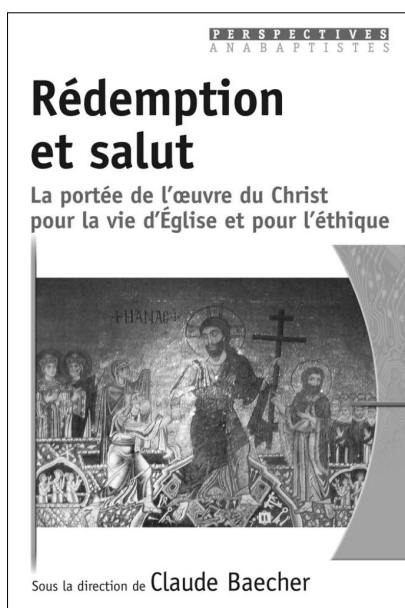


Article-revue : la rédemption sous divers angles

Henri Blocher

Claude BAECHER, sous dir., *Rédemption et salut. La portée de l'œuvre du Christ pour la vie d'Église et pour l'éthique*, coll. *Perspectives anabaptistes*, Charols, Excelsis, 2011, 222 p.



L'ouvrage collectif *Rédemption et salut*, issu d'un colloque organisé par le Centre mennonite de Saint-Maurice, est déjà vieux de plus de quatre ans. Comme il n'a que tout récemment atterri sur ma table, je n'ai pas pu en rendre compte dans les délais ordinaires : est-il trop tard pour bien faire ? L'importance de son sujet et sa qualité scientifique justifient, me semble-t-il, qu'on le présente et qu'on le commente encore. Il se veut contribution à un débat et « question posée » (p. 7 et 191), il a l'ambition « de reconstituer un espace de dialogue et de complémentarité »

(p. 189) : je ne sache pas que l'invitation à dialoguer ait été honorée en quelque détail ; j'en fais la tentative.

Deux traits valent pour l'ensemble du livre et méritent d'être signalés d'emblée. Les auteurs soulignent sans se lasser que le salut implique la transformation réelle de l'individu et l'engage dans la voie de l'obéissance « éthique », sur les traces du Modèle, Jésus-Christ. Ils trouvent dans leur héritage anabaptiste une forte motivation dans ce sens (ils ne braquent

pas le projecteur sur les notions, à mes yeux ambiguës, de violence et non-violence, mais je crois sentir sous-jacente, cette référence). D'autre part, traitant de la rédemption, ils surprennent le lecteur en n'affirmant jamais, comme sens de la Croix, la substitution du Juste aux injustes sous le châtiment qu'ils avaient mérité, ce thème qu'on trouve au cœur de la prédication « évangélique » depuis le XVI^e siècle. Ce qu'on lit de plus positif à ce propos relève que sans l'apport du piétisme et du revivalisme, « il y a fort à parier qu'elles [les communautés anabaptistes-mennonites du "vieux continent"] auraient disparu », cet apport incluant la « théologie du sang » : « la croix comme sacrifice expiatoire, comprise comme substitution pénale » (Cl. BAECHE, p. 12). À mon oreille, c'est sans enthousiasme que cette donnée historique est loyalement signalée, sans que le reste du livre la rappelle. Le sens concerné de la Croix n'est pas nié pour autant, ni par cette page ni ailleurs.

Quant au premier accent, aucun problème ! C'est le bien commun des diverses branches du christianisme que l'exhortation à *suivre* le Seigneur, en contemplant et en imitant l'exemple qu'il a donné dans sa passion même (1 P 2.21-23). Nous avons tous besoin de l'entendre à nouveau, et tous nous risquons de tomber dans le piège d'une écoute sans mise en pratique (Jn 13.17), d'une écoute et profession qui nous servent d'excuses pour ne pas mettre en pratique... Le second trait appelle un examen plus approfondi, mais cette base peut être posée : pourvu que la vérité de la substitution pénale ne soit pas rejetée, il est légitime d'explorer d'autres facettes de l'œuvre accomplie par le Sauveur. L'articulation des composantes de son sens n'est pas chose indifférente : aux théologiens évangéliques d'en débattre, avec une courtoisie mieux qu'académique : fraternelle¹.

L'ouvrage, avant une bibliographie et un index des noms, outils bienvenus, se partage en deux. Une première partie, de trois chapitres, traite d'histoire. Une seconde, de trois chapitres aussi, s'intitule « Rédemption et exégèse » : il faut prendre ce dernier mot très largement, car il s'agit

1. Le livre, en général, démontre cette courtoisie. Un faux-pas (pour ma sensibilité) : la p. 192 oppose la théologie préconisée à « une théologie abstraite formulée de manière *a priori* dans des catégories augustinienne, juridiques et occidentales qui est ensuite projetée sur les quatre premiers livres du canon du Nouveau Testament ». Qui vise-t-on ? La phrase suivante assure : « La lecture luthéro-calvino-protestante est une tradition honorable... » Doit-on comprendre que la vilaine caricature qui précède n'est pas pour elle ?

aussi de théologie biblique et systématique. Le plus simple et le mieux est de prendre chacune des contributions à son tour, sans s'astreindre à tout commenter.

Un écrit du XVI^e siècle

À tout seigneur, tout honneur ! L'éditeur (au sens littéraire) du volume, Claude BAECHER, ouvre le bal en offrant un chapitre intitulé assez vaguement « La rédemption en Jésus-Christ, une approche anabaptiste » (p. 11-44). En son cœur, apport précieux à l'érudition historique : la (première) traduction annotée d'un texte du XVI^e siècle, probablement de la plume de Melchior Rink (p. 23). Ce court traité *De la satisfaction du Christ* cible avant tout, pour la dénoncer, la « foi sans les œuvres » de Luther : il y voit « une fiction fainéante et vide » (p. 36, *ein fauler unnd lediger wann* : outre l'excellente traduction, les notes informent souvent de l'original, l'orthographe de l'époque méticuleusement respectée – bravo !). Il touche marginalement le sujet de la rédemption, car Rink ne peut pas admettre que Dieu soit « satisfait » sans l'obéissance de la foi. Du coup, il invoque Colossiens 1.24 : le Christ n'a pas entièrement satisfait mais les souffrances des croyants s'ajoutent aux siennes (p. 30, 34). Il propose une interprétation originale de la Bête apocalyptique blessée à mort et guérie comme si elle ressuscitait (Ap 13.1-3²) : la Bête est le catholicisme romain, blessé par la Réforme, mais il est ressuscité *dans le luthéranisme établi* ; la deuxième Bête est la troupe des pasteurs et théologiens (p. 37-38). Cet élément nous rappelle utilement l'importance énorme des perspectives apocalyptiques pour les protagonistes des réformes – Luther lui-même compris.

Claude BAECHER fait précéder le document d'une présentation synthétique de la théologie anabaptiste du salut (p. 11-23), et le fait suivre d'une analyse assez brève (p. 38-44). L'exposé, très clair, se recommande par sa modération. Il cherche à faire ressortir la spécificité de cette réforme souvent dite « radicale », mais il signale que Martin Bucer, fort représentatif de la Réforme « magistérielle » et habitué aux anabaptistes à Strasbourg, ne trouve aucune erreur sur la rédemption chez le grand Michael Sattler (p. 17) ; les échanges prolongés de Frankenthal (1571) n'ont pas créé de distance entre les anabaptistes et leurs interlocuteurs

2. Je corrige Ap 3 en Ap 13 (p. 37 ligne 3).

sur la justification (p. 19). Il conclut sagement : « À considérer la théologie de Luther de plus près, on s'aperçoit qu'il existe, au-delà des polémiques qui exagèrent les traits, quelques ponts intéressants entre la théologie luthérienne de la justification imputée et la théologie du chemin chère aux anabaptistes » (p. 44). Je m'étonne donc de lire aussi : « La différence entre les héritiers de la Réformation se trouve bien dans la régénération des croyants par l'action de l'Esprit-Saint et le refus de réduire l'essentiel à son aspect juridique. Chez les anabaptistes les œuvres sont œuvres de l'Esprit, et ne sont pas une option facultative dans l'œuvre du salut » (p. 21-22). À part, peut-être l'ambiguïté de l'expression « réduire l'essentiel », les réformés et même les luthériens souscrivaient à l'article de la régénération des croyants et ne faisaient pas des œuvres une option facultative ! Certes, la croyance luthérienne à la régénération *baptismale* des nourrissons creusait alors une distance (cf. p. 36 et 42), mais c'est une question distincte.

