



Interface n° e-123 Juin 2011

James Alison, *Le péché originel à la lumière de la résurrection*, Paris, Cerf, 2009, 381 p.

Voici un livre difficile d'un théologien anglais né en 1959 (52 ans) qui enseigne en Amérique latine et tente d'appliquer les théories de René Girard à l'étude de la doctrine du "péché originel". Il faudrait parfaitement maîtriser les théories de Girard pour mesurer si leur utilisation est correcte et si elles sont le meilleur outil pour aborder cette question. L'utilisation d'un vocabulaire spécial ("victimation", "interdividuel", etc) ne facilite évidemment pas une compréhension sans effort! Néanmoins, certaines perspectives sont ouvertes qui méritent toute l'attention du théologien. Et, notamment, le fait que cette doctrine du péché originel ne reçoit son éclairage vrai qu'à partir de l'expérience de la présence du "ressuscité"! Le Judaïsme de connaît pas cette doctrine, du moins sous la forme étendue et massive que lui a donné l'argumentaire chrétien.

Le résumé qui suit ne cache donc pas le malaise du recenseur qui n'est pas sûr de faire tout à fait droit à la démarche d'Alison! Veut-il faire passer des idées nouvelles en les justifiant à l'aide d'outils nouveaux de réflexion? Veut-il, au contraire, confirmer des doctrines traditionnelles qui pourraient faire difficulté aujourd'hui dans leur formulation, en les habillant d'un nouveau discours? Au surplus, il s'agit d'une traduction de l'anglais dont on n'est pas toujours sûr qu'elle véhicule correctement la pensée de l'auteur! De plus, le recenseur a sa propre problématique à l'esprit: comment étayer théologiquement la priorité d'un christianisme de résurrection sur un christianisme de péché et de rédemption?

Une anthropologie théologique inspirée de René Girard

James Alison ne croit pas que l'on peut atteindre l'état originel d'une doctrine qui "serait accessible 'quelque part' à l'objectivité historique ou archéologique" (pp. 13-14). Il pense donc que le théologien est d'abord "une personne harcelée par l'Esprit Saint pour rendre accessible en mots [contemporains] certaines dimensions d'une vision révélée qui fait vivre le peuple de Dieu" (p. 14). Il pense que le théologien doit "entendre l'intention la plus profonde de l'Esprit Saint qui parle par les mots changeants du magistère et que cette tâche sera toujours une discipline spirituelle, jamais une question d'accomplissement technique" (p. 328).

C'est pourquoi le dernier chapitre de son livre "Est-ce bien là ce que croit l'Église?" (pp. 325-373) vérifie les différents écueils de l'expression dogmatique et théologique de la doctrine du péché originel à travers les siècles, pour montrer les limites successives d'une interprétation qui navigue entre le pélagianisme et le luthéranisme en ce domaine (pp. 364-366).

Le déclic à la base de la thèse d'Alison est double: d'une part le constat (pas suffisamment étayé) que la doctrine du péché originel serait absente du Judaïsme (p. 15), et, d'autre part, la conviction qu'une application correcte, à cette doctrine, des recherches de René Girard sur la *mimésis* et sur la *victimation*, permet de mieux comprendre et de mieux expliquer comment cette doctrine, et latéralement aussi la conception d'une existence trinitaire en Dieu, découlent des prises de conscience provoquées par la résurrection de Jésus de Nazareth (c'est la matière même de la presque totalité de son livre!).

Cette dernière remarque rejoint le plus grand nombre des constats exégétiques de ces dernières années sur le mode de développement de tous les écrits du Nouveau Testament. Elle rejoint les intuitions d'autres penseurs comme Joseph Ratzinger: "Qu'en serait-il si la résurrection de Jésus n'avait pas eu lieu? Il s'agirait d'un mort de plus. Sans résurrection, l'histoire de Jésus s'arrêterait au Vendredi saint. Son corps se serait décomposé et il n'aurait été que 'quelqu'un qui a été'. Cela reviendrait à dire que Dieu n'intervient pas dans l'histoire,

qu'il est incapable d'atteindre notre monde, notre vie et notre mort humaines, ou bien qu'il ne le souhaite pas... On voit bien ce que Pâques signifie: Dieu a agi. Il n'est pas indifférent au cours de l'histoire..." (*La gloire de Dieu aujourd'hui* , Paris, Parole et silence, 2006, pp. 68-69).

