

Les visages du péché selon le Nouveau Testament

Daniel Marguerat

Université de Lausanne
Faculté de théologie et de sciences des religions
Institut romand des sciences bibliques (IRSB)
CH – 1015 Lausanne, Suisse
Daniel.Marguerat@unil.ch

En tradition juive, le péché est compris comme la rupture de la relation à Dieu, que ce soit par transgression de la Torah ou par idolâtrie. Jésus, Jean et Paul : trois témoins du Nouveau Testament qui, chacun à sa manière, déplacent et requalifient le lieu de cette rupture avec Dieu. Jésus de Nazareth entérine le sens juif, mais se désintéresse du péché comme tel pour se préoccuper des pécheurs : il leur offre le pardon de Dieu et les accueille à sa table. La tradition johannique redéfinit le péché comme le refus de croire au Révéléateur ; le péché, incrédulité envers le Fils, est de nature christologique. L'apôtre Paul se distingue par une approche anthropologique : le péché est une puissance, un pouvoir inhérent à la nature humaine. Il règne dans le monde depuis Adam et rend la Loi impuissante à sauver l'homme. Seul le don de la grâce divine peut arracher l'humain à ce pouvoir mortifère.

The Jewish tradition understands sin as a rupture of a person's relationship with God, either by disobeying the Torah or by idolatry. Jesus, John and Paul: three witnesses in the New Testament who, each in his own way, shift the emphasis and redefine how that relationship is broken. Jesus of Nazareth endorses the Jewish understanding; he has no interest in sin as such but cares for the sinners, to whom he offers the forgiveness of God and welcomes them at his table. The Johannine tradition redefines sin as the

refusal to believe in the one who reveals God; sin is therefore lack of belief in the Son and is therefore a Christological issue. Paul the apostle takes an anthropological approach to sin: it is an integral part of fallen human nature. It has reigned in the world since Adam and makes the Law powerless to save human beings. Only the gift of divine grace can free humanity from this deadly power.

QU'EST-CE QUE LE PÉCHÉ ? De quoi les pécheurs sont-ils pécheurs ? Aussi étonnant que cela paraisse, lorsque le Nouveau Testament use du terme « pécheur » (ἁματωλός), il ne le précise pas. « Cet homme-là fait bon accueil aux pécheurs et mange avec eux ! », reprochent les pharisiens et les scribes à Jésus (Lc 15,2). Ces pécheurs sont associés aux collecteurs d'impôts, dont on peut penser que, outre leur collaboration à l'occupant romain, leur étaient reprochés une légendaire malhonnêteté et un irrespect des règles rituelles lors de la manipulation des marchandises¹. Encore une fois, le narrateur ne le spécifie pas. Lorsqu'une femme pénètre dans la maison de Simon le pharisien, baigne les pieds de Jésus de ses larmes, les essuie de ses cheveux et les oint de parfum, il est dit qu'elle est « une femme de la ville, pécheresse » (Lc 7,37). Pécheresse en quoi ? Les Pères de l'Église se sont empressés de la taxer de prostitution, mais qu'en sait-on ? Silence du narrateur à ce sujet. De même, lorsque Paul écrit en Ga 2,15 : « Nous, nous sommes juifs de naissance et non de ces pécheurs de païens. » Dans le Nouveau Testament, à la différence de παράπτωμα qui désigne l'acte fautif, « péché » (ἁμαρτία) n'est que rarement utilisé pour dénoncer un comportement précis².

Ce silence signifie que pour les premiers chrétiens, la précision était superflue. Ils savaient, de par leur encyclopédie culturelle et religieuse, ce que les textes entendaient par là. Traiter l'autre de pécheur relève d'une *stigmatisation sociale*, par laquelle un groupe dénigre ceux et celles qui ne correspondent pas à sa manière de vivre. Le pécheur est toujours l'autre, stigmatisé dans sa déviance.

En l'occurrence, dans la tradition d'Israël, le péché renvoie à une absence ou une rupture de la relation à Dieu³. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob a fait alliance avec son peuple Israël et lui a fait un don décisif,

1 Otto MICHEL, art. « τελώνης », in : Gerhard FRIEDRICH (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 8, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, en particulier p. 101-103.

2 Peter FIEDLER, art. « ἁμαρτία », in : Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER (éd.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1980, en particulier col. 158-159.

3 ἁμαρτία et ses composés traduisent dans la Septante πύκην ; ils héritent de cette filiation le sens de « manquer son but, échouer dans son effort ».

la Torah, qui permet à ce peuple de demeurer dans l'alliance. La Torah est devenue, en tradition juive, l'instance face à laquelle le croyant se constitue juste ou pécheur. Respecter la Torah hérite de la vie, tandis que la transgresser expose à la mort.

Mais le péché est reconnu comme un risque universel. Tant le juif qui viole l'alliance que le païen qui s'adonne à l'idolâtrie sont coupables d'un comportement qui conduit à la mort. Toutefois, le Dieu « lent à la colère et riche en bonté » sauve le pécheur qui implore son pardon. Le péché est donc *un concept fondamentalement théologique* : c'est face au Dieu qui se révèle et offre aux humains un espace de vie que la révolte, l'oubli ou la transgression conduisent à une perte d'être, à la mort.

Les auteurs du Nouveau Testament héritent de la compréhension juive du péché et la présupposent dans leur usage du terme. Ils vont toutefois *déplacer et requalifier le lieu de cette rupture de la relation à Dieu*. Dans cet article, je vais le montrer à trois exemples significatifs. Premièrement, la pratique de Jésus de Nazareth, qui ne s'intéresse pas au péché mais aux pécheurs. Deuxièmement, la compréhension johannique qui lie le péché à la christologie. Troisièmement, la pensée de l'apôtre Paul, qui déploie une approche anthropologique du péché. Jésus, Jean, Paul : trois témoins de la requalification du péché dans le Nouveau Testament.

