

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION FONDÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

★ ★

FINITUDE
ET
CULPABILITÉ

II

LA SYMBOLIQUE DU MAL

par

PAUL RICŒUR

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION FONDÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

★ ★ .

FINITUDE
ET
CULPABILITÉ

II

*LA SYMBOLIQUE
DU MAL*

par

PAUL RICŒUR

PROFESSEUR A LA SORBONNE

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

LIVRE II

LA SYMBOLIQUE DU MAL

PREMIÈRE PARTIE

**LES SYMBOLES PRIMAIRES :
SOUILLURE, PÉCHÉ, CULPABILITÉ**

rite n'est jamais muet; et si nulle parole ne l'accompagne, une parole antérieure le fonde.

Cette « éducation » du sentiment de l'impur par la parole qui définit et légifère est d'une importance capitale; par elle ce n'est plus seulement le geste, le rite, qui sont symboliques; le pur et l'impur eux-mêmes, en tant que représentations, se suscitent un langage symbolique capable de transmettre l'émotion du sacré. La constitution d'un vocabulaire du pur et de l'impur, qui exploite toutes les ressources du symbolisme de la tache, est ainsi la première assise linguistique et sémantique du « sentiment de culpabilité » et d'abord de la « confession des péchés ».

Quant à nous, hommes de l'Occident, c'est à la Grèce classique que nous devons notre vocabulaire du pur et de l'impur⁸. Or il est remarquable que la constitution de ce langage de la souillure est pour une grande part tributaire d'une expérience imaginaire et liée à des exemples fantastiques : c'est une véritable création culturelle, relativement tardive, destinée à réinterpréter un passé fabuleux et à donner à l'homme grec une mémoire éthique.

On a remarqué, en effet, que les témoignages relatifs à la souillure et aux pratiques cathartiques, rares avant le V^e siècle, abondent soudain : les orateurs, Démosthène en tête, commentent la loi de Dracon sur l'exil et l'interdiction publique qui soustraient au contact de leurs concitoyens les criminels que la même loi a pourtant déclarés criminels « involontaires » et distingués des criminels « volontaires ». Thucydide, de son côté, raconte le sacrifice — un meurtre au lieu saint de l'Acropole — qui rendit ἐναγείς les membres de la famille des Alcéméonides et leur fit porter le poids de l'Expiation. Le drame enfin nous apprend qu'Orreste et Œdipe sont souillés.

C'est même le drame qui, au simple point de vue sémantique, joue le rôle le plus important dans cette constitution du langage symbolique; on a remarqué que les mots μίασμα, κηλὶς, μύσος et μίαινειν sont des mots très rares en prose, quand on parle d'un meurtre; on ne les emploie que pour exposer une doctrine ou rapporter une légende⁹. C'est en imaginant des souillures monstrueuses chez des criminels fabuleux que les poètes ont ouvert la voie à une symbolique de l'impur.

Quant au mot même qui domine tout le vocabulaire de la souil-

8. Moulinier, *op. cit.*, pp. 149 ss.

9. *Ibid.*, p. 180.

lure — καθαρός —, il exprime bien l'équivoque de la pureté, qui oscille entre le physique et l'éthique; son intention centrale est d'exprimer l'exemption de l'impur : le non-mélange, la non-saleté, la non-obscurité, la non-confusion; et cette absence joue sur tous les registres du sens littéral et du sens figuré. La καθαρις elle-même peut dire le nettoyage physique, puis, au sens médical, l'évacuation, la purgation d'humeurs; mais cette purgation, à son tour, peut symboliser une purification rituelle, puis une pureté toute morale; le groupe καθαρός-καθαρις arrive ainsi à dire la limpidité intellectuelle, la clarté du style, la netteté de l'ordre, l'absence d'ambiguïté de l'oracle, et enfin l'absence de ternissure, de flétrissure morale. Ainsi le mot est-il disponible pour la mutation du sens qui lui fera dire la purification essentielle, celle de la sagesse et de la philosophie. Il y faudra, il est vrai, l'intervention de quelque mythe nouveau, qui fera de l'âme exilée en ce corps le paradigme de l'être originellement pur contraint au « mélange »; mais cette aventure grecque de la « purification » présuppose que l'expérience du pur et de l'impur était, dès l'origine, riche de tous ces harmoniques et « prête pour » toutes ces transpositions.

Peu nous importe dès lors, à nous qui nous intéressons seulement à la constitution du symbolisme, que ces souillures que les auteurs classiques font remonter jusqu'à l'époque fabuleuse des héros aient été effectivement connues des hommes de l'époque archaïque; l'historien pur a des raisons sérieuses d'en douter; les silences d'Homère à ce sujet semblent indiquer que le vieux poète a été absolument étranger à la *guilt-culture* du VI^e siècle et du V^e siècle¹⁰; les héros d'Homère, note également Moulinier, aiment la propreté et se baignent beaucoup; leurs purifications sont toutes matérielles; c'est la saleté qui leur répugne — sang, poussière, sueur, boue et crasse — parce que la saleté enlaidit (αἰσχύνειν); le héros d'Homère qui a tué n'est pas souillé et on ne trouve dans l'*Illiade* et l'*Odyssée* « aucun des cas de souillure les plus typiques de l'époque classique » (30), meurtre, naissance, mort, sacrilèges. Mais d'une part « l'*Illiade* et l'*Odyssée* ne sont pas des romans de mœurs et, si elles imitent la vie, elles l'imitent en grand et en beau » (33); aussi ni les silences, ni les assertions d'Homère ne prouvent rien. D'autre part les croyances réelles des hommes du VII^e siècle nous importent moins que l'événement culturel que constitue l'expression littéraire de la souillure chez les

10. E.-R. Dodds, *op. cit.*, ch. II : « From shame-culture to guilt-culture. »

abolie, mais change de sens en accédant à la sphère du péché. Le « vécu » suit ici les mutations de « l'objet ».

La crainte de l'impur en effet n'est pas plus peur physique que la souillure n'est elle-même tache. La crainte de l'impur est comme une peur; mais déjà elle affronte une menace qui, par-delà celle de la souffrance et de la mort, vise la diminution de l'existence, la perte du noyau personnel.

C'est encore par la parole que la crainte accède à sa qualité éthique. Nous avons considéré tout à l'heure la parole comme instrument de *définition* du pur et de l'impur; la voici maintenant qui s'insinue dans le vécu lui-même comme instrument de prise de conscience du moi souillé. La souillure entre dans l'univers de la parole non seulement par l'interdit, mais par la confession; la conscience écrasée par l'interdit et la peur de l'interdit s'ouvre à autrui et à elle-même; non seulement elle accède à la communication, mais elle découvre la perspective illimitée de l'interrogation sur soi. L'homme se demande : puisque j'éprouve tel échec, telle maladie, tel mal, quel péché ai-je commis? Le soupçon est né; l'apparence des actes est mise en question; un procès de vérité est ouvert; le projet d'une confession totale, totalement révélatrice du sens caché des conduites, sinon encore des intentions, s'annonce au cœur de la plus humble « confession des péchés ».

Bien entendu on ne saurait contester que cette parole de la confession s'apparente encore aux conduites magiques d'élimination¹³; elle est censée opérer magiquement, c'est-à-dire non par la communication à autrui ou à soi-même d'un sens compris, mais par une efficacité comparable à celle de la lustration, du crachement, de l'enfouissement, du bannissement. Cela reste incontestable. Mais outre que la parole prolonge le côté symbolique de ces conduites, elle ajoute un élément nouveau par rapport à l'émission et à l'expulsion verbale du mal et qui est proprement la confession. C'est un début d'appropriation et en même temps d'élucidation de la crainte dans l'élément de la parole. La crainte dite n'est déjà plus cri mais aveu. Bref, c'est en se réfractant dans la parole que la crainte libère sa visée plus éthique que physique.

Cette visée me paraît comporter trois degrés successifs, trois renvois intentionnels étagés en profondeur.

D'abord la peur de la vengeance n'est pas une simple peur pas-

13. Dans le même sens que Frazer, Pettazzoni écrit : « La confession primitive est une énonciation du péché qui vise à l'évoquer pour en éliminer les effets pernicious », *op. cit.*, p. 183.

est aperçu, au stade archaïque de la conscience religieuse, comme ce qui ne permet pas à l'homme de subsister; ce qui le fait mourir. Et pourtant cette négation n'est pas fermée sur soi. L'idée même de vengeance recèle autre chose; venger ce n'est pas seulement détruire, mais en détruisant rétablir. A travers la crainte d'être frappé, anéanti, est aperçu le mouvement par lequel l'ordre — un ordre, quel qu'il soit — est restauré. Ce qui avait été institué et qui vient d'être destitué est restitué. Par la négation, l'ordre se réaffirme.

Ainsi est anticipée, à travers le moment négatif de la punition, l'affirmation souveraine de l'intégrité originaire; corrélativement, la crainte de la punition vengeresse est l'enveloppe négative d'une admiration plus fondamentale encore, l'admiration de l'ordre, d'un ordre quel qu'il soit, même provisoire, même voué à être aboli. Peut-être n'est-il point de tabou qui ne soit habité par quelque révérence, par quelque vénération de l'ordre. C'est ce même sentiment confus, implicite de l'ordre qui anime déjà la *terreur* de la conscience, ployée sous la fatalité de la souffrance vengeresse.

Platon indique la direction de cette attente : la véritable punition, c'est celle qui, en restaurant l'ordre, rend heureux; la véritable punition ressortit au bonheur; c'est le sens des fameux paradoxes du *Gorgias* : « l'homme injuste n'est pas heureux » (471 d); « échapper au châtement est pire que de le subir » (474 b); subir le châtement et payer la peine de nos fautes est le seul moyen d'être heureux.

Alors la punition ne serait plus la mort de l'homme en présence du sacré, mais la pénitence en vue de l'ordre et la tristesse en vue du bonheur.

Cette seconde anticipation, implicite à la crainte archaïque, me paraît commander la première : car pourquoi exiger une peine proportionnée à la faute, si elle ne servait à rien, si elle n'avait aucune finalité ? La mesure de la peine, sans la finalité de la peine, n'est rien. Autrement dit ce qui est visé dans la vengeance c'est l'expiation, c'est-à-dire la punition qui ôte la souillure, mais ce qui est visé dans cette action négative d'ôter c'est celle de réaffirmer l'ordre. Or l'ordre ne peut être réaffirmé hors du coupable, sans l'être aussi dans le coupable; dès lors ce qui est visé, à travers vengeance et expiation, c'est l'amendement lui-même, c'est-à-dire la restauration de la valeur personnelle du coupable à travers la juste punition.

Cette seconde intention, implicite à l'angoisse éthique, me paraît

receler un troisième moment; si l'exigence de la juste punition enveloppe l'attente d'une punition qui ait un sens par rapport à l'ordre, cette attente enveloppe l'espérance que la crainte elle-même disparaisse de la vie de la conscience, au terme de sa sublimation.

Toute la philosophie de Spinoza est un effort pour éliminer le négatif — la crainte et la tristesse — du règlement de la vie sous la conduite de la raison : le sage n'agit point par crainte de la punition, et ne médite pas sur la tristesse. La sagesse est pure affirmation de Dieu, de la nature et de soi-même. Avant Spinoza, l'Évangile professe que « l'amour parfait bannit la crainte ».

Mais une existence humaine entièrement affranchie des sentiments négatifs est-elle possible ? L'abolition de la crainte me paraît être seulement la visée la plus lointaine de la conscience éthique. Le changement de régime, qui fait passer de la crainte de la vengeance à l'amour de l'ordre et dont nous considérerons bientôt l'épisode principal avec la notion hébraïque de l'Alliance, n'abolit pas simplement la crainte, mais la reprend et la réinvente dans un registre affectif nouveau.

Ce n'est pas l'abolition *immédiate*, mais la sublimation *médiate* de la crainte, en vue de son exténuation *finale*, qui est l'âme de toute éducation véritable. La crainte demeure, dans toutes les formes de l'éducation familiale, scolaire, civique, comme dans la défense sociale contre les infractions des citoyens, un moment indispensable. Le projet d'une éducation qui ferait l'économie de l'interdiction et de la punition, et donc de la crainte, est sans doute non seulement chimérique, mais néfaste; on apprend beaucoup, et d'abord la liberté inaccessible à la crainte, par la crainte et l'obéissance : il y a des degrés dont on ne fait pas sans dommage l'économie. Certaines formes de relations humaines, les relations proprement *civiques*, ne peuvent peut-être même pas dépasser le stade de la crainte; on peut imaginer des peines qui affligent de moins en moins et qui amendent de plus en plus, peut-être ne peut-on imaginer d'État qui échappe à la nécessité de faire respecter le droit par la menace des sanctions et qui même ne puisse éveiller les consciences encore frustes à la notion du permis et du défendu que par la menace de la punition. Bref, il est possible que toute une part de l'existence humaine, la part *publique*, ne puisse s'élever au-dessus de la crainte de la punition et que cette crainte soit le moyen privilégié par lequel l'homme accède à un autre ordre, hyperéthique en quelque sorte, où la crainte serait entièrement confondue avec l'amour.

Dès lors l'abolition de la crainte ne saurait être autre chose que l'*horizon* et, si l'on peut dire, l'*avenir eschatologique* de la moralité humaine. Avant de bannir la crainte, l'amour la transforme et la transpose. Une conscience militante et non point encore triomphante ne cesse de découvrir des craintes toujours plus aiguës. La crainte de ne pas aimer assez est la plus pure et la pire des craintes. C'est la crainte que connaissent les saints, la crainte que l'amour lui-même engendre. Et parce que l'homme n'aime jamais assez, il n'est pas possible que s'abolisse la crainte de n'être pas assez aimé en retour. Seul l'amour *parfait* bannit la crainte.

Tel est l'avenir de la crainte, de cette crainte archaïque elle-même, qui anticipe la vengeance dans l'interdit. C'est parce que cet avenir lui appartient en puissance que la crainte « primitive » de l'impur ne sera pas un moment simplement abolie dans l'histoire de la conscience, mais pourra être reprise dans les formes nouvelles du sentiment qui d'abord l'auront niée.

Si l'on demandait alors quel est le *noyau* qui demeure à travers toutes les symbolisations de la souillure, il faudrait répondre que c'est seulement dans le procès même de la conscience qui tout à la fois la dépasse et la retient que son sens se manifestera. Nous essaierons de le montrer quand nous aurons parcouru le cycle entier des symboles primaires du mal. Contentons-nous pour l'instant du jeu de mot de Socrate dans le *Cratyle* (404 e-406 a); Apollon, c'est le dieu « qui lave » (ἀπολούων); mais c'est aussi le dieu qui dit la « simple » vérité (ἄπλουν). Si donc la sincérité peut être une purification symbolique, tout mal est symboliquement tache : la tache est le « schème » premier du mal.

CHAPITRE II

LE PÉCHÉ

Il faut apprécier avec justesse l'écart de sens entre souillure et péché : cet écart est d'ordre « phénoménologique » plutôt que « historique ». Dans les sociétés que l'histoire des religions étudie, on remarque constamment des passages d'une forme de la faute à l'autre. Chez les Grecs, des alliances de sens se nouent entre d'une part le καθαρός, au sens d'exempt de souillure, et d'autre part la série des notions aux frontières d'ailleurs imprécises telles que ἄγνός, consacré, chaste, innocent, — ἄγιος, vénérable, auguste et qui désigne déjà la majesté des dieux, — ὀσιος, agréable aux dieux, pieux, au sens d'une justice sacrée, d'une exactitude sainte¹. Ainsi passe-t-on aisément du pur au pieux et au saint et d'ailleurs aussi au juste. La référence aux dieux, essentielle à l'idée de piété — qu'on se rappelle l'*Euthyphron* de Platon —, s'insinue donc, sans rupture de continuité, dans le monde de la souillure. Si on descendait plus bas, dans le sens de cette profondeur archaïque évoquée dans l'introduction, on retrouverait toujours, au moins à titre d'esquisse, des passages de la souillure au péché, par référence à un divin plus ou moins personnalisé : le fait que l'on ait jadis pu lier l'impur à la crainte des démons, donc à un effroi en présence de puissances transcendantes, au risque de confondre les intentions spécifiques de l'impur et du péché², indique au moins que la confusion est inscrite dans la réalité même des affects et des représentations. Au point de vue des types phénoménologiques l'exemple le plus remarquable de « transition » de la souillure au péché nous

1. Voir l'index « Verborum vel rerum », in Moulinier, *op. cit.*, pp. 431 ss., qui contient toutes les références utiles concernant le vocabulaire grec du Pur et de l'Impur.

2. Cf. ci-dessus, p. 35.

est fourni par la confession babylonienne des péchés³ : le symbole de la souillure est dominé par celui du « liement », qui est encore un symbole de l'extériorité, mais qui exprime plutôt l'occupation, la possession, la mise en esclavage que la contagion et la contamination : « Puisse le mal qui est dans mon corps, dans mes muscles et mes tendons, s'en aller aujourd'hui », supplie le pénitent ; mais en même temps que le schème de la souillure est incorporé à celui de la possession, les notions de transgression et d'iniquité se surajoutent : « Délie-moi de mon charme... parce qu'un mauvais charme et une impure maladie et la transgression et l'iniquité et le péché sont en mon corps, et parce qu'un spectre méchant est attaché à moi. » C'est déjà la relation personnelle à un dieu qui détermine l'espace spirituel où le péché se distingue de la souillure ; le pénitent éprouve l'assaut des démons comme la contrepartie de l'éloignement du dieu : « Cet homme, l'anathème mauvais, comme un agneau, l'a égorgé ; son dieu est sorti de son corps, sa déesse s'est tenue à l'écart. » Polairement opposé au dieu devant qui il se tient, le pénitent prend conscience de son péché comme d'une dimension de son existence et non plus seulement comme d'une réalité qui le hante ; l'examen de conscience et la pensée interrogative qu'il suscite sont déjà là : des faits, le pénitent remonte aux actes et à leur arrière-plan obscur : « A-t-il affligé un dieu, méprisé une déesse ? Son péché est-il contre un dieu, sa faute contre une déesse ? Aurait-il, dans une offrande, méprisé le nom de son dieu ? Aurait-il retenu ce qu'il aurait consacré ? » La question fait son chemin dans les dédales de l'angoisse et de la dérélition : « Appeler ? On n'entend pas. Et cela m'accable. Crier ? On ne répond pas. Cela m'opresse. » Et le sentiment d'abandon relance la confession qui s'enfonce dans l'épaisseur des péchés oubliés ou inconnus, commis à l'encontre d'un dieu ou d'une déesse inconnus : « Les fautes que j'ai commises, je ne les connais pas... Les péchés que j'ai commis, je ne les connais pas... O dieu connu ou inconnu annule mes péchés, déesse connue ou inconnue annule mes péchés. » Et la confession relance la question : « Combien de temps, ô dieu, me feras-tu cela ? Comme quelqu'un qui ne craint ni dieu ni déesse je suis traité. »

3. Charles Fr. Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Mésopotamiens*, Paris, 1925. — Ed. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, pp. 229-230, 239, 247, 250. Du même, *La littérature babylonienne et assyrienne*, Paris, 1937, chap. VI : « La littérature lyrique », pp. 73-84. On trouvera les textes principaux de la littérature pénitentielle accadienne in S. Langdon, *Babylonian penitential Psalms*, Oxford, Paris, 1927.

même que nous avons pris l'idée de souillure sans référence aux démons ou aux dieux, c'est-à-dire à des puissances en présence de qui l'impur est impur, nous prendrons le péché dans sa formulation la plus pure. Encore une fois, notre « répétition » n'est pas d'ordre historique; c'est une phénoménologie de caractère philosophique qui élabore des « types » et par conséquent distingue avant de relier.

1. — LA CATÉGORIE DU « DEVANT DIEU » : L'ALLIANCE

La catégorie qui commande la notion du « péché » est la catégorie du « devant » Dieu⁷. Mais si cette catégorie délimite tout usage strict de la notion du « péché », encore ne faut-il pas au départ la réduire indûment.

Devant Dieu ne veut pas dire devant le Tout Autre, comme a commencé de le faire l'analyse hégélienne de la conscience malheureuse; cette analyse est au sens propre égarante : le moment initial n'est pas la séparation de l'existence d'avec son sens, la vacuité et la vanité d'une conscience d'homme qui se serait vidée de sa substance au profit d'un absolu devenu son vampire; le moment initial n'est pas le rien de l'homme devant l'être et le tout de Dieu. Le moment initial n'est pas la « conscience malheureuse », mais « l'Alliance », la *Bérit* des Juifs. C'est dans une dimension préalable de rencontre et de dialogue que peut apparaître quelque chose comme l'absence et le silence de Dieu, réciproque de la vaine et creuse existence de l'homme. C'est donc la constitution préalable de ce lien de l'Alliance qui importe à la conscience de péché; c'est elle qui fait du péché une lésion de l'Alliance.

Dira-t-on que le péché suppose une perspective « théiste » ? Cette proposition est plus juste, mais à deux conditions : que l'on prenne la thèse théiste dans un sens qui couvre à la fois les représentations monothéistes et polythéistes, et que l'on prenne le théisme en deçà de toute théologie élaborée, comme la situation fondamentale d'un homme qui se trouverait impliqué dans l'initiative de

7. Pour le rapport général entre l'idée de péché et celle d'Alliance, voir la magistrale *Theologie des alten Testaments* de Eichrodt, 3 vol., Leipzig, 1933-1939. Je renvoie en particulier au t. III, § 23, *Sünde und Vergebung*. Voir aussi l'excellente synthèse dans Ed. Jacob, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, pp. 75-82, 91-94, 170-177 et 226-240.

quelqu'un qui de son côté serait essentiellement tourné vers lui; dieu à l'image de l'homme, si l'on veut, mais surtout dieu soucieux de l'homme; dieu anthropotrope — avant que d'être anthropomorphe.

Cette situation initiale, à savoir une initiative déconcertante qui appelle et élit, surgit et se tait, n'est pas moins étrangère au discours philosophique, tel du moins que l'institue une raison définie par l'universalité et l'intemporalité, que ne l'étaient la souillure, l'interdit, la vengeance. Mais, de même que la souillure accédait à la méditation philosophique par son caractère de parole — parole de l'interdit et du rite, parole de la confession —, l'Alliance pénètre dans ce même espace de réflexion comme parole. La *ruah* de Jahvé, dans l'Ancien Testament, que nous traduisons faute de mieux par Esprit désigne l'aspect irrationnel de l'Alliance; mais cette *ruah* est aussi *davar*, parole⁸; ce n'est pas un hasard si le seul équivalent convenable du *davar* hébraïque fut le λόγος grec; cette traduction, même approximative et impropre, a été elle-même un événement culturel important; elle exprime d'abord la conviction que toutes les langues sont traduisibles les unes dans les autres, donc que toutes les cultures appartiennent à une *seule* humanité, ensuite qu'il faut chercher l'équivalent le moins mauvais de l'interpellation de l'homme par Dieu dans le λόγος où les Grecs ont reconnu l'unité de la *ratio* et de l'*oratio*. La projection du *davar* hébraïque sur le λόγος grec, projection grosse d'équivoques en un sens, marquait d'abord la reconnaissance de ce fait : la situation initiale de l'homme en proie à Dieu peut entrer dans l'univers du discours, parce qu'elle s'analyse elle-même dans un *dire* de Dieu et dans un *dire* de l'homme, dans la réciprocity d'une vocation et d'une invocation; ainsi cette situation initiale, qui plonge dans les ténèbres de la puissance et de la violence de l'Esprit, émerge aussi dans la lumière de la Parole.

C'est au sein de cet échange entre vocation et invocation que se déploie toute l'expérience du péché.

Une autre manière de limiter la portée du « devant Dieu » serait de réduire prématurément cette parole à un commandement moral qui renverrait à Dieu et aux dieux comme à une instance législative et judiciaire. Une Loi donnée par un Législateur et sanctionnée par un Juge, c'est beaucoup moins que cette parole totale dans laquelle se transpose l'Alliance. Le caractère éthique de la

8. A. Néher, *L'Essence du prophétisme*, Paris, 1955, pp. 85-116.

parole qui commande est déjà un produit d'abstraction. La notion de loi n'apparaît que quand la parole qui commande est sur le point de se détacher de la situation d'interpellation, de la relation dialogale; elle devient alors un commandement que l'on pourrait comprendre en tant qu'impératif, comme un « tu dois » que personne n'aurait émis et qui, secondairement seulement, pourrait être rattaché à un Législateur absolu. Il n'y a pas à rattacher après coup le commandement à Quelqu'un, parce qu'il n'y a pas d'abord un commandement qui aurait un sens propre à la façon d'une Idée-Valeur qui en soi-même vaudrait et exigerait; ce qu'il y a d'abord, ce n'est pas l'essence mais la présence; et le commandement est une modalité de la présence, à savoir l'expression d'une volonté sainte; ainsi le péché est une grandeur religieuse avant que d'être éthique : il n'est pas la transgression d'une règle abstraite, — d'une valeur —, mais la lésion d'un lien personnel; c'est pourquoi l'approfondissement du sens du péché sera lié à l'approfondissement du sens de cette liaison primordiale qui est Esprit et Parole. Quand le dieu est encore un dieu parmi d'autres, et quand le lien à ce dieu n'est encore qu'une solidarité de bataille où le dieu et le peuple gagnent et perdent ensemble, les lésions du lien du peuple avec le dieu valent ce que valent ce dieu et ce lien; ainsi du début à la fin le péché est une grandeur religieuse et non morale.

Cette subordination de l'impératif à une parole qui l'englobe et qui lui confère un accent dramatique d'interpellation, de conjuration, se reflète dans les documents que l'histoire des religions explore et que notre phénoménologie reprend. Les « codes » ne sont pas les seuls documents dont nous ayons à connaître, ni même les documents les plus importants; les Juifs, comme les autres peuples sémitiques, ont élaboré des codes rituels, pénaux, civils, politiques qui régulent les conduites; mais c'est moins dans la lettre de ces codes que dans leur vie et dans la *direction de leurs transformations* qu'il faut chercher l'expérience hébraïque du péché. Or cette vie, ce dynamisme qui entraînent les codes, se révèlent dans d'autres documents que les codes, dans des « chroniques » qui racontent des histoires de péché et de mort, comme les Chroniques de Saül et de David; dans des « hymnes » où chante la détresse, l'aveu, l'imploration; dans des « oracles » à travers lesquels le prophète accuse, avertit, menace; dans des « sentences » enfin, où l'impératif du code, le lamento du psaume, le rugissement de l'oracle, se réfléchissent en sagesse. Telle est la riche palette de

pas la forme prophétique, mais le contenu de l'oracle. Deux traits concernent principalement la découverte du péché.

1) Le prophète Amos, et après lui Osée et Isaïe, annonce la *destruction* de son peuple par Jahvé; c'est donc sous le signe de la menace totale et dans une sorte d'agression de Dieu contre son peuple que l'homme est révélé à lui-même. Il ne faut pas affaiblir cette déconcertante « annonce », mais la prendre dans sa fureur initiale : vous serez détruits, déportés, dévastés. Nous imaginons mal l'espèce de traumatisme religieux qu'a dû susciter cette prédication; ce n'est pas un Dieu inconnu et lointain qui menace l'homme, mais le Dieu qui a fait son peuple comme un potier, qui l'a engendré comme un ancêtre; c'est ce Dieu qui se découvre comme l'Ennemi : être pécheur, c'est se découvrir sous cette colère, dans cette inimitié : « le jour de Jahvé sera ténèbres et non lumière ».

2) Mais cette menace effrayante est liée à une qualité d'indignation et d'accusation qui lui donne son caractère proprement éthique :

A cause du triple crime et même du quadruple crime de Damas...

A cause du triple crime et même du quadruple crime de Gaza...

A cause du triple crime et même du quadruple crime de Tyr...

La prophétie c'est, pour une méditation sur le péché, ce mélange de menace et d'indignation, de terreur imminente et d'accusation éthique; ainsi le péché est montré dans l'union de la Colère et de l'Indignation.

Suivant l'ordre didactique adopté pour l'étude de la souillure, nous irons du pôle « objectif » au pôle « subjectif »; par conséquent nous irons droit au moment éthique du péché qui fait suite à la représentation de l'impur; puis nous tenterons de comprendre la nouvelle qualité de crainte, liée au péché, par le contenu même de la prophétie; enfin nous essaierons de dégager la symbolique propre à ce moment spécifique de l'expérience de faute.

En quoi consiste le moment « éthique » de la prophétie ? On simplifierait et on travestirait grossièrement le sens de ce second moment de la conscience religieuse du mal si on le réduisait à la conquête de la *loi morale* sur la *loi rituelle*. On dirait plutôt, en langage bergsonien, que la loi morale n'est atteinte que parce que l'exigence prophétique vise plus loin : l'éthique est plutôt la retombée d'un élan qui est foncièrement hyper-éthique. Le moment de la prophétie dans la conscience du mal c'est la révélation d'une

mesure infinie de l'exigence que Dieu adresse à l'homme. C'est cette exigence infinie qui creuse une distance et une détresse insondables entre Dieu et l'homme. Mais comme cette exigence infinie ne se déclare pas dans une sorte de vide préalable, mais s'applique à une matière préalable, celle des vieux « codes » sémitiques¹¹, elle inaugure une tension caractéristique de toute l'éthique hébraïque, la tension entre une exigence infinie et un commandement fini. C'est cette polarité qu'il faut respecter; c'est cette dialectique de l'indignation illimitée et de la prescription détaillée qu'il faut maintenant comprendre sans la briser.

Amos le premier — le berger Amos — a dressé « le droit et la justice » (5, 7; 5, 21; 6, 12) au-dessus du culte et de ses rites¹². Mais il n'est pas question de comparer ces notions et toutes celles qui lui sont familières — bien, mal, vie, iniquité — à celles que les Sophistes et Socrate tenteront d'élaborer par leur espèce de réflexion enseignante; c'est dans le mouvement de l'indignation et de l'accusation que Amos professe « droit et justice »; ces mots indiquent la direction d'une exigence plus radicale que toute recension de fautes : les exemples énumérés — cruauté des chefs de guerre, luxe des grands, trafic d'esclaves; dureté à l'égard des

11. La Bible conserve la trace d'une législation qui n'a pas encore été touchée par l'exigence infinie; avant les Prophètes, Jahvé, Dieu des batailles, Dieu tribal, n'est pas encore le Dieu de sainteté qui exige la justice : la lutte contre les Baals est une lutte pour la monolâtrie sans accent spécifiquement moral; c'est moins la pureté du cœur que l'exclusivité jalouse d'un culte qui porte témoignage. C'est pourquoi, selon A. Lods, *op. cit.*, 3^e section, *Le Droit*, les exigences qui servent de mesure aux péchés ne sont pas encore les exigences radicales des prophètes; ainsi le pré-déclogue d'Exode, 34, 14-26, appelé quelquefois le « second décalogue », place encore au premier rang le respect des fêtes, les obligations cultuelles et l'interdiction toute rituelle des images de métal précieux. Le « Livre de l'Alliance » (Exode, 20, 24 — 23, 19) est plus intéressant encore; par l'ensemble de ses prescriptions cultuelles, criminelles, civiles et morales, ce document ressemble aux autres codes de l'Ancien Moyen-Orient; cette parenté de tout le droit oriental (A. Lods, pp. 210-211) est intéressante pour notre propos : elle nous avertit que la spécificité du « message » biblique n'est pas à chercher du côté de cette élaboration des codes; les aspects les plus humains (prescriptions concernant l'étranger, la veuve et l'orphelin, la restitution des gages, l'équité, etc.) ne sont même pas spécifiques de la Bible; A. Lods fait même remarquer que sur beaucoup de points le « Livre de l'Alliance » représente un stade plus archaïque, dans l'évolution des législations orientales, que par exemple le code babylonien, pourtant plus vieux de dix siècles. C'est dire que la découverte biblique du péché ne réside pas dans la mesure des fautes par un code. On complètera ces vues de A. Lods par l'interprétation beaucoup moins évolutionniste de G. von Rad, *op. cit.*, pp. 192 ss.

12. Pour cette contribution des prophètes scripturaires au thème du péché, voir A. Néher, *op. cit.*, pp. 213 ss., et A. Lods, *op. cit.*, II^e période.

petits — sont les signes épars et convergents d'un mal central et unique que le prophète appelle « iniquité »; le prophète vise ainsi le cœur mauvais d'où il procède : les expressions comme « vivre » et « mourir » désignent cette racine indivise de l'existence qui est en question dans la justice et l'iniquité; le caractère illimité de l'exigence révèle la profondeur d'enracinement du mal humain; en même temps le prophète donne à l'homme qu'il interpelle un vis-à-vis, un prochain, avec lequel on n'en a jamais fini, contrairement à l'exigence limitée des codes rituels. Ainsi l'exigence est illimitée du côté de son origine transcendante, du côté de sa racine existentielle, du côté d'autrui, de ces petits en qui s'incarne l'appel du « droit et de la justice ». Telle est la distance éthique que l'indignation creuse au sein même de l'Alliance. Chaque accusation, en pointant vers le foyer d'iniquité, invite à une conversion plus totale que toute correction partielle : « Recherchez l'Éternel et vous vivrez. » Rechercher et vivre, ces deux mots indiquent le niveau radical de la conversion : radical comme le mal est radical.

