

Documents EPISCOPAT

BULLETIN DU SÉCRÉTARIAT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

SAUVÉS DU PÉCHÉ

*U*ne semaine de réflexion théologique et pastorale rassemble, tous les deux ans, un nombre appréciable d'évêques français à Luxembourg. Le thème du péché était au programme de la rencontre de cette année 2001 : « Sauvés du péché ».

C'est au père **Bernard Sesboüé**, s.j., qu'avait été confié l'exposé magistral sur cette question : qu'est-ce que le salut nous fait comprendre du péché ? De quoi parlons-nous quand nous disons péché.

En grand expert de la théologie de la rédemption, le père Bernard Sesboüé situa le péché dans l'économie du salut, à partir de cette conviction qu'on ne peut parler du péché qu'à la lumière du salut : c'est le salut qui révèle à l'homme son péché.

À la lumière de cette actualité du péché, une autre question se pose, celle de l'origine du péché ? Pourquoi sommes-nous pécheurs ? Dans une perspective pastorale et pédagogique, une démarche est présentée pour un exposé cohérent sur cette problématique de l'origine du péché.



Bulletin publié
sous la responsabilité
du Secrétariat général
de la Conférence
des évêques de France

Directeur de publication :
Mgr Bernard LAGOUTTE,
secrétaire général
de la Conférence
des évêques de France

Le péché est l'expression chrétienne désignant le mal volontaire accompli par l'homme. Au moment d'aborder ce sujet, n'oublions pas que l'immense problème du mal ne se réduit pas au problème du péché. La conscience contemporaine est surtout préoccupée du mal *innocent*, c'est-à-dire de l'enfant qui naît handicapé ou des tremblements de terre qui tuent en Turquie, au Salvador ou en Inde des milliers de personnes. On peut aussi parler du mal mixte, dans lequel innocence et culpabilité sont enchevêtrées de manière inextricable. Certains tremblements de terre seraient infiniment moins meurtriers si les hommes n'avaient pas urbanisé sans précaution des zones sismiques, alors qu'ils savaient comment construire des immeubles capables de résister. Dans un autre ordre d'idées, je pense à la Shoah, que l'on considère avant tout du côté des victimes innocentes au point de poser, comme Hans Jonas la question de savoir si l'on peut encore parler de Dieu après

Auschwitz^[1]. On se pose moins la question de la responsabilité proprement humaine de la Shoah et de ce qu'il faut penser de l'homme après une telle horreur.

Je n'aborderai donc formellement que le mal pécheur avec la préoccupation constante d'apporter des éléments de réponse à la grande question qui nous concerne tous : comment parler du péché aujourd'hui ? Je vous proposerai deux réflexions sur le péché, avant de conclure de manière plus immédiatement pastorale.

Disons tout d'abord : le péché est tout le contraire d'un mystère. Car un mystère est source de lumière, tandis que le péché est obscurité par excellence. La décision pécheresse ne se justifie en rien ; elle n'a aucune « raison » ; elle ne peut donc être expliquée. Le mal en tant que mal est inintelligible : vouloir le comprendre est une contradiction dans les termes : ce serait le justifier intellectuellement et lui reconnaître une place moralement. Le choix du mal est un abîme sur lequel on ne peut rien dire. Admettons donc que même le discours chrétien sur le mal et le péché ne boucle jamais complètement, comme si le mal jetait son voile d'ombre sur

tout le reste. Rappelons-nous les grandes pro-

testations de l'Ancien Testament devant le système classique de la rétribution couramment proposée : les méchants vont à leur perte, tandis que les justes sont récompensés. Qohélet et Job sont là pour nous dire : non, cela ne marche pas ! Nous constatons tous les jours que le méchant prospère, tandis que le juste va au gouffre. Job revendique son innocence devant ses soi-disant amis qui essaient de le convaincre qu'il a péché. Philippe Némó avait intitulé naguère un judicieux petit livre sur Job, *L'excès du mal*^[2]. Le mal est toujours un excès, auquel ne peut répondre en définitive que l'excès de l'amour.

Le péché ne peut être appréhendé que par le biais de la relation à ce qu'il n'est pas. On ne peut donc parler du péché que dans le contexte d'un univers de sens auquel il vient s'opposer. C'est ce que je voudrais faire en insistant sur deux thèses qui me paraissent fondamentales :

- ◆ On ne peut parler du péché qu'à la lumière du salut ; c'est le salut qui révèle le péché de l'homme comme péché auquel le pardon est offert ou promis ou comme péché pardonné. Rappelons-nous la phrase de Pascal mise dans la bouche de Jésus : « Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur. »

- ◆ L'analyse chrétienne du péché doit partir de la prise de conscience de la situation concrète de l'humanité, de la description de la multiplicité des maléfices pécheurs qui l'accablent, avant d'oser remonter à la si difficile question de l'origine du péché. En termes classiques, il faut parler du *péché originé* avant de parler du *péché originant*. Ici encore une pensée de Pascal nous met sur la voie :

« Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. Et cependant sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. »^[3]

[2] PH. NÉMO,
Job et l'excès du mal,
Paris, Grasset,
1978.

[1] H. JONAS,
Le concept de Dieu après Auschwitz,
Paris,
Payot & rivages,
Une voix juive,
1994

[3] Pascal,
Pensées,
131 Lafuma,
134 Brunswick.

I. LE CHRISTIANISME N'ANNONCE PAS LE PÉCHÉ, MAIS LE SALUT, C'EST-À-DIRE LA LIBÉRATION DU PÉCHÉ

Prenons comme référence la rédaction de nos deux Credos. Dans aucun d'entre eux vous ne lisez la mention du péché pour lui-même. Le centre de gravité du texte est l'annonce du salut. Au cœur de la formule de Nicée-Constantinople nous trouvons : « pour nous les hommes et pour notre salut ». Le péché n'est mentionné qu'au troisième article sous la modalité de la « rémission des péchés » (Symbole des Apôtres), ou « un seul baptême pour la rémission des péchés » (Nicée-Constantinople). Il y a dans ce constat une donnée *structurelle* du christianisme. Car dans une formule aussi brève tout compte, le dit, le non-dit et la manière de dire.

Ceci correspond parfaitement au mouvement et à la structure de la révélation dans les deux Testaments.

L'Ancien Testament : une lente pédagogie de la notion théologique du péché dans le cadre de l'Alliance

L'Ancien Testament présente Dieu comme celui qui a sauvé son peuple de la servitude égyptienne et l'a conduit, à travers le désert et malgré ses nombreuses infidélités, dans la terre promise. Il y a là un paradigme du salut de tout l'homme. Dieu sauve, Dieu est plus fort que le péché de l'homme. Dieu est celui qui veut le bien et le bonheur de l'homme parce qu'il l'a créé par amour. Dieu est celui qui est fidèle à l'Alliance une première fois scellée dans la création. Il refait sans cesse alliance avec l'homme, avec Noé, avec Abraham, avec Moïse, comme il l'avait fait avec Adam. Car si Israël est le bénéficiaire privilégié de l'alliance avec Yahvé, les récits de la création reportent cette même structure d'alliance à l'origine universelle de l'humanité^[4].