Anabaptisme et Moyen Âge

Le deuxième chapitre, par l'historien très autorisé qu'est le professeur Neal BLOUGH, déploie des perspectives plus vastes que ne le suggère son sous-titre : « Rédemption et histoire. Le salut dans la pensée de Pilgram Marpeck : la lettre "concernant l'humilité du Christ" (février 1547) » (p. 45-76). Pour bien comprendre P. Marpeck, il faut voir à quel point le XVI^e siècle hérite des siècles précédents. La diversité de tendances de la théologie du Moyen Âge est mise en valeur : le courant augustinien moderne (Thomas Bradwardine et Grégoire de Rimini sont nommés) s'oppose à la *via moderna* de Guillaume d'Ockham et Gabriel Biel (p. 70), et il faut en distinguer la *Devotio moderna*, avec Thomas a Kempis, où plongent, pour N. BLOUGH, les racines de l'anabaptisme (p. 69). « ... Luther – et surtout son successeur Melanchthon – comprenait Augustin à la suite de la *schola Augustinian[a] moderna* » mais rompt avec Augustin et le Moyen Âge avec sa conception *déclarative* de la justification (p. 75). Ce n'est pas le cas de l'anabaptisme. Entre ceux qui distinguent justification et sanctification et ceux qui ne le font pas, « il nous semble, écrit N. BLOUGH, qu'une nuance est devenue une frontière confessionnelle inutile » (p. 76).

Je suis reconnaissant à N. BLOUGH de son insistance, bienvenue, sur la continuité historique. Sur la nouveauté de l'intelligence de la justifica-

tion chez Luther et ceux qui l'ont suivi, si l'on compare aux prédécesseurs et Augustin lui-même, je m'accorde volontiers. Luther lui-même a reconnu, sans trop le dire, qu'Augustin s'est exprimé « d'une façon imparfaite » sur le sujet³, et Calvin l'a déclaré plus nettement encore⁴.

Il me faut, cependant, dire ma différence sur certains points (concernant l'histoire). L'exposé résume : « Avant la formulation médiévale d'Anselme, les premiers siècles chrétiens ont connu et enseigné la conception sotériologique du *Christus Victor* », avec référence à G. Aulén (p. 50). Or, de façon croissante, je suis venu au jugement qu'Aulén est un piètre guide en la matière. À l'époque patristique, en tout cas chez les théologiens, ce n'est pas le schème « polémique » du Christ Vainqueur, de l'affrontement des Puissances, qui prédomine ; celui de la spiritualisation de la chair et divinisation est plus central, et la substitution pénale est très présente, bien qu'elle ne détermine pas la compréhension globale comme elle le fera à la Réforme. J'ai moi-même sous-estimé cette présence dans *la Doctrine du péché et de la rédemption*, et une meilleure connaissance des textes m'oblige à me corriger. Je renvoie, pour les preuves, à des textes publiés depuis⁵. Le rapport de Luther au Moyen Âge me semble plus complexe et paradoxal qu'il n'est présenté : c'est, en effet, dans la *via moderna* nominaliste que Luther a été formé, et, réformateur blanchi sous le harnois, il se définissait encore comme « gabriéliste », c'est-à-dire disciple de Gabriel Biel. C'est, à mon avis, son ultra-nominalisme, la radicalisation de l'antithèse nominaliste entre la raison et la foi, entre la nature et la grâce, qui l'a fait retomber sur Augustin – non sans l'effet catalyseur de la *Théologie germanique*, le mysticisme rhénan. Avec Bradwardine et ceux qu'on appelle parfois pré-réformateurs il a repris la prédestination augustinienne, mais il est notoire que Melancthon, plus humaniste, ne l'a pas fait. La continuité avec l'augustinisme médiéval n'est donc pas très simple !

3. Dans sa préface aux œuvres latines, tome VII des *Œuvres* chez Labor & Fides, 307 (= Weimar Ausg. LIV, 186).

4. *Institution de la religion chrétienne* III, 11, 15.

5. Cf. mon « *Agnus Victor : The Atonement as Victory and Vicarious Punishment* », in *What Does It Mean to Be Saved? Broadening Evangelical Horizons of Salvation*, sous dir. John G. STACKHOUSE, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, p. 67-91, et « *Biblical Metaphors and the Doctrine of Atonement* », *Journal of the Evangelical Theological Society* 47/4, déc. 2004, spécialement p. 630-631.

Sur l'autre point, plus central dans le débat, de la régénération/sanctification dans le salut, je m'étonne de lire sur le salut selon Luther : « Il est surtout spirituel et intérieur et n'effectue pas de changement "réel". La justice est prononcée, dite, mais pas "transmise" » (p. 76). J'ai du mal à concilier ce résumé avec des affirmations que j'ai glanées au fil de mes lectures : du baptême comme bain de régénération, Luther prêche : c'est « un bien qui ne lave pas superficiellement la peau et ne purifie pas l'homme corporellement, mais qui transforme toute sa nature et la change en une autre nature⁶ » ; il écrit, commentant Galates 6,15 : « ce n'est ni de l'imposture, ni seulement une nouvelle apparence extérieure, mais un être fondamentalement nouveau est là formé, duquel procède un sens et intelligence spirituelle nouveaux⁷... »

Une incompréhension a longtemps bloqué la lecture catholique de Luther et des réformateurs dans sa ligne sur la justification. Elle achoppe à cette dualité : Luther, Calvin, etc., affirment avec autant d'énergie que nul ne sera sauvé sans la régénération/sanctification et que celle-ci ne peut absolument pas fonder le salut, d'aucune manière. Le dit de Melanchthon (cité par A. H. Strong, par exemple) exprime le paradoxe : « La foi seule justifie, mais la foi n'est jamais seule. » S'il n'y a pas de changement « réel », il n'y a pas de foi (même le « bon larron » a eu le temps de montrer ce changement, par sa confession), donc pas de justification. Mais la justification ne dépend pas de ce changement réel. Les deux raisons principales qui font tenir à cette distinction sont, me semble-t-il, les suivantes. Il y a d'abord la conclusion philologique : le sens de « justifier » (*dikaioô*) dans l'Écriture (ne pas confondre le concept de justification et celui de justice, plus large et diversifié). Il y a ensuite le sens de l'absolu de l'exigence du Dieu trois fois saint, dont les yeux sont trop purs pour tolérer la vue du mal, qui trouve dans nos œuvres *les plus justes* une horreur insupportable (És 64.5). Malgré l'assistance du Saint-Esprit, notre comportement nouveau reste mêlé de choses que Dieu ne peut tolérer – *si c'est sur cette base que nous espérons être agréés de Dieu*, nous sommes perdus ! C'est pourquoi la grâce de Dieu, tout en commen-

6. Sur l'« Épître pour la première messe de Noël » (sermon qui fait partie des Wartburgpostille), dans le tome X des *Œuvres*, p. 278-279 (= WA X¹, 112-113).

7. Je traduis d'après la version allemande du commentaire que j'ai, *Ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater*, Berlin, Gustav Schlawitz, 1856, 790 (§ 116 ; le § 117 souligne le changement de comportement).

çant à nous changer réellement, nous revêt de la *justitia aliena*, la justice parfaite de Jésus-Christ mise à notre compte.

L'apport d'Anselme

Une voix venue du Canada, anabaptiste elle aussi, se joint au cœur de nos auteurs. La théologienne Rachel REESOR-TAYLOR consacre le troisième chapitre, « Le Salut par la satisfaction. L'amour juste et miséricordieux » (p. 77-89), à la doctrine de saint Anselme de Cantorbéry dont le *Cur Deus homo* a marqué une étape décisive dans l'histoire de la théologie. Rachel REESOR-TAYLOR oppose « justice distributive », c'est-à-dire punitive, et « justice restauratrice » et affirme : « L'image d'un Dieu juridique, qui punit, qui sanctionne la violence et qui ne pardonne pas sans être payé est peu exploitable pour élaborer une doctrine de l'amour de Dieu au XXI^e siècle » ; elle pose alors la question à laquelle répond son chapitre : « l'image de Dieu présentée dans le texte d'Anselme correspond-il à ce tableau ? » (p. 81). À l'encontre de critiques d'Anselme qui voient son Dieu « semblable à un homme égoïste, courroucé par l'injure », comme Harnack (et parmi ces critiques elle cite Yoder et Weaver), la théologienne plaide qu'Anselme pense justice *restauratrice*, expression de la miséricorde : la satisfaction que Dieu demande et apporte en Christ n'est pas la punition, et son honneur « est le bien-être de son royaume, de sa création » (p. 85). Dieu a pourvu cette satisfaction en descendant jusqu'à nous par amour et en assumant « l'humilité et la faiblesse de la nature humaine » (p. 87 ; citation du *Cur Deus homo* I,1 – en fait I, 2).

