

Un scénario de l'Origine

Florent URFELS

La philosophie naturelle prolonge le péché originel parce qu'elle est comme lui une concupiscence. [...] On remarquera, en effet, l'analogie entre la science sensible suggérée par le serpent et celle que recommande Aristote. L'aristotélisme est à base de péché originel¹.

La doctrine du péché originel formalisée par saint Augustin à l'occasion de la polémique antipélagienne n'a jamais été entérinée telle quelle et en toutes ses parties par le Magistère. Cependant le décret tridentin sur le péché originel (V^e session du 17 juin 1546) dessine fermement les contours à l'intérieur desquels doit s'inscrire la réflexion théologique sur ce sujet : le péché d'Adam, un par son origine, transmis à tous par propagation (*propagatione*) et non par imitation (*imitatione*), est propre à chacun (canon 3) ; il a pour effet de transmettre à tous les hommes non seulement la mort corporelle mais aussi le péché qui est la mort de l'âme (canon 2) ; Adam lui-même, suite à sa prévarication, a été changé en un état pire dans son corps et dans son âme² (canon 1).

Déjà Julien d'Éclane avait opposé à la lecture historique qu'Augustin faisait de Gn 3 une interprétation sapientielle, le récit de la chute d'Adam se réduisant alors à un symbole anhistorique de la condition humaine marquée par la finitude et la faiblesse morale. Une telle lecture semble aujourd'hui dominer le champ

1. Étienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 352.

2. Le décret tridentin comporte d'autres déterminations importantes au plan dogmatique, notamment le canon 5 sur la persistance de la concupiscence dans le baptisé. Nous n'avons rappelé que ceux jouant un rôle dans le présent article.

des études exégétiques et dogmatiques³, malgré la condamnation du polygénisme par l'encyclique *Humani generis* de Pie XII (1950), condamnation confirmée aussi bien par Paul VI⁴ que par Jean-Paul II⁵. Cette prise de distance – fort problématique du point de vue de l'herméneutique d'un concile œcuménique – a ceci d'original qu'elle est pour l'essentiel commandée par une théorie non pas théologique ou philosophique mais scientifique. L'étude des fossiles inaugurée par Charles Darwin (1809-1882) montre en effet que l'homme est apparu tardivement (après 4 milliards d'années) sur une terre déjà occupée par toutes sortes d'animaux. Une multitude d'indices collectés par la biologie moderne fait également postuler un *continuum* entre les diverses espèces animales que l'on résume vulgairement par la phrase : « l'homme descend du singe ». Il devient alors très difficile de s'en tenir au schéma historique traditionnel du *peccatum originale originans*. Que pourrait signifier le péché d'hominidés à peine sortis de l'animalité ? Et le fait d'être préservé de la mort corporelle avant la chute ? Rien dans les données de la science ne vient confirmer une rupture semblable à celle qu'indique le récit de Gn 3. Scientifiques mais aussi théologiens sont prompts à dénoncer l'incompatibilité des deux modèles d'apparition de l'homme : celui de la Genèse comprise trop littéralement et celui de la biologie, de sorte qu'il faudrait choisir entre les deux. C'est bien évidemment celui de la biologie qui devrait s'imposer à l'homme moderne et rationnel.

3. Très bon *status quaestionis* dans Bernard POTTIER, « Interpréter le péché originel sur les traces de Gaston Fessard », *Nouvelle Revue Théologique* 111/6 (1989), p. 801-823.

4. PAUL VI, *Allocution du 11 juillet 1966 au Symposium romain sur le péché originel* : « Les explications partant du présupposé du polygénisme sont inconciliables avec l'authentique doctrine catholique. » Cf. *La documentation catholique*, 63 (1966), col. 1345-1352.

5. JEAN-PAUL II, *Catéchèse du 1^{er} octobre 1986* : « Il est évident qu'elles vous sembleront inconciliables avec l'authentique doctrine catholique ces explications données au sujet du péché originel par quelques auteurs modernes qui, partant d'un polygénisme – supposé et non démontré – nient plus ou moins clairement que le péché, d'où ont découlé tant de maux dans l'humanité, soit avant tout la désobéissance d'Adam 'premier homme', figure de l'homme futur, 'commise au début de l'histoire' ». Cf. *La documentation catholique*, 83 (1986), p. 1030.

L'histoire de la théologie du péché originel est un enchaînement de confusions, d'équivoques et de difficultés non résolues. [...] La représentation classique, selon laquelle nous aurions hérité le péché originel de notre protoparent, est devenue proprement intolérable⁶.

Le but du présent article est de montrer, en prolongeant les réflexions d'André Léonard dans son livre *Les raisons de croire*⁷, qu'il est parfaitement possible d'élaborer un « scénario de l'Origène⁸ » compatible aussi bien avec le dogme tridentin qu'avec les résultats de la science moderne. À condition cependant de ne pas poser en préalable à la réflexion théologique ce que la science elle-même nous dit de l'origine de l'humanité... Car tout le problème découle en réalité de ce préalable jamais aperçu et donc jamais critiqué : le scénario scientifique, étant plus objectif que le scénario théologique, devrait dicter à ce dernier les conditions *a priori* de son intelligibilité. Mais un tel préalable est-il nécessaire logiquement ? Est-il neutre théologiquement ? Aussi bien notre réflexion s'élaborera-t-elle à mi-chemin de la dogmatique et de la théologie fondamentale. Il ne s'agit point ici de répudier la science au nom de la foi (ou le contraire) mais d'articuler les deux approches et de donner un sens théologique à cette articulation. Annonçons d'emblée notre résultat : loin d'affirmer le dogme tridentin, le schéma évolutionniste de l'apparition de l'homme en est une confirmation paradoxale *dans la mesure même où il le rend impensable*. La neutralité du discours scientifique cesse de l'être au plan théologique car elle correspond à une raison en recherche de neutralité face à Dieu, donc

6. Alfred VANNESTE, *Le dogme du péché originel*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1971, p. 3-4.

7. Paris, Fayard, 1987, pour la première édition ; Éditions du Jubilé, 2010, pour la deuxième édition revue et augmentée. Nous poursuivons ainsi le travail de Pierre MASSET, « Réflexion philosophique sur le péché originel », *Nouvelle Revue Théologique* 110/6 (1988), p. 879-902, qui utilise la thèse d'André Léonard pour contester le livre de Gustave Martelet, *Libre réponse à un scandale*, Paris, Cerf, 1986.