Dieu punit, mais il offre toujours son pardon. Il veut la réconciliation de l'homme. Ses colères, ses châtements ne sont que les stratégies d'un amour qui veut toujours ramener à lui le peuple rebelle. « Dieu miséricordieux et gracieux, longanime, riche en bonté et en fidélité, gardant la bienveillance à mille générations, pardonnant l'iniquité, la révolte et le péché » (Ex 34, 6 ss. ; Nb 14, 18 ; Jl 2, 13).

L'Ancien Testament révèle donc le *mal coupable* de l'homme comme un *péché*, c'est-à-dire selon sa dimension *théologique*. Le mal accompli est péché en ce sens qu'il s'adresse à Dieu, parce qu'il est le refus de l'Alliance sans cesse proposée par Dieu à l'homme. C'est le *Tibi soli peccavi* du Psaume 50 : David a péché en commettant l'adultère avec la femme d'Urie, il a péché en faisant tuer Urie au combat. Ce sont des fautes contre l'homme, contre l'amour fraternel. Mais David dans son repentir découvre que ses fautes sont en définitive des fautes contre Dieu.

C'est à la lumière du don du salut que le thème du péché se trouve creusé dans toute sa radicalité. L'histoire de la première Alliance est le long dialogue de la générosité de Dieu, de la justice de Dieu avec la *récalcitrance* humaine, pour reprendre le terme de Paul Ricœur. C'est pourquoi les deux thèmes de la repentance et du pardon sont aussi centraux dans la Bible.

Au fond le mal coupable est une réalité fondamentale qui va de soi, qui n'a pas besoin d'être dite comme une nouveauté. La conscience de l'humanité le sait bien, même si elle vit dans le mal sans comprendre ce qu'elle fait. Le mal coupable s'impose com- ^[4]

La dialectique dégagée par O. Artus dans le Trétateuque (don, loi, faute, rétribution), vaut exactement pour les épisodes de Gn 1-3. au niveau d'une lecture d'ensemble de l'Ancien Testament, on pourrait dire que cette dialectique s'achève dans le pardon (par-don), en tant que don maintenu.

me une donnée irréductible qui n'a pas besoin de révélation. C'est la situation congénitale de l'humanité. Par contre, l'homme a besoin que lui soit révélée la dimension *théologale* de son existence. Mais cette révélation ne peut se faire qu'à la lumière du salut et de la délivrance.

Cette révélation de la faute comme péché est en même temps une révélation de la *transcendance* de l'homme. Elle lui dit que dans son comportement l'homme touche mystérieusement à l'Absolu, puisque ses actes sont capables de plaire ou de déplaire à Dieu. L'existence de l'homme est inscrite par origine dans une relation à Dieu. Sa responsabilité et sa liberté lui sont ainsi révélées comme capables de l'éternel.

C'est à la lumière de cette initiative maintenue du salut de Dieu que le péché se trouve analysé et défini selon ses diverses harmoniques : le péché est désobéissance et transgression, orgueil, mensonge, violence, injustice, iniquité, infidélité, adultère ; il est aussi souillure et impureté. Quand la Bible définit le péché, elle le fait à travers un vocabulaire qui exprime la rupture de relation. Tous ces termes évoquent une telle rupture, sauf le vocabulaire de la souillure. Le péché prend sens, si l'on peut dire, comme le refus ou le mépris de l'Autre. Le dénominateur commun de tout cela, c'est ce qui « déplaît » à Dieu, ce qui s'oppose à lui, le refus ou le mépris de Dieu.

Bien entendu, le péché est le mal de l'homme, le mal que les hommes se font les uns aux autres. Si le devoir éthique de l'homme a une dimension théologale, la réciproque n'est pas moins vraie : le théologal a valeur anthropologique. Rien d'arbitraire dans les injonctions divines : l'homme qui déplaît à Dieu se détruit aussi lui-même. La Bible évoque la dimension éthique du péché en raison du lien entre les deux commandements de l'amour du prochain et de l'amour de Dieu. C'est dans cet esprit que les prophètes dénoncent les injustices sociales.

Le mal de l'homme et les *fautes* des hommes deviennent donc *péchés* au regard de Dieu. L'homme qui peut avoir spontanément conscience du mal qu'il fait aux autres et à lui-même, n'a pas spontanément conscience que la faute s'adresse en définitive à Dieu. Tout l'Ancien Testament est une longue pédagogie de la dimension théologale du péché : *Tibi soli peccavi*. Parce que le pardon est toujours offert, l'appel à la repentance est constant, de la liturgie du *kippour* aux appels spirituels des prophètes.

Le Nouveau Testament : la croix image une de l'horreur du péché et de la toute-puissance de l'amour

Dans le Nouveau Testament, la dynamique de la révélation du péché se fait toujours à la lumière du salut offert ou donné. Prenons en pour premier exemple la prédication inaugurale de Jésus annonçant la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu et disant : « Convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1, 15). S'il y a appel à la conversion, c'est bien parce qu'il y a eu péché ; mais la conversion n'est possible qu'au prix de la foi en l'Évangile proclamé comme Évangile de pardon. On pourrait analyser de même un certain nombre de scènes de conversion dans les évangiles, par exemple celle de Zachée. Jésus fait reconnaître au pécheur son péché dans le climat de la visite du pardon et du salut. De même, à la femme adultère Jésus lui dit : « Je ne te condamne pas », avant d'ajouter « Va et ne pèche plus ».

Mais la scène décisive est ici la révélation qui s'accomplit à la croix. Le corps de Jésus en croix, tuméfié et défiguré au terme de sa passion, renvoie à l'humanité dans la même image, celle de la cruauté du péché de l'homme et celle de l'amour de Dieu qui aime les siens jusqu'à la fin. C'est une surimpression comme il en existe au cinéma. Pour en voir le fondement biblique, il suffit de comparer à l'image du Christ en croix celle du péché du peuple de Juda en Isaïe 1 :

« Ah! nation pécheresse,
 peuple chargé de crimes,
 Race malfaisante, fils pervers !
 Ils ont abandonné Yahvé,
 méprisé le Saint d'Israël,
 Ils se sont détournés de lui.
 Où vous frapper encore,
 Puisque vous accumulez les trahisons ?
 Toute la tête est malade,
 tout le cœur épuisé ;
 De la plante des pieds à la tête, plus rien
 n'est intact : blessures, contusions,
 plaies ouvertes, ni pansées, ni bandées,
 ni soignées à l'huile » (Is 1, 4-6).