Je suis reconnaissant à Rachel REESOR-TAYLOR d'avoir repoussé les jugements injurieux de certains sur Anselme : ceux-ci ne prouvent qu'une chose, que l'arrogance des modernes ne les dispose pas à l'intelligence des textes. Elle a aussi raison de souligner que, pour Anselme, la satisfaction ne requiert pas la punition ; la doctrine d'Anselme n'est pas la substitution pénale. Il est curieux, cependant, qu'elle ne pipe mot du passage où Anselme explique *comment* l'offrande de sa vie par le Fils incarné réalise la satisfaction. Il parle clair : un homme qui aurait le droit de se marier fait le vœu de rester vierge, ce qu'il offre à Dieu, honore Dieu et acquiert du mérite – *de même* le Seigneur Jésus, qui avait le droit de ne pas mourir car il n'avait pas péché, a offert sa mort, rendant ainsi au Père, au nom de l'humanité, l'honneur qui lui est dû (*Cur Deus homo*

II, 18b; cf. I, 11 sur la satisfaction requise pour réparer une injure). Il répand alors la récompense qu'il a méritée mais dont il n'a nul besoin sur les humains (II, 19). Ces indications n'ont pas seulement l'intérêt « historique » de révéler selon quelle logique pensait Anselme : elles montrent l'importance, pour lui, de la transaction objective effectuée à la Croix. Notre théologienne ne dit rien, non plus, de l'idée, pour nous étrange, que les hommes rachetés devaient remplacer les anges déchus pour que le nombre de la Cité céleste soit parfait (I, 16-17), les élus étant plus nombreux car le nombre des anges avant la chute angélique n'était pas encore parfait (I, 18). Cette donnée montre quel genre de préoccupation dominait chez le fondateur de la scolastique.

Rachel REESOR-TAYLOR n'a pas tort de lier l'honneur de Dieu et le bien-être de la création, ou des créatures. Suivre, cependant, R.W. Southern et soutenir qu'« [i]l faut comprendre qu'en défendant l'honneur de Dieu, Anselme défendait les personnes blessées par le péché... » (p. 85-86, sans référence sur ce dernier point), c'est s'exposer à un subtil renversement. Là où Anselme, d'abord dévoré par le zèle de la gloire de Dieu, juge évident que la créature commet le pire, et se défait elle-même, en offensant son Seigneur, on renverse ses priorités si on suggère que le souci de l'honneur de Dieu se légitime par le bien qu'il entraîne pour les créatures. De quoi se soucie-t-on *vraiment*? Au théocentrisme intense d'Anselme on ne peut pas substituer, comme Référence ultime, des valeurs de saveur humaniste... Autre illustration du décalage qui menace : le chapitre I, 9 est bien cité pour la phrase qui montre la mort consentie comme terme de l'obéissance persévérante à la justice (p. 87), mais non pour l'affirmation, qu'il contient aussi, selon laquelle le Fils, avec le Père et l'Esprit, a décrété cette mort « pour manifester au monde la hauteur ineffable de sa toute-puissance... ». Le Dieu d'Anselme n'est pas celui de l'humanisme.

L'antithèse entre justice distributive, je dirais plutôt rétributive, et justice restauratrice est assez troublante. L'évoquant brièvement, Claude BAECHER commente prudemment qu'elle appartient à « trois questions qui méritent qu'on procède à de soigneuses vérifications » (p. 43). Je crois avoir été assez soigneux pour affirmer que l'antithèse ne trouve aucune caution dans l'Écriture. Le principe de la rétribution, « rendre à chacun selon ses œuvres » est surabondamment énoncé, rappelé, confirmé, dans les deux Testaments. La justice rédemptrice ou restaura-

trice de la grâce n'abroge pas la justice rétributive mais la présuppose et la respecte (satisfaction). Le rapport apparaît lumineusement dans le passage de Romains 3.24-26. Pourquoi le *sang* de Jésus comme instrument de rédemption et de propitiation (*hilastèrion*) ? Un problème d'apparence insoluble se posait. La justice (rétributive) de Dieu paraissait lésée parce qu'il avait laissé *impunis* les actes de péché qu'il avait pardonnés aux croyants sous l'Ancien Testament (temps de son *anokhè*; le pardon concrétisait la justice restauratrice, la justification selon le Ps 32 que Paul cite en 4.7, mais la justice rétributive semblait lésée). Par l'effusion du sang de Jésus (par sa mort), « dans le temps présent », Dieu montre cette justice – ces péchés sont punis en la personne du Substitut – si bien qu'il réalise l'union parfaite des deux niveaux de justice : il peut être *juste* (selon la rétribution) tout en *justifiant* celui qui est de la foi en Jésus !

Rachel REESOR-TAYLOR semble admettre « que, d'une certaine façon, le langage d'Anselme est juridique » et que « cet aspect est présent dans l'Évangile » (p. 82 n.12). Elle estime aussi, comme on a vu, qu'elle ne peut exploiter « [l']image d'un Dieu juridique » au XXI^e siècle (p. 81). On aimerait plus de clarté sur la norme en théologie.

L'Agneau qui ôte le péché

Avec le chapitre 4, « Vivre en relation. La notion du salut dans l'évangile de Jean » (p. 93-124), l'éminente bibliste Linda OYER ouvre la seconde partie, plus théologique, du livre. Elle s'interroge (ou interroge les textes) sur la notion du salut largement comprise, chez Jean, en soulignant la notion de vie. Elle relève l'orientation narrative vers la Croix (en particulier p. 99) et l'accent sur le péché comme rejet de la révélation dans le Christ (p. 103). Elle ne réduit pas pour autant, comme certains, le salut à la révélation : le sens principal de la mort de Jésus est « la libération de l'asservissement du péché » (p. 104ss) et le modèle interprétatif privilégié est le sacrifice de l'agneau pascal (p. 106 et passim). Elle suit Xavier Léon-Dufour pour interpréter à deux niveaux Jean 1.29 : celui des contemporains de Jésus, et celui du christianisme ultérieur (p. 109). Au premier la formule salue l'Agneau messianique des apocalypses juives, qui élimine le péché du monde, et au second, l'agneau devient celui du sacrifice de la Pâque : la libération qu'il apporte « se fait par une vie offerte qui prend la violence et le mal sur elle. En refusant de rendre

le mal pour le mal, Jésus opère une victoire sur les puissances du mal » (p. 114). Décisif : le sacrifice pascal n'était pas expiatoire (p. 108, 113), et Linda OYER ne trouve rien dans le Quatrième évangile qui insinue la fonction expiatoire de la Croix ou la substitution pénale. Elle n'exclut pas pour autant qu'on la trouve ailleurs dans le Nouveau Testament. Elle conclut sur la pluralité des perspectives, dans le Nouveau Testament, et en tire cette liberté : « Nous pouvons formuler l'œuvre du salut dans la perspective qui correspond le plus aux besoins, aux manques ressentis par la personne » (p. 23). Elle se réfère surtout à des auteurs plus ou moins libéraux ou catholiques – c'est une contrainte du sérieux académique – mais n'ignore pas quelques évangéliques, comme Max Turner et Don A. Carson (p. 100 n.32). Pour des raisons chronologiques évidentes, elle n'a pas pu prendre en compte l'article plus récent, sur son sujet, de Don Carson⁸.

La compétence et la prudence confèrent attrait et solidité à la thèse, en tout cas à ses composantes positives. Il est acquis que le sacrifice pascal fournit un modèle important. Il appartient vraisemblablement à l'arrière-plan de Jean 1.29 (c'est la qualification de Dieu qui semble ne pas convenir à l'agneau pascal, et fait plutôt penser à Genèse 22, où l'agneau/bélier pourvu par Dieu est substitué à l'homme sur l'autel). Il est possible d'accepter les deux niveaux d'interprétation. La question qui « chatouille » davantage est l'absence prétendue, selon Linda OYER, de toute suggestion de l'expiation ou substitution pénale. Cette absence n'est pas exclue a priori par la bibliologie la plus haute : rien n'obligeait l'inspiration à faire enseigner par Jean une vérité nettement énoncée ailleurs. Néanmoins, je ne suis pas entièrement convaincu par la conclusion négative.