Osée, il est vrai, introduit dans la conscience du péché une note de tendresse qui tient à sa métaphore du lien conjugal; au pacte du rite il substitue le pacte de l'affection, avec sa réciprocité et son abandon : « Ils n'ont pas compris que je leur apportais la guérison; je les attirais par les liens de la bonté, par les chaînes de l'amour... » Mais cette affection n'est pas moins exigeante que la justice d'Amos; le Dieu de la tendresse est le mari jaloux des amants qu'une femme adultère lui préfère; et le prophète mime, jusque dans son propre comportement sexuel, la parabole de l'adultère, de l'accusation et du délaissement. Ainsi l'adultère, la préférence criminelle pour un autre amant, devient la métaphore du péché, en même temps que Dieu se révèle comme le maître qui répudie. Ce symbole de la répudiation est effrayant : il annonce que l'homme est abandonné par la propre absence que Dieu institue de lui-même; cette absence de Dieu, selon Osée, c'est déjà la déréliction des modernes, c'est-à-dire une insécurité et une angoisse pires que la souffrance. C'est du fond de cette désolation de l'épouse répudiée qu'Osée tente de faire surgir le mouvement de retour : « Il est temps... revenez à moi. »

Mais voici qu'Isaïe, dans la fulgurante vision du Temple (6, 1-13), découvre une autre dimension de Dieu et ainsi une nouvelle dimension du péché : après le Dieu de justice, après le Dieu du lien conjugal trahi, voici le Dieu de souveraineté et de majesté, le Dieu saint; à sa mesure l'homme paraît « souillé des lèvres et du

cœur »; désormais le péché est figuré par l'image d'une suzeraineté violée; le péché est orgueil, arrogance, fausse grandeur. Isaïe en tire une politique qui annonce le défaitisme de Jérémie pendant le siège de Jérusalem; si le péché est la fausse grandeur d'une maîtrise purement humaine, Juda ne doit pas chercher d'appui dans sa force, ni dans ses alliances; si Juda s'était abandonné sans nulle confiance en soi, sans défense et sans alliance, dans l'obéissance désarmée, Juda eût été sauvé; cette obéissance désarmée, vrai contraire du péché, Isaïe est le premier, semble-t-il, à l'avoir appelée la foi. Ainsi, la conscience du péché progresse et s'illimite à mesure que grandit l'insécurité historique, que le signe de l'histoire dévastatrice remplace le signe de la victoire et que l'échec de la puissance devient le sacrement de la majesté sainte. Celui qui menace infiniment c'est celui qui exige infiniment.

Dira-t-on que cette mesure infinie, que cette démesure de perfection, que cette immensité éthique institue une « impuissance » de l'homme, une « misère » qui l'aliène en face d'un Autre hors d'atteinte? Le péché ne fait-il pas de Dieu le Tout Autre?

Cette question doit être replacée sur le fond de l'Alliance, qui est l'englobant de la relation biblique entre Dieu et l'homme. Elle revêt alors la forme spécifique : comment le lien de l'Alliance englobe-t-il la « distance éthique » entre le Dieu saint de la vision du Temple et l'homme souillé des lèvres et du cœur? Comment l'Alliance implique-t-elle cette indignation et cette distance? C'est ici que se découvre la dialectique annoncée de l'exigence illimitée et de l'impératif limité.

On ne saurait comprendre le péché biblique si on ne considère qu'une conscience écrasée sous un impératif étranger; ainsi parle-t-on à la légère de la « morale du Sinaï »; on ne le comprend pas non plus si on oppose purement et simplement la « morale des prophètes », comme une morale ouverte à une morale close, à la morale ritualiste, légaliste, particulariste des prêtres et des lévites; la dialectique du code et de l'exigence illimitée est la structure éthique foncière de l'Alliance.

Nous avons déjà fait allusion aux codes qui ont précédé l'action des prophètes d'Israël et qui apparentent Israël à ses voisins du Proche-Orient; le prophétisme introduit une tension entre la démesure de la perfection et la mesure de l'impératif; la conscience du péché reflète cette tension : d'un côté, elle s'enfonce, au-delà des fautes, vers un mal radical qui affecte la disposition indivisible du « cœur »; de l'autre, elle se monnaie en infractions multiples

dénoncées par un commandement déterminé. Ainsi le prophétisme fait sans cesse remonter la pente des infractions au péché; le légalisme la fait sans cesse redescendre du péché aux infractions; mais prophétisme et légalisme forment une totalité indivisible. Le Décalogue d'Exode, 20, est le témoin central de cette dialectique; même si nous sommes moins sûrs aujourd'hui que ne l'était la génération critique précédente que le Décalogue exprime la pénétration de la prédication prophétique dans les milieux sacerdotaux, il reste vrai qu'il exprime une tension qui sans doute remonte bien au-delà des prophètes scripturaires; car les vieux codes sémitiques sont repris et rectifiés par un esprit qui est parent de celui des prophètes; la spécificité du Décalogue réside donc moins dans la matérialité de ses articles que dans le sens de cette surélévation subie par les anciens codes; en dépit du caractère négatif de ses interdits, du morcellement qu'il introduit dans la « volonté de Dieu », de l'apparente indifférence de ses énoncés à l'intention, le rythme du prophétisme et du légalisme y est visible; il est visible dans l'interdiction des « idoles », inséparable de la prédication prophétique du Dieu de justice, de bonté, de fidélité, inséparable aussi de la référence au « Dieu qui t'a délivré de l'Égypte, de la maison de servitude »; le code devient ainsi la charte d'un peuple libéré; ce rythme est visible aussi dans la désignation de la « convoitise », à l'article 10, comme disposition mauvaise plus intérieure que les comportements interdits : la « convoitise » renvoie à l'exigence sans fin qui procède de la sainteté divine et qui rend autrui et tout ce qui lui appartient infiniment respectables.

Il fut un temps où la critique biblique méconnut ce rythme du prophétisme et du légalisme, essentiel à la conception hébraïque du péché; elle fit preuve aussi d'un mépris excessif du légalisme, qui, disait-on, reste tributaire du caractère négatif des anciens interdits, laisse échapper l'intention et enfin morcèle, « atomise » la « volonté de Dieu ». Cette tension entre l'exigence absolue, mais informe, et la loi finie, qui émette l'exigence, est essentielle à la conscience de péché : on ne peut se sentir coupable en général, en gros; la loi est un « pédagogue » qui aide le pénitent à déterminer son être pécheur; il est pécheur selon l'idolâtrie, selon l'irrespect filial, etc.; il est vrai qu'il retomberait dans le moralisme s'il cessait de reporter le péché au-delà de l'énumération de ses fautes; mais la percée du prophétisme serait restée vaine si elle n'avait prolongé un mouvement déjà ancien de reprise des codes antérieurs et relancé le rythme de l'exigence indéterminée et du commandement déter-

tionnelle de cette *agression* contre la sécurité de l'homme; car aucun peuple n'a été interpellé avec cette brutalité.

Et pourtant c'est dans l'horizon de l'Alliance qu'il faut considérer ce que nous avons appelé, dès le début de cette étude sur le péché, un traumatisme de la conscience religieuse.

Le lien de l'Alliance n'est pas brisé, mais distendu et ainsi approfondi.

C'est d'abord son envergure, son amplitude universelle qui est aperçue; par le chiffre de la défaite, le prophète manifeste le mouvement de l'histoire totale; le dieu tribal s'éloigne; Jahvé n'est plus le garant du succès historique de son peuple; la conscience du péché, à travers le symbole du Jour de Jahvé et d'une histoire ennemie, révèle son autre pôle : le Seigneur de l'Histoire. Cette transcendance et cette amplitude sont corrélatives de la Sainteté éthique qui se manifeste par ailleurs à travers l'exigence infinie. La menace éloigne le Seigneur de l'histoire et brise sa complicité historique avec le peuple choisi de la même manière que l'exigence infinie introduite dans les codes creuse la distance éthique entre Dieu et l'homme.

Du même coup, il apparaît que cette Colère n'est plus la vindicte des tabous, ni la résurgence d'un chaos originaire, aussi vieux que les plus vieux dieux, mais la Colère de la Sainteté elle-même. Sans doute est-il encore bien du chemin à parcourir pour comprendre ou deviner que la Colère de Dieu est seulement la tristesse de l'amour; il faudra que cette Colère se convertisse elle-même et devienne la douleur du « Serviteur de Jahvé » et l'abaissement du « Fils de l'Homme »...

Néanmoins le symbole de la « Colère de Dieu » doit à sa proximité avec celui de la Sainteté quelques traits qui annoncent sa résorption future dans un autre ensemble de symboles engendrés par la théologie de l'Amour.

Il est d'abord tout à fait remarquable que la menace du « Jour de Jahvé », aussi terrible soit-elle, reste une menace intérieure à l'histoire; aucune trace d'un « enfer » ou de « peines éternelles », hors du temps de l'histoire et de l'espace de la géographie; aucun « siècle » qui soit sans recours, aucun « lieu » qui soit sans retour; ainsi jamais n'est mis le sceau du définitif sur la catastrophe annoncée¹⁸; la prophétie reste dans les limites d'une interpréta-

18. L'enfer, semble-t-il, est un produit des Apocalypses. De même que le Fils de l'Homme vient « sur les nuées du Ciel » dans Daniel, Hénoch et les

tion pénale de l'histoire réelle (il ne faut pas oublier que les déportations et les autres désastres annoncés arrivèrent effectivement); la prophétie consiste donc à déchiffrer l'histoire qui vient en lui donnant par avance une signification par rapport à la vie éthique du peuple. Cette remarque mène loin : car le malheur désigné par l'expression Jour de Jahvé ne consiste pas exactement dans l'événement de la défaite et de la destruction; en tant qu'advenu, l'événement fut irrévocable, et le prophète l'anticipe comme advenu et comme irrévocable; le malheur consiste bien plutôt dans la *signification* attachée à l'événement, dans l'interprétation *pénale* de l'événement prophétisé. C'est pourquoi le Jour de Jahvé n'est pas seulement dans l'histoire, il est dans une interprétation de l'histoire.

Si donc l'histoire ne se révèle comme châtement que par le ministère de la prophétie qui l'interprète ainsi, l'événement brut peut être prophétisé comme irrévocable et son sens comme révoicable.

C'est ce qui advint en effet : le même prophète qui annonce la catastrophe imminente joint la promesse à la menace¹⁹; la cellule-mère de la prophétie n'est plus alors l'annonce du malheur, mais la double imminence de la catastrophe et du salut; ce double oracle entretient la tension temporelle caractéristique de l'Alliance. Bien entendu cette « dialectique » n'est pas « pensée »; elle ne se hausse jamais au niveau d'une « spéculation » et d'une « logique de l'être »; c'est une dialectique imagée et vécue. Aussi se modèle-t-elle sur le symbolisme de l'Alliance familial à chaque prophète : avec Amos, le salut est un discret « peut-être » qui met une touche d'espoir sur l'inexorable même : « Vous périrez sûrement... peut-être Dieu aura-t-il pitié. » Avec Osée, une tranche de néant sépare les deux événements successifs de la mort et de la vie; avec Isaïe, le salut d'un « reste » est contemporain de la ruine du temple, comme la survie de la souche l'est de la chute de l'arbre; avec le second Isaïe, le nouveau lendemain est enfanté dans la douleur.

Il arrive même parfois que cette dialectique de la ruine et du salut fasse apparaître une sorte de sursis, où l'inexorable paraît à

Évangiles, « l'événement » du jugement et le « lieu » des peines éternelles se scindent de notre histoire et de notre aire d'habitation. Il est vrai qu'un « séjour des morts » ou Schéol appartient aux représentations plus anciennes de la pensée hébraïque, mais il n'est pas le lieu absolu de la catastrophe, il n'est pas du tout « l'enfer ».

19. Sur le double oracle, cf. Néher, *L'Essence du prophétisme*, pp. 213-247.

Dans le mouvement de l'invocation le pécheur devient pleinement le sujet du péché, en même temps que le Dieu terrible de la dévastation devient le Toi suprême.

Ainsi le Psaume révèle la tendresse cachée au cœur de l'accusation prophétique et annonce que la Colère qui déjà s'est montrée comme Colère de la Sainteté pourrait n'être, si l'on ose dire, que la Colère de l'Amour.

4. — LE SYMBOLISME DU PÉCHÉ :

1) LE PÉCHÉ COMME « NÉANT »

Nous avons essayé de surprendre la nouvelle expérience de la faute aussi près que possible du drame de l'Alliance dans lequel elle prend sens; mais cette expérience n'est pas muette; l'interpellation du prophète, la confession du pécheur se produisent dans l'élément du langage; aussi bien n'avons-nous pu omettre cet impact de l'expérience du péché dans le discours lorsque nous avons parcouru les diverses modalités de l'accusation prophétique: injustice selon Amos, adultère selon Osée, arrogance selon Isaïe, manque de foi selon Jérémie, etc.

Le moment est venu de considérer de façon plus systématique les créations linguistiques qui correspondent à ce nouveau cycle d'expérience. Nous prendrons pour référence le *symbolisme* de la souillure élaboré au palier précédent de la conscience de faute: c'était, on s'en souvient, la représentation d'un quelque chose, d'une puissance positive, qui infecte et contamine par contact; même si ces représentations ne doivent pas être prises littéralement mais symboliquement, il reste que l'intention seconde qui traverse le sens littéral de la tache désigne le caractère positif de la souillure et négatif de la pureté. C'est pourquoi le symbolisme de la souillure devait éclater sous la pression d'une nouvelle expérience et céder peu à peu la place à un nouveau symbolisme. Si le péché est, à titre primaire, la rupture d'une relation, il devient difficile de l'exprimer en termes de souillure; nous chercherons dans le vocabulaire du péché la trace de cette conversion du positif au négatif.

Sous ce premier aspect, le symbolisme du péché rompt avec celui de la souillure. Mais le péché n'est pas seulement rupture de relation; c'est aussi l'expérience d'un pouvoir qui s'empare de l'homme; à ce titre, le symbolisme du péché retrouve l'intention majeure de celui de la souillure; le péché aussi est un « quelque

chose », une « réalité ». Ainsi avons-nous à rendre compte à la fois de la promotion d'un nouveau symbolisme et de la reprise de l'ancien sous le contrôle du nouveau.

La rupture avec le symbolisme de la souillure et sa réaffirmation à un autre niveau deviennent encore plus saisissantes, quand on complète le symbolisme du péché par celui de la rédemption; il n'est pas possible en effet de comprendre l'un sans l'autre; il n'avait pas été possible non plus de parler de la souillure sans parler de la purification; à plus forte raison, la position, la négation et la réaffirmation de l'Alliance forment-elles un ensemble symbolique cohérent. Bien que, dans une recherche consacrée à la symbolique du mal, l'accent principal doive porter sur le symbolisme du péché comme tel, ce symbolisme lui-même n'est complet que considéré rétrospectivement à partir de la foi dans la rédemption. C'est pourquoi nous jalonnons chacune des étapes de la symbolique du péché par une symbolique parallèle de la rédemption.

Considérons donc d'abord, dans le couple péché-rédemption, ce qu'il y a de plus opposé au symbolisme de la souillure. L'Alliance étant le symbole d'une relation quasi personnalistique, le symbolisme fondamental du péché exprime la perte d'un lien, d'une racine, d'un sol ontologique; il y correspond, du côté de la rédemption, le symbolisme fondamental du « retour ».

Il est remarquable que la Bible hébraïque n'a pas de mot absent pour dire le péché, mais un faisceau d'expressions concrètes qui, chacune à sa façon, amorcent de manière imagée une ligne possible d'interprétation et annoncent ce qu'on pourrait appeler un « theologoumenon²¹ ». En outre, il ne sera pas sans intérêt, au fur et à mesure que nous énumérerons les images et racines hébraïques, de noter les images et racines symétriques de la langue grecque, lesquelles à leur tour ont pu fournir des équivalents aux schèmes hébraïques lors de la traduction de la Bible en grec. Cette traduction est d'ailleurs un événement culturel considérable: elle a lié le sort des deux langues et suscité une schématisation et une conceptualisation helléno-hébraïque en deçà de laquelle il n'est plus possible de revenir.

21. *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* (Kittel), art. « ἀμαρτάνω, ἀμαρτία, ἁμαρτία », I, 267 sq. Ludwig Köhler, *Theologie des alten Testaments*, Tubingue, 1936. Ed. Jacob, *op. cit.*, p. 226; Eichrodt, *op. cit.*, t. III, § 23.

1) Nous avons une première racine (*chattat*) qui veut dire manquer la cible, de laquelle il est possible de rapprocher un second symbole, celui de la voie tortueuse (*'awon*). Ces deux racines, jointes l'une à l'autre, annoncent le concept de l'a-nomal, concept purement formel où l'écart par rapport à l'ordre, la déviation par rapport à la voie droite, sont considérés sans égard pour le motif de l'acte et pour la qualité intime de l'agent. Le grec ἀμάρτημα, qui a fourni le concept abstrait de péché à travers le latin *peccatum*, est apparenté à la première racine hébraïque; d'autre part, le symbolisme de la « voie » est bien connu du Pythagorisme; il est d'ailleurs quasi universel; celui du voyage lui est apparenté et fournit au *Poème* de Parménide le schème directeur du Prélude : « Les chevaux qui me tirent, m'entraînent, répondant à l'ardeur de mon désir. Puisqu'en me guidant, ils m'ont amené sur la célèbre route — de la Déesse qui conduit l'homme possédant les lumières du savoir à travers toutes les villes. » Il est vrai que chez les Grecs, le symbole de la « voie » n'a pas aussi nettement que chez les Hébreux produit celui de la voie détournée, courbe, tortueuse; le symbole de l'erreur ou de l'errance plus approprié à la problématique de la Vérité qu'à celle de l'obéissance éthique en tient lieu; en retour, nous retrouverons tout à l'heure quelque chose comme un symbole de l'errance chez les Hébreux.

3) Une troisième racine désigne la rébellion (*pesha'*), la révolte, la raideur de nuque : c'est l'intention mauvaise elle-même qui est ici désignée et non plus l'écart objectif par rapport à la volonté de Dieu; la rupture est ici thématifiée en tant qu'initiative; et comme le cadre de schématisation est celui d'une relation personalistique entre Dieu et l'homme, c'est l'opposition du vouloir humain à la volonté sainte qui fournit le noyau de l'image : le péché est « contre » Dieu, comme l'existence est « devant » Dieu; le symbole inter-subjectif, social, de la révolte, devient ainsi le symbole le moins formel et le plus existentiel du péché; à ce cycle appartiennent les mots et les images qui disent l'infidélité, l'adultère, le refus d'écouter et d'entendre, la dureté d'oreille et la raideur de nuque. Toutes les fois que les Grecs se sont orientés vers une relation de caractère personalistique entre l'homme et les dieux, ils se sont approchés de ce thème de l'orgueil et de l'arrogance et y ont vu le mal humain; mais l'ἕβρις tragique et même prétragique, qui semble si proche de l'orgueil et de l'arrogance dénoncée par Isaïe et le Deutéronome, a beaucoup plus de rapport avec la « jalousie » des dieux à l'égard de l'homme enclin à franchir les bornes de sa finitude

qu'avec l'idée d'un pacte rompu, d'un dialogue brisé; aussi ne faut-il pas surestimer la proximité des images, encore que le symbole de la « Colère de Dieu » et celui de la « jalousie » de Jahvé à l'égard des faux dieux reconstituent un certain espace de comparaison entre l'orgueil biblique et l'hybris grecque.

4) Enfin, un autre symbole (*shagah*), de résonance moins émotionnelle en apparence, désigne la situation même d'égarement, de perte dans laquelle se trouve le pécheur. Mais si l'image de la révolte est plus énergique, celle de l'égarement est plus radicale : car elle vise d'emblée une situation globale, l'état d'être égaré et perdu. Elle annonce ainsi les symboles plus modernes de l'aliénation et de la dérégulation; la rupture du dialogue, devenue situation, fait de l'homme un être étranger à son lieu ontologique. Le silence de Dieu, l'absence de Dieu, sont en quelque sorte le symbole réciproque de celui de l'être égaré, de l'être perdu; car l'être égaré est « abandonné » de Dieu. Comme on voit, « l'errance » du *Poème* de Parménide n'est pas sans analogie, du moins au niveau de l'image : « Je te mets en garde aussi contre cette autre voie de la recherche sur laquelle les mortels dénués de savoir errent en tous sens, monstres à deux têtes. Car chez eux l'impuissance guide en leur poitrine leur esprit chancelant. Ils sont poussés de-ci, de-là. — Sourds aussi bien qu'aveugles et frappés de stupeur, foule sans jugement — pour laquelle être et ne pas être semblent identiques — et différents, pour qui le chemin de toutes choses revient sur ses pas. » Mais la problématique de la Vérité et de l'Opinion ne sépare pas moins « l'errance » selon Parménide de « l'égarement » selon les Prophètes d'Israël, que tout à l'heure la problématique tragique de la « jalousie » des dieux ne séparait l'hybris grecque de l'orgueil hébraïque. La parenté structurale des symboles permet néanmoins des échanges au niveau même des significations; s'il est vrai que l'errance est plus qu'errance intellectuelle et déjà faute morale et en retour si la faute ne va point sans altération de « l'opinion » elle-même, de la représentation du bien « apparent », on comprend que les deux symboles de « l'égarement » et de « l'errance » aient pu, à un niveau plus spéculatif de la réflexion sur le mal, croiser leurs feux et échanger leurs intentions. Mais le sens de cette péripétie n'apparaîtra que plus tard.

Ainsi, de multiples manières, s'esquisse au niveau du symbole une première conceptualisation du péché radicalement différente de celle de la souillure : manquement, déviation, rébellion, égarement désignent moins une substance pernicieuse qu'une relation lésée. Ce

changement dans l'intentionnalité du symbole, suscité par la nouvelle expérience du mal, est obtenu par un bouleversement au plan même des images de base : aux relations de contact dans l'espace sont substituées des relations d'orientation : la voie, la ligne droite, l'égarément, comme la métaphore du voyage sont des analogies du mouvement de l'existence considérée globalement; du même coup, le symbole passe de l'espace au temps; la « voie » est la trace spatiale d'un mouvement qui est le déroulement même d'une destinée. Ainsi la révolution des images prépare celle des significations elles-mêmes.

Le symbolisme du péché suggère donc l'idée d'une relation rompue; mais la négativité du péché y reste implicite; aussi bien pourra-t-on reprendre tout à l'heure ces mêmes images-clés du point de vue de la « puissance » du péché et en extraire aussi une allusion à la positivité du mal humain. C'est pourquoi il n'est pas sans intérêt de joindre à ce premier faisceau de symboles quelques autres expressions qui en explicitent le moment négatif et pointent vers l'idée d'un « néant » de l'homme pécheur; certes, une culture qui n'a pas élaboré l'idée d'être n'a pas non plus un concept du néant; mais elle peut avoir un symbolisme de la négativité : par manquement, déviation, rébellion, égarément. Le pécheur s'est « éloigné » de Dieu; il a « oublié » Dieu; il est « insensé », « sans intelligence »; mais il y a des expressions plus saisissantes de cette négativité qu'on peut répartir sous le double patronage du schème du « souffle » qui passe et qu'on ne retient pas et de « l'idole » qui déçoit parce qu'elle n'est pas le vrai Dieu²²; le premier schème est le plus concret et correspond à un stade moins avancé de la conceptualisation; mais il fournit le plus puissant analogue émotionnel du néant : à partir de l'impression du léger, du vide, de l'inconsistant, du futile, liée à l'image matérielle de l'exhalaison, du souffle, de la poussière, le caractère global de l'existence humaine en tant « qu'abandonnée » est appréhendé d'un seul coup; « l'homme est semblable à un souffle; ses jours sont comme l'ombre qui passe » (Ps. 144, 4). « Un souffle seulement les fils d'Adam, un mensonge les fils d'homme; sur la balance s'ils montaient ensemble, ils seraient moins qu'un souffle » (Ps. 62, 10). De cette image du souffle on peut rapprocher celle du désert et de sa désol-

22. *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* (Kittel), art. « μάταιος » (Nichtig). Köhler, *op. cit.*, art. sur Elil (dieux = rien), Hebel (exhalaison, vapeur, poussière = vanité = idoles de néant), Aven (vanité, rien, néant).

lation vide : « Toutes les nations sont comme rien devant lui, elles valent, pour lui, le néant et le vide » (Isaïe, 40, 17). On sait la place que le Qohélet fait à cette image de la « vanité » qui accède presque à l'abstraction du néant; mais si le mot a perdu son sens concret et tend vers le non-être de l'erreur ou mieux de l'errance que les Grecs ont élaboré systématiquement, s'il équivaut presque à la « doxa des mortels » du *Poème* de Parménide, il ne rompt jamais complètement avec l'image originelle de la « buée », de « l'haleine » : « Voici tout est vanité et poursuite du vent » (1, 14).

Cette image existentielle du « vain » vient se fondre avec celle de « l'idole » qui procède d'une réflexion théologique plus élaborée sur les faux dieux; ce qui l'alimente, ce n'est plus le spectacle des choses inconsistantes — vapeur, exhalaison, buée, vent, poussière —, mais celui du faux sacré; la vanité en reçoit sa signification transcendante : « Car tous les dieux des nations sont des idoles, mais le Seigneur a fait les cieux » (Ps. 96, 5). (« Néant tous les dieux des nations », traduit la Bible de Jérusalem.) Aux faux dieux, Jahvé déclare par la bouche du second Isaïe : « Vous n'êtes rien et vos œuvres néant, vous choisir est abominable » (41, 24). Dès lors, prêtres et oracles des faux dieux partagent leur néant : « Tous ensemble ils ne sont rien. Néant que leurs œuvres, du vent et du vide leurs statues » (41, 29). Voilà manifesté le sens de la « jalousie » de Jahvé : le « néant » des idoles est le symbole de cet Autre qui n'est Rien et dont Jahvé pourtant est « jaloux ». Mais si l'idole n'est Rien aux yeux de Jahvé, elle est, pour l'homme, réel non-être; c'est pourquoi Jahvé est jaloux de ce Rien pour lui, qui est un Pseudo-Quelque chose pour l'homme. Déjà, Amos avait forgé l'image d'une alternative entre le « bien » et le « mal » qui est l'équivalent d'un choix radical entre « Dieu » et « Rien »²³. Pour

23. Néher rapproche très judicieusement le choix étique d'Amos, 5, 14-16 (« Cherchez le bien et non le mal... haïssez le mal et aimez le bien »), de l'alternative ontologique instaurée à 5, 5 : « Ne cherchez pas Beth-El, n'allez pas à Guilgal, ne passez pas à Béer Schéba (ce sont des sanctuaires, des hauts-lieux; Beth-El plus particulièrement veut dire « maison de Dieu ») car Guilgal roulera en exil et Beth-El sera Aven (= vanité, rien, néant). » « Le bien, écrit Néher (*Amos*, p. 112), c'est Dieu, le mal c'est non-Dieu, l'idole, ou pour rester dans la terminologie d'Amos, la vanité, le rien. Ici la paronomase de Beth-El en Beth-Aven prend toute sa valeur... Ce qui s'oppose à El « Dieu », c'est Aven « le néant, le rien »; le Deutéronome répète le même schème; d'un côté le choix éthique : « Vois, j'ai placé devant toi aujourd'hui la vie et le bien, la mort et le mal... la vie et la mort je les place devant toi, la bénédiction et la malédiction : choisis la vie! (30, 15 et 19); de l'autre l'alternative ontologique : « Eux m'ont excité par non-Dieu, m'ont courroucé par leurs futiles vanités : Moi, je les exciterai par non-

tous les prophètes, l'idole est plus qu'image « taillée »; elle est modèle de néant; néant est alors l'homme lui-même qui se complaît en elle; néant la vision, néant la prophétie que le Seigneur n'a pas envoyée; le péché lui-même, déjà symbolisé par l'adultère, l'est maintenant par l'idolâtrie. Finalement les deux images du souffle et de l'idole intervertissent leurs significations et confondent leurs sens : la vanité du souffle devient la vanité de l'idole, « à la poursuite de la vanité ils sont devenus vanité » (Jérémie, 2, 5); car l'homme devient ce qu'il adore : « Comme leurs idoles seront ceux qui les firent, quiconque met en elles sa foi » (Ps. 115, 8).

Ce schème du « néant » de l'idole et de l'idolâtre est la réplique, du côté de l'homme, de celui de la « Colère de Dieu » que nous avons saisi directement dans l'oracle du Jour de Jahvé : l'homme abandonné, c'est la manifestation de Dieu comme celui qui abandonne; l'oubli que l'homme a de Dieu se réfléchit dans l'oubli que Dieu a de l'homme; ainsi Dieu n'est plus le « Oui » de la parole « qui dit et cela est »; il est le « Non » qui supprime le méchant, ses idoles et toute sa vanité :

Par la colère nous sommes consumés,
Par la fureur épouvantés.
Tu as mis nos torts devant toi,
Nos secrets sous l'éclat de ta Face.
Sous ton courroux nos jours déclinent,
Nous consomons nos années comme un soupir (Ps. 90, 7-10).

Peut-être même le « Non » de l'Interdiction, dans le mythe de la chute²⁴, est-il une projection naïve, dans la sphère de l'innocence, d'une négation issue du péché lui-même; peut-être l'ordre de la création est-il entièrement porté par l'affirmation, même lorsqu'il enveloppe des dissonances, des oppositions et une disproportion originaires : « Que cela soit »; lors même que cet ordre signifie pour l'homme une limite, cette limite est encore constitutive de l'homme; elle garde sa liberté et ainsi appartient à la position toute pure de l'homme dans l'existence; peut-être est-ce le néant de vanité, issu du péché, qui retourne cette toute première limite créatrice en Interdiction. Ainsi, de proche en proche, la vanité s'étend sur toute chose, fait apparaître Dieu lui-même comme le « Non » qui interdit et détruit, comme l'Adversaire dont le vouloir se résume à

peuple, je les courroucerai par une nation flétrie » (32, 21), cité par Néher, *op. cit.*, p. 113.

24. Cf. ci-dessous, II^e partie, chap. III : « Le mythe adamique. »

poursuivre la mort du pécheur. Alors l'homme pour qui Dieu ne serait plus que colère et volonté de mort, l'homme qui irait jusqu'au bout de cette possibilité effrayante, atteindrait vraiment le fond de l'abîme et se réduirait lui-même à un cri, à ce cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » (Ps. 22, 1). C'est dans ce cri que s'achève l'agonie du Fils de l'Homme.

Cette symbolique du péché prend un relief nouveau lorsqu'on considère le péché rétrospectivement, à partir de ce qui le dépasse, à savoir le « pardon »; comme on le dira fortement au terme de cette première partie, le sens complet et concret du péché n'apparaît même que dans cette rétrospection.

Laissons provisoirement de côté la complexe notion « d'expiation » que nous ne pourrions comprendre que lorsque nous aurons expliqué la reprise de la symbolique de la souillure dans celle du péché; attachons-nous plutôt au couple « pardon-retour » qui soulève moins de difficultés d'interprétation et tenons-nous en deçà de toute élaboration théologique, de toute dialectique conceptuelle, de toute tentation de concordisme ou de synergie entre l'initiative de Dieu et l'initiative de l'homme; au niveau où les concepts naissent dans des images (ou des schèmes) qui ont la puissance du symbole, c'est la totalité « pardon-retour » qui est pleine de sens et qui signifie en bloc restauration de l'Alliance.

Partons du pôle divin du « pardon » : nous ne tarderons pas à être renvoyés à l'autre pôle, celui du « retour » de l'homme²⁵.

Le thème du « pardon » est lui-même un symbole très riche, de même nature que celui de la colère de Dieu, et dont le sens s'élabore en liaison avec ce dernier; le pardon est comme l'oubli ou le renoncement à la colère de la sainteté; il prend souvent la forme imagée d'un « repentir de Dieu » (Ex., 32, 14), comme si Dieu changeait sa propre voie, son propre dessein à l'égard des hommes; cette mutation imaginée en Dieu est pleine de sens; elle veut dire que le devenir nouveau, imprimé au rapport de l'homme à Dieu, a son origine en Dieu, est d'initiative divine; cette origine, cette initia-

25. L'étude la plus importante est celle de E. K. Dietrich, *Die Umkehr im A. T. und in Judentum*, 1936. Pour une étude, livre par livre, des idées de « pardon » et « d'expiation », on verra Sven. Herner, *Sühne und Vergebung im Israel*, Lund, 1942. Ed. Jacob donne une vue synthétique excellente dans *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, pp. 233 ss.; H. W. Wolff en examine la portée théologique dans *Das Thema « Umkehr » in der alttestamentlichen Prophetie*, in *Zift f. Theol. u. Kirche*, 1951, J.-J. Stamm combine le point de vue exégétique et théologique dans *Erlösen und Vergebung im A. T.*, Berne, 1940.

de la charge du péché : « Je t'ai fait connaître mon péché, je n'ai pas caché mon iniquité. — J'ai dit : j'avouerai mes transgressions à l'Éternel! — Et tu as effacé la peine de mon péché » (Ps. 32, 5).