Il y a une mystérieuse identité entre ces deux images : celle de la défiguration opérée par le péché et celle de l'amour libérateur qui transfigure cette même défiguration. La première est l'œuvre des hommes, la seconde celle de Dieu. L'excès de l'amour répond à l'excès du péché. Mais aussi la radicalité de l'amour fort comme la mort révèle la radicalité du péché. Le péché est « déicide ». La perversion chrétienne fut d'accuser le seul peuple juif du déicide. En fait, selon les évangiles, les païens et les juifs, même les premiers chrétiens en la personne des disciples fugitifs, sont tous responsables de la mort du Christ. La vérité ultime du péché de l'humanité entière est révélé dans et par cette mort, même si les uns comme les autres « ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23, 34). Mais cette vérité, qui serait insoutenable, n'est révélée qu'au sein d'une vérité plus grande et plus profonde, celle de l'amour inconditionnel de Dieu, amour plus fort que le péché et que la mort. C'est ici qu'il faut dire que le pardon est plus fort que la méchanceté^[5]. *Mors et vita duello conflixere mirando. Dux vitae mortuus regnat vivus.*

Cette dualité de sens dans une unique image peut nous faire comprendre la portée des expressions « mort *pour* nous », « mort pour nos péchés », « pour notre salut ». S'il est mort *pour* nous, c'est d'abord qu'il est mort *par* nous, mort *par* nos péchés. Il est

mort en raison et à cause de nos péchés : ce sont nos péchés qui l'ont tué. À la croix le Christ a transformé un *par* en un *pour*. Alors nous pouvons comprendre qu'il est mort pour nous, c'est-à-dire *en notre faveur*, sens dominant de l'expression dans le Nouveau Testament^[6]. Faut-il comprendre qu'il est mort « à notre place ? » Étant donné les développements malheureux en sotériologie du thème de la substitution, je serais très prudent à ce sujet. Il nous faut éviter ici tout relent de « pacte sacrificiel ». Une substitution peut être envisagée en ce seul sens que le Christ a accompli en notre nom et au nom de la solidarité qu'il a contracté avec nous ce que nous ne pouvions pas accomplir par nos propres forces. Substitution « initiatique » (B. Lauret), si l'on veut, substitution du premier de cordée qui permet au groupe de monter à son tour. En définitive, c'est l'excès de l'amour sur le péché le plus radical qui nous sauve en nous convertissant.

La tradition doctrinale : les trois grandes figures de la justification par la foi, Paul, Augustin, Luther

Pour illustrer la thèse du pardon révélateur du péché, il faudrait refaire toute l'histoire du dogme de la Rédemption et du salut^[7]. Je me contenterai d'évoquer trois figures à la fois dogmatiques et spirituelles, qui illustrent le thème de la justification : saint Paul, Augustin et Luther. Avec Paul nous restons dans l'Écriture et je complète un volet encore absent dans mon exposé du témoignage du Nouveau Testament. Il y a une continuité parlante entre l'expérience théologique de ces trois témoins :

L'expérience de Paul

Paul était un pharisien, parfaitement observateur de la Loi, qui mettait toute sa confiance dans cette observance : « Circoncis dès le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreu, quant à la loi, un Pharisien, quant au zèle, un persécuteur de l'Église ; quant à la justice que peut donner

B. SESBOÛÉ,
*Jésus-Christ
 l'unique
 Médiateur*,
 Paris, Desclée,
 t. I, p. 115-121,
 1988.

Je me permets
 de renvoyer
 pour cela à
 l'ouvrage cité
 ci-dessus,
*Jésus-Christ
 l'unique
 médiateur*.

Alors que
 V. Jankélévitch
 termine son très
 beau petit livre
 sur *Le pardon*,
 [Paris, Aubier,
 1967],
 par cette formule
 malheureuse :
 « aussi le pardon
 est-il fort comme
 la méchanceté ;
 mais il n'est pas
 plus fort qu'elle »
 (p. 213).

la Loi, un homme irréprochable » (Ph 3, 5-6). Voilà un homme sûr de lui et de sa propre justice, un homme qui n'a pas conscience de son péché.

C'est alors que « tombe » sur lui l'expérience du chemin de Damas. Il réalise qu'en poursuivant les chrétiens c'est Jésus lui-même qu'il persécute (dimension théologique). Il prend aussi conscience que seul Jésus peut le sauver. Résultat : « Tous ces avantages dont j'étais pourvu, je les ai tenus pour un désavantage, à cause du Christ » (Ph 3, 7). Paul fait alors l'expérience de sa faiblesse et de son péché.

C'est l'expérience exprimée en Rm 7 : n'en faisons pas une expression immédiatement autobiographique. Les exégètes nous disent qu'il ne s'agit pas là de l'expérience proprement chrétienne, mais de l'homme pécheur non encore justifié. Reste que dans cette analyse « il s'agit d'un regard sur l'homme pécheur que seul la lumière de la foi a rendu possible » (*TOB*, note c sur Rm 7, 15). Le texte exprime l'expérience de la séparation entre le désir du bien et la tendance inévitable à faire le mal. Je ne peux pas pratiquer la Loi. Je suis habité par une autre loi, celle de mes membres. « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? Grâce soient à Dieu par Jésus Christ notre Seigneur » (Rm 7, 24-25). L'action de grâces finale, surprenante après ce constat attristé, exprime bien la lumière de la foi au Christ qui transforme la situation.

Par contre, l'expérience personnelle avouée en 2 Co 12 est typiquement chrétienne, qu'elle soit pécheresse ou non pécheresse : « Je ne me vanterai que de mes faiblesses. » Nous connaissons la réponse à la question de l'écharde dans la chair : « Ma grâce te suffit ; car ma puissance se déploie dans la faiblesse [...] Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Co 12, 9-10). Jésus lui-même, pourtant non pécheur, est donné en exemple de la faiblesse humaine et de la force de la grâce : « Il a été crucifié

en raison de sa faiblesse, mais il est vivant de par la puissance de Dieu » (13, 4).

Cette expérience est thématifiée fortement dans les épîtres aux Romains et aux Galates dans le thème de la justification par la grâce moyennant la foi. La grande fresque de Rm 1-2 sur l'universalité du péché qui englobe à la fois païens et juifs est faite à la lumière du salut. Elle est inscrite dans une grande inclusion : elle est d'abord introduite par l'annonce de l'Évangile :

Je n'ai pas honte de l'Évangile : il est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du juif d'abord, puis du grec. C'est en lui en effet que la justice de Dieu est révélée, par la foi et pour la foi, selon ce qu'il est écrit : « Celui qui est juste par la foi vivra » (Rm 1, 16-17).

Suit alors la description, très « théologique » du péché des uns et des autres. Elle se conclut :

Mais maintenant, indépendamment de la loi, la justice de Dieu a été manifestée ; la loi et les prophètes lui rendent témoignage. C'est la justice de Dieu par la foi en Jésus Christ pour tous ceux qui croient, car il n'y a pas de différence : tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, mais sont gratuitement justifiés par sa grâce, en vertu de la délivrance accomplie en Jésus-Christ (Rm 3, 21-24).

Cette justice de Dieu est une justice descendante, une justice qui justifie le pécheur, une justice qui est un don de Dieu, et non une justice ascendante, une justice que l'homme doit rendre à Dieu. Elle seule permet à l'homme de reconnaître son péché en restant dans la paix.

