Le péché à l'heure de la déculpabilisation

Autor(en): **Basset, Lytta**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 4

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381396

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 121 (1989), P. 423-439

LE PÉCHÉ À L'HEURE DE LA DÉCULPABILISATION

LYTTA BASSET

Il est un mot qui tend à disparaître du discours de l'Eglise aujourd'hui, c'est le mot «péché»: nous sommes loin du temps de la chasse à la gourmandise ou à la concupiscence! Se sentant coupable d'avoir par trop culpabilisé, l'Eglise évite l'usage d'un terme aussi chargé et, il faut bien le dire, quelque peu démodé.

Mais l'annonce de la grâce en est-elle devenue plus recevable et la proclamation du pardon plus crédible? Un exemple nous montre que l'on peut en douter: la «mélancolie», qui, selon Jean Delumeau[1], affecta profondément l'élite européenne de la Renaissance, était incluse dans les péchés capitaux. Il s'agissait des symptômes de la dépression nerveuse, pouvant conduire au suicide et à la damnation: péché capital, car l'on avait désespéré du pardon divin!

Or, si l'on ne dit plus aujourd'hui «ta ‹mélancolie› est un péché», mais «ta dépression et tes sentiments de culpabilité font obstacle à la grâce», cela ne revient-il pas exactement au même? Dans les deux cas, la personne est doublement coupable: de ne pas pouvoir vivre de la grâce *et* de ne pas pouvoir se déculpabiliser. Non seulement elle ne reçoit pas la liberté de Dieu, mais on lui suggère que c'est de sa faute. Il nous semble qu'il y a là une réalité profondément humaine à prendre en compte si l'on veut annoncer l'Evangile aujourd'hui.

C'est pourquoi nous nous proposons de montrer comment la notion de péché s'est progressivement «anthropologisée» et vidée de son sens; puis de faire apparaître combien le discours théologique traditionnel, et encore actuel, sur le péché reste sans prise sur la culpabilité profonde de l'être humain; enfin d'imaginer comment tenir ensemble ces deux grilles de lecture: une vision anthropocentrique du péché et une vision théocentrique, en mettant en œuvre une phénoménologie du péché inspirée de l'existentialisme chrétien.

[1] J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident*, XIIIe-XVIIIe siècles, Paris 1983, p. 197 s.

I. UNE CULPABILITÉ DONT ON PEUT VENIR À BOUT

1) *Le néoprotestantisme*

Dans sa *Dogmatique*, Karl Barth montre comment s'est opéré historiquement le glissement vers une anthropologisation de la compréhension du péché. La théologie de l'orthodoxie protestante du XVIIe siècle, n'étant plus centrée sur la révélation de Jésus-Christ, a dû recourir au principe de la raison à côté du principe scripturaire: nous avons une connaissance naturelle de la loi et du péché; devenus juge et partie, nous pouvons monologuer sur notre cas: «Au fond on en a fini avec l'homme pécheur. On en avait déjà fini dès le début. La *lex naturae* que l'on possède dans son cœur n'empêche pas mais exige, au contraire, qu'il en soit ainsi. Précisément parce qu'elle est écrite dans notre cœur comme loi éternelle, elle nous confère la compétence et l'autorité de nous juger nous-mêmes; et parce que nous sommes, nous, l'homme du péché, il nous est facile de nous tirer d'affaire à bon compte. Etant pleins de confiance en nous-mêmes, c'est avec plaisir que nous nous mettons à l'œuvre pour satisfaire sans danger notre besoin de nous sentir en règle avec la voix intérieure que nous confondons avec celle de Dieu»[2].

Or, selon K. Barth, l'histoire de la théologie du néoprotestantisme au XIXe siècle ne fait que développer cette tendance: le péché apparaît comme un moment provisoire, prévu par Dieu qui peut bien nous pardonner puisqu'il nous a donné la faculté de pécher! Tout compte fait, c'est grâce au péché que nous pouvons nous élever au vrai bien, développer nos dispositions naturelles au bien; quant à la rédemption, elle est la possibilité de dépasser notre péché-faiblesse pour accéder à la maturité de notre vouloir. Voilà donc établie la continuité ininterrompue entre la créature et son créateur. Et K. Barth de conclure que cette conception du péché est «la conséquence fatale de l'acte arbitraire par lequel l'homme lui-même se met à établir le critère de la connaissance du péché — en sorte que cette connaissance devient l'affaire d'un monologue et l'homme son propre législateur, accusateur et juge»[3]. Pour K. Barth, il n'y a pas d'autre alternative: ou nous nous jugeons nous-mêmes et définissons le péché sans avoir besoin d'un autre critère, ou nous reconnaissons que la connaissance du péché ne peut venir que de la connaissance de Jésus-Christ.

2) *Quelques jalons philosophiques*

Dès la naissance de la philosophie occidentale en Grèce, on distingue deux courants extrêmes — optimiste et pessimiste — que l'on retrouve jusqu'à nos

[2] K. BARTH, *Dogmatique* §60, vol. 18: «L'orgueil et la chute de l'homme», Genève 1966, p. 18.

[3] *Ibid.* p. 34.

jours: ou bien le mal est minimisé ou nié, l'ordre universel est rationnel, le mal n'est qu'une apparence, une ignorance, une privation; ou bien le mal est irréductible, le tragique par excellence qui rend la vie absurde. Dans les deux cas, on ne sort pas de la sphère humaine, et pour cause, puisqu'une réponse philosophique au problème du mal ne peut recourir à la Révélation qu'au prix du sacrifice de la raison.

Le premier courant trouve son expression philosophique la plus élaborée chez Spinoza[4]. Dieu, la substance infinie, est aussi nécessaire que tout ce qui existe: rien n'est contingent, l'univers est parfait en ce sens qu'il dérive nécessairement de Dieu; donc le mal n'existe pas, il n'est qu'une erreur; la connaissance parfaite — par la raison — nous indique que tout est parfait; notre liberté consiste à voir les choses du point de vue de Dieu, de la nécessité. Par la même occasion, nous voilà innocentés: nous sommes des êtres finis, tout ce qui nous arrive et tout ce qui arrive par nous relève de la nécessité éternelle; autant dire que le péché consiste à ne pas voir le monde avec les yeux de Dieu.