8. Cette expression veut suggérer qu'une théologie de l'Origène n'est pas condamnée à répéter *verbatim* les versets de la Genèse mais qu'elle n'échappera jamais complètement à la modalité narrative si elle veut rester fidèle au dogme catholique. Dans le cadre de cet article, nous ne pourrions qu'essayer la réflexion de théologie fondamentale qui s'imposerait quant au rapport du langage à la pensée de l'Origène.

Un scénario de l'Origine

à une raison marquée par le péché originel. N'est-ce pas ce qu'avait déjà pressenti saint Bonaventure, selon la citation d'Étienne Gilson mise en exergue de notre article : « L'aristotélisme est à base de péché originel » ?

La démonstration que nous proposons ici se fera en trois temps. Dans une première partie nous retracerons les coordonnées du paradis terrestre selon saint Augustin, comparant rapidement la représentation augustinienne avec d'autres ayant cours chez les Pères de l'Église. La deuxième partie pourra alors montrer que la thèse de l'« Adam archi-historique⁹ » élaborée par André Léonard, correctement complétée et précisée, intègre et dépasse le schéma d'Augustin tout en s'articulant de manière convaincante avec la théorie de l'évolution. En conclusion nous examinerons la compatibilité de cette thèse avec un paragraphe particulièrement intéressant du *Catéchisme de l'Église Catholique* sur la distinction à opérer entre le mal physique et le mal moral.

La représentation augustinienne

Où et quand se sont déroulés les événements racontés dans les premiers chapitres de la *Genèse*? Les auteurs de l'Antiquité ne répondent pas tous de la même manière à ces questions.

Considérons d'abord un auteur Juif, Philon d'Alexandrie (c. -13 - 50), qui a recours à l'allégorie pour comprendre la signification de *Gn 2*.

La vertu a été appelée par figure jardin (*paradis*), et le lieu propre au jardin c'est l'Éden, c'est-à-dire la vie délicate ; ce qui convient à la vertu, c'est la paix, la félicité (*eupatheia*)

9. Cette expression n'est pas employée par Léonard mais elle me semble synthétiser heureusement sa thèse, mieux que l'adjectif « méta-historique » choisi par Pierre MASSET dans « Réflexion philosophique sur le péché originel » et Gérard-Henry BAUDRY, *Le péché dit originel*, Beauchesne, Paris, 2000, p. 387-411. Adam n'est pas au-delà (*méta*) de l'histoire mais à son principe (*archè*).

et la joie, en quoi consiste véritablement la vie délicate. Et la plantation du jardin est au levant ; car la droite raison ne se couche pas et ne s'éteint pas, mais par nature se lève continuellement ; comme le soleil en se levant a rempli de lumière l'obscurité de l'air, ainsi, je pense, la vertu, quand elle s'est levée dans l'âme, illumine sa nuit et dissipe ses profondes ténèbres¹⁰.

Quoique Philon ne nie pas catégoriquement la réalité terrestre du paradis, il ne s'y intéresse pas en tant que tel mais seulement par sa signification anthropologique : un état originel de l'humanité caractérisé par la piété, la sagesse et l'immortalité. Pareillement pour le péché d'Adam, sur lequel Philon n'insiste pas comme événement historique mais comme typique d'une condition humaine ayant perdu la sagesse originelle à cause d'un dérèglement de la sensation, représentée par Ève.

Ses impostures et ses tromperies, le plaisir n'ose pas les présenter à l'homme, mais à la femme et, par elle, à lui. C'était suivre bien la nature des choses et aller droit au but. Car en nous l'intellect joue le rôle de l'homme ; la sensation, celui de la femme. Le plaisir aborde donc et fréquente en premier lieu les sensations ; c'est par elles qu'il abuse l'intellect directeur [...]. Et lui, immédiatement séduit, de chef qu'il était devient sujet ; de maître, esclave ; de citoyen, banni ; d'immortel mortel¹¹.

Origène (182-254) prolongera l'interprétation allégorique de Philon à l'aide de sa théorie de la préexistence des âmes. Pour le grand Alexandrin, les créatures spirituelles ont toutes été créées sur un pied d'égalité. Certaines se sont fixées tout de suite dans le bien et sont devenues les bons anges. D'autres se sont fixées dans le mal et sont devenues les démons. D'autres encore

10. PHILON D'ALEXANDRIE, *Legum allegoriae*, I, 45-46. Traduction Claude MONDÉSERT, in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 2, Paris, Cerf, 1962, p. 63-65.

11. *Ibid.*, *De opificio mundi*, 165. Traduction Roger ARNALDEZ, in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 1, Paris, Cerf, 1961, p. 253.

Un scénario de l'Origine

se sont révoltées contre Dieu, mais pas de manière définitive. Dieu leur offre alors un chemin de pénitence pour qu'elles trouvent le chemin du Salut. Il crée la matière et engage dans celle-ci les âmes en question afin de freiner leur chute. Ce sont les hommes. Ainsi la matière est bonne, pour Origène, mais elle n'appartient pas à l'ordre de la Création comme telle, plutôt à l'ordre de la Rédemption.

Dans ce schéma, qu'Origène présente comme une simple hypothèse, le récit de *Gn* 2-3 ne peut bien sûr pas correspondre à la description d'un événement terrestre puisque le péché d'Adam se déroule alors que la matière n'existe pas encore.