L'expérience d'Augustin

Augustin est habité par un intense désir de Dieu. Il lit Plotin et essaie de refaire l'expérience plotinienne, celle d'une rencontre avec Dieu. Mais l'expérience commence comme une réussite et se termine comme

un échec. Augustin retombe en lui-même. Il ne peut se maintenir à ce niveau. Car il est aussi habité par les tentations de la chair et incapable de s'en libérer : « J'ai tremblé d'amour et d'horreur. J'ai découvert que j'étais loin de toi, dans la région de la dissemblance »^[8]. Il a le sens de Dieu et déjà un premier sens du péché, car sa mère était chrétienne. Mais il lui manque un Médiateur pour le conduire à Dieu :

« Je cherchais la voie pour acquérir la vigueur qui me rendrait capable de jouir de toi et je ne la trouvais pas tant que je n'eus embrassé le médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ » [Confessions, 7, 18, 24].

Augustin fait donc l'expérience de son incapacité radicale à rejoindre Dieu, à vivre en Dieu, à cause du poids de son péché. Au départ il a une répugnance pour les Écritures chrétiennes, qu'il juge grossières. Puis il découvre Paul et Jean :

« Je me saisi donc avec avidité [...] des œuvres de l'Apôtre Paul [...] Je vis apparaître sous un seul visage les paroles saintes et j'appris à exulter en tremblant [...] Ces paroles me prenaient aux entrailles de façon singulière » [Confessions, 7, 21, 27].

Il a découvert le Christ unique et nécessaire Médiateur entre Dieu et l'homme, le Christ Dieu fait homme. Il lit aussi Jean et découvre sous une autre forme l'annonce de l'Incarnation :

« Dans les livres des platoniciens j'ai lu, non pas sans doute en ces termes, mais le sens était absolument le même [...], j'ai lu qu' "au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu ; tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait" [...] Quant à ceci : "Il est venu dans son propre domaine et les siens ne l'ont pas reçu" [...], dans ces livres je ne l'ai pas lu. De même, j'y ai lu que le Verbe, Dieu, "est né non de la chair, non du sang, non de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu". Cependant, que "le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous", dans ces livres je ne l'ai pas lu » [Confessions, 9, 13-14].

Augustin s'est converti à la médiation du Christ en contemplant l'humilité de la kénose, c'est l'humilité du Christ qui l'a rendu humble :

« Je ne me tenais pas encore assez humble pour tenir mon Dieu Jésus humble. *Non tenebam Deum meum Jesum humilis humilem* » [Confessions, 7, 18, 24].

Il peut alors écrire ses *Confessions*, qui sont d'abord un chant de louange et de gloire rendues à Dieu et dans ce cadre confesser avec une rare honnêteté tous ses péchés. Ses analyses aussi fines de la conscience pécheresse sont celles d'un cœur converti à Dieu. C'est le sens de Dieu qui permet de rendre compte du péché. Selon une image qui lui est chère le péché met sur nos yeux un bandeau qui nous empêche de le voir. C'est le salut, le pardon qui enlève le bandeau et nous permet de réaliser notre péché. C'est pourquoi aussi tous les saints se présentent comme les plus grands pécheurs. Le pécheur enfermé dans son péché ne se reconnaît pas pécheur. Il n'a ni tué ni volé, comme il dit. Celui qui dit « Je suis pécheur » ne l'est plus, du simple fait qu'il reconnaît sa situation et l'avoue en le désavouant.

En même temps Augustin apportera une note décisive dans la conception de la liberté humaine, bien repérée par P. Ricœur :

« Une révolution s'est donc produite, qui a inversé la relation entre l'infini et le fini [...] Désormais, à la métaphysique de l'action finie succède la métaphysique du désir de Dieu. Ce tournant peut être reconnu chez saint Augustin, pour qui la *voluntas* se révèle dans sa grandeur terrible, dans l'expérience du mal et du péché ; la liberté a le pouvoir de nier l'être, de "décliner" et de "défaillir", de se "détourner" de Dieu, de se "tourner vers" la créature ; ce pouvoir redoutable – ce pouvoir-pécher – est la marque de l'infini sur la liberté [...] La subjectivité moderne commence avec la méditation augustiniennne sur le pouvoir de défection de la volonté libre »^[9].

Confessions, 7, 10, 16. Dans ce développement sur Augustin, je m'inspire des analyses de P. Agaësse, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Centre Sèvres, 1986

[8]

[9]

Encyclopaedia Universalis, vol. 9, 1968, p. 984.

Aristote avait bien analysé «la métaphysique de l'action finie », c'est-à-dire les exigences éthiques d'un agir raisonnable dans le monde. Augustin réalise que dans notre liberté nous n'avons pas affaire seulement à nous-mêmes mais aussi à Dieu. Le péché révèle par la négative la grandeur de la liberté humaine.

L'expérience de Luther

Luther arrive à la fin du Moyen Âge : pendant ces siècles, quelque chose s'est retourné dans la conscience doctrinale chrétienne^[10]. Dans le rapport de l'homme pécheur à Dieu, on ne considère plus d'abord la dimension descendante du salut, mais sa dimension ascendante. On ne voit plus d'abord la justice justificante de Dieu qui justifie le pécheur, mais la justice que l'homme pécheur doit rendre à Dieu. C'est l'avènement de la théologie de la satisfaction, comme on le voit déjà chez saint Thomas.

Les angoisses du jeune moine Luther s'inscrivent dans la démarche d'une justice que l'homme doit rendre et accomplir. Il se sent pécheur et traversé par des tentations grossières. Il pratique donc les macérations de la vie conventuelle de tout son cœur. Mais il reste malheureux, triste et abattu. Car il n'arrive pas à maîtriser son angoisse devant le salut, la crainte d'être damné, ses pulsions.

Il fait donc l'expérience de l'échec de l'ascétisme pour vivre dans une paix réconciliée avec Dieu. L'homme ne peut se justifier par ses œuvres, dans le souci de rendre justice à Dieu pour ses péchés, selon la logique de la satisfaction et de la compensation. Le péché est toujours le plus fort.

Dans cette situation de crise, Luther fait une *double découverte* : celle des textes de Paul dans l'épître aux Romains. La justice

est un don de gratuit de Dieu, c'est une justice passive ; et celle de l'interprétation qu'en donne Augustin – Luther appartient à l'ordre des Augustins – dans le *De spiritu et littera* :

« Je lus le *De spiritu et littera* d'Augustin, où j'eus la surprise de constater qu'il interprète la justice de Dieu d'une façon tout à fait analogue, c'est-à-dire qu'il entend par là la justice dont il nous revêt lorsqu'il nous justifie. Et quoiqu'il s'y exprime encore de façon imparfaite et n'explique pas clairement tout ce qui concerne l'imputation, j'eus la joie de constater qu'il enseignait à comprendre que la justice de Dieu est celle par laquelle nous sommes justifiés »^[11].

Luther se sent alors « un homme né de nouveau et entré, les portes grandes ouvertes, dans le paradis même ». La justice de Dieu est un don descendant et non pas une œuvre ascendante. La justice justificante de Dieu permet de reconnaître ses péchés sans perdre cœur.