James Alison voit en effet la démarche de R. Girard comme une double confirmation de sa théorie: "La pleine révélation du mécanisme de la victime de substitution... est réalisée par les évangiles, et en particulier par la passion du Christ. Pour Girard, c'est cet événement et sa présentation aux yeux de l'humanité par les textes rédigés à la lumière de la résurrection qui rendent possible l'herméneutique du désir humain et de son mécanisme victimaire, à laquelle il avait cru (dans un premier temps) avoir abouti indépendamment." (p. 37).

Attachée aux théories de Girard et découlant de celles-ci, se dégage une anthropologie. Cela s'applique notamment à la notion de "conscience" (qui ne peut être qu'interpersonnelle – p. 47), à la notion de "désir" qui se bâtit sur une psychologie qui ne peut être qu'"interindividuelle" (interindividuelle ou interpersonnelle, car il y a toujours un "autre" avant le "moi" par rapport auquel le "moi" se forme – p. 49).

Et, ces mécanismes de désir, cette construction de la conscience, de l'interpersonne, sont plus fondamentaux pour la spécificité humaine que le "cogito" de la philosophie classique de l'Occident (p. 55).

La condition première de ce modèle anthropologique est la reconnaissance de la "corporité" de la condition humaine: tout est corps, histoire, interaction physique, y compris et notamment l'histoire du salut qui ne peut se développer que dans cet environnement et qui en est partie prenante:

"La conséquence finale de ce modèle anthropologique que je voudrais souligner est sa corporalité. Les échanges mimétiques dont nous parlons et qui ont amené à l'homínisation n'ont pas été plaqués sur les corps. La corporalité de notre condition est la condition *sine qua non* du développement du désir, et, partant, du langage, de la liberté et de la mémoire. C'est seulement en tant que corps que nous avons un langage, une liberté, une conscience, une mémoire et ainsi de suite. Pour cette raison, l'être humain est un être entièrement historique; car chacun de nous est "jeté" dans un monde où ce sont les actes et les occurrences concrets, historiques, contingents qui forment et constituent chaque personne. L'autre qui nous forme est un être social, historique, physique. La conséquence pour toute la théologie du salut est que ce salut est justement à l'œuvre dans la production d'un autre social différent à travers des actes et des textes contingents et historiques, des relations et des signes physiques" (p. 62).

Cela s'applique directement à la Foi chrétienne qui est d'abord la Foi de l'Église, celle d'un corps historique concret initié par les actes et paroles de Jésus culminants en sa résurrection qui manifeste le Dieu qui s'offre comme victime (p.82).

Cette foi ne nous sauve pas du monde, mais elle nous sauve dans le monde en récupérant l'œuvre initiale de Dieu (p. 84). Le salut, en effet, n'est pas de sauver l'humain d'un monde perverti, distordu, mais il consiste à sauver le monde tel que Dieu l'a créé et voulu dès l'origine; la doctrine du péché originel se greffe sur une théologie du salut qui ne soit pas un salut pour se délivrer du monde, mais un salut qui sauve le monde (pp. 87-88).

Une vision du salut fondée sur la résurrection

Or, le fondement du message de salut en Jésus est sa résurrection: "Sans la résurrection, il n'y aurait pas de textes ni, pour nous guider, de compréhension de ce que la vie et la mort de Jésus ont signifié et signifient toujours" (p. 95). Et, pour comprendre ces textes qui n'auraient pas existé si Jésus n'était pas ressuscité, il faut saisir "l'expérience de révélation d'un groupe de personnes: un événement" (p. 95). La résurrection est donc l'événement fondateur du salut en toute son extension: "L'universalité de la grâce (le don de soi de la victime) n'est pas liée accidentellement, mais, essentiellement, à l'institution historique qui voit le jour, non parce qu'elle est enfermée dans cette institution, mais parce que c'est à ce corps contingent et historique que la grâce donne le jour" (p. 118).

C'est dans ce cadre que se révèle la vraie nature de la résurrection et de la Création: "Ce qui est révélé est que le don de soi gratuit de la victime est identique au don gratuit qu'est la Création, et qu'il en est le centre et la culmination jusqu'alors cachés. Il n'est pas de

perception chrétienne de la Création qui ne soit forgée par l'intelligence de la victime, et principalement par le don de soi gratuit qui sous-tend et rend possible cette intelligence" (p.127). En effet, "la relation de gratuité est antérieure à ce qui est, à ce qui a jamais été. Cette perception – la perception que le don dans la gratuité est antérieur à tout ce qui est – a été rendue accessible aux disciples par la présence parmi eux du Seigneur crucifié et ressuscité, car ils ont alors pu voir que son don de soi était la façon dont la Création est un reflet de Dieu: c'est l'intelligence de la victime qui leur a révélé la structure de l'univers." (p.128).