■ Jésus, l'accueil des pécheurs

À lire la tradition de Jésus dans les évangiles synoptiques, on s'aperçoit que le péché n'est pas un thème de la prédication du Nazaréen, ni même le pardon des péchés. Ce qui est au centre de l'attention et du discours, c'est sa fréquentation des pécheurs. Il est dénoncé comme « l'ami des collecteurs d'impôts et des pécheurs » (Mt 11,19 ; Lc 7,34). Il est à table dans la maison de Lévi avec « beaucoup de collecteurs d'impôts et de pécheurs » qui « étaient nombreux et le suivaient » (Mc 2,16). « C'est chez un pécheur qu'il est allé loger », murmure la foule lorsque Jésus s'invite chez Zachée (Lc 19,7). On se souvient de la femme dite pécheresse chez Simon le pharisien (Lc 7,36-50). Ce motif répétitif induit que la fréquentation des pécheurs chez Jésus n'était pas un comportement occasionnel, mais typique.

● Les repas, lieu d'accueil

La commensalité de Jésus avec les exclus de la société juive, on le sait, est tout sauf anodine. L'évangéliste Luc a été particulièrement sensible à

cet aspect de la pratique du Nazaréen⁴. Jésus est vu à table avec « collecteurs d'impôts et pécheurs » (Lc 5,30 ; 7,34 ; 15,1). Les collecteurs d'impôts sont socialement méprisés et marginalisés (Lc 3,12 ; 19,10) ; le narrateur les fait fonctionner comme contre-modèles des « justes » (Lc 18,9-14). Les pécheurs sont mis à distance par les pieux, pour des raisons d'impureté (Lc 5,8,32 ; 7,37-39 ; 18,13 ; 19,7).

On perçoit immédiatement la provocation que représente cet accueil des exclus si l'on prend en considération le rôle social du repas dans l'Antiquité, fort bien analysé par Dennis Smith⁵. Les repas antiques ont une fonction identitaire : ils consolident les liens à l'intérieur du groupe ; ils concrétisent l'appartenance au groupe et réassurent la loyauté à l'égard de ses valeurs. La commensalité renforce donc la cohésion du groupe : on mange avec ses semblables et ceux avec qui on partage les mêmes valeurs et les mêmes règles. Pour un croyant observant les règles de pureté, manger avec des pécheurs est moralement un non-sens.

Dans le judaïsme, les repas fonctionnent donc comme un puissant vecteur de séparatisme, traçant les frontières du groupe et en le protégeant de la contamination extérieure. « Converse avec les gens intelligents, que tous tes discours portent sur la Loi du Très-Haut, que les justes soient tes compagnons de table », lit-on dans le Siracide (9,15-16a). Les sectaires de Qumrân « mangeront en commun et béniront en commun et délibéreront en commun » (1QS 6,2-3). L'exclusion du « banquet des Nombreux » semble avoir été une première mesure disciplinaire à l'encontre des fautifs (1QS 7,20). La communion de table adoptée par le Nazaréen fait le contraire en intégrant ceux que la société juive (avec plus ou moins de rigueur) tenait éloignés des justes et des pieux. Les frontières communément admises du peuple de Dieu sont ainsi brutalement transgressées. On pourrait dire la même chose de la fréquentation des malades (réputés impurs), des femmes, des non-juifs – bref, de ceux que la piété juive considère comme non conformes.

Ce double constat – le silence de Jésus sur le péché et sa commensalité inclusive – conduit à une conclusion des plus significatives. Jésus ne se livre pas à une nouvelle définition de ce qu'est le péché devant Dieu. Il ne met pas en question le constat de ses contemporains sur l'état peccamineux des personnes qu'il fréquente. Il dira au contraire : « Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin de médecin, mais les malades ;

4 Je renvoie à mon étude : « Les repas en Luc-Actes », in : Daniel MARGUERAT, *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*, Paris – Genève, Bayard – Labor et Fides, 2018, p. 167-189.

5 Dennis E. SMITH, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 1-172.

je suis venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs. » (Mc 2,17). Ou encore : « Il y a de la joie chez les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se convertit. » (Lc 15,10). Dit autrement : *Jésus ne diffère en rien de ses contemporains sur le constat de l'état de péché*. À aucun moment, Jésus ne déclare : pour Dieu, ces gens ne sont pas les pécheurs que vous imaginez ; au contraire, il constate qu'ils le sont.

● Retrouver les perdus

Oui, mais alors, qu'appelle-t-il la conversion du pécheur ? C'est ici qu'il faut faire un pas de plus. Les trois paraboles de Lc 15 nous permettront d'avancer. Elles font comprendre que *si Jésus ne conteste pas l'état de péché, son comportement à l'égard des pécheurs diffère radicalement*⁶.

Ces trois paraboles – le mouton perdu, la drachme perdue, les deux fils – s'articulent autour du binôme : perdu – retrouvé. Chacune déploie le scénario d'une entité perdue, puis retrouvée dans la joie. La séquence parabolique est précédée du reproche des pharisiens et des scribes : « Cet homme-là accueille des pécheurs et mange avec eux » (Lc 1,2). La mise en scène narrative est claire : le trio parabolique va traiter de l'accueil des pécheurs.

Deux observations sont à faire.

Première observation. Le scénario des trois paraboles est identique : un mouton, une pièce, un fils cadet perdus sont retrouvés en finale. La conclusion des deux premières paraboles emprunte un autre langage : celui de la joie au ciel devant « un seul pécheur qui se convertit » (Lc 15,7.10). Le glissement langagier est de la plus haute importance : ceux que ses adversaires nomment « pécheurs », Jésus les appelle « perdus ». Il requalifie donc les pécheurs, non pour nier leur état de péché, mais pour déplacer le regard posé sur eux : ils sont des « perdus », et ce qui s'impose à leur égard est de tout faire pour les retrouver. Dans la parabole des deux fils (Lc 15,11-32), le glissement se cristallise dans les propos successifs du fils aîné et du père. Alors que l'aîné parle de « ton fils que voici est arrivé, lui qui a dévoré ton bien avec des prostituées » (15,30), le père le requalifie en disant : « Ton frère que voici était mort, et il a repris vie ; il était perdu, et il a été retrouvé. » (15,32).