Une question de méthode se pose d'emblée. Est-il approprié d'isoler à ce point l'évangile dans l'étude ? Non seulement on peut faire valoir des arguments pour un beau degré d'homogénéité du christianisme apostolique, nourri d'échanges, soucieux d'accord doctrinal et pratique (Ac 15!), mais, surtout, l'évangile de Jean fait partie d'un *corpus*, le corpus johannique. J'ai appris à ne pas me laisser intimider par les majorités du microcosme académique, et je crois toujours plus sage d'en rester au

8. « Adumbrations of Atonement Theology in the Fourth Gospel », *Journal of the Evangelical Theological Society* 57/3, sept. 2014, p. 513-522. L'article répond d'abord à Forestell, qui réduit le salut à la révélation.

témoignage de la tradition, contre l'opinion dominante : donc attribuer l'évangile, les épîtres et l'Apocalypse au même Jean, l'apôtre. Même, cependant, si ce choix n'était pas le bon, les liens entre les trois sont évidents, ils représentent une même version du christianisme des origines. La solidarité entre eux doit éclairer l'interprétation. Linda OYER, d'ailleurs, note des parallèles (p. 116 n.72; déjà 114 n.66 et 115 n.71). Or la Première épître présente deux fois l'œuvre du Christ comme *hilasmos*, sacrifice de propitiation (qui apaise la juste colère de Dieu; 1 Jn 2.2 et 4.10), dont le sang efface les péchés (1.7). L'Apocalypse chante que, par le sang de l'Agneau, la multitude a été rachetée pour Dieu (5.9); et c'est par ce même sang que les frères ont obtenu la victoire sur le diable *en tant qu'Accusateur* (12.10-11). De telles données rendent moins vraisemblable la totale absence d'une telle compréhension dans l'évangile. On peut ajouter que celui-ci, comme le reste du Nouveau Testament, cite Ésaïe 53 en l'appliquant à Jésus (Jn 12.38), or c'est le texte, entre tous, qu'invoquent les théologiens de la substitution pénale.

« Notre sotériologie est dépendante de notre théologie du péché » (p. 103). Pour préparer son interprétation du salut selon l'évangile de Jean, Linda OYER pose que le péché, dans cet évangile, « n'est pas principalement défini comme une souillure ni comme une transgression de la loi de Dieu. Il est plutôt un refus de la révélation apportée par Jésus, un rejet de la vérité de qui il est » (p. 103). Elle invoque le singulier en 1.29 et le complément « du monde » pour écrire : « Ce terme semble décrire, non pas principalement les transgressions de la loi par des individus qui ont besoin d'être pardonnés, mais une réalité plus profonde d'état d'asser-vissement, un état de ténèbres (1.5), dont on doit être libéré » (p. 113). Le rôle du Christ est la libération des puissances oppressives (p. 113, 104ss).

Le compte-rendu est-il complet, conforme à l'équilibre des textes? Linda OYER elle-même glisse un certain rééquilibrage dans les notes : « Il ne semble pas y avoir une vraie différence entre » le singulier et le pluriel (p. 103 n. 41); « Certains emplois du mot "péché" peuvent laisser sous-entendre une transgression de la loi » (*ibid.*, n. 42, avec des références en nombre significatif, et à 1 Jn 3.4). Dans sa proposition majeure, elle a eu la prudence d'ajouter « principalement » – mais le lecteur risque de l'oublier par la suite. Les textes font entendre le contrepoint. Si les hommes rejettent la lumière, c'est que leurs œuvres sont

mauvaises (3.19-20) : leur péché est donc préalable. Leur péché *demeure* quand, devant Jésus, ils prétendent y voir clair – s’attestant responsables – alors qu’ils montrent leur aveuglement spirituel (9.41). L’évangile ne *réduit* pas le péché à l’incrédulité mais montre qu’il se porte en elle à son comble (16.9). Quant aux conséquences, il n’évoque pas *seulement* la servitude. Le *jugement* tient une place non négligeable : j’ai compté dans l’évangile vingt occurrences de « juger » (*krinô*) et « jugement » (*krima*; en outre, *katakrinô* en 8.10-11). C’est Moïse qui accusera les adversaires de Jésus devant le Père (5.45), comme c’est sa parole qui les jugera au dernier jour (12.48). La colère de Dieu *demeure* sur l’impénitent (3.36). Avec une telle conscience de l’état de perdition, il serait étonnant que Jean n’ait nullement pensé à la dimension correspondante du salut. Se pourrait-il même que le thème de la *vie* conserve une légère connotation juridique? En 5.27-29, la résurrection pour la vie procède du jugement. Le Juge de toute la terre prononce la sentence : de vie ou de mort.

La mort de Jésus est-elle mise en rapport avec cette dimension du désastre qu’est le péché? Jésus déclare qu’elle est le but même de sa venue dans le monde (12.27); qu’il a reçu du Père l’*ordre* qui lui confère l’autorité pour se dépouiller⁹ de sa vie (puis ensuite, le but atteint, de la reprendre, 10.18); qu’il s’en dépouille pour ses brebis (10.11). Il va donner sa chair pour la vie du monde (6.51), sa vie pour ses amis (15.13). Aucun de ces textes n’explique davantage. La préposition « pour » (*huper*) aurait-elle le sens substitutif qu’elle peut avoir (par exemple en Phm 13)? Elle a clairement ce sens dans la prophétie involontaire de Caïphe : au lieu que le peuple meure, que meure cet unique individu (11.50)! Caïphe, certes, ne pense pas à la satisfaction de la justice *divine*, mais sa parole est prophétique précisément dans un autre sens que le sien! Nul ne devrait hésiter si Jean avait précisé : « et non seulement en rançon des péchés de la nation seulement mais du monde entier » – son commentaire (v. 51), cependant, n’exclut pas cette pensée (celle de 1 Jn 2.2, une phrase de même structure). C’est une insistance johannique que la mort de Jésus à la Croix a pour conséquence la réunion des Juifs et non-Juifs en un seul corps (Jn 10.15-16; 12.32; Ap 5.9; 1 Jn 2.2 à mon

9. Je choisis ce mot pour rendre le verbe un peu inattendu pour le don ou abandon de sa vie par le Christ (*tithêmi*) : on a remarqué qu’il est repris en 13.4 pour l’acte de se dépouiller de ses vêtements : cette reprise signifie sans doute que l’humiliation du lavement des pieds, qui commence par l’adoption de la tenue de l’esclave, est un symbole annonciateur de la mort – en laquelle Jésus a aimé les siens *eis télos* (13.1).

avis) : la gratuité entière du salut accompli à la Croix abolit le privilège vétérotestamentaire de la nation élue. Un autre passage encore suggère à certains la pensée de la substitution pénale : Jean 3.14. Sur le poteau de Nombres 21, c'est la représentation de la peine encourue par le peuple pour ses péchés (les serpents brûlants) qui a été « élevée », exposée : on peut se rappeler Jésus « fait péché pour nous » selon 2 Corinthiens 5.21¹⁰, ou « fait malédiction » selon Galates 3.13.