Ce schème du « retour » (racine *shub*), auquel nous renvoie celui du pardon, est à l'origine de toutes nos idées sur la repentance (on verra plus loin le rôle du judaïsme du second Temple dans l'élaboration de ce concept, par l'intermédiaire du terme nouveau de *teshubah* que nous traduisons par repentance²⁶). Les harmoniques de ce symbole du « retour » sont nombreuses. D'une part, il appartient au cycle des images de la « voie »; de même que le péché est « voie courbe », le retour est détour de la voie mauvaise : « Que chacun se détourne de son chemin mauvais », dit Jérémie; ce détour annonce l'idée plus abstraite de renoncement. D'autre part le retour est une répétition du lien primitif, une restauration; à ce titre, il est souvent associé à des images de tranquillité, de repos, auprès du rocher de la vie : « C'est par le retour et par la tranquillité que vous serez sauvés » (Isaïe, 30, 15); le retour est ainsi l'équivalent d'un rétablissement dans la consistance; c'est la fin de l'errance de Caïn, c'est la possibilité de « demeurer dans le pays » (Jérémie, 7, 3-7; 25, 5). Le schème du retour communique également avec la métaphore conjugale : c'est la fin de l'adultère, de la prostitution, au sens d'Osée. Jérémie reprend, dans un pathos contraignant, ce thème amoureux : « Reviens, infidèle Israël! dit l'Éternel » (3, 22). Pour le second Isaïe, « retourner » c'est « chercher Dieu »; le retour devient quête d'eau vive, comme ce sera dans l'Évangile johannique.

Telle est la richesse symbolique de ce couple pardon-retour : si nous tentons de le surprendre au niveau des images, il nous jette aussitôt en plein paradoxe, que peut-être aucune théologie systématique ne peut épuiser et qu'elle ne peut que briser; ainsi le prophète n'hésite pas à exhorter au « retour », comme s'il dépendait entièrement de l'homme, et à implorer le « retour », comme s'il dépendait totalement de Dieu : « Fais-moi revenir et je reviendrai », s'écrie Jérémie. Parfois le côté de Dieu est seul accentué : le « retour » est alors le fruit d'un libre choix de la majesté cachée, l'effet d'un amour, d'un *hésèd* au-delà de toutes raisons (Deut., 7, 5 ss.); ce *hésèd* est magnifié et amplifié, chez Jérémie par exemple, aux dimensions d'une réconciliation universelle, d'où la nature sau-

26. Erik Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*, Stuttgart, 1939, pp. 125-184.

vage elle-même n'est pas exclue. « Pardon » et « retour » coïncident alors dans la donation d'un « cœur de chair » substitué au « cœur de pierre » (thème commun à Jérémie et Ézéchiël); mais c'est peut-être le second Isaïe qui a eu le sens le plus aigu de la gratuité de la grâce, face au néant des créatures (par exemple Isaïe, 40, 1 et ss.). Et pourtant le balancier revient sans cesse : c'est encore Jérémie qui transmet cette parole : « Mais si cette nation, sur laquelle j'ai parlé, revient de sa méchanceté, — Je me repens du mal que j'avais pensé lui faire » (Jérémie, 18, 8). Ce pouvoir suspensif du choix humain, qui semble rendre le pardon conditionnel, nous ramène au fameux choix deutéronomique²⁷ : « Vois, je mets aujourd'hui devant vous la bénédiction et la malédiction... » (11, 26). « Vois, je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal » (30, 15). Ainsi le symbolisme du « retour » et du « pardon », pris dans son pays de naissance, tient en suspens toutes les apories de la théologie concernant la grâce et la volonté, la prédestination et la liberté; mais peut-être tient-il aussi en réserve la réconciliation hyper-logique des termes que la spéculation isole et oppose.

Laissons pour l'instant ce symbolisme de la rédemption, nous le reprendrons à un nouveau stade, correspondant à une nouvelle étape du symbolisme du péché.

5. — LE SYMBOLISME DU PÉCHÉ (*suite*) :
2) LE PÉCHÉ COMME « POSITION »

Nous avons suivi jusqu'à son extrême conséquence la pente de la négativité des symboles du péché : le pacte brisé fait de Dieu le Tout Autre et de l'homme le Rien en présence du Seigneur; c'est le moment de la « conscience malheureuse ».

Et pourtant la structure du symbolisme du péché ne se laisse pas enfermer dans cette opposition élémentaire entre le « rien » de la vanité et le « quelque chose » de la souillure. Par d'autres traits, qu'on peut appeler réalistes, le péché est aussi position, comme dira

27. André Néher, *Amos*, p. 108. Toute la parénèse du Deutéronome repose sur le schème : Si tu observes les commandements, alors tu seras béni; ou encore : observe les commandements afin que tu sois heureux. Mais la même parénèse dit : Souviens-toi que tu as été gracieusement tiré d'Égypte; l'Éternel t'a choisi, non parce que tu es grand, mais parce qu'il t'aime. Le paradoxe n'est pas élaboré spéculativement : il reste au niveau de la *praxis* religieuse et en entretient la tension par le moyen de l'exhortation.

Kierkegaard; ce sont ces traits qui assurent une certaine continuité entre les deux systèmes de symboles et une reprise du symbole de la souillure dans le nouveau symbole du péché.

Ce « réalisme » du péché ne sera pleinement compris qu'à partir de la nouvelle instance de la conscience de faute que nous appellerons culpabilité; à vrai dire, c'est seulement avec ce nouveau moment que la conscience du péché devient le critère et la mesure de la faute; le sentiment de culpabilité coïncidera exactement avec la conscience que le coupable prend de lui-même et ne se distinguera pas du « pour soi » de la faute.

Il n'en est pas ainsi avec la « confession » du péché; la « confession » est la vue frontière d'un mal réel qui a été révélé et dénoncé par l'interpellation prophétique et qui n'est pas mesuré par la conscience que le pécheur en prend. C'est pourquoi à la « subjectivité » de la conscience de culpabilité, il faut opposer la « réalité » du péché, il faudrait même dire la dimension ontologique du péché; c'est le « cœur » de l'homme qui est mauvais, c'est-à-dire son existence même, quelle que soit la conscience qu'il en prend.

C'est ce réalisme du péché qui permet au pénitent de se repentir de péchés oubliés ou même commis à son insu, bref de péchés qui sont, parce qu'ils caractérisent sa véritable situation dans l'Alliance; ce premier trait est un de ceux qui assurent le plus manifestement la continuité entre le système de la souillure et celui du péché : on reste à la surface des choses si l'on se borne à voir dans cette parenté structurale une survivance de la conception archaïque du sacrilège objectif; bien entendu un grand nombre de crimes — vrais crimes sans culpabilité — s'expliquent ainsi²⁸;

28. Un meurtre dont l'auteur est inconnu répand un maléfice que les prêtres devront conjurer par une technique spéciale d'expiation, afin d'être « couverts contre la vengeance du sang » (Dt., 21, 1-9); l'anathème auquel Jéricho a été vouée au moment de sa destruction ne peut être violé sans sacrilège, même par un inconnu; le sacrilège appelle vengeance : les sorts sacrés désigneront le « coupable » qui sera lapidé et livré au feu, lui, sa famille et ses biens (Josué, 7). C'est pourquoi les « suites » du péché, aussi bien que « l'action » et que le « cœur » d'où il procède font partie du péché; on a observé l'ambivalence, du point de vue sémantique, de certaines tournures telles que celles-ci : « Mais si vous ne faites pas ainsi, vous pécherez contre l'Éternel, sachez que votre péché vous atteindra » (Nombres, 32, 23); ou encore « porter la peine du péché » (Nombres, 12, 11), expression qui ne diffère aucunement de « porter le châtiment » (Genèse, 4, 13). Intention, acte, conséquences, châtiment, c'est tout le processus qui est péché (G. von Rad, *op. cit.*, 262-267); c'est pourquoi le péché est quelque chose qui est « porté » tant qu'il n'est pas pardonné; c'est pourquoi aussi la « décharge » du péché pourra être symbolisée par le « transfert » sur le bouc émissaire qui « emporte toutes les iniquités » (Lévitique, 16, 22) au grand jour des

pabilité par une solidarité de niveau vital construite sur le modèle de l'hérédité. Mais ce mélange des genres dans le pseudo-concept de péché héréditaire renvoie intentionnellement à un lien communautaire attesté par la confession liturgique des péchés. Il faut donc tenter de ressaisir, en deçà de toute spéculation concernant la transmission d'un péché individualisé, l'aveu d'un *Nous* spécifique, du « nous autres pauvres pécheurs », où s'atteste l'unité hyperbiologique et hyperhistorique du « peuple » et même de « l'humanité »; le mythe adamique exprime cet universel concret, avoué dans la confession des péchés; il l'exprime mais ne le crée pas; il le suppose plutôt et l'exhibe seulement par le moyen d'une explication fantastique.

Il n'est pas question de nier que l'imputation personnelle de la faute marque un progrès sur la scandaleuse responsabilité collective qui permet de punir un autre que le coupable; mais il faut comprendre que le prix de ce progrès c'est la perte de l'unité de l'espèce humaine, rassemblée « devant Dieu » par le lien plus que vital et plus qu'historique de la faute; le pseudo-concept de péché originel est seulement la rationalisation de troisième degré, à travers le mythe adamique, de ce lien énigmatique, avoué plus que compris dans le « nous » de la confession des péchés.

Troisième trait caractéristique de la réalité hyper-subjective du péché : mon péché est sous le regard absolu de Dieu. Dieu — et non ma conscience — est le « pour soi » du péché. Est-ce à dire que le confessant, honteux d'être vu, se sente dépouillé de sa subjectivité par ce regard et réduit à la condition d'objet? Ce n'est pas là la note dominante qui se laisse entendre dans *l'aveu* que le croyant fait de ce regard; l'admiration pour un tel regard, qui « sonde les reins et les cœurs », suffit à maintenir la « crainte » de Dieu dans la région du respect et du sublime (Ps. 139, 1-6). C'est encore la relation dialogale de l'Alliance qui règle toutes les modulations affectives qui colorent cette conscience d'être sous le regard de Dieu; l'acte même de l'invocation — ô Dieu, ton regard est sur moi! — retient la conscience regardée de tomber au rang d'objet; la première personne qui invoque se sent devenir seconde personne pour ce regard qui la perce à jour. Finalement, si l'accent principal n'est pas mis sur le caractère proprement dégradant de la situation d'être-regardé-par-Dieu, c'est que le sens primordial de ce regard c'est de constituer la *vérité* de ma situation, la justesse et la justice du jugement éthique susceptible d'être porté sur mon existence. C'est pourquoi ce regard, loin de faire échec à la naissance

du Soi, en suscite la prise de conscience; il entre dans le champ de la subjectivité comme la *tâche* de se mieux connaître; ce regard qui *est* fonde le devoir-être de la conscience de soi. L'examen de conscience est ainsi justifié : mon propre regard sur moi-même veut être l'approximation du regard absolu par la conscience de soi; je désire me connaître tel que je suis connu (Ps. 139, 23-4). La forme privilégiée de cette prise de conscience est l'interrogation, la mise en question du sens des actes et des motifs³⁰; le regard absolu scinde l'apparence de la réalité par le tranchant du soupçon; le soupçon sur soi-même est ainsi la reprise en moi-même du regard absolu; il coopère ainsi à la croissance de la pensée interrogative, laquelle doit peut-être plus au problème du mal qu'aux énigmes de la météorologie.

La pointe avancée de cette prise de conscience, suscitée par le Regard absolu, c'est la « sagesse » qui connaît la « vanité » de l'homme comme Dieu la connaît : « L'Éternel connaît les pensées de l'homme; il sait qu'elles sont vaines » (Ps. 94, 11). Comme on voit, se savoir « vain » n'est pas devenir objet, c'est pénétrer dans l'enceinte du salut par la porte étroite de la vérité.

Il faudra que fléchisse cette foi dans la vérité et la justice du Regard pour que le croyant se sente devenir objet; la conscience figée en objet procède de la décomposition de la relation originelle du Regard absolu au Soi; le livre de Job est le témoin de cette crise : Job éprouve le regard absolu comme regard ennemi qui le traque et finalement le tue; on dira plus tard comment le problème de la souffrance fait rebondir le problème du péché et comment la ruine de l'antique théorie de la rétribution a entraîné un doute sur ce regard, qui soudain se révèle être le regard du Dieu caché qui livre l'homme à la souffrance injuste; alors le Regard absolu n'est plus celui qui suscite la prise de conscience de soi par soi-même, mais celui du Chasseur qui décoche la flèche. Et pourtant, même en ce point extrême, voisin de la rupture, l'accusation contre Dieu demeure enveloppée dans l'invocation, sous peine de perdre l'objet même de son ressentiment; ce qui veut dire que la découverte du Regard ennemi s'inscrit toujours à l'intérieur d'une relation où le Regard absolu demeure fondement de vérité pour le regard que je porte sur moi-même.

Parce qu'il est la vérité possible de la connaissance de soi, ce

30. Cette structure interrogative de l'examen de conscience des pénitents de l'Ancien Orient est particulièrement frappante. Cf. Ch. F. Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Mésopotamiens*, pp. 99-104.

charme... Parce qu'un mauvais charme et une impure maladie et la transgression et l'iniquité et le péché sont en mon corps et parce qu'un spectre méchant est attaché à moi. » « Là où est la colère du dieu, les (mauvais esprits) se portent en hâte, ils poussent de grands cris. Un homme dont un dieu s'est écarté, ils fondent sur lui et le couvrent comme un vêtement. »

On surprend bien dans ces textes le mélange du négatif et du positif, sous la forme combinée de l'exil du dieu (ou du bon génie) et de l'invasion du mauvais démon : « Cet homme, l'anathème mauvais, comme un agneau l'a égorgé; son dieu est sorti de son corps, sa déesse s'est tenue à l'écart. » Et de nommer soigneusement et distinctement, tel démon et encore tel démon, dans d'interminables litanies où foisonnent les figures démoniaques³¹.

Il est remarquable que la prédication prophétique, si réductrice par ailleurs à l'égard des représentations de dieux, de démons, de génies, — si démythologisante, oserait-on dire — retient cette expérience de la puissance du péché qui lie le pécheur; ce qui est remarquable c'est que cette expérience atteint son acuité extrême lorsqu'elle est la plus pure de toute représentation démoniaque³²; c'est au cœur même de la disposition mauvaise, qui a été appelée écart, rébellion, égarement, que les écrivains bibliques discernent une puissance de fascination, de liement, de frénésie; le pouvoir de l'homme est mystérieusement occupé par un penchant au mal qui en altère la source même : « Un esprit de débauche³³ les égare et ils se prostituent en abandonnant leur Dieu » (Osée, 4, 12); « la méchanceté brûle comme le feu qui dévore les ronces et les épines et qui embrase les taillis de la forêt d'où s'élèvent des colonnes de fumée » (Isaïe, 9, 17). Jérémie, plus que tous peut-être, a senti avec effroi le mauvais penchant du cœur endurci (3, 17; 9, 14; 16, 12), il le compare à l'instinct sauvage, au rut des bêtes (Jér., 2, 23-25)³⁴ (de même 8, 6). Ce penchant est si profondément ancré dans le vouloir qu'il est aussi indélébile que la noirceur de peau de l'Éthiopien

31. Cité in Ch. F. Jean, *op. cit.*, *passim*.

32. On verra au chapitre suivant jusqu'à quel point le mythe psychologique de la chute contient un résidu de mythe démonologique sous la figure du Serpent.

33. Osée continue ici l'image de l'adultère qui couvre toutes les espèces de péché.

34. Ezéchiel reprend la même image violente : « (Jérusalem) s'est éprise de ces débauchés (les enfants de Babylone) dont l'ardeur charnelle est comme celle des ânes et la lubricité pareille à celle des étalons... Tu seras traitée avec cette rigueur, parce que tu t'es livrée aux nations, que tu t'es souillée avec leurs idoles » (23, 20, 30).

ou les taches du léopard (13, 23); le thème du mal radical est expressément professé par le prophète : « Le cœur de l'homme est trompeur plus que toute chose et incurablement mauvais; qui pourra le connaître ?... Moi, l'Éternel, j'éprouve le cœur et je sonde les reins » (17, 9). Ezéchiel appelle « cœur de pierre » cet endurcissement d'une existence inaccessible à l'interpellation divine. Le Jahviste qui rédigea l'essentiel des chapitres pessimistes du début du livre de la Genèse résume d'un trait cette théologie de la méchanceté (Genèse, 6, 5³⁵ et 8, 21) :

Yahvé vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre et que son cœur ne formait que de mauvais desseins à longueur de journée.

On voit poindre ici le début d'une anthropologie non seulement pessimiste — c'est-à-dire où le pire est à craindre — mais proprement « tragique », — c'est-à-dire (comme on le dira au chapitre du tragique dans la seconde partie) où le pire est non seulement à craindre, mais proprement inévitable, parce que le dieu et l'homme conspirent à engendrer le mal. Il n'y a pas de grande différence à cet égard entre « l'endurcissement » selon certains textes de l'Ancien Testament et « l'aveuglement » (*Atè*) des écrits homériques et des tragiques grecs. « L'endurcissement » y est dépeint comme un *état* indiscernable de l'existence même du pécheur et, semble-t-il, exclusif de sa responsabilité; non seulement cet endurcissement le définit tout entier, mais il est l'œuvre de la divinité dans sa colère : « J'endurcirai le cœur de Pharaon. » Nous reviendrons plus à loisir sur cette théologie du « Dieu-qui-égare » dans le cadre des mythes de l'origine et de la fin. Disons dès maintenant que cette théologie est seulement à l'état de trace dans la Bible hébraïque alors qu'elle a constitué un monde complet, celui de la « tragédie » grecque. Dans la Bible hébraïque elle est tenue en échec par une

35. Gen., 8, 21, dit aussi : « Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme, parce que les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance. » Ce *ieser*, que nous traduisons par « dessein » — au double sens d'imagination et d'inclination —, sera à nouveau commenté à l'occasion des Pharisiens et du scrupule : la littérature rabbinique a amorcé à partir de ce thème une théorie du mal qui pourrait conduire dans une autre direction que le mythe adamique. L'auteur de P., qui n'est pas intéressé à l'aspect psychologique du péché, voit dans le mal la « corruption » et la « violence » qui remplissent la « terre » (Genèse, 6, 11 et 13) donnant ainsi au mal une dimension cosmique à la mesure du déluge qui s'abat sur « toute chair » pour « les détruire avec la terre », à la mesure aussi de l'alliance cosmique signifiée à Noé (Genèse, 9).

théologie de la sainteté d'une part, de la miséricorde d'autre part. Néanmoins cette théologie avortée a pu être conçue parce qu'elle prolonge une des expériences constitutives de la conscience de péché, l'expérience d'une *passivité*, d'une altération, d'une aliénation, paradoxalement mêlée à celle d'une déviation volontaire, donc d'une *activité*, d'une initiative mauvaise.

Cette expérience d'aliénation est également une des composantes du futur dogme du péché originel³⁶; nous l'avons déjà évoqué une fois à propos de l'universalité du péché; si cette universalité, qui est originairement celle d'un lien plus que vital et plus qu'historique — le nous d'une communauté de pécheurs —, a pu se prêter à des rationalisations pseudo-biologiques et se projeter dans la représentation d'une transmission héréditaire, c'est par le truchement de l'expérience d'aliénation.

En effet un lien d'universalité, qui est en même temps une épreuve de passivité, suggère une « explication » par la naissance; l'endurcissement n'est-il pas comme la « nature » du pécheur, donc « né avec lui » ? Le psaume 51 exprime assez bien ce dogme à l'état naissant : « Hélas ! je suis né dans l'iniquité et ma mère m'a conçu dans le péché³⁷. » Ce n'est pas tout : ni la confession de l'universalité du péché, ni l'aveu de son caractère aliénant ne rendent compte suffisamment de la motivation complexe qui est à l'origine du dogme. Il a fallu en outre une « reprise », dans le système du péché, des catégories affectives de la souillure; cette « reprise » ne nous surprend pas : le double caractère de réalité et de puissance du péché, en l'apparentant à la souillure, rend possible l'inclusion du système de la souillure dans celui du péché; historiquement cette « reprise » s'est manifestée par l'inclusion de la religion culturelle des Israélites dans la religion éthique prêchée par les Prophètes; ainsi les impuretés rituelles se sont-elles juxtaposées aux « iniquités » telles que la violence, la ruse, la cruauté, et les destinées des deux systèmes se sont-elles confondues. A la faveur

36. A.-M. Dubarle, *op. cit.*, pp. 14-18.

37. A. Feuillet, *Verset 7 du Miserere et le péché originel in Recherches de Science Religieuse*, 1944, pp. 5-26. Ce verset ne signifie pas que l'acte sexuel comme tel soit coupable; l'auteur se sert des idées courantes sur la souillure rituelle attachée à la conception et à l'accouchement pour exprimer l'idée plus profonde que, avant tout acte personnel, l'homme se trouve déjà séparé d'avec Dieu; le lien entre les générations par le moyen de la naissance devient le chiffre de cette antériorité du mal. — Il faut remarquer en outre que ce verset ne dit pas que cet état « dans » lequel nous existons constitue une *inclination* au mal, ni non plus que cet état procède d'une transgression ancestrale. Dubarle, *op. cit.*, p. 21.

CHAPITRE III

LA CULPABILITÉ

Culpabilité n'est pas synonyme de faute. Toute notre réflexion proteste contre cette identification qui ruine les tensions essentielles à la conscience de faute.

Deux raisons commandent notre résistance à cette réduction de la faute à la culpabilité; d'abord la culpabilité, considérée seule, éclate dans plusieurs directions : dans la direction d'une réflexion éthico-juridique sur le rapport de la *pénalité* à la *responsabilité*; dans la direction d'une réflexion éthico-religieuse sur la conscience fine et scrupuleuse; enfin dans la direction d'une réflexion psycho-théologique sur l'enfer de la conscience accusée et condamnée. Rationalisation pénale à la manière grecque, intériorisation et affinement de la conscience éthique à la manière judaïque, prise de conscience à la manière paulinienne de la misère de l'homme sous le régime de la Loi et des œuvres de la Loi, voilà trois possibilités divergentes que véhicule la notion de culpabilité. Or, il n'est pas possible de comprendre directement la liaison intime entre ces trois aspects de la culpabilité qui ne cessent de s'opposer deux à deux : la *rationalité* du Grec contre la religiosité du Juif et du chrétien; l'*intériorité* de la « piété » contre l'*extériorité* de la cité ou celle du salut par grâce; l'*antilégalisme* paulinien contre la loi du tribunal et contre la loi mosaïque. Toute la suite de ce chapitre sera entièrement consacrée à cet éclatement de l'idée de culpabilité. Mais, pour apercevoir cette dialectique interne de la culpabilité, il faut la replacer dans une dialectique plus vaste, celle des trois moments de la faute : souillure, péché, culpabilité.

La culpabilité se *comprend* par un double mouvement à partir des deux autres « instances » de la faute : un mouvement de rupture et un mouvement de reprise. Un mouvement de rupture qui

responsable c'est être capable de répondre des conséquences d'un acte; mais cette conscience de responsabilité n'est qu'un appendice de la conscience d'être chargé par anticipation du poids de la punition; elle ne procède pas d'une conscience d'être *auteur de...* La sociologie de la responsabilité est ici très éclairante; l'homme a eu la conscience de responsabilité avant d'avoir la conscience d'être cause, agent, auteur. C'est sa situation par rapport aux interdits qui d'abord le rend responsable.

C'est pourquoi la conscience de culpabilité constitue une véritable révolution de l'expérience du mal : ce qui est premier ce n'est plus la réalité de la souillure, la violation objective de l'Interdit, ni la Vengeance que cette violation déchaîne, mais l'usage mauvais de la liberté, ressenti comme une diminution intime de la valeur du moi. Cette révolution est considérable : elle renverse le rapport entre la punition et la culpabilité; au lieu que la culpabilité procède du châtimeut engendré par la Vengeance, c'est la diminution de valeur de l'existence qui sera l'origine de la punition et qui l'appellera comme guérison et amendement. Ainsi la culpabilité engendrée d'abord par la conscience de châtimeut révolutionne cette conscience de châtimeut et en inverse entièrement le sens; c'est la culpabilité qui exige que le châtimeut lui-même se convertisse d'expiation vengeresse en expiation éducative, bref en amendement.

Cette révolution introduite dans le châtimeut par la culpabilité est donc très sensible si l'on oppose directement culpabilité et impureté, en sautant par-dessus l'instance du péché. Il est plus difficile de situer le point d'inflexion du péché à la culpabilité.

La relation de la troisième à la seconde instance de la conscience de faute est en effet beaucoup plus complexe; d'un côté la continuité de l'une à l'autre n'est pas douteuse; pourtant quelque chose de nouveau apparaît qui constitue sinon une inversion de sens du sentiment du péché du moins une « crise » dont il importe de prendre la mesure, quoique cette nouveauté et cette crise procèdent de l'approfondissement même du sentiment du péché. D'un côté le sentiment du péché *est* sentiment de culpabilité; la « coulpe » *est* la charge même du péché : c'est la perte du lien avec l'origine en tant que ressentie; en ce sens la culpabilité est l'intériorité accomplie du péché. Cette intériorisation est le fruit de l'approfondissement de l'exigence qui s'adresse à l'homme. Cet approfondissement, on s'en souvient, est double : en devenant éthique et non plus seulement rituelle, l'Interdiction suscite un pôle subjectif de responsabilité qui ne peut plus être seulement le répondant de la sanction, le respon-

sable au sens élémentaire de sujet porteur de la punition, mais un centre de décision, un auteur d'actes. Ce n'est pas tout : l'interdiction ne passe pas seulement du rituel à l'éthique; elle s'illimite en exigence de perfection qui excède toute énumération de devoirs ou de vertus; cet appel à la « perfection » creuse en arrière des actes la profondeur de l'existence *possible* : de même en effet que l'homme est appelé à une unique perfection qui surpasse la multiplicité de ses obligations, il est révélé à lui-même comme l'auteur non seulement de ses actes multiples, mais des motifs de ses actes et, par-delà ces motifs, des possibilités les plus radicales qui soudain se réduisent à l'alternative pure et simple : Dieu ou Rien; nous avons évoqué plus haut ce « choix deutéronomique » : « J'ai placé devant toi la vie et la mort; choisis le bien et tu vivras. » Cet appel à un choix radical suscite en face de lui un pôle subjectif, un répondant, non plus au sens d'un porteur de punition, mais au sens d'un existant capable d'embrasser sa vie entière et de la considérer comme une destinée indivise suspendue à une alternative simple. Ainsi l'interpellation prophétique a transformé l'Alliance de simple contrat juridique entre Jahvé et son peuple en une accusation et une adjuration personnelles; il y a désormais un moi, parce qu'il y a un toi auquel s'adresse le prophète de la part de Dieu.

Enfin la confession des péchés achève ce mouvement d'intériorisation du péché en culpabilité personnelle : le toi interpellé devient le moi qui s'accuse lui-même; mais du même coup se dessine le déplacement d'accent qui fait virer le sens du péché au sentiment de culpabilité; au lieu d'accentuer le « devant Dieu », le « contre toi, contre toi seul », le sentiment de culpabilité accentue le « c'est moi qui... ». Les psaumes de pénitence de la littérature hébraïque montrent bien cette dualité d'accent :

Car mon péché, moi, je le connais,
ma faute est devant moi sans relâche;
contre toi, toi seul, j'ai péché,
ce qui est mal à tes yeux je l'ai fait (Ps. 51, 5-6).

Que le « moi » soit plus accentué que le « devant toi », que le « devant toi » soit même *oublié*, et la conscience de faute devient culpabilité et non plus du tout péché; c'est la « conscience » qui maintenant devient *mesure* du mal dans une expérience de solitude totale; ce n'est pas par hasard si dans beaucoup de langues le même mot désigne la conscience morale et la prise de conscience

psychologique et réflexive; la culpabilité exprime par excellence la promotion de la « conscience » comme instance suprême.

Dans la littérature religieuse que nous interrogeons ici la substitution complète de la culpabilité au péché ne se produit jamais; la confession du psalmiste, évoquée plus haut, exprime encore l'équilibre de deux instances et de deux mesures : la mesure absolue, figurée par le regard de Dieu qui voit les péchés qui sont; la mesure subjective, figurée par le tribunal de la conscience qui apprécie une culpabilité qui apparaît; mais un processus est commencé, au terme duquel le « réalisme » du péché, illustré par la confession des péchés oubliés ou inconnus, serait entièrement remplacé par le « phénoménisme » de la culpabilité, avec son jeu d'illusions et de masques; ce terme n'est atteint qu'au prix de la liquidation du sens religieux du péché; alors l'homme est coupable tel qu'il se sent coupable; la culpabilité à l'état pur est devenue une modalité de l'homme-mesure. C'est cette possibilité d'une scission complète entre culpabilité et péché qui s'annonce dans les trois modalités que nous étudierons : dans l'individualisation du délit au sens pénal, dans la conscience fine du scrupuleux, dans l'enfer de la condamnation surtout.

La naissance d'une nouvelle « mesure » de la faute est un événement décisif dans l'histoire exemplaire de la faute; et cet événement représente un double acquis, en deçà duquel il n'est plus possible de revenir.

D'un côté la culpabilité implique ce qu'on peut appeler un jugement d'imputation personnelle du mal; cette individualisation de la culpabilité rompt avec le « nous » de la confession des péchés. Les prophètes juifs de l'Exil sont les témoins de cette inflexion du péché communautaire en culpabilité individuelle; ce retournement correspond à une situation historique précise; la prédication du péché avait représenté un mode de l'interpellation prophétique où le peuple tout entier était rappelé au souvenir d'une délivrance collective, celle de l'Exode, et tourné vers la crainte d'une menace collective, celle du jour de Jahvé; mais maintenant que le malheur est arrivé, que l'Etat national est détruit, que le peuple est déporté, la même prédication, qui avait pu faire appel à un redressement collectif, est devenue désespérante; elle a perdu toute force d'interpellation et pris une valeur nihiliste. Du moment que la prédication du péché communautaire ne signifie plus qu'un choix est ouvert, mais qu'un destin s'est refermé sur un peuple entier, c'est la prédication du péché individuel, de la culpabilité person-

nait les générations cède la place à un nouveau temps et à de nouveaux dieux; les Erinnyes deviennent les Euménides, en même temps que la dette séculaire fait place à la responsabilité individuelle; ce temps peut être celui de la condamnation radicale ou celui de la pitié. C'est donc toute une nouvelle économie temporelle qui est instituée : la loi de la dette séculaire est rompue; chacun paie pour ses fautes; chacun peut à chaque instant recommencer, « revenir à l'Éternel ». On verra plus loin comment cette découverte a aggravé plutôt qu'elle n'a résolu la crise ouverte dans la doctrine de la rétribution. Job contestera précisément que chaque homme meure pour son propre crime et un nouveau tragique naîtra de cette découverte (cf. II^e partie, chap. v).

Ainsi la tension entre le « réalisme » du péché et le « phénoménisme » de la culpabilité a pour premier corollaire l'individualisation de l'imputation : une nouvelle opposition est ainsi suscitée dans la conscience de faute : selon le schème du péché, le mal est une situation « dans quoi » l'humanité est prise comme un collectif singulier; selon le schème de la culpabilité, le mal est un acte que chaque individu « commence ». Cette pulvérisation de la faute dans de multiples culpabilités subjectives remet en question le « nous » de la confession des péchés et fait apparaître la solitude de la conscience coupable.