Et cela nous révèle à nous-mêmes que "l'état dans lequel nous vivons [celui de meurtriers d'une victime divine], n'est pas notre état originel" ce qui nous est révélé par "l'humanité du Christ" (p.131). La Bonne nouvelle est la découverte de ce vrai statut de l'humain, au-delà de la perception morbide et pécheresse qui se reflète anthropologiquement dans la vision d'un Dieu vengeur (que l'on retrouve encore dans certaines réactions actuelles qui ont tendance à attribuer à Dieu certains fléaux – sida ou autres). Elle est donc parallèlement la découverte que Dieu est d'abord vie relationnelle et trinitaire (p. 137).

"Autrement dit, l'évangile est la révélation du monothéisme entièrement purifié de violence; et, un peu plus loin 'car Dieu est amour, etc (Jn 4.8-10)' où Dieu est présenté comme amour rendu manifeste par l'intelligence de la victime" (p. 138).

Conséquences pour la compréhension du péché et de la mort

En conséquence "le point de départ épistémologique de toute compréhension du christianisme est présence aux disciples du Seigneur crucifié et ressuscité. En d'autres termes: la seule raison pour que le christianisme existe est la résurrection. Aussi, toute doctrine qui ne prend pas initialement sa source dans la résurrection, pour en développer le contenu et les conséquences, doit-elle être mise en question quant à son point de départ et à sa validité. Si l'on ne peut montrer que sa source première est la résurrection, alors, suivant l'admonition de Paul aux Galates (1.8), elle doit être écartée" (p. 145).

Cela vaut également pour la compréhension du péché originel: "La vraie compréhension de la colère [de Dieu] est apparue exactement au moment où surgissait la possibilité d'en être délivré: c'est le pardon de la résurrection qui définit la nature du péché" (p. 160).

En effet "la résurrection a rendu possible une compréhension de l'être humain en tant qu'il est – d'une certaine façon, qui reste à examiner – lié sans nécessité à la mort" (p. 173). Car "après la résurrection et en raison de la présence aux disciples de la victime ressuscitée en tant que pardon, ceux-ci ont pu comprendre que... c'était seulement la mort de Jésus, rendu vivant par la résurrection, qui constituait le pas décisif dans le processus d'éducation (ou de révélation) qui leur permettait d'abandonner la compréhension formée par les paramètres de la mort" (p. 174).

Jésus voit le péché comme "une déformation de la relationnalité qui nous pousse à être scandalisés les uns par les autres et à susciter le scandale les uns par les autres. C'est ce que révèle le remède: la liberté se trouve en ne laissant pas le mal subi nous faire trébucher; il ne faut pas résister au mal, mais parcourir le deuxième mille. Il n'est qu'une façon de ne pas être enfermé dans les scandales de ce monde: c'est d'apprendre à pardonner, ce qui veut dire ne pas se permettre d'être défini par le mal subi" (p. 178). Le péché n'est qu'un désir distordu dans lequel tous les hommes vivent (p. 185), où péché et mort sont "imbriqués l'un dans l'autre sans qu'il soit besoin qu'intervienne une sentence divine" (p. 189). Adam doit donc sa place "dans la pensée de Paul, à sa relation au désir, non au fait qu'il est à l'origine de l'universalité du péché. On pourrait dire que, puisque le péché est universel, il remonte aux commencements du genre humain" (p. 192). Et cette structure démoniaque, satanique (à laquelle nous contribuons et par laquelle nous sommes manipulés), c'est elle "qui est en passe de cesser d'exister, grâce à la nouvelle Création que le Christ a apportée" (p. 198). Ainsi l'imputation du péché "originel" à Adam est une perversité mentale qui nous déchargerait de la vraie distortion universelle qu'est le péché humain. "Il n'y a rien de solide dans le péché originel, rien qui puisse servir de base. La doctrine n'est surtout pas un exercice de culpabilisation, une recherche pour imputer une faute fondationnelle, mais un regard d'adieu vers la nature contraignante et la vanité d'une condition dont nous acquérons le pouvoir de sortir" (p. 211).

