental ne permettent pas de recueillir ce qui se dit dans le discours paulinien. Je crois que, plutôt que de répondre par des alternatives usuelles de l'histoire de la théologie en ce domaine, l'heure est venue de répondre à ce niveau-là, c'est-à-dire que l'heure est venue de mettre en question le caractère censément absolu et universel de notre questionnement. Non pas du tout que nous ayons à reproduire la structure de pensée qui se trouve dans Paul, mais parce que c'est seulement si nous avons ici entendu cela que nous saurons à quel endroit authentique de nous cette parole touche, et c'est seulement alors que nous pourrions préférer une parole authentique. Je crois qu'il n'est plus temps de répondre à ces questions-là. Non pas du tout simplement parce que nous les repousserions mais parce que, ayant fait surgir une question plus fondamentale, il n'y a plus place pour elles. Or cela n'est pas fait, mais cela est pour moi la tâche de la théologie aujourd'hui. Nous y reviendrons naturellement dans notre chapitre des propositions puisque c'est le lieu où nous essaierons de voir où se touche l'Écriture en sa texture propre et notre capacité de discours.

Mais dès maintenant, je voudrais indiquer de façon un peu anticipée quelques points.

D'abord cela met en cause notre façon de dire je-tu-il. Si Paul peut parler d'Adam en disant "il" au chapitre 5, parler du même en disant "je" au chapitre 7, parler sans doute du même (comme nous l'expliquerons tout à l'heure) au chapitre 1 en disant "ils", il est clair qu'Adam n'est pas seulement ce que nous appelons un tiers, et que de les déchiffrer, c'est peut-être ce qui nous déchiffre.

Une autre remarque que nous pouvons faire dès maintenant, il ne faut pas dépendre la question de la lecture. Je n'accepte pas de causer sur Adam, mais je viens lire avec vous le texte. Autrement dit le référent a sa vérité dans la référence, dans l'acte de référer. Et c'est pourquoi je ne dis rien ici sur Adam mais j'écoute l'adamologie de Paul. Dans "adamo-logie" je n'ai pas séparé Adam de l'acte de le recueillir (*logie*)⁹. Nous reviendrons sur ces questions.

⁹ Le verbe *légeïn* est en général traduit par "dire". Les philologues reconnaissent que le sens originel est : rassembler, cueillir, choisir. Tans Introduction à la métaphysique (Gallimard 1967, p. 134 sq), Heidegger dit lui-même que *logos* désigne une collection, une recollection, et qu'au début il n'a rien à voir avec parole ou discours.

2) Les quatre entrées du péché dans l'épître aux Romains.

J'explique : nous avons vu que toute référence adamologique ne dit pas l'entrée du péché. Nous avons vu que la référence à Adam était beaucoup plus vaste que la question : comment le péché est-il entré dans le monde ? Toute référence adamologique n'est pas entrée du péché, et à l'inverse toute entrée du péché n'est pas dite en référence adamologique. En effet, il est question de l'entrée du péché au moins à quatre reprises dans notre épître aux Romains : au ch. 1, au ch. 5, au ch. 7 et en 8, 18 sq. Nous allons retenir pour textes Rm 5 et Rm 7 ; nous aurons occasion de parler en oblique de Rm 8 dans notre chapitre "Pneuma"¹⁰.

Je dis maintenant un mot de **Rm 1**.

Il y est question du péché des nations comme contre-distinguées d'Israël. Mais il y va néanmoins de l'entrée du péché dans le monde, et une entrée qui n'est pas faite en langage adamologique. Parce que ça parle d'autre chose ? Non ! parce que le texte parle pour les nations, donc non pas parce qu'il s'agit d'une entrée dans le monde autre que celle qui est en question dans les chapitres adamologiques, non pas à entendre comme ne concernant qu'une phase historique de l'histoire de l'humanité, pas plus du reste que ces textes ne sont à entendre individuellement, c'est-à-dire comme parlant de chaque homme immédiatement, sans intermédiaire. Dans ce texte, il est question de l'entrée et également du découlement – l'entrée et le découlement, c'est quelque chose que nous avons repéré comme structure paulinienne –, or le découlement n'est à entendre ni en sens analytique ni en sens historique. Le découlement historique c'est l'avènement qui va d'un groupe d'hommes à un groupe plus large d'hommes. Le mot "découlement" est ambigu sous ce rapport.

Je profite ici de l'occasion pour marquer que ce n'est ni un découlement analytique ni un découlement historique mais quelque chose qui est semblable à ce que nous avons aperçu dans l'adamologie et dont il nous reste toujours à préciser davantage encore la nature.

Parce que ce texte de Rm 1 est pour les nations comme nous l'avons dit, cette lecture est faite en langage sapientiel ou sophiologique. Vous savez que la littérature sapientielle est la plus tardive dans l'élaboration, et que s'y manifeste le souci, antérieur au christianisme, de faire se rencontrer le judaïsme et l'hellénisme. Or les références explicites au Livre de la sagesse qui date du premier siècle avt J.C. sont nombreuses dans ce chapitre.

