Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 27 (1939)
Heft: 113

Artikel: La faute d'Adam
Autor: Humbert, Paul
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380361

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA FAUTE D'ADAM

Les pages suivantes sont un résumé très succinct de quelques-unes des thèses que nous développons dans un ouvrage qui paraîtra sous peu dans les « Mémoires de l'Université de Neuchâtel » sous le titre *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse.* Nous en avons fait lecture le 8 novembre 1939 à la Société pastorale neuchâteloise.

* * *

Entre autres questions immédiates et vitales posées par le christianisme, il y a cette question fondamentale : Qu'est-ce que l'homme ? Qu'est-ce que cet homme qui se débat partout à cette heure en des affres mortelles ? Qu'est-ce que cet énigmatique moi que nous sommes tous ?

Nous voudrions examiner ici ce qu'enseigne à cet égard une des plus vieilles et plus caractéristiques pages de l'Ecriture, à savoir le récit yahviste du paradis et de la chute (Gen. II, 4 *b*-III, 24).

Les questions exégétiques et critiques soulevées par cette page classique sont extrêmement nombreuses, complexes et délicates. Aussi la place dont nous disposons ici nous oblige-t-elle malheureusement à bien des raccourcis, et nous nous excusons d'avance de ne pouvoir justifier que très sommairement des conclusions que nous

nous permettons de présenter débarrassées de tout le ballast exégétique et philologique.

On sait que la majorité des hébraïsants croient aujourd'hui retrouver tout à travers le récit biblique du paradis et de la chute deux « sources » continues et parallèles, deux versions de ce mythe paradisiaque combinées plus ou moins heureusement par un rédacteur, deux versions entre lesquelles ils répartissent en général les deux arbres du paradis. Entre autres conséquences de cette thèse, l'union des deux arbres serait donc secondaire et artificielle et le sens originel de la scène devrait être compris en ne s'attachant qu'à l'un ou à l'autre des deux arbres. On aperçoit sans autre la gravité de cette conclusion et de cette simplification quant à la portée même du drame : Y a-t-il un rapport primaire, nécessaire et organique ou une relation artificielle et secondaire seulement entre le thème de la connaissance et le thème de l'immortalité ?

Or, pour des raisons objectives que je développe ailleurs, je crois cette thèse documentaire radicalement fausse quant au morceau Gen. II, 4*b*-III, 24. Contrairement à l'opinion prédominante, j'estime qu'il faut admettre l'unité rédactionnelle et littéraire de tout le passage en question, dû vraiment et en sa totalité à la plume du Yahviste. Les rares doublets et les quelques contradictions internes qui demeurent indubitables dans ce récit me paraissent s'expliquer plus simplement par la thèse que j'ai émise ailleurs (cp. « Mythe de création et mythe paradisiaque dans le second chapitre de la Genèse », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, t. XVI, 1936, p. 445-461), à savoir que le Yahviste a emprunté à la tradition orale ou écrite des fragments de cosmogonie qu'il a incorporés à son récit paradisiaque pour lui servir d'entrée en matières. Aussi bien, et la comparaison avec Gen. I le montre clairement, n'avons-nous dans Gen. II que des *extraits* du récit de création, extraits suffisants cependant pour décrire la scène où apparaîtra l'homme. Ces extraits, le Yahviste les a fusionnés avec son œuvre propre, c'est-à-dire avec le récit du paradis et de la chute, il les a transformés en sa propre substance, faisant du tout un bloc d'un seul tenant, littérairement un, mais où transparaissent encore certaines divergences de pensée entre le récit de création et la narration proprement paradisiaque.

Je n'en relèverai qu'une : tandis que, dans le mythe de création, l'homme possédait d'emblée une maturité intellectuelle qui lui permettait d'apprécier l'exacte valeur des animaux et l'exacte portée

des relations sexuelles, au mythe paradisiaque au contraire l'homme est un « innocent » destitué de toute connaissance. Mais ces divergences n'entraînent aucune conséquence quant à la signification globale et actuelle de la pensée du Yahviste : toute la scène doit être comprise en fonction de l'optique yahviste, c'est-à-dire du thème paradisiaque qui, seul, commande la perspective de tout le chapitre. Le Yahviste a imprimé la marque de sa pensée et de sa foi à toute la scène, y compris les matériaux tirés de la cosmogonie. En bref, l'« innocence » de l'homme et la présence de deux arbres au paradis constituent donc des données essentielles et organiques de la pensée théologique de l'unique auteur de Gen. II et III.

Or, laissant ici de côté nombre de problèmes, importants cependant, soulevés par ce texte fameux, nous voulons concentrer notre attention sur cette question cardinale : Qu'était-ce, aux yeux du Yahviste, que la faute d'Adam ?

Question dont, à vrai dire, l'aspect est double : matériel et formel. Ce sont ces deux aspects de la question que nous examinerons tour à tour.