Qui sera assez sot pour penser que, comme un homme qui est agriculteur, Dieu a planté un jardin en Éden du côté de l'Orient et a fait dans ce jardin un arbre de vie visible et sensible, de sorte que celui qui a goûté à son fruit avec des dents corporelles reçoive la vie? Et de même que quelqu'un participe au bien et au mal pour avoir mâché le fruit pris à cet arbre¹²?

Grégoire de Nysse (335-394) proposera une version atténuée du schéma origénien. L'homme est tout de suite créé dans un état matériel mais cette matière a pour but de répondre, de manière anticipée, au péché d'Adam que Dieu n'a pas manqué de prévoir. Par ailleurs la nature humaine d'avant le péché n'est pas identique à celle d'après, notamment pour ce qui concerne la procréation. D'angélique à l'origine, le mode humain de procréation se fera finalement bestial.

On peut encore citer, dans cette ligne du paradis « hors sol », saint Éphrem le Syrien (c. 306-373): « Même si, par les mots, l'Éden semble terrestre, il est en son essence pur et spirituel¹³. »

12. ORIGÈNE, *Traité des principes*, IV, 3, 1. Traduction Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI, in *Sources chrétiennes*, n° 268, Paris, Cerf, 1980, p. 343.

13. ÉPHREM, *Hymnes sur le paradis*, XI, 4. Traduction René LAVENANT, in *Sources chrétiennes*, n° 137, Paris, Cerf, 1968, p. 146.

Beaucoup plus nombreux cependant sont les Pères qui situent le paradis de la Création sur notre terre¹⁴. Ainsi Théophile d'Antioche († 183) :

Parce que le jardin est terrestre et planté sur la terre, l'Écriture dit : « Dieu planta un jardin en Éden au levant, et il y plaça l'homme. Et Dieu fit encore naître de la terre tout arbre beau à voir et bon à manger. » En disant encore « de la terre » et « au levant », la divine Écriture nous enseigne donc clairement que le paradis était sous ce ciel comme le sont le levant et la terre¹⁵.

Ou encore Hippolyte de Rome (c. 170-235) :

D'aucuns affirment que le paradis est au Ciel et qu'il n'est pas au nombre des choses créées. Mais quand on voit de ses propres yeux les fleuves qui en proviennent et qu'il est loisible aujourd'hui encore de contempler, chacun doit conclure qu'il n'est pas au Ciel mais dans la Création. C'est un lieu de l'Orient et une région choisie¹⁶.

En Occident plus encore peut-être qu'en Orient, c'est la thèse du paradis terrestre qui s'impose¹⁷. Parmi les Pères latins Augustin est spécialement intéressant car il pose de façon très explicite la question de la diversité d'interprétations à ce sujet.

Je n'ignore pas que maintes gens ont dit maintes choses sur le paradis. Néanmoins il y a, sur ce point, comme trois grandes opinions. La première est celle de ceux qui ne veulent voir dans le paradis qu'une réalité corporelle

14. Cf. Jean DELUMEAU, *Une histoire du paradis*, t. 1, *Le jardin des délices*, Fayard, 1992, p. 28-31.

15. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Livres à Autolykos*, II, 24. Traduction Marie-Ange CALVET-SEBASTI, in *Premiers écrits chrétiens*, coll. « Pléiade », Paris, Gallimard, 2016, p. 740.

16. HIPPOLYTE DE ROME, *Fragmenta in Hexameron*, PG X, c. 583 & 586. Traduction Jean DANIELOU, « Terre et paradis chez les Pères de l'Église », *Eranos Jahrbuch*, 1953, XXII, p. 443.

17. Sauf pour Ambroise « qui imbrique l'un dans l'autre le mythe antique de l'âge d'or et l'interprétation spirituelle proposée par Philon ». Cf. J. DELUMEAU, p. 30.

Un scénario de l'Origine

(*corporaliter*); la seconde, celle de ceux qui n'y voient qu'une réalité spirituelle (*spiritaliter*); la troisième, celle de ceux pour lesquels le paradis est à la fois réalité corporelle et réalité spirituelle. Pour le dire en bref, j'avoue que cette troisième opinion a ma faveur¹⁸.

Comment appréhender cette troisième voie qu'emprunte Augustin, où le paradis est pour ainsi dire à la fois terrestre et céleste? Le génie de l'évêque d'Hippone est de se dégager de la question somme toute secondaire de la localisation du paradis pour se concentrer sur l'état spirituel de l'homme qui y vit. C'est bien cet homme qui, corporellement et spirituellement, n'est pas le même avant et après le péché originel. Le paradis est moins un lieu géographique qu'une donnée d'anthropologie théologique.

J'entreprends maintenant de parler du paradis, dans la mesure où le Seigneur daignera m'en faire la grâce, afin de comprendre en quel sens l'homme fait du limon – ce qui désigne le corps humain – fut placé dans un paradis corporel (*paradisum corporale*¹⁹).

Ainsi le paradis ne peut pas être purement céleste ou spirituel (donc immatériel), parce qu'Adam est essentiellement un être corporel. Ici Augustin ne laisse aucune place au pur spiritualisme d'un Philon ou d'un Origène (en revanche ce qu'il affirme n'est pas totalement incompatible avec la théorie de Grégoire de Nysse).

On admet en effet qu'Adam, bien qu'il soit le signe d'autre chose selon l'interprétation de l'Apôtre qui voit en lui la figure de l'homme futur (cf. *Rm* 5,14), est néanmoins tenu pour un homme qui a été constitué en sa nature propre, qui vécut un certain nombre d'années et, après

18. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, VIII, 1. Traduction Paul AGAËSSE et Aimé SOLIGNAC, in *Œuvres de saint Augustin*, BA 49, Desclée de Brouwer, 1972, p. 9.

19. *Ibid.*

avoir engendré une nombreuse postérité, mourut comme meurent les autres hommes, bien qu'il ne fût pas né comme eux d'un père et d'une mère, mais, comme il convenait au premier homme, fût fait de terre. Pareillement, il faut comprendre que le paradis où Dieu le plaça n'est pas autre chose qu'un endroit déterminé de la terre, où pût habiter l'homme terrestre²⁰.