Dans ce texte le pronom utilisé est "ils" : « *ils n'ont pas rendu grâce à Dieu et c'est pourquoi Dieu les a livrés...* » (Rm 1, 21), et ensuite le découlement.

Si ce qui est en question ici recoupe ce qui est en question dans l'entrée du péché en langage adamologique, il suit que la même question est traitée par Paul dans le "il", dans le "je" et dans le "ils" :

- dans le "il" en Rm 5 : « Adam il... » ;
- dans le "je" en Rm 7 que nous verrons,
- et puis dans le "ils" ici dans ce texte de Rm 1.

Je n'ouvre pas ce texte de Rm 1 aujourd'hui parce que nous l'étudierons dans notre chapitre "Eucharistie"¹¹. Cela peut paraître étrange, mais ce qui caractérise l'entrée du péché ici, c'est le

¹⁰ Cf. [Le pneuma d'après saint Paul : Lecture glosée de Rm 5, 1-5 et Rm 8, 3-30](#).

¹¹ Sur le blog figure une lecture de ce texte par J-M Martin à une autre occasion : [Rm 1, 18-32 : L'entrée du péché dans le monde ; la colère de Dieu](#).

fait qu'ils n'ont pas accueilli le don comme don, ils n'ont pas rendu grâce (*ils n'ont pas eucharistié* comme dit le grec), si bien que "eucharistie" à l'origine désigne non pas un rite parmi d'autres mais le mode fondamental d'être-au-monde¹².

3) Note sur le plan de l'épître aux Romains.

Cette question ne vient pas là logiquement, mais je pense que nous sommes, par ce qui a été dit auparavant, opportunément préparés à nous la poser. Nous le disions en début d'année, la question du plan de l'épître aux Romains a été très souvent posée et les propositions de plan sont très diverses. Mais dans leur diversité, elles ont en commun d'être tentées comme un essai de répartition statique de différentes questions, de questions qui sont caractérisées par des concepts adéquatement distincts. Par exemple, jusqu'au ch. 5, il serait question de la justification par opposition au péché, ailleurs du salut par opposition à la mort. Nous avons refusé d'admettre que justification et salut soient des concepts adéquatement distincts, nous avons dit : ce sont des modalités diversement accentuées de la même réalité fondamentale, et cette tentative de répartition laisse toujours insatisfait parce que les choses ne se rangent pas en fait selon la volonté du répartiteur. Parfois, de façon "structuraliste" on a tenté de se fonder sur des articulations formelles : par exemple la reprise de certains mots articulatoires ou encore, à l'intérieur des passages, l'articulation à partir de la différence des pronoms personnels¹³. C'est vraiment s'agripper à ce qui est fluide, c'est ajouter une articulation structurelle (qui a quelque validité en nous) sur un texte qui, lui, n'est pas articulé à partir de ces repères. Or toutes ces tentatives ne rendent pas compte de ce dont il faut rendre compte, c'est-à-dire du mouvement de la pensée.

Ce que nous proposons ici, c'est non pas de se situer en position statique surplombante pour faire le plan de l'épître, mais dans le discours même du texte, dans l'écoute même du texte, savoir reconnaître dans chaque grand mouvement – prenez le mot au sens musical –, le développement d'un thème – au sens musical encore –, d'un thème dominant, et entendre dans le développement de ce thème dominant l'annonce discrète de thèmes secondaires qui seront éventuellement pris pour thème principal dans un autre mouvement de l'œuvre. Cela suppose deux choses : premièrement qu'on ait détecté les thèmes essentiels, et que secondement on marche le long du texte et que l'on participe au développement thématique.

Il nous reste à faire deux choses :

- a) repérer les thèmes
- b) signaler quelques exemples de mouvements.

a) Les thèmes.

Certes l'œuvre tout entière se rapporte à un thème dominant, celui que nous avons annoncé d'entrée depuis le début de l'année et qui est "la justification par la foi". Par exemple la citation d'Habaquq 2, 4 qui se trouve en Rm 1, 17 « *le juste vivra de la foi* ». Mais cela se développe à travers un certain nombre de thèmes majeurs et mineurs.

¹² Cf. [L'homme eucharistique, ch. 1 du cours de J-M Martin sur le Mystère du Christ.](#), il s'agit du cours de 1969-70.

¹³ J-M Martin cite ici le livre de Paul Lamarche et Charles Le Du, *Epître aux Romains V-VIII* qui venait de paraître, et dont il signale qu'il n'est pas inintéressant.

- **Parmi les thèmes majeurs** il y a :

- (A) l'entrée du péché
- (B) la référence christologique
- (C) le pneuma.

- **Les thèmes mineurs** sont en fait issus de la nécessité pour Paul de répondre à des risques de méprise de sa pensée, à des objections qui lui ont été effectivement adressées. Donc il répond à des limites de sa thématique. Ce sont, entre autres :

- (a) la justice ou la fidélité de Dieu,
- (b) l'inutilité ou la méchanceté de la loi,
- (c) l'invitation au mal : puisque le péché fait surabonder la grâce, péchons abondamment.