Le deuxième courant, à l'autre extrême, identifie volontiers malheur et châtiment; il s'exprimait déjà dans la Grèce antique avec la conscience du destin aveugle; ici le péché est une fatalité qui nous laisse enfermés dans la sphère humaine du tragique. L'élaboration philosophique la plus frappante de ce courant se trouve chez Schopenhauer: ce monde est le fruit d'une force aveugle, d'un vouloir-vivre absurde, car toute vie suppose l'action, toute action l'effort et tout effort la souffrance, puisqu'il n'y a pas de désir sans manque. Le seul péché, dans cette situation, est de ne pas nous détacher des chaînes du vouloir-vivre, par les moyens encore à disposition: art, morale, et surtout ascétisme, c'est-à-dire anéantissement du désir.

Le premier courant vient à bout du mal en escamotant sa réalité; on peut lui reprocher un idéalisme glacé qui jette encore de nos jours un discrédit sur toute démarche philosophique: le mal n'entrant pas dans un système d'explication, on démontre son inexistence. Il est frappant de voir ce type de penseurs parler du mal et rarement du péché: le mal est un problème général dont l'intelligence peut venir à bout; le péché concerne le quotidien d'une relation à un Dieu plus ou moins connaissable, il est susceptible de variations infinies, il se réfère à la sphère de l'existant et, à ce titre, n'est guère systématisable.

Le deuxième courant conduit à jeter le bébé avec l'eau du bain sous prétexte que l'eau est sale; certes, c'est encore une façon, difficile, de venir à bout du problème du mal, mais elle enferme l'individu dans sa sphère, où il n'est

[4] Cf. deux ouvrages un peu anciens, mais qui donnent un tableau du problème du mal à travers l'histoire de la philosophie: C. WERNER, *Le problème du mal dans la pensée humaine*, Lausanne 1944, et A. D. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, Paris 1948.

responsable devant personne et ne peut même pas accuser Dieu de l'avoir créé, puisque Dieu lui-même est dans le bain.

Nombreux sont pourtant les philosophes qui, prenant au sérieux la réalité du mal et du péché, ont cherché à en rendre compte. C'est cette entreprise qui retiendra notre attention dans la mesure où, reprise encore aujourd'hui, elle semble viser à innocenter ou Dieu ou nous-mêmes. Le casse-tête philosophique est le suivant:

— le mal existe; Dieu ne peut l'avoir créé, puisqu'il est bon;
— or le mal ne peut échapper à Dieu, puisque Dieu est tout-puissant;
— il faut donc sacrifier ou bien la bonté de Dieu, ce qui revient à l'éliminer: Dieu permet le mal, donc je n'y crois plus; ou bien sa toute-puissance: s'il ne peut empêcher le mal, il n'est plus Dieu.

Or, l'erreur consiste au départ à présupposer connues les réalités du bien et du mal. Ainsi notre raison nous permet-elle de définir Dieu, donc de nous identifier à lui; en effet, il est le Bien par excellence, et, prétendant connaître le mal, nous connaissons nécessairement le bien par rapport auquel il est le mal. Toute théodicée suppose que l'on se met à la place de Dieu, car pour défendre quelqu'un, il faut connaître son point de vue. Or ce qui fait passer un Leibniz à côté de la réalité du péché, c'est qu'il évacue, d'une part, le mystère d'un monde créé par Dieu, mais dont les critères d'évaluation nous échappent (l'éruption d'un volcan, un hiver rigoureux sont-ils en soi des maux?), et, d'autre part, la responsabilité réelle qui nous incombe: nous devenons des pions sur un échiquier, même si c'est le meilleur échiquier possible. Ainsi, vouloir expliquer le mal conduit à faire intervenir le péché comme un incident fâcheux au sein d'un monde régi par la loi du bien, que notre nature, notre raison, notre sens moral nous permettent d'identifier avec Dieu lui-même. Tout nous porte alors à croire qu'avec un peu de bonne volonté et suffisamment de raisonnement, il est possible de venir à bout du mal.

Certes, à la fin de sa carrière, Kant a développé la thèse d'un penchant naturel au mal; par «mal radical», il entendait une dette originelle antérieure à tout bien réalisable: «le mal en effet, commente Roger Mehl, paraît bien être inexorable et indéracinable et on ne voit pas comment il pourrait être guéri par une intervention humaine puisqu'il atteint l'homme dans cette liberté même qui est le siège de toute décision»[5]; mais Kant rappelle que notre disposition primitive est «bonne», que nous avons été «créés pour le bien», que nous gardons la possibilité d'un progrès constant, aidés en cela par le Fils de Dieu considéré comme «l'archétype de l'intention morale dans toute sa pureté»[6]. Il

[5] R. MEHL, «Kant est-il un théologien chrétien?», dans R. STAUFFER (éd.), *In Necessariis Unitas*, Paris 1984, p. 255-256.

[6] E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris 1968, p. 67, 70 s. et 82.

serait simpliste, selon R. Mehl, de dire que Kant exclut la possibilité de la grâce: «le souci majeur de Kant ce n'est pas d'écarter l'intervention divine, c'est de veiller que face à la grâce de Dieu l'homme reste un sujet éthique»[7]. Il n'empêche que dans l'optique d'une philosophie qui veut rester dans les limites de la raison, la vision du péché ne peut être qu'anthropocentrique. Notre époque se fait l'écho du conseil de Kant: développons notre disposition naturelle au bien et concluons avec lui: «la bonne voie ne conduit pas de la rémission des péchés à la vertu, mais bien au contraire de la vertu à la rémission des péchés»[8].

3) *Une psychanalyse «déculpabilisatrice»*

«Je refuse d'être ‹sauvé›, criait (...) à la télévision un orateur se disant chrétien, je veux être libéré»[9].

Parmi les sciences humaines, nous parlerons de la psychologie, plus particulièrement de la méthode psychanalytique, parce qu'elle a certainement autant d'écho dans notre civilisation européenne que les théologies de la libération en Amérique latine. Ce qu'elles ont en commun, c'est la possibilité qu'elles offrent, *qu'elles le veuillent ou non*, de prendre la libération pour le salut, l'aliénation socio-politique et la culpabilité pour le péché.