La résurrection comme participation à la nouvelle création

L'intention originelle de Dieu est cette nouvelle Création. Et cela est rendu possible car "la

perception de Dieu en tant que victime humaine spontanée au sein du violent chaos humain, permet la démythification de Dieu, sa séparation d'avec l'implication dans la violence et l'automanifestation créative de Dieu en tant que gratuité originelle" (p. 229).

Et c'est dans ce même acte de gratuité que s'effectue la manifestation et la réalité, pour ceux qui croiront, de la paternité de Dieu. En effet, "la présence [de Jésus ressuscité] après son don de soi, est à l'œuvre en tant qu'elle apporte la création de la paternité de Dieu pour les disciples, c'est-à-dire leur filiation: il permet aux disciples de devenir enfants de Dieu (voir Jean 1.12)" (p. 231); et "le Père, en Jésus, apporte la continuation et l'accomplissement de la Création elle-même" (p. 231). Et ceci rejaillit immédiatement sur l'humanité: "Il importe de souligner, ce ne sont pas Jésus et le Père tout seuls qui apportent la possibilité d'accomplir la Création... Ce que Jésus fait naître est la possibilité humaine que les humains eux-mêmes prennent part à cet accomplissement... [en Jean 14.12], il indique que son départ vers le Père (c'est-à-dire son don de soi à la mort) crée pour ceux qui croient (et donc, croient à travers lui à la nature non définitive de la mort et au fait que Dieu est étranger à la mort), la possibilité de devenir eux-mêmes des participants créatifs à la Création. Ils conduiront la Création à son accomplissement tout comme Jésus le fait et pourront même être plus créateurs que lui" (p. 232). Cela signifie "que les humains conduisent toute la Création à prendre créativement part à la vie de Dieu" (p. 250).

Une des voies les plus immédiates de cette créativité nouvelle est le "pardon": "le processus par lequel nous recouvrons notre créaturalité passe toujours par notre création de signes du pardon du péché d'autrui" (p. 256). Et l'auteur ajoute en note:

"C'est ce qui apparaît avec évidence même en termes strictement interpersonnels. Quand je pardonne à quelqu'un qui m'a fait du tort, je n'accomplis pas un acte juridique. Avant cela, j'étais prisonnier, enfermé (par le ressentiment) dans le tort que l'autre m'avait infligé, vivant en fonction de cette autre personne, et donc sujet à recevoir et à rendre la violence, autrement dit à la perpétuer. En pardonnant à cette personne, je participe réellement à l'action de Dieu qui me conduit à être en tant que partie de la nouvelle Création: non plus à "fonctionner" selon la vanité, mais à être le signe d'autre chose. Dans la mesure où l'autre acquiert la possibilité de voir ce signe et d'y participer (car il se peut que je lui pardonne sans qu'il le sache ou me demande pardon), ce que je crée est un signe efficace de la réconciliation de toute l'humanité avec Dieu: la venue à l'être d'une nouvelle Création. C'est cette idée qui se trouve derrière l'insistance de Matthieu lorsqu'il affirme que nous entrons dans la perfection de Dieu en ne nous laissant pas définir par la violence de l'autre (Mt 5. 38-48)" (p. 256, note 1).

Cette nouvelle perspective d'humanité a d'abord été vécue par l'homme Jésus lui-même. En lui, il inaugurerait ce projet de Dieu que les hommes et les femmes puissent devenir "participants actifs de cette réalité créative: un projet qui dépendait de sa capacité à traiter la mort comme si elle n'était pas" (p. 260); ce que l'auteur va appeler l'"imagination eschatologique" de Jésus. Et de bien montrer que cette imagination eschatologique est elle-même historique et incarnée en Jésus ... et en ceux qui le suivent. Pour cela, il se réfère à des propos du théologien louvaniste Adolphe Gesché qui affirme que l'on a trop pensé à une eschatologie "céleste et trans-historisée" alors qu'"un salut eschatologique au sens fort ne porte pas préjudice au salut historique" et qu'une des tâches actuelles de la théologie serait "de montrer non seulement que le 'surnaturel' existe bel et bien, mais qu'il est historique. Historique parce que l'histoire humaine comporte bel et bien une dimension 'surnaturelle' et trans-historisée" (A. Gesché, *Le Mal*, Paris, Cerf, 1993, p. 154).