Jésus ne conteste donc pas qu'un pécheur soit un pécheur, mais il affirme que leur identité n'est pas exhaustivement captée en ces termes :

6 Ici et dans la suite, je m'inspire des remarques de Michael WOLTER, « Die Rede von der Sünde im Neuen Testament », in : *id., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*, Tübingen, Mohr Siebeck, « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 2009, p. 471-499, surtout p. 483-484.

Dieu les voit comme des gens perdus, qu'il recherche. Il ira même jusqu'à dire qu'un perdu est plus précieux aux yeux de Dieu qu'un non-perdu : « Je vous le déclare, c'est ainsi qu'il y aura de la joie dans le ciel, pour un seul pécheur qui se convertit, plus que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de conversion. » (15,7).

Deuxième observation. Qu'est-ce que Jésus entend par « conversion », un terme qui surgit en conclusion des deux premières paraboles (15,7.10) ? En quoi le mouton, la pièce et le fils retrouvé illustrent-ils la conversion du pécheur ? C'est ici qu'il faut avoir le regard fin. Le seul élément qui correspond à la conversion, dans les paraboles du mouton et de la pièce, est les retrouvailles entre le berger et son centième mouton et entre la femme et sa pièce perdue. Dit autrement : la « joie dans le ciel » est provoquée par le rétablissement d'une relation perdue.

La parabole des deux fils ne dit pas autre chose. Par une subtilité du narrateur, le discours que prépare le fils cadet à son retour n'est pas exactement celui qu'il tient devant son père ; le discours préparé en monologue est tronqué, interrompu par l'ordre du père à ses serviteurs d'apporter les attributs vestimentaux du fils. Alors que le fils se préparait à dire : « Je ne mérite plus d'être appelé ton fils. Traite-moi comme un de tes ouvriers » (15,19), seule la première phrase lui est autorisée, le père lui coupant la parole. La subtilité narrative est évidente⁷ : alors que le fils cadet, indigne et impur, demande à son père d'entériner sa dégradation au rang d'ouvrier, le père bloque sa confession et prend l'initiative extravagante de restaurer sa dignité filiale⁸. C'est donc le retour au père qui constitue sa conversion. Transposé dans le ministère de Jésus, c'est l'adhésion à Jésus des pécheurs et des collecteurs d'impôts qui constitue leur conversion. La venue à Jésus des pécheurs et des collecteurs d'impôts « pour l'écouter » (15,1), leur communion de table avec lui (15,2), ont aux yeux de Dieu le statut d'une conversion, qui au ciel déclenche la même joie que lorsqu'un homme ou une femme retrouve quelque chose qu'il avait perdu.

7 La subtilité du narrateur réside dans la distorsion entre l'attente du lecteur (qui a entendu ce que le fils voulait dire) et l'interruption provoquée par la prévenance du père (Alfons WEISER, « Zuvorkommendes Erbarmen (Lk 15,20) », dans *Schrift und Tradition. Festschrift Josef Ernst*, Paderborn, Schönningh, 1996, p. 259-271, surtout p. 267).

8 Camille FOCANT motive justement cette extravagance dans l'accueil du père par la crainte d'une perte sans retour : « L'extravagance de cet accueil semble justifiée par la crainte éprouvée par le père que son fils soit parti sans retour. En filigrane transparait la miséricorde incroyable, inépuisable de Dieu et sa sollicitude pour tout qui s'éloigne de son amour. Le retour de celui qui s'est éloigné, quelle que soit sa motivation, débouche sur une formidable expression d'accueil amoureux. » *Les paraboles évangéliques. Nouveauté de Dieu et nouveauté de vie*, Paris, Éditions du Cerf, « Lire la Bible », 2020, p. 170.

La conclusion s'impose : la conversion des pécheurs ne se joue pas sur une contestation ou un effacement de leur péché, mais sur leur adhésion à Jésus. Et c'est ici que le Nazaréen rompt avec l'approche du péché en vigueur chez ses contemporains. La question du péché n'est plus liée prioritairement à la problématique de la Torah, mais à la personne de Jésus. C'est le rapport que l'homme pécheur noue avec l'homme de Nazareth qui décide en finale de son destin devant Dieu. Nous le verrons plus tard, ce trait sera considérablement accentué dans la tradition johannique.

● **Sous l'horizon de la venue de Dieu**

À ce stade, une question se pose : comment expliquer cette dialectique chez Jésus de continuité avec la tradition de ses pères et de nouveauté liée à sa personne ? La réponse est à chercher dans son lien avec Jean le Baptiseur. Les évangiles synoptiques sont unanimes à placer au seuil de son activité publique son baptême par Jean dans le Jourdain (Mc 1,9-11 et par.). Or ce baptême, loin d'être un acte purement rituel, implique sa conversion à la prédication de Jean⁹.

Jean est l'initiateur d'un rite unique de baptême, nouveauté absolue dans le judaïsme qui pratique l'ablution répétée en vue de se purifier de l'impureté. Ce rite, qui assure le pardon des péchés (Mc 1,5), fait fond sur le message du Baptiseur : le monde va prochainement prendre fin par la venue d'un Dieu de colère, qui exterminera le péché de la terre et terrassera l'impiété. L'élection ne garantit plus le salut d'Israël ; seule une démarche de conversion sauvera le croyant de l'extermination. Le baptême d'eau est un sacrement eschatologique sous l'horizon de la venue imminente du Règne de Dieu¹⁰.

Le geste révolutionnaire de Jean a une implication considérable. Non seulement les membres du peuple élu ne peuvent plus se réfugier derrière leur statut d'enfant d'Abraham (« Des pierres que voici, Dieu peut susciter des enfants à Abraham », Lc 3,8), mais le Temple avec son sacrifice d'expiation des péchés n'est plus lieu de la réconciliation avec Dieu. Seul le baptême dans le Jourdain servira de talisman contre la colère qui vient.