La seconde conquête, contemporaine de l'individualisation de la faute, c'est l'idée que la culpabilité a des *degrés*; alors que le péché est une situation qualitative — il est ou il n'est pas —, la culpabilité désigne une grandeur intensive, capable de plus et de moins. Voici la loi du tout ou rien du péché que saint Paul reprend au psalmiste : « Il n'est pas de juste, pas un seul, il n'en est pas un de sensé, pas un qui cherche Dieu. Tous ils sont dévoyés, ensemble pervertis; il n'en est pas un qui fasse le bien, non pas un seul » (Rom., 3, 10 sq.). La conscience coupable, au contraire, confesse que sa faute comporte le plus et le moins, a des degrés de gravité; or, si la culpabilité a des degrés, elle a aussi des extrêmes que désignent les deux figures polaires du « méchant » et du « juste ». Et la justice elle-même sera une justice relative, non plus mesurée par rapport à une perfection illimitée et hors d'atteinte, mais par rapport à une justice optimale incluse dans la figure du « juste ». Cette figure du « juste » — de l'homme juste parmi nous — a peut-être toujours accompagné paradoxalement la pré-dication de la justice absolue; ainsi le même chapitre de la Genèse

juxtapose ces deux déclarations; d'une part celle-ci : « Yahvé dit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre et que son cœur ne formait que de mauvais desseins à longueur de journée » (6, 15); d'autre part celle-là : « Noé était un homme juste, intègre parmi ses contemporains, et il marchait avec Dieu » (6, 9). Que l'une soit de tradition jahviste et l'autre de tradition sacerdotale ne change rien au fait que le rédacteur final a pu juxtaposer ces deux thèmes, les respecter dans leur divergence. Que Noé fût « le seul juste parmi cette génération » (7, 1) ne supprime pas l'énigme constituée par l'exception elle-même. Aussi bien cette exception n'est pas unique : Hénoch aussi « marcha avec Dieu » (Genèse, 5, 24). Et Job fut aussi « un homme intègre et droit, qui craignait Dieu et se gardait du mal » (Job, 1, 1). L'étonnante « apologie » de Job, au chapitre 31, est la description de cette justice relative et finie, de cette justice optimale qui, à la différence de la perfection totale, peut être approchée et même satisfaite et qui détermine en retour des degrés d'injustice relative sur lesquels va pouvoir méditer la conscience fine et scrupuleuse de l'homme « pieux ».

On dira plus loin cette grandeur de l'éthique des justes et des pieux (par. 3); on en dira aussi l'illusion et l'échec (par. 4). Mais on ne saurait revenir en arrière et annuler ce moment de la conscience qui oppose à l'expérience égalitaire du péché l'expérience graduée de la culpabilité; on le peut d'autant moins que c'est cette profession des degrés de la culpabilité que présuppose par ailleurs toute imputation non seulement morale, mais juridique et pénale. Alors que l'homme est entièrement et radicalement pécheur, il est plus ou moins coupable : avec une échelle des délits est possible une échelle des peines; ce n'est donc pas seulement la conscience fine des « pieux » et la conscience angoissée enfermée dans l'enfer de la propre justice, c'est aussi la conscience du législateur et du juge qui s'alimente à cette profession des degrés de la culpabilité (par. 2).

L'instance de la culpabilité c'est donc la possibilité du primat de « l'homme-mesure » sur le « regard de Dieu »; la scission entre la faute individuelle et le péché du peuple, l'opposition entre une imputation graduée et une accusation globale et totale annoncent ce renversement. Par tous ces traits la réflexion nous a conduits à la croisée du triple chemin sur lequel cette expérience nouvelle éclate.

2. — LA CULPABILITÉ ET L'IMPUTATION PÉNALE

La première direction dans laquelle se déploie la conscience de culpabilité est donc celle de notre expérience éthico-juridique. La métaphore du tribunal, nous le verrons, envahit tous les registres de la conscience de culpabilité; mais avant d'être une métaphore de la conscience morale le tribunal est une institution réelle de la cité; c'est par le canal de cette institution que s'est rectifiée la conscience religieuse du péché. Dans quel sens ?

Dans ce chapitre, consacré comme les précédents à la conceptualisation naissante de la faute à travers ses symboles les plus primitifs, nous ne nous adresserons pas aux formes modernes du droit pénal et aux problèmes posés par la rencontre du droit et de la criminologie; nous retrouverons ces questions plus tard. Nous n'aurons même pas recours au droit pénal romain : l'aménagement des concepts qu'il réalise est déjà tardif par rapport aux thèmes de l'impur, de l'impie, de l'injuste que nous voulons surprendre à l'état naissant. Beaucoup plus révélateur des « commencements » de la conscience est l'expérience pénale des Grecs¹; précisément parce qu'elle n'a jamais atteint l'ordre et la rigueur de celle des Romains, elle offre l'occasion de surprendre la conceptualité pénale à l'état inchoatif. De plus, elle est contemporaine de la réflexion philosophique, celle des Sophistes, de Platon, d'Aristote, qui tout à la fois la réfléchit et l'infléchit. En outre, son voisinage avec la tragédie la maintient dans la proximité non seulement de la philosophie mais de l'antiphilosophie. Enfin, l'élaboration du vocabulaire grec de la culpabilité par le canal de la pénalité est un événement culturel immense : l'aventure de ὑβρις, de ἀμαρτία, de ἄδικία, c'est l'aventure même de notre conscience à nous, hommes d'Occident; la Bible elle-même a influencé notre culture à travers la traduction grecque : or le choix des équivalents grecs du péché biblique et de tous les concepts éthico-religieux d'origine hébraïque est par lui-même une décision sur le sens de nos symboles; sur ce plan nous sommes indivisément grecs et juifs; ainsi l'élaboration des concepts de la culpabilité, à travers l'expérience juridique et pénale des Grecs, dépasse la simple histoire des institutions pénales

1. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952. Kurt Latte, *Schuld und Sünde in der griechischen Religion*, Arch. f. Rel. (20), 1920-1921.

de la Grèce classique et appartient à cette histoire exemplaire de la conscience éthico-religieuse dont nous retraçons ici les motivations principales.

La contribution des Grecs à cette troisième instance de la conscience de faute diffère profondément de celle des Juifs par le rôle qu'y a joué une réflexion directement appliquée à la Cité, à sa législation et à l'organisation d'un droit pénal. Ce n'est plus l'Alliance, le monothéisme éthique, la relation personalistique entre Dieu et l'homme qui suscite le contre-pôle d'une subjectivité accusée, c'est l'éthique de la cité des hommes qui constitue le foyer d'une inculpation raisonnable. Certes, ce processus se développe encore dans les franges de la conscience religieuse; la cité reste une grandeur « sainte »; sa charge de sacré à l'époque classique reste telle que l'injuste demeure synonyme de l'impie². Aussi bien, en sens inverse, n'a-t-on jamais parlé en Grèce de l'impie et même de l'impur sans référence à l'injustice. Qu'on les parcoure dans un sens ou dans l'autre, les trois instances du pur, du saint et du juste empiètent constamment l'une sur l'autre en pleine époque classique. Il faut dire que le passage de l'une à l'autre n'a jamais été marqué, dans la conscience hellénique, par des crises comparables à celle que produisit, en Israël, la prédication prophétique; le goût des poètes et avant tout des tragiques pour les situations archaïques, la reviviscence littéraire et théâtrale des vieux mythes de souillure et de purification fabuleuses rendent plus inextricable encore les interférences entre les diverses notions; il faut avouer que si nous disposions seulement du témoignage de la Grèce, jamais nous ne pourrions arriver à une idée un peu cohérente de la succession typologique de la souillure, du péché et de la culpabilité.

Ainsi, la notion d'ἀδικεῖν, souvent prise abstraitement au sens de commettre l'injustice et même d'être injuste, marque l'émergence d'une notion purement morale du mal hors de l'efficacité sinistre de l'impureté. Mais l'injustice comme la justice elle-même plonge ses racines dans la conscience archaïque de l'impur et du pur. C'est la δίκη qui, en se rationalisant, institue la rationalité de l'ἀδίκημα lui-même. Cette rationalité a consisté essentiellement dans un départage entre le Cosmos et la Cité. La même justice, la même

2. L'expression ἀσεβείν — commettre une impiété — liée à celle d'ἀδικεῖν — commettre une injustice — atteste que l'injustice est toujours impiété à l'égard du sacré de la cité. L'ἀδικεῖν τὴν πόλιν est offense à l'égard des ἱερά καὶ θεία (Gernet, *op. cit.*, I^{re} partie, chap. 1, sur ἀδικεῖν).

injustice, la même expiation qui dans le fragment d'Anaximandre étaient des catégories du Tout de la nature comme totalité de l'étant « selon l'ordre du temps », viennent cristalliser dans l'humain seulement humain, en se fixant sur l'instance civique et juridique. Et cette fixation consiste essentiellement dans l'activité définissante de la cité. Démosthène, commentant la distinction du meurtre « volontaire » et « involontaire », écrit : « Si un homme en tue un autre au cours des jeux, le législateur dispose [au sens de définit] qu'il n'a pas commis d'injustice » : ἄν τις ἐν ἄθλοις ἀποκτείνῃ τινα, τοῦτον ὄρισεν οὐκ ἀδικεῖν. Héraclite a bien décrit cette scission de la totalité par l'action décisive de la cité : « Pour Dieu tout est bon et beau et juste; les hommes tiennent (ὑπειλήφασιν) certaines choses pour justes, les autres pour injustes » (frag. 102). Gernet souligne que cette action de délimitation n'a pu se développer que dans les parties du droit où le sacré de la cité était moins engagé; alors que les délits publics du sacrilège (au sens précis d'atteinte au patrimoine de la cité ou à ses sanctuaires) et de la trahison continuent d'éveiller une sorte d'horreur sacrée, le délit privé, qui lèse des individus et leur donne le privilège de la poursuite, donne l'occasion de former une notion plus objective du tort subi et sanctionné par une réparation définie et mesurée³. Comme on le sait, cette action de définition et de mesure du tribunal humain s'est exercée sur la peine elle-même et c'est en mesurant la peine et pour la mesurer que la cité a mesuré la culpabilité elle-même. Ainsi la notion de degré de culpabilité, qui chez les Juifs est plutôt la conquête de la méditation personnelle au sein de la confession communautaire, est corrélative chez les Grecs d'une évolution de la pénalité.

Gernet a jalonné par son étude critique du vocabulaire grec cette conquête de la mesure dans la pénalité; ainsi d'une part le κολάζειν, qui désigne la répression de la société et procède donc de la colère sociale, a fini par désigner dans la Grèce classique la peine corrective, avec sa double signification : l'une portant sur la nature de la punition (κολάζειν désignant la punition modérée, telle que celle du père de famille, de la flagellation à l'objurgation), l'autre portant sur l'intention : l'amendement l'emportant sur la vengeance; on sait ce que Platon en dit dans le *Protagoras* et

3. « C'est par la pratique du jugement que la pensée sociale s'élève à la notion objective du délit et c'est le délit privé qui a imposé l'idée et suggéré les formes du jugement » (94).

le *Gorgias*⁴; mais c'est surtout la τιμωρία qui, en désignant plutôt la satisfaction à la victime que la colère de la société, devait véhiculer les changements les plus importants introduits dans la conscience juridique par la mesure dans la peine (οὐ δεῖ τὰς τιμωρίας ἀπεράντους εἶναι, dit Démosthène); cette mesure est si essentielle à la peine qu'on dira du délinquant lui-même qu'il « obtient sa peine » (τυγχάνειν τιμωρίας). Quant à la loi qui « donne » les τιμωρία au délinquant et qui « l'accorde » à la victime, c'est la δίκη de la cité; ainsi la δίκη cesse de désigner l'ordre cosmique en s'identifiant à la procédure du tribunal.

C'est par choc en retour que la pénalité, en se rationalisant, a suscité une différenciation semblable de la culpabilité elle-même. Ce mouvement régressif, qui remonte de la pénalité à la culpabilité, mérite qu'on insiste : la première distinction cohérente du « volontaire » et de « l'involontaire », telle qu'elle ressort de la législation de Dracon, n'est pas une conquête de l'introspection; ce n'est pas une modalité psychologique du « connais-toi » : c'est une discrimination *a priori*, imposée aux anciennes représentations de la violence et de la présomption, pour rendre possible les distinctions institutionnelles qui trouvèrent leur expression dans la réorganisation des tribunaux : à l'Aréopage vont désormais les meurtres « volontaires », dont la Cité retire la vengeance à la famille; au Palladion certains crimes « involontaires » discutés, parfois innocentés ou punis d'exil; au Delphinion les homicides franchement « involontaires », survenus dans les jeux ou à la guerre. Le tribunal va devant, la psychologie vient après. Et cette psychologie elle-même est rarement directe : elle fait le détour de la poésie gnomique, élégiaque, tragique, laquelle, de diverses façons, développe une γνώμη, une méditation sur soi et une analyse fine des actes; en particulier l'imagination des crimes fabuleux que la tragédie reprend à l'épopée est l'occasion d'une réflexion sur le « volontaire » et « l'involontaire » qui se fraye un chemin à travers la méditation sur la souillure, l'aveuglement divin; ainsi le vieil Œdipe retourne en tous sens le problème du crime involontaire, tour à tour s'accusant et s'innocentant, tantôt de l'inceste et du crime qui commentèrent ses malheurs, tantôt de la colère qui lui fit porter la main sur son propre corps⁵. Sans doute faut-il adjoindre à cette ima-

4. *Prot.*, 324 ab; *Gorg.*, 418 a, 505 b, 480 ed, et *Lois*, VI, 762 c, 777 c; X, 854 d, 857 c; XII, 944 d, 964 bc.

5. La répétition du mot ἀέκων — involontaire — dans *Œdipe à Colone* n'est pas fortuite : Antigone la première évoque les « actions non voulues »

gination fantastique du crime sacré le travail plus modeste des « exégètes » de Delphes, soucieux d'une pénitence juste pour les fidèles du dieu.

C'est de cette réflexion convergente sur le droit pénal, sur les crimes fabuleux et sur les pénitences appliquées aux initiés, que sont issus les concepts fondamentaux que le Platon des *Lois* et surtout l'auteur de *l'Éthique à Nicomaque* porteront à un certain degré de rigueur : a) l'intentionnel ou le volontaire pur et simple (ἐκούσιον) et son contraire l'involontaire par contrainte (βία), par ignorance (ἄγνοια); b) le choix préférentiel (προαίρεσις) portant sur les moyens et la délibération (βούλη, βούλευσις) qui fait du choix un désir délibératif (βουλευτική ὄρεξις); c) le souhait (βούλησις) portant sur les fins. Avant ce travail de rectification par la réflexion, la distinction, purement pénale, du volontaire et de l'involontaire reste massive : ainsi le « volontaire » recouvre tantôt la préméditation, tantôt la simple volonté; « l'involontaire » englobe l'absence de faute, la négligence, l'imprudence, parfois l'emportement, voire le simple accident.

L'élucidation de divers cas-limites, tels que la faute par imprudence ou par négligence, dans les jeux ou à la guerre, a joué un rôle décisif dans ce qu'on pourrait appeler une psychologie fine de la culpabilité; la responsabilité sans préméditation constitue en effet une zone en quelque sorte liminaire du volontaire qui est très propice aux distinctions de la jurisprudence : les coups portés dans le feu de la discussion, les blessures infligées dans l'ivresse, la vengeance de l'outrage dans le cas du flagrant délit d'adultère, de tout cela on se repent lorsqu'on est revenu à la raison, remarque Lysias (Moulinier, 190); il y a donc quelque faute et pourtant point de προνοία et même une certaine conformité aux lois. Ce sont plus précisément les accidents de jeux et les méprises à la guerre qui ont provoqué la réflexion la plus rigoureuse; on comprend pourquoi : dans ces deux situations le lien social sous-jacent à la tenue des jeux et à la conduite de la guerre est un lien civique qui débordé et englobe les deux groupes familiaux du demandeur et du

de son vieux père (239-240); lequel déclare solennellement qu'il a « subi » mais non « accompli » ses actes (256-257) : « Je me suis chargé d'un malheur étranger, oui, j'en suis chargé malgré moi (ἀέκων); que la divinité le sache; rien de tout cela n'a été voulu (αὐθαίρετον) » (522-523); au vieux Thésée, il réplique : « Ta bouche me reproche des meurtres, des incestes, des malheurs que j'ai supportés, infortuné que je suis, contre ma volonté (ἄκων) » (964). Involontaire (ἄκων) est le meurtre de son père (477), involontaire enfin son union avec sa mère (987).

défendeur opposés par le meurtre; alors la société prend conscience de sa sympathie et de son indulgence pour le meurtrier; à son tour cette sympathie, qui elle-même déborde et englobe la colère d'une famille lésée, se fraye une expression juridique en créant une catégorie pénale convenable.

Dans tous ces cas l'analyse conceptuelle reste seconde : ce sont les degrés dans l'indignation et dans la réprobation publique qui règlent les distinctions conceptuelles; et cette éducation du jugement passe par le travail de la procédure et par les querelles d'avocats. Ainsi c'est toujours par le détour de la législation, par la voie de la contestation et par l'entremise de la sentence du juge, que l'analyse conceptuelle chemine.

Mais cette analyse ne consiste pas seulement dans un travail de différenciation à l'intérieur de la nébuleuse de culpabilité. Elle conduit à une refonte des principales notions qui portaient la marque de la conception religieuse de la souillure, du sacrilège ou de l'offense aux dieux.

Deux notions, étudiées par Gernet et par Moulinier, sont très instructives de ce point de vue : l'*ἄμαρτία* qui, dans la conception tragique de l'existence, exprime l'erreur fatale, l'égarément des grands crimes — et l'*ὑβρις* qui, dans la même vision du monde, désigne la présomption qui jette le héros hors de sa condition et de la mesure.

On est d'abord surpris de retrouver l'*ἄμαρτία*, dans un contexte pénal et par conséquent dans une éthique de l'intention responsable, avec le sens très atténué de faute excusable⁶. Cette filiation d'un involontaire théologique, si l'on peut dire, à un involontaire psychologique est très remarquable; car l'*ἄμαρτία*, issue de l'aveuglement par les dieux, était comme imprimée passivement dans le cœur : « Si quelqu'un fait ici d'autres vœux pour la ville, s'écrie le choryphée d'*Agamemnon*, qu'il recueille le fruit du crime de son cœur (φρενῶν ... ἄμαρτίαν) » (*Ag.*, 502). « Erreurs de mon insensée sagesse » (ἰὼ φρενῶν δυσφρόνων ἀμαρτήματα), riposte Créon au chœur qui vient précisément d'opposer le malheur qui vient d'autrui (ἄλλοτρίαν ἄτην) à la propre faute (αὐτὸς ἀμαρτών (*Antigone*, 1259-1261). L'histoire du mot révèle qu'il a désigné

6. Moulinier lui aussi attire l'attention sur l'idée de l'*ἄμαρτημα* : « Elle nous paraît difficile à entendre, puisque justement elle semble mêler hasard et culpabilité, innocence et responsabilité » (188).

ensuite le moment intentionnel de l'injustice, puis, à l'intérieur du « volontaire », ce degré que Aristote situe entre l'injustice franchement volontaire et l'accident franchement involontaire : ainsi dans la *Rhét.*, 1, 12-13, « les ἀμαρτήματα sont des fautes commises par calcul, mais sans méchanceté, alors que les ἀδικήματα impliquent calcul et méchanceté et que les ἀτυχήματα ne comportent ni l'un ni l'autre » (Moulinier, 188).

Comment expliquer cette évolution qui ressemble à une inversion de sens ? Peut-être faut-il dire que c'est le mythe tragique qui fournit lui-même le schème de l'irresponsabilité, le principe de la disculpation : si le héros est aveuglé par le dieu, alors il n'est pas coupable de ses fautes; on voit la contradiction et l'hésitation sur le sens même de l'*ἄμαρτία* dans la tragédie d'*Œdipe à Colone* que nous avons déjà évoquée plus haut; ces actes dont il porte malgré lui (ἄκων) le poids continuent d'être appelés des « fautes » (τῶν πρὶν ἡμαρτημένων) (439); Œdipe peut même dire : « A moi personnellement tu ne trouverais pas à reprocher une faute (ἄμαρτίας) pour avoir ainsi commis ces crimes contre moi-même et contre les miens » (τάδ' εἰς ἑμαυτὸν τοὺς ἐμούς θ' ἡμάρτανον) (967-968). Œdipe, c'est précisément le symbole du crime monstrueux et de la faute excusable, du vertige divin (ἄτη) et de la malchance humaine (συμφορά), comme dira le choryphée (1014).

Cette évolution de l'*ἄμαρτία* en direction de la faute excusable n'a point empêché un développement dans un sens contraire, également contenu dans l'indignation initiale suscitée par le crime; nous avons surpris, dans l'*Antigone* même de Sophocle, cette opposition entre le « malheur venu d'autrui » (ἄλλοτρίαν ἄτην) et la « propre faute » (αὐτὸς ἀμαρτών) (1260). L'*ἄμαρτημα* pouvait donc aussi bien conduire à la faute morale, par opposé à la faute punie par les tribunaux : c'est dans le prolongement de cette signification que se situera l'*ἄμαρτημα* de la Bible grecque, qui désignera la dimension éthico-religieuse de la faute. C'est, au fond, le sens qui s'esquissait dans l'*Antigone* de Sophocle.

Cette surcharge de sens de l'*ἄμαρτημα* se retrouve dans l'*ἀτύχημα* qui en est la limite d'exténuation⁷; on a évoqué plus haut

7. C'est précisément comme *ἄμαρτία* que l'accident de jeu est traité dans la *Deuxième tétralogie d'Antiphon*. Moulinier, qui résume la discussion (*op. cit.*, 188-189), montre que la défense et l'accusation sont d'accord sur ce point : négligence ou imprudence déterminent une *ἄμαρτία*, mais la défense dit : cela ne fait pas un meurtre, même involontaire, mais seulement un malheur (ἔυμφορά) exempt de faute, mais point de souillure. Pour l'accusation,

l'effort d'Aristote pour mettre de l'ordre entre « injustice », « faute excusable » et « accident » ; mais il ne faut pas oublier que la *τυχή*, avant d'être le point extrême de l'irresponsabilité pénale et donc l'inverse de la culpabilité du crime volontaire et prémédité, est l'héritière de la *μοίρα* ; dans une vision tragique ce n'est pas l'opposé du crime, mais le crime même comme lot et comme sort ; il y a du malheur (*ξυμφορά*), donc de la fortune sous forme d'infortune, dans les plus grands crimes ; aussi chez Démosthène on voit des meurtriers exilés, qui sont des coupables avec préméditation appelés *ἀτυχοῦντες* (Moulinier, 189). Ainsi les mêmes mots trahissent le chevauchement de plusieurs « séries » conceptuelles, la série de la « souillure » et la série de l'« injustice », la série du « malheur » et la série du « volontaire ».

Cette réinterprétation du vocabulaire religieux, poétique et tragique dans la perspective juridique et pénale est même poussée plus loin encore, puisque, comme l'a montré encore Gernet, l'*ὑβρις* a pu fournir à la pensée pénale le principe individuel du délit, quelque chose comme une volonté délibérée distincte de l'entraînement du désir et même de l'emportement de la colère, une volonté intelligente du mal pour le mal.

On peut s'étonner que la même notion ait pu fournir à la fois le support d'une vision tragique du monde et le fondement de l'inculpation juridique ; on peut s'en étonner d'autant plus que dans le cas de l'*ἁμαρτία* l'aveuglement tragique tombant dans la psychologie a servi de principe d'excuse et de disculpation. Si l'*ὑβρις* a suivi une autre voie, au point de fournir le principe même de l'inculpation, le fondement de l'accusation, c'est que l'*ὑβρις* était dès le début plus paradoxale que l'*ἁμαρτία* ; à la différence de « l'erreur » inhérente à l'égarément, l'*ὑβρις* est l'active transgression et il faut faire violence au concept pour lire dans la présomption humaine l'aveuglement divin. Alors que l'*ἁμαρτία* se laïcisait naturellement en faute excusable, le paradoxe de l'*ὑβρις*, en se dissociant, libérait la composante psychologique, l'esprit de perdition interprété non théologiquement, bref la racine mauvaise de la préméditation méchante, ce que Gernet appelle « la volonté coupable en quelque sorte à l'état pur » (394), ou ce qu'on oserait appeler avant Kant le mal radical, la maxime générale des mau-

la précipitation coupable et la négligence (le pédotribe avait ordonné de ramasser les traits lorsque l'accusé a lancé le sien) font qu'il y a faute, et meurtre et souillure et nécessité de purification.

vaises maximes. Cette composante psychologique est présente dès le début ; une psychologie de l'orgueil est à l'état naissant dans l'*ὑβρις* homérique, qui outrage et pille, dans l'*ὑβρις* d'Hésiode qui arme les jugements obliques, dans l'*ὑβρις* de Solon, associée à *κόρος* l'insolence (*τικτεῖ γὰρ κορὸς ὑβριν*) et qui sera tirée tantôt vers l'esprit de lucre (*ὑβριν τε τικτεῖ πλοῦτος*), tantôt vers l'esprit de domination : « L'orgueil engendre la tyrannie. »

Cette étonnante parenté de l'*ὑβρις* tragique et de l'*ὑβρις* pénale a peut-être une source plus souterraine encore. La punition, même mesurée par la cité, requiert face à elle un mystère d'iniquité ; ce mystère d'iniquité est le vis-à-vis de l'indignation du juge ; il justifie le juge et son jugement ; la volonté méchante du délinquant affermit la bonne conscience du tribunal ; c'est ainsi que le sacré de la cité reconstitue *dans* le criminel, mais au-delà de ses actes, une volonté du mal pour le mal qui est l'analogue de l'esprit de perdition qui selon la tragédie souffle où il veut ; dans cette volonté cristallise le danger qui ébranle le sacré de la cité ; ainsi la cité tend à restaurer à son profit la « jalousie » des dieux à l'égard de toute grandeur insolente ; tout criminel est à la cité ce que la « présomption » est à la Justice divine célébrée par les poètes.

C'est par ce détour que la pensée pénale des Grecs a élaboré des concepts comparables à ceux de la culpabilité juive ; le caractère sacré de la cité est ce qui maintient la pensée pénale grecque dans le champ de la comparaison avec les notions que la piété juive a élaborées après l'Exil.

3. — LE SCRUPULE

La seconde direction dans laquelle éclate la conscience de culpabilité est celle de la conscience fine et scrupuleuse. Fidèle à notre souci de ressaisir toujours sur un exemple privilégié chacune des possibilités les plus fondamentales de l'expérience, nous n'hésitons pas à chercher dans le pharisaïsme à la fois le lieu de naissance et le point de perfection de cette modalité de conscience.

Les Pharisiens constituent le nœud de ce mouvement de pensée qui va d'Esdras (c'est-à-dire du retour de l'exil) à la rédaction du Talmud (c'est-à-dire aux six premiers siècles de notre ère). C'est eux qui ont éduqué le Judaïsme tel qu'il existe encore aujourd'hui ; c'est à eux que le Christianisme et l'Islam doivent d'exister (ne

serait-ce que parce que le Judaïsme a offert à saint Paul l'expression la plus parfaite de ce qu'il dut refuser avec le plus de force).

Nous essaierons de dégager ce qu'il y a d'exemplaire, pour notre histoire idéale de la culpabilité, dans cette aventure pédagogique. Le fait qu'elle est spécifiquement *juive* ne doit pas nous arrêter : c'est pour le bénéfice des « nations », c'est-à-dire de tous les hommes, que les Pharisiens ont pensé leur peuple « comme un peuple de prêtres, comme une nation sainte ». L'universalisme de cette expérience doit être cherché précisément dans son particularisme. Quel est donc le bénéfice pour tous les hommes du pharisanisme ?

Il est possible d'approcher du noyau de cette expérience en parlant de quelques traits de la religion biblique qui nous sont déjà familiers; sans sous-estimer aucunement la nouveauté que représente le Judaïsme du Second Temple par rapport à la pensée hébraïque de l'époque des Prophètes, depuis Amos jusqu'à Jérémie, il faut accorder sans hésitation que le Judaïsme « des scribes et des pharisiens » plonge des racines profondes dans le prophétisme lui-même et à travers lui dans les aspects proprement *mosaïques* de l'expérience religieuse de l'Israël pré-exilique et exilique⁸. Dès le début, et sans doute dès Moïse, quel qu'ait été ce législateur et ce chef de peuple, l'aventure singulière d'Israël est liée à une éthique et inversement cette éthique virtuellement universelle est liée à une aventure qui le sépare des peuples. Nous avons déjà insisté sur ce double caractère; d'une part le monothéisme d'Israël est un monothéisme *éthique* : la donation de la Loi domine la sortie d'Égypte, la marche au désert, l'installation en Canaan; les Prophètes donnent un sens éthique à la catastrophe qu'ils voient venir; toute l'expérience historique d'Israël est interprétée en termes éthiques. Mais d'autre part le monothéisme d'Israël est un monothéisme *historique* : la donation de la Loi n'est pas abstraite et intemporelle : elle est liée, dans la conscience hébraïque, à la représentation d'un « événement », la sortie d'Égypte, la « Montée » hors de la « maison de servitude ». Du coup l'éthique elle-même est de part en part historique; c'est l'éthique d'un peuple choisi; c'est pourquoi aussi tout le symbolisme du péché et de la repentance est lui-même un symbole « historique » qui tire ses « types » de quelques événements significatifs (captivité-délivrance).

8. S. W. Baron, *A social and religious history of the Jews*, 2^e édition, New York, 1952. Les deux premiers volumes de cette œuvre monumentale en huit volumes sont consacrés à la période qui s'étend des origines jusqu'au Talmud.

geance, enfoncé dans l'Empire perse, puis séleucide, puis romain, qui a assuré la survie du peuple juif et la manifestation entière du sens de son entreprise; mais il a fallu pour cela qu'un peuple se crût mis à part, scindé des nations par la Loi, en même temps qu'intérieurement lié par elle¹².

Quant aux Pharisiens eux-mêmes, on se tromperait grandement si l'on réduisait leur rôle à celui d'une secte opposée à celle des Sadducéens (comme tels ils n'apparaissent guère avant la fin du deuxième siècle avant notre ère) et mêlée au procès de Jésus. Ils sont le nœud de toute l'histoire spirituelle qui se développe d'Esdras aux rédacteurs du Talmud et les éducateurs du peuple juif jusqu'à nos jours. C'est pourquoi une étude phénoménologique de la conscience scrupuleuse ne peut omettre leur témoignage.

Les Pharisiens sont d'abord et essentiellement les hommes de la Tôrà¹³. Et tout de suite une idée toute faite nous vient à l'esprit : les hommes de la Tôrà, cela peut vouloir dire seulement les hommes du légalisme, de l'esclavage moral, de la dureté de cœur, du littéralisme. Si ce jugement était vrai, les Pharisiens ne sauraient avoir aucune part à une élucidation des expériences, des concepts et des symboles *exemplaires*; ils relèveraient seulement de la téralogie morale. Si nous mettons leur expérience sur le même pied que la conception éthico-juridique des Grecs et que la conception éthico-théologique de saint Paul, c'est que nous voyons en eux les représentants les plus purs d'un *type* irréductible d'expérience morale, en qui tout homme peut reconnaître une des possibilités fondamentales de sa propre humanité.

Mais pour rejoindre ce type, il faut traverser une forêt de préjugés.

Légalisme ? Mais d'abord il faudrait entendre, comme les Pharisiens eux-mêmes, le mot *tôrà*; les Septante l'ont traduit par νόμος; saint Paul dit aussi νόμος; νόμος a donné *lex* et « Loi » dans toutes les langues modernes. Mais nous venons après le droit romain et les grandes systématisations juridiques issues de l'esprit latin et pour nous la Loi est abstraite, universelle et écrite; nous

12. Tout au long de son œuvre, S. W. Baron interprète, d'une façon peut-être équivoque, cette option fondamentale comme un choix en faveur de « l'artifice » contre la « nature »; par exemple I, 164.

13. George Foot Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era, the age of the Tannaim*, 3 vol., Cambridge (U.S.A.), 1927. Sur la révélation comme Tôrà, I, 235-280. On verra aussi J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1934, t. I, pp. 247-307. M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931.

nous représentons la conscience scrupuleuse suivant du doigt une règle procédant par préceptes généraux ordonnés en système. La *Tôrâ* des Pharisiens c'est certes un livre, c'est la Loi de Moïse, le Pentateuque; mais ce qui fait loi dans la Loi, c'est qu'elle est une instruction du Seigneur. *Tôrâ* veut dire enseignement, instruction et non pas loi. Indivisément cette loi est religieuse et éthique; éthique : en ce qu'elle exige, commande; religieuse : en ce qu'elle livre dans sa transparence la volonté de Dieu à l'égard des hommes; tout le problème pour les Pharisiens fut celui-ci : comment Dieu sera-t-il servi véritablement en ce monde ?

C'est ici qu'on rencontre la classique accusation de servilité morale. Que la morale des Pharisiens soit une hétéronomie, cela n'est pas douteux; mais c'est une hétéronomie *conséquente*. En posant le problème : comment faire la volonté de Dieu ? les Pharisiens ont été confrontés avec l'échec des Grands Prophètes, avec leur impuissance à changer leur peuple, avec le fait de l'Exil, qui, selon l'opinion commune, était le châtement d'Israël. Alors ils ont voulu réaliser l'éthique des Prophètes dans une éthique du *détail*. Il s'agit cette fois de réaliser pratiquement la *Tôrâ* dans tous les secteurs de l'existence : rituelle et éthique, familiale et communautaire, pénale et économique, et de la réaliser dans les moindres circonstances; le pharisanisme, c'est cette volonté d'aller jusqu'au bout de l'hétéronomie, de jouer sans réserve l'existence quotidienne sur les « statuts de Dieu »; ce jusqu'au boutisme transforme l'hétéronomie en une obéissance intégralement assumée et intégralement voulue; l'abdication du libre choix devient la suprême assertion du vouloir; les psaumes 19 et 119 sont les plus beaux témoignages lyriques que nous ayons sur cet abandon joyeux du vouloir à la direction de la Loi :

Je me réjouis en suivant tes préceptes,
Comme si je possédais tous les trésors (119, 14).