C'est chez A. Hesnard que l'anthropologisation du péché prend l'allure la plus caricaturale; nous le citons pour mieux faire apparaître l'enjeu du débat: «nous appellerons péché, écrit-il, cette culpabilité *purement interne* (...), fait négatif — condamnation de la vie dans ses joies instinctuelles; agressif — contre le sujet qui peut le projeter en accusation contre les autres; intériorisé — irréalité interne d'angoisse, réalité subjective et égocentrique de l'univers personnel»[10]. Il n'y a plus de péché, mais une monstrueuse «mythomorale» collective issue du judéo-christianisme, dont la psychanalyse nous aidera à nous débarrasser. Et l'auteur de plaider pour «une morale dédaigneuse de l'intériorité du Mal, dite péché»[11]. Dans une société désaliénée et rationnellement organisée, nous serions au moins débarrassés de la culpabilité inutile: «la culpabilité intérieure, l'impureté de l'âme»[12]; seul compterait le mal réellement commis. Mais ce mal reste mystérieux, car réduit au néant de l'action morale, c'est-à-dire à «tout ce qui est contraire à la vie et à son mouvement»[13].

Nous retrouvons cette idée chez certains psychanalystes chrétiens qui pourtant n'évacuent pas la réalité du péché, par exemple chez Françoise

[7] R. MEHL, *art. cit.* p. 263.
[8] E. KANT, *op. cit.* p. 262.
[9] Cardinal SUENENS, *Culte du Moi et foi chrétienne*, Paris 1985, p. 49.
[10] A. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris 1954, p. 2-3 et 42.
[11] *Ibid.* p. 137.
[12] *Ibid.* p. 145.
[13] *Ibid.* p. 153.

Dolto: «A mes yeux le terme de péché ou de faute équivaut à la peur de vivre et aux freins par lesquels nous entravons le mouvement de la vie»[14]. Puisque l'Evangile, à ses yeux, est «rencontre de Jésus clé du désir complètement déculpabilisé»[15], qu'il suffit de le suivre sur la voie du désir qui mène à l'amour pour venir à bout du péché, mettons fin au mécanisme qui nous fait prêter à Dieu nos propres sentiments vengeurs et fantasmes de punition[16]. Cette vision du péché comme peur de se risquer pour vivre son désir paraît réductrice; en effet, c'est toujours moi qui reste le critère: si mon désir ne me porte pas à secourir quelqu'un, ce sera simplement dommage pour moi, un choix stérile. Au moins, nous l'avons dit, l'Eglise ne culpabilise plus. L'idéal étant de «me sentir bien dans ma peau», qu'est-ce qui peut me faire sortir de cette peau, sinon l'appel de Dieu? Certes, F. Dolto relie explicitement le désir à l'appel de Dieu: «L'Esprit de Jésus qui veut nous emmener plus loin ou ailleurs, c'est de risquer sa vie... pas seulement le dixième, mais tout notre avoir, tout notre être! Tout. Et de nous situer dans le manque et le désir»[17]. Mais tout part, ou ne part pas, de ma bonne volonté; or, si je m'enferme dans la non-vie, c'est que je ne peux pas faire autrement; *vouloir* être libéré, c'est déjà le *pouvoir*; comment sortir de ma non-vie, de mon non-désir, de mon péché si je suis moi-même responsable d'un enfermement dont je n'ai même pas conscience? Voilà bien, jeté sur mes épaules, un poids aussi lourd que la culpabilité des siècles passés.

Nous conviendrons aisément qu'il faut casser le schéma psycho-religieux illustré par la parabole du fils prodigue ou plutôt du père non fouettard: besoin d'autonomie-échec-culpabilité-repentance-retour à la dépendance, et dire avec Thierry de Saussure et plusieurs autres psychanalystes chrétiens: «avec ce Père-là, les questions de culpabilité, de justice, de liberté et d'amour se posent autrement que selon les images façonnées par notre sur-moi et nos anthropomorphismes spontanés»[18]. Mais alors que devient le péché? Pour T. de Saussure, et sur la base de Gn 3, il est le refus de notre réalité humaine limitée, le désir d'absolu, de toute-puissance; les plus grands pécheurs seraient les philosophes qui se sont posés en maîtres de la connaissance du bien et du mal, en cultivant cette illusion que nos fautes sont des accidents de parcours

[14] F. DOLTO, *La foi au risque de la psychanalyse*, Paris 1981, p. 85-86.

[15] *Ibid.* p. 111.

[16] Dans la même ligne, il faut citer J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris 1977, notamment la troisième partie «La mort de Jésus de Nazareth»; et du même auteur: *Dieu-fractures*, Paris 1985, dans la deuxième partie «La culpabilité»; enfin A. VERGOTE, *Dette et désir*, Paris 1978, notamment p. 156-162, «La dette sacrificielle»: «Imagine-t-on un phantasme plus obsessionnel que celui d'un Dieu qui exige le supplice à mort de son fils pour assouvir sa colère?» (p. 160-161).

[17] F. DOLTO, *L'Evangile au risque de la psychanalyse*, t. 2, Paris 1978, p. 135.

[18] T. DE SAUSSURE, «Sentiments de culpabilité et signification du péché. Approche psychanalytique», dans *RThPh* 116, (1984), p. 207.

sur la voie divine qui est la nôtre. Nous avions cru venir à bout du péché par notre raisonnement, par nos efforts moraux, par notre identification à Dieu: c'était une illusion! Mais voilà que la psychanalyse nous propose d'en venir à bout par l'acceptation de nos limites; l'Evangile nous libérerait de notre hantise de toute-puissance: «c'est de cette culpabilité-là, illusoire, tyrannique et stérile, de n'être point l'idéal visé par notre désir, que Jésus parle d'affranchissement»[19].

Certes, mais plus que jamais nous restons le critère du péché et donc du salut: en *nous* acceptant tels que nous sommes, *nous nous* libérons. En admettant que nous y arrivions, n'y a-t-il plus de péché devant Dieu? Le champ de notre responsabilité ne nous ouvre-t-il pas à toutes sortes de situations où la foi, l'amour nous feront défaut? Un meurtrier peut s'accepter tel qu'il est et en rester là, sans jamais se savoir accepté par Dieu. De plus, si Dieu connaît les mécanismes inconscients, comment peut-il considérer comme péché notre désir d'absolu? Décidément, la vision anthropocentrique du péché ne tient pas ses promesses: que nous nous prenions ou non pour Dieu, nous ne venons pas à bout du péché.