9 J'ai développé ce thème dans mon livre : *Vie et destin de Jésus de Nazareth*, Paris, Seuil, 2019, p. 75-96.

10 La condition de la conversion préalable au baptême est attestée par l'historien juif Flavius Josèphe : Jean était « un homme de bien, qui exhortait les juifs à se comporter avec vertu et justice entre eux et à être pieux à l'égard de Dieu, pour venir recevoir le baptême » (*Antiquités Juives* 18,117).

Jésus fut un disciple du Baptiseur. À l'évidence, Jean fut son mentor spirituel. Comme Jean, il annonce la venue proche du Règne¹¹. Comme Jean, il adresse au peuple une prédication de conversion. Comme pour Jean, le statut d'Israélite n'est plus une garantie de salut. Pas une ligne des évangiles n'élève une critique à l'égard du Baptiseur, au contraire : il y a ici « plus qu'un prophète » (Lc 7,26).

Toutefois, sur un point crucial, Jésus fausse compagnie à son maître spirituel : l'image de Dieu. Alors que le Dieu de Jean est un Dieu de colère, l'expérience de Dieu propre à Jésus met en avant un Dieu de grâce et d'amour. Un Dieu inclusif, justement, qui accueille le pécheur. Du coup, le temps présent n'est plus le sauve-qui-peut avant la catastrophe, mais une nouvelle histoire habitée par la proximité inattendue de Dieu avec ses créatures. Partageant avec le Baptiseur le constat de l'état pécheur de la société, le Nazaréen en tire la conclusion inverse : Dieu se fait proche, non pour punir mais pour accueillir, pour renouer avec ceux qui s'étaient perdus et restaurer sa relation avec eux. Par l'activité de guérison, le pardon des péchés se fait restauration du bien-être et de la santé (Mc 2,1-12).

Concluons. Jésus ne cherche pas les causes du péché ni n'en modifie la définition. En revanche, parce que Dieu se fait proche, l'urgence est d'accueillir les pécheurs et leur permettre de renouer la relation perdue avec Dieu. Par son accueil, Jésus personnifie la grâce divine offerte aux pécheurs.

■ Jean : le péché christologique

Après la lecture des évangiles synoptiques, la lecture de l'évangile de Jean nous place dans un autre cas de figure. Pour le dire en bref, le quatrième évangile est écrit à plus forte distance des événements historiques, à la suite d'un long processus d'élaboration qui trouva son terme dans les dernières années du premier siècle. Il est le fruit d'une réélaboration théologique de la tradition de Jésus, un travail d'école opéré à la lumière de la vie post-pascale de la communauté et sous l'égide de l'Esprit saint (le Paraclet). Ici, différemment des évangiles synoptiques, la mémoire du Jésus terrestre est totalement reformulée, réinventée même, à partir du tournant pascal¹². La reprise de la question du péché

11 Matthieu résume en des termes identiques la prédication de Jean et celle de Jésus : « Convertissez-vous, le Règne des cieux s'est approché. » (Mt 3,2 ; 4,17).

12 On en saura plus en consultant la présentation de Jean ZUMSTEIN in : Daniel MARGUERAT (éd.), *Introduction au Nouveau testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, « Le Monde de la Bible », 2008, p. 367-394.

par l'école johannique est symptomatique de cet impressionnant travail de reconceptualisation.

La lecture de Jn 8,21-24 livre la clef de cette réinterprétation de la notion de péché.

Il leur dit encore : « Moi, je m'en vais ; vous me cherchez et vous mourrez dans votre péché. Là où je m'en vais, vous ne pouvez aller. » Les juifs dirent alors : « Aurait-il l'intention de se tuer puisqu'il dit : Là où je m'en vais, vous ne pouvez aller ? » Jésus leur répondit : « Vous, vous êtes d'en bas, moi, je suis d'en haut. Vous, vous êtes de ce monde, moi je ne suis pas de ce monde. C'est pourquoi je vous ai dit que vous mourrez dans vos péchés. Car si vous ne croyez pas que Je Suis, vous mourrez dans vos péchés. » (Jn 8,21-24)

L'annonce de la mort de Jésus (« Moi, je m'en vais ; vous me cherchez et vous mourrez dans votre péché ») signale que désormais, la problématique du péché est indissociable de la christologie. La relation à Jésus détermine si l'humain demeure ou non dans le péché. Le péché, désormais, se définit par l'absence de relation avec le Christ. Ou plus exactement : le péché se définit par le refus de croire que Jésus est « Je Suis », c'est-à-dire qu'il est la Parole incarnée de Dieu. Tout rapport avec le divin passe désormais, exclusivement, par l'acceptation du Révéléateur terrestre. Rejeter le Christ, c'est refuser Dieu¹³.

Le récit johannique pose d'emblée cette équation dans la déclaration du Baptiseur qui surplombe l'évangile : Jésus est « l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (Jn 1,29). Le péché du monde, qui est méconnaissance et rejet de Dieu, est levé par le discours et l'agir du Révéléateur, culminant dans le don de sa vie sur la croix.

De nombreuses paroles du Jésus johannique confirment cette vérité que péché et incrédulité à l'égard du Fils ne font qu'un, tout comme foi au Fils et vie éternelle coïncident. « Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais qu'il ait la vie éternelle. » (3,16) ; « Je suis le pain vivant qui descend du ciel. Celui qui mangera de ce pain vivra pour l'éternité. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, donnée pour que le monde ait la vie. » (6,51). Le Fils est la médiation exclusive pour accéder au Père : « Je suis le chemin et la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. Dès à

13 Pour la compréhension johannique du péché, on se référera à la monographie de Rainer METZNER, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck, « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 2000.

présent vous le connaissez et vous l'avez vu. » (14,6-7). En dehors de la foi au Christ, l'humain est condamné à la mort : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments : celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là portera du fruit en abondance car, en dehors de moi vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment, il se dessèche, puis on les ramasse, on les jette au feu et ils brûlent » (15,5-6). « Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas adressé la parole, ils n'auraient pas de péché ; mais à présent, leur péché est sans excuse. » (15,22).