Je ne suis pas sûr que mon énumération soit définitive, c'est beaucoup plus une proposition que je vous fais sur la façon de fréquenter un texte comme l'épître aux Romains que de donner d'une façon définitive ce qui en serait le plan. La question du plan n'est pas intéressante, en revanche cela est une question intéressante : d'abord repérer les thèmes que j'ai appelés ici majeurs ou mineurs, voir quels thèmes constituent un grand mouvement, et comment à l'intérieur de ce grand mouvement se laissent entendre des thèmes qui sont secondaires dans ce mouvement et qui deviendront constitutifs d'un autre mouvement.

b) Exemples de mouvements.

Je ne suis pas en mesure de présenter d'une façon définitive la suite des mouvements avec leurs limites, mais ce que je voudrais marquer, c'est quelques exemples.

Premier exemple : **le thème du pneuma** (thème C) qui sera développé pour lui-même, sera joué en Rm 8 (v.12 à la fin). Ce thème est annoncé en Rm 5, 1-5.

Autre exemple : le thème qui occupera tout l'ensemble des chapitres 9-11, qui est **le thème du "statut des juifs et de la fidélité de Dieu par rapport aux juifs"** (thème a) qui devient dans ce chapitre un thème dominant, a été annoncé comme un premier souci, comme une première inquiétude en Rm 3, 1-10.

Par ailleurs vous n'êtes pas sans avoir remarqué le côté lancinant de certains thèmes, comme en Rm 6, 1 : « *Que dirons-nous, est-ce que nous allons demeurer dans le péché pour que la grâce surabonde ?* » est un thème mineur qui revient à plusieurs reprises.

Loin d'avoir répondu à toutes les questions et avoir proposé un plan rigoureux, j'ai voulu suggérer une façon vivante d'être au texte dans ses propres répartitions, sans quitter la suite du discours pour prétendument le survoler. La notion de développement, de découlement, n'est peut-être pas simplement une signification thématique, elle est peut-être mise en œuvre dans la façon même que Paul a de parler.

B – Textes.

1) Rm 7, 7-25.

Il s'agit maintenant de jouer le jeu du texte. Nous ne sommes pas encore au moment où nous nous interrogeons sur sa signification pour nous.

Ce texte s'ouvre par l'évocation de ce que nous avons appelé le thème b) : "la loi est-elle péché ?".

« ⁷*Que dirons-nous ? La loi est-elle péché ? Loin de là ! Mais je n'ai connu le péché que par la loi...* » Je n'ai connu : cela ne signifie pas que la foi m'a fourni des informations sur le péché... mais que le péché m'est advenu comme tel, que je l'ai éprouvé. Il faut substituer à notre structure qui oppose l'être et le connaître, la structure de ce qui, de caché, advient en se montrant. Nous avons détecté cette structure du caché au manifesté, ce qui nous permet d'entendre le verbe "connaître" au sens fort.

« ⁹*Je vivais jadis sans la loi.* » Qu'est-ce que ce "je" ? Ce n'est pas le "je" autobiographique de Paul, car de fait, il n'a jamais vécu sans la loi ; et cependant, il ne faut pas exclure que ce soit aussi le "je" de Paul qui est en question ici.

Dans son commentaire Luther écrit : « Il ne faut pas penser, comme le font Nicolas de Lyre et d'autres (Lefevre d'Étaples) que l'apôtre s'exprime ici sous le couvert d'un homme plongé dans les ténèbres et qui ne parle pas en son propre nom. Il parle en son nom propre et aussi pour tous les saints, et c'est justement les ténèbres infiniment profondes de notre cœur qui empêchent les saints eux-mêmes et les hommes les plus sages, d'avoir une parfaite connaissance d'eux-mêmes et, partant, de la loi. »

Un certain nombre d'exégètes avaient pensé qu'il s'agissait ici de l'homme avant la justification et que, une fois la justification acquise, tout ce qui est en question ici n'avait plus lieu. Pour nous, non. Pour nous, il s'agit du "je" adamique, le trait d'une situation permanente de l'homme, y compris de Paul. Qu'il s'agisse d'un "je" adamique, la suite du texte va nous l'assurer et c'est la raison pour laquelle ce texte trouve dans notre chapitre sa place.

Donc « *je vivais jadis sans la loi* », c'est-à-dire qu'il y a eu vie en Adam, non du fait de la loi.

« *Car je n'eusse pas connu l'épithumia si la loi n'avait pas dit : "Tu ne désireras pas"* – Le mot *épithumia* désigne la convoitise, la concupiscence ; le sens stoïcien du terme est "désir", mais désir pris en mauvaise part ; « *je n'eusse pas connu* » : là encore il s'agit d'un connaître qui signifie éprouver et pas seulement être informé. La loi n'informe pas, la loi nomme - et nous verrons l'importance de ce verbe "nommer" - et déjà le précepte nomme.