Si Jean 1.29 recèle une allusion à Genèse 22, comme plusieurs le pensent, le thème de la substitution n'est pas loin. Le plus intéressant pour notre débat, cependant, concerne le verbe (au participe) : *airô*. Linda OYER l'interprète au sens d'*ôter*, qui est sûrement présent : c'est la libération de l'esclavage (p. 109-113, en particulier 112). Elle n'examine pas la possibilité d'un double-sens, comme Jean aimait en user (« élever », p. 12.32-33, etc.). *Airô*, en effet, « emporter », implique aussi « porter », comme pour le paralytique guéri invité à porter son grabat (5.8-12). Jésus, comme Agneau sacrificiel, ôte le péché du monde *en le portant* : ce double sens correspond au paradoxe de l'Agneau « cornu », le jeune bélier combatif (le lion de Juda), qui rachète les siens en se faisant *égorger*, dans la vision de l'Apocalypse 5 (en particulier v. 6 et 9). C'est par le sang de l'Agneau que se remporte la victoire sur l'Accusateur (Ap 12.11). Dans les trois versions hébraïques du Nouveau Testament que je possède (Delitzsch, Ginzberg et United Bible Societies, 1976), *airô* en Jean 1.29 est rendu par le verbe *nâsâ'*, le verbe caractéristique d'Ésaïe 53, qui présente le Serviteur comme portant les péchés des nombreux, la formule *nâsâ'* avec faute ou péché signifiant en hébreu « subir la peine encourue ». (Le même verbe *airô* se retrouve en 1 Jn 3.5, avec le pluriel « péchés ».) Si Jean 1.29 combine les deux sens, il résume ce que le rituel représente symboliquement avec les *deux* boucs du Grand Jour des Expiations (Lv 16) : le premier, immolé, *porte* les péchés, et le second, chassé au désert, les *emporte*. Beaucoup d'auteurs font preuve d'une étrange myopie à l'égard de cette signification ; James D.G. DUNN (dont on ne peut pas faire, hélas ! un orthodoxe) démontre ici un beau discernement. Il vaut la peine de le citer dans tout son développement :

N'est-il pas plus vraisemblable que les deux boucs figurent comme part d'un unique rituel, représentant de façon plus pleine et imagée [le sens] qu'un

10. Ainsi Werner DE BOOR, *Das Evangelium des Johannes, 1. Teil*, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal, R. Brockhaus, 1968¹, p. 112-113.

seul bouc aurait pu le faire ? Peut-être, en vérité, était-ce une part de la signification des rites du Jour des Expiations : montrer par l'expulsion physique des péchés du peuple, hors du camp, par le second bouc, ce que le sacrifice pour le péché faisait normalement, de toute façon – le sacrifice pour le péché et le bouc émissaire offrant deux images de la même réalité (Wilckens 1978, p. 237). C'est certainement ce que veut dire la *Mišnâ*, Š^evuôt 1,7 : « R. Siméon dit : Comme le sang du bouc dont est faite l'aspersion à l'intérieur (du Saint des saints) opère l'expiation pour les Israélites, ainsi le sang du taureau opère l'expiation pour les prêtres ; et comme la confession de péché récitée sur le bouc émissaire opère l'expiation pour les Israélites, ainsi la confession récitée sur le taureau opère l'expiation pour les prêtres¹¹. »

Si la piété biblique associe de la sorte l'élimination du péché et son expiation il n'est pas si incongru de les supposer ensemble en Jean 1.29.

Linda OYER privilégie le modèle de la Pâque. C'est un argument important pour sa lecture que l'agneau pascal n'était pas « considéré comme sacrifice expiatoire pour le péché » (p. 108). Elle sait que le bibliste catholique M.-E. Boismard « suggère [dans son livre *Du baptême à Cana*] qu'à l'époque de Jésus, l'immolation annuelle de l'agneau pascal a été considérée comme un sacrifice expiatoire » (*ibid.*). Elle n'en est pas impressionnée. Elle amène comme preuve contre une fonction expiatoire ou propitiatoire sa consommation par les convives : « Ceci se voit dans le fait que l'agneau pascal était mangé par la communauté, ce qui n'était pas le cas des sacrifices pour le péché » (p. 113).

L'absence de toute association expiatoire pour le sacrifice de la Pâque n'exclurait pas *nécessairement* une telle association à la mort de Jésus dans l'évangile de Jean : car Jean ne *réduit* pas à ce modèle le sens de la Croix. Mais l'absence pour la Pâque est-elle absolument établie ? Joachim JEREMIAS, dont l'autorité sur le judaïsme pèse encore plus lourd que celle de Boismard, enseigne que la « Pâque des générations » (comme dit le traité *P^esahim*) n'était pas considérée, en effet, comme expiatoire, mais que la « Pâque de l'Exode », elle, l'avait été¹². Il cite Rabbi Meir, vers 150, d'après *Exodus Rabbâ* 15,13, qui emploie le verbe *kippér*. En outre, les *Pirqé de R. Eliézer* 29 annoncent qu le sang pascal, ensemble avec le sang

11. « Paul's Understanding of the Death of Jesus as Sacrifice », in *Sacrifice and Redemption : Durham Essays in Theology*, sous dir. Stephen W. SYKES, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 45 (chapitre : 35-56).

12. *La Dernière Cène. Les paroles de Jésus*, trad. M. Benzerath & R. Henning, Lectio Divina, Paris, Cerf, 1972, p. 268.

de la circoncision, sera moyen de salut à la fin du IV^e empire mondial : ce qui semble impliquer une fonction expiatoire aussi pour la Pâque finale. Il ne serait donc pas étrange que Jean attribue la pareille à la Pâque de l'Accomplissement. En outre, il n'est pas prudent de trop faire de différence entre les sacrifices quant à l'expiation du péché. Après des spécialistes, je relève que l'holocauste opère aussi l'expiation (Lv 1.4; cf. Jb 1.5 et 42.8). Même les sacrifices de paix/communion/action de grâces, les *š'lamim*, dont les adorateurs mangent la chair, peuvent avoir valeur expiatoire (Éz 45.15, *l'kappér*; cf. Jg 20.26 et 2 S 24.25 où ils sont offerts après faute grave, dans une démarche de propitiation). C'est conforme à la logique du texte fondamental de Lévitique 17¹³; le sang de tous ces sacrifices, et de la Pâque aussi, est répandu à l'autel, et de ce sang, aucun sacrifice n'étant excepté, Dieu dit : Je vous l'ai donné pour faire l'expiation (v. 11). Lors de la célébration de la Pâque sous Josias, la Pâque est jointe aux autres sacrifices (2 Ch 35.7-14)¹⁴. On ne peut exclure que la Pâque du Christ libère du péché par son expiation même.

Si l'on médite ce qui s'est passé lors de la « Pâque de l'Exode », il est frappant que le schème de l'expiation substitutive et pénale soit si facile à y découvrir ! De fait, le sang de l'agneau ou chevreau immolé a *remplacé* celui du premier-né de la maison, quand l'Ange du Seigneur a passé. Le fléau avait un caractère pénal : il châtiât l'obstination insultante de l'Égypte ! Il ne faudrait pas objecter que ceci ne valait pas pour les Israélites. Plusieurs données permettent de relativiser la différence purement ethnique. Comme part de la population du pays, les Israélites étaient englobés dans la solidarité pécheresse. Comme dans tous les cas d'oppression, parmi eux ils n'ont pas dû être si rares, ceux qui s'étaient rendus complices des oppresseurs (voir les dispositions de cœur qu'ils montreront par la suite). Et les Égyptiens eux-mêmes qui ont eu assez de foi en Moïse pour badigeonner leurs linteaux du sang d'une victime ont

13. Sur ce passage surtout, voir le beau chapitre d'Émile NICOLE, « Atonement in the Pentateuch », in *The Glory of the Atonement. Biblical, Historical and Practical Perspectives. Essays in Honor of Roger Nicole*, sous dir. Charles HILL & Frank A. JAMES, Downers Grove, InterVarsity Press, 2004, p. 35-50.

14. Je relève encore chez Claude TASSIN, « L'Apostolat, un "sacrifice" ? Judaïsme et métaphore paulinienne », in *Le Sacrifice et les religions*, sous dir. Marcel NEUSCH, Institut de science et de théologie des religions, Paris, Beauchesne, 1994, 91 n. 24 : « Plusieurs recensions du targum assimilent spontanément le rite d'Exode 24,8 à un sacrifice expiatoire : Moïse prit le sang, "en aspergea l'autel pour faire expiation pour le peuple". »

bénéficié de l'expiation/délivrance (ceux, sans doute, qui partirent avec Israël, Ex 12.38). Pour tous ceux qui ont cru, la victime pascale a subi à la place du premier-né l'effet du jugement divin.

L'intérêt et la délicatesse du sujet méritaient une enquête minutieuse. Au risque de lasser le lecteur, j'espère avoir montré qu'il est possible d'être plus optimiste que Linda OYER quant à la présence, chez Jean, d'indices suggérant l'expiation substitutive.

Comment la réconciliation

Le cinquième chapitre, « le salut comme réconciliation » (p. 125-153) « aborde la question de la réconciliation chez Jésus et Paul » (p. 125), mais sans « étudier la théologie paulinienne de la réconciliation » (p. 144) entièrement ou en détail. Pascal KELLER y rappelle les affirmations essentielles, et distingue la réconciliation verticale entre Dieu et l'humanité, et l'horizontale, avec la vocation chrétienne au témoignage de la réconciliation; l'accent porte sur celle-ci, avec vigoureuse exhortation au pardon et la communion.