Mesurons les deux répercussions de ce profil théologique que reçoit le péché dans le quatrième évangile. 1^o) La compréhension juive du péché comme résistance à la volonté de Dieu consignée dans la Torah – une compréhension que Jésus de Nazareth entérine – n'est plus de mise ici ; la volonté divine n'est plus accessible dans la Loi, mais en Jésus Christ. 2^o) La promesse de vie, traditionnellement attachée à la pratique de la Torah, est désormais dépendante de la foi au Fils : « Celui qui croit le Fils a la vie éternelle ; celui qui n'obéit pas au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui » (3,36). Le contraire du péché, c'est la foi au Révélateur envoyé dans le monde¹⁴. La croix, révélation de la gloire du Père, est aussi le lieu de la défaite du péché¹⁵.

● « Qui demeure en lui ne pèche plus »

La dimension christologique du péché est durcie dans la première épître de Jean, lorsqu'il est affirmé que les chrétiens sont sans péché. Les formules sont à l'emporte-pièce :

Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pèche plus, mais l'Engendré¹⁶ de Dieu le garde, et le Mauvais n'a pas prise sur lui. (1 Jn 5,18)

¹⁴ Jn 3,16-19 ; 5,24.37-38 ; 6,29.40 ; 12,44-48.

¹⁵ « La croix, loin d'être l'espace de la défaite, est celui de l'accomplissement de la Révélation (19,30). Le péché n'est donc pas une fatalité. Il n'est pas davantage un destin tragique auquel l'homme serait condamné. La supériorité, la victoire de la Révélation dédramatise le péché. » Jean ZUMSTEIN, « Le péché dans la prédication du Jésus historique et dans l'évangile de Jean », dans Joseph DORÉ (dir.), *Le péché*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, p. 191.

¹⁶ La formule γεγεννημένος peut être comprise comme désignation du Christ, mais aussi comme désignation du croyant né de Dieu ; à l'appui de cette dernière lecture, une variante manuscrite présente « se garde lui-même » (τηρεῖ ἑαυτόν) au lieu de « le garde » (τηρεῖ αὐτόν). Dans un cas comme dans l'autre, la pointe réside en fin de verset : le Mauvais ne peut rien contre lui. Voir l'inventaire des propositions chez Raymond E. BROWN, *The Epistles of John*, Londres, Chapman, « Anchor Bible », 1982, p. 620-622 ; en français : Pierre BONNARD, *Les épîtres johanniques*, Genève, Labor et Fides, « Commentaire du Nouveau Testament », 1983, p. 115.

Quiconque demeure en lui ne pèche plus. Quiconque pèche ne le voit ni ne le connaît. [...] Qui commet le péché est du diable, parce que depuis l'origine le diable est pécheur. Voici pourquoi a paru le Fils de Dieu : pour détruire les œuvres du diable. Quiconque est né de Dieu ne commet plus le péché, parce que sa semence demeure en lui ; et il ne peut plus pécher, parce qu'il est né de Dieu. (1 Jn 3,6.8-9)

« Quiconque demeure en lui ne pèche plus » : cette déclaration serait difficilement acceptable si nous la comprenions à partir d'une définition éthique du péché comme transgression de la volonté divine. Elle prend son sens à partir de la dimension christologique : demeurer en Christ, c'est croire en lui. Ce que l'évangile de Jean formule en termes de foi au Révélateur, l'épître l'exprime par la formule « demeurer en lui » ou « être né de Dieu ». Les croyants, enfants de Dieu, ont été arrachés au péché-incrédulité ; ils participent de l'impeccabilité qui était celle du Christ lui-même : le Christ sans péché est en effet venu dans le monde pour « enlever les péchés » (1 Jn 3,5)¹⁷.

Après ce que nous avons lu, une autre déclaration peut surprendre : « Si nous disons : "Nous n'avons pas de péché", nous nous égarons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. » (1 Jn 1,8). On semble nager en pleine contradiction... sauf si l'on tient compte du conflit confessionnel dans lequel est engagée l'épître, face à un courant chrétien niant la nécessité de la rédemption. Face à ce triomphalisme spirituel, dont les lettres de Paul aux Corinthiens nous ont fait sentir le parfum, l'auteur de 1 Jn dénonce une hérésie mortelle : se déclarer vierge de tout péché, c'est nier que l'existence chrétienne est entièrement fondée sur la grâce du pardon.

Pour le dire autrement : le chrétien ne peut et ne doit jamais confondre l'absence de péché qui serait la sienne (et rendrait superflu le pardon divin) et le pardon des péchés (sur lequel se fonde son existence croyante). Qui réclame pour lui-même l'absence de péché demeure dans les ténèbres ; qui se reconnaît pécheur et reçoit de Dieu le pardon peut se déclarer lavé du péché. Vivre dans la lumière de Dieu, c'est vivre dans une communauté de pécheurs pardonnés, allégés par Dieu de leur ignorance mortifère.

On constate qu'à côté de la définition christologique du péché comme refus du Christ s'infiltré ici une définition éthique (le péché moral), non explicitement articulée à la première. On pourrait le formaliser ainsi : le chrétien vit d'une grâce fondamentale qui l'arrache au péché en vertu de

¹⁷ L'idée de l'impeccabilité du Christ est déjà présente *in nuce* en Jn 7,18 ; 8,46.

sa foi au Christ ; cette grâce fondamentale se répercute dans le pardon des péchés moraux en faveur de ceux qui « demeurent en lui¹⁸ ».