J'emprunte la conclusion de ces développements au livre de F. Bussini, l'ancien évêque d'Amiens, dans la conclusion de sa thèse :

« Nous l'avons constaté, ce que la Bible nous dit du péché de l'homme est toujours subordonné à l'annonce de la miséricorde et de la fidélité de Dieu. Dieu reste toujours tourné du côté de l'homme qui s'éloigne de son amour [...] parce qu'il reste fidèle à son propos d'alliance, Dieu fait le premier pas de la réconciliation. Cette initiative aboutit dans la mission de Jésus et de son Église. La prévenance de Dieu provoque, c'est-à-dire appelle et soutient la conversion de l'homme [...] C'est dans cette confrontation avec l'amour de Dieu que le croyant acquiert le sens du péché. Élaborée dans le contexte de l'Alliance, la notion de péché est essentielle théologique. Ce que le péché contredit, ce n'est pas d'abord la moralité mais la foi »^[12].

J'ai analysé ce retournement dans *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, op. cit. t. I.

Préface à l'édition de ses œuvres en 1545, dans Luther, *Œuvres*, Labor et Fides, t. 7, p. 308.

F. Bussini, *L'homme pécheur devant Dieu*, Paris, Cerf, p. 183-184, 1978.



II. DU PÉCHÉ DE L'HUMANITÉ À L'ORIGINE DU PÉCHÉ

C'est donc à partir de l'actualité du salut que l'homme peut connaître son péché, c'est à partir de la révélation du salut en Jésus Christ que l'Église annonce la situation pécheresse de l'homme. L'essentiel est là.

Néanmoins l'humanité ne peut pas échapper à la terrible question : pourquoi le mal ? Pourquoi les hommes sont-ils fautifs et pécheurs ? Pourquoi cela, si Dieu est juste et bon ? Question de « théodicée », c'est-à-dire de « justification de Dieu » au regard de l'état du monde. Question posée après Auschwitz, nous l'avons vu.

Le christianisme occidental répond à cette question avec la doctrine du *péché originel*. Aujourd'hui celle-ci est remise en question par beaucoup de chrétiens. C'est une vieille lune ! On lui reproche en particulier, outre son caractère mythique, de prononcer une sorte de condamnation initiale de l'humanité, condamnation arbitraire et injuste qui véhicule l'idée de la transmission d'un mystérieux péché du premier homme à toute l'humanité, alors que toute l'éducation morale de la Bible valorise la responsabilité personnelle et remet en cause l'idée que les enfants doivent avoir les dents agacées parce que les parents ont mangé des raisins verts.

Résultat : la pastorale courante entretient un silence gêné sur cette question.

Le terme, discutable, de *péché* à ce sujet vient de saint Augustin, à partir d'une argumentation très simple :

Majeure : le Credo proclame le baptême pour la rémission des péchés.

Mineure : or l'Église baptise des petits enfants qui n'ont pas pu pécher personnellement.

Conclusion : il ne reste que le péché d'origine, *peccatum originale*.

Remarquons d'ailleurs que chez Augustin le centre de gravité de la doctrine du péché originel, c'est le *péché originé*, c'est-à-dire la situation pécheresse de l'humanité et en elle de chaque être humain, et non le *péché originant*, c'est-à-dire le péché d'Adam, considéré à la fois comme point de départ de cette situation et comme paradigme de tout péché (*omnis homo Adam*). Dans les *Temps modernes* on a déplacé le centre de gravité : on a mis tout le poids de la doctrine et de la prédication sur le péché originant dont on a fait non seulement l'origine mais la cause :

« La faute d'Adam est-elle la *cause* de tous nos malheurs, ou simplement le *commencement* ? Notre péché est-il le *fait d'Adam*, ou bien le péché d'Adam est-il le *fait de l'homme* ? Tout est là »^[13].

Dans un cas, il y a eu un accident d'où résulte une fatalité sur des victimes innocentes : toute l'humanité apparaît jugée au nom de l'acte de liberté d'un autre. Dans l'autre cas, il s'agit de l'histoire de la liberté humaine.

Il va de soi que le terme de péché employé pour définir la situation de l'humanité est analogique par rapport au sens retenu quand on parle de péché personnel où il s'agit d'un acte responsable. Le « péché originel » exprime une situation globale qui s'impose à tous et à chacun. Fallait-il employer ce mot ? Les Grecs ne l'ont pas fait, préférant des termes objectifs comme *phthora*, corruption, et d'autres qui traduisent l'objectivité d'une situation. L'Occident l'a fait en reprenant le terme de saint Augustin : c'est en ce sens qu'on a pu accuser Augustin d'avoir « inventé » le péché originel. On est en droit de le regretter, car ce terme prête à beaucoup de confusion.

Telle est la pensée de K. Rahner, qui remarque cependant que l'on ne réforme

pas le langage à coup de décisions formelles. On ne peut pas faire comme si ce terme n'était pas là et n'habitait pas les consciences. Mais il importe que la pastorale lui donne tout son éclairage. C'est pourquoi Rahner opte ainsi :

« Dans la prédication et la catéchèse on ne devrait pas partir immédiatement de ce mot, [...] mais l'on devrait assimiler suffisamment de théologie pour être capable, à partir de l'expérience et de la description de la situation existentielle de l'homme, de dire plus ou moins la chose, sans recourir d'abord à ce mot »^[14].

Dans cet esprit, je propose une démarche en trois temps, qui représente la structure et le mouvement d'un exposé vraiment cohérent sur le péché. Il est clair que l'on ne peut pas tout dire à chaque fois. Mais il faudrait que tout discours partiel sur tel ou tel point de ce lourd dossier s'inscrive dans ce mouvement et cette structure.

Premier temps : description phénoménologique du mal et du malheur dans l'humanité

Ma description sera très générique et donc abstraite : je retiens seulement les têtes de chapitres des grands maléfices (terme emprunté à Ricœur et traduisant bien l'ambiguïté de la situation) qui affectent l'humanité.

Un monde aliéné et divisé

La division de l'homme et de la nature : la maladie (au registre de laquelle est prise une image fondamentale du salut) et la mort ; le caractère pénible, onéreux, parfois aliénant et dangereux du travail nécessaire à la vie.

Plus généralement, la dépendance de l'homme à l'égard des forces naturelles anonymes : catastrophes géophysiques. Malgré tous les efforts de l'homme pour s'en libérer, la nature ignore l'homme et le maltraite. Retombées négatives sur l'environnement du travail humain (écologie).

La division des hommes entre eux. Par rapport à la nature, l'homme est surtout dans la sphère du *subi*. Maintenant, il est dans la sphère de l'interaction du *subi* et du *voulu*.

La sphère de la famille : celle de la sexualité, lieu de la communication et de l'amour par excellence, mais aussi lieu de désirs non maîtrisés, de violence et d'échecs, d'incapacité à communiquer. L'échec trop fréquent du rapport homme femme.

La sphère du travail et de la vie économique : maléfice de l'exploitation de l'homme par l'homme, qu'il s'agisse du socialisme ou du capitalisme ; maléfice de l'injustice ; maléfices qui accompagnent la mondialisation en cours (la meilleure et la pire des choses).