Je fais mes délices de tes commandements.
Je les aime (119, 47).

Ta parole est une lampe à mes pieds
et une lumière sur mon sentier (119, 105).

La loi de Yahvé est parfaite,
réconfort pour l'âme;
le témoignage de Jahvé est véridique,
sagesse du simple.

Les préceptes de Yahvé sont droits,
joie pour le cœur;
le commandement de Yahvé est limpide,
lumière des yeux.

La crainte de Yahvé est pure,
immuable à jamais;
les jugements de Yahvé sont vérité,
équitables toujours,

désirables plus que l'or,
que l'or le plus fin;
ses paroles sont douces plus que le miel,
que le suc des rayons (19, 8, 11).

Cette tendresse dévotionnelle ne doit pas être sans rapport avec le sens de l'amitié et de l'entraide fraternelle que l'on se plaît à reconnaître aux Pharisiens et qui autorise un de leurs meilleurs interprètes à parler de « l'urbanité » des Pharisiens¹⁴; le mouvement pharisien représente une des victoires les plus significatives de l'intelligence laïque sur le dogmatique hautain et illettré des pré-

14. Louis Finkelstein, *The Pharisees, the sociological background of their faith*, 2 vol., Philadelphie, 1940 : « C'est cette combinaison paradoxale de passion religieuse et d'objectivité intellectuelle qui différencie la tolérance pharisaïque de celle qu'affectaient quelques-uns des Sadducéens » (I, 10). L'auteur donne une explication sociologique de cette « urbanité » : les Pharisiens marquent, selon lui, la revanche des plébéiens, plus exactement des plébéiens de la ville (*the urban plebeian*) sur les patriciens, représentés à leur époque par les Sadducéens (« The sadducean influence radiated from the Temple, the pharisan from the market place », *ibid.*, p. 81); ce serait également la raison de leur filiation à partir des Prophètes, car ceux-ci seraient issus des mêmes couches sociales (« The main thesis emerging out of this analysis is that the prophetic, Pharisaic and rabbinic traditions were the products of a persistent cultural battle carried on in Palestine for fifteen centuries, between the submerged, unlanded groups, and their oppressors, the great landowners » (*ibid.*, p. 2); il faudrait expliquer de la même façon l'esprit de coopération des Pharisiens, leur patience, leur indulgence en matière pénale et surtout leur *passion de l'étude* (« This devotion to intellectual pursuit is essentially urban... the dominant characteristic of Pharisiens was study, that of Sadduceans was contempt for scholarship », I, 97); L. F. tente même, avec moins de succès, à mon sens, d'expliquer le contenu de quelques-unes des thèses soutenues par les Pharisiens sur la Providence et le libre choix, l'angélogologie et la résurrection des morts. Plus intéressante est cette thèse pour faire comprendre la lutte sur deux fronts des Pharisiens : d'une part la lutte pour la tradition orale où L. F. discerne une « interprétation plébéienne de la *Tôrâ* » (I, 74), contre le conservatisme des prêtres et des patriciens, d'autre part la tentative de faire observer les règles de pureté lévitique par tout le peuple, qui les met en opposition avec les « provinciaux », les *am ha-aretz*, qui deviennent à leurs yeux non seulement des rustres, des « vilains », mais des « païens ». Comme toutes les explications sociologiques, celle de L. F. rend bien compte de l'*impact* social de la doctrine, mais non de son *origine* en tant que signification.

tres et des grands de ce monde; ce trait les rapproche singulièrement de bien des « sages » de la Grèce, des Pythagoriciens ou même des petits socratiques, Cyniques et autres.

Ces remarques nous préparent à considérer avec quelque défiance la dernière et la plus grave accusation portée contre les Phariséens : celle de tuer l'esprit par la lettre. Ce que furent les Phariséens ou tels phariséens est une chose, ce qu'ils voulurent être en est une autre; or ce qu'ils ont tenté d'édifier, c'est exactement le contraire d'un monument de littéralisme; puisque la grande chose, selon eux, est « d'accomplir » la Loi et les Prophètes, il n'est pas possible de s'attacher aux Écritures, c'est-à-dire à la Tôrà écrite comme à une relique du passé; le point de leur rupture avec les Sadducéens se situe même précisément ici; contre les Sadducéens, ils prétendirent ériger la tradition orale au rang de Tôrà — qu'ils appellent Tôrà non écrite —, afin d'en user comme d'une instruction divine actuelle et vivante, susceptible de servir de guide et d'interprète à l'égard du texte écrit du Pentateuque. Cette prétention est la conséquence de l'option majeure du pharisaïsme : si la Tôrà est une instruction adressée ici et maintenant à l'homme juif par Dieu lui-même, et non un système abstrait de moralité, si la religion consiste à faire la volonté de Dieu ici et maintenant, alors il faut que la Tôrà soit vivante et actuelle; or la vie crée des situations, des circonstances, des cas, où la Tôrà écrite est muette; alors il faut une interprétation, fidèle et créatrice tout à la fois, qui puisse être considérée comme le dévoilement de la Tôrà de Moïse, quoique non écrite. Là, très précisément, se situe la pédagogie éthico-religieuse des Scribes et des Phariséens : ils « étudient » et « enseignent » la Tôrà; partant de la conviction qu'il n'y a pas de secteur de la vie où il n'y ait occasion et obligation de faire la volonté de Dieu (*mitzvah*), ils cherchent quel est, dans ce cas précis, la voie juste, qui est pour ce cas la Tôrà non écrite. Les « sages » ne l'inventent pas; ils la trouvent; et la solution ne devient décision officielle — *halachah*¹⁵ — qu'après consultation entre maîtres et ratification par une majorité; alors la

15. Bonsirven définit ainsi la *halachah* : « La décision, la règle ayant force de loi, considérée en elle-même sans aucune référence à l'Écriture... la loi dans sa partie juridique » (*op. cit.*, 293). L'auteur donne à cette occasion un bon exposé des règles exégétiques et herméneutiques des scribes et des rabbins (*ibid.*, pp. 295-303). Travers Herford souligne l'opposition entre le caractère impératif de la *halachah*, en tant que « déclaration spécifique de la volonté de Dieu applicable à un cas donné » (73), et le caractère libre et non contraignant de la *haggadah* qui désigne tout ce qui n'est pas de l'ordre du précepte dans la Tôrà.

halachah est « fixée »; encore peut-elle être rectifiée ou supprimée par une autre *halachah*. C'est le corps entier des halachoth qui forme la législation contraignante pour la communauté de ceux qui cherchent à vivre selon la Tôrà. Ainsi la Tôrà devint inépuisable, plastique et non statique; la Tôrà interprétée par le truchement d'une exégèse et d'une casuistique était une instruction vivante pour chacun et pour tous; une fois admis les deux points : qu'en toute circonstance il y a une *halachah*, — et que les ordonnances orales qui explicitaient la Tôrà écrite sont la Tôrà non écrite, l'interprétation de la Tôrà devenait indéfinie; selon la remarque d'un rabbin postérieur : « Whatever an acute disciple shall hereafter teach in the presence of his Rabbi has already been said to Moses on the Sinaï » (cité par Travers Herford, *op. cit.*, p. 85).

Essayons maintenant d'élaborer le « type » que l'expérience du pharisaïsme (et en général du Judaïsme) exemplifie et de faire apparaître la dimension propre à ce type de culpabilité.

Nous avons appelé *scrupule* le noyau exemplaire que nous voulons dégager ici; c'est au scrupule également que nous rattacherons la note propre de culpabilité qui nous paraît s'attacher à ce type. On peut caractériser le scrupule comme un régime général d'hétéronomie conséquente et consentie. Le Judaïsme exprime cette hétéronomie en disant que la Tôrà est révélation et que la révélation est Tôrà. La Tôrà est révélation : dans le langage du Judaïsme, Moïse a connu toute la Loi qui lui a été communiquée « de bouche à bouche » (Nomb., 12, 6-8), « face à face » (Deut., 34, 10), de telle sorte que l'herméneutique ne peut être que l'explicitation par le moyen d'une histoire progressive d'une instruction qui elle-même n'a pas d'histoire, ou du moins qui n'a qu'une histoire, celle de l'événement absolu de la « donation de la Loi »; mais cette instruction a eu lieu dans le passé, elle est complète et définitive; et même elle peut être dite plus vieille que le monde, s'il est vrai qu'elle est identique à la « Sagesse » que célèbrent les livres sapientiaux; la loi orale qui l'explicité, qu'elle soit coutume consacrée, produit de l'exégèse biblique ou décret de la casuistique, est elle-même mise au bénéfice de cette sagesse primordiale. Mais si la Tôrà est révélation, réciproquement la révélation est Tôrà : le cœur de la relation Dieu-homme est une instruction concernant le *faire*; même si cette instruction est plus que loi, elle s'inscrit dans un contexte volontariste : Dieu est éthique et le lien de l'homme à Dieu est un lien d'obéissance à instruction.

et non commandement ?

De ces deux propositions réciproques : la Tôrà est révélation et la révélation est Tôrà, procèdent tous les traits du scrupule et de la conscience de culpabilité propre au scrupule. Pour la conscience scrupuleuse, le commandement est « saint, juste et bon »; et ce commandement est le passé absolu de cette conscience, la révélation révolue de son sens, quoique cette révélation au passé ne soit accessible que par le moyen d'une coutume, d'une exégèse et d'une casuistique, intelligentes et humbles, qui sont le présent vivant du scrupule. L'option fondamentale de la conscience scrupuleuse est ainsi exactement inverse de celle d'une existence risquée, au sens de la « glorieuse liberté des enfants de Dieu » selon saint Paul, ou du « aime et fais ce que veux » de saint Augustin. Mais sa grandeur est d'être hétéronome jusqu'au bout, d'obéir à l'instruction divine en toutes choses, malgré tout et dans le détail; en toutes choses, c'est-à-dire en ne réservant aucun secteur d'existence; malgré tout, c'est-à-dire sans tenir compte des situations adverses, de l'interdiction du prince, de l'obstacle des mœurs et des coutumes étrangères, de la persécution enfin; dans le détail, c'est-à-dire en tenant les petites choses pour aussi importantes que les grandes. La conscience scrupuleuse, parce qu'elle est hétéronome jusqu'au bout, est heureuse; elle trouve son bonheur à faire intégralement ce qui est à ses yeux l'instruction de Dieu ici et maintenant; elle est dépendante, mais non aliénée; car elle n'est pas « hors de soi », mais « chez elle », lorsque son hétéronomie est conséquente et consentie.

Quel est maintenant l'apport propre du scrupule à la conscience de faute ?

Tout l'acquis de la conscience scrupuleuse se déploie dans la dimension de la « transgression¹⁶ »; c'est sans doute de là que procède le subtil rétrécissement de la conscience scrupuleuse; mais, avant d'en dire l'étroitesse, il faut en reconnaître la profondeur; car son étroitesse est la contrepartie exacte de sa profondeur.

Le scrupule est la pointe avancée de la culpabilité, en ce sens qu'il porte à l'extrême les deux traits que nous avons commencé d'analyser au début de ce chapitre : l'imputation personnelle du mal et la polarité du juste et du méchant. L'accusation de l'individu comme foyer de culpabilité est, on le sait, le fruit de l'enseignement

16. G. F. Moore, *Judaism*, I, 443-552 : *man, sin, atonement*. — On trouvera dans cette étude toutes les analyses nécessaires concernant les violations délibérées, les transgressions par ignorance ou inadvertance et les types correspondants de l'expiation.

de Jérémie et d'Ézéchiël; le pharisaïsme prolonge cette prédication des derniers grands prophètes; en même temps, sa confession des péchés vient s'exprimer dans la grande poésie pénitentielle des psaumes qui deviennent, dans le cadre de la synagogue, la liturgie de la conscience fine; c'est là que le scrupule trouve son langage privilégié, son bonheur privilégié. L'opposition du juste et du méchant n'est pas non plus une invention des Pharisiens, mais la conséquence extrême de l'idée de degré dans la culpabilité : s'il y a du plus et du moins dans la « transgression », le juste et le méchant désignent les extrêmes de cette échelle d'intensité de valeur; mais les Pharisiens ont accentué encore ce sens de la polarité morale, dans la mesure même où ils ont fait de l'observance de la Loi non plus seulement une limite idéale mais un programme effectif de vie; le maximum impossible de la perfection est le fond sur lequel se détache l'optimum atteignable de la justice : rien n'est demandé à l'homme qu'il ne puisse faire.

Le langage de la culpabilité conserve la trace de cette expérience éthico-religieuse dans l'idée de *mérite* (*zàchùth*), laquelle, dit Trauers Herford, est « constamment utilisée dans la littérature rabbinique, [alors qu']elle n'apparaît pas dans l'Ancien Testament » (*op. cit.*, p. 125); cet auteur a très bien saisi la cohérence de cette idée de mérite avec l'ensemble du pharisaïsme : le Dieu du Judaïsme n'est pas au-delà du bien et du mal; il est le fondement même du rapport entre religion et moralité; dire que Dieu est juste, c'est professer ce fondement; d'autre part cette distinction n'est pas quelque chose à contempler, mais « à réaliser par l'homme »; elle est d'emblée « pratique » et non spéculative : « Soyez saints car moi, Yahvé, votre Dieu, je suis saint » (*Lévít.*, 19, 2). Il en résulte qu'il y a une différence intrinsèque entre celui qui *fait* le bien et celui qui *fait* le mal; l'un plaît à Dieu, l'autre non. Or ce caractère d'être agréable à Dieu ne reste pas extérieur à l'homme, défini par sa relation pratique à la sainteté de Dieu; il ajoute quelque chose à sa personnalité, à son existence intime : ce quelque chose, c'est le « mérite »; le mérite, c'est l'empreinte de l'acte juste; c'est, dirions-nous, une affection de la bonne volonté; c'est le surcroît de valeur de l'homme, issu de la valeur de ses actes. Une seconde idée s'ajoute, dans la notion de mérite, à celle d'un surcroît de la valeur personnelle, à savoir son lien avec l'idée de « récompense »; cette vieille idée de « récompense » se trouve partout dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament ne la renie pas (*Mat.*, 6, 4 et 12; 10, 43); dans l'Ancien Testament, elle oscille entre le suc-

cès temporel, la jouissance tout intime de la présence de Dieu, ici et maintenant, et l'attente d'un accomplissement eschatologique; rien de tout cela n'est proprement pharisien; ce qui l'est, semble-t-il, c'est son rattachement à l'idée de « mérite » : le mérite est un mériter quelque chose; il est mérite *de* la récompense; en retour, la récompense est récompense *du* mérite; dans une vision éthique du monde, comme celle des Pharisiens, où *faire* la volonté de Dieu est plus grand que tout, c'est une bénédiction d'avoir la Loi et, avec elle, des occasions d'obéissance (*mitzvot*) et la possibilité d'acquérir du mérite; c'est une autre manière de dire que l'homme obéissant est « heureux », qu'il a « trouvé la vie », qu'il a obtenu la « faveur de Dieu » (Prov., 8, 34-35).

Si donc le « mérite » exprime la conceptualisation nouvelle que le pharisanisme a développée dans le prolongement des deux thèmes de l'imputation personnelle et de la polarité du juste et du méchant, on peut dire que l'apport explicite du pharisanisme à l'idée de culpabilité sera quelque chose comme le contraire du mérite; objectivement le péché est transgression; subjectivement la culpabilité est la perte d'un degré de valeur : elle est la *perdition* elle-même; dans le langage de la « récompense » on dira, avec un des « sages » du Judaïsme : « La récompense d'un *mitzvah* est une *mitzvah* et la récompense d'un péché est un péché » (cité par T. Herford, *op. cit.*, p. 128); ce qui est perdu, c'est ce qui se retranche à l'existence, comme le mérite est surcroît de vie. Les Proverbes disaient déjà : « Car qui me trouve, trouve la vie, il obtiendra la faveur de Yahvé. Mais qui m'offense blesse son âme; quiconque me hait chérit la mort » (8, 35-36).

Le pharisanisme (et d'une manière générale l'esprit des scribes, des sages et des rabbins) n'est pas tourné vers la spéculation; aussi ne faut-il chercher aucune élaboration théorique de toutes ces notions; toutefois ce qui est sous-jacent à cette vision éthique du monde, c'est l'idée d'une liberté entièrement responsable et toujours disponible pour elle-même. Cette notion n'est pas élaborée comme telle, mais est implicite à divers thèmes d'un caractère plus pratique que spéculatif qu'on trouve dans toute la littérature rabbinique; d'abord le thème des deux « inclinations » (ou *yetzer*)¹⁷ :

17. Pour la théorie des deux « inclinations » ou « imaginations », outre les auteurs déjà cités (Moore, 479-493, Herford, Bonsirven, Lagrange, etc.), voir Norman Powell Williams, *Ideas of the fall and of original sin*, New York, Toronto, 1927; le chapitre II, intitulé : « The Adam story and the evil imagination », retrace l'histoire de ce symbole depuis Genèse, 6, 5, et

L'homme est soumis à la dualité de deux tendances, de deux impulsions, une bonne inclination et une mauvaise inclination, cette dernière — *yetzer ha-ra* — est implantée par le créateur dans l'homme : c'est une des choses que Dieu a faites et dont il a dit qu'elles étaient « très bonnes »; c'est donc que l'inclination mauvaise n'est pas un mal radical que l'homme aurait engendré et duquel il serait radicalement impuissant à se libérer; c'est plutôt une tentation permanente qui exerce le libre choix, un obstacle à transformer en tremplin; « l'inclination mauvaise » ne fait pas du péché un irréparable.

Cette interprétation est confirmée par la littérature juive concernant la « repentance »; on a remarqué que l'Ancien Testament n'a pas de mot abstrait pour dire la *repentance*, mais le symbole du « retour »; c'est le Judaïsme qui l'a élevé au rang d'un véritable concept; il en a fait la clé de voûte de la piété juive¹⁸; or la « repentance » appartient au même univers thématique que la transgression et le mérite et ce n'est pas un hasard si c'est précisément le Judaïsme qui a mis l'accent sur ce concept; car la « repentance » signifie que le « retour » du libre choix à Dieu est toujours à la disposition de l'homme; l'exemple des grands impies qui sont « retournés » à l'Éternel est là pour attester qu'il est toujours possible à l'homme de « changer sa voie ». Cet accent mis sur la repentance est conforme à l'interprétation de « l'inclination mauvaise » comme occasion de péché et non comme mal radical. L'univers éthique du pharisanisme, c'est déjà celui de Pélagé : point de grands contrastes, comme chez Paul, Augustin et Luther, entre le mal radical et la délivrance radicale, mais un processus lent et

8, 21, jusqu'à la littérature rabbinique, en passant par l'Écclésiastique, 15, 11-17; 27, 5-6. Dès le début, cette notion oscille entre le volontaire et l'involontaire, le responsable et l'irresponsable, la faute et la faiblesse, la part de l'homme et la part de Dieu; elle est imprimée dans le cœur de chaque homme, sans qu'on puisse la dire héréditaire; elle est mauvaise car elle incline au mal, mais susceptible d'un bon usage. N. P. Williams y voit une alternative au thème de la chute adamique; il estime que les paroles de Jésus sur le cœur mauvais de l'homme sont compatibles avec la théorie de la *yetzer ha-ra* et que c'est Paul qui a donné le pas à la théorie adamique.

18. G. F. Moore, *Judaism*, I, 507 sq. : se repentir, c'est à la fois « faire retour » et « s'affliger »; c'est aussi réparer et avoir le ferme propos d'une nouvelle obéissance, c'est parfois aussi souffrir pour expier. — On remarquera, à cette occasion, que l'expiation rituelle, exposée par le Lévitique, n'a jamais dispensé de la repentance; c'est pourquoi le Judaïsme a pu survivre à la disparition du Temple et à l'interruption du culte sacrificiel. G. F. Moore, *ibid.*, I, 497-506.

progressif de salut, où le « pardon » ne fait point défaut à la « repentance », la grâce à la bonne volonté.

Telle est la grandeur du scrupule, de son sens de la culpabilité et de son sens de la responsabilité; quant à la limite de la conscience scrupuleuse, elle ne doit pas être cherchée ailleurs que dans le principe même de sa grandeur, à savoir l'hétéronomie consécutive et consentie qui la définit. Et cette limite qui s'ignore elle-même suscitera une nouvelle péripétie de la conscience coupable, celle que saint Paul a portée au jour dans ses deux lettres aux Romains et aux Galates. En elle-même et pour elle-même cette limite n'est pas encore culpabilité mais fait partie de la pédagogie de la sainteté et par conséquent de la recherche d'innocence qui caractérise le « type » de la conscience scrupuleuse.

Pour retrouver le point de gauchissement, si l'on peut dire, de la conscience scrupuleuse, il faut partir de cela qui parut essentiel aux doctes du pharisaïsme, à savoir l'élaboration d'une tradition orale susceptible de maintenir vivante la Tôrà écrite et d'être tenue à son tour pour un aspect de l'éternelle Tôrà enseignée une fois à Moïse. En effet, en se réfléchissant sur la Tôrà écrite, la Tôrà orale ne bénéficie pas seulement du caractère sacré de cette tradition s'est constituée; or en quoi consiste le travail d'interprétation que les sages ont poursuivi pendant des siècles, lorsqu'ils ont « fixé » la *halachah*? essentiellement dans une activité judiciaire, cette *activité judiciaire*, cette longue discipline du *jugement*, cette culture de la *justesse* morale, qui ont maintenu la Tôrà comme une instruction vivante et façonné pratiquement et effectivement l'homme juif. Mais en sens inverse, il apparaît que la Tôrà, bien qu'elle soit enseignement plus que loi, s'est trouvée suspendue à l'opération essentiellement *définissante* et *légiférante* des sages; c'est cette opération qui en fait se trouvait divinisée sous le titre de Tôrà non écrite; la Tôrà non écrite cautionnait ainsi et majorait un type précis et limité de relation de l'homme au divin, à savoir la justesse de jugement, le discernement, qui sont l'âme de la casuistique. Que ce discernement ait été exercé par les sages de l'école pharisaïque dans le zèle de l'obéissance et dans le seul dessein de reconnaître en toutes circonstances la volonté de Dieu, cela est maintenant hors de doute. Il reste que les sages ont divinisé le discernement casuistique et l'ont ainsi placé sur le même rang que l'appel prophétique indivis et illimité à la perfection et à la sainteté.

On objectera que la *halachah* ne couvre pas toute l'interprétation de la Tôrà, mais seulement sa partie impérative, et que la *haggadah* couvre tout ce qui n'est pas de l'ordre du précepte; c'est là que les sages ont laissé libre cours à leurs méditations et à leur imagination, usant des formes plus libres du récit, de la parabole et de la fantaisie. Seul un Juif rompu au double jeu de la *halachah* et de la *haggadah* peut dire comment elles s'articulent l'une sur l'autre dans la mentalité du Judaïsme; il reste que les plus ferventes réhabilitations des Pharisiens ne contestent pas que la *halachah* est contraignante et la *haggadah* libre, que la première est plus cohérente et la seconde plus improvisée, que la première est soumise au discernement collégial et la seconde livrée à l'opinion et à l'imagination; que les Pharisiens furent des prédicants laïcs et non des théologiens; que d'ailleurs, ils n'ont guère innové en théologie spéculative; enfin que les Pharisiens sont les hommes d'une religion pratique; si bien que le pharisaïsme joue finalement sont sort sur la *halachach*¹⁹.

C'est bien là le point : si les Pharisiens ont été les éducateurs du genre humain à travers le peuple juif, leur pédagogie montre en clair la grandeur et la limitation de la *conscience scrupuleuse* ou plus exactement du *scrupule religieux*; sa foncière limitation est de confiner la relation Dieu-homme dans une relation d'instruction, c'est-à-dire en dernier ressort de *volonté qui commande à volonté qui obéit*. C'est l'essence même d'une religion « pratique ». Or, la volonté d'obéissance complète et exacte, même portée par la joyeuse acceptation d'un cœur reconnaissant, épuise-t-elle la situation dialogale jadis exprimée par le symbolisme conjugal des prophètes? Le lien de l'homme à Dieu est-il uniquement et même essentiellement « pratique »?

Le Judaïsme lui-même n'a vécu, que de ce qui déborde et excède la *praxis* religieuse. Bien des auteurs célèbrent la douceur, oui, la tendresse retenue et contenue des meilleurs sages et des meilleurs rabbis; ils disent combien fut spontané chez tous l'exercice de la justice et de l'amitié; de son côté le lyrisme des psaumes, qui a nourri la liturgie de la synagogue bien avant d'alimenter celle des églises chrétiennes, exprime tous les aspects plus que « pratiques »

19. « Quoique la *haggadah* fût son indispensable accompagnement, c'est la *halachach* qui, pour ainsi dire, mène le jeu... C'est le génie propre du pharisaïsme qui les développa conjointement, mais donna le pas à la *halachach* » (Travers Herford, *op. cit.*, p. 185).

de la situation dialogale sur laquelle se découpe l'instruction de la Tôrà.

Mais si l'on met en question la « tradition des Anciens » (Marc, 7, 1-13) qui imprime son style juridique à toute la relation pratique de l'humain au divin, jusqu'où faut-il faire remonter l'origine de ce gauchissement ? seulement à la tradition orale ? mais la loi écrite n'est-elle pas issue elle-même d'un processus semblable ? ne voit-on pas que très tôt dans l'histoire d'Israël a été majoré l'aspect *mosaïque* de la situation dialogale ? La limitation de toute conscience scrupuleuse me paraît exemplifiée par ce que j'appellerai volontiers la constitution d'un fantastique mosaïque : on place Moïse au-dessus de tous les prophètes ; on admet qu'il a connu toute la loi pour tous les temps et pour tous les hommes et que les prophètes n'ont fait que le répéter ; on lui attribue toutes les législations successives, le Décalogue, le Deutéronome, le Lévitique ; enfin la loi orale elle-même est résorbée dans la révélation mosaïque. Ainsi toutes les modalités et toutes les étapes de l'expérience religieuse viennent se contracter dans la figure *du législateur* et dans l'événement *unique* de la donation de la Loi. Cette résorption de tous les surgissements prophétiques dans la figure mosaïque me paraît être la clé de la constitution de toute conscience scrupuleuse ; on peut en chaque cas retrouver ce mouvement de contraction d'une tradition vécue dans quelque chose comme un « événement » absolu, par quoi cette conscience serait donnée à elle-même au passé ; cette donation de son éthos joue pour elle le rôle d'une Tôrà, d'une instruction divine ; la conscience scrupuleuse jure d'être fidèle, avec intelligence, zèle, humilité et joie, à cette instruction divine en quoi se résume à ses yeux son Origine absolue. Sa fidélité intégrale est sa grandeur, le fantastique mosaïque (ou ce qui en tient lieu) est sa limitation. Mais cette limitation n'est pas vécue comme faute : elle fait partie intégrante de cette technique d'innocence, de cette culture de la justice, qui sont précisément destinées à réduire la culpabilité.

A ce schème de juridisation, que je vois représenté dans le Judaïsme par ce que j'ai appelé le fantastique mosaïque, peuvent être rattachés quelques autres traits qui peuvent enrichir notre description du scrupule. Et d'abord la coïncidence du rituel et du moral dans le scrupule²⁰.

20. G. F. Moore expose de façon claire et complète cette imbrication mutuelle, dans le Judaïsme, des préceptes moraux et des « observances »

Le scrupule aurait pu aussi bien être défini comme une ritualisation de la vie morale ou une moralisation du rite ; mais ce trait ne se comprend pas directement. Pourquoi voit-on, dans la conscience scrupuleuse, un certain ésotérisme propre au rite gagner de proche en proche toute obligation qui doit être accomplie ainsi et non autrement, tandis que le rite reçoit un accent d'obligation qui lui confère le sens d'un devoir ? L'interprétation historiciste et progressiste selon laquelle le Judaïsme du second Temple serait retombé à un stade dépassé de la conscience morale, à l'archaïsme du pur et de l'impur, n'est pas suffisante ; elle rend compte au mieux de l'origine des contenus rituels, mais non du fait décisif que ces conduites archaïques aient été *reprises* après le stade éthique représenté par le prophétisme. Il me semble que cette reprise, que cette résurgence d'un ritualisme post-éthique, si l'on peut dire, ne se comprend qu'à partir du projet même d'une hétéronomie conséquente et consentie ; l'ésotérisme du rite atteste à la conscience qu'elle n'est pas l'origine de la Loi, puisque celle-ci ne lui est pas transparente ; en observant le rite, la conscience vérifie sa volonté d'obéir à la Loi, non parce qu'elle commande ceci plutôt que cela, mais parce qu'elle rend manifeste la volonté de Dieu ; la ritualisation de l'éthique est ainsi un corollaire de son hétéronomie : la conscience scrupuleuse veut être exacte dans sa dépendance acceptée ; le rite est l'instrument de cette exactitude, qui est l'équivalent éthique de l'exactitude scientifique.

Il me semble donc que le souci de *pureté* lévitique peut être compris comme un aspect de la volonté de *sainteté* pratique qui est au cœur du Judaïsme ; par là même l'exemple privilégié du Judaïsme révèle tout le processus du scrupule : toute conscience scrupuleuse éprouve sa rigueur à la pierre de touche de ses *observances* ; peut-être une vie éthique digne de ce nom n'est-elle même pas possible sans quelque cérémonial public, domestique, ou privé, bref sans observance. Du même coup, l'esprit d'exactitude révèle les périls propres à la conscience scrupuleuse : au péril de la juridisation s'ajoute celui de la ritualisation, lorsqu'elle vient à oublier l'intention du commandement dans la lettre du commandement ; la conscience scrupuleuse est alors menacée d'abolir sa propre intention d'obéir dans l'attention à la forme de son obéissance : ce péril est

religieuses (circoncision, sabbat, célébration des fêtes, jeûnes publics, paiement de la dîme, interdictions alimentaires, purifications diverses) (*op. cit.*, II, pp. 3 ss., 79 ss.).

la rançon de sa grandeur; la conscience scrupuleuse ne l'aperçoit pas comme faute.

Un troisième trait s'ajoute à ce double processus de juridisation et de ritualisation de la conscience scrupuleuse : sous le régime de l'hétéronomie conséquente et consentie, l'obligation a un caractère énumératif et cumulatif, qui s'oppose à la simplicité et à la sobriété du commandement d'aimer Dieu et les hommes; ce qui frappe le lecteur qui pénètre dans la littérature rabbinique, c'est le grossissement incessant des collections de décrets interprétatifs; la collection des hallachoth donnera la Mishnah, laquelle, confrontée avec la Tôrà et à son tour explicitée, donnera la Gemara, laquelle, jointe à la Mishnah, constituera les Talmud babylonien et palestinien. Or ce processus figure le mouvement de toute conscience pour qui le commandement ne cesse de se multiplier; la conscience scrupuleuse est une conscience toujours plus articulée et plus fine qui n'oublie rien et sans cesse ajoute à ses obligations; c'est une conscience multiple et sédimentée qui ne trouve de salut que dans le mouvement; en arrière d'elle-même elle accumule un passé énorme qui fait tradition; elle n'est vivante qu'à la pointe d'elle-même, en bout de tradition, là où elle « interprète », dans des circonstances nouvelles, ou équivoques ou contradictoires; ce n'est pas une conscience qui commence ou recommence, mais qui continue et ajoute; que s'arrête ce travail d'innovation minutieuse et souvent minuscule, et la conscience est prise au piège de sa propre tradition qui devient son joug.