L'expression « *Tu ne désireras pas* » peut être considérée comme empruntée au Deutéronome (5, 21) et donc se réfère à la loi de Moïse. Mais ce qui est entendu par Paul c'est d'abord « *tu ne mangeras pas* » (Gn 2, 17) qui se réfère au précepte à Adam. Alors pourquoi le terme de "désir" (convoitise) a-t-il été retenu ? Il est choisi en vue de l'écoulement qui va du "désir" au "corps de péché" selon la terminologie stoïcienne. Certes il est bien fait allusion ici au moment historique de la loi, même pas comme telle. Donc il ne s'agit pas ici d'une phase historique déterminée dans l'histoire de l'humanité, il s'agit du statut de tout homme adamique et il faut bien voir que le repérage est un repérage textuel, c'est-à-dire une référence au texte de Genèse et non ce que nous appelons un repérage historique.

« ⁸*Le péché, prenant élan par le moyen du précepte a totalement mis en œuvre en moi la totalité de la convoitise car sans la loi, le péché est mort* ». Ce qui se manifeste comme meurtrier recèle déjà en soi la mort, il n'est rien. Mais nous ne sommes pas dans un langage créationniste d'être ou de *n'être pas* ; si nous voulons jouer le jeu du texte, nous sommes dans le langage d'être mort ou d'être vif. Cette réalité, morte de nature, ne sera capable de manifester le meurtre que si elle vient à ex-ister, se révèle, se réveille. Or elle ex-iste d'être

nommée : c'est le précepte qui la nomme. Nommer dans Genèse, c'est ce qui donne d'être. D'être nommé, le péché tire de là son éveil, sa vigueur, *il se met à vivre* comme il est dit au verset 9, et en d'autres termes *il prend son élan* (mot employé deux fois, versets 8 et 11 et qui est un terme stoïcien).

Par ailleurs la gloire, elle, est *dunamis* de Dieu. Elle a en soi vigueur, elle est *pneumatikos* c'est-à-dire vive de soi et vivifiante. Cependant elle sera rendue faible, mortelle et éventuellement principe de meurtre, de ce que sa force est sucée par le péché qui, de soi était mort – Cf. Rm 8, 3 : « *l'impossibilité dans laquelle la loi est rendue faible (asthénia) à travers la chair* ».

Passons au verset 11. « ¹¹**Car le péché prenant élan par le péché me trompe** – mot à relever car c'est un des points les plus sûrs de l'allusion à la Genèse : « *le serpent m'a trompée* » (Gn 3) – **et par lui je meurs**. – Ce "je meurs" signifie "je suis privé de la capacité de mettre en œuvre la loi".

Passons aux versets 15-16. « ¹⁵**Car je ne reconnais pas ce que je mets en œuvre : en effet, ce que je veux, je ne le pratique point, et ce que je hais, je le fais.** ¹⁶**Or, si je fais ce que je ne veux pas, je témoigne par là que la loi est bonne.** » C'est ici que se distinguent les deux "je" : le "je qui veut" et le "je qui ne fait pas" – notez bien d'abord que le vouloir et le faire ne sont pas à penser ici d'après les catégories psychologiques –

– le "je qui ne fait pas" (à savoir le "je" qui devrait mettre en œuvre la loi) a la capacité de confesser, de reconnaître la loi pour ce qu'elle est, c'est-à-dire bonne, mais il est mort, rendu incapable d'action.

– la mise en œuvre est passée sous le régime du péché. Et le "je qui fait" (celui que Paul appelle le "je qui veut" au verset 15) est acheté comme un esclave comme il est dit avant : « ¹⁴**Car nous savons que la loi est d'essence spirituelle ; mais moi, je suis charnel (faible, soumis à la mort), en tant que acheté par le péché** » : ce "je" est ce que saint Paul appelle ici "ma chair", cependant il faut savoir que cette expression est employée non comme partie du composé humain mais selon l'usage de l'hébreu, il s'agit de moi en tant que faible, incapable, soumis à la mort.

Ce mouvement (qui correspond à la mise en œuvre) commence dans la région du désir et arrive à présence, à plénitude en constituant le corps du péché – pas mon corps, mais "le corps du péché" – c'est-à-dire la venue à présence de la totalité du péché.

C'est en ce sens qu'à la fin du chapitre Paul pose la question : « ²⁴**Qui me délivrera de ce corps de mort** (c'est-à-dire de ce corps de péché) ? » ne faisant nullement allusion à une envie de mourir, de sortir de ce que nous appelons, nous, le corps.

2) Rm 5, 12-21.

Traduction proche du texte grec.