II. UN PÉCHÉ DONT DIEU SEUL PEUT VENIR À BOUT

1) *Perspectives bibliques sur le péché*

La Bible affirme que tout vient de Dieu, y compris la foi, et que, donc, Dieu seul vient à bout du péché. En Israël, on ne parle pas du péché en termes de «nature» — ce qui serait une façon de nous justifier: Dieu nous a créés pécheurs. On confesse pourtant la radicalité du péché; mais le pessimisme concernant la «méchanceté» humaine ne relève d'aucune fatalité: le péché est événement contingent; en effet, s'il ne s'agit pas de «nature», c'est que tout se joue dans notre *relation* à Dieu, relation dialogique fondée par lui et sans cesse rompue par nous. Cette résistance/opposition profonde à Dieu, constamment dénoncée par les prophètes, pour incompréhensible qu'elle soit, reste dans la sphère de Dieu dont seule la fidélité permet une nouvelle alliance. Il faut relever dans l'Ancien Testament à la fois l'affirmation de notre totale responsabilité *et* la proclamation d'un Dieu juste et parfait dans ses œuvres.

Dans le Nouveau Testament, on ne trouve pas de définition indépendante du péché; c'est le salut accepté qui fait apparaître la nature du péché: «Le péché, écrit Pierre Bonnard[20], n'est vraiment connu que dans l'acte ecclésial du baptême qui en signifie la rémission». C'est au même moment que le péché

[19] *Ibid.* p. 215.

[20] P. BONNARD, «Cinq remarques bibliques sur le péché», maintenant dans *Anamnêsis. Recherches sur le Nouveau Testament* (*Cahiers de la RThPh*, 3), 1980, p. 61-70.

est reconnu *et* supprimé: avant la foi au Christ, il n'a pas de sens, et dans la foi il n'en a plus. Le péché n'est plus malédiction, mais domination provisoire, annulée par le Christ. Il ne peut plus nous séparer de Dieu, si ce n'est à titre individuel quand nous refusons le salut, lequel est déjà là, offert, opéré une fois pour toutes. Il est frappant de voir dans les Evangiles synoptiques le lien étroit entre l'appel à la repentance et l'annonce de la Bonne Nouvelle *totalement gratuite*[21]. Or, c'est justement la relation entre le don de Dieu et l'attitude humaine qui fera problème par la suite: peu à peu la repentance deviendra condition de salut; là où l'Evangile demande la foi (*croire* au pardon), on voudra, en battant sa coulpe, mériter au moins un peu le don de Dieu: c'est ce que nous avons appelé une vision anthropocentrique du péché. Le meilleur exemple de cette déformation nous est fourni par l'interprétation de Luc 7,47, où Jésus dit de la pécheresse: «si elle montre beaucoup d'amour, c'est que ses péchés si nombreux ont été pardonnés». Or, ce verset a souvent été traduit, notamment par Segond: «ses péchés ont été pardonnés, *car* elle a beaucoup aimé»... autrement dit, elle méritait son salut. L'Evangile nous met devant une seule alternative: ou nous croyons pouvoir dépasser notre péché, et c'est l'échec du légalisme, ou nous acceptons le Christ comme Sauveur, mais cette foi elle-même est une grâce; son irruption ne s'explique pas plus que l'affirmation selon laquelle le péché n'a plus de prise sur nous.

Mentionnons encore, chez Jean, l'opposition entre la lumière de la foi et les ténèbres de l'incrédulité. Cette opposition perd de sa clarté dès que nous sommes impliqués: «si vous étiez des aveugles, vous n'auriez pas de péché. Mais à présent vous dites ‹nous voyons›: votre péché demeure» (Jn 9, 41). La question est simple: comment savons-nous si «nous voyons» réellement?

Faisons maintenant un pas de plus en direction de la vie de l'Eglise. Comment expliquer que l'affirmation constante du Nouveau Testament selon laquelle le rejet du Christ est la seule perdition ne suffise pas à nous libérer du souci de justification? Pourquoi ce qui est dit, proclamé, confessé dimanche après dimanche, à savoir la victoire du Christ sur les forces du mal, reste-t-il si souvent lettre morte dans nos vies quotidiennes? Nous admettons avec l'apôtre Paul que le péché désigne notre état habituel d'autosuffisance, un rejet de Dieu qui nous aliène d'autant plus que nous n'en sommes pas conscients. Nous comprenons bien que c'est dans cette réalité-là que le Christ est censé nous atteindre, qu'en lui nous sommes «morts au péché» (Ro 6, 2), recréés libres pour la vie selon l'Esprit; mais ici la réflexion théologique se fourvoie dans une sorte d'impasse. En effet, ou bien la grâce nous révèle un état de péché que nous ignorions, et, comme elle le supprime en même temps, nous ne connaissons jamais cette réalité; ou bien nous ne la connaissons que trop bien, et il nous paraît inconcevable que le Christ ait pu réellement assumer cette

[21] Cf. TH. C. VRIEZEN, art. «Sünde und Schuld», in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1962³, t. 6, col. 476-505.

condition-là: s'il était Fils de Dieu, il n'a pas connu le péché; dès lors, croire à notre pardon, à notre mort au péché, équivaut à croire en Dieu sans que l'incarnation du Christ nous aide à comprendre comment il a assumé et transfiguré notre condition pécheresse. La grâce nous tombe dessus comme si rien en nous ne pouvait la recevoir: elle vient tellement de Dieu que peu importe comment elle est reçue, et si nous ne parvenons pas à nous savoir libérés pour cette vie de l'Esprit, c'est la preuve que nous restons «aveugles» par notre faute: nous voilà doublement coupables.

2) *Le péché et la peur en Occident*

Dès saint Augustin s'élabore une doctrine du péché originel qui nous enfoncera toujours davantage dans un état déchu, damné, où notre responsabilité, l'orgueil de la créature, est totale et notre liberté pervertie par notre propre faute. Seule la grâce peut nous libérer, et de façon totalement incompréhensible, doctrine que les Réformateurs reprendront d'ailleurs à leur compte: il faut un désespoir total de soi pour découvrir la miséricorde divine.