Un dernier trait de la conscience scrupuleuse achèvera ce portrait : le scrupuleux est un homme « séparé »; on se souvient que pharisien veut dire séparé; sa séparation est le reflet, sur le plan des relations avec autrui, de la séparation du pur et de l'impur, inhérente à la ritualisation de la vie morale. Le rite certes lie une communauté à laquelle il fournit des symboles, au sens de signe de ralliement et de reconnaissance mutuelle; mais ce lien interne entre observants n'empêche pas que l'ensemble des observants ne soit séparé de l'ensemble des non-observants comme le pur l'est de l'impur. Ainsi le Juif parmi les nations; ainsi le Pharisien lui-même parmi les « provinciaux », les vilains, les païens, les *am ha-arets*. C'est pourquoi l'homme du scrupule ne peut sauvegarder son « urbanité » que par un zèle dévorant de prosélytisme²¹, afin de

21. Louis Finkelstein rapproche ces deux traits : « it was probably the first organization to admit plebeians and patricians on an equal footing; and it was the first definitely propagandist » (*op. cit.*, p. 75).

réduire l'écart entre l'observance et la non-observance et de faire, de son peuple au moins, « un royaume de saints et une nation sainte »; mais la frontière de la stricte observance peut seulement être reculée; elle reparait plus loin; l'homme du scrupule est alors placé devant l'alternative du fanatisme ou de l'enkystement; il prend quelquefois la première voie (Louis Finkelstein cite d'étonnantes imprécations des Pharisien^s à l'égard des *am ha-arets*, I, 24-37)²²; le plus souvent il prend la seconde; alors il renonce à universaliser la maxime de sa propre particularité et devient pour les autres une pierre d'achoppement et pour lui-même un solitaire; cela non plus, l'homme du scrupule ne peut le tenir pour sa faute; c'est le fruit amer de son obéissance; c'est son destin.

Ritualisation, sédimentation, séparation de la conscience scrupuleuse : ces traits ne font pas du scrupuleux un monstre; ces étroitesse^s sont la contrepartie de la profondeur du scrupule; le scrupule est bien la pointe avancée de l'expérience de faute, la récapitulation, dans la conscience fine, de la souillure, du péché et de la culpabilité; mais c'est à ce poste avancé que toute cette expérience est sur le point de chavirer.

La contre-épreuve de notre analyse serait fournie par la description de l'échec spécifique de la conscience scrupuleuse; cet échec c'est « l'hypocrisie »; l'hypocrisie est comme la grimace du scrupule. On connaît l'accusation prêtée à Jésus par les Évangiles synoptiques, particulièrement par celui de Matthieu, le plus antipharisien des trois (chap. 23) : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites²³. » On ne comprend pas les Pharisien^s en commençant par cette attaque; mais on peut y venir à partir de ce que nous avons décrit comme la grandeur même du pharisaïsme; on peut y venir par une sorte de genèse idéale de « l'hypocrisie » à partir du « scrupule »; le scrupule vire à l'hypocrisie dès que la conscience scrupuleuse cesse d'être en mouvement.

22. L'auteur, fidèle à sa méthode sociologique, explique que les lois de pureté lévitique ne peuvent être observées qu'à Jérusalem et dans ses environs : « consequently the whole nation except those living in or near Jerusalem was leuitically impure » (26). En outre ils sont soupçonnés de violer la loi de la dîme, ne savent pas user de l'écriture, etc. : « at late as the Mishnah, compiled three and a half century after the organisation of the society, the term Pharisian was still used as the antonym of ha-arez » (76). Est-ce une clé du conflit entre Jésus et les Pharisien^s? L. F. le suggère (32); T. Herford également : « so far as he was outside the Pharisian circle he himself (Jésus) was an am ha-arez » (206).

23. On trouve des accusations semblables entre l'école de Hillel et celle de Shammaï (L. Finkelstein, *op. cit.*, I, 98).

Mettons-nous sans transition en face de cette accusation de l'accusation; il restera à relire toute l'analyse antérieure à la lumière de cette ultime péripétie que l'on peut résumer sous le titre paulinien de la « *malédiction de la loi* » (Gal., 3, 13).

On peut styliser de la manière suivante l'itinéraire paulinien²⁴, tel qu'il est rapporté dans Galates, 3 et 4 et surtout dans Romains, 7, 1, 13. Au point de départ : l'expérience de l'impuissance de l'homme à satisfaire à l'exigence totale de la loi : l'observance de la loi est nulle si elle n'est intégrale; mais nous ne sommes jamais quittes : la perfection est infinie et les commandements sont en nombre illimité. L'homme ne sera donc point justifié par la loi; il le serait si l'observance pouvait être totale : « Tous ceux qui se réclament de la pratique de la loi encourent une malédiction. Car il est écrit : maudit soit quiconque ne s'attache pas à tous les préceptes écrits dans le livre de la loi pour les pratiquer. »

C'est ici que commence l'enfer de la culpabilité : non seulement l'approximation de la justice est sans fin, mais la loi elle-même transforme cette approche en distance; la grande découverte de Paul, c'est que la loi elle-même est source de péché : elle « fut ajoutée en vue des transgressions »; loin de « communiquer la vie », elle ne peut que « donner la connaissance du péché ». Bien plus elle engendre le péché. Comment ? Saint Paul, bien avant Nietzsche — qui pourtant croyait foudroyer le premier « théologien » —, démonte le ressort de cette machine infernale; il fait comparaître Loi et Péché, à la façon d'entités fantastiques, et en révèle la mortelle circularité; entrant dans le cercle vicieux par le côté de la loi, il écrit : « La loi est intervenue pour que se multipliât la faute... » : le précepte, en survenant, « a donné vie au péché » et ainsi « me conduit à la mort »; mais cette première lecture est l'envers de l'autre, la véritable; c'est le péché qui, « saisissant l'occasion », se sert de la loi pour s'aiguillonner lui-même et se développer en convoitise : c'est lui qui, « utilisant la loi, me séduisit et par son moyen me tua ». La loi est ainsi ce qui exhibe le péché, ce qui le rend manifeste : « C'est le péché qui, afin de paraître péché, se sert d'une chose bonne pour me procurer la mort afin que le péché exerçât toute sa puissance de péché par le moyen du précepte. »

24. R. Bultmann, *Theologie des N. T.*, Tübingen, I, 1948, II^e partie : la théologie de saint Paul. Karl Barth, *der Römerbrief*, Berne, 1919. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, 3^e édit., 1922. Prat, *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1943.

Par le moyen de ce cercle que le péché forme avec lui-même et avec la loi, Paul pose dans toute son ampleur et sa radicalité le problème du précepte (ἐντολή), de la loi (νόμος) en tant que telle. Cette dialectique en effet reporte la loi au-delà de l'opposition entre la conduite éthique et la conduite rituelle-culturelle, au-delà de l'opposition entre la loi juive et la loi des païens, laquelle est inscrite dans leur cœur, au-delà enfin de l'opposition entre la bonne volonté du Juif et la « sagesse » ou la « connaissance » du Grec. La problématique du précepte surgit au-delà de toutes les dichotomies, et cette problématique c'est celle-ci : comment est-il possible que la loi, pourtant bonne en soi, et d'ailleurs reconnue bonne par « l'homme intérieur » en son « intelligence » qui se « réjouit en elle », comment est-il possible que cette loi, destinée à procurer la vie, s'inverse en « ministère de la condamnation », en « ministère de la mort » ? C'est en élaborant la réponse à cette question radicale que saint Paul fait apparaître une dimension du péché, une qualité nouvelle du mal qui n'est plus la « transgression » d'un commandement déterminé, ni même du tout transgression, mais volonté de se sauver en satisfaisant à la loi : ce que Paul appelle « justice de la loi » ou « justice qui vient par la loi » ; le péché se trouve ainsi reporté lui-même au-delà de l'opposition entre la convoitise et le zèle pour la loi ; Paul appelle cette volonté de propre justice « se glorifier dans la loi » ; il n'entend pas par là la banale vantardise, mais la prétention de vivre sur le fondement de ce qui en droit est destiné à procurer la vie, mais qui en fait est condamné à procurer la mort. Par cette prétention, moralité et immoralité sont désormais englobées dans la même catégorie existentielle qui s'appelle « chair » (nous reviendrons sur ce mot plus loin), « désir de la chair », « souci », « crainte », « tristesse du monde » ; tous ces mots désignent l'inverse de la liberté, l'esclavage, l'asservissement aux « éléments sans force ni valeur ».

Finalement, par cette double généralisation de la loi et de la chair, est révélé un sens nouveau et radical de la mort elle-même. Saint Paul est l'héritier de la thèse hébraïque selon laquelle le péché est puni de mort ; mais à travers cette interprétation pénale et par conséquent extrinsèque de la mort, il discerne un ministère de la mort exactement proportionné à celui de la loi : la mort, c'est ce que la loi procure à cet être qui, visant la vie, la manque ; elle est le « fruit », la « récolte » de ce régime d'existence que nous avons appelé péché, gloire, justification par la loi, chair : « vivre selon la chair », c'est mort, de la même manière que « faire mourir les

œuvres du corps », c'est « vie » (Rom., 8, 13). Ainsi l'existence entière, en se plaçant sous la loi, devient globalement « corps de mort » (7, 24) : « De ce fait quand nous étions morts dans la chair, les passions pécheresses qui se servent de la loi opéraient en nos membres afin que nous fructifions pour la mort » (7, 5). La mort n'est plus alors ajoutée au péché en un sens juridique ; elle est secrétée par lui selon une loi organique de l'existence.

De cette mort que savons-nous ? c'est pour une part une mort qui s'ignore²⁵ ; c'est la mort vivante de ceux qui se croient vivants. Mais pour une part aussi, c'est une mort soufferte : « Quand vint le précepte le péché reprit vie et moi je mourus » (Rom., 7, 9-10). Qu'est-ce à dire ? Sans doute est-il légitime de rapprocher de cette mort soufferte l'expérience de la division et de la lutte, telle que la décrit la péripécie de l'Épître aux Romains (7, 14-19) qui suit la dialectique du péché et de la loi rapportée ci-dessus. La mort c'est alors le dualisme devenu de l'Esprit et de la chair.

Loin que ce dualisme soit une structure ontologique originaire²⁶, c'est un régime d'existence issu de la volonté de vivre sous la loi et d'être justifié par la loi. Ce vouloir est assez éclairé pour qu'il reconnaisse la vérité et la bonté de la loi, mais trop faible pour qu'il l'accomplisse : « Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas. » Du même coup et par contraste, ce que je ne veux pas faire et fais pourtant se dresse devant moi comme une part aliénée de moi-même ; saint Paul exprime bien, par l'hésitation même du langage, cette scission du pronom personnel : il y a le je qui s'avoue : « mais moi je suis un être de chair vendu au pouvoir du péché » ; mais s'avouer, c'est se désavouer : « ce n'est plus moi qui accomplis l'action » ; se désavouer, c'est se constituer en infériorité : « je me complais dans la loi de Dieu au point de vue de l'homme intérieur » ; mais, sous peine de mauvaise foi, il me faut bien reprendre pour moi-même et le moi de raison et le moi de chair : « C'est donc bien moi qui par la raison sers une loi de Dieu et par la chair une loi de péché. » Cette scission de moi-même est la clé du concept paulinien de chair. Loin

25. Peut-être faut-il dire que la mort physique elle-même est le « fruit » du péché, non point sans doute comme mort biologique, mais comme qualité humaine du mourir, comme événement de l'existence en commun et comme angoisse de la solitude ; on y reviendra à propos du mythe adamique.

26. Cf. II^e partie, chap. v : l'affrontement du mythe adamique et du mythe d'exil.

que la chair soit une part originellement maudite de moi-même, la part corporelle, la sexualité par exemple, la chair c'est le moi aliéné de lui-même, opposé à lui-même et projeté en extériorité : « or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi » ; cette impuissance de moi-même, ainsi réfléchie dans « la puissance du péché qui est dans mes membres », c'est la chair, dont les désirs sont contraires à ceux de l'esprit. C'est pourquoi il ne fallait pas partir de la chair, comme de la racine du mal, mais y arriver, comme à la fleur du mal.

Tel est le tracé abrégé de l'itinéraire paulinien. Avec cette expérience, nous sommes arrivés à la limite extrême de tout le cycle de la culpabilité. De cette expérience-limite on peut seulement dire deux choses : d'une part elle fait comprendre tout ce qui la précède en tant qu'elle-même *dépasse* toute l'histoire de la faute; d'autre part elle ne se comprend pas elle-même, sinon en tant que *dépassée*. Considérons tour à tour ces deux faces de la question.

La « malédiction de la loi » révèle le sens de tout le processus antérieur de la conscience de faute. Pour entendre ce point revenons en arrière, non seulement aux Phariséens, mais au noyau même de la notion de culpabilité : la culpabilité, avons-nous dit, c'est l'intériorité accomplie du péché; avec la culpabilité naît la « conscience » : un vis-à-vis responsable prend consistance face à l'interpellation prophétique et à son exigence de sainteté; mais avec l'instance de la « conscience » naît également l'homme-mesure; le réalisme du péché, mesuré par le regard de Dieu, est résorbé dans le phénoménisme de la conscience coupable, mesure d'elle-même. Si l'on porte cette analyse à la lumière de l'expérience paulinienne de la justification par les œuvres de la loi, il apparaît que la promotion de la culpabilité — avec son sens aigu de la responsabilité individuelle, avec son goût des degrés et des nuances dans l'imputation, avec son tact moral — est en même temps l'avènement de la propre justice et de la malédiction qui s'y attache. Du même coup, l'expérience du scrupule est elle-même réinterprétée radicalement : ce qui en elle n'était pas éprouvé comme faute, devient faute, l'entreprise même de réduire le péché par l'observance devient péché; c'est là le sens propre de la malédiction de la loi.

Cette malédiction est double : elle affecte la structure de l'instance accusatrice et celle de la conscience accusée.

L'altération de l'accusation, quand on passe du péché à la culpabilité, est elle-même multiple : elle consiste d'abord dans l'atomi-

sation de la loi en de multiples commandements; ce phénomène est très ambigu : car il était déjà inscrit dans la dialectique de l'accusation prophétique qui tour à tour appelle l'homme à une perfection totale et indivisible et détaille sa malignité selon les multiples dimensions de son existence pour soi et pour autrui, et selon les multiples milieux de son comportement — le culte, la politique, le mariage, l'échange, l'hospitalité, etc.; mais sous le régime même du péché, la tension est maintenue entre l'exigence *radicale* et la prescription *différenciée* et l'accent principal est mis sur l'exigence *radicale*; avec la conscience de culpabilité, l'équilibre est rompu au bénéfice de la prescription différenciée; une énumération indéfinie se substitue à la radicalité de l'exigence infinie; de ce pullulement des commandements procède une inculpation elle-même indéfinie; on pourrait appeler « mauvais infini » cette énumération et cette inculpation indéfinie qui rendent la loi « maudite ».

En même temps que la loi s'atomise indéfiniment, elle se juridise entièrement. Nous avons dit plus haut ce qu'avait d'essentiel et non plus d'accidentel le symbolisme juridique de la culpabilité : ce n'est pas par hasard si les notions de loi, de jugement, de tribunal, de verdict, de sanction, embrassent à la fois le domaine public de la justice pénale et le domaine privé de la conscience morale. Mais ce même processus que nous avons considéré plus haut comme une promotion appartient aussi au progrès de la « malédiction de la loi »; en se juridisant, la relation dialogale de l'Alliance, qui culmine dans la métaphore conjugale chère à Osée, s'altère profondément; il suffit que le sens du péché comme étant devant Dieu soit aboli, pour que la culpabilité développe ses ravages; à la limite, elle n'est plus qu'une accusation sans accusateur, un tribunal sans juge et un verdict sans auteur. Être maudit sans l'être par personne, c'est le dernier degré de la malédiction, comme on voit chez Kafka; le simulacre d'intention qui habite une condamnation radicalement anonyme fige son verdict en destin; il n'est plus de place pour cette reprise étonnante que les Juifs appelaient le « repentir de Dieu », pour cette conversion des Erinnyes en Euménides célébrée par la tragédie grecque, lesquelles ne sont pas autre chose que le répondant du côté de Dieu de notre propre mouvement qui va de la découverte de Dieu comme colère à sa rencontre comme pitié. Devenir soi-même tribunal de soi-même c'est bien être aliéné; nous aurons à dire plus tard comment cette aliénation que nous venons d'éclairer à partir de la justification par les œuvres peut être également comprise à la façon hégélienne, marxiste, nietzschéenne, freu-

dienne, sartrienne; mais la couche paulinienne est sous-jacente à toutes ces stratifications de notre histoire éthique; peut-être que l'apport de toutes les autres interprétations de l'aliénation éthique est lui-même déjà la contrepartie d'un oubli de sa signification la plus radicale, de la même manière que la culpabilité est tout entière, avec son inculpation raisonnable, un progrès et un oubli par rapport au péché entendu comme crise de l'Alliance.

Mais la malédiction de la conscience accusée est la réplique de celle de l'accusation; on peut donc reprendre de ce second point de vue le passage du péché à la culpabilité; à la confession du péché comme affectant la totalité de la personne se substitue l'examen détaillé et indéfini de la pureté des intentions; le scrupule, réinterprété par l'expérience paulinienne de la malédiction de la loi, apparaît sous un nouveau jour : il devient lui aussi l'expression de ce « mauvais infini » qui répond, du côté de la conscience, au « mauvais infini » de l'énumération indéfinie des prescriptions; à la limite la méfiance, la suspicion et finalement le mépris de soi et la bassesse se substituent à l'humble aveu du pécheur.

Les deux malédictiones ne cessent de se relancer mutuellement : le pénitent zélé se donne la tâche infinie de satisfaire à toutes les prescriptions de la loi; l'échec de cette entreprise relance le sentiment de culpabilité; l'observance intégrale par quoi la conscience cherche à se disculper augmente l'inculpation; et comme l'atomisation de la loi tend à déplacer la vigilance morale sur des prescriptions isolées, voire minuscules, c'est dans un combat singulier avec chacune d'elles que la conscience dépense son énergie.

Il n'est pas étonnant alors que cette tactique d'évitement de la faute enrôle à son service les conduites ritualisées héritées de la couche culturelle de la souillure : le ritualisme, dont nous avons vu plus haut le sens comme obéissance, révèle sa culpabilité propre, car les interdits précis de type rituels-culturels proposent une satisfaction finie et vérifiable et ainsi la conscience se jette dans une technique d'évasion pour riposter à l'échec de la disculpation. Mais cet enrôlement des interdits de « pureté » sous la bannière de l'éthique, comme on l'a vu par exemple en Israël à l'époque du second Temple, aboutit à une surcharge de prescriptions; la ritualisation de la conduite, susceptible de remplacer à moindres frais l'exigence éthique indéfinie, ne fait qu'ajouter un nouveau code à l'autre; il se constitue ainsi une rhapsodie compliquée et disparate de prescriptions éthiques et rituelles, où le scrupule culturel se moralise au contact d'une éthique fine, mais où l'éthique se dilue dans

la lettre des prescriptions minutieuses du rite. Ainsi le scrupule culturel multiplie à la fois la loi et la culpabilité.

Indéfinie, la conscience coupable est aussi une conscience close; bien des mythes ont exprimé cette paradoxale coïncidence de la répétition et de l'absence d'issue : le geste vain de Sisyphe et des Danaïdes est bien connu et Platon l'a déjà interprété comme symbole de la condamnation à la fois sempiternelle et sans issue. Saint Paul parle aussi de l'existence « enfermée sous la garde de la loi ». Close, la conscience coupable l'est d'abord à titre de conscience isolée qui rompt la communion des pécheurs; or elle se « sépare » dans l'acte même par lequel elle prend sur elle, et sur elle seule, tout le poids du mal; close, la conscience coupable l'est plus secrètement encore par une obscure complaisance à son mal, par quoi elle se fait bourreau d'elle-même. C'est en ce sens que la conscience coupable est esclave et non pas seulement conscience d'esclavage; elle est la conscience sans « promesse ». C'est ici que s'annonce ce que Kierkegaard appellera le péché de désespoir; non le désespoir intérieur au monde, qui n'est que le regret des choses perdues, retourné vers l'avenir, mais le désespoir d'être sauvé. Tel est le péché du péché : non plus transgression, mais volonté désespérante et désespérée de s'enfermer dans le cercle de l'interdit et du désir. C'est en ce sens qu'il est désir de mort²⁷. Que ce désir de mort coïncide avec la bonne volonté, voilà ce que la conscience ne pouvait découvrir en suivant l'ordre progressif de la souillure au péché et du péché à la culpabilité, mais seulement en remontant de la « justification par la foi » à la malédiction de la loi. On verra plus tard comment la psychologie de l'auto-accusation, du narcissisme et du masochisme vient éclairer ces subtils processus, non sans en avoir elle-même perdu la clef.

Il faut maintenant découvrir que la malédiction de la loi, la condition de l'homme divisé et sa marche à la mort n'ont pu être décrites qu'à titre de *situation révolue* : dans le langage de saint Paul, la dernière aventure du péché est racontée au passé : « Autrefois vous étiez morts dans vos péchés, mais maintenant... » On ne saurait trop s'étonner : la mort qui dans l'expérience ordinaire des

27. Cet enfer de la culpabilité, engendré par la loi et sa malédiction, trouve son suprême symbole dans la figure satanique elle-même : on sait que le Diable a été compris non seulement comme le Tentateur mais comme l'Accusateur de l'homme au grand procès cosmique (tandis que le Christ devient Avocat, Paraclet). Ainsi le démon ne se tient pas seulement derrière la transgression, mais derrière la loi elle-même en tant qu'elle est loi de mort.

hommes est par excellence l'événement toujours futur, l'imminence de la fin, est ici mort au passé. Or ce symbole extrême de la mort dépassée n'a pu être atteint qu'au sein d'une problématique nouvelle qui gravite elle-même autour d'un autre symbole, aussi énigmatique que fondamental, le symbole de la « justification ».

Le philosophe doit reconnaître dès le départ combien ce symbole est choquant pour une pensée éduquée par les Grecs : loin qu'il dénote la qualité éthique de la personne, la suprême disponibilité dont elle dispose, bref, loin que la justice soit la vertu architectonique de l'homme au sens du IV^e livre de la *République* de Platon, la « justice » selon saint Paul est quelque chose qui vient à l'homme : du futur vers le présent, de l'extérieur vers l'intérieur, du transcendant vers l'immanent. La véracité exégétique contraint de partir de ce qui est le plus étranger au savoir, au vouloir, au pouvoir de l'homme et de ne rejoindre l'humain qu'à partir du plus qu'humain. Être « juste », c'est être justifié par un Autre; plus précisément c'est être « déclaré » juste, être « compté comme » juste. Ce sens forensique, comme on a dit, est solidaire de tout le symbolisme du jugement eschatologique; la justice, en effet, c'est le verdict d'acquiescement tombant comme un arrêt de cour publique (de là l'expression forensique). C'est seulement quand la dimension transcendante, forensique, eschatologique de la « justification » a été reconnue que peut être comprise la signification immanente, subjective et présente de la justification; pour saint Paul, en effet, l'événement eschatologique est tellement présent, tellement déjà là, que la justice, étrangère à l'homme quant à son origine, lui est devenue intime quant à son opération; la justice « future » est déjà imputée à l'homme qui croit; et ainsi l'homme « déclaré » juste est « rendu » juste, réellement, vitalement. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'opposer le sens forensique et eschatologique de la justice à son sens immanent et présent : pour Paul le premier est la cause du second, mais le second est la pleine manifestation du premier; le paradoxe c'est que le comble de l'extériorité soit le comble de l'intériorité, de cette intériorité que Paul appelle nouvelle créature ou encore liberté. La liberté, considérée du point de vue des choses dernières, n'est pas le pouvoir d'hésiter et de choisir entre les contraires; ce n'est pas non plus l'effort, la bonne volonté, la responsabilité : pour saint Paul comme pour Hegel, c'est être chez soi, dans la totalité, dans la récapitulation du Christ.

Tel est le symbole à partir duquel la dernière expérience de la faute est aperçue comme passé dépassé. C'est parce que la « justi-

fication » est ce présent qui commande la rétrospection sur le péché, que le péché suprême consiste en dernier ressort dans la vaine entreprise de se justifier. Là est la clé de la rupture avec le Judaïsme : c'est « sans les œuvres de la loi » que l'homme est justifié; « mais, maintenant, sans la loi, la justice de Dieu s'est manifestée... car nous estimons que l'homme est justifié par la foi sans la pratique de la loi » (Rom., 3, 21-28). C'est donc la justification par la foi qui rend manifeste l'échec de la justification par la loi et c'est l'échec de la justice des œuvres qui révèle l'unité du domaine entier du péché; c'est dans la rétrospection que se découvre l'identité profonde de l'éthique et de la conduite culturelle-rituelle, de la moralité et de l'immoralité, de l'obéissance ou bonne volonté et de la connaissance ou sagesse.

Il est donc impossible de réfléchir en philosophe sur la faute et d'omettre ce fait, embarrassant pour la réflexion, que le sens ultime de la faute n'a pu être manifesté que par le moyen des grands contrastes instaurés par le premier penseur passionné de la chrétienté : justification par la pratique de la loi et justification par la foi; se glorifier et croire; œuvre et grâce. Tout ce qui atténue ces contrastes dissipe le sens.

Le péché, ainsi décrit au passé, et rapporté à l'expérience qui le dépasse, prend alors son sens final de *seuil ambigu* : en lui-même et pour lui-même, il est l'impasse et l'enfer de la culpabilité; il est malédiction; mais vue à partie de la « justification », la malédiction de la loi constitue la suprême pédagogie. Mais ce sens ne peut être reconnu qu'après coup.

On connaît les expressions de saint Paul : « Avant la venue de la foi, nous étions enfermés sous la garde de la loi, réservés à la foi qui devait se révéler. Ainsi la loi nous servit-elle de pédagogue jusqu'au Christ pour que nous obtenions de la foi notre justification. Mais la foi venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue » (Gal., 3, 23-24). On manquerait gravement le paradoxe paulinien si l'on interprétait cette pédagogie comme une tranquille croissance de l'enfance à l'âge adulte; l'enfance dont il est question ici, c'est l'esclavage de la loi : « Car aussi longtemps qu'il est enfant, l'héritier, quoique propriétaire de tous les biens, ne diffère en rien de l'esclave » (4, 1), et le pédagogue c'est la loi de mort. Ce n'est donc pas en termes de développement qu'il faut se représenter le passage d'un régime à l'autre; il s'agit plutôt d'une sorte d'*inversion par excès* : « La loi, elle, est intervenue pour que se multipliât la faute; mais où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé » (Rom., 5,

le symbole de sa propre extériorité; le mal vient à l'homme comme le « dehors » de la liberté, comme l'autre que soi dans lequel elle se prend; « chacun est éprouvé par sa propre convoitise qui l'attire et le leurre » (Jq, 1, 13); c'est le schème de la séduction : il signifie que le mal, bien que posé, est déjà là qui attire; cette extériorité est si essentielle au mal humain que l'homme, dit Kant, ne saurait être le méchant absolu, le Mauvais; il est toujours le méchant second, le méchant par séduction; le mal est à la fois « posé » maintenant et toujours déjà là : commencer, c'est continuer; c'est cet être-séduit qui est symbolisé dans l'extériorité d'un contact impur; il est essentiel que le mal soit en quelque manière subi : ce sera le fond de vérité, entre autres erreurs, de toute identification du mal humain à un *pathos*, à une « passion ». Pour extirper par conséquent le symbole de la souillure, il faudrait éliminer de l'expérience humaine du mal ce schème d'extériorité : on pourra, tant qu'il faudra, démythiser les conceptions magiques de contagion, de contamination; leur survivent les modalités toujours plus subtiles du « dehors » séduisant, qui appartiennent encore au serf-arbitre à son point le plus extrême d'intériorité.

3) Le troisième schème du serf-arbitre, c'est celui de « l'infection » elle-même; c'est à première vue l'idée la plus difficile à sauver; elle semble à jamais solidaire de la magie du contact; et pourtant c'est le symbole ultime du serf-arbitre, du mauvais choix qui se lie lui-même. Ce schème de l'infection est d'abord une suite du précédent : il signifie que la séduction par le dehors est ultimement une affection de soi par soi, une auto-infection, par quoi l'acte de se lier se mue en état d'être lié; on voit comment le symbole de l'esclavage est une étape nécessaire de cette reprise du symbole de la souillure dans l'expérience du serf-arbitre : c'est en pensant comme identiques l'offrande de moi-même à l'esclavage et le règne sur moi de la puissance du mal que je retrouve la signification profonde d'une ternissure de la liberté. Mais peut-être le schème de l'infection signifie-t-il déjà plus que ce liement de soi par soi. Infecter n'est pas détruire, ternir n'est pas ruiner. Le symbole pointe ici vers le rapport du mal radical à l'être même de l'homme, à la destination originnaire de l'homme; il veut dire que le mal, aussi positif, aussi séduisant, aussi affectant et infectant soit-il, ne saurait faire de l'homme autre chose qu'un homme; l'infection ne peut être une défection, au sens où les dispositions et les fonctions qui font l'humanité de l'homme seraient défaites, décréées au point de produire une autre réalité que la réalité humaine. Nous ne sommes pas

encore en état de comprendre cette intention ultime du symbole de la souillure : elle ne sera dégagée et élaborée que par le moyen des symboles de second rang et principalement par le moyen du mythe de chute; alors on comprendra que le mal n'est pas le symétrique du bien, la méchanceté le substitut de la bonté de l'homme, mais la flétrissure, l'obscurcissement, l'enlaidissement d'une innocence, d'une lumière et d'une beauté qui demeurent. Aussi radical que soit le mal, il ne saurait être aussi originaire que la bonté. Cela, le symbole de la souillure le dit déjà du serf-arbitre; et il le dit à travers le symbole de la captivité : car quand un pays tombe intact aux mains de l'ennemi, il continue de travailler, de produire, de créer, d'exister, mais pour l'ennemi; il est responsable, mais son œuvre est aliénée; cette superposition de l'esclavage à la disposition de soi, telle qu'un pays occupé peut en faire l'expérience, suggère l'idée semblable d'une superposition existentielle du mal radical et de la bonté originaire; c'est cette surimpression qui est déjà visée dans le schème de l'infection, où nous proposons de reconnaître l'ultime intention du symbole de la souillure. Mais cette intention n'apparaît que quand le monde magique qui a porté le symbole de la souillure s'est effondré, et quand l'expérience du péché s'est elle-même intériorisée en expérience du serf-arbitre. Alors la souillure, devenue langage du serf-arbitre, livre son ultime intention; encore ne livre-t-elle toutes les implications du schème de l'infection qu'à travers toutes les couches symboliques qu'il reste encore à parcourir : symboles mythiques et symboles spéculatifs.

la faute, le mythe confère à cette expérience une orientation, une allure, une tension. L'expérience ne se réduit plus à un vécu présent; ce présent n'était qu'une coupe instantanée dans un développement tendu entre une origine et un accomplissement, entre une « Genèse » et une « Apocalypse »; grâce au mythe, l'expérience est traversée par l'histoire essentielle de la perte et du salut de l'homme.

3. — Plus fondamentalement encore le mythe veut atteindre l'énigme de l'existence humaine à savoir la discordance entre la réalité fondamentale — état d'innocence, statut de créature, être essentiel — et la modalité actuelle de l'homme, en tant que souillé, pécheur, coupable. Le mythe rend compte de ce *passage* par le moyen d'un récit. Mais c'est un récit précisément parce qu'il n'y a pas de déduction, de transition logique, entre la réalité fondamentale de l'homme et son existence actuelle, entre son statut ontologique de créature bonne et destinée au bonheur et son état existentiel ou historique vécu sous le signe de l'aliénation. Le mythe a ainsi une portée ontologique : il vise la relation — c'est-à-dire à la fois le saut et le passage, la coupure et la suture — de l'être essentiel de l'homme à son existence historique.

De toutes ces manières le mythe fait de l'expérience de la faute le centre d'une totalité, le centre d'un monde : le monde de la faute.

On peut déjà deviner combien nous nous éloignons d'une interprétation purement allégorisante du mythe. L'allégorie est toujours susceptible d'être *traduite* dans un texte intelligible par lui-même; une fois ce meilleur texte déchiffré, l'allégorie tombe comme un vêtement inutile; ce que l'allégorie montrait en le cachant peut être dit dans un discours direct qui se substitue à elle. Par sa triple fonction d'universalité concrète, d'orientation temporelle et enfin d'exploration ontologique, le mythe a une façon de *révéler*, irréductible à toute traduction d'un langage chiffré en un langage clair; comme Schelling l'a montré dans sa *Philosophie de la Mythologie*, le mythe est autonome et immédiat : il signifie ce qu'il dit¹.

1. Comme le troisième livre de cet ouvrage le montrera, le refus de réduire le mythe à une allégorie susceptible de traduction en un langage intelligible n'exclut pas toute « interprétation » du mythe. Nous proposerons un type d'« interprétation » qui ne soit pas une « traduction »; disons, pour faire bref, que le processus même de découverte du champ d'expérience que le mythe *ouvre* peut constituer une *vérification existentielle* comparable à la déduction transcendante des catégories de l'entendement. Cf. le chapitre de conclusion de ce second livre : « le symbole donne à penser ».

lence de ce passage du mythe à la gnose. Nous savons déjà quelle puissance de questionner jaillit de la souffrance et du péché : « Jusques à quand Seigneur ? » « Ai-je péché contre quelque divinité ? » « Mon acte était-il pur ? » On dirait que le problème du mal représente à la fois la plus considérable provocation à penser et l'invitation la plus sournoise à déraisonner; comme si le mal était un problème toujours prématuré où les fins de la raison excèdent toujours ses moyens; bien avant que la nature ait fait délirer la raison et l'ait jetée dans l'illusion transcendante, la contradiction vécue entre la destination de l'homme, projetée dans l'imagination de l'innocence originaire et de la perfection finale, et la situation effective de l'homme, avouée et confessée, fit surgir un gigantesque « pourquoi ? » au centre de l'épreuve d'exister. Aussi est-ce au voisinage de cette « question » que sont nés les plus grands délires explicatifs qui composent la littérature considérable de la gnose.