* * *

Matériellement, la faute d'Adam a consisté à manger le fruit de « l'arbre de la connaissance de bien et mal ». Tout dépend donc, à cet égard, de la signification de l'expression « connaissance de bien et mal ».

Or, on sait que trois explications principales ont été proposées quant au sens de cette expression dans Gen. II et III : l'explication morale (p. ex. KARL BUDDE), l'explication sexuelle (p. ex. HANS SCHMIDT) et l'explication rationnelle (p. ex. ADOLPHE LODS). En d'autres termes, est-ce à l'éveil de la conscience morale, de l'instinct sexuel ou de la raison en général que le Yahviste veut nous faire assister et la faute d'Adam consista-t-elle, matériellement, en l'acquisition, contrairement à la volonté divine, de l'Ethos, ou de l'Eros, ou de la Raison ?

Pour donner à ce débat une base positive, il importe, méthodologiquement, de procéder objectivement et sans préjugé à l'examen préalable des termes mêmes qui, dans le texte, se rapportent à cette connaissance et la qualifient. Il y a donc un verdict philologique à enregistrer avant toute autre démarche, et bien des affirmations

téméraires auraient pu être épargnées si l'on s'était toujours sévèrement astreint à cette exigence philologique préliminaire.

Sous ce rapport, les éléments du problème sont les suivants : 1. L'arbre lui-même est appelé littéralement « l'arbre du connaître bien et mal » (Gen. II, 9, 17). 2. Le bénéfice acquis en mangeant du fruit de cet arbre est décrit par le serpent en ces termes : « Vous serez comme des Elohim, connaisseurs de bien et mal » (Gen. III, 5), et Dieu lui-même souscrit à cette appréciation lorsqu'il déclare après la chute : « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous quant au connaître bien et mal » (Gen. III, 22). 3. Grâce à la suggestion du serpent, la femme s'aperçoit, instinctivement et avant même d'en avoir mangé, que l'arbre est « bon à manger, délectable à regarder et précieux pour *haskîl* » (Gen. III, 6). Ce sont ces différents points qu'il convient d'étudier d'abord et successivement, mais le manque de place nous oblige à escamoter ici toute véritable discussion de détail et à formuler d'emblée les conclusions auxquelles l'étude philologique des faits nous a amenés.

Quant à l'expression « l'arbre du connaître bien et mal », il est évident que l'adjonction des compléments « bien et mal » n'a de portée et de sens que si elle précise mode et objet de cette connaissance (*Id.* J. Fischer, *Biblische Zeitschrift*, 1934, p. 328). C'est donc la signification précise de la locution composée « bien et mal » qu'il importe de déterminer avant tout. Or, l'analyse des multiples passages de l'Ancien Testament où cette expression synthétique se trouve employée montre clairement que le sens du couple « bien et mal » est très extensif : le sens exclusivement moral ne figure que dans le seul et unique passage Eccl. XII, 14, il n'est donc pas nécessairement inhérent à la locution mais n'en est pas non plus principiellement absent et, surtout, il n'y est pas exclusif d'autres sens (par exemple hédoniste, utilitaire, juridique, etc.). Tout compte fait, « bien et mal » équivaut au fond à « quoi que ce soit ».

De plus, les passages Deut. I, 39 et Esaïe VII, 15, 16, c'est-à-dire les plus pertinents parallèles aux textes de Gen. II et III, démontrent, comme leur antithèse dans II Sam. XIX, 36, que les mots « bien et mal » ont, dans Gen. II et III, une portée aussi générale que l'horizon de la connaissance elle-même et qu'ils servent à évoquer la condition d'ignorance et d'« innocence » de l'homme avant sa maturité. En termes modernes, le sens de l'expression « connaissance de bien et mal » serait donc celui d'omniscience, mais, soulignons-le, sans qu'on

attache à ce vocable une valeur philosophique. De plus, l'idée de discernement, sans être au premier plan, est cependant impliquée dans celle d'omniscience, de même que l'âge de raison est, *ipso facto*, l'âge du discernement.

Donc, et nous sommes heureux de nous rencontrer sur ce point avec les récents résultats d'un hébraïsant hollandais (TH. C. VRIEZEN, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semietische Volken*. Thèse d'Utrecht, 1937), les objets « bien et mal » indiquent ici l'universalité de la connaissance et, en français, c'est, au fond, le mot « Savoir » qui traduirait le mieux cette notion. L'arbre de la connaissance de bien et mal, c'est donc, en bref, l'arbre du Savoir.