La sphère du politique, lieu formel de l'engagement des libertés. Elle est par excellence le lieu de la violence, de rapports de domination et d'esclavage : conflits, guerres, racismes, colonialisme, torture, etc.

La division de l'homme avec lui-même, incapable de faire ce qu'il veut et faisant ce qu'il ne veut pas. Rappelons-nous l'analyse de Rm 7. Ce qu'Augustin appelait la concupiscence peut être appelé le « désordre du désir ». Si je trouve les autres « méchants », moi aussi, pour être loyal avec moi-même, je dois reconnaître l'expérience de ma propre méchanceté.

La séparation de l'homme avec l'Absolu : expérience de tous les temps qui s'exprime aujourd'hui plus particulièrement dans la perte du sens de Dieu dans notre société. La perte du sens de Dieu engendre celle du sens de l'homme. Notre société manque cruellement de sens.

L'expérience de la solidarité dans le mal et la faute

En tout cela les hommes font l'expérience de la solidarité dans l'aliénation et dans la

K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, p. 133, 1983.

[14]

violence. Le mal et le malheur sont dans l'humanité un « collectif » (je ne dis pas encore un universel). Le rationalisme du XVIII^e refusait toute idée d'un mal ou de fautes collectives. Il n'y a que des personnes qui sont responsables. Les approches modernes des sciences humaines ont au contraire souligné la dimension de la solidarité sociale dans cette situation de fait. Le mal des hommes n'est pas simplement la somme du mal accompli par les individus.

L'Église a eu elle aussi beaucoup de mal à entrer dans la perspective d'un mal collectif. Jean-Paul II l'a fait pour la première fois dans son exhortation post-synodale *Réconciliation et pénitence* (02.12.1984. DC, n° 1887, 1985, p. 1-31, n° 16). Dans *Sollicitudo rei socialis*, il parle aussi des « structures de péché ».

Cette solidarité nous renvoie au jeu complexe de l'interaction entre les libertés, où il faut reconnaître une priorité réciproque entre l'influence objective du fait social sur la personne et la part de la liberté de la personne agissant dans la société (familiale, etc.). Les deux aspects sont à prendre en compte : la société est là avant chacun d'entre nous, ses maléfices nous précèdent avec toute leur spécificité ; mais d'autre part la société est le fruit objectivé, le résultat cristallisé, d'un jeu des libertés dans lequel chacun a sa part et sa responsabilité, ne serait-ce que par omission. Cette interaction du subi et du rajouté est une forme de complicité.

Cette complicité s'exprime dans la *culture* en tant qu'elle est une réalité à la fois synchronique et diachronique. Toute culture est porteuse d'un « esprit objectif » et d'une mentalité qui véhicule un état des mœurs, un ensemble de valeurs, de jugements et de comportements. Cet ensemble n'est jamais innocent : il comporte ses préjugés, ses contre-valeurs : racisme, nationalisme, etc.

Au cœur de la culture il y a le langage, véhicule subtil du mal et de la faute. Ici le mal se fait mensonge. « Le mal fait partie de

la connexion interhumaine, comme le langage, comme l'outil, comme l'institution » dit encore Ricœur^[15].

Du point de vue diachronique, le mal est objet de « tradition » à travers l'histoire : le mal « 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 à lui-même, ce que chacun trouve et continue en commençant, mais en commençant à son tour »^[16]. L'éducation, lieu par excellence de la transmission du langage, est-elle aussi habitée par ces maléfices.

Au terme de ces constats il est une question que l'on ne peut pas ne pas se poser : Pourquoi l'homme est-il méchant ? Un texte émouvant de Soljénitsyne la pose dans sa cruelle simplicité. À la fin de son roman, *Le pavillon des cancéreux*, son héros, Kostoglov, sorti de l'hôpital, visite le jardin zoologique de la ville voisine. Il découvre la cage vide d'un singe, sur laquelle un avis, écrit à la hâte portait :

« Le singe qui vivait là est devenu aveugle par suite de la cruauté insensée d'un visiteur. Un méchant homme a jeté du tabac dans les yeux du macaque rhésus [...]

Et ce fut le choc ! Jusque-là, Oleg avait déambulé avec le sourire condescendant de celui qui en a vu d'autres ; mais là on avait envie de se mettre à glapir, à hurler, à amener tout le parc, comme si on avait soi-même du tabac plein les yeux.

Pour quoi ? Pourquoi simplement comme ça ? Pourquoi sans raison ? Plus que tout autre chose, c'était cette simplicité enfantine de la rédaction qui serrait le cœur. De cet inconnu, qui était parti impunément, on ne disait pas qu'il était anti-humanitaire, on ne disait pas que c'était un agent de l'impérialisme américain. On disait seulement qu'il était méchant. Et c'est cela qui était frappant ! Pourquoi donc était-il tout simplement méchant ? Enfants ! Ne devenez pas méchants en grandissant ! Ne faites pas le mal à ceux qui ne peuvent pas se défendre.

[15]

P. RICŒUR,
Finitude et culpabilité II.
La symbolique du mal,
Paris, Aubier,
p. 241, 1960.

[16]

Ibid., p. 241.

[17] L'avis avait déjà été lu et relu, mais grands et petits restaient là et regardaient la cage vide »^[17].

Le côté relativement bénin du geste accompli la radicalité gratuite et sans raison de la méchanceté. L'auteur éprouve le besoin en finissant d'avertir les enfants, âge d'une certaine innocence, à ne pas faire comme les adultes. Cette scène renvoie à l'escapade racontée par Augustin dans ses *Confessions* : adolescent, il avait fait avec des camarades le mur du jardin du voisin de la maison familiale pour lui voler ses poires. Les poires n'étaient pas bonnes, les garnements ne les ont même pas mangées, celles du jardin paternel étaient meilleures. Alors, pourquoi ? Pour le plaisir de faire du mal à quelqu'un.

Deuxième temps : la nomination chrétienne du « péché du monde »

C'est cette situation collective que la dogmatique chrétienne affirme comme *universelle* et intérieure à chaque être humain, à la lumière de la révélation du salut universel accompli en Jésus-Christ qui « ôte le péché du monde » (Jn 1, 29). En reprenant l'expression évangélique de « péché du monde », je réintroduis le terme de péché, parce que je parle désormais du point de vue de la foi. Mais je n'emploie pas encore l'expression de « péché originel ». L'expression de « péché du monde » est beaucoup plus recevable, parce qu'elle correspond à une expérience évidente.

Il y a là une interprétation « surnaturelle », qui va plus loin que la description donnée ci-dessus, qui la radicalise, mais qui lui correspond. Ce n'est pas l'Église qui invente cette situation : elle se contente de la nommer à la lumière de foi, c'est-à-dire en soulignant son côté théologal. Mais elle montre aussi la correspondance entre le mal objectif de l'homme et l'offense à Dieu. Le péché théologal est un mal accompli aussi contre l'homme et qui détruit l'homme. L'Église n'en parle qu'en lien avec le salut en Jésus-Christ : en Rm 5, 12 ss. la solida-

rité en Adam n'est affirmée qu'en appui en quelque sorte de la solidarité en Jésus Christ. La seconde comporte un « combien plus ». C'est ici que l'on peut se servir des deux premiers chapitres de l'épître aux Romains et de tout l'enseignement biblique sur le péché.