En Occident «chrétien», la proclamation du péché au détriment du pardon a une longue histoire; à cet égard, la lecture du livre de Jean Delumeau, *Le péché et la peur*, a quelque chose du film d'épouvante. Pendant de longs siècles, tout était mis en œuvre pour faire désespérer de la grâce, tant notre culpabilité était jugée énorme et l'offense faite à Dieu impardonnable: «L'accent perpétuellement mis sur la faute tendait, par une inévitable contrepartie, à grandir l'image terrible du Dieu juge»[22]. Selon cet historien, c'est aux XVIe-XVIIe siècles que la culpabilisation atteint son apogée, et la Réforme s'est fait largement l'écho de cette vision du péché. Ce qu'il faut noter, c'est que cette «pastorale de la peur» où le public était «constamment soupçonné, épié, culpabilisé, accusé», avait pour visée unique d'annoncer le salut! «L'objectif majeur était de culpabiliser pour ‹sauver›»[23]. Le mécanisme de pensée semble être le suivant: puisque la grâce est de toute façon incompréhensible et que tout le contexte la dément (épidémies, guerres, famines étaient comprises comme des châtiments), essayons au moins de la mériter par nos confessions et mortifications. Mais il y a peu d'élus, le purgatoire est plein, les aveux ne sont jamais suffisants, bref la coupure est si totale entre Dieu et les humains que la grâce ne peut même plus les rejoindre: on ne la comprend plus, c'est donc le péché qui captive les esprits. Alors l'on tend à assimiler le péché au délit. En somme, le péché, c'est notre affaire (aujourd'hui nous «gérons notre

[22] J. DELUMEAU, *op. cit.* p. 325. Un exemple: «50 proverbes en usage en France au XVIe siècle établissent une relation entre péché et punition et 5 seulement entre péché et pardon», p. 326.

[23] *Ibid.*, p. 383.

culpabilité»), et le pardon, c'est l'affaire de Dieu. Mais comment prendrait-il sur lui un péché qu'il est le premier à juger impardonnable?

Dans les positions catholiques officielles, on retrouve le «mystère» du péché originel: c'est par notre faute que nous nous privons de la grâce. Or la culpabilisation du passé reposait sur l'espoir d'obtenir cette grâce, ou plutôt de *parvenir enfin à en vivre*, dans cette vie et au-delà. Le Concile de Vatican II va dans le même sens: le péché est amoindrissement, la Bonne Nouvelle suffit à opérer l'œuvre de rénovation; mais dans notre contexte actuel, une déclaration comme la suivante ne suggère-t-elle pas de parler, à la suite de J. Delumeau, pour le Moyen Age, de «faillite de la Rédemption»? «Le Seigneur en personne est venu pour restaurer l'homme dans sa liberté et sa force, le rénovant intérieurement, et jetant dehors le principe de ce monde qui le retenait dans l'esclavage du péché»[24]. S'agit-il seulement d'un langage sans prise réelle sur la vie de nos contemporains? Ne faut-il pas plutôt reconnaître que nous ne savons plus annoncer la grâce à un monde qui ne veut plus entendre parler de péché?

Il faut noter du côté catholique la chute spectaculaire de la pratique de la confession: «Les statistiques sont pessimistes. Les deux tiers des catholiques ne se confessent plus. Les autres très rarement»[25], et, d'autre part, du côté protestant, la disparition progressive des liturgies pénitentielles et la transformation du langage: nous «confessons nos limites». Force est de constater qu'aujourd'hui l'Eglise tend à adopter une vision anthropocentrique du péché: soucieuse de réparation, car elle a tant culpabilisé, elle risque, le péché n'étant plus de mise, de renvoyer les fidèles à leur culpabilité, le cas échéant, au cabinet du psychiatre. Des voix s'élèvent contre ce mépris de la misère spirituelle de nos contemporains: «Celui qui, en face de notre péché, vient nous dire que c'est très bien, celui qui nous fait croire, quel que soit le prétexte, qu'il n'y a plus de péché, celui-là coopère finalement à un désespoir pire que tous les rejets», écrit Bernard Bro[26].

3) *La tentative de K. Barth*

Avec K. Barth, le péché originel n'est plus du tout un savoir objectif: seul Jésus-Christ est le «miroir» qui nous renvoie, nous révèle notre culpabilité. Il est venu «nous libérer de notre culpabilité et de ses conséquences»[27], c'est-à-dire de l'orgueil qui nous pousse à vouloir être Dieu. Ceci nous renvoie à la psychanalyse, à notre idéalisme et à notre désir *inconscient* d'absolu: «Que

[24] Cité par L. SCHEFFCZYK, «Péché et péché originel» in *Encyclopédie de la foi*, Paris 1966, vol. 3, col. 382-402.

[25] Cf. P. JACQUEMONT et F. MONFORT, «Faut-il encore nous confesser?» dans *Fêtes et saisons* 387, août/sept. 1987, p. 4.

[26] B. BRO, *Le pouvoir du mal*, Paris 1976, p. 143.

[27] K. BARTH, *Dogmatique* § 60, vol. 18, Genève 1966, p. 54.

l'homme veuille être comme Dieu, c'est là une chose qui lui reste d'abord complètement cachée. C'est pourquoi il faut que ce soit la Parole de Dieu qui le lui dise»[28]. Mais le monde n'est-il pas plein de chrétiens perfectionnistes dont la Parole de Dieu ne suffit pas à révéler l'idéal inconscient d'absolu et le besoin indéracinable de justification? Ainsi voyons-nous les deux types d'approches du péché, que nous avons appelées anthropocentrique et théocentrique, se renvoyer dos à dos: on peut s'accepter relatif sans accepter le salut en Jésus-Christ, comme on peut se croire pardonné en Christ sans vivre réellement ce pardon dans l'acceptation de ses limites, et cela parce que la grâce reste hétérogène à l'être profond.