Quant à la déclaration du serpent et de Dieu que les hommes qui auront mangé de ce fruit seront « comme des Elohim, connaisseurs de bien et mal », l'étude des quatorze passages de l'Ancien Testament où figure l'expression « connaisseurs » (*yôde'ê*) avec un ou plusieurs génitifs démontre que cette expression implique toujours une notion de connaissance, non seulement théorique, mais aussi pratique, c'est-à-dire d'expérience et de pouvoir. Or, dans Gen. III, 5 aussi se retrouve cette même nuance expérimentale : ils « connaîtront », dans ce sens qu'ils deviendront expérimentés comme les Elohim, qu'ils posséderont comme eux la science efficace, et cela confirme le résultat auquel nous amenait déjà l'expression « connaissance de bien et mal » : il s'agit d'une connaissance universelle et efficace qui rend expérimenté, avisé, capable d'agir, donc d'un « Savoir » impliquant à la fois connaissance, discernement et, notamment, pouvoir. Aussi bien faut-il d'ailleurs que « les yeux s'ouvrent » pour devenir semblable à ces Elohim qui connaissent toutes choses (Gen. III, 5, 7) ; ce trait concret souligne lui aussi et de façon tangible comme ce savoir est expérimental et non théorique seulement.

Enfin, la femme a l'intuition que ce fruit est « précieux pour *haskîl* ». Or, ici de nouveau, l'analyse des emplois de ce verbe hébreu montre que son sens prédominant, c'est « rendre avisé, rendre instruit ». Le Rabbinat français traduisait donc avec bonheur : « précieux pour l'intelligence », c'est-à-dire pour procurer à l'homme l'entendement, et cela en contraste avec l'ignorance, l'« innocence » antérieure de l'homme, mais sans portée exclusivement morale, car l'emploi de *hiskîl* déborde largement le domaine purement éthique. Au regard des faits philologiques, il est donc contre-indiqué de donner, dans Gen. III, 6, une portée spécifiquement éthique aux mots « précieux

pour l'intelligence ». Cette expression, comme « l'arbre du connaître bien et mal » et comme « connaisseurs de bien et mal », renferme une idée de savoir et de pouvoir, c'est-à-dire de savoir efficace et dont les applications peuvent être générales, universelles. Il s'agit là d'un verdict sémantique à enregistrer avant toute discussion et qui importe au premier chef pour celle-ci même.

Cela dit, passons très brièvement en revue les trois types d'explications proposées par les commentateurs quant à la « connaissance de bien et mal ».

Et d'abord l'explication sexuelle. Partant du sens hédoniste qu'ont parfois « bien » et « mal », Hans Schmidt a supposé que le verbe « connaître » serait pris, dans Gen. II et III et par euphémisme, au sens sexuel. L'arbre conférerait au couple primitif la capacité génératrice et c'est donc à l'éveil de la seule conscience sexuelle qu'on assisterait dans Gen. III.

Sans entrer ici, bien entendu, dans une discussion détaillée, bornons-nous à constater d'abord que, comme nous venons de le voir, l'expression synthétique « bien et mal » s'emploie toujours sans restriction aucune, au sens le plus extensif de « quoi que ce soit » : rien n'autorise, par conséquent, à en limiter ici l'application au seul domaine sexuel. En outre, il est impossible qu'une telle connaissance sexuelle fût considérée comme caractéristique des Elohim, car cette idée aurait évidemment répugné au Yahviste. D'ailleurs Gen. III nous apprend qu'après la consommation du fruit, l'homme n'acquit pas du tout la connaissance immédiate du plaisir sexuel, son Savoir lui ouvrit seulement les yeux sur la pudeur. Et enfin, dans le mythe paradisiaque, l'homme n'a aucune connaissance de l'Eros avant Gen. IV, I et ce serait anticiper indûment que de la sous-entendre déjà dans les allusions des chapitres II et III à l'arbre du Savoir.

Sans nous étendre davantage sur cette question, d'ailleurs plus complexe que nous ne l'avons laissé voir ici, nous pouvons donc résolument écarter l'explication sexuelle de la faute d'Adam.

S'agirait-il alors plutôt de l'éveil de la raison (LODS) ou de celui de la conscience morale (BUDDE) ? Ce sont là, au fond, les deux thèses principales qui s'affrontent dans les études relatives à Gen. III. Précisons d'emblée à ce propos que, tandis que Budde admet que le fruit confère la conscience morale et qu'avant sa consommation l'homme était donc amoral, Lods, au contraire, admet la moralité originelle de l'homme primitif à qui le fruit aurait seulement procuré le « discer-

nement », la « raison ». Ces deux auteurs ont eu à ce sujet une discussion très serrée (cp. *Theologische Blätter*, 1933, col. 1 suiv.) vis-à-vis de laquelle nous prenons position ailleurs et dans laquelle il ne peut être question d'entrer ici.