● Le péché mortel

Un dernier aspect de cette doctrine hamartologique assez complexe est la notion de péché mortel, le péché qui conduit à la mort :

Si quelqu'un voit son frère commettre un péché, un péché qui ne conduit pas à la mort, qu'il prie, et Dieu lui donnera la vie, si vraiment le péché commis ne conduit pas à la mort. Il existe un péché qui conduit à la mort : ce n'est pas à propos de celui-là que je dis de prier ; toute iniquité est péché ; mais tout péché ne conduit pas à la mort. (1 Jn 5,16-17)

Quel est ce « péché qui conduit à la mort », et pour lequel il est vain de prier, car il n'est pour lui aucun pardon ? Dans le contexte du conflit confessionnel qui agite le texte, ce péché est manifestement l'apostasie : c'est rejeter le Christ – et très concrètement, dans la perspective de 1 Jn, quitter la communauté johannique pour une communauté concurrente taxée d'hérésie. Quitter la communauté johannique, focalisée sur la foi au Christ Messie « venu dans la chair » (1 Jn 4,2), c'est déchoir de la vérité et retourner dans les ténèbres du péché. Puisque c'est par la foi au Christ que le croyant reçoit la vie, quitter cette foi (au sens où la comprend l'auteur) revient à plonger dans la mort. Voici comment les croyants de la communauté johannique sont invités à considérer les dissidents de leur Église¹⁹. La lutte confessionnelle fait rage.

En résumé, la définition christologique du croire mise en place dans l'évangile de Jean atteint ici son point extrême : être arraché au péché n'est plus seulement adhérer par la foi au Christ vivant, mais confesser une théologie de l'incarnation à l'exclusion de toute autre.

18 L'enthousiasme spirituel des adversaires de la communauté johannique dont l'auteur de 1 Jn se fait le porte-parole banalisaient la fidélité éthique en affirmant la liberté des enfants de Dieu ; l'insistance sur le lien entre la foi et l'amour se comprend à partir de là : « Celui qui prétend être dans la lumière tout en haïssant son frère, est toujours dans les ténèbres » (1 Jn 2,9) ; aussi 1 Jn 3,11-24 ; 4,7-21.

19 L'hypothèse historique d'une lutte confessionnelle des épîtres de Jean contre des sécessionnistes a été bien documentée par R. E. BROWN, *The Epistles of John*, p. 69-115, n. 16. En français, du même auteur : *La communauté du disciple bien-aimé*, Paris, Éditions du Cerf, « Lectio divina », 1983, p. 103-156. Quant au difficile dossier de l'identification de ce courant dénigré par l'auteur des épîtres (gnostiques ? docètes ? ultrajohannistes ?), il est exposé chez Hans-Joachim KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, Zürich-Neukirchen, Benziger-Neukirchener, « Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament », 1991, p. 34-41 (qui penche pour la dernière hypothèse).

■ Paul : une approche anthropologique du péché

Après la tradition synoptique, après la tradition johannique, lire la correspondance paulinienne nous met en présence d'une tout autre approche, de type anthropologique. C'est la présence du péché en l'humain qui intéresse l'apôtre. Son approche se décline en quatre décisions d'importance capitale.

● Le péché comme pouvoir

Première décision : Paul parle du péché au singulier, pas au pluriel. Les rares exceptions proviennent de formules traditionnelles, qu'il cite²⁰. Il en parle au singulier, car il ne désigne pas par là une transgression, une faute, mais un pouvoir qui s'empare de l'humain et le fait agir. Pour bien comprendre, il faudrait mettre la majuscule : Paul considère le Péché comme une puissance surhumaine, démoniaque à proprement parler, qui s'impose et sépare l'humain de Dieu.

Non seulement l'apôtre démonise le péché, mais il en parle plus fréquemment que tous les auteurs du Nouveau Testament. Sur 173 occurrences de « péché » (ἁμαρτία) dans le Nouveau Testament, un tiers se lit chez Paul (59), dont 48 dans la seule épître aux Romains. On peut parler d'une intense réflexion paulinienne sur le péché.

Autre observation liminaire : Paul ne traite jamais du péché en soi, le péché pour lui-même, mais toujours pour affirmer qu'il a été dépassé, anéanti dans son pouvoir, débordé par la grâce en Jésus Christ : « Là où le péché a proliféré, la grâce a surabondé, afin que, comme le péché avait régné pour la mort, ainsi, par la justice, la grâce règne pour la vie éternelle par Jésus Christ notre Seigneur. » (Rm 5,20b-21). Faire de l'apôtre des nations le théologien du péché est une grave erreur ; il est bien plutôt le théologien de la grâce qui surmonte le péché. Paul ne parle du péché que pour faire ressortir le don divin en abondance, la grâce en excès, inattendue, incomparable, imméritée.

● Le péché adamique

Deuxième décision : le péché s'est imposé dans le monde dès l'origine, car depuis Adam les humains pèchent. Paul ne comprend donc nullement le péché à la manière johannique comme le refus de la foi au Révélateur, mais comme une composante de l'être humain :

20 1 Th 2,16 ; 1 Co 15,3,17 ; Ga 1,4. Paul n'est pas le premier à parler du péché au singulier ; on rencontre cet usage parfois dans la Septante (Si 21,2 ; 27,10 ; etc.) ou à Qumrân (1 QH 4,29-30).

Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a atteint tous les hommes du fait que tous ont péché [...] car, jusqu'à la Loi, le péché était dans le monde, et bien que le péché ne puisse être sanctionné quand il n'y a pas de Loi, pourtant d'Adam à Moïse la mort a régné, même sur ceux qui n'avaient pas péché par une transgression identique à celle d'Adam, figure de celui qui devait venir. (Rm 5,12-14)

Dans la fresque de l'histoire du salut que brosse l'apôtre en Rm 5,12-21, deux économies s'opposent : celle du péché et celle de la grâce inaugurée en Jésus Christ. Adam et Jésus se correspondent dans cette typologie où chacun inaugure un règne : Adam celui du péché qui conduit à la mort, Jésus celui de la grâce qui conduit à la vie. Tout le judaïsme, relisant Gn 3, considère qu'en voulant s'approprier la connaissance du bonheur et du malheur, le premier homme a commis la faute originelle et introduit la mort dans le monde. Adam est le prototype de toute l'humanité dans son refus de la volonté divine, avec le cortège de misères qui s'ensuit ; la mort en fait partie.

Paul n'innove pas à cet égard. Il se distingue par contre sur deux points.