Qu'est donc le mythe en deçà de sa prétention « étologique » ? Qu'est donc le mythe s'il n'est pas gnose ? C'est encore une fois à la fonction du symbole que nous sommes renvoyés. Le symbole, avons-nous dit, ouvre et découvre une dimension d'expérience qui, sans lui, resterait fermée et dissimulée. Il faut donc montrer en quel sens le mythe est une fonction de second degré des symboles primaires que nous avons explorés jusqu'à présent.

Pour cela il faut retrouver cette fonction d'ouverture et de découverte — que nous opposons ici à la fonction explicative de la gnose — jusque dans les traits les plus spécifiques, qui distinguent le mythe des symboles primaires. Or c'est le *récit* qui vient ajouter un nouvel étage de signification à celui des symboles primaires.

Comment le récit peut-il signifier sur un mode symbolique et non étologique ?

Nous aurons recours ici à l'interprétation que la phénoménologie de la religion, avec Van der Leeuw, Leenhardt, Éliade, propose de la conscience mythique. Au premier abord, cette interprétation paraît dissoudre le mythe-récit dans une conscience indivise qui consiste moins à raconter des histoires, à fabuler, qu'à se rapporter affectivement et pratiquement à l'ensemble des choses. Ce qui nous importe ici c'est de comprendre pourquoi cette conscience, structurée plus bas que tout récit, que toute fable et légende, affleure néanmoins à la parole sous la forme du récit. Si les phénoménologues de la religion ont été plus soucieux de remonter du récit à la

racine pré-narrative du mythe, nous ferons le trajet inverse de la conscience pré-narrative à la narration mythique; c'est en effet dans ce passage que se concentre toute l'énigme de la fonction symbolique du mythe.

Il faut en effet rendre compte de deux caractères du mythe : qu'il est une parole et qu'en lui le symbole prend la forme du récit.

Portons-nous au-delà du récit : selon la phénoménologie de la religion, le mythe-récit ne serait que l'enveloppe verbale d'une forme de vie, sentie et vécue, avant d'être formulée; cette forme de vie s'exprimerait d'abord dans une conduite globale à l'égard de tout des choses; c'est dans le rite plus que dans le récit que cette conduite s'exprimerait le plus complètement et la parole mythique elle-même serait seulement le segment verbal de cette action totale². Plus fondamentalement encore, action rituelle et parole mythique, prises conjointement, désigneraient par-delà elles-mêmes un modèle, un archétype, qu'elles imiteraient ou répèteraient; imitation gestuelle, répétition verbale ne seraient que les expressions brisées d'une participation vécue à un Acte originel qui serait l'exemplaire commun du rite et du mythe.

Il n'est pas douteux que la phénoménologie de la religion a profondément renouvelé le problème du mythe en remontant ainsi à une structure mythique qui serait la matrice de toutes les figures et de tous les récits déterminés propre à telle ou telle mythologie et en rapportant à cette structure mythique diffuse les catégories fondamentales du mythe : participation, relation au Sacré, etc.

C'est cette structure mythique elle-même qui ramène à la diversité des mythes. Quelle est en effet la signification ultime de cette structure mythique ? Elle désignerait, nous dit-on, l'accord intime de l'homme du culte et du mythe avec la totalité de l'être; elle signifierait une plénitude indivisible où le surnaturel, le naturel et le psychologique ne seraient pas encore scindés. Mais *comment* le mythe signifie-t-il cette plénitude ? Le fait essentiel est que cette intuition d'un englobant cosmique dont l'homme ne serait pas séparé et cette plénitude indivise, antérieure à la scission du

2. « Il faut s'habituer, dit Eliade, à dissocier la notion de mythe et celle de parole, de fable, pour la rapprocher des notions d'action sacrée, de geste significatif. Est mythique non seulement tout ce qu'on raconte de certains événements qui se sont déroulés et de certains personnages qui ont vécu *in illo tempore*, mais encore de tout ce qui est dans un rapport direct ou indirect avec de tels événements et avec des personnages primordiaux » (*Traité d'Histoire des Religions*, p. 355).

l'exemple, la question n'est point ici de prouver mais de faire voir, de montrer; la tragédie grecque est le lieu privilégié où se produit « la perception du phénomène lui-même² ».

En outre l'exemple grec, en montrant le tragique lui-même, a le privilège de nous en révéler sans aucune atténuation le ressort théologique³. S'il y a en effet chez Eschyle une vision tragique de l'homme, c'est parce qu'elle est l'autre face d'une vision tragique du divin : c'est dans la tragédie grecque que le thème de l'homme « aveuglé » et conduit à sa perte par les dieux a été porté d'un seul coup à son point extrême de virulence, de telle sorte que les analogues du tragique grec ne sont peut-être désormais que des expressions amorties de cette même révélation *insupportable*.

Enfin l'exemple grec est propre à nous persuader que la vision tragique du monde est liée à un spectacle et non point à une spéculation. Ce troisième trait n'est pas sans relation avec le précédent : si le secret de l'anthropologie tragique est théologique, cette théologie de l'aveuglement est peut-être inavouable, inacceptable pour la *pensée*. L'expression plastique et dramatique du tragique ne serait pas alors le revêtement second, encore moins le déguisement accidentel d'une conception de l'homme qui aurait pu être dite autrement et en clair.

Il est de l'essence du tragique de devoir être montré « *sur* » un héros tragique, « *sur* » une action tragique, « *sur* » un dénouement tragique. Peut-être le tragique ne peut-il souffrir d'être transcrit dans une théorie qui, disons-le tout de suite, ne saurait être que la théologie scandaleuse de la prédestination au mal. Peut-être doit-elle être récusée aussitôt que pensée. Peut-être aussi est-elle capable de survivre en tant que spectacle à toutes les destructions qui suivent sa transcription en clair dans une spéculation. Cette liaison à un spectacle serait alors le moyen spécifique par lequel peut être protégée la puissance du *symbole* qui réside en tout mythe tragique. Du même coup cette liaison à un spectacle, au théâtre, aurait valeur d'avertissement et d'appel : le philosophe serait mis en garde par l'invincible spectacle tragique contre l'illusion de se croire quitte avec la vision tragique du monde parce qu'il aurait démasqué — par exemple avec le Platon du livre II de la *République* — la théologie scandaleuse implicite à la tragédie; en même temps, il serait

2. *Ibid.*, p. 110.

3. Ce chapitre doit beaucoup à la lecture de Gerhard Nebel, *Weltangst und Götterzorn, eine Deutung der griechischen Tragödie*, Stuttgart, 1951.

invité à tenter une herméneutique du symbole tragique qui tienne compte de cette invincibilité du spectacle à toute critique réductrice procédant de la transposition du « théâtre » à la « théorie ».

1. — LES THÈMES PRÉ-TRAGIQUES

La théologie tragique est indissociable du spectacle tragique; et pourtant ses thèmes, considérés un à un, viennent de plus loin que la tragédie; mais la tragédie introduit le dernier trait, le trait décisif, d'où naît la forme plastique du drame et le spectacle lui-même.

Nous appellerons pré-tragiques ces thèmes antérieurs au drame et au spectacle⁴. Le premier et le principal thème pré-tragique n'est pas spécifiquement grec; il apparaît dans toutes les cultures, chaque fois que l'initiative de la faute est reportée dans le divin et que cette initiative divine passe par la faiblesse de l'homme et apparaît comme possession divine. Sous cette forme très indifférenciée il est indiscernable du thème précédent, puisque, dans l'un et dans l'autre, le principe du mal est aussi originel que le principe du bien; ainsi on a pu voir dans la figure du dieu babylonien Enlil, puissance ambiguë de la dévastation et du bon conseil, l'amorce du premier et du deuxième type. Mais la différenciation typologique se fait dans le sens d'un mythe de chaos, enveloppé dans un drame de création, quand le principe du mal s'oppose polairement au divin comme son Ennemi originel; la figure ambiguë tend vers le tragique, quand cette polarisation ne se produit pas et que le même pouvoir divin apparaît comme principe de bon conseil *et* comme puissance d'égarer l'homme; l'indistinction du divin et du diabolique est ainsi le thème implicite de cette théologie et de cette anthropologie tragiques. C'est peut-être, on le verra, cette indistinction qui ne put être pensée jusqu'au bout et qui provoqua la fin de la tragédie et sa condamnation véhémente par la philosophie dans le livre II de la *République*. Mais si ce sentiment de l'identité en Dieu du bien et du mal résiste à la pensée, il s'est projeté dans des œuvres dramatiques qui suscitent une réflexion indirecte qui ne laisse pas d'être troublante.

Il est étonnant de trouver chez Homère l'aveu de cette théologie

4. Kurt Latte, *Schuld und Sünde in der griechischen Religion*, *Arch. f. Rel.* (20), 1920-1921, pp. 254-298. W. Ch. Greene, *Moirs, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harvard Univ. Press, 1944. E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Univ. Calif. Press, 1951. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (Am. Phil. Ass., XIII, 1951).

de l'aveuglement; chez Homère, si éloigné pourtant de ce qu'on a pu appeler le « guilt-pattern », qui s'imposera après lui et qui dominera la littérature de la Grèce continentale. Peu d'écrivains grecs ont été si peu soucieux de purification et d'expiation; et pourtant c'est chez lui, c'est dans l'*Illiade* qu'on trouve exprimé avec une force et une constance surprenantes ce thème de l'aveuglement qui rend insensé, du rapt de l'acte humain par le dieu⁵. Cet obscurcissement, cet égarement, ce rapt ne sont pas une punition de la faute, mais la faute même, l'origine de la faute.

La faute elle-même est prise dans un complexe de malheur, où la mort et la naissance apportent une note de contingence et d'inévitabilité qui contaminent en quelque sorte de leur propre fatalité l'action humaine; l'homme est essentiellement le mortel et sa mortalité est son lot; la pâle et inconsistante réalité du monde des morts rehausse plutôt qu'elle n'atténue le caractère d'obstacle infranchissable de la mortalité; les dieux, en tant que puissances concentrées dans des figures distinctes et précises, n'y peuvent rien; cette note d'impuissance remonte de la mort vers la naissance qui est la première échéance, le premier lot; la naissance est représentée sur le modèle de la mort et toute la destinée est rendue fatale à partir de sa fin. Ainsi la fatalité de la mort et de la naissance hante tous les actes qui sont rendus impuissants, irresponsables; on a souligné bien des fois cette « labilité » psychologique du héros homérique, cette faiblesse de la synthèse psychologique des actes, qui fait que les actes du héros homérique sont comme des événements sans sujet personnel, en proie par conséquent à des puissances supérieures⁶; c'est par un verbe passif — ἀάσθαι — que l'aveuglement s'exprime; l'aveuglement lui-même — Ἄτη — en est l'envers positif, actif, la projection dans un monde de puissances transcendantes.

La question reste ouverte de savoir si c'est une complexion psy-

5. E. R. Dodds, *op. cit.*, chap. 1, *Agamemnon Apology*, II., 19, 86 sq. On trouvera une importante étude de la psychologie et de la théologie de l'égarement chez Homère in Nilsson, *Götter u. Psychologie bei Homer*, ARW, XXII (1934); du même : *History of Greek religion*, pp. 165-173.

6. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hambourg, 1955, étudie la représentation de l'homme à travers le vocabulaire homérique (17-42) et montre l'absence de terme pour désigner l'unité corporelle que le mot σῶμα synthéséra plus tard, de même que la dispersion du vocabulaire psychologique : la ψυχή quitte l'homme à la mort, sans que son rôle dans le vivant soit aperçu; le θυμός suscite les mouvements émotionnels et le νόος produit les pensées; l'unité de l'âme est aussi inconnue d'Homère que celle du corps et que l'opposition âme-corps; ces notations sont importantes pour notre typologie, cf. ci-dessous, chap. IV.

chologique très impulsive qui favorise la croyance à « l'intervention psychologique » du divin, ou si c'est la figure culturelle déterminée par le mythe qui engendre cette représentation de soi et la conformité de l'homme à sa propre image.

Ce qui nous importe ici c'est précisément cette représentation de l'homme par lui-même par le moyen du mythe.

Dans le monde homérique, l'origine de cet aveuglement est rapportée de manière indistincte à Zeus, à la Μοῖρα⁷, à l'Erinnys. Toutes ces expressions mythiques ont en commun de désigner un fond de puissance non personnalisée. Alors que le divin, avec Homère, achève de se scinder en figures plastiques semblables à l'homme, l'aveuglement est rapporté au surplus de pouvoir non distribué entre les dieux les plus nettement anthropomorphisés.

La Μοῖρα désigne l'aspect le plus impersonnel de ce pouvoir; c'est la « portion », la « part », le « lot », imparti à un homme par-delà son choix; c'est le non-choix du choix, c'est la nécessité qui surcharge et surdétermine l'acte. L'expression δαίμων ne dit pas autre chose; bien qu'elle évolue en sens inverse de la μοῖρα, vers la personnalisation et non vers l'anonymat du destin et de la légalité abstraite, elle représente encore le divin proche du pouvoir indifférencié; aussi est-elle apte à désigner l'apparition soudaine, irrationnelle, invincible du divin dans la vie émotionnelle et volontive de l'homme.

Ainsi la théologie de la faute tend à maintenir un fond de divinité qui résiste à la tendance, partout ailleurs triomphante, à individualiser et à visualiser les puissances divines.

L'attribution à Zeus de l'origine du mal ne contredit pas ces remarques; si Zeus a des fonctions relativement déterminées, plus ou moins coordonnées à celles des autres divinités, il représente, à titre de dieu suprême, une plus grande extension du divin et une plus grande indivision du pouvoir; il n'est pas un dieu partisan comme les autres, quoique les volontés particulières des dieux soient mal subordonnées à son gouvernement. C'est ce Zeus qui assume le poids de la faute; Ἄτη est sa fille : θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ· πρόσβα Διὸς θυγάθηρ Ἄτη, ἢ πάντας ἀάται, οὐλομένη. Au terme de cette fusion de l'aveuglement divin avec la figure de la divinité suprême se profilera la figure tragique de Zeus dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle; les tragiques diront aussi θεοί,

7. Homère représente les Moires avec les attributs de la fileuse; c'est aussi la dispensatrice de l'inévitable, la déesse forte, pénible à supporter, anéantissante (Greene, *op. cit.*, pp. 10-28).

ὁ θεός, θεός τις. Alors que le mythe de chaos tend à dissocier un divin plus récent et de caractère éthique et un divin plus ancien et brutal, le mythe tragique tend à concentrer à la cime du divin le bien et le mal⁸. Le passage au tragique proprement dit est lié à la personnalisation progressive de ce divin ambigu qui, tout en restant μοῖρα, involontaire hyper-divin, fatalité irrationnelle et inéluctable, prend la forme quasi psychologique de la malveillance. On dirait que la malveillance divine a un double pôle, impersonnel dans la Μοῖρα et personnel dans la volonté de Zeus.

Le moment décisif de cette personnalisation de l'hostilité divine est figuré par le concept du φθονός divin : les dieux « jaloux » ne supportent aucune grandeur en face d'eux ; l'homme se sent alors repoussé dans son humanité. C'est ici la naissance du « tragique », contemporain de la fameuse mesure grecque ; cette modestie en apparence tranquille et heureuse, prêchée par les sages, ce consentement à la finitude, sont hantés par la crainte d'une « démesure », insupportable à la « jalousie » divine. C'est la « jalousie » divine qui dénonce la « démesure », et c'est la crainte de la « démesure » qui suscite la riposte éthique de la « modestie ».

Certes les sages ont tenté de moraliser le φθονός divin en le réduisant à la punition de l'ὑβρις et en constituant une genèse non tragique de l'ὑβρις : la réussite engendre l'envie du « toujours plus » — la πλεονεξία —, l'avidité engendre la complaisance, et la complaisance l'arrogance ; ainsi le mal ne procède pas du φθονός : c'est l'ὑβρις qui est première ; mais en démythologisant l'ὑβρις, le moraliste la rend prête pour une nouvelle interprétation tragique ;

8. Hésiode tend vers le type « non tragique », lorsqu'il fait dériver de la plus ancienne race des dieux les puissances maléfiques ; Μόρος et Thanatos sont fils de la Nuit (*Théog.*, 211), mais aussi Μῶμος, le blâme, Ὀϊζύς la détresse, les Hespérides qui gardent les pommes d'or au-delà d'Ἔρεβος et de Νέμεσις — mais aussi Ἀπάτη et Φιλότης, Γέρας et Ἔρις (Kerenyi, *La mythologie des Grecs*, trad. fr., Paris, 1952, pp. 35-36). Cet ensemble mythologique que Kerenyi rassemble sous le titre de divinités préolympiennes est un fantastique assemblage de figures terrifiantes qui démultiplient le monde de la violence originelle auquel le règne juste de Zeus va s'arracher ; il est intéressant de voir ces figures hésiter entre deux types, le « type » drame de création vers lequel le tire la théogonie et le « type » dieu-méchant vers lequel le tire l'épopée. Clémence Ramnoux, dans *La Nuit et les Enfants de la Nuit*, montre que ces figures d'effroi oscillent en outre entre deux « niveaux », celui des images archaïques (voire infantiles, telles que le père ogre et le père châtré) et celui des concepts physiques naissants. Le récit de la mutilation de Cronos est encore du côté de la création mytho-poétique naïve, le fragment cosmogonique (115-138, 211-232) est déjà proche de la spéculation sur l'être (*op. cit.*, pp. 62-108).

car le vertige qui s'empare de la complaisance, qui la rend proprement excessive et l'engage sur la voie périlleuse du désir d'accroissement sans fin, ce vertige est-il lui-même sans mystère ? Le πρῶτον κακόν de l'ὑβρις humaine⁹, comme dit Theognis, qui paraît se rapprocher de la conception biblique de la chute, va se recharger de tragique, dès que l'ὑβρις humaine ne sera pas seulement l'initiative qui provoque la jalousie des dieux, mais l'initiative qui procède de cette jalousie même par l'intermédiaire de l'aveuglement.

2. — LE NŒUD TRAGIQUE

Nous avons ainsi tous les éléments du tragique : « aveuglement » divin, « démon », « lot » d'une part, — « jalousie » et « démesure » d'autre part.

C'est la tragédie d'Eschyle qui a noué en gerbe ces thèmes et y a ajouté le *quid proprium* qui fait le tragique de la tragédie.

Quel est ce germe qui fait cristalliser le tragique ?

Le tragique proprement dit n'apparaît que quand le thème de la prédestination au mal — pour l'appeler par son nom — vient buter contre le thème de la grandeur héroïque ; il faut que le destin éprouve d'abord la résistance de la liberté, rebondisse en quelque sorte sur la dureté du héros, et finalement l'écrase, pour que naisse l'émotion tragique par excellence — le φόβος. (Nous parlerons ultérieurement de l'autre émotion, la compassion tragique, dans le cadre de la purification tragique.) La tragédie est née de l'exaltation, jusqu'au point de rupture, d'une double problématique : celle du « dieu méchant » et celle du « héros » ; le Zeus du *Prométhée enchaîné* et Prométhée lui-même sont les deux pôles de cette théologie et de cette anthropologie tragiques. Avec la figure de Zeus s'achève le mouvement tendant à incorporer le satanisme diffus des δαίμονες dans la figure suprême du « divin » ; avec lui par conséquent est portée à son comble la problématique du « dieu méchant », unité indivise du divin et du satanique. Toutes les lignes

9. E. R. Dodds, *op. cit.*, évoque Simonide, Theognis et Solon à la source de ce sens tragique du φθονός : la moralisation du φθονός se poursuit en même temps que celle de l'ὑβρις : le surplus de bien produit la complaisance qui engendre la superbe, laquelle déchaîne la jalousie des dieux ; on verra ce que les tragiques ont fait de ce couple de la superbe et de la jalousie.

de la théologie tragique convergent vers cette figure de Zeus méchant; elle se dessine déjà dans les *Perses*.

On sait que cette tragédie célèbre non point la victoire des Grecs à Salamine, mais la défaite des Perses. Or, comment l'Athénien a-t-il pu surmonter sa victoire et participer par la compassion tragique à la catastrophe de son ennemi? Parce que son ennemi, dans la personne de Xerxès, lui est apparu, non seulement comme un méchant justement châtié — cela n'eût fait qu'un drame patriotique —, mais comme un homme exemplaire écrasé par les dieux; Xerxès manifeste le mystère d'iniquité : « Ce qui commença, maîtresse, toute notre infortune, ce fut un génie vengeur (ἀλάστωρ), un dieu méchant (κακὸς δαίμων), surgi je ne sais d'où (ποθέν). » « Ah! destin ennemi (στρυγνὲ δαίμων), pourra s'écrier la vieille reine Atossa, comme tu as déçu (ἐψεύσας) les Perses en leur espérance. » Et le Choryphée : « Ah! divinité (δαίμων) douloureuse, de quel poids t'es-tu donc abattue sur toute la race des Perses! » (On remarquera les diverses traductions de δαίμων par M. Mazon : dieu, destin, divinité; la langue grecque elle-même oscille entre δαίμων, θεός, θεοί, τύχη et Ἄτη; sans doute cette théologie évasive est-elle impossible à élaborer, puisque, pour dire l'incohérence originelle, le discours doit lui-même se disloquer, s'enténébrer, comme le dit Plotin de la pensée du non-être, de « l'essence mensongère ».) « De quel poids t'es-tu abattu... » : voici donc l'homme victime d'une agression transcendante; la chute n'est pas de l'homme, mais c'est l'être qui en quelque sorte chute sur lui; les images du filet, du piège, de l'oiseau de proie qui fond sur l'oiselet, appartiennent au même cycle de la faute-malheur. « Nous voici frappés —, de quelle éternelle détresse. » Le mal comme *ictus*... C'est pourquoi Xerxès n'est pas seulement l'accusé, mais la victime; c'est pourquoi aussi la tragédie n'est pas une entreprise de dénonciation et de rectification éthique, comme pourra l'être la comédie; l'exégèse du mal moral est tellement incluse dans son exégèse théologique que le héros est soustrait à la condamnation morale et offert à la pitié du chœur et du spectateur.

Ainsi est originellement liée l'angoisse — le φόβος de la tragédie — à la *colère des dieux*, selon le beau titre du livre de Gerhard Nebel¹⁰.

Le κακὸς δαίμων selon les *Perses* est la clé du Zeus du *Prométhée*. Mais l'intuition grêle et discrète des *Perses* prend ici des pro-

10. G. Nebel, *op. cit.*, les *Perses*, pp. 11-48.

portions gigantesques en intégrant deux éléments qui appartiennent au premier « type » de l'étiologie du mal, au drame de création, et que le poète tragique a trouvés dans les théogonies grecques. Le premier est le thème des généalogies des dieux (Ouranos, Cronos, Zeus); ce thème est repris de l'épopée; mais la tragédie le convertit dans le tragique du divin; les dieux, issus de la lutte et voués à la douleur, ont une sorte de finitude, celle qui convient à des immortels; il y a une histoire du divin; le divin devient, à travers colère et souffrance. Le second élément est constitué par la polarité de l'Olympique et du Titanesque. L'Olympien se conquiert sur un fond chaotique, et même chthonique, dont Eschyle eut la vision symbolique dans les feux et les grondements de l'Etna — « Typhon à cent têtes ». La sphère du sacré comporte donc la polarité de la nuit et du jour, de la passion de la nuit et de la loi du jour, pour parler comme K. Jaspers. Le κακὸς δαίμων des *Perses* s'enrichit de ces deux harmoniques : la douleur historique et l'abîme titanésque. Sans doute est-ce la même théologie, non thématifiée, qui anime en sous-main le drame de l'*Orestie* et la terreur éthique qui l'habite : cette cruauté en chaîne, qui du crime engendre le crime et que figurent les Erinnyes, plonge dans une sorte de méchanceté fondamentale de la nature des choses. L'Erinnye est culpabilisante, si j'ose dire, parce qu'elle est la culpabilité de l'être.

C'est à cette culpabilité de l'être qu'Eschyle a donné une forme plastique dans le Zeus du *Prométhée*.

En face de Zeus, Prométhée.

Nous n'avons en effet éclairé qu'une face du drame de Prométhée : la problématique du dieu méchant et, si l'on veut s'exprimer ainsi, la culpabilité de l'être. Mais cette culpabilité de l'être n'est à son tour qu'une des faces d'un paradoxe de culpabilité dont l'autre face est la « démesure » du « héros », traitée comme une grandeur authentique et non comme une exaltation induite. Les tragiques grecs se sont approchés d'un paradoxe qui tout à la fois ressemble et s'oppose au paradoxe paulinien de la grâce et de la liberté; il y a un paradoxe eschylien du dieu méchant et de la culpabilité humaine. Abordons ce paradoxe par son autre face.

Sans la dialectique du destin et de la liberté il n'y aurait pas de tragédie; la tragédie demande d'une part une transcendance et plus précisément une transcendance hostile — « impitoyable dieu, toi seul as tout conduit », fait dire Racine à Athalie — et d'autre part le surgissement d'une liberté qui *retarde* l'accomplissement du destin, le fait hésiter et paraître contingent au sommet de la

paraison de nos maux. » Aussi « ne permettrons-nous pas aux jeunes d'entendre les mots d'Eschyle : « Dieu implante le crime chez les humains quand il veut ruiner complètement leur maison¹⁷ » (Rép. 379 c-380 a).

Si donc la conscience religieuse hésite à *formuler* la théologie tragique, c'est que par ailleurs elle professe « l'innocence de Dieu », pour parler en langage platonicien, sa « sainteté » en langage biblique. Formuler explicitement la théologie tragique serait pour la conscience religieuse se détruire elle-même.

3. — DÉLIVRANCE DU TRAGIQUE OU DÉLIVRANCE DANS LE TRAGIQUE ?

Dans le drame de création le mal était comme l'envers, l'autre, de l'acte de création; le salut était alors la création même, en tant qu'instauration de l'ordre actuel du monde; il était répété dans les combats du roi et dans toute lutte où le regard de la foi peut discerner, sous le visage de l'ennemi, l'antique Adversaire vaincu au commencement dans la geste des dieux.

Quelle peut être la fin du mal dans la vision tragique ?

Il me semble que dans la pureté de son « type » la vision tragique exclut toute autre délivrance que la « sympathie », que la « pitié » tragique, c'est-à-dire une émotion impuissante de participation aux malheurs du héros; une manière de pleurer-avec et de purifier les pleurs eux-mêmes par la beauté du chant.

Il est vrai que la tragédie d'Eschyle semble proposer une issue différente, comme on voit dans la trilogie d'Oreste : les *Euménides* apportent une réponse neuve à la question posée par le dernier vers des *Choéphores* : « Où donc s'arrêtera, où s'arrêtera enfin endormi le courroux d'Até ? »; et la dernière pièce de la trilogie répondait : la Terreur a une fin, la chaîne de la vengeance peut être rompue, Dieu est Juste, Dieu est miséricordieux; sa Justice s'exprime dans la purification d'Apollon qui met fin à la Vindicté divine, et sa bienveillance se manifeste dans la loi sévère, mais mesurée, de la cité qui prend sur elle la rétribution des fautes criminelles. De même un *Prométhée délivré* devait terminer la trilogie du Titan; cette pièce est perdue, mais nous en savons assez sur l'action du

17. E. R. Dodds remarque, *op. cit.*, p. 57, que Platon omet de citer la fin de ce fragment 162 de Niobé Ἰσθρίς, qui suppose quelque contribution de l'homme à son destin (μη θρασυτομεῖν : cette « arrogance » est de nous).

Prométhée délivré pour dire que la durée — la longue durée de trente mille ans qui séparait ce drame du précédent — avait « usé la colère » du tyran céleste et du Titan douloureux; usé la colère : c'est aussi l'expression dont se sert Sophocle dans *Œdipe à Colone* pour dire l'action de la méditation qui mène de la douleur amère à l'acquiescement apaisé; l'intervalle des tragédies grecques fait songer à une rédemption par le temps qui use les griffes et les dents de la colère des dieux et des hommes. C'est à l'intérieur de cette commune durée cosmique que Zeus, le tyran, devient Zeus, le père de Justice.

Ainsi le devenir du divin apparaît-il comme l'analogie du « repentir » de Dieu, dans la Bible hébraïque; n'est-ce pas une sorte de repentance de l'être que les *Euménides* et le *Prométhée* délivré laissent pressentir ?

Il n'est pas douteux que, pour Eschyle au moins, la tragédie est à la fois la représentation du tragique et l'impulsion vers la fin du tragique.

Cela est vrai, mais jusqu'à un certain point seulement; il est frappant que, même chez Eschyle, qui a été le plus loin dans ce sens (et la structure trilogique de sa tragédie exprime bien le mouvement de la tragédie vers la fin du tragique), cette fin du tragique n'est pas une délivrance réelle pour le héros; à la fin des *Euménides*, Oreste est en quelque sorte volatilisé dans le grand débat qui se déroule au-dessus de sa tête entre Athéna, Apollon, les Erinyes. Cette fin du tragique n'est aperçue par le poète qu'au prix de la destruction de la théologie tragique elle-même : il n'était pas finalement vrai que Zeus fût méchant. Or comment cette destruction de la théologie tragique est-elle possible ? Par un glissement à l'autre « type » étiologique, par glissement au drame de création; la sainteté se conquiert sur la méchanceté originelle, comme Mardouk a vaincu Tiamat. C'est ce schème théogonique qui sous-tend la conversion de Zeus dans la trilogie du *Prométhée* et celle de l'Erinnye en Euménide dans l'*Orestie*. Ainsi c'est « l'épopée » qui sauve la « tragédie » en la délivrant du « tragique »; le « dieu méchant » est résorbé dans la douleur du divin qui doit atteindre son pôle olympien aux dépens de son pôle titanique.

Mais chez Sophocle il n'y a précisément plus de fin du tragique : Sophocle en ce sens est plus purement tragique qu'Eschyle¹⁸; le

18. Nebel, *op. cit.*, pp. 169-231 : « Antigone et le monde sauvage des morts », « Œdipe-roi et le dieu de la colère », Werner Jäger, *Plaideia*, I, 343-363.

dieu hostile s'y fait moins sentir par sa pression que par son absence qui abandonne l'homme à lui-même; ce tragique redoublé vient barrer les solutions esquissées par Eschyle; ainsi le tragique d'Antigone, qui est un tragique de la contradiction insoluble, surgit précisément au point où Eschyle, dans les *Euménides*, voyait une issue au tragique; la cité n'est plus le lieu de la réconciliation : elle est la cité close qui rejette Antigone dans le défi et l'invocation de lois incompatibles avec l'existence historique de la cité.

Une seule exception, il est vrai, mais qui confirme indirectement notre interprétation : Sophocle lui aussi a salué dans *Œdipe à Colone* la fin du tragique¹⁹; le vieil Œdipe, après une longue méditation sur ses malheurs, est conduit par Sophocle au seuil d'une mort non tragique; il est enlevé aux regards profanes, après avoir été accompagné par Thésée, le roi sacrificateur, aux limites du territoire sacré de la cité. Weinstock comparait à juste titre ce drame sacré à une « légende des saints »; mais la mort du vieil Œdipe, la mort en gloire du héros assagi, est la suspension de la condition humaine plutôt que sa guérison.

Le salut en vérité, dans la vision tragique, n'est pas hors du tragique, mais dans le tragique. C'est le sens du $\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ tragique, de ce « souffrir pour comprendre » que le chœur célèbre dans l'*Agamemnon* d'Eschyle :

« Zeus, quel que soit son vrai nom, si celui-ci lui agréé, c'est celui dont je l'appelle. J'ai tout pesé : je ne reconnais que Zeus, propre à me décharger du poids de ma stérile angoisse... Il a ouvert aux hommes les voies de la prudence, en leur donnant pour loi « *souffrir pour comprendre* ». Quand en plein sommeil, sous le regard du cœur, suinte le douloureux remords, la sagesse en eux, malgré eux, pénètre. Et c'est bien là, je crois, violence bienfaisante des dieux assis à la barre céleste » (*Ag.*, 160 sq.). « *Souffrir pour comprendre* », c'est la sagesse tragique, c'est le « savoir tragique », pour parler comme K. Jaspers²⁰.