¹²C'est pourquoi de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a traversé sur tous les hommes, du fait que tous ont péché ¹³car jusqu'à la loi le péché était dans le monde mais le péché n'était pas compté, puisqu'il n'y avait point de loi, ¹⁴mais la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse même sur ceux qui n'ont pas péché dans la semblance de la transgression d'Adam qui est type de celui qui devait venir. ¹⁵Mais il n'en va pas de la chute comme de la donation ; car, si par la chute d'un seul les nombreux moururent, d'autant plus la grâce de Dieu qui est le don dans la grâce, celle d'un seul homme, Jésus Christ, a

découlé abondamment vers les nombreux. ¹⁶Et ce n'est pas comme [de ce qui découle] d'un seul pécheur, le don ; car d'une part le jugement vient d'un seul pour une condamnation, d'autre part le charisme vient de multiples chutes pour la justification. ¹⁷Si par la chute d'un seul la mort a régné à travers un seul, d'autant plus ceux qui reçoivent le découlement de la grâce et le don de la justification régneront en vie par le moyen d'un seul Jésus-Christ.

¹⁸Ainsi donc, de même que par la chute d'un seul [on va] vers tous les hommes pour une condamnation, de même aussi par l'ajustement d'un seul [on va] vers tous les hommes pour une justification de la vie. ¹⁹De même en effet que par la désobéissance d'un seul homme, les multiples ont été constitués pécheurs, de même aussi par l'obéissance d'un seul, les multiples sont constitués justes.

²⁰Or, la loi intervint afin que la chute abonde ; là où le péché a abondé, la grâce a surabondé, ²¹afin que, de même que le péché a régné par la mort, ainsi la grâce règne par le moyen de la justification pour la vie éternelle, par Jésus le Christ Notre Seigneur.

Ce passage de Paul s'ouvre par l'annonce d'une similitude : « ¹²**De même que...** ». La phrase qui commence ainsi ne s'achève pas. Entre-temps, ce qui viendra à dominer le développement du texte est moins la similitude que les oppositions, des oppositions qui sont, en effet, reprises à partir du verset 15 : « *mais non pas comme* », « *il n'en va pas de même* ».

En quoi consiste cette similitude que Paul entreprenait de dire ? Elle est indiquée ici par le petit mot "par un seul homme" : « ¹²**De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde...** ». Le rapport de similitude qui existe entre Adam et le Christ, c'est ce qui va se développer dans le rapport un / tous. La première remarque est donc que ce texte joue dans l'antithèse entre Adam et le Christ, mais cette antithèse elle-même est possible parce qu'il y a un point de similitude : la distinction un / tous.

Naturellement nous voyons un emploi du mot de "péché" qui est conforme à ce que nous avons vu dans le ch. 7 : le péché est toujours déjà le principe de la mort et, comme on l'avait vu au ch. 7, on le voit se lever, se mettre à vivre, on le voit entrer, traverser, régner ; c'est le prince (ou le principe) de la mort. Et nous n'avons pas estompé ce que nous sommes tentés d'appeler "mythique", nous le relevons encore ici, étant entendu que ce terme de "mythique" ne nous satisfait pas.

À signaler la fin du verset 12 : dans la lecture que nous avons donnée c'est « *par un seul homme (adam) le péché est entré... la mort a traversé sur tous les hommes **du fait que (epho'ô) tous ont péché*** », dans d'autres traductions on a « *étant donné que tous ont péché* ». Mais dans la traduction latine lue par la théologie classique et citée par le concile de Trente, cela devient « en qui tous ont péché », l'antécédent du relatif étant Adam – Adam en qui tous ont péché¹⁴ – ce qui donne l'affirmation la plus nette du péché originel au sens dogmatique. Cependant cette lecture n'est plus retenue aujourd'hui.

Autre remarque : le terme de "péché" est à prendre ici comme disant déjà l'appartenance au règne de la mort, et ne désignant pas simplement un acte. En effet saint Paul utilise deux mots différents pour le péché. Il y a un premier terme *hamartia* (péché) qu'on trouve dans "le péché entre", mais quand il s'agit du péché d'Adam, on a le terme *parabasis* (transgression). Paul fait donc une distinction entre le grand sens du terme de péché et l'acte même d'Adam. Luther a été attentif à cela dans son commentaire. Sans doute il reste dépendant d'une certaine tradition

¹⁴ Dans cette traduction latine, *epho'ô* a été traduit par *in quo* (en qui), ce qui donne « en qui tous ont péché » (*in quo omnes peccaverunt*), ce qu'Augustin interprétera « [le péché d'Adam] en qui tous ont péché ». Or le grec ne permet pas cette interprétation, parce que *hamartia* (péché) est féminin (en fait l'antécédent de *epho'ô* est *thanatos* (mort) qui est masculin).

scolastique lorsqu'il entend le péché (*hamartia*) au sens de péché originel, et la transgression (*parabasis*) au sens de l'acte d'Adam, cependant il a le mérite de marquer la différence entre ces deux mots : « Il est vrai que le péché d'Adam est proprement enjambement (*prevaricario*) et transgression. Mais le péché originel n'est pas enjambement, il est seulement péché, participation à la culpabilité (la faute) attachée à cette transgression. De même, la justice des saints n'est pas dans l'accomplissement de la loi mais dans la seule communication opérée par le Christ, de son accomplissement de la loi.¹⁵ » La, il y a quelque chose qui éclaire sans doute le texte de Paul mais aussi l'interprétation luthérienne de la justification.