Le premier : s'il rappelle l'origine du péché, Paul n'occulte pas la responsabilité de chaque humain dans le péché ; Rm 1,18-3,20 a abondamment documenté cette universalité de la faute. L'apôtre de Tarse ne veut pas dire que tout humain naît pécheur, mais que tout humain encourt le malheur généré par ses fautes. Lorsqu'il affirme qu'avec Adam « le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a atteint tous les hommes » (Rm 5,12), il ajoute en finale un bout de phrase qui a déclenché un flot de littérature. La Vulgate l'a rattaché à Adam et traduit : *in quo omnes peccaverunt*, « Adam, en qui tous ont péché. » À la suite de saint Augustin, la chrétienté médiévale a construit là-dessus la doctrine du péché originel, qui veut que le premier homme ait inoculé la faute à toute l'humanité subséquente²¹. Or, les exégètes sont unanimes aujourd'hui à dire que cette lecture est grammaticalement impossible. L'auteur use d'une tournure, rare il est vrai mais qu'on peut lire en 2 Co 5,4 et Ph 3,12, ἐφ' ᾧ ; il ne s'agit pas d'un relatif (*en qui*

21 La doctrine du péché originel, selon laquelle l'être humain a été créé immortel, mais que la chute l'a transformé en individu pécheur et mortel, apparaît pour la première fois à la fin du IV^e siècle dans le traité de SAINT AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus LXXXIII ad Simplicianum* (Vingt-trois questions différentes adressées à Simplicien).

tous ont péché), mais d'une conjonction : *à cause de, du fait que*²². Ainsi, « la mort a atteint tous les hommes *du fait que* tous ont péché » (5,12). À cette spirale du malheur inaugurée par Adam, chaque humain contribue pour sa part.

Second point : si le péché, et donc la mort, règnent depuis Adam, la venue de la Loi avec Moïse n'a pas stoppé le malheur. Au contraire. La Loi mosaïque n'a pas endigué le péché, mais l'a fait croître : car multiplier les commandements, c'est multiplier les opportunités de transgression (5,20). Ici, Paul rompt avec la tradition juive. Car on peut lire, dans la littérature rabbinique, des essais analogues à celui de Paul d'interpréter l'histoire à partir d'Adam. Rabbi José (II^e s.) oppose à la faute d'Adam la récompense bien plus élevée qui attend les justes ; d'autres pensent qu'Abraham, ou même le peuple d'Israël dans son entier, a annulé la malédiction adamique²³. À chaque fois, c'est l'obéissance qui change la situation de l'humain et le réhabilite aux yeux de Dieu ; on fait confiance à la Loi pour apporter l'antidote aux effets du péché. Il s'ensuit qu'appartenir à Israël, et suivre la Loi, est indispensable pour bénéficier de la rédemption. Paul fait exploser ce privilège. On mesure l'énorme originalité de sa réflexion : *ce n'est pas l'obéissance qui réhabilite l'humain, car la Loi a échoué* (Paul l'a martelé en Rm 2) ; *c'est la grâce de Dieu, son accueil gratuit accordé à tout humain quel qu'il soit*. La règle a fondamentalement changé, elle a instauré la paix entre Dieu et le monde (5,1).

Dieu n'a pas ajusté ou réduit la rétribution encourue par le péché, il l'a annulée en instaurant une nouvelle règle : celle du don. Pour stopper la spirale du malheur, Dieu a envoyé son Fils « mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs » (5,8). Jésus ne fut ni juge, ni nouveau législateur, ni modèle de perfection ; avec lui s'ouvre l'ère du don.

● L'impuissance de la Loi

Troisième décision : la Loi n'a pas prémuni Israël du péché ; elle est donc impuissante à endiguer le péché et prémunir les croyants de la mort

22 Il est vrai qu'un troisième usage paulinien de ἐφ' ᾧ (Ph 4,10) pourrait supporter un sens relatif, mais ce serait l'exception. Quand bien même ἐφ' ᾧ introduirait une relative, le référent « un seul homme » est trop éloigné, en début de phrase, pour entrer en ligne de compte. En traduisant *in quo*, la Vulgate du IV^e siècle a repris une plus ancienne traduction latine, la *Vetus latina*, du II^e siècle. Joseph A. FITZMYER présente les diverses interprétations défendues au cours des temps dans son article : « The Consecutive Meaning of ἐφ' ᾧ in Romans 5,12 », *New Testament Studies*, n° 39, 1993, p. 321-328. On lira une bonne réflexion sur la traduction de cette finale du v. 12 dans son contexte chez Denis BUIU-DUVA, « La traduzione di Rm 5,12-14 », *Rivista Biblica*, n° 38, 1990, p. 353-373, en particulier p. 362-365.

23 Voir les textes cités par Jean-Noël ALETTI : *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, Paris, Éditions du Cerf, « Lectio divina », 1998, p. 119-124.

devant Dieu. Le constat résonne, cinglant, en Ga 3,10 : « Les pratiquants de la Loi sont tous sous le coup de la malédiction, puisqu'il est écrit : Maudit soit quiconque ne persévère pas dans l'accomplissement de tout ce qui est écrit dans le livre de la Loi (Dt 27,26). »

La clef de ce constat d'échec se lit dans la tirade de Rm 7,13-25, où se déploie la dramatique du juste incapable de faire le bien : « Effectivement, je ne comprends rien à ce que je fais : ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais. Or, si ce que je ne veux pas, je le fais, je suis d'accord avec la Loi et reconnais qu'elle est bonne ; ce n'est donc pas moi qui agis ainsi, mais le péché qui habite en moi. » (Rm 7,15-17). Paul sauve la sainteté de la Loi : « La Loi est sainte et le commandement saint, juste et bon » (Rm 7,12) ; c'est le péché qui, s'infiltrant à l'intérieur de la personne croyante, annihile sa volonté bonne.

