



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

92 N° 5 1970

Anthropologie chrétienne et théologie de la Croix

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 449 - 467

<https://www.nrt.be/es/articulos/anthropologie-chretienne-et-theologie-de-la-croix-1349>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Anthropologie chrétienne et théologie de la Croix

L'ouvrage récent de J. Ratzinger, *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, nous offre un commentaire, pour notre temps, du Symbole apostolique¹. Dans les pages consacrées aux « articles » de la christologie et de la Passion², l'auteur fait part de ses réflexions sur la théologie traditionnelle de la satisfaction du Christ. Il est loin d'en récuser les éléments positifs et durables : il est de l'essence de la foi chrétienne de voir en Jésus le médiateur qui a réparé, pour nous et à notre place, les offenses par nous commises ; et dans cette réparation Jésus nous a mérité le pouvoir de redevenir enfants de Dieu ; et enfin, en lui, premier-né et nouvel Adam, c'est l'humanité elle-même qui réparait. Mais l'auteur estime que cette théologie, sinon dans sa formulation anselmienne, du moins dans la « forme schématisée³ » dont on la revêt quelquefois, n'est pas à l'abri de toute critique ; en énonçant trop exclusivement nos rapports à Dieu dans les termes juridiques de droit lésé, d'ordre violé, elle laisse dans l'ombre le primat de l'amour divin dans l'accomplissement du salut ; et même elle risque de susciter en nos esprits la représentation inquiétante d'un Dieu cruel dont la « sombre colère », dont la « justice inexorable a réclamé un sacrifice humain, le sacrifice de son propre Fils⁴ ». Remarque négative que l'auteur fait suivre de ses correctifs : l'Écriture donne la primauté à Dieu et à l'amour de Dieu. A Dieu : « ce n'est pas l'homme qui s'approche de Dieu pour lui apporter une offrande compensatrice, c'est Dieu qui vient à l'homme

1. J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Tours, Mame, 1969, traduit de l'allemand *Einführung in das Christentum*, Munich, 1965.

2. Id., *ibid.*, pp. 154-165, 197-207.

3. Id., *ibid.*, p. 156.

4. Id., *ibid.*, p. 197.

pour lui donner » ; c'est « Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde » (2 Co 5, 19). A l'amour de Dieu : on doit, assurément, accorder que Dieu entend rétablir un droit lésé (et donc on ne dénierait pas toute validité aux catégories juridiques), mais encore Dieu est-il le premier à susciter la réparation, dans un élan de sa miséricorde créatrice qui revivifie celui qui était mort⁵. « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique... » (Jn 3, 16 ; Rm 5, 8 ; 1 Jn 4, 11, 19). Ainsi, primauté de l'amour divin dans la ligne descendante de l'œuvre de Rédemption.

Mais aussi primauté de l'amour humain du Christ, dans la ligne ascendante. Sans doute, l'obéissance de Jésus lui mérite de la part de son Père son exaltation et sa résurrection vivifiante (Ph 2, 8-11 ; 1 Co 15, 45) ; mérite dans lequel, en vertu de sa notion même, il faut voir une proportion, une équivalence intrinsèque entre l'acte de mourir sur la Croix et la glorification qui le couronne ; l'œuvre de justice n'est pas niable ; mais elle a été inspirée et commandée par un amour, l'amour humain de Jésus. Par là, le christianisme se distingue de toutes les autres religions⁶. En celles-ci, on sacrifie des hécatombes d'animaux, on accomplit des offrandes rituelles. Appareil sacrificiel parfaitement vain : « Dieu n'en a que faire, car cela lui appartient de toute façon et l'on n'apporte rien au maître de l'univers en brûlant cela à sa gloire⁷ ». Que faudra-t-il donc que l'homme sacrifie pour que le mouvement ascendant puisse rencontrer l'accueil de Dieu ? Déjà l'Ancien Testament nous oriente vers la réponse : « Vais-je manger la chair de taureaux, le sang des boucs, vais-je le boire ? Offre à Dieu un sacrifice d'actions de grâce... » (Ps 50 (49), 13, 14). Ainsi, si Dieu veut bien reconnaître comme valable quelque sacrifice de notre part, il faudra que ce soit une offrande d'abord spirituelle. « Tout appartient à Dieu, mais il a concédé à l'homme la liberté de dire « oui » ou « non », d'aimer ou de refuser ; l'adhésion libre de l'amour, telle est la seule chose que Dieu doive attendre » ; voilà l'adoration et le sacrifice qui seuls peuvent avoir un sens. Encore l'homme pécheur est-il incapable de dire ce « oui » ; seul le Christ innocent a pu accomplir l'offrande de l'amour, non sans du reste y associer, par le don de son Esprit, tous ceux qui croiraient en lui.