En ce domaine, l'évolution de la vision anthropologique des Apôtres et disciples de Jésus, va continuer à se développer sur base de leur expérience du ressuscité et de l'intelligence des implications de son message: "Ainsi se sont ouvertes, progressivement et simultanément, la possibilité de percevoir Dieu non seulement comme étranger à toute forme de violence, mais comme amour qui se donne gratuitement; et, liée à la première, celle de voir les humains comme enfermés dans une violence réciproque qui défigurait la perception de Dieu, mais capables de s'extraire de cette violence et de cette perception" (p. 264) – ce qui les fait passer d'une vision eschatologique de "vengeance" à une vision d'eschatologie réalisée comme on peut la voir dans S. Jean (p. 265).

En tout cela, il s'agit d'une "re-formation" des désirs humains à l'image de la "mimesis créative et bénéfique de Dieu" (p. 271).

Une nouvelle façon de formuler l'universalité du péché

Cela permet de comprendre "l'expression "péché originel" comme un outil verbal utile et probablement nécessaire pour caractériser la situation de l'humanité qui s'oppose à la venue à

l'être de la Création nouvelle" (p.289). Cette réalité ne se trouve pas dans les personnes de Jésus et de Marie: "Ils n'étaient pas personnellement impliqués dans la résistance à leur construction de la possibilité de la Création nouvelle, alors que nous le sommes" (p. 290).

D'où il faut déduire que "c'est l'universalité du péché qui pose la question de son origine, et non une origine connue indépendamment qui expliquerait l'universalité" (p. 293).

L'auteur pose alors la question de savoir: "Pourquoi faut-il que l'Église s'encombre d'une doctrine du péché originel?" (p. 316); et il montre comment les théologiens tentent de tourner autour de la question plutôt que d'en chercher la vraie raison.

Alors que, selon sa vision, l'auteur pense que "la fonction de la doctrine ecclésiastique du péché originel, que son symbole soit la simple histoire du fruit et de l'arbre d'Adam et Ève ou la version plus compliquée que je propose, est de maintenir en vie la poutre dans mon œil. Nous pouvons aller plus loin: Dieu maintient en vie la poutre de mon œil en faisant de cette poutre une croix vivante, une poutre à laquelle est pendue une victime assassinée" (p. 317). Ce que cette doctrine garde vivant, est "la possibilité que même ceux qui portent le terrible fardeau d'avoir "raison" soient à même de reconnaître leur complicité avec ceux qui ont tort, et donc de construire une socialité qui ne soit pas cruciforme" (p. 317).

En tout ceci la foi chrétienne se montre subversive de toutes les formes de connaissance humaine en raison de son point de départ épistémologique qui est "la résurrection dans les circonstances historiques d'un homme assassiné; et cette résurrection advient en tant que commencement d'une nouvelle Création" (p. 319).

Car "il existe une certaine cécité radicale à l'égard du bien et du mal qui n'ont commencé à être dévoilés qu'en conséquence de la résurrection", et, "le pardon des péchés [qui en découle] ... est ce qui nous permet d'approcher la question du péché" (p. 320). Car "c'est seulement dans la perspective de ce vécu visible [de Jésus et donc] de la nouvelle gratuité que nous pouvons comprendre ce qui s'est mal passé au commencement" (p. 363).

Une modification mentale qui associe l'être et l'agir à la créativité divine

Et donc, "la plénitude de la loi divine, c'est-à-dire ce que nous sommes destinés à être, devient accessible grâce à la résurrection du Christ..." mais "c'est réellement nous, notre raison, notre corps, notre relationalité, qui pouvons prendre une part active à la construction de l'imitation bénéfique: cela ne se fait pas malgré nous, même si nous devons apprendre à nous créer nous-mêmes selon l'imitation divine" (p. 369).

À travers cette imitation se construit dans la modestie et l'humilité, à travers le concret de l'histoire, le royaume de Dieu qui est cette nouvelle Création:

"Aussi l'imagination eschatologique n'est-elle ni une façon de renvoyer la construction active à l'au-delà, ni un plan directeur clair et utopique de ce qu'il convient de faire maintenant. Elle nous dit plutôt comment la victime ressuscitée fait pleuvoir ses dons sur nous dans la situation particulière où nous nous trouvons, en nous permettant ainsi de construire la nouvelle socialité humaine: celle qui est centrée sur la victime au lieu d'être bâtie contre elle. Ce que l'imagination eschatologique nous permet est de "racheter le temps": des actes historiques modestes, mais réels, raisonnés, qui amènent au moins cette partie de l'histoire humaine où nous nous trouvons à participer à la mimésis bénéfique de Dieu.