A titre d'exemple, énonçons une objection à chaque thèse. A Lods d'abord, qui postule la moralité originelle de l'homme, il faut objecter notamment qu'il n'y a sens moral que là où le discernement est éveillé et où l'homme peut ainsi apprécier la portée de ses actes. Et pourtant Lods le tout premier prétend que l'homme n'avait point de « discernement » avant la chute ! Il devrait donc en conclure logiquement qu'avant la chute l'homme était sans moralité.

Quant à Budde, qui identifiait la connaissance avec la conscience morale, il faut lui objecter que la défense de Dieu doit, manifestement, être prise au sérieux et qu'elle implique, à ce titre, que Dieu ne voulait pas le moins du monde que l'homme acquît la connaissance en question (c'est-à-dire, d'après lui, la conscience morale). Un passage comme Gen. III, 22 prouve péremptoirement que Dieu envisage comme funeste l'acquisition par l'homme de la connaissance; il ne peut donc pas s'agir de l'acquisition du « sens moral » sur lequel Dieu ne saurait prononcer un verdict aussi négatif.

Mais surtout, tirant la conclusion du résultat sémantique acquis plus haut quant à la portée de l'expression « connaissance de bien et mal », et puisque l'analyse a démontré que cette tournure a une portée générale et s'applique à la connaissance de « quoi que ce soit », nous soulignons fortement qu'il est déplacé d'accentuer un des éléments de cette connaissance, l'élément moral ou l'élément rationnel, au détriment des autres. C'est *le Savoir* dans toute sa généralité et toute son indétermination aussi qu'évoque le Yahviste. L'arbre de la « connaissance de bien et mal » ne procurait pas plus spécialement la « conscience morale » que la « raison » ou que la « conscience sexuelle », c'était l'arbre du Savoir en général, au sens le plus extensif du terme. Ce n'était donc pas l'acquisition d'un sens particulier que prohibait Dieu, c'était le Savoir en général.

Il en résulte qu'avant la chute l'homme ne possédait donc ni connaissance ni expérience du « Savoir ». Il ne « savait » rien, il était ignorant en tous domaines, aussi bien quant à la moralité qu'à l'intelligence et qu'au plaisir sexuel. Il n'avait le discernement de « quoi que ce soit », c'était donc un « innocent », c'est-à-dire un homme-enfant. Absence de développement moral et absence de discernement,

ignorance et inexpérience sexuelle, caractérisaient cet homme-enfant. Mais cette « innocence » était l'état idéal parce que, dans sa simplicité native, il lui suffisait de dépendre de Dieu et d'obéir aveuglément, par la foi, au Maître divin. L'homme était là pour obéir à Dieu sans autres considérations sinon que c'était « Dieu », et là seulement était le véritable et complet bonheur. Révérer Dieu pour Lui-même, dépendre de Lui seul, cela devait tenir lieu de tout Savoir et de tout Pouvoir.

Matériellement, la faute d'Adam consista donc à avoir convoité puis acquis le Savoir efficace, privilège des Elohim, au lieu de se contenter de l'« innocence » sous le regard de Dieu.

* * *

Et maintenant nous pouvons, ce qui est plus important encore, considérer l'aspect formel de cette faute.

A notre avis, il y a, entre autres choses, un fait très significatif à relever, c'est l'absence de proportion entre le terrible châtiment d'Adam et une faute qui, quant à la matérialité du fait (manger un fruit) et quant à son importance morale (l'acte d'un ignorant), n'était qu'une peccadille. Cette absence de proportion montre visiblement que le cas est apprécié abstraction faite de toute préoccupation d'équité morale. Si l'on avait tenu compte de son discernement, de son sens moral, le châtiment d'Adam aurait dû être minime ! En réalité la moralité est étrangère au débat, sinon cela impliquerait en l'homme un « discernement » moral que, précisément, le texte lui refuse.

Sous ce rapport, Budde nous paraissait d'ailleurs avoir raison d'affirmer que là où il y a hétéronomie il n'y a pas moralité proprement dite et que, par conséquent, l'homme primitif n'était point encore en possession du sens moral.

Cependant, nous irons plus loin encore que Budde et nous soulignons que c'est Dieu qui avait formulé la défense faite à l'homme ; or, plus celui qui formule une défense de ce genre est haut placé, plus l'offense est grande, plus la désobéissance est grave ; à combien plus forte raison quand c'est Dieu même qui est l'auteur de la défense !

L'homme primitif est, au fond, conçu par le Yahviste, à l'analogie de l'enfant, de l'enfant qui doit obéir sans discuter et quand même il est encore destitué de sens vraiment moral, qui doit obéir en ne considérant que l'autorité divine comme telle, que l'ordre divin qui

s'impose à lui et parce qu'il est l'enfant. L'homme devait obéir simplement parce que c'était Dieu qui l'imposait et parce que lui n'était qu'un homme. Il n'avait même pas à juger la valeur morale de cette défense, il devait suffire que Dieu commandât. Il ne s'agissait donc aucunement d'apprécier ce qui est bien ou mal, il s'agissait d'obéir à celui qui a autorité sur vous simplement parce qu'il est l'autorité divine, d'obéir à celui qui, éventuellement, vous punira comme on punit l'enfant cependant encore incapable de jugement moral. Aussi bien, pour l'Antique, l'enfant « innocent » est-il lui aussi punissable, car il doit obéir à l'autorité même sans comprendre.