5. Id., *ibid.*, p. 198.

6. Id., *ibid.*

7. Id., *ibid.*, p. 200, d'ap. He 10. « L'Épître peut se permettre de publier sans ménagement l'échec total des religions... » (p. 201). On peut toutefois estimer que l'Écriture n'entend pas refuser toute spiritualité aux sacrifices de la religion juïvaïque et des religions non chrétiennes ; elle veut seulement souligner l'infirmité du rite sanglant pris en lui-même, abstraction faite de l'offrande spirituelle qui pourrait tout de même l'inspirer en quelque mesure.

Mais pour spirituel qu'il ait été d'abord et foncièrement, le sacrifice de Jésus n'en a pas moins gardé la forme antique d'un sacrifice sanglant. Il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire « ... avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle » (He 9, 12). Et la question est de savoir pourquoi ; qu'est-ce donc qui appelait l'extrémité de souffrance que furent la Passion et la Croix ? Voici, si nous lisons bien, la seule réponse de l'auteur : l'amour de Jésus pour le Père doit, ou veut être un amour qui donne tout « et dont il est dit qu'il va jusqu'au bout ». Or un tel amour ne peut avoir pour expression sensible et concrète, et pour ainsi dire, pour vérification existentielle que le sang versé. Ou encore : le sacrifice de Jésus est essentiellement exode, dépassement de soi dans l'amour, mouvement dans lequel l'homme « se trouve tendu en avant infiniment au-delà de lui-même⁸ » ; il s'en suit qu'il est essentiellement « souffrance du déchirement, mort du grain de blé qui ne peut porter du fruit qu'en passant par la mort ». Dans cette manière de voir, la Passion de Jésus trouverait déjà son sens à partir de l'amour qui s'y exprime, sans appel au péché qu'elle veut réparer : l'absolu de l'amour humain porte en soi une exigence de s'attester dans la mort librement consentie (et l'on devra reconnaître, nous paraît-il, que cette affirmation audacieuse aurait besoin d'être élucidée). Mais l'auteur invoque aussi, bien que faiblement, l'offense faite à Dieu : Jésus s'est mis à la place des pécheurs ; voilà qui explique aussi, et peut-être d'abord, le sang versé dans le sacrifice ; la souffrance, la Croix est la « forme de l'amour dans un monde marqué par la mort et l'égoïsme ». « Celui qui a distendu son existence au point d'être à la fois plongé en Dieu et plongé dans l'abîme de la créature abandonnée de Dieu, se trouve nécessairement écartelé, il est réellement 'crucifié'⁹ ».

On ne méconnaîtra pas les mérites de l'essai qui vient de nous être présenté ; il y est mis en lumière, mieux qu'en certaines théologies classiques, le double primat de l'amour de Dieu et de l'amour de Jésus. Mais des obscurités demeurent : 1) le caractère non arbitraire, non cruel de la volonté divine, dans son dessein de sacrifier le Fils est plus affirmé qu'il n'est vraiment dévoilé ; on ne voit pas bien comment ce dessein peut être un dessein d'amour ; 2) insuffisance semblable dans l'explication de la forme sanglante du sacrifice que s'est donnée l'amour de Jésus ; l'offrande toute spirituelle de l'homme-Dieu n'aurait-elle pu nous sauver ? Pourquoi voulut-elle s'exprimer et se symboliser dans un dépouillement aussi total, dans le sang versé sur la Croix ? Et si l'on en appelle à la volonté de

8. Id., *ibid.*, pp. 202-204.

9. Id., *ibid.*, p. 204.

Jésus d'accomplir la volonté de son Père, on est renvoyé au caractère apparemment arbitraire de celle-ci ; 3) enfin, rien ne nous est dit sur la souffrance substitutive ? Comment Dieu pouvait-il, sans injustice, demander la mort de l'innocent à la place des coupables ?

Dans les pages qui suivent, nous traiterons simultanément des deux premiers points, le troisième appelant une réflexion qui lui soit propre.

Encore devons-nous faire précéder notre propre essai par une suite de notes préparatoires et notamment par une remarque sur sa méthode, sur la démarche que nous nous résignerons à appeler, faute de mieux, l'interprétation existentielle.

1. Dans la théologie chrétienne de la Croix, il faut sans doute conférer le primat ontologique au dessein d'amour du Père ; ce n'est pas l'homme — pas même l'homme-Jésus — qui prend l'initiative de l'offrande compensatrice, c'est Dieu qui vient à l'homme pour lui donner¹⁰. Mais premier dans l'ordre de l'être (*ordo essendi*), le dessein d'amour du Père ne l'est pas, pour nous, dans l'ordre de la découverte (*ordo inventionis*). Le terme sur lequel notre regard doit d'abord se porter c'est l'humanité de Jésus, sa conscience, son comportement, son message. Tout ce que Dieu veut nous manifester de lui-même et de ses desseins passe par