Beaucoup de choses sont dites qui ne souffrent pas contestation, et qu'il n'est pas nécessaire de commenter. Dans son zèle pour présenter de Dieu et du Christ un visage encourageant pour nos contemporains, l'auteur me semble exagérer (pour faire, certes, ressortir le contraire en Jésus), la misogynie du judaïsme : « la femme n'avait pas le droit d'étudier la Torah » (129) : en fait, Eliézer ben Hyrkanos qui l'a dit semble être allé plus loin que ses collègues, qui l'ont d'ailleurs excommunié à la suite d'un désaccord sur un autre point. Surtout, pour faire valoir la bonté du Dieu de Jésus, Pascal KELLER va jusqu'à écrire : « Le regard de Dieu envers les hommes n'est pas celui d'un juge sévère... » (p. 135). Certes, le visage du Dieu-juge ne plaît pas au pécheur, et encore moins au pécheur moderne-post, et il est l'objet de malentendus et déformations. Mais la description n'est-elle pas partielle, partielle, unilatérale? On craint que la dénégation par notre auteur fasse oublier que « notre Dieu est aussi un feu dévorant » (Hé 12.29). À ne prendre que le premier évangile, et sans parler des avertissements sur la géhenne, je constate que Jésus parle de traitement rigoureux au jugement dernier (Mt 11.24), qu'il compare le Père céleste à un maître irrité qui livrera aux bourreaux ceux qui n'ont pas pardonné aux autres de tout leur cœur (18.34-35), qu'il le représente en propriétaire de la vigne qui fait « périr misérable-

ment les misérables » qui l'ont bafoué (21.41), et en roi qui dit de l'appelé non élu : Liez-lui les pieds et les mains, et jetez-le dans les ténèbres du dehors (22.13)... La révélation du Père par Jésus ne contredit en rien l'exhortation de l'apôtre : Considère la bonté et la sévérité de Dieu (Rm 11.22). La bonne nouvelle de la *grâce* se détache sur l'arrière-fond de l'exigence absolue.

La minimisation de cette exigence explique-t-elle que, pour la réconciliation, Pascal KELLER ne semble voir aucun obstacle à surmonter du côté de Dieu (p. 145-146). Il tire cette conséquence du fait indubitable que Dieu prend l'initiative de la réconciliation, et du coup le sens de la Croix semble essentiellement de toucher le cœur de l'homme pour que celui-ci lève l'obstacle, qui est logé de son côté. Pascal KELLER n'ignore pas que l'Écriture parle (si souvent!) de la *colère* de Dieu : « il faut se méfier des anthropomorphismes divins » enchaîne-t-il aussitôt, en citant John Stott à l'appui – c'est la seule mention de Stott dans le livre (p. 146 avec n.15). Mais il faut se méfier aussi de la référence aux anthropomorphismes qui vide le langage biblique de sa force et de son sens! Ce n'est pas le cas chez Stott. Il analyse les données avec le tact et la loyauté qu'on lui connaît et pose : « le premier "obstacle" au pardon est en Dieu lui-même : il doit trouver sa propre satisfaction dans le processus de salut qu'il choisit. Il ne peut pas sauver les hommes par un moyen qui irait à l'encontre de sa nature¹⁵ », clairement pour Stott : sa justice et sa sainteté. Pour Stott, « l'hostilité de Dieu envers l'homme se révèle dans sa colère. Dieu est présent dans cette colère, car il s'agit de sa colère¹⁶ » – sans préjudice pour l'affirmation de l'amour de Dieu à l'origine de la réconciliation. Le sacrifice expiatoire du Christ permet justement aux *deux* de valoir sans édulcoration¹⁷.

Si je vois bien, c'est le point qui vient d'être soulevé qui est aussi en jeu dans la note qui se réfère à mes écrits (la seule du livre). Le chapitre se termine (p. 153 n.17) par cette critique : « On est surpris de lire sous la plume de Henri Blocher que l'usage du verbe grec exprimant la réconciliation "implique tout autre chose que nous n'imaginons en lisant nos versions du Nouveau Testament : le principal de la réconciliation est

15. *La Croix de Jésus-Christ*, trad. Antoine Doriath, Bâle/Mulhouse, Brunnen/Grâce & Vérité, 1988, p. 104.

16. *Ibid.*, p. 192.

17. *Ibid.*, p. 122-125.

l'apaisement de l'offensé" » (de *la Doctrine du péché et de la rédemption*, p. 132-133). Pascal KELLER oppose d'abord que le *Lexique théologique* de Ceslas Spicq (que j'estime aussi très haut) donne de nombreuses références hellénistiques sans idée d'apaisement de l'offensé. Il concède ensuite que mon affirmation « peut se défendre pour Romains 5.6 ou Éphésiens 2.16 », mais l'estime difficile « en Colossiens 1.20 (faut-il entendre que Dieu se sentait offensé par le "tout" de la création?) et en 2 Corinthiens 5.18-21 » qui plaide « fortement pour une compréhension relationnelle de la réconciliation plutôt que liée prioritairement à l'apaisement de l'offensé (malgré le verset 21) ».

La citation est exacte (sauf mon addition de la parenthèse [cf. Mt 5.24] et les italiques pour *offensé*). Je reconnais avoir usé d'une formulation malheureuse, par maladroite brièveté – car je ne touche le sujet qu'en trois lignes – et je remercie Pascal KELLER de me donner l'occasion de compenser aujourd'hui. J'aurais dû expliciter que l'usage du verbe grec que je commente est celui *du Nouveau Testament*; je n'hésite pas à en reconnaître d'autres, ailleurs. Je disais « le principal » (et Pascal KELLER écrit « prioritairement » en écho) : cela reflète un jugement d'importance, mais cela *n'exclut pas* le changement d'attitude chez l'offenseur, le pécheur ! Je maintiens résolument cet élément (et contre tout universalisme qui accorderait le salut sans la repentance et la foi), et je l'inclus volontiers dans la réconciliation comme processus global. Si je suis venu à m'agacer du mot « relationnel » (trop à la mode et quasi « magique »), je suis prêt à dire que la réconciliation est affaire relationnelle – mais pourquoi faire une disjonction, une antithèse, avec la priorité donnée à l'apaisement de l'offensé ? En fait, l'apaisement de l'offensé est déjà un événement relationnel ! Colossiens 1.20 (sur lequel j'ai quelques lignes dans *la Doctrine du péché et de la rédemption*, p. 165) ne me paraît pas si difficile sur le point soulevé. Outre l'implication des autorités et puissances célestes (v. 16), le passage traite de l'effet de la Croix sur le monde soumis à l'homme et représenté par lui : oui, le monde a offensé Dieu, en tant que le monde est le « grand corps » de l'humanité, l'instrument même de sa révolte. Sur 2 Corinthiens 5, je veux m'appuyer. Le texte inclut le revirement des hommes dans le processus global de la réconciliation, j'en suis bien d'accord. Mais en troisième lieu, car il distingue trois étapes : d'abord la réconciliation du monde par Dieu en Christ (cela nous est présenté comme un événement accompli); ensuite le don du ministère de la réconciliation, l'envoi en mission des « ambassadeurs »;

enfin, la conversion exigée des individus : Soyez réconciliés (6.1 : ne recevez pas en vain la grâce de Dieu). C'est cette structure même qui me conduit à juger « principal » l'apaisement de l'offensé. Et quoi? si on prend au sérieux la colère de Dieu contre le péché qui adhère au pécheur, auquel le pécheur est attaché, n'est-elle pas un grand problème? Et comment, selon le passage, Dieu a-t-il opéré la réconciliation à la Croix? C'est une affaire d'imputation des offenses, qui ne sont pas imputées aux hommes qui les ont commises mais au Christ, « fait péché » pour nous (v. 19, 21). Je suis heureux de m'accorder avec Ceslas SPICQ, parlant en exégète plus qu'en lexicographe : « Le Christ est l'instrument de cette réconciliation (II Cor. V, 18-19) car il s'est offert en victime pour l'expiation des péchés du monde (Rom.V, 10 *dia tou thanatou*), obstacles à l'union et à la paix (cf. Hébr. IX, 22), et Dieu qui a voulu cette offrande l'a agréée¹⁸. »