Ces premiers versets 12-14 notent en outre les modalités diverses du péché comme étant la mort, et du péché comme imputé.

Lorsque le terme d'Adam vient à être prononcé (v. 14) il ouvre une petite proposition relative : « *Adam qui est le tupos (le type) de celui qui devait venir* ». Or ici la phrase peut s'arrêter car, bien qu'elle ait été proférée sur mode d'anacolithe, néanmoins, le premier mot de la phrase est désormais justifié, c'est-à-dire que la similitude annoncée se vérifie en ceci qu'Adam est le type de celui qui devait venir. Le type, c'est-à-dire la marque imprimée au sens passif, ce qui est imprimé en creux et non le modèle imprimant. Le chapitre développe surtout les différences, les oppositions, alors en quoi réside cette similitude annoncée en quoi Adam est le type dans le rapport un / tous ?

À partir du verset 15 c'est à nouveau les différences qui sont indiquées.

Verset 15 : différence entre la transgression (c'est-à-dire l'acte accompli par Adam) et le don (*kharisma*). Cette différence est indiquée pas simplement sur le mode de l'opposition mais sur le mode de la sur-abondance. "Surabonder" est le terme de découlement qui se trouve ici et qui sera repris au verset 20. Nous verrons à ce moment-là dans quelle perspective il est repris.

Au verset 16 la différence qui est marquée, c'est la différence de la direction du découlement : l'un va vers la condamnation et l'autre vers la justification.

Au verset 17 nous avons la même structure, mais cette fois dans le langage de mort et de vie.

Dans le verset 18 les deux langages sont réunis, ce qui donne lieu à l'expression "la justification de la vie", c'est-à-dire "la justification qui est la vie".

Au verset 19 la différence est lue à partir de la différence des actes mêmes des deux auteurs : c'est la différence entre la désobéissance d'Adam et l'obéissance du Christ.

Enfin le verset 20 introduit la notion de la loi dans cette affaire : « *La loi intervint afin que* – mais nous savons que ce "afin que" n'est pas à entendre au sens d'une finalité¹⁶ – *la chute abonde* » et cette abondance donne lieu à une relecture de la similitude, multitude qui est sur-abondance : « *là où le péché abonde, la grâce surabonde* ».

Ceci ouvre tout naturellement sur ce que nous avons recensé comme thème mineur (c) et c'est en effet ainsi que s'introduit le chapitre 6 : « *Que dirons-nous, allons-nous demeurer dans le péché pour que la grâce abonde ? Pas du tout* » et le texte se relance.¹⁷

¹⁵ Martin Luther, *Œuvres* XI.

¹⁶ Cf. [Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT](#) .

¹⁷ Ce texte est plus longuement commenté dans les messages [Rm 5,12-21 : texte qui parle de l'entrée du péché dans le monde révélée par la Résurrection, et ne dit rien du péché originel](#).

PROPOSITIONS (CONCLUSION DU CHAPITRE)

Ces deux textes de Rm 7 et Rm 5 ayant été ainsi approchés, je voudrais conclure ce chapitre par quelques réflexions qui anticipent sur ce que nous avons accoutumé de poser dans le chapitre "Propositions".

Les deux failles dans la théologie classique du péché originel.

Ce qui se montre dans saint Paul ne se laisse pas prendre au filet du discours théologique. Celui-ci est essentiellement tissé des concepts de "nature" et de "personne". Ne pensez pas que je fasse ici allusion à des concepts philosophiques lointains. Ce qui est en question, c'est notre mode usuel de penser sur le mode « qu'est-ce que ? »¹⁸ et sur la précompréhension de notre "je" empirique c'est-à-dire sur la façon dont nous disons "je". La nature humaine au sens logique répond à la question « qu'est-ce que l'homme ? » et dit donc la pareillette des individus. Or la pareillette des individus ne rend pas compte de l'unité mystérieuse de l'humanité qui est en question et dans la figure du Christ et dans la figure d'Adam.

Je ne sais pas si vous vous rappelez comment saint Thomas introduisait une citation de Porphyre, une certaine image de l'humanité comme un grand homme... Il est évident que saint Thomas ne fait qu'effleurer d'une certaine nostalgie un type de pensée qui est démenti par la rigueur structurante de la notion de nature au sens propre.

Mais il y a deux difficultés dans la théologie classique du péché originel.

– D'une part, l'insuffisance de cette notion idéale de "nature" (nature humaine) – c'est-à-dire la définition logique de ce qu'est un homme qui donne la pareillette des individus –, l'insuffisance de cela est comblée dans l'analyse scolastique par une *unité génétique*, c'est-à-dire par l'effectif découlement des générations (autre type d'unité). D'où, dans cette perspective, la difficulté de la dogmatique : même lorsqu'elle a admis le principe éventuel de l'évolution au sens scientifique, elle n'a pu retenir cependant le polygénisme, c'est-à-dire le fait qu'il y ait plusieurs couples originaires et que toute l'humanité ne soit pas descendue d'un seul le couple. À la mesure où le découlement génétique des générations pour le péché originel est retenu, un regard de polygénisme scientifique était refusé.