Si cette situation est *universelle*, elle est donc aussi *originelle*. Qu'est-ce à dire ? C'est dire qu'elle atteint l'homme depuis l'origine de l'humanité et jusqu'à sa fin et que nul ne lui échappe. Cette situation nous renvoie à deux données.

Elle est le fruit du jeu des libertés humaines entre lesquelles il y a une solidarité (cf. W. Kasper). Je suis co-déterminé par la faute d'autrui, dit Rahner, de manière universelle et invincible. Et ma liberté joue à son tour le même rôle pour la liberté des autres. Cela se traduit par des « objectivations » des fautes des uns et des autres. Cette solidarité négative de complicité s'impose à moi, je ne puis lui échapper, mais je la ratifie par mon propre comportement.

D'autre part, nous vivons dans un monde cassé « quelque part ». Il y a un désordre non seulement en chacun d'entre nous, mais aussi dans la situation concrète dans laquelle l'homme fait l'expérience de lui-même, des autres, de la société et du monde. Cette cassure a une dimension cosmique : notre relation avec la nature est elle-même blessée. Quelque chose est brouillé.

Prenons par exemple le problème de la mort. La Bible nous dit que Dieu n'a pas fait la mort, que la mort est la conséquence du péché. La biologie et même l'anthropologie nous disent que la mort est un phénomène inhérent au vivant : tout ce qui naît doit mourir, disait déjà Tertullien. Certains théologiens chercheront alors à déconnecter complètement la mort des conséquences du péché. La vérité, semble-t-il, est que la mort dont nous faisons l'expérience comme séparation avec des êtres chers, arrachement à

nous-mêmes, destruction et perte, est bien plus que la nécessité simplement biologique du passage d'un statut transitoire à un statut définitif. Mais nous ne sommes pas capables de faire le départ exact, dans notre situation, de ce qui est le fait de la créature et de ce qui est le fait du péché.

Troisième temps : l'origine de la condition pécheresse de l'homme

Peut-on en rester là ? Peut-on dire que le péché du monde constitue par rapport à chacun le péché originant qui rend compte de notre situation devant Dieu ? Un certain nombre de théologiens contemporains ont cherché à en rester là (P. Schoonenberg, H. Rondet, A. Vanneste). Le péché du monde est le péché d'Adam, en ce sens qu'il est le péché de tous et qu'il constitue chacun dans un état où il se trouve détourné de Dieu.

Pour ma part, je ne le pense pas avec d'autres théologiens (G. Fessard, K. Rahner, Ch. Baumgartner et d'autres). Par hypothèse le péché du monde ne nous fait parvenir qu'au péché *originé* de toute l'humanité. Car la question se redouble et se radicalise : d'où vient cet état de choses ? L'humanité est-elle sortie ainsi des mains de Dieu ? Quelle est l'étiologie de cette situation ? Est-il suffisant de répondre en invoquant la finitude d'un monde en évolution ? Pourquoi en l'homme cette dualité mystérieuse de responsabilité et de fatalité, injurieuse à Dieu qu'elle accuse ? Est-ce Dieu qui a créé l'homme dans une situation aussi tragique ? Comment alors exonérer Dieu de toute responsabilité dans le mal du monde ? Pourquoi le monde est-il ce qu'il est ? Or, la Bible nous dit avec insistance que Dieu n'est pas à l'origine du mal.

Mais une telle question peut-elle trouver une réponse claire et simple ? N'oublions jamais l'obscurité totale de la décision pour le mal. Nous sommes dépourvus de toute donnée empirique pour y répondre. C'est ici que l'image symbolique d'Adam prend tout son sens. Le récit d'Adam, lu en lien avec

Rm 5, est, selon Rahner, le récit étiologique de l'origine de la situation dans laquelle tout homme naît à lui-même. La narration biblique d'Adam est une « conclusion étiologique rétrospective à partir de l'expérience de la situation existentielle de l'homme dans l'histoire du salut »^[18].

Le symbole d'Adam dédouble l'origine du mal et du bien

Ricœur a fort bien analysé la chose. Le récit d'Adam nous dit que l'auteur originant du mal dans le monde des hommes, c'est l'homme. Il ne suffit pas d'invoquer la nature ou l'être créé de l'homme, c'est-à-dire la finitude de l'homme. La finitude rend compte de la faillibilité, elle ne rend pas compte de la faute en tant que telle. Le mythe d'Adam pose donc une culpabilité originelle distincte de la faillibilité. Il y a un passage, un événement de liberté, qui est originel, à l'acte de pécher entraînant un état de péché. Le mythe montre que la limite créatrice a été perçue comme une interdiction : « L'entrée dans le vertige commence par l'aliénation du commandement : il devient soudain mon "Autre", alors qu'il était mon "Orient" »^[19].

L'origine du mal est donc à chercher dans l'initiative libre de l'homme.

Au commencement vient de Dieu la grâce et la vie : c'est le bien originel, plus originel que le mal. Dans le monde tout est bon en tant que la création sort des mains mêmes de Dieu.

Au commencement vient de l'homme le péché et la mort, c'est le mal originel. Entre son être créé originel et sa situation concrète, il s'est passé quelque chose, un événement mystérieux de liberté. Dans le monde tout est blessé en raison d'une mystérieuse responsabilité de l'homme.

Remarquons que, même si ces textes interviennent au début de la Bible, ils représentent une réflexion a posteriori qui repousse

[18]

K. RAHNER,
*Traité
fondamental
de la foi,*
op. cit., p. 136.

[19]

P. RICŒUR,
op. cit., p. 237.

la conscience pécheresse jusqu'en l'origine de l'humanité.

*Adam, tous et chacun ?
Dialectique du oui et du non*

Dialectique du Oui : le mythe d'Adam exprime la figure du drame humain dans sa généralité : *Omnis homo Adam*. Tout homme est confronté à réaliser sa liberté dans une réponse à la liberté divine. Tout homme fait l'expérience du choix du mal. Ce qu'a fait Adam, c'est ce que j'aurais fait à sa place. Je re-commence ce qu'a fait Adam ; en ce sens je commence aussi. Si la mort a atteint tous les hommes, dit Paul, c'est « du fait que tous ont péché » (Rm 5, 12). Le péché d'Adam se réalise dans chaque homme particulier. C'est pourquoi saint Ignace dans *Les Exercices* me demande de m'identifier en quelque sorte à Adam.

Dialectique de Non : Adam n'était pas à l'origine dans l'état où je suis. L'avant d'Adam n'est pas semblable à mon propre avant. Lui ne ratifie pas une quelconque antériorité du péché humain. (Mais il existe aussi cette mystérieuse antériorité du mal sur l'humanité, symbolisé par le serpent^[20]).