Toutefois K. Barth a pris soin de développer le thème de l'humanité de Dieu, et il vaut la peine de mentionner ici son analyse du *néant* dans lequel la créature risque toujours d'être engloutie. Il ne s'agit pas du «côté sombre» de la création (des épreuves, de la tristesse...), qui fait partie intégrante d'une réalité tout entière bonne, puisque voulue de Dieu. Le vrai néant est ce «facteur étranger», cette puissance négative, nocive qui s'oppose et résiste à Dieu dès le chaos des origines, mais que Dieu a domptée, vaincue en Christ comme *son* ennemi personnel. Or K. Barth dit que notre expérience et notre connaissance ne nous donnent accès ni au néant ni au péché réels, car cette puissance est totalement *étrangère* dans son opposition à la création. Mais ce néant n'ayant rien d'absolu, puisqu'*il n'a d'existence que par rapport à Dieu qui l'a vaincu*, «il ne convient pas de le prendre au sérieux et de le craindre selon nos propres intuitions ou critères»[29]. Il en résulte que des philosophes comme M. Heidegger et J.-P. Sartre, n'ayant pas connu le Dieu véritable, et bien que le néant ait été pour eux le problème fondamental, n'ont pas connu «le néant véritable», mais un néant somme toute inoffensif.

Nous demandons: qui, si ce n'est Dieu, peut affirmer qu'autrui n'est pas confronté au néant véritable? Et l'incapacité de croire, loin de l'atténuer, n'ajoute-t-elle pas encore à l'acuité de cette expérience? La grâce devient doublement irrecevable: parce que l'expérience du néant a pris toute la place et parce que, privée de la réponse (la foi chrétienne), la question elle-même est évacuée, car il n'y a pas de néant véritable pour quiconque n'a pas déjà reçu la grâce. La conclusion nous renvoie plus que jamais à un monde où la grâce n'a pas de prise sur une existence décidément «aveuglée»: «Dieu permet que nous ne voyions pas encore son règne et que nous soyons en conséquence encore menacés par le néant (...). Dieu juge bon que nous ayons à exister 'comme si' — il y a vraiment lieu de dire 'comme si' — il n'en avait pas déjà fini lui-même et en notre faveur avec le néant»[30].

[28] *Ibid.* p. 69.
[29] K. BARTH, *op. cit.* § 50, vol. 14: «Dieu et le néant», p. 44.
[30] *Ibid.* p. 81.

III. JÉSUS-CHRIST, VRAI DIEU, VRAI HOMME

1) *Dépasser son péché: une impasse*

La voie active, qui consiste à *se* libérer de la culpabilité en acceptant sa finitude ou à se libérer du péché en accédant progressivement au bien, conduit dans les deux cas à évacuer la transcendance. Voie difficile, certes: il y faut une ascèse, une volonté d'assumer la condition humaine, un dépassement de soi par la lutte contre les mécanismes habituels de pensée. Mais les limites de l'horizon sont connues à l'avance: nous croyons savoir ce qu'est le bien vers lequel nous tendons, nous croyons savoir de quoi la philosophie, la psychanalyse ou les sciences humaines veulent nous libérer, nous croyons savoir qui nous voulons et pouvons devenir. Il y a bien possibilité de vie nouvelle, mais elle s'inscrira exactement dans le prolongement de notre histoire... Et si l'Esprit soufflait dans un autre sens? Cet enfermement dans des limites que *nous* jugeons être celles de la créature ne fait qu'accroître la culpabilité: j'ai ce qu'il faut pour me libérer; si je n'y arrive pas, je ne peux m'en prendre qu'à moi-même. Me voilà coupable de me sentir encore coupable.

La voie passive consiste à *être* libéré du péché, à se trouver, face au Christ, «d'emblée appréhendé, mis hors de combat et incarcéré», selon l'expression de K. Barth[31], et miraculeusement sauvé: tout ou rien..., et voilà les critères absolus de notre idéalisme inconscient, diront les psychanalystes. L'expérience humaine, chrétienne ou non, se situe bel et bien dans l'entre-deux, dans un réel de la grâce où la pâte humaine ne se volatilise pas, où l'échec, le désespoir, le remords, la misère humaine ne sont pas ignorés, marginalisés. Si la grâce est cette donnée radicalement autre qu'une théologie théocentrique se plaît à nous décrire, comment peut-elle se saisir de notre réalité pour la transformer? Si l'annonce du pardon est censée mettre fin au règne de l'angoisse et de la culpabilité sans que rien en nous ne se prépare, ne se dispose à l'entendre, elle se trouve renvoyée à son auteur, le Dieu Tout-Autre, si «autre» qu'il ne peut même pas concevoir notre péché. Nous voilà enfermés dans le péché radical: incapables de recevoir le pardon de Dieu. Ainsi, le clivage n'est pas entre croyants et non-croyants, et c'est pourquoi nous n'avons pas réservé le «péché» aux uns et la simple «culpabilité» aux autres, mais entre deux grilles de lecture que l'on retrouve partout et qui aboutissent au même résultat: chacune croit pouvoir dépasser le péché en excluant l'autre, mais se trouve renvoyée à une réalité humaine indépassable.

2) *Une approche phénoménologique du péché*

Malgré un certain nombre de réveils existentialistes tout au long de l'histoire de la pensée, c'est avec Kierkegaard que le sérieux de l'existence humaine

[31] K. BARTH, *op. cit.* § 60, vol. 18, p. 36.

fait son entrée explicite en philosophie: désormais, finies les spéculations sur l'origine du mal, la seule réalité est la culpabilité des existants, celle qui s'origine dans le simple fait d'exister. Les existentialistes chrétiens et athées partagent la même conception lucide de l'existence, que E. Mounier résume en quelques thèmes[32]: la contingence de l'être humain, l'impuissance de sa raison, son pouvoir être, sa fragilité, son aliénation par le mal, les situations-limites (souffrance, combat, faute) sur lesquelles il bute sans pouvoir les dominer par l'esprit, sa solitude originelle, son néant (désir d'être Dieu). Il faut noter aussi le thème de la conversion personnelle: le mal étant conçu comme fermeture sur soi, exister signifie s'exposer, «être en situation»; et le thème de la transcendance interne à l'être: dépassement, débordement sensibles dans les expériences de l'admiration ou du pardon, mais qui ne sont que rare grâce. De fait, les philosophes de notre époque qui s'intéressent aux expériences humaines «négatives» (l'échec, la faute, la solitude, l'angoisse) sont largement tributaires de l'inspiration existentialiste. Il paraît désormais possible et très prometteur d'explorer ce champ de la réalité humaine avec l'outil de la *méthode phénoménologique.*