Il s'agit là, me semble-t-il, de la mise en oeuvre patiente d'une politique éthique rationnelle dans une socialité imparfaite et fragile. En premier lieu, elle est structurée par l'espérance vécue dans la patience: ce qui est amené à être ne sera pas nécessairement très visible, efficace et couronné d'un succès éclatant et dépend pour sa réalisation de la capacité de ceux qui œuvrent à résister à l'adversité. Il n'y a pas de plan maître de ce qui est amené à être, ou plutôt il y en a un, mais il nous est inconnu. Nous sommes chargés de construire des histoires modestes, qui paraissent souvent inachevées qui sont peut-être mystérieuses et décevantes, et dont la place est dans un dessein que nous ne pouvons détecter. Tout cela peut ressembler à un choix d'irrationalité religieuse; mais en employant l'expression "plan maître", je parlais de l'histoire de la victime, et toutes nos modestes histoires sont des histoires de la victime" (p. 370).

Conclusion

Au terme de ce parcours de la thèse d'Alison, je voudrais surtout retenir quelques points méthodologiques qui m'ont semblés prometteurs pour aider à modifier des façons de penser héritées de siècles d'une réflexion encapsulée dans des catégories gréco-latines figées par des "décisions" (*dogma* en grec) conciliaires justifiées par des besoins de paix et d'harmonie socio-culturelles.

Tout d'abord, il n'existe pas "une" doctrine chrétienne entièrement ficelée dans une origine lointaine et qui serait totalement contenue dans une source unique et immuable. Une doctrine s'est développée à partir de l'expérience de plusieurs personnes et elle nous rejoint dans l'actualité par une chaîne d'expériences – (dont la pensée et sa verbalisation systématique qu'est la doctrine font corporellement et historiquement partie). Cette chaîne est celle de la communauté des croyants (l'Église). Au théologien de vérifier sans cesse que les "systèmes" successivement présentés sont bien enracinés dans l'expérience première.

Cette expérience première, dans le cas de la foi chrétienne, ne peut être que l'expérience du contact personnel avec le ressuscité, Jésus de Nazareth, mort crucifié sous Ponce Pilate.

La perception de cet événement (voir, entendre et toucher Jésus, le crucifié ressuscité) révèle la nullité ou l'aveuglement que constitue le péché et la mort qui ne sont fondamentalement pas le projet du Dieu créateur, lequel est d'associer l'humanité à sa propre créativité. Une vision qui traverse tout l'enseignement de Jésus, mais que les disciples n'ont pu comprendre qu'à la lumière du don gratuit d'un Dieu qui se fait victime, provoquant ainsi le pardon et la confirmation d'une humanité filialement divine.

Dieu peut ainsi être reconnu comme Père et son don comme l'Esprit/Amour (ce que la théologie et le dogme formuleront en "trinité").

En conséquence, le péché n'est originel que dans la mesure où il tient de l'universel aveuglement humain dont la Bible a fait un récit des origines, récit dont la portée n'est qu'une expression de cette universalité que des visions ultérieures ont eu tendance à historiciser, tout comme certains veulent historiciser en "big-bang" les récits de la création! Avec le risque de rejeter sur un passé la culpabilité!

L'attitude et l'acte de pardon deviennent alors le signe concret du changement de mentalité opéré chez le croyant par sa foi au ressuscité. Cette attitude modifie l'interrelationnel des humains en les associant comme victime, même à celui qui a tort (faire deux milles avec celui qui vous oblige à en faire un; présenter l'autre joue; etc.). Cette modification d'attitude et le refus d'être défini par la mort ou le mal, introduisent le croyant dans la possibilité renouvelée (nouvelle création) d'être associés à la créativité de Dieu, toute action devenant dès lors une participation co-créatrice au projet de Dieu, sa Création, acte pur de don gratuit manifesté dans la mort de Jésus.

Une telle vision semble bien rendre compte de ce que John Henry Newman appelait le développement du dogme dont il voyait la meilleure réalisation dans l'Église catholique. Elle rend aussi compte d'une racine unique et décisive à tout ce développement: l'expérience du ressuscité (tant dans la personne humaine de Jésus que dans celle de ses disciples) qui modifie notre vision de Dieu et nous institue humain, fils de Dieu, co-créateur (donateur de don gratuit), inaugurant dans la vie concrète la nouvelle création dans le Corps du Christ.

Cela pourrait permettre de renouveler le langage chrétien dans une perspective beaucoup plus positive que celle héritée du pessimisme augustinien, luthérien et janséniste.

fr. R.-Ferdinand Poswick, o.s.b.
Maredsous, 7 mai 2011