En m'exprimant trop brièvement, j'ai imaginé, à tort, me « couvrir » en ajoutant une note que Pascal KELLER n'a pas reproduite : « MORRIS, *op. cit.*, chap. VII ». Comme ce sont les arguments du spécialiste anglican (australien) Leon MORRIS qui m'ont convaincu¹⁹ et que je ne les ai pas vus réfutés, je ne peux mieux faire que de les résumer. Il pose clairement la question en débat : dans le processus de la réconciliation, est-ce l'homme *seul* qui est réconcilié (au sens habituel pour nous)²⁰? Dans la LXX ou sous la plume de Josèphe, le mot (*katallassô* ou dérivés) apparaît, et il s'agit d'apaisement de la colère, et de la colère de Dieu si la relation avec Dieu est en vue, mais quand Dieu est sujet, le verbe est au passif, au contraire de la situation du Nouveau Testament. Une occur-

18. *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires de Fribourg/Cerf, 1991^{rééd.}, p. 779-780. Portant sur l'épître aux Romains, une autre citation de James D. G. DUNN mérite d'être reproduite : « La même reconnaissance de l'harmonie entre les concepts de réconciliation et de sacrifice, et que l'un ou l'autre peut être employé pour parler de détourner ou de faire cesser la colère divine (3.25 comme réponse à 1.18-3.20; 5.9-10) devrait décourager toute reprise de la thèse selon laquelle seul l'homme a besoin d'être réconcilié et non pas Dieu; parce que Dieu est le réconciliateur il ne cesse pas d'être le juge », *Romans 1-8*, Word Biblical Commentary 38A, Dallas, Word Books, 1988, p. 260.

19. *The Apostolic Preaching of the Cross*, Londres, Tyndale Press, 1965³, p. 214-250. Tout le chapitre est pertinent, mais je me concentre sur les passages qui concernent plus directement l'usage du mot.

20. *Ibid.*, p. 219-220 et 228 n.1, qui cite James Denney contrastant notre usage du mot et celui du Nouveau Testament.

rence de *diallassô*, cependant (pratiquement équivalent de *katallassô* dans le sens et l'usage) est intéressante : en 1 Samuel 29.4 LXX. Les princes philistins redoutent que David se réconcilie avec Saül qui le poursuit; son retour en grâce auprès de son roi, duquel il apaiserait la colère, est évoqué à l'aide du verbe *au passif* : celui qui est réconcilié, c'est celui qui était sous le coup de la condamnation (l'hébreu a le hithpaél de *râšâ*, agréer, se montrer satisfait). *Diallassô* apparaît en Matthieu 5.23-24, et là aussi c'est l'offenseur – contre lequel un frère a un grief qu'il peut faire valoir (*ti kata sou*) – qui doit être réconcilié (passif). C'est le même cas en 1 Corinthiens 7.11, avec *katallassô* : la femme séparée qui va chercher à regagner la faveur de son mari, à obtenir qu'il l'accueille, va chercher à être réconciliée (passif). Quand le verbe est à l'actif pour Dieu, et donc nous et le monde (2 Co 5.18-19; Col 1.20, 22) dans la situation du passif, le sens peut donc bien être que la relation est guérie par l'apaisement de l'Offensé : lui qui a quelque chose de substantiel contre nous et dont nous désirons qu'il veuille bien nous accueillir à nouveau. Ce sens est confirmé exégétiquement par le fait que le statut d'*ennemi* n'est pas d'abord mis en rapport avec les sentiments négatifs des humains mais avec la colère divine encourue (Rm 5.9-10; 11.28, le « à cause de vous » l'implique); par la place que tient la révélation de la colère de Dieu comme obstacle; par le fait que la réconciliation (son « principal ») a été opérée avant nous et sans nous – notre foi la *reçoit* (Rm 5.11). En d'autres termes : la philologie (des emplois néotestamentaires) *permet* de comprendre « Dieu a réconcilié » de l'action par laquelle Dieu « emporte » (en la portant) la culpabilité (qui requiert la condamnation de sa part), et le contexte *invite* à le faire; suit alors l'ambassade de la réconciliation, et son accueil par le changement dans l'homme. Ou je me trompe, ou peu de lecteurs le saisissent quand ils lisent la phrase en français – d'où ma formulation trop condensée.

Sacrifice et culpabilité

Le dernier chapitre (avant une conclusion à trois voix), rédigé par Frédéric DE CONINCK, s'intitule « L'anthropologie du sacrifice. Une voie pour comprendre la portée de la vie et de la mort du Christ » (p. 154-188). Le titre ne doit pas induire en erreur : si l'étude choisit bien une thèse anthropologique pour tremplin, d'emblée, et si cette thèse influence fortement l'organisation de l'ensemble, l'essentiel du travail est proprement *théologique*. Il recèle de nombreuses propositions interpréta-

tives des Écritures, et entame, avec une force intellectuelle indéniable, la construction d'une doctrine.

Le sacrifice, pratique universelle, a sa place dans un réseau de sens (p. 156-157). Frédéric DE CONINCK se guide sur les schémas de l'anthropologie, quitte à les mettre en suite à l'épreuve du donné biblique. Mais quelle anthropologie, au milieu des offres rivales ? Il prend sagement ses distances de Girard et de Freud (p. 157, 177). C'est à l'Allemand Walter Burkert qu'il emprunte, et aussi au vieux classique (de 1899) qu'est l'article de Hubert et Mauss (p. 157, 161...). « De ces travaux il ressort trois grandes lectures possibles du sacrifice : une pratique de comptabilité avec les dieux, une recherche de proximité avec les dieux, ou une symbolisation-limitation de la violence » (p. 158). Le premier schème est-il éclairant ? On pourrait croire que « l'approche comptable » a sa place dans la conceptualité biblique, mais « très vite on est en dehors de toute comptabilité » ; « La vie et la mort de Jésus se situent donc au-delà de tout calcul. Jésus a donné sans compter et sa mort est un don qui efface tous les comptes » (p. 163). À la Croix, Jésus révèle un pardon sans conditions à qui s'enfermait dans sa culpabilité (p. 166). La deuxième approche gère ce qu'a de redoutable le sacré : « Le sacrifice, dans ce cadre-là, est un jeu de proximité et de distance » (p. 167). Privilégiant la considération spatiale, Frédéric DE CONINCK interprète ainsi le geste d'imposer la main à l'animal sacrifié : le sacrificiant « met sa main sur la tête de la victime : il noue ainsi le contact avec la divinité » (p. 108). Ainsi, Jésus « est venu vers nous, abolissant la distance qui nous séparait de Dieu », « Il a cherché le contact de cœur à cœur avec les hommes. Il a voulu, pratiqué cette communion, cette proximité avec les autres » (p. 175). Le paragraphe se conclut : « Par sa mort il n'a fait que dire plus fortement la même chose et le mettre en acte jusqu'au bout » (*ibid.*). Selon la troisième lecture (de Burkert) le sacrifice « théâtralise » l'expulsion de la violence et permet d'en limiter la part, « ni totalement réprimée, ni totalement débridée » (p. 178). C'est ce qu'on voit dans l'Ancien Testament. Chez les prophètes (És 19 et 56), cependant, se lève « une autre lumière », la vision d'une élimination totale de la violence (p. 180-181). Conforme à cette vision, la volonté de dépasser les solutions partielles et provisoires « est omniprésente dans la vie de Jésus-Christ » (p. 181) Jésus renverse les valeurs de l'ordre du monde, dénonce la violence sociale, renverse les barrières, « mais l'exercice est à haut risque » (p. 184). Le risque de la mort. « C'est de fait ce qui se produit » (*ibid.*).

La violence et la colère de Dieu « se percutent de plein fouet » ; Dieu « ne supprime pas sa colère, il la prend sur lui » (p. 185). Cette dernière formulation pourrait être comprise dans le sens de la substitution pénale ; je doute que ce soit le sens. Celui-ci se compose plutôt de la solidarité extrême avec les victimes, et du renversement, « dialectique » diraient certains, du Dieu distant, terrible, en Dieu proche, Dieu souffrant.