Ce n'est donc pas d'une erreur morale mais d'un manque de foi, d'une révolte de la créature qu'il est question. C'est d'un crime de lèse-majesté, de lèse-majesté divine, c'est-à-dire de Péché, que l'homme s'est rendu coupable en voulant, par le Savoir, devenir semblable aux savants et puissants Elohim, ce n'est pas un crime de lèse-morale.

Si l'on préfère, la faute d'Adam était religieuse et non morale. C'est d'un manque, non pas de conscience, mais d'obéissance et de foi en Dieu qu'il s'agissait, de cette foi qui obéit par respect de l'autorité et de la parole divines mêmes et même sans comprendre, de cette foi que l'Elohiste, par exemple, illustrera au moyen du sacrifice d'Isaac (Gen. XXII).

Ainsi, d'emblée le Yahviste révèle qu'il se place sur le terrain religieux, sur celui de la foi, et il accuse la distance et la distinction fondamentales entre Dieu et l'homme : Dieu seul est Dieu, et, quand Il commande, cela doit suffire à l'homme pour obéir. C'est donc sous une perspective religieuse, et non point morale, que le rapport de Dieu et de l'homme est envisagé : c'est un acte de religion (je ne dis pas : de sentiment religieux en général), de foi, c'est-à-dire d'obéissance pure et simple, l'acceptation de l'ordre de Dieu pour lui-même, qui était demandé à l'homme primitif en tant qu'homme en face de Dieu, mais pas une décision de sa conscience morale, pas un libre choix de son sens moral non encore éveillé. Ce qui était en jeu, ce n'était pas sa conscience morale (terme bien moderne d'ailleurs et que le Yahviste n'aurait sans doute guère compris), inexistante à ce moment puisqu'il n'avait point encore acquis le Savoir en général, mais c'était sa religieuse et inconditionnelle obéissance d'homme à la divinité. A la base de la relation essentielle et normale de l'homme et de Dieu, le Yahviste posait donc la simple « foi ».

Le serpent, de son côté, détourne sur lui-même cette foi de l'homme, sa confiance native et naïve en Dieu ; il sème le doute dans l'esprit mobile de l'homme, il insinue que Dieu n'agit pas envers l'homme avec une parfaite droiture et un désintéressement complet, et il lui suggère le désir de « Savoir » comme les Elohim, de comprendre avant d'obéir, l'ambition de discerner et de juger lui-même la valeur des motifs de la divine défense : « Dieu n'a pourtant pas dit : Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin ? » Il l'incite à violer l'ordre divin. Ainsi l'autonomie impie de l'homme l'érigerait pour ainsi dire en égal et même en juge de la divinité, et c'est cet irréligieux attentat à la souveraineté de Dieu que décrit et condamne absolument le Yahviste.

A quoi assistons-nous donc dans la scène de Gen. III, sinon à l'éveil de l'ὕβρις humaine, de cette ὕβρις qui est la faute proprement « religieuse » et même le « péché » fondamental ?

Or, qui dit « péché » ne dit certes pas morale mais religion, et qui dit « foi » ne dit pas conscience morale ni même « instinct » religieux, mais acceptation de la volonté révélée de Dieu. Mais alors, s'il ne s'agit plus de responsabilité proprement morale, la disproportion choquante entre ce qui serait au point de vue moral une simple peccadille et un châtiment de la dernière sévérité, perd ce qu'elle aurait de moralement illogique. Et, s'il s'agit au contraire du péché, du péché proprement religieux et fondamental, du vrai « péché originel », c'est-à-dire de l'acte de l'homme qui, pour la première fois, s'insurge en sa naissante superbe, en son autonomie profane et humaine contre le Dieu à qui il doit obéissance parce qu'Il est précisément « Dieu », alors, mais alors seulement, on comprend la gravité extrême de la faute et la terrible réaction du Dieu outragé en son essence même : l'enfant qu'était Adam renonçait en effet à rester l'enfant de Dieu, l'« innocent » ne se contentait plus, dans son ingénuité, de la simple parole de Dieu et de sa volonté révélée, la créature rompait le lien de dépendance, de foi, qui l'unissait uniquement à son Créateur, l'ignorant voulait connaître et juger les raisons de Dieu, l'homme prétendait s'ériger, au moyen du savoir, face à Dieu. *Hybris* de cet homme-enfant qui veut devenir « semblable à Dieu ». Tragique, mais ridicule aussi, de cette tentative de l'« homme », l'être d'argile, pour se diviniser soi-même en s'égalant aux Elohim.