Adam n'est pas une fiction littéraire. Cet homme a eu une véritable histoire qu'Augustin situe dans notre espace-temps, en particulier Adam a posé des actes et a eu des choix à faire. Sa liberté était réelle et individuelle, ce qui est somme toute indispensable pour continuer à qualifier le péché originel d'événement historique. Par ailleurs Adam a un sens spirituel qui découle du rapport figuratif qu'il entretient avec le Christ, selon les mots de l'Apôtre: « La mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam, qui est le type de celui qui devait venir (τύπος τοῦ μέλλοντος). » (Rm 5,14)

Dire qu'Adam est le type du Christ, ce n'est pas seulement souligner l'humanité du Christ: Adam, avant le péché, jouit d'une corporalité différente de la nôtre et en tant que telle prophétique de ce que le Christ réalisera pour notre Salut.

Ce corps, avant le péché, pouvait être appelé, selon le point de vue auquel on se place, et mortel et immortel: mortel, parce qu'il pouvait mourir (*posse mori*), immortel, parce qu'il pouvait ne pas mourir (*posse non mori*). Autre chose en effet est ne pas pouvoir mourir: c'est le cas des natures immortelles que Dieu a créées; autre chose est pouvoir ne pas mourir, et c'est en ce sens que le premier homme a été créé immortel. Il devait ce privilège à l'arbre de Vie, non à sa constitution naturelle: arbre dont il fut éloigné après le péché, afin qu'il pût mourir, lui qui,

20. *Ibid.*, p. 9-10.

Un scénario de l'Origine

s'il n'avait pas péché, aurait pu ne pas mourir. Il était donc mortel par la condition de son corps animal (*corpus animale*), immortel par le bienfait du Créateur. Si en effet son corps était un corps animal, il était assurément mortel, car il pouvait aussi mourir ; mais en même temps immortel, car il pouvait aussi ne pas mourir. Seul en effet sera immortel, en ce sens qu'il ne pourra absolument pas mourir, le corps spirituel (*corpus spiritale*) qui nous est promis dans l'avenir au jour de la résurrection²¹.

Quatre expressions permettent à Augustin de préciser l'état de l'homme dans son rapport à Dieu : *posse mori*, *posse non mori*, *non posse non mori*, *non posse mori*. De par son corps matériel, animal, l'homme n'est pas immortel par nature, comme les anges. Adam pouvait mourir (*posse mori*). Cependant la mort n'était pas non plus une nécessité de sa nature car celle-ci était ouverte à un don divin qui la surpassait. La mort ne s'imposait donc pas à Adam comme une nécessité absolue – et c'est précisément en cela qu'Adam est le type du Christ qui a choisi librement de mourir par amour des pécheurs. La grâce divine, symbolisée dans le récit de la Genèse par l'arbre de Vie, faisait que dans son état originel Adam pouvait ne pas mourir, il aurait pu échapper à la mort s'il n'avait pas péché (*posse non mori*).

De fait, Adam a péché et s'est soumis lui-même à la mort comme une nécessité. Mort qui ne l'atteint pas seulement lui, mais aussi toute sa descendance. Depuis le péché originel, l'homme ne peut plus ne pas mourir (*non posse non mori*).

Mais Dieu n'a pas abandonné l'homme au pouvoir de la mort et, par la mort du Christ, il lui ouvre un nouveau chemin vers la Vie éternelle. Au terme de ce chemin, la Résurrection placera l'homme dans une unité avec Dieu telle que la mort, le péché, la souffrance seront définitivement exclus de son existence (*non*

21. *Ibid.*, VI, 25. Traduction P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, in *Œuvres de saint Augustin*, BA 48, Desclée de Brouwer, 1972, p. 501-503.

posse mori). C'est sur cette vision grandiose de l'homme ressuscité que se conclut *La Cité de Dieu*.

De même, en effet, que la première immortalité, perdue par le péché d'Adam, consistait à pouvoir ne pas mourir (*posse non mori*), et que la dernière consistera à ne pas pouvoir mourir (*non posse mori*), ainsi le premier libre arbitre était le pouvoir de ne pas pécher (*posse non peccare*), le dernier sera celui de ne pas pouvoir pécher (*non posse non peccare*). De la sorte, la volonté de piété et d'équité sera inamissible au même titre que la volonté du bonheur; et certes, en péchant, nous n'avons gardé ni la piété ni le bonheur, mais en perdant le bonheur, nous n'avons pas perdu la volonté d'être heureux. Au vrai, parce que Dieu lui-même non plus ne peut pécher, dira-t-on pour cela qu'il n'a pas le libre arbitre? Elle aura donc, cette cité, une volonté libre, une en tous ses membres, inséparable de chacun, affranchie de tout mal, remplie de tout bien, jouissant inlassablement de la suavité des joies éternelles, oubliant ses fautes, oubliant ses peines, sans oublier pour autant sa délivrance, pour ne pas être ingrate envers son Libérateur, gardant bien le souvenir de ses malheurs passés, quant à leur connaissance spéculative, mais, quant à leur sensation réelle, les oubliant tous²².

Avant de quitter saint Augustin, il vaut la peine de relever toute la force de son *posse non mori*. C'est parce que l'homme pouvait ne pas mourir que le péché n'était pas une nécessité pour lui. Prétendre que la mortalité était une nécessité pour Adam mais le péché une simple option de sa liberté, cela romprait la symbolique fondamentale d'Augustin selon laquelle le rapport du corps à l'âme signifie et réalise le rapport de l'âme à Dieu²³. Et prétendre

22. *Ibid.*, *La Cité de Dieu*, XXII, 30. Traduction Gustave COMBÈS, in *Œuvres de saint Augustin*, BA 37, Desclée de Brouwer, 1960, p. 711-713.