Bien des remarques faites à propos des autres chapitres seraient pertinentes ; j'essaie d'éviter les redites. Il va de soi que j'applaudis de nombreuses propositions, dans la brillante synthèse qui nous est offerte. L'idée de partir de schémas anthropologiques est intéressante. J'ai moi-même esquissé une telle typologie en introduction de la deuxième partie de *la Doctrine du péché et de la rédemption*. Le danger, cependant, est que les catégories reprises de tel spécialiste infléchissent à l'excès la lecture biblique. Je crains que tel ait été le cas avec la première approche. Le qualificatif de « comptable » signale un rétrécissement, voire une caricature. Même pour les religions païennes, il escamote l'intensité existentielle, le dramatique de la rencontre du Sacré, l'intuition qu'il faut une vie pour une vie. Pour les Masa du Tchad, ai-je lu, l'enjeu pour le sacrifiant « est de persuader la puissance responsable de la maladie dont il souffre de le laisser en paix, et d'accepter, en échange de sa bonne santé (donc de sa vie), la victime²¹... ». Dans l'application aux données scripturaires, le rétrécissement est un inconvénient sérieux. Parce que le modèle est caricatural, il est facile de montrer qu'il n'est pas celui des textes – mais, avec lui, on perd de vue d'autres éléments bel et bien enseignés. Frédéric DE CONINCK cherche manifestement à vider le langage de la dette de sa force (p. 162-163). Il plaide : « Le verbe « rembourser » (*apodidômi*) est, en effet, employé dans le Nouveau Testament pratiquement toujours pour ce qui concerne les rapports d'homme à homme » (p. 162). Évidemment, tout dépend du « pratiquement »... J'ai cédé à l'approche comptable des occurrences de ce verbe dans le premier évangile (Mt) : 11 occurrences, si on excepte la parabole du chapitre 18 ; sur ces 11, combien concernent le rapport à Dieu, soit comme celui qui rend soit comme celui à qui on rend ? 7 (sept sur onze), probablement 8 avec 5.23, où c'est le jugement eschatologique qui semble en cause (du Juge qui est à la porte, Jc 5.9). Et surtout ce verbe est celui de la définition associée au

21. Bertrand MASQUELIER, « Offrande, mise à mort et langage rituel. Puzzle africain », in *Le Sacrifice et les religions*, p. 29.

jugement de Dieu, qui définit la justice rétributive : Dieu est celui qui rend (*apodidômi*) à chacun selon ses œuvres (Mt 16.27; Rm 2.6; Ap 22.12). La même pensée peut s'exprimer avec le mot *misthos*, salaire ou récompense; les deux sont parfois en parallèle (Ap 22.12), parfois combinés en un seul mot : celui qui croit doit croire que Dieu est le *misthapodotès* de ceux qui le cherchent (Hé 11.6). Frédéric DE CONINCK cite Romains 12.17 pour suggérer que le « raisonnement en termes de dette a donc ses limites » (p. 162-163); s'est-il aperçu que Paul cite aussitôt après (v. 19) la parole du Seigneur : À moi de faire justice, c'est moi qui rétribue, *antapodôsô* (le verbe encore, avec un préfixe de renforcement). Mettre les choses au point ici est important parce que la métaphore de la dette et de la rétribution signale le caractère objectif de la *culpabilité*. Le chapitre de notre auteur parle de la culpabilité plus loin (p. 166), dont le Christ nous délivre, mais uniquement comme le sentiment subjectif qui nous tourmente, qui « noue de profondes barrières au fond de nous-mêmes », « inscrit en nous ». Ce déficit est sensible.

Le déficit affecte forcément l'opération libératrice. Frédéric DE CONINCK admet qu'on trouve « ici ou là » que Jésus a payé, mais en général, c'est de rançon, *lutron* (radical du verbe « racheter ») qu'il s'agit. « Or, pose l'auteur, payer une dette et payer une rançon sont deux choses différentes » (p. 164); il continue en ne parlant plus que de l'effet de libération, et, répondant à la question « libération de quoi? », il écrit que c'est de l'esclavage du péché, comme puissance asservissante en nous (p. 165). L'insistance, dans l'Écriture, sur le prix payé pour le rachat (1 P 1.18-19), la répétition de la précision « par son sang » (Ép 1.14, etc.), montrent que la notion de rédemption ne concerne pas seulement les *effets* dans le sujet, mais leur *cause* dans la transaction objective. La chose vaut déjà dans l'Ancien Testament, où le *pidyôn* permet de racheter, *pàdâ* (Nb 3.49 par exemple), et le *kofèr*, de la même racine qu'expier, *kip-pér*, est le prix payé en échange de la vie (Ex 30.12; Jb 33.24, etc.). Pourquoi séparer ce qui va si naturellement ensemble, le versement de la rançon et le paiement de ce qui était dû? La rédemption coïncide avec la rémission des péchés, c'est-à-dire la remise de la dette qu'ils représentent à l'égard de la justice de Dieu : la Nouvelle, c'est que Dieu remet gratuitement la dette au coupable parce qu'il en prend sur lui le paiement. Ce paiement est une rançon, car la dette (envers la loi, Ga 5.3) entraînait l'emprisonnement sous la loi (Ga 3.23-24 et le thème général de la servitude sous la loi). Cette rançon est la vie du Seigneur/Serviteur (Mt

20.28 et parallèles, y compris 1 Tm 2.6) parce que l'exigence de la justice rétributive est : « l'individu qui pèche mourra » (Éz 18.20; c'est ce qu'indique aussi Rm 6.23, le salaire du péché, c'est-à-dire sa juste rétribution, est la mort). Il convient de rappeler que le Christ ne nous libère pas seulement du péché comme puissance, mais de la loi, de la malédiction de la loi, celle qui frappe quiconque n'obéit pas *totalem*ent à la loi divine (Ga 3.10, 13). Frédéric DE CONINCK cite Colossiens 2.14 mais l'explique entièrement en termes subjectifs : Dieu dénoue notre scrupule et nous assure d'un pardon sans condition (p. 165-166); l'expression de Paul est au contraire objective et juridique, il s'agit de la « cédula de notre dette » (traduction de la Bible de Jérusalem), résultant de l'application des commandements de Dieu à nos actes; si Dieu l'a effacé, ce n'est pas par un simple décret, c'est à la Croix, en restant fidèle à sa justice, par le versement de la vie du Fils en rançon comme exigé, car il a accompli toute justice, il a porté nos péchés.

Les développements qui suivent la seconde approche empruntée à l'anthropologue me semblent jouer de la distance et de la proximité d'une façon qui évite l'expression « spatiale » que la Bible, elle, met en relief à propos de la Croix : le « à la place de », le *anti* de Matthieu 20.28, doublé par l'emploi substitutif de *huper* (1 P 3.18 par exemple). L'imposition de la main sur la tête de l'animal sacrifié se comprend très normalement de la représentation substitutive. Il est intéressant que Frédéric DE CONINCK cite assez longuement Hébreux 9 (p. 173) et omette de mentionner le pivot du raisonnement, « sans effusion de sang il n'est pas de rémission » (v. 22b; à noter qu'il fallait encore racheter les transgressions commises sous l'Ancienne Alliance, v. 15, ce qui ne peut valoir que de la culpabilité objective qui en demeurerait).

La minimisation de l'opération objective réalisée à la Croix a pu favoriser ce que je considère comme un malheureux lapsus : « Par sa mort il [Jésus] n'a fait que dire plus fortement la même chose... » (p. 175).

Sur la partie qui suit le troisième schéma de Burkert, il n'est pas nécessaire d'ajouter grand commentaire. Je m'interroge sur l'apparente *réduction* de tout le mal et le péché à la violence (et l'orgueil, le mensonge, la lâcheté, l'idolâtrie... ?), et le risque d'une présentation de la mort du Christ en termes de risque (p. 184) : il ne faudrait pas oublier qu'elle appartenait au plan de Dieu (Ac 2.23 et 4.28), que Jésus en avait reçu l'ordre du Père (Jn 10.18).

* * *

Le livre *Rédemption et salut* a voulu contribuer au débat et poser une question. À mon tour, stimulé par sa lecture, je témoigne de ce que je crois avoir perçu. Une leçon se dégage de la considération des différences : il y a danger quand on perçoit une face de la vérité, comme l'importance de l'engagement humain, de pousser dans l'ombre une autre, plus ou moins symétrique. Heureusement la Parole de Dieu n'est pas liée, elle résiste ! Le contexte de l'interprète, du théologien, induit des préférences légitimes (de toute façon, il l'influence), mais sans relativisme (p. 191). La vocation demeure pour chacun de rendre compte de tout le conseil de Dieu (Ac 20.27). Que Dieu nous soit en aide !