– D'autre part, la coulpe (la faute) de tout homme – si Adam est pensé comme un autre individu – est attribuée à un autre individu, et cela se heurte à la conception moraliste du libre arbitre nécessaire au péché.

Il y a donc deux difficultés, deux failles dans la théologie classique du péché originel, une du côté de la notion de nature parce que la notion logique de nature n'égale pas ce qui est visé dans le rapport un / tous, et l'autre du côté de la personne parce qu'il s'agit d'individus : comme par ailleurs je parle un langage moraliste dans lequel très légitimement il n'y a culpabilité qu'à la mesure où je suis responsable de par mon libre arbitre, il y a difficulté car j'attribue à un autre ce qui est lu comme responsabilité personnelle. En outre cela nous affecte d'une culpabilité que nous sentons vaguement induite, et tend à colorer de pessimisme la notion d'homme et la pratique de cette notion.

¹⁸ Dans l'évangile de Jean, la bonne question est une question en Où ? Cf. [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

Donc j'ai à nouveau marqué des traits structurels caractéristiques du discours classique sur le péché originel, et nous percevons maintenant que nous n'avons pas retrouvé cette structure dans le discours de Paul. Mais le discours de Paul, dans sa texture ne peut pas, non plus, être reproduit par nous.

Invitations données par le discours de Paul.

Ce discours de Paul étant entendu, nous donne-t-il de parler en deçà des failles structurantes du discours théologique ? Oui, car le discours de Paul nous incite à réentendre d'abord ce que veut dire humanité dans son ensemble, et simultanément à réentendre la personne par quoi nous sommes au monde. Autrement dit ce discours nous invite chacun et tous à renaître, à venir autrement au monde. Ce sont les deux points qu'il faut maintenant développer.

1/ D'abord l'humanité dans son ensemble : tenter de penser l'unité de la mortalité et du meurtre dans une réflexion par exemple sur l'exclusion. D'exclure nous exclut. Ceci dit la même chose que le meurtre mais dans un langage qui, d'une part se trouve dans la symbolique originelle sous la forme de l'exclusion hors du jardin (or l'exclusion hors du jardin n'est pas la punition, ce n'est pas la mise au jour dévoilante de ce qui est déjà dans l'acte) et ceci nous invite à penser en dehors du schéma *culpa / poena* (faute / punition), de même que cela nous invite également à dépasser le schéma corps / âme dans lequel nous attribuons la mortalité au corps biologique et la morale à l'âme. Il y a une réflexion sur ces choses qui peut ouvrir son espace et son espace audible aujourd'hui.

D'autre part, prendre acte de la complicité qui est la mauvaise unité du genre humain. Voici que nous allons penser l'unité du genre humain, non pas dans la région de la nature au sens de la définition minimale réductrice dans la pareillette, mais dans le rapport de complicité. Et le rapport de complicité est compris dans ce que nous avons appelé l'exclusion qui s'exclut. Ce thème de la complicité se trouve à la fin de Rm 1. L' "être ensemble", l'humanité, émerge dans l'exclusion indéfinie. Notez, par parenthèse, que la pure exclusion, le pur meurtre ou le pur péché est mis comme au-delà de la sphère humaine : il est dans la région du diabolos, du serpent (région mythique qui a cependant une signification qui peut être transcrite même dans le type de référence que nous suggérons ici).

Or l'exclure humain est le lieu même de l'unité. L'homme est toujours déjà marqué de l'unité, toujours déjà "type" d'une autre unité que celle de sa complicité. Il y a comme une solidarité esquissée dans la complicité même, parce qu'Adam est lu toujours déjà dans le Christ, c'est-à-dire à partir de celui qui lui imprime ce trait caractéristique d'être unité. Et la complicité issue d'Adam n'est pas un trait accidentel qui surviendrait par hasard. En réalité, ce qui révèle la véritable unité à venir dans le Christ c'est ce lieu même – ceci par exemple pourrait être le dans le passage qui précède nos versets du chapitre 5 : *est-ce qu'on mourrait pour un homme juste... peut-être... mais le Christ est mort pour les pécheurs* –. Autrement dit le péché a place dans ce qu'il en est de l'unité. Il ressort de là que l'unité est toujours déjà plus forte que le meurtre. Et donc le péché originel, quand il est lu dans sa lumière, est lui-même l'affirmation de la plus grande espérance.