Il s'agit de découvrir en quoi ces expériences sont privilégiées, notamment celle de la faute. Par exemple, Kierkegaard essaie de comprendre le mystère du péché originel en utilisant le concept psychologique de l'angoisse. «Le genre humain a son histoire et dans celle-ci la peccabilité a son déroulement quantitatif continu, mais l'innocence n'est sans cesse perdue que par le saut qualitatif de l'individu»[33]. Or ce «saut» ne «s'explique» pas, mais s'éclaire par le concept d'angoisse; commentant l'interdit donné par Dieu de manger du fruit de l'arbre, Kierkegaard écrit: «La défense inquiète Adam parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté»[34]. Au mystère du péché répond alors une Rédemption qui requiert le courage de croire, c'est-à-dire de renoncer à l'angoisse toujours renaissante. On trouve également chez Kierkegaard une analyse profonde du désespoir, qui réside dans l'inconscience, l'enfermement dans l'instant fini ou dans la conscience de la nécessité, ou encore dans le défi, l'autopunition. Mais, dit Kierkegaard, affirmer son désespoir, c'est déjà approcher de la guérison, car on a «pris conscience de sa destinée spirituelle»[35].

De même, le «mouvement de la réflexion» concernant les expériences de l'échec, de la faute et de la solitude est, selon Jean Nabert, «promesse de libération»[36]: le sentiment de la faute déborde infiniment celui de notre

[32] E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris 1947, ch. 2: «La conception dramatique de l'existence humaine», pp. 37-76.

[33] S. KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, Paris 1935, p. 42.

[34] *Ibid.* p. 49.

[35] *Id. Traité du désespoir*, Paris 1949, p. 84.

[36] J. NABERT, *Eléments pour une éthique*, Paris 1943, p. 31. Voir aussi J. NABERT, *Essai sur le mal,* Paris 1955.

responsabilité, il provoque une remise en question totale de notre valeur, dans un contraste étonnant avec la foi que nous professons par ailleurs. Ce qui est premier, alors, c'est un sentiment d'inégalité de notre être à lui-même. L'échec, en provoquant un sentiment analogue à celui de la faute, nous incite à un retour sur nous-mêmes; sinon, «la conscience n'a qu'à suivre sa pente naturelle pour substituer à une réflexion sur l'échec l'aveu de sa faute ou la recherche des responsabilités»[37]. Ainsi, le fameux «qu'est-ce que j'ai fait au Ciel pour que...» se transforme en un acte de dépouillement qui permet de ne plus confondre nos succès contingents avec la satisfaction totale de notre désir d'être. De même encore, l'approfondissement de la solitude permet de concevoir une solitude absolue, qui est la condition même de la communication. Des réflexions analogues ont été menées concernant la mauvaise conscience, le repentir, le mal[38]... L'intérêt qu'elles présentent, c'est qu'elles indiquent une démarche qui est à la portée de tout existant.

L'enjeu est d'essayer de comprendre la genèse du péché en nous, et de découvrir que cette compréhension nous révèle *en même temps*, inscrites au plus profond de nous, des possibilités insoupçonnées de rénovation de notre être. C'est Paul Ricoeur qui nous y invite: essayer de comprendre le mal par la liberté, c'est déjà attester notre liberté de prendre sur nous le mal; c'est supposer une faillibilité inscrite en nous et une polarité tout aussi originaire entre notre finitude et notre infinitude. P. Ricoeur voit dans la préférence de soi (où se constitue le *soi* différent des autres) la structure de faillibilité qui rend possible la faute. Cependant «n'importe quelle limitation n'est pas possibilité de faillir, mais *cette* limitation spécifique qui consiste pour la réalité humaine à ne pas coïncider avec soi-même»[39]. Or ceci ne se comprend que par l'idée de disproportion: *nous* sommes disproportion de finitude (la «différenciation ou négation existentielle») et d'infinitude («l'affirmation originaire» par Dieu). Cela explique pourquoi le mal ne peut être pensé qu'à partir «de ce dont il déchoit»: cette disproportion entre notre destination originaire et notre «méchanceté» historique nous indique à la fois qu'il y a *transition* de la faillibilité à la faute *et position* du mal à partir d'un simple pouvoir: «Dire que l'homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originaire d'où le mal procède. Et pourtant le mal ne *procède* de cette faiblesse que parce qu'il se *pose*»[40]. Que pouvons-nous conclure de cela? Si c'est le mal une fois posé qui nous révèle la «bonté»

[37] J. NABERT, *op. cit.* p. 35.

[38] Cf. V. JANKELEVITCH, *Le mal*, Grenoble/Paris 1947. Du même auteur, *La mauvaise conscience*, Paris 1970 (nouv. éd.). Cf. aussi M. SCHELER, *Le sens de la souffrance*, suivi de *Essai sur le repentir*, Paris 1936. Enfin: L. LAVELLE, *Le mal et la souffrance*, Paris 1941.

[39] P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Livre I: «L'homme faillible», Paris 1960, p. 15; 22 s.; 123-124; 149 s.

[40] *Ibid.* p. 162.

originaire dont il est déchu, si ce retour sur notre passé déchu est un appel à refaire l'unité de notre être, alors la grâce — le oui de Dieu sur notre destination originaire d'image de Dieu — ne nous tombe pas dessus de l'extérieur, mais s'insinue au cœur même de notre péché pour nous inciter à la recevoir: c'est au sein même de ce douloureux retour sur soi qu'elle met en lumière les possibilités de restauration de notre être originaire.