23. *Ibid.*, *Le libre-arbitre*, II, 16, 41 : « De même que toute la vie du corps est l'âme, de même la vie heureuse de l'âme est Dieu » (phrase qui se retrouve presque mot pour mot dans *La Cité de Dieu*, XIX, 26). Selon cette symbolique constitutive de l'anthropologie théologique d'Augustin, la mort signifie et

Un scénario de l'Origine

que la mortalité et le péché étaient tous deux nécessaires revient à faire de Dieu la cause directe du péché d'Adam, ce qui est insoutenable²⁴.

D'un autre côté, le *posse non mori* de l'Adam supra-lapsaire est ce qui pose le plus de difficultés à l'intégration du péché originel dans le schéma évolutionniste mis en place par la science moderne. C'est pourquoi la plupart des réinterprétations théologiques contemporaines du péché originel renoncent à l'idée de la mort corporelle comme peine et conséquence de la chute. Certains auteurs jouent sur le double sens du mot « mort » (mort physique d'un côté, mort spirituelle de l'autre) pour dire que Gn 2,17 ne signifiait pas la séparation du corps et de l'âme mais ce que cette séparation a pour nous d'angoissant et de douloureux, ou plus simplement la prison du péché dans laquelle l'homme s'enfermerait par la désobéissance à la parole divine. D'autres remarquent que l'homme n'était de toute façon pas créé pour vivre éternellement sur cette terre – ce qui est du reste parfaitement exact. Toutes ces tentatives négligent cependant l'affirmation très nette de Gn 3,19: « Tu retourneras à la terre dont tu proviens, car tu es poussière et à la poussière tu retourneras. » Et puis faudrait-il imaginer que, même sans le péché, Adam aurait dû mourir pour ressusciter? Aurait-il dû laisser sur cette terre un

réalise la consommation du péché puisque la séparation du corps et de l'âme entérine la séparation de l'homme et de Dieu. En sens inverse, la résurrection des corps manifeste et concrétise la réconciliation totale et définitive de l'homme avec Dieu puisque corps et âme sont désormais parties prenantes d'un lien insécable.

24. Le *posse non mori* de saint Augustin a été ensuite intégré dans l'ensemble plus large des *dons préternaturels*, c'est-à-dire des dons divins qui perfectionnaient gratuitement l'humanité originelle. Ces dons n'étaient pas requis par la nature humaine mais avaient pour but de la conduire à sa fin surnaturelle, la Résurrection. Il s'agit de l'*immortalité* (l'homme n'est pas dominé par la mort), de l'*impasibilité* (l'homme n'est pas sujet à la souffrance) et de l'*intégrité morale* (l'homme n'est pas dominé par la concupiscence). À ces trois dons préternaturels on ajoute souvent un quatrième dans l'ordre de la connaissance intellectuelle adaptée à cet état supra-lapsaire: la *science infuse*.

L'expression proprement dite de « dons préternaturels » ne date que du XIX^e s. Elle a parfois été utilisée par le Magistère: encyclique *Divini illius Magistri* de Pie XI (1929), discours de Pie XII aux philosophes humanistes (1949), audiences de Jean-Paul II sur le péché originel (printemps 1980). Cependant l'idée correspondante est bien attestée dans la tradition théologique depuis le Moyen-Âge (cf. par exemple ST la Q. 94-95).

cadavre désormais inutile, qui n'aurait d'autre avenir que la corruption, pour participer pleinement à la joie du Ciel? Reconnaissons que, derrière l'affirmation d'une nécessité naturelle de la mort contredisant frontalement le *posse non mori* d'Augustin, se profile une représentation quelque peu gnostique de la matière.

Adam archi-historique

Voici donc ce qu'un « scénario de l'Origine » n'a pas le droit d'esquiver : Dieu n'a pas fait la mort mais celle-ci est la conséquence d'un acte libre, posé par un ou plusieurs hommes, qui a profondément transformé la situation spirituelle de toute l'humanité dans le sens d'un éloignement de Dieu. Pêché originel en tant qu'origine d'une histoire de péché, *peccatum originale originans*.

Ce péché originel originant, est-il possible d'en dévoiler au moins partiellement la logique ou vaut-il mieux reconnaître qu'il s'agit là d'un mystère opaque à l'intelligence humaine, les tentatives récentes de réinterprétations aboutissant à le vider de sa substance?

Sans dissoudre ce que le mystère du mal comportera toujours d'opacité rationnelle, Mgr André Léonard donne ici une clef précieuse avec sa thèse de l'Adam archi-historique. Mgr Léonard lui-même dit s'être inspiré de plusieurs théologiens récents : Soloviev, Lossky, Berdiaev, Fessard, mais aussi Balthasar et Bouyer. On y reconnaîtra aussi l'influence d'Origène et de Grégoire de Nysse, bien sûr également de saint Augustin. Résumons son propos en y ajoutant des précisions qui renforcent encore sa crédibilité²⁵.

Le point de départ de ce nouveau « scénario de l'Origine » consiste à assumer le fait que le péché originel originant n'a pas

25. Dans les paragraphes qui suivent, j'ai parfois repris textuellement des phrases d'un texte de Quentin Lamy *s.j.* sur le péché originel (communication privée à l'auteur).

Un scénario de l'Origine

eu lieu *au cours de l'histoire*, comme on se le représente habituellement à la suite d'Augustin, mais à *l'origine de l'histoire et du monde* tels que nous les connaissons. L'origine de notre monde est encore notre monde mais dans un état différent du nôtre, ce qu'on pourrait appeler un état préternaturel caractérisé par une relation harmonieuse de l'homme, créé corps et âme, avec Dieu.

Dans cette création préternaturelle, la matérialité était telle qu'elle n'impliquait pas nécessairement la mort de l'homme. Adam *pouvait* mourir et il *pouvait* ne pas mourir. Alternative inhérente à la corporéité adamique et excluant absolument qu'Adam soit comme nous partie prenante d'un cosmos marqué par le mal physique (Adam ne pouvait pas mourir suite à une catastrophe naturelle...).

Adam, poussé par le démon, refuse cette situation. Plus précisément, son refus ne consiste pas à dire un « non » définitif à Dieu mais à s'appropriier le « connaître bon et mauvais » qui modifie son rapport au Créateur. Par cette prise de distance d'avec l'état préternaturel, Adam inscrit Dieu dans une alternative inédite, il entend choisir Dieu avant que d'être choisi par Dieu. Il veut avoir la possibilité d'opter pour Dieu mais aussi d'opter contre Dieu, mû par la tentation de trouver dans ce choix une liberté plus grande que dans le fait d'être gratuitement objet de l'élection divine. Adam veut donc avoir la possibilité de se penser lui-même indépendamment de Dieu, quitte à ensuite accepter Dieu comme son seul avenir pensable. Et Dieu va donner à Adam ce qu'Adam lui demande.

Adam a voulu la fausse autonomie qui le libérerait de Dieu son Créateur. [...] Il se retrouve maintenant comme un pauvre « animal raisonnable » issu de l'évolution biologique et livré à une nature nourricière, certes, où demeure bien un reflet de l'harmonie paradisiaque, mais si souvent indifférente, voire même hostile²⁶.

26. André LÉONARD, *Les raisons de croire*, éd. du Jubilé, 2010, p. 252-253.

En réclamant une forme d'autonomie pour choisir Dieu à partir de l'homme, Adam exige que le rapport de son corps à son âme soit modifié, et tout autant son rapport global à la matière. Il exige que soit posée une forme seulement objective de la matière, à laquelle son corps ne se réduira pas (sinon Adam tomberait en Enfer) mais à laquelle il participera. En termes henryens, Adam veut être à la fois chair et corps, et pas seulement chair. Ceci implique l'apparition d'un cosmos - d'une matière objective - dont l'homme ne sera qu'un élément parmi d'autres. Également d'une histoire naturelle de ce cosmos qui fournisse à Adam un nouveau scénario expliquant raisonnablement son apparition autrement que comme une créature de Dieu. Ce nouveau scénario, c'est l'Évolution.

Adam « se retrouve » issu de l'Évolution, c'est-à-dire que son âme perd la maîtrise qu'elle exerçait sur son corps et qu'elle l'objectivise en un développement cosmique débutant par le Big-Bang, la production des planètes, l'apparition de l'eau, de la vie, des animaux, des hominidés et ultimement d'Adam lui-même. « Après la Chute », Adam est toujours présent au sein de la Création mais Adam est devenu un être historique, situé en un point du temps et précédé d'un passé, d'une histoire naturelle. Adam a eu ce qu'il désirait : désormais, il peut se penser comme ne venant pas de Dieu mais comme produit par un déterminisme tout matériel. Adam dispose d'une option matérialiste à côté de l'option divine, dualité d'options qui lui permettra de choisir Dieu à partir de lui-même et non à partir de l'élection antécédente de Dieu.

Cette nouvelle situation de l'homme, quoique ne s'identifiant pas avec l'Enfer, est habitée par une logique d'autonomie qui est déjà une logique de péché. Elle implique un coût existentiel extraordinairement élevé mais tout-à-fait cohérent avec ce qu'a voulu Adam. Adam ne pourra plus ne pas mourir, puisqu'il a voulu la mort comme preuve de son origine matérielle possible et donc de son refus possible de Dieu.

Un scénario de l'Origine

Un autre point important doit être noté. Pour que l'autonomie de l'homme soit réelle, il est nécessaire qu'Adam n'ait pas une conscience claire de l'état préternaturel qu'il a volontairement quitté. Une telle conscience, en effet, maintiendrait l'homme dans la dépendance de son origine divine – quand bien même serait-elle dénoncée par lui – et l'empêcherait de se penser comme un simple élément de la *phusis* matérielle, un animal un peu plus perfectionné que les autres. L'évidence de la mortalité du corps doit se substituer à l'évidence de sa création par Dieu et de sa vocation à la Résurrection. Il faudra donc une Révélation (celle de la Bible) pour que l'homme retrouve cette vérité que « Dieu n'a pas fait la mort » (Sg 1,13).

D'un autre côté, le péché originel ne peut pas purement et simplement se biffer de la mémoire de l'homme car alors aucune Révélation de l'état préternaturel ne pourrait plus lui être faite, sinon sous la forme d'un mythe absolument hétérogène à son expérience. Même formulé comme un dogme garanti par l'Église et donc reçu dans la foi, le péché originel ne saurait s'imposer de manière totalement extrinsèque à la raison. Il doit rejoindre, d'une manière ou d'une autre, la conscience commune de ne pas être d'emblée dans un rapport juste à Dieu, à l'Absolu, à l'Être ou à tout ce que les sages et religions du monde désignent comme horizon ultime de l'homme. Sans que l'on puisse spéculer outre mesure sur ce point, il est donc certain qu'Adam et Ève emportent avec eux un sentiment de déchéance et de culpabilité producteur d'images mentales certes confuses mais non sans affinité avec ce que les Saintes Écritures révéleront bien plus tard sur l'origine de l'humanité. De là ces multitudes de mythes cosmogoniques où l'apparition de l'homme s'accompagne de violences et traumatismes dont il est à la fois coupable et victime. Il est d'ailleurs notoire que les premiers chapitres de la *Genèse* feront fond sur de tels récits pour présenter leur propre version de la Création et de l'introduction du mal dans celle-ci. Savourons le paradoxe : il faut qu'il existe des mythes du péché originel pour que le péché originel ne soit pas mythique !

Ainsi le péché originel a-t-il pour effet de *diviser* la conscience de l'homme, en même temps qu'il divise son corps de son âme et l'homme tout entier de Dieu. Division signalée par l'attrance simultanée du Bien et du Mal, sur laquelle saint Paul insiste dans le chapitre septième de l'*Épître aux Romains*, mais aussi par la juxtaposition de deux formes de langage dont l'une est héritée de l'état préternaturel de la Création (langage symbolique) et l'autre issue de son objectivation par le péché (langage conceptuel²⁷). C'est dans le langage symbolique qu'est gardée une trace confuse de la chute, tandis que le langage conceptuel, qui s'écartera de plus en plus du langage symbolique par la constitution de la philosophie puis des sciences empirico-formelles, en est totalement indemne.

Ce n'est que par recours au symbole que le péché originel pourra être révélé à l'homme puisque, par définition, le concept est ce qui lui permet de s'expliquer comme non issu nécessairement de Dieu et non destiné nécessairement à la communion avec Dieu. Il est donc ridicule d'estimer que la science remette en cause la doctrine traditionnelle du péché originel sous prétexte qu'elle n'en voit pas la trace dans les lois de la nature. C'est bien plutôt le contraire qui est vrai : si le péché originel dit quelque chose de réel au sujet de l'homme, il est nécessaire qu'il n'y en ait aucune trace dans les sciences modernes puisqu'elles s'efforcent d'expliquer le monde en faisant abstraction de Dieu par le recours au langage conceptuel dans sa version la plus objectivante qui soit, à savoir les mathématiques.

Certains seront tentés de qualifier notre scénario de l'Origine de délire mythologique ou gnostique. Certes, l'hypothèse de l'Adam archi-historique n'est pas sans rappeler le thème gnostique de l'homme primordial unique qui se fractionne dans la multiplicité

27. Bien qu'il convienne de rester prudent dans nos affirmations sur le monde préternaturel, il est plausible que le langage de l'Adam supra-lapsaire élevé par la science infuse était purement symbolique mais selon une modalité qui n'est plus la nôtre aujourd'hui. Elle devait combiner l'expressivité et la capacité mobilisatrice du symbole infra-lapsaire avec la précision critique du concept.

Un scénario de l'Origine

après sa chute sur la terre, ou encore la conception origénienne de la chute des âmes. On pourrait aussi y déceler l'influence du développement dialectique du Logos hégélien en Nature et Esprit. Un tel rapprochement est certes possible, mais suffit-il à invalider la thèse ici présentée? On peut la défendre, comme André Léonard, en observant que contrairement à la gnose et à l'origénisme l'Adam archi-historique n'est pas immatériel. Il est même beaucoup plus matériel que nous, puisqu'il ne connaît pas encore la matière sous l'état objectif qui est partiellement le nôtre! Ainsi le péché originel n'ajoute pas la matière à un homme qui en était dépourvu mais il *modifie* la matérialité de l'homme, et pour tout dire il *l'amoindrit*. Il fait sortir de l'homme un cosmos dans lequel l'homme ne pourra vivre sans se tromper, sans souffrir, sans mourir. Il dépossède Adam d'un état où il connaissait Dieu par science infuse pour le faire chuter dans un état où « il y a assez de lumière pour ceux qui veulent voir et assez d'obscurité pour ceux qui ne veulent pas voir » (Blaise Pascal). Désormais, nous ne connaissons plus Dieu par science infuse mais par la foi douloureusement obscure, jusqu'à ce que la Résurrection nous communique une connaissance béatifiante de Dieu qui transitera aussi par notre corps.

Remarquons enfin que s'il fallait refuser l'hypothèse de l'Adam archi-historique au motif que les sciences physique et biologique n'en décèlent pas la trace, il faudrait aussi refuser la Création eschatologique, la Parousie, le jugement dernier et la Résurrection générale. Cet argument est logiquement imparable mais, au plan psychologique, nous sommes bien davantage prêts, en tant que chrétiens, à accepter la transformation finale du cosmos et de l'homme par la Résurrection qu'à reconnaître que notre état originel n'était pas celui que nous connaissons actuellement. Difficulté psychologique et non pas théologique, qui n'est pas sans lien avec la propriété constitutive du péché originel de s'obscurcir dans la mémoire des hommes.

Il faut certes concéder, comme nous l'avons dit et redit à satiété, que ce monde préternaturel et le passage au

monde déchu sont irreprésentables par l'imagination, mais, pour le reste, cette harmonie originelle et cette chute originelle ne sont pas plus difficiles – ni plus faciles – à penser que l'opération inverse – quoique non symétrique – par laquelle, à la fin des temps, Dieu fera passer la figure de ce monde et recréera les cieux nouveaux et la terre nouvelle²⁸.

Si l'on admet qu'un jour, nous ne savons comment, Dieu arrachera cette Création à l'histoire cosmique, faite de successions, de surgissements et de dépérissements, et en fera une Création nouvelle, définitive et plus parfaite que notre espace-temps actuel, pourquoi se refuserait-on à concevoir qu'à l'origine la Création était plus parfaite que ce que nous en voyons aujourd'hui et que le péché d'Adam l'a fait entrer – déchoir – dans notre histoire où toute chose a un passé et un futur, une naissance et une mort?

L'hypothèse de l'Adam archi-historique prend tellement à rebours nos représentations spontanées qu'elle requiert du temps et de la réflexion pour être étudiée et acceptée. Il s'agit bien sûr d'une opinion théologique et non d'un dogme de l'Église catholique. Cependant elle semble apte à concilier l'intégralité du dogme du péché originel avec ce que la science nous apprend de l'origine du monde. Mieux encore, elle donne ses lettres de créances en utilisant à son profit la théorie de l'Évolution – et plus largement la science en tant que telle. Poser le discours scientifique comme préalable du péché originel ruine la crédibilité de ce dernier, en revanche poser le péché originel comme préalable du discours scientifique dévoile la signification spirituelle de celui-ci²⁹.

Cette hypothèse est aussi remarquablement cohérente avec l'Eschatologie et la récapitulation de tout le Cosmos dans le

28. *Ibid.*, p. 253-254.

29. C'est sur ce point en particulier et sur le rapport du symbole au concept que nous avons ajouté à la réflexion d'André Léonard.

Un scénario de l'Origine

deuxième Adam, ainsi que nous le fait contempler l'*Épître aux Colossiens*: « Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude ($\pi\tilde{\alpha}\nu\ \tau\tilde{o}\ \pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$) et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col 1,19-20). Enfin – ce que nous ne pourrions établir ici faute de place – elle éclaire et rassemble une multitude de points disparates de la doctrine catholique concernant les sacrements, la christologie, la morale et la spiritualité.

Mal physique et mal moral

Concluons en examinant la compatibilité de cette hypothèse avec le dernier grand texte produit par le Magistère abordant la question du péché originel, à savoir le *Catéchisme de l'Église Catholique*. Je pense ici à un passage assez innovant qui, mal interprété, pourrait suggérer que la mortalité et plus généralement le mal physique ne sont pas une conséquence du péché originel mais l'expression de la finitude de la Création – voilà qui remettrait en cause tout ce que le présent article s'est efforcé de démontrer!

Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé un monde aussi parfait qu'aucun mal ne puisse y exister? Selon sa puissance infinie, Dieu pourrait toujours créer quelque chose de meilleur (cf. S. Thomas d'A., s. th. 1, 25, 6). Cependant dans sa sagesse et sa bonté infinies, Dieu a voulu librement créer un monde « en état de voie » vers sa perfection ultime. Ce devenir comporte, dans le dessein de Dieu, avec l'apparition de certains êtres, la disparition d'autres, avec le plus parfait aussi le moins parfait, avec les constructions de la nature aussi les destructions. Avec le bien physique existe donc aussi le mal physique, aussi longtemps que la création n'a pas atteint sa perfection (cf. S. Thomas d'A., s. gent. 3, 71). (CEC 310)

Ne s'agit-il pas d'une ratification par le Magistère d'une thèse voisine de celle que nous dénonçons plus haut? L'homme serait

de toute façon mortel mais le péché originel a fait que la mort corporelle, au lieu d'un départ heureux vers une existence meilleure avec Dieu, est devenue un événement dramatique.

En fait le *Catéchisme* est ici ambigu car il ne précise pas s'il évoque le dessein de Dieu avant ou après le péché originel. Le début du texte pourrait parfaitement s'appliquer au monde préternaturel tel qu'en parle André Léonard. Un tel monde n'est certes pas parfait puisque le mal *peut* s'y introduire. Le monde préternaturel est effectivement « en état de voie » vers sa perfection ultime. Quant à la suite du texte (« Ce devenir comporte... »), elle s'applique fort bien à un monde désormais marqué par le péché, où une virtualité du monde préternaturel est devenue réelle par le péché d'Adam.

Notons d'ailleurs qu'on pourrait appliquer au monde matériel tout entier ce qu'Augustin disait du seul Adam. Avant le péché, Adam pouvait mourir et il pouvait ne pas mourir. Mais le péché a fait disparaître ce choix³⁰, de telle sorte qu'Adam a perdu la possibilité de ne pas mourir. De même, le monde matériel pouvait connaître le mal physique et il pouvait ne pas le connaître. Mais après le péché ce mal est devenu nécessaire. Il est donc légitime d'affirmer que la création du monde préternaturel, en raison de sa finitude, s'accompagne nécessairement de la possibilité du mal physique, comme le dit le *Catéchisme* citant Thomas.

En un sens, la déchéance du monde préternaturel qui devient notre espace-temps est même très cohérente avec le mal physique tel que nous l'expérimentons. Car s'il est vrai que certains maux sont, dans notre monde, la conséquence irréfutable de la méchanceté humaine (par exemple le meurtre d'un innocent), comment comprendre des catastrophes où périssent non pas une personne mais des dizaines de milliers d'innocents, comme les tremblements de terre ou éruptions volcaniques ? De

30. Choix qui aurait tout autant disparu si Adam avait ratifié sans condition son élection par Dieu.

Un scénario de l'Origine

quoi ces maux physiques, qui provoquent tant de souffrance au sein de l'humanité, peuvent-ils être le signe? De la méchanceté du Dieu Créateur? De son « incompétence »? Ou bien plutôt, à la lumière de la Révélation biblique, du péché originel, ce mal qui agit en moi sans que je puisse jamais me situer à son niveau pour m'en libérer par mes propres forces?

Pour que l'homme puisse réellement concrétiser sa liberté dans le monde matériel, il faut qu'existe une certaine proportion entre « l'homme extérieur » et « l'homme intérieur », entre le monde physique dont nous pouvons connaître les lois par la science d'une part et la conscience, la liberté, l'esprit de l'homme d'autre part. Or si l'on prend les choses du côté conceptuel de la science, il est parfaitement normal qu'il y ait des tremblements de terre puisqu'ils s'expliquent par les lois mathématiques qui régulent la tectonique des plaques. En revanche, si l'on prend les choses du côté symbolique de l'homme, ces drames demeurent profondément inintelligibles. Cette violence aveugle qui habite le monde matériel, encore une fois, de quoi est-elle le signe? Sinon de la révolte de la Création contre le dessein originel de Dieu?

Ainsi se dévoile une stratification du mal qui expose le monde à une souffrance souvent intolérable. D'une part le mal explicable par la liberté humaine et qui correspond au péché actuel. D'autre part le mal inexplicable par la liberté humaine ou même par la somme de toutes les libertés humaines, qui est comme le retentissement cosmique du péché originel. En tant que tel le mal physique ne prouve certes pas la doctrine du péché originel ni la validité de l'hypothèse de l'Adam archi-historique - rappelons que l'essence du péché originel fait qu'il doit être révélé à l'homme par Dieu. Mais il nous remet sans cesse devant les yeux l'alternative voulue par Adam dans son péché: ou bien la matière aveugle, ou bien Dieu.

Florent URFELS

FLORENT URFELS

Florent URFELS, né en 1973, prêtre du diocèse de Paris, enseignant à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins et aumônier de l'École Normale Supérieure, est membre du comité de rédaction de la *Revue Théologique des Bernardins*. Dernière publication: *La Grâce*, Cahier des Bernardins, n° 112, Paris, Parole et Silence, 2014.