Nous avons touché un point qui est lecture du *tupos* à partir de la *tuposis*, c'est-à-dire une lecture d'Adam à partir du Christ, et donc antériorité du Christ par rapport à la geste adamique. Ceci nous conduit à la question de l'origine. Or il nous faudra apprendre ce qu'il en

est d'un avant qualitatif, c'est-à-dire d'un "avant" qui ne soit pas dans le simple prolongement dans la vieillesse. Que le Christ soit "avant" ne veut pas dire qu'il est encore plus vieux dans la ligne de lecture qui nous est imposée par notre question des origines dans notre conception de l'histoire. La notion des origines telle que posée au XVIII^e siècle (de l'origine des langues, de l'origine de l'inégalité entre les hommes, de l'origine de la musique...) prélude à la question des origines anthropologiques de l'homme, et par suite à une certaine conception de l'évolution. Cela répond à une question autre que celle de l'antériorité d'Adam et du Christ, qualitativement différente. Il serait intéressant de voir comment notre question spontanée de l'origine est elle-même le produit de quelque chose en nous d'exclu et d'excluant, et donc, non pas ce à partir de quoi peut se penser ce qui est présenté dans la figure d'Adam et dans celle du Christ.

2/ Cela concernait la notion de l'humanité non réduite à la nature humaine. Il en irait de même par rapport à la personne. Adam n'est pas purement et simplement un autre. La preuve, c'est qu'en Rm 7 Paul parle d'Adam en disant "je". Cependant il parle aussi de lui en disant "il" en Rm 5. Cela veut dire que "je", "tu" et "il" ne sont pas des individus pareils qu'il faudrait additionner. Le "je" empirique sur lequel je suis poussé à faire fond est lui-même le produit de l'exclusion, il n'est donc pas ce à partir de quoi peut se penser ce qui est en question dans ces textes. C'est bien également cette conception de l'altérité qui permet ensuite notre compréhension de la succession des générations, et par suite l'intelligence du découlement par mode de génération.

Ce qui est intéressant dans le discours du concile de Trente quand il dit "par mode de génération", c'est qu'il refuse la réduction à la notion d'exemple. Cependant nous avons une compréhension de la succession des générations – et par suite de l'histoire – qui est tout entière liée à notre expérience de la mortalité et de l'exclusion. Il faudra voir d'ailleurs comment saint Paul traite de la question de la descendance à propos d'Abraham par exemple¹⁹.

Enfin il y a un rapport de la totalité de ce qui est en Christ par rapport aux multiples individus qui composent l'humanité. La façon dont ce rapport est pensé dans la théologie classique, c'est l'application de la somme des mérites, et nous lisons que le geste baptismal était un moyen nécessaire pour que soit appliqué ce qui est. Est-ce que cette structure de l'application (qui justifie une certaine compréhension du sacrement) est bien la façon d'entendre ce qu'il en est des rapports du Christ et de l'humanité ? C'est une question qui pour nous reste ouverte, mais qui va s'élaborer dans le cours du chapitre "Baptême" car il s'agira de relire la façon dont Paul entend le rapport de la geste du Christ et des hommes, et il est bien probable que nous n'allons pas rencontrer là la structure réductrice d'une somme de mérites appliqués.

¹⁹ Cf. [Romains 4 : Grâce, foi, justification. Abraham père de la foi, "justifié" au titre de la foi.](#)

Cours de J-M Martin en 1983 :
Le péché originel selon le concile de Trente (et Luther) puis Thomas d'Aquin ;
lectures de st Paul

Résumé :

Dans ce cours de théologie à l'Institut Catholique de Paris de 1983-84, Jean-Marie Martin conduit les étudiants dans la lecture de trois types de textes, et cela d'une façon qui n'est pas courante :

– dans la première partie il s'agit : 1/ d'extraits des canons du Concile de Trente (1545-1563) qui promulguent le dogme du Péché Originel (et J-M Martin précise la position de Luther, lui qui est le premier à avoir demandé la convocation du concile) ; et 2/ d'extraits de la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin (1224-1274) concernant la transmission du P O (la doctrine du P O a été déjà affirmée lors du concile de Carthage en 418).

– dans la deuxième partie il s'agit de deux des quatre textes de saint Paul qui décrivent l'entrée du péché dans le monde : Rm 7 et Rm 5, En début J-M Martin propose des repères pour la lecture de l'épître aux Romains, en particulier il met en évidence trois thèmes majeurs et trois thèmes mineurs.

Le tout se termine par des propositions pour aujourd'hui.

Ce cours date d'il y a 35 ans et J-M Martin ne formulerait plus les choses de cette façon, mais ce qu'il dit reste d'actualité.

D'autres messages du blog La Christité – blog dédié à J-M Martin – complètent cela :

- [Rm 5,12-21 : texte qui parle de l'entrée du péché dans le monde révélée par la Résurrection, et ne dit rien du péché originel ;](#)
- [Aspects positifs et négatifs de la doctrine du péché originel ; La lecture que saint Paul fait de Gn 3 en Rm 5 ;](#)
- [Rm 7, 7-25. La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul ;](#)
- [Rm 1, 18-32 : L'entrée du péché dans le monde ; la colère de Dieu ;](#)
- [La parole de Dieu est une parole œuvrante \(Rm 1, 16\) qui nous arrive désœuvrée \(Rm 7 et Gn 3\) ;](#)
- ...