Il s'agit d'*accueillir la grâce*, de vivre le dénuement de la solitude, de la faute ou de l'échec non comme une injustice, mais comme l'occasion d'une régénération de soi: «L'opération intérieure, écrit J. Nabert, par laquelle le moi refuse d'être vaincu par son passé et par ses fautes lui coûte infiniment plus que ne lui coûterait le maintien d'une condamnation de soi qui se terminerait en quelque sorte à elle-même et repousserait toute idée d'intégrité à reconquérir ou à refaire»[41]. S'enfermer dans la conscience du péché ou dans les limites d'un moi relativisé revient au même. C'est méconnaître les traces de la transcendance *en nous*: transcendance à nous-mêmes, transcendance des autres, transcendance de Dieu. C'est méconnaître notre participation à l'éternité de Dieu, qui se dévoile dans la réalité humaine du pardon: le pardon immotivé est irruption d'éternité, fulguration, scandale et folie, jaillissement de vie insoupçonnée. Echappant aux normes rationnelles et morales, il n'exige pas le repentir, il se meut dans l'incommensurable: dette infinie, don infini. Mais le pardon humain n'instaure pas le règne de Dieu, il en est la parabole, le réceptacle de la grâce en nous: «Sur la croix, écrit A. Gouhier, Jésus est l'amour du Père bénissant et déifiant ce qu'il y a de plus authentique dans l'amour de l'homme, le don de soi»[42]. N'avons-nous pas le meilleur indice que la clé de compréhension de la grâce divine se trouve dans *notre* possibilité de pardonner, avec la demande du Notre Père: «pardonne-nous nos offenses *comme nous pardonnons* à ceux qui nous ont offensés»? Autrement dit, nous pouvons comprendre la grâce et en vivre dans la mesure où nous laissons mûrir et fructifier des possibilités de don, de pardon, de vie, aussi profondément humaines que celles de la clôture sur soi et du refus de la transcendance.

Qu'est-ce que les philosophies existentialistes nous ont appris, sinon l'abandon des idéalismes mutilants? L'être humain n'est pas exclusivement raison, morale ou vouloir aveugle; quand les expériences «négatives» trouvent leur place dans la réflexion, une voie s'ouvre pour comprendre comment une régénération de l'être tout entier est possible, sans être automatique.

3) *Jésus-Christ vrai homme, vrai Dieu*

Si Jésus a vécu comme un homme à part entière, il a partagé toute notre condition: il a connu le processus d'autonomisation avec les deuils qu'il

[41] J. NABERT, *op. cit.* p. 31.

[42] A. GOUHIER, *Pour une métaphysique du pardon*, Paris 1969, p. 584. On trouve une analyse philosophique du pardon chez V. JANKELEVITCH, *Le pardon*, Paris 1967.

implique (à l'âge de 12 ans, aux noces de Cana), l'échec des relations (avec les Pharisiens, les gens de Nazareth, etc.), le sentiment d'impuissance (devant la femme syro-phénicienne, le tombeau de Lazare ou la vue de Jérusalem-qui-tue-les-prophètes); il a connu la tentation, l'angoisse devant la souffrance et la mort (au jardin de Gethsémané) et la déréliction sur la croix. Puisque les évangélistes racontent sa compassion et sa colère (contre les marchands du Temple), nous n'avons aucune raison de penser qu'il n'a pas connu les sentiments liés aux «situations-limites» que nous avons décrites. Mais en professant qu'il est vrai Dieu, ne disons-nous pas qu'il est allé jusqu'au bout des possibilités que Dieu a mises en l'homme de se dépasser infiniment par l'amour, le don de soi, le pardon, l'accueil, la solidarité, d'entrer en relation, de partager son espérance, sa foi, en un mot qu'il a vécu totalement l'humanité créée par Dieu à son image? Pour reprendre les termes de P. Ricœur, en Jésus la «disproportion» n'est plus fatale: le fini se laisse traverser par l'infini et l'infini se rend fini sans jamais s'enfermer dans le fini. C'est en cela, pouvons-nous dire, que Jésus a connu la faillibilité, mais non le péché.

Que Jésus soit *à la fois* vrai homme et vrai Dieu, c'est ce que récusent nos deux grilles de lecture: la grille *théocentrique*, en accentuant «vrai Dieu», fait de la grâce quelque chose de totalement exceptionnel — Jésus est si extraordinaire que le salut offert en lui, s'il ne nous atteint pas, nous enfonce encore davantage dans une humanité décidément irrécupérable. La grille *anthropocentrique*, en accentuant «vrai homme», nous installe dans l'illusion qu'avec Jésus pour modèle, nous pouvons dépasser le péché. Alors nous dénoncerons le Dieu absolu auquel nous voulons ressembler, voire nous substituer, sans comprendre que l'acceptation de notre être relatif suppose quelque chose par rapport à quoi nous sommes relatifs. Ce qui nous empêche de penser Jésus à la fois comme vrai homme et vrai Dieu, c'est le fossé infranchissable que nous avons creusé entre Dieu et nous: par peur des anthropomorphismes, nous parlons d'un Dieu Tout-Autre (comme s'il était possible d'en savoir quelque chose!), oubliant que ce fameux absolu se fait connaître dans une *relation*, c'est-à-dire dans une altérité qui n'est pas absolue. Avec le Christ, humanité et divinité entrent en relation et tout devient possible en son nom: «n'a-t-il pas été écrit dans votre loi: j'ai dit ‹vous êtes des dieux›? Il arrive donc à la loi d'appeler dieux ceux auxquels la parole de Dieu fut adressée»[43]. La loi: la pierre d'achoppement. Jésus est cet homme qui ne relègue pas Dieu au ciel. La parole de Dieu: le lieu du dialogue où le péché est appelé à disparaître et l'être humain à devenir semblable à Dieu, tel qu'il l'a créé.

Si le péché est avant tout lésion du lien personnel instauré par Dieu avec les humains, le seul lien où il trouve son expression n'est-il pas celui de la rencontre, du partage de la Parole? En d'autres termes, *dépasser sa culpabilité* est une entreprise individuelle et titanesque; mais *confesser son péché* au sein

[43] Jn 10, 34-35; cf. Ps. 82, 6.

d'une communauté dans la référence constante à un Christ vrai homme et vrai Dieu, c'est se replacer toujours dans cette altérité créatrice de vie imprévue: altérité et proximité du Christ, de nous-mêmes et des autres. Proximité qui comprend échec, solitude, faute, angoisse, comme toute relation; altérité qui nous renvoie tous à un Amour dont nous ne saurons jamais ni l'origine ni la fin. C'est ce *paradoxe de proximité et d'altérité* qui nous permet, dans la confession, de nous présenter devant Dieu dans notre misère de créatures-sans-Dieu, car Dieu la partage en Jésus-Christ; mais par ailleurs, l'accueil de la grâce suppose que nous nous dépouillions de nos autojustifications, autopunitions ou autosuffisances..., sans quoi c'est notre conscience qui restera éternellement notre juge.