Je ne crois pas que la religion grecque, dans ses plus hautes expressions, par-delà les cultes, ait jamais offert une véritable fin du tragique; c'est toujours par substitution d'un autre schème religieux et non par résolution des tensions internes issues du schème tragique lui-même qu'elle procède. Qu'elle devienne une religion de la « possession divine », c'est-à-dire de la pénétration du

19. Nebel, *op. cit.*, pp. 233-253, « La mort bénie dans *Œdipe à Colone* ».

20. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, pp. 915-960, cf. ci-dessous chap. v.

divin dans l'humain, ou une religion de « l'extase divine », c'est-à-dire de l'évasion de l'humain dans le divin, la religion dans sa forme apollinienne ou dionysiaque n'est pas une résolution du tragique. Certes l'autorité de la parole delphique rassure, guide et en ce sens apaise; Apollon fut le grand pacificateur, dans la mesure où il fut, par l'intermédiaire de l'oracle, le grand conseiller, le garant de l'activité législative des grands fondateurs de lois; mais Apollon est aussi le grand maître des purifications rituelles, ce qui veut dire que son conseil, qui donne quelque sécurité à la parole humaine, ne guérit pas l'âme « tragique », puisqu'il faut finalement recourir aux vieilles purifications. Apollon, le conseiller, ne pouvait pardonner les péchés mais seulement laver les souillures, parce que la vision tragique du monde exclut le pardon des péchés²¹.

Dionysos cherche encore moins à restaurer dans son intégrité l'âme blessée; il donne issue à l'anxiété de faute en tirant l'âme hors d'elle-même et hors de sa solitude; ainsi son extase décharge-t-elle l'homme du poids de sa responsabilité, en le changeant en un autre. Dionysos ne confirme pas l'homme dans la vérité de sa finitude, il lui propose une exaltation, une sorte de démesure sacrée, par quoi il se fuit lui-même, bien plutôt qu'il ne se réconcilie avec soi²².

Reste le *spectacle* tragique lui-même, pour purifier quiconque accède à la sublimité du verbe poétique; ce n'est ni un conseil au sens apollinien, ni une altération de la personnalité au sens diony-

21. Sur ce rôle d'Apollon dans l'expiation, Nilsson, *A history of Greek religion*, Oxford, 1925, chap. vi : Apollon reste le maître de l'expiation sacrée dans le cas de la culpabilité sanglante, lors même que l'État a déjà pris sur lui l'office pénal de la punition. Nilsson, tout en soulignant le rôle du culte apollinien en faveur de la pureté morale et de la rectitude de l'intention, confirme l'impuissance de l'apollinisme à dépasser le ritualisme externe et à atteindre l'exigence de justice : « Il fut l'autorité qui restaura et maintint la paix avec les dieux. Sa tâche ne fut pas de susciter des consciences, comme firent les prophètes, mais de les calmer » (199-200); de là son réformisme prudent, son action tempérante à l'égard du dionysisme; mais il ne créa aucune valeur nouvelle.

22. Nilsson, *ibid.*, pp. 205-206. Nous y reviendrons au chap. iv. Tout ce que l'on dit sur la religion grecque doit toujours être tempéré par la considération suivante : il n'y eut jamais de théologie grecque unique, mais un chevauchement non seulement des cultes proprement dits, mais des synthèses religieuses diverses tentées par des réformateurs, des poètes, des propagandistes religieux, sans qu'aucune n'ait réussi à regrouper les autres dans un système; il y a l'autorité de Delphes, et puis il y a la « folie téléstique » de Dionysos; celle-ci envahit le domaine de celle-là; mais Apollon endigue et englobe Dionysos en légiférant sur son culte et en modérant son extase.

tion, captivité — sans recourir à ce mythe. La question sera pour nous de comprendre ce que le mythe « adamique » ajoute à cette première symbolisation. De toute manière ce surplus est tardif et à certains égards inessentiel; l'histoire de la littérature hébraïque le prouve surabondamment : Adam n'est pas une figure importante dans l'Ancien Testament; les prophètes l'ignorent; il est vrai que divers textes nomment Adam (sujet d'un verbe au pluriel) et les fils d'Adam, mais sans allusion au récit de la chute; Abraham le père des croyants, Noé le père de l'humanité recréée après le déluge sont des figures plus importantes; et même pour le rédacteur du récit de la Genèse, il n'est pas certain qu'Adam porte l'entière responsabilité du mal dans le monde²; il n'est peut-être que le premier exemple du mal; en tout cas le récit adamique ne doit pas être séparé de l'ensemble des onze premiers chapitres qui, à travers les légendes d'Abel et de Caïn, de Babel, de Noé, en passant par la menace suprême — le Déluge — et par la promesse suprême, la régénération par-delà les eaux, conduisent à l'élection d'Abraham, père des croyants.

Dans le Nouveau Testament Jésus lui-même ne se réfère jamais à ce récit; il prend l'existence du mal comme un fait, comme la situation que présuppose l'appel à la repentance : « Si vous ne vous repentez, vous périrez tous également. » L'accent est mis, dans les Synoptiques, avec une égale force sur le « cœur » mauvais (Marc 7, 21-22; Mat. 7, 11; 12, 33-34) ou sur « l'adversaire » : aux disciples qui demandent qui a semé de l'ivraie parmi la bonne semence, Jésus répond : « C'est un Ennemi qui a fait cela. » La prière du Seigneur met l'accent sur la tentation et le pouvoir oppresseur du Malin : « Ne nous soumet pas à la tentation mais délivre-nous du Mauvais. » Dans la maladie, comme dans la tentation, l'homme est attaqué par « l'esprit immonde ». La Passion elle-même est sous le signe du Mauvais : « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment » (Luc, 22, 31). Le Christ lui-même n'a-t-il pas été livré aux assauts du Démon ? Rien donc, en tout cela, qui oriente vers une interprétation « adamique » du commencement du mal. C'est saint Paul qui a tiré le thème adamique de sa léthargie; à la faveur du contraste entre le « vieil homme » et le « nouvel homme », il a dressé la

2. Ben Sirah, l'auteur de l'*Ecclésiastique*, et la *Sagesse* font allusion au récit de la Genèse (Sir., 25, 24; Sag., 2, 23-24; 10, 1-2), mais ne rapportent pas à un premier péché la déchéance de l'homme, ni tous les maux de la condition humaine.

figure d'Adam comme la figure inverse de celle du Christ, appelé le second Adam (I Cor., 15, 21-22, 45-49; Rom., 5, 12-21). Du même coup la figure d'Adam a été non seulement exaltée par rapport à toutes les autres figures des onze premiers chapitres de la Genèse, mais a été personnalisée sur le modèle de celle du Christ à laquelle elle sert de contraste; d'où l'on doit conclure deux choses : que c'est la christologie qui a consolidé l'adamologie et que la démythologisation de la figure adamique, comme personnage individualisé d'où l'humanité entière serait physiquement engendrée, n'implique aucune conclusion concernant la figure du Christ qui n'a pas été construite sur son patron, mais qui au contraire l'a individualisée comme par choc en retour.

Il est donc faux que le mythe « adamique » soit la clé de voûte de l'édifice judéo-chrétien; il n'en est qu'un arc-boutant, articulé sur la croisée d'ogive de l'esprit pénitentiel juif; à plus forte raison le péché originel qui est une rationalisation de second degré, n'est-il qu'une fausse colonne. On ne dira jamais assez le mal qu'ont fait aux âmes, durant des siècles de chrétienté, d'abord l'interprétation littérale de l'histoire d'Adam, ensuite la confusion de ce mythe, traité comme une histoire, avec la spéculation ultérieure et principalement augustinienne sur le péché originel; en demandant aux fidèles de confesser ce bloc mythico-spéculatif et de le recevoir comme une explication qui se suffise à elle-même, les théologiens ont indûment requis un *sacrificium intellectus*, là où il fallait éveiller les croyants à une surintelligence symbolique de leur condition actuelle.

Non point que le mythe soit une vaine répétition de l'expérience pénitentielle des Juifs : nous avons assez insisté sur la triple fonction du mythe — comme universalisation de l'expérience, comme instauration d'une tension entre un commencement et une fin et comme investigation des rapports entre l'originnaire et l'historique, pour mépriser l'apport du mythe. Mais cet apport même ne peut être compris qu'à partir de l'impulsion que le mythe reçoit de l'expérience qui le précède et des symboles dans lesquels cette expérience s'est constituée.

L'expérience vive de la confession juive prépare d'une double façon l'émergence du mythe : négativement et positivement.

D'un côté elle entraîne la dissolution des présupposés théologiques des deux autres mythes : théogonique et tragique; nulle part n'a été poussée aussi loin qu'en Israël la critique des représentations fondamentales sur lesquelles s'édifient le mythe du chaos et

celui du dieu méchant. Le monothéisme hébreu et plus particulièrement la qualité éthique de ce monothéisme ont rendu caducs et impossibles la théogonie et le dieu tragique qui est encore théogonique. Luttés et crimes, ruses et adultères sont expulsés de la sphère divine : dieux à face d'animaux, demi-dieux, titans, géants et héros sont impitoyablement exclus du champ de la conscience religieuse. La Création n'est plus « lutte » mais « parole » : Dieu dit et cela est. La « jalousie » de Jahvé n'est plus celle du dieu tragique que la grandeur héroïque offusque : c'est la « jalousie » de la sainteté à l'égard des « idoles »; c'est la « jalousie » monothéiste qui révèle la vanité, le néant des faux dieux³. La vision d'Isaïe dans le temple (Isaïe, 6) témoigne à la fois de la neuve découverte du Dieu Saint et du crépuscule du dieu théogonique et tragique. La conception purement anthropologique de l'origine du mal est la contrepartie de cette « démythologisation » globale de la théogonie : *Parce que* « Yahvé règne par sa Parole », *parce que* « Dieu est Saint », il faut que le mal entre dans le monde par une sorte de catastrophe du créé, catastrophe que le nouveau mythe tentera de ramasser dans un événement et dans une histoire où la méchanceté originelle se dissocie de la bonté originnaire. Cette motivation n'est pas sans analogie avec celle de Platon au livre II de la *République* : parce que Dieu est le Bien, il est innocent; mais alors que Platon conclut : donc Dieu n'est pas cause de tout, ni même du plus grand nombre des choses existantes, le penseur juif continuera : Dieu est cause de tout ce qui est bon et l'homme de tout ce qui est vain.

Or en même temps que le monothéisme éthique des Juifs ruinait la base de tous les autres mythes, il élaborait les motifs positifs d'un mythe proprement « anthropologique » de l'origine du mal.

Le mythe « adamique » est le fruit de l'accusation prophétique dirigée contre l'homme : la même théologie qui innocente Dieu accuse l'homme; or cette accusation, de plus en plus intégrée et assimilée à la prise de conscience de l'homme juif, s'est muée

3. Cela n'empêche pas qu'on puisse discerner dans la Bible des traces d'une conception « tragique » de la vie et des formes récessives de la « jalousie » du dieu tragique : la destruction de Babel, la condamnation de Caïn et même l'expulsion d'Adam et d'Eve du jardin d'Eden comportent peut-être un moment de ressentiment cléricale contre la grandeur héroïque de l'homme industriel. Mais nous attacherons plus d'importance à des affinités plus secrètes du mythe adamique avec les deux autres mythes : ce n'est pas dans le ressentiment contre la grandeur que nous les chercherons, mais dans le rôle du Serpent et dans la structure même du drame de chute.

mode d'être antérieur, comme la perte de l'innocence. Ce récit de création avec lequel notre récit de chute fait corps n'est pas l'admirable récit sur lequel s'ouvre notre Bible et qui est articulé autour des versets suivants : « Dieu dit : Que la lumière soit et la lumière fut » ; « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance » ; « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon. » Ce récit est le fruit d'une longue maturation ; il fallait que Jahvé devînt le maître de l'histoire universelle pour qu'il fût reconnu comme le maître de la terre et des cieux, sans risque d'être confondu avec une puissance de la nature ; mais pour être salué comme le maître de l'histoire il fallait que la pensée juive intégrât la terrible épreuve de la destruction nationale et de l'exil. Le récit plus ancien que nous lisons au deuxième chapitre de la Genèse est antérieur à cette catastrophe et à l'approfondissement religieux qui en résulta ; aussi est-il d'une facture plus rudimentaire (il suffit de comparer le geste créateur de 2, 7 à celui de 1, 26 et suiv.).

Ce mythe n'est pourtant pas négligeable car, si l'on en croit M. Humbert dont j'adopte ici l'interprétation, il comportait une vue de l'homme qui a été refoulée par le rédacteur jahviste du récit de chute, mais pas si complètement qu'on ne puisse en retrouver la trace dans certains « doublets » manifestes du chapitre 3. Il semble que le récit de création faisait paraître l'homme non point au centre d'un « jardin » au milieu de la steppe (Éden), mais sur un terroir (l'Adama), d'où l'homme (Adam) est tiré ; ce terroir, il le cultivait avec effort et intelligence ; de même l'homme du premier récit aurait été un adulte sexuellement éveillé ; c'est lui qui s'écrie, dans l'exultation, en présence de sa neuve compagne : « A ce coup-ci, os de mes os, et chair de ma chair ! celle-ci sera nommée femme (ischa), car de l'homme (isch) elle a été tirée, celle-ci. » Le Jahviste aurait refoulé tous les traits de discernement, d'intelligence, liés à l'état d'innocence, et reporté sur l'état de déchéance les aptitudes culturelles de l'homme ; l'homme de la création devient, pour lui, une sorte d'homme-enfant, innocent en tous les sens du mot, qui n'aurait qu'à tendre les mains pour cueillir les fruits du jardin merveilleux et qui ne se serait éveillé sexuellement qu'après la chute et dans la honte. Intelligence, travail, sexualité seraient alors les fleurs du mal.

Cette discordance au sein de notre récit est d'un grand intérêt ; loin qu'elle conduise à considérer le mythe ainsi refoulé comme un résidu et une survivance, elle invite à interroger cette tension même entre les implications culturelles et sexuelles de la création et

déjà très élaborés, mais par un principe de hiérarchisation et de préférence parmi les valeurs; cette structure éthique de la liberté constitue l'autorité même des valeurs en général. C'est peut-être pourquoi le Jahviste, qui raconte par ailleurs le *crime* de Caïn et qui connaît par conséquent la gravité du meurtre, a gardé de l'antique légende le motif naïf du fruit défendu qui avait peut-être une autre signification; dans le nouveau mythe, proprement hébraïque, le fruit défendu figure l'interdiction en général : comparé au meurtre, la consommation d'un fruit défendu est une peccadille⁸. Du même coup la monstruosité de l'acte en tant que tel

8. J. Coppens a tenté de renouveler le problème de la « science du bien et du mal »; il écarte aussi bien l'idée d'omniscience ou de science divine que celle d'un discernement purement humain. L'important, selon lui, c'est l'irruption brusque du mal dans la connaissance : plus précisément son addition au bien dans une « science combinée, mélangée, additionnée, cumulative » (*op. cit.*, p. 16). Ce n'est pas une science discriminative, ni exhaustive, mais « cumulative du bien et du mal » (*ibid.*, p. 17). A cette première thèse il en ajoute une seconde; cette science coupable est en rapport avec la sexualité : loin que ce soit une peccadille, une faute enfantine quant à l'objet et seulement un péché mortel par égard pour *Celui qui interdit*, la faute d'Adam a un contenu propre; Ève n'est-elle pas punie dans sa vie de femme et de mère ? et l'homme dans sa vie de désir ? Mais surtout le triangle formé par Ève, le serpent, l'arbre suggère une faute de ce genre : le serpent est le symbole des dieux de la végétation; sans être la représentation du sexe comme tel, il figure la tentation des divinités qui le sacralisent. M. Coppens précise encore : la faute porterait contre le seul précepte rapporté par la Genèse avant la chute, celui de la procréation. Le serpent figurerait ainsi la tentation de placer la vie sexuelle sous le signe des cultes licencieux païens et ainsi de la livrer au dérèglement (*op. cit.*, pp. 13-28, 73-91, et, dans la même collection des *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, II, 8, pp. 396-408). Il faut dire que M. Coppens appuie son interprétation sur une vaste et solide enquête concernant la signification du serpent comme associé aux divinités de la végétation (*ibid.*, pp. 91-117 et 409-442). Mais M. Coppens passe trop vite à mon gré sur la question de savoir si c'est bien l'existence de la transgression sexuelle que l'auteur sacré *enseigne*. Quand il rencontre cette question qui devrait dominer le débat il répond par la négative : « L'auteur sacré enseigne-t-il l'existence de la transgression sexuelle dont nous avons parlé ? Je ne le crois pas. Ce thème se développe en sourdine. Il était beaucoup plus clair, je pense, dans la source que l'auteur a connue. L'hagiographe a laissé tomber le thème, mais il en est resté quelques traces qu'il faut dégager comme d'un palimpseste. Ou bien on peut supposer qu'il ne l'a pas abandonné entièrement pour son compte personnel, mais qu'il s'est abstenu de l'inculquer. Il se contenterait de l'insinuer, soit qu'il préfère ne pas déchirer le voile, soit même que, de propos délibéré, il l'ait rendu plus épais » (*ibid.*, p. 26). Ces remarques me font penser que l'interprétation sexuelle est une interprétation *récessive* du péché d'Adam; si elle appartient à la couche la plus archaïque, le rédacteur l'a refoulée, non pour dissimuler le sens, mais pour dire quelque chose de beaucoup plus important : l'intention du texte me semble être de réduire le *contenu* de la faute jusqu'à en faire une peccadille, de façon à accentuer le fait que l'homme a rompu la dépendance filiale qui l'unissait à son Père. C'est pourquoi finalement la question de

mal radical que le pénitent est toujours sur le point de nommer sa nature mauvaise; par là même le mythe dénonce le caractère purement « historique » de ce mal radical; il l'empêche de s'ériger en mal originaire : le péché a beau être plus « ancien » que les péchés, l'innocence est « plus ancienne » que lui; cette « antériorité » de l'innocence au péché le plus « vieux » est comme le chiffre temporel de la profondeur anthropologique. Par le mythe, l'anthropologie est invitée d'abord à rassembler tous les péchés du monde dans une sorte d'unité transhistorique, symbolisée par le premier homme, puis à frapper de contingence ce mal radical, enfin à maintenir en surimpression la bonté de l'homme créé et la méchanceté de l'homme historique, tout en « séparant » l'un et l'autre par « l'événement » que le mythe raconte comme premier péché du premier homme.

C'est ce que Rousseau a génialement compris : l'homme est « naturellement bon », mais nous ne le connaissons en régime de civilisation, c'est-à-dire d'histoire, que « dépravé ». C'est surtout ce que Kant a compris avec une rigueur admirable dans *l'Essai sur le mal radical* : l'homme est « destiné » au bien et « enclin » au mal; dans ce paradoxe de la « destination » et du « penchant » se concentre tout le sens du symbole de la chute.

3. — LE « LAPS » DU DRAME DE TENTATION

Mais le même mythe qui concentre dans un homme, dans un acte, dans un instant, « l'événement » de chute, le disperse aussi entre plusieurs personnages : Adam, Ève, le serpent — et plusieurs épisodes : la séduction de la femme et la chute de l'homme. Une seconde lecture s'offre donc, où le « passage » de l'innocence à la faute prend le sens d'un glissement insensible et non plus d'un surgissement soudain. Le mythe est à la fois le mythe de la césure et le mythe de la transition, le mythe de l'acte et celui de la motivation, le mythe du mauvais choix et celui de la tentation, le mythe de l'Instant et celui du Laps de durée. Sous ce second aspect le mythe tente de combler l'intervalle de l'innocence à la chute par une sorte de vertige d'où l'acte mauvais sortirait comme par fascination. Mais en articulant l'événement de la chute sur la durée du vertige, le Jahviste donne à son récit un second pôle : le serpent; le serpent est une figure de la transition; en outre la médiation du serpent est elle-même reliée à une autre figure, celle de la femme,

est quelque chose de très profond : lorsque la limite cesse d'être créatrice et que Dieu paraît barrer la route à l'homme par ses interdits, l'homme reprend pour sa liberté l'illimitation du Principe de l'existence et forme le vœu de se poser dans l'être comme un créateur de soi par soi. Au reste le serpent n'a pas tout à fait menti ; l'ère ouverte à la liberté par la faute est une certaine expérience de l'infini qui nous masque la situation finie de la créature, la finitude éthique de l'homme. Désormais le mauvais infini du désir humain — le toujours autre, le toujours plus — qui anime le mouvement des civilisations, l'appétit de plaisir, de possession, de pouvoir, de connaissance — *semble* constituer la réalité humaine. Cette inquiétude qui nous fait mécontent du présent *paraît* être notre vraie nature ou plutôt l'absence de nature qui nous fait libre. D'une certaine manière la promesse du serpent marque la naissance d'une histoire humaine tirée par ses idoles à l'infini ; toute phénoménologie se développe dans cette enceinte enchantée de la vanité, sous la catégorie du *Pseudo*. C'est pourquoi nulle phénoménologie — ou science de ce qui apparaît — ne peut tenir lieu d'une critique de l'illusion de l'apparaître, de cette critique dont le mythe est la forme chiffrée.

Et maintenant pourquoi la femme est-elle le lieu privilégié où s'affrontent l'interdit et le désir ? Dans le récit biblique elle figure le point de fléchissement et de faiblesse en face du séducteur ; c'est à travers la femme que le serpent tente l'homme.

Sans doute faut-il accorder que ce récit laisse percer un sentiment bien masculin, qui vient à point pour justifier l'état de dépendance dans lequel toutes les sociétés — ou peu s'en faut — tiennent les femmes. Ce sentiment est d'ailleurs bien dans le style de cette « jalousie divine » où nous avons reconnu une sorte de mythe tragique résiduel ; il y a sans doute quelque trace de la jalousie du dieu à l'égard de la grandeur humaine dans la haine cléricale pour la curiosité, l'audace, l'esprit d'invention et de liberté qui anime ces pages pessimistes, s'il est vrai qu'elles tendent, à l'encontre du mythe de création, à éliminer l'ambiguïté de la civilisation et à la placer de manière univoque sous le signe de la culpabilité.

Mais, par-delà la légitime critique qu'un esprit nietzschéen pourrait mener contre le sentiment du Jahviste, ce récit vise un « éternel féminin » qui est plus que sexe et qu'on pourrait appeler la *médiation de la faiblesse*, la fragilité de l'homme. La chair est « faible », dit l'Évangile. Cette fragilité consiste dans le type même

tisé, dans la figure du serpent, un aspect important de l'expérience de tentation; l'expérience de quasi-extériorité; la tentation serait une sorte de séduction par le dehors; elle se développerait en complaisance pour l'apparition qui investit le « cœur »; finalement pécher serait *céder*. Le serpent serait donc une part de nous-même que nous ne reconnaissons pas; ce serait la séduction de nous-même par nous-même, projetée dans l'objet de la séduction. Cette interprétation est d'autant moins irrelevante qu'elle est déjà invoquée par l'apôtre Jacques : « Que personne lorsqu'il est tenté ne dise : c'est Dieu qui me tente; car Dieu ne peut être tenté par aucun mal et lui-même ne tente personne. Mais chacun est tenté quand il est attiré et amorcé par sa propre convoitise » (1, 13-14). Saint Paul de même a identifié à la « chair », à la loi du péché qui est dans mes membres, cette quasi-extériorité de la convoitise. Le serpent figure donc cet aspect de passivité de la tentation, flottant à la frontière du dehors et du dedans et que le Décalogue déjà appelle « convoitise » (10^e Commandement). On pourrait même dire, dans la ligne de saint Jacques, que ce pseudo-dehors ne devient une réalité étrangère que par la mauvaise foi; argumentant à partir de cet investissement de notre liberté par la convoitise, nous cherchons à nous disculper et à nous innocenter nous-même en accusant un Autre. Ainsi alléguons-nous l'irrésistibilité de nos passions pour nous justifier nous-même; c'est d'ailleurs ce que fait la femme, interrogée par Dieu, après l'acte fatal : pourquoi as-tu fait cela ? Elle répond : « Le serpent m'a séduite »; la mauvaise foi s'empare donc de la quasi-extériorité du désir pour la maquiller en alibi de la liberté. L'astuce de la disculpation, c'est d'achever de mettre dehors la tentation qui flottait à la frontière du dedans et du dehors. En allant jusqu'au bout de cette interprétation, on dirait que le serpent représente la projection psychologique de la convoitise¹². C'est l'image

12. Je dirai plus tard ce qu'on peut penser des interprétations psychanalytiques du mythe de la Genèse; mais dès maintenant il est clair que la dialectique de la convoitise déborde de toute part l'aventure de la *libido*; la lutte des prophètes contre l'injustice et l'insolence, celle de saint Paul contre la prétention des « justes », nous avertissent que la symbolique du serpent ouvre et découvre un champ immense de la « convoitise » dont la sexualité n'est qu'un secteur. Mais nous ne sommes pas encore en état de situer exactement la sexualité par rapport à l'injustice et à la justification. — Sur les interprétations psychanalytiques du serpent, cf. Ludwig Levy, *Sexual Symbolik in der Paradiesgeschichte*, in *Imago*, 1917-1919, pp. 16-30; R. F. Fortune, *The symbolic of the serpent*, in *Intern. Journ. of Psychoanalysis*, 1926, pp. 237-243; Abraham Cronbach, *The psychoanalytic study of Judaism*.

du « fruit » — plus la mauvaise foi de la disculpation. Notre propre désir se projette dans l'objet désirable, se découvre même par lui; ainsi lorsqu'il se *lie lui-même* — et c'est cela le mal — l'homme accuse l'objet pour se disculper lui-même. C'est de ce subtil processus que le serpent est la dramatisation, au sens où le spectre d'Hamlet dramatise l'obscur appel de la vengeance, le reproche fomenté par l'image paternelle et fiché dans l'impuissance velléitaire d'Hamlet. Le *Phédon* ne dit peut-être pas autre chose : « Et le merveilleux de cette clôture [la prison des passions corporelles], la philosophie s'en est rendu compte, c'est qu'elle est l'œuvre du désir et que celui qui concourt le plus à charger l'enchaîné de ses chaînes, c'est peut-être lui-même » (82 d).

Cette réduction du serpent à une part de nous-même n'épuise peut-être pas le symbole du serpent; le serpent n'est pas seulement la projection de la séduction de l'homme par lui-même, ce n'est pas seulement notre propre animalité excitée par l'interdiction, affolée par le vertige d'infinité, pervertie par la préférence que chacun donne à soi et à sa propre différence et séduisant notre propre humanité. Le serpent est aussi « dehors » d'une façon plus radiale et d'ailleurs multiple.

Le serpent figure d'abord cette situation : dans l'expérience historique de l'homme, chacun trouve le mal *déjà là*; nul ne le commence absolument; si Adam n'est pas le premier homme, au sens naïvement temporel du mot, mais l'homme exemplaire, il peut figurer à la fois l'expérience du « commencement » de l'humanité avec chacun et l'expérience de la « suite » des hommes; le mal fait partie de la connexion interhumaine, comme le langage, comme l'outil, comme l'institution; il est transmis; il est tradition et non pas seulement événement; il y a ainsi une antériorité du mal à lui-même, comme si le mal était ce qui toujours se précède lui-même, ce que chacun trouve et continue en commençant, mais en commençant à son tour; c'est pourquoi dans le jardin d'Eden le serpent est déjà là; il est l'envers de ce qui commence.

Allons plus loin : derrière la *projection* de notre convoitise, au-delà de la *tradition* du mal déjà là, peut-être y a-t-il une extériorité plus radicale encore du mal, une structure cosmique du mal : non pas sans doute la légalité du monde comme telle, mais son rapport d'indifférence à l'exigence éthique dont l'homme est tout à la fois l'auteur et le serviteur; du spectacle des choses, du cours de l'histoire, de la cruauté de la nature et des hommes, procède un sentiment de l'absurdité universelle qui invite l'homme à douter de sa

de mal que le naïf auteur du récit biblique dépeint comme ruse animale. Pécher c'est céder.

A partir d'ici la spéculation devient très périlleuse; du moins la spéculation religieuse : car elle s'aventure sur un terrain inaccessible à la vérification qui lui est propre, à savoir la vérification par l'esprit de pénitence; au-delà de ce dont le croyant peut encore se repentir, la spéculation est sans appui. Replacé dans la perspective de la confession des péchés et du symbolisme qui l'éclaire, le thème du Malin n'est jamais qu'une figure-limite qui désigne ce mal que je continue lorsque moi aussi je le commence et l'introduis dans le monde; le toujours-déjà-là du mal est l'*autre* aspect de ce mal dont pourtant je suis responsable. La situation de *victime* que l'iconographie des tentations développera à satiété à travers le baroque de Jérôme Bosch, est l'envers de la position de pécheur dont l'homme s'accuse sous la conduite du prophète. La sobriété de la conscience pénitente exclut que la spéculation sur Satan soit jamais coupée de l'anthropologie du mal. L'homme ne connaît le mal que comme cela qu'il inaugure; c'est pourquoi un premier pas dans la « satanologie », aux confins de l'expérience d'être-tenté, est toujours nécessaire; mais il est impossible de faire le second pas au-delà de cette frontière de la satanologie et de l'anthropologie : en dehors de la structure quasi extérieure de la tentation, laquelle est encore une structure du péché de l'homme, je ne sais pas ce qu'est Satan, qui est Satan, ni même si c'est Quelqu'un. Car s'il était quelqu'un il faudrait intercéder pour lui; ce qui n'a pas de sens.

Voilà pourquoi le mythe biblique, en dépit d'Ève et du serpent, reste « adamique », c'est-à-dire anthropologique.

4. — LA JUSTIFICATION ET LES SYMBOLES ESCHATOLOGIQUES

Nous nous sommes enfoncés dans la forêt des significations suscitées par le symbole adamique. Le moment est venu de rendre à ce symbole son mouvement : c'est un symbole du commencement et il a été recueilli par l'écrivain biblique que nous appelons le Jahviste avec la conscience vive qu'il est un symbole *rétrospectif*, solidaire de toute une expérience historique tournée vers l'*avenir*. Il n'est pas question de reconstituer ici toute la théologie de l'histoire sous-jacente à cette expérience, mais de résoudre un problème précis qui est celui-ci : y a-t-il, dans cette expérience et cette théologie de l'histoire, des symboles de la Fin qui soient homo-

posait naguère d'appeler *eschatologie* « l'ensemble des pensées qui expriment les espérances religieuses au sujet de la venue d'un monde considéré comme idéal, ce monde étant habituellement présenté comme devant être précédé d'un « Jugement » (qui implique la destruction du monde actuel ou des puissances qui le dominent¹⁷) ». C'est l'affinité des représentations eschatologiques du monde judéo-chrétien avec les représentations concernant l'*Urgeschichte* qui va être désormais notre thème de réflexion.

De même que la vision rituelle-culturelle de la vie était cohérente avec le drame de création et que le spectacle de Terreur et de Pitié convenait au dieu méchant de la tragédie et que l'Odyssée de l'âme réplique au malheur de l'existence corporelle, on peut montrer que les représentations eschatologiques de l'Homme à venir sont homogènes à la chute du premier Homme.

Il n'est pas de meilleure illustration de la coupure entre le type « rituel-culturel » et le type « eschatologique » que l'évolution que subit la figure du Roi : la royauté fondée « en ce temps-là » devient peu à peu « le Royaume à venir », à mesure que le type eschatologique s'empare plus complètement des images déposées par le type rituel-culturel. Nous avons déjà évoqué dans le cadre du type « rituel-culturel » cette inversion et nous avons considéré l'évolution de cette figure du point de vue de la décomposition de l'idéologie antérieure; nous pouvons maintenant mieux saisir le dynamisme nouveau qui entraîne ces vieilles images vers un nouvel horizon. Le Roi, l'Oint, encore chargé d'espérance terrestre et politique dans les oracles concernant la permanence de la lignée davidique (par exemple, II Samuel, 7, 12-16), commence de « s'eschatologiser » avec Jérémie, 23, 1-8; Ézéchiël, 34, 23 ss., et 37, 20 ss., et surtout dans Isaïe, 9, 1-6 (quitte à se « politiser » de plus en plus fortement sous la domination grecque, tout en restant dans l'horizon de l'histoire, comme on voit dans les psaumes de Salomon). Le beau texte d'Isaïe mérite qu'on le cite :

Le peuple qui marchait dans les ténèbres
a vu une grande lumière;
sur les habitants du sombre pays
une lumière a resplendi.

Car un enfant nous est né,

17. J. Héring, *op. cit.*, p. 51. Sur le rapport avec la figure du Roi, cf. A. Bentzen, *op. cit.*, pp. 32-42. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1958, p. 97.

BARD COLLEGE LIBRARY



3 5131 00370682 9

Le mal, 1947
Σ le malheur, que l'un le dit à l'autre
Germes, Recettes de la justice pénale
et morale en France, 1907

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 15 JUILLET 1963 SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE OFFSET JEAN GROU-RADENEZ
27-29, RUE DE LA SABLIERE, A PARIS
DÉPÔT LÉGAL : 3^e TRIMESTRE
N° D'ÉDITION : 957