L'insistance avec laquelle le texte revient sur cette égalité avec Dieu, avant la chute par la bouche du subtil serpent (Gen. III, 5) et après la chute par celle de Dieu même (Gen. III, 22), est tout à fait

symptomatique quant à la nature de la faute : s'égaler à Dieu n'est point, en effet, une faute morale, mais un radical manque de foi, un premier geste d'irréligion qui prélude fatalement, dans la théologie yahviste, aux aberrations religieuses futures. L'ὕβρις humaine éclatera en effet en manifestations de plus en plus terrifiantes : meurtre d'Abel par Caïn (meurtre qui est, essentiellement, attentatoire au caractère *sacré* du sacrifice et du sang, cp. Gen. IV), monstrueuses unions des femmes avec les Elohim (Gen. VI, 1), généralisation des crimes (Gen. VI, 5), attentat de Canaan à la pudeur de son père (Gen. IX, 20 ss.), enfin folle démesure de la tentative d'escalader le ciel (Gen. XI, 1 s.).

La faute d'Adam est donc un acte essentiellement irréligieux, un reniement de la foi, attentatoire à la majesté de Dieu même, analogue déjà, en son intention, au geste de Lucifer qui voulait détrôner Dieu (Esaïe XIV, 13) ou à celui du roi de Tyr qui prétendait être Dieu (Ez. XXVIII) quoique, comme le souligne expressément le prophète, il ne fût qu'un « homme » (cp. Ez. XXVIII, 9). Ni le discernement en général ou la raison, ni la conscience morale, n'ont place ici. Là où il s'agit de la dépendance de Dieu, c'est uniquement la « religion », et plus précisément la « foi » qui sont en cause, et là où l'homme renonce à cette dépendance pour s'égaler à Dieu et devenir lui-même un « Elohim », c'est l'irréligion même qui se manifeste, la rupture de la distance sacrée entre Dieu et l'homme. Le drame de la chute se passe dans la sphère religieuse de la foi et non dans celle de la conscience morale.

Or, comme, d'après le Yahviste, cette séparation initiale et radicale de l'homme d'avec Dieu engage tout l'avenir de sa race, c'est bien du « péché originel » qu'on doit parler car, désormais, toute la race humaine, non seulement est, de principe, séparée de Dieu, mais cette séparation devient aussi sa « nature » même, son péché héréditaire.

Et qu'on n'invoque pas contre notre interprétation l'importance matériellement minime du geste d'Adam, mais qu'on se souvienne plutôt de cette pénétrante observation de Schopenhauer : « Une seule action caractéristique d'un être humain peut servir à nous le faire connaître et en quelque sorte à le reconstruire, cette action portât-elle sur un détail insignifiant ; car, dans les grandes circonstances, les gens ont coutume de se surveiller, tandis que dans les petites choses ils n'éprouvent guère de scrupules à s'abandonner à leur nature » (*Parerga und Paralipomena*, II, § 118. Trad. PIERRE GODET). C'est donc sa « na-

ture » même, et la nature humaine en général, qu'Adam engageait par son acte.

Bref, il n'y a donc pas à se demander si l'homme primitif était responsable moralement ou non, car, premièrement, cela est absolument en dehors du problème religieux qu'envisage Gen. III, et, secondement, sa « conscience morale » ni sa « raison » n'existaient avant la chute, puisque, seule, la consommation du fruit lui conféra cette « connaissance de quoi que ce soit », ce « Savoir » en tous ordres, aussi bien moral qu'intellectuel, utilitaire et même sexuel.

L'acquisition du Savoir résulte donc de l'éveil de l'ὕβρις humaine. Crime d'un enfant sans doute, mais crime qui, précisément parce qu'il est la faute d'un enfant essentiellement ignorant et dépendant, est un acte monstrueux, car cet homme-enfant se détache de son père et cette créature renie Dieu et renie la simple « foi ». Crime radical et irrémissible qui lui attire donc la condamnation divine la plus absolue et la peine la plus rigoureuse. C'est bien ici l'occasion de citer cette profonde remarque d'un grand poète : rappelant un mot d'Eugène Delacroix qui lui disait : « Je me souviens que, quand j'étais enfant, j'étais un monstre », Baudelaire ajoutait : « On peut dire que l'enfant, en général, est, relativement à l'homme, en général, beaucoup plus rapproché du péché originel » (*Curiosités esthétiques*, éd. de La Pléiade, p. 320).