[P. Beauchamp conclut ainsi son étude de Genèse 3 : «Le péché est plus grand que l'homme individuel : il ne peut être compris qu'à l'échelle du groupe humain. Il faut aller plus loin : le péché dépasse le bloc humain lui-même. Il a une cause extra-humaine : sans le serpent, il n'y eût pas eu de péché, ce qui n'est pas un détail du texte, comme le prouve la malédiction du serpent. Le texte dépossède l'homme même de son propre péché ! Donc le péché me déborde, il déborde même tout l'homme.»]

Je fais l'expérience d'une antériorité du péché par rapport à moi. Ce n'était pas le cas d'Adam. En ce sens son acte de liberté est inducteur d'une situation nouvelle qui me grève.

Adam me dit, sous la forme du mythe, que la structure pécheresse qui est la mienne a une origine historique dans la liberté de l'homme. Un acte de liberté transcendantal, un acte originaire – que je ne peux absolument pas objectiver dans le catégoriel d'un ici ou d'un maintenant – habite historiquement l'humanité. « Le péché d'Adam est une catégorie constitutive de mon historicité »^[21]. En langage de Rahner, c'est un *existential*.

Même jugement chez P. Grelot : « Le péché d'Adam devient tout ensemble la figure du drame humain dans sa généralité et la représentation symbolique de l'événement originaire qui en constitue le point de départ »^[22].

En catégories juives Adam est le héros éponyme de toute l'humanité, comme Abraham est le héros éponyme du peuple d'Israël. Adam présente une universalisation de l'histoire juive du péché et du salut, qui ne peut s'exprimer qu'à partir de l'origine.

Cet acte de liberté est irréprésentable : nous ne pouvons pas plus le rejoindre que nous ne pouvons rejoindre notre être originaire tel qu'il est sorti des mains de Dieu. C'est l'envers du oui du Christ à son Père. La radicalité ultime de ce péché s'exprime dans le projet de mort exercé par les hommes sur le Fils de Dieu.

Il faut donc refuser et exorciser toute imagination pseudo-historique ou pseudo-scientifique sur l'avant du péché : science et histoire ne nous font atteindre que son après. Il faut renoncer à chercher à situer l'Adam théologique dans la chaîne de l'humanisation. Ce n'est pas sur le même plan. On comprend la nécessité d'une expression symbolique de la chose, qui est à comprendre comme symbolique et non comme empirique. Il y aura toujours plus dans le récit symbolique que dans ses interprétations théologiques.

G. FESSARD, *Dialectique des Exercices spirituels*, Paris, Aubier, t. II, p. 94, n° 2, 1966.

P. GRELOT, *Péché originel et Rédemption à partir de l'épître aux Romains*. Essai théologique, Paris, Desclée, p. 147, 1973.

P. BEAUCHAMP, *Études sur la Genèse*, Fourvière-Lyon, 1971, p. 42.

RÉFLEXIONS CONCLUSIVES

1. La perte du sens de Dieu dans notre monde a une incidence immédiate sur la perte du sens du péché considéré de manière théologique comme offense faite à l'égard de Dieu. Mais la réciproque est aussi vraie. Du même coup l'homme est renvoyé à lui-même. Il a perdu l'espace de dialogue dans lequel il pouvait assumer son péché en en recevant le pardon. Il est confronté à la dramatique d'un mal absurde et à l'univers de ses propres fautes. Une vraie pédagogie chrétienne du sens du péché doit reconduire à la confession d'un Dieu tout-puissant.

2. Notre monde est presque tétanisé par l'excès du mal qui a marqué les cent années du XX^e siècle. De ce mal il accuse spontanément Dieu. Comment Dieu a-t-il pu permettre de telles horreurs ? Le problème de la « théodicée », de la justification de Dieu, est plus que jamais à l'ordre du jour. La liberté des hommes se sent dépassée par l'obscurité d'un mal radical qui affecte injustement la condition humaine. Le mal vécu dans notre monde est celui des victimes, c'est un mal innocent. Le silence de Dieu est jugé inadmissible. Or il n'y a pas de vraie libération du mal, sans la reconnaissance de sa propre responsabilité : ce qui est mal à tes yeux je l'ai fait.

3. L'Église est aujourd'hui frappée d'aphasie sur le mal et sur le péché, parce qu'elle en a trop parlé dans le cadre de ce que J. Delumeau a appelé la « pastorale de la peur »^[23]. Reconnaissons que bien des missions populaires du XIX^e et de la première moitié du XX^e ont présenté une transposition de la première semaine des *Exercices spirituels* en oubliant de faire méditer le péché sous le regard de la croix qui sauve, comme le faisait saint Ignace. On présentait les « grandes vérités » : la gravité du péché, la mort, le jugement, le purgatoire, l'enfer. On cherchait à convertir (les fameux « retours ») en faisant

jouer le ressort de la crainte servile, c'est-à-dire en « terrorisant ». Mais aujourd'hui les gens n'ont plus peur. Ils ne vivent plus les terreurs d'un Luther.

L'Église est aussi attaquée par la critique culturelle de la culpabilité. On accuse le christianisme de ne pas avoir arrêté de persuader l'homme qu'il était pécheur et qu'il devait se repentir. Il a dévirilisé l'homme. L'athéisme des temps modernes a réagi là avec la plus grande violence : Nietzsche, puis Sartre dans *Les mouches*. Depuis lors, la psychanalyse a inventorié avec délices les conséquences néfastes du complexe de culpabilité.

4. Il nous faut retrouver un discours libérateur sur le péché, non plus un discours de condamnation, mais un discours de salut. Pensons que tout discours de responsabilisation, d'attention donnée à la liberté d'un homme qui peut agir sur les choses et les événements est une action au service de la vérité de l'homme. Nous avons à défataliser l'expérience actuelle du mal. La révélation du mal pécheur libère l'homme.

5. En ce sens tout discours d'aveu de l'Église sur ses propres fautes historiques est très positif. Car il donne l'exemple d'une chose particulièrement difficile. Pensons aux paroles de Jean-Paul II sur les juifs, aux paroles de l'épiscopat français à Drancy. Je sais qu'elles ont provoqué des débats et même scandalisé certains. Je sais qu'elles peuvent être récupérées, par exemple par les musulmans. Mais à moyen et à long terme la repentance est féconde, parce qu'elle est vraie et qu'elle est évangélique. En ce domaine il faut toujours faire le premier pas, comme Dieu l'a fait à notre égard dans le Christ. Que l'Église donne l'exemple de la repentance. Qu'elle « avoue » et donc « désavoue » ses fautes. Elle retrouvera ainsi un crédit pour demander aux autres la repentance.

[23]

J. DELUMEAU,
Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident : XIII^e-XVIII^e siècles,
Paris, Fayard,
1983.

Toute reproduction interdite

Édité par le Secrétariat général de la Conférence des évêques de France

Directeur de la publication : Mgr BERNARD LAGOUTTE

Secrétariat de rédaction : Mme M.-H. Tornéro-Torrès

Maquette : Mme A. Dedieu

106, rue du Bac - 75341 PARIS CEDEX 07

Dépôt légal : Avril 2001

Imprimerie INDICA - 27 rue des Gros-Grès, 92700 COLOMBES