En conséquence, Paul abroge toute différence entre juifs et non-juifs. Du point de vue du salut, le juif ne bénéficie d'aucun privilège, car la Torah dont il est fier ne le prémunit pas de pécher. Israël n'est pas déchu de son antériorité dans l'histoire du salut, mais il a perdu l'exclusivisme de la grâce : la longue fresque de Rm 1,17-3,20 a prouvé l'universalité du péché. Mais encore une fois, cette implacable démonstration de la perte de l'humanité est surplombée par l'affirmation triomphante de l'universalité de la grâce : « L'Évangile est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du juif d'abord puis du Grec. » (Rm 1,16)²⁴.

● Le baptême, mort avec le Christ

Quatrième décision : *le croyant est libéré du pouvoir du péché par le baptême*. En Rm 6, Paul réinterprète le baptême comme un acte non seulement accompli « au nom de Jésus Christ », mais comme une solidarité avec la mort de Jésus. « Ignorez-vous que nous tous, baptisés en Jésus Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? » (Rm 6,3). L'acte baptismal est vu comme une mort symbolique par laquelle le croyant se soustrait au pouvoir du péché sur lui.

« Avec cette mort, le droit du péché à faire mourir le pécheur a été satisfait et le péché est en quelque sorte indemnisé : il a reçu ce qui lui revient – la mort du pécheur – et ne dispose plus d'aucun droit sur ceux qui ont été baptisés en Jésus Christ²⁵. » Ainsi exonéré de la redevance due au péché, le baptisé renaît à une vie nouvelle. « Par le baptême,

24 On lira une analyse de l'argumentation paulinienne en Rm 1,18-3,20 et la nécessité de la lire à partir de l'affirmation de la « Bonne Nouvelle » de 1,16 dans mon livre : *Paul de Tarse. L'enfant terrible du christianisme*, Paris, Seuil, 2023, p. 243-250.

25 M. WOLTER, « Die Rede von der Sünde im Neuen Testament », p. 495, n. 6 (ma trad.).

en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle. Car si nous avons été totalement unis, assimilés à sa mort, nous le serons aussi à sa résurrection. » (Rm 6,4-5). Notez le futur : l'assimilation à la résurrection de Jésus est promise pour l'avenir du Règne de Dieu. Échaudé par le conflit avec l'enthousiasme spirituel des Corinthiens, qui anticipaient la résurrection dans la vie présente des croyants, Paul se garde de télescoper les temps : la solidarité avec la mort marque le présent, la communion avec le Ressuscité s'ouvre à l'avenir.

Que signifie concrètement la mort du baptisé au péché ? Il n'est pas prémuni de retomber dans la faute, le manquement (c'est la définition éthique du péché selon la Loi). Ce dont il est délivré, c'est du pouvoir que détient le péché de le séparer de Dieu. Mais il demeure assigné à pratiquer la justice, telle qu'elle est consignée dans la Torah et culmine dans l'impératif d'amour du prochain. Le baptisé ne passe donc pas de l'esclavage du péché à une liberté sans frein, mais de la servitude du péché au service de la justice : « Libérés du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice. » (Rm 6,18). La destitution du péché est une vérité spirituelle ; mais parce que le croyant vit dans son corps, dans sa chair (σάρξ), il reste exposé au pouvoir de nuisance du péché. À lui de se laisser aller à la gouvernance de l'Esprit (Rm 8,9-10).

Concluons. Paul radicalise le discours sur le péché en faisant de cette entité un pouvoir agissant au cœur de la condition humaine. Il n'est pas défini comme une transgression de la Torah, mais comme une puissance stérilisant le potentiel de la Loi. Incapable de se libérer de ce pouvoir par l'obéissance, le croyant est renvoyé au don gracieux de la rédemption par le Christ. Seul un Autre peut lui permettre d'échapper à la servitude du péché et lui faire réintégrer la vocation humaine de servir la justice.

■ Conclusion

Entre Jésus de Nazareth et son accueil des pécheurs, Jean et la christologisation du péché, Paul et son approche anthropologique, quels traits communs ? J'en discerne trois.

Le premier point commun est que *l'approche du péché est toujours précédée du postulat de la grâce divine*. C'est à partir d'une image de Dieu, le Dieu du pardon et de l'accueil, que se dessine le versant malheureux du péché. La vocation de Jésus est de sauver ceux qui étaient perdus. Le Jésus de Jean révèle le péché du monde en lui offrant la vie. La pensée de Paul s'adosse à l'inouï du don divin.

Le deuxième point commun est que *la relation à Jésus Christ est déterminante pour être sauvé du péché*. La théologie du quatrième évangile est évidente à cet égard. Mais déjà dans la prédication de Jésus de Nazareth, la proximité du Règne de Dieu est inséparable de sa présence et de son action. Chez Paul, l'ère du Christ succède à et exorcise l'ère mortifère d'Adam.

Troisième point commun : libéré du pouvoir séparateur et mortifère du péché, le croyant n'en reste pas moins *exposé à retomber sous l'influence du péché*. Pas d'angélisme néotestamentaire. « Va et ne pèche plus », dit Jésus à la femme adultère (Jn 8,11). Qui se déclare sans péché n'est pas dans la vérité (1 Jn 1,8). « Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel pour vous faire obéir à ses convoitises », exhorte Paul aux baptisés (Rm 6,12) ; s'il faut exhorter, c'est que le risque menace de choir de la grâce pour céder à la tentation du péché.

En ce XXI^e siècle, le mot « péché » est devenu obsolète, obscène même, dans la prédication ecclésiastique. Pour faire oublier le passé, semble-t-il, il faudrait déclarer ce mot imprononçable. La lecture du Nouveau Testament nous apprend pourtant qu'il n'est de pensée chrétienne sans théologie du péché ; non parce que le péché serait un thème en soi, mais parce qu'il n'est de théologie chrétienne sans proclamation de la grâce. Aucun auteur du Nouveau Testament ne cède au terrorisme du péché ; la prédication chrétienne, parfois, souvent, a oublié le précédent de la grâce dans son discours sur le péché. C'est ceci qu'il s'agit de retrouver plutôt qu'occulter le discours sur le péché.