En conclusion, ne parlons donc pas de faute morale à propos de la chute d'Adam, mais parlons de *péché*, de manque de « foi », c'est-à-dire d'irréligion, d'impiété. Le serpent ne cherchait point à rendre Adam « immoral », mais à le séparer de Dieu, à l'engager à se passer de Dieu, à devenir dieu lui-même, à abolir l'essentielle distance entre l'homme et Dieu, en d'autres termes à le rendre « irréligieux ». Ainsi donc, seul le terme classique de « péché originel », seul ce terme à la résonance tragique et religieuse convient pour caractériser l'acte du premier couple humain dans Gen. III. Saint Paul interprétait donc correctement en déclarant que δι'ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν (Rom. V, 12).

Quel pessimisme dans cette anthropologie qui voit dans le désir de savoir afin de pouvoir la racine du malheur de l'homme qui renonce ainsi à la béatitude de l'obéissance et de la foi enfantines. Le Savoir rend l'homme puissant mais profane, il tue son ingénuité, et devenir semblable à Dieu c'est perdre Dieu ! Mais quelle magistrale « théologie » du même coup, quelle triomphante affirmation de l'essentielle

distinction entre Dieu et l'homme, et quelle profession de foi en l'unique et seule suffisante souveraineté de Dieu !

Mais, ici, prévenons une fois encore l'objection tirée des quelques marques de discernement, de raison, données par l'homme dans le mythe de création. Ces emprunts faits par le Yahviste à une tradition cosmogonique visent simplement à fournir une introduction au récit de la chute, mais, dans la synthèse yahviste des deux mythes créateur et paradisiaque, c'est la pensée de ce dernier qui prime tout, et son thème de l'« innocence » de l'homme primitif doit rejeter dans l'ombre les allusions de la cosmogonie à la raison et à la maturité de l'homme.

*
* *

Si l'on voulait être complet, il conviendrait naturellement d'examiner encore les conséquences de la faute d'Adam d'après Gen. III. Nous nous bornons à indiquer en quelques mots nos conclusions à cet égard.

Deux constatations de fait dominent, à mon avis, ce problème très complexe : d'une part le Yahviste insiste sur le fait que, dès sa création, l'homme n'est que poudre, c'est-à-dire qu'il pose la mortalité originelle de l'homme. Mais, d'autre part, lorsque Dieu déclare « Le jour où tu en mangeras, tu mourras *certainement* » (Gen. II, 17), cet adverbe paraît sous-entendre que l'homme n'était pourtant pas fatalement voué à la mort. Peut-on sortir de cette contradiction ?

On le peut, me paraît-il, si, contrairement à ce que font la plupart des exégètes, on distingue dans notre récit entre mortalité virtuelle et mort effective.

De nature et dès l'origine, de par sa création même, l'homme était χοϊκός et enclin à la mort, mais il y avait cependant une condition mise tacitement au caractère inéluctable de sa mort : sa désobéissance (cp. Gen. II, 17 : « Le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement »). Donc sa mort n'était pas, de principe, absolument certaine. La mortalité était sa condition naturelle, mais sa mort était cependant conditionnelle. Sa mort, certaine s'il désobéissait, aurait donc été incertaine s'il avait obéi.

Or, il importe grandement de ne pas confondre la notion potentielle et contingente de mortalité (susceptible de mort) et la loi fatale de la mort, et de ne pas assimiler indûment la première à la seconde, sinon l'on passe à côté du drame même, du drame religieux de l'obéis-

sance ou de la désobéissance humaines : on pose la Nature, mais on oublie la Grâce et l'on est alors amené à parler de « jalousie » de Dieu, au lieu de situer au centre du drame la religieuse distinction entre Dieu et l'homme. Oublier, dans Gen. II et III, la distinction entre mortalité virtuelle et mort en acte, effective, c'est se contraindre soi-même à nier le dilemme qui domine tout ce récit et lui donne son caractère tragique et profondément religieux : désobéissance, Savoir, mort, ou obéissance, « innocence » et vie à jamais. Ou, pour le dire plus simplement : désobéissance et mort, ou obéissance et vie éternelle.

C'est-à-dire que, dans la thèse radicale de la mortalité originelle et fatale d'Adam, l'homme, voué de principe et nécessairement à la mort, n'a rien d'autre à perdre, s'il désobéit à Dieu, que... le Paradis ! Et, s'il obéit, il n'a rien d'autre à gagner que de rester... au Paradis ! Le Paradis seul serait l'enjeu de l'option entre l'« innocence » et le Savoir.

Mais si, au contraire, on tient sérieusement compte de la contradiction entre la menace de mort certaine (mais donc incertaine en principe) et le fait que l'homme a été créé « terreux », c'est-à-dire mortel, alors le récit revêt une signification autrement profonde : cette mortalité originelle devient l'objet d'un débat véritablement existentiel et tragique, elle est une virtualité naturelle, mais cette virtualité peut ou non passer en acte, et l'homme joue désormais, non pas sa béatitude paradisiaque seulement, mais sa vie même.

En d'autres termes, par sa désobéissance l'homme s'inscrira-t-il lui-même et à tout jamais sous la loi de la nécessité naturelle, et sa mort deviendra-t-elle aussi fatale que naturelle ? Ou bien, par son obéissance, se soustraira-t-il à cette humiliante servitude de la poudre ? Sera-t-il esclave de sa nature, de la Nature, ou se prononcera-t-il pour l'obéissance, c'est-à-dire pour Dieu ? S'émancipera-t-il irréligieusement de Dieu, mais pour s'asservir à jamais à la fatalité de sa terrestre origine ? Ou bien restera-t-il en la religieuse dépendance de Dieu et se libérera-t-il ainsi de l'inéluctable perspective du néant ? Dès lors, l'enjeu du choix de l'homme n'est plus seulement le Paradis perdu ou conservé, mais bien la Mort... ou la Vie éternelle. Ce ne sont pas les portes du Paradis seulement que l'homme se fermera ou s'ouvrira à jamais, ce sont les portes de la Mort. S'il devient l'Homme, l'homme qui « sait » et qui peut, mais l'homme naturel aussi, il succombera à la mort. S'il demeure l'« innocent », l'enfant de Dieu, la loi naturelle de la mort pourrait ne plus peser sur lui. Sinon

le « péché » asservira définitivement la créature à la nature et, en conséquence, à la mort.

Si j'entends bien le récit de Gen. III, la mort n'est donc pas directement le châtiment infligé par Dieu même à la faute d'Adam. La malédiction divine, ce sont les « travaux et les jours » seulement, le harassant labeur de l'existence. L'homme n'est pas un condamné à mort, il est un forçat condamné aux travaux forcés à perpétuité. Mais en même temps, par sa faute, sa mortalité virtuelle devient effective (cp. Rom. V, 12 : καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος..., et non θνῆσις !), et le tragique c'est que c'est l'homme lui-même qui s'asservit à sa nature mortelle et qui oblige Dieu à lui fermer les portes de la Vie éternelle pour maintenir farouchement la religieuse distance entre la divinité et la créature (Gen. III, 22-24).

En acquérant le Savoir qui est la Puissance, privilège divin, l'homme atteignait une demi-égalité avec Dieu qui se voit obligé de lui refuser à jamais cette immortalité qui ferait alors de lui l'égal complet de la divinité. Adam a opté pour l'Homme contre Dieu, homme il restera donc, avec la mortalité que cela comporte. Il a opté pour la Nature, donc la Grâce de l'immortalité, peut-être ouverte à son obéissance, lui échappera à toujours. La mort n'est donc pas directement le châtiment de son péché, mais elle en est la conséquence indirecte, conséquence qui eût peut-être été évitable mais que sa faute a rendue fatale.

Au centre du drame il y a donc bien le péché, c'est-à-dire la convoitise de la Superbe humaine (*Superbia, quod est initium omnis peccati*, disait Augustin, *De Genesi contra Manichaeos*, chap. IX), la convoitise, impie de la part d'une créature, de devenir semblable à Dieu, de diviniser la créature, la volonté de se passer de Dieu en devenant soi-même Dieu. Mais voici le tragique du péché et l'ironie de l'ὕβρις humaine : c'est précisément en voulant s'égaler à Dieu que l'homme est resté... l'homme, et c'est en restant sous la Nature qu'il perd la Grâce. Dieu seul est Dieu !

Faut-il dire enfin que, abstraction faite du péché, l'homme était « destiné » à l'immortalité (*sic* PROCKSCH) ? Non, car ce mot « destiné » donnerait à la pensée du Yahviste une allure trop mathématique. Nulle part dans Gen. III Dieu ne promet l'immortalité à l'obéissance de sa créature, et cela est significatif pour la théologie du Yahviste : la vie éternelle reste un mystère divin, une pure grâce, et elle ne saurait être assurée à l'homme comme un droit mérité et

acquis par son obéissance. L'homme est resté esclave de la Nature, Dieu reste fidèle à sa Grâce, et la vie éternelle ne saurait être que le libre don de sa grâce.

*
* *

Par son histoire des origines, le Yahviste veut donc apprendre à l'homme à désespérer de lui-même, de son péché, de son savoir, de sa puissance, de sa superbe, de son humanité, de sa nature, pour ne compter, comme un enfant, que sur Dieu, sur Sa volonté révélée, seule suffisante, sur Sa grâce accordée à la foi. La Nature, c'est la mort. L'homme, c'est le péché. Le péché, c'est l'ὕβρις de la créature qui se prend elle-même pour Dieu. A la foi simple et totale de l'enfant qui se contente de tout recevoir de Dieu, à cette foi seule Dieu accorde la grâce de la vie. « Si vous ne devenez comme des enfants, jamais vous n'entrerez au royaume des cieux ! »

Neuchâtel.

Paul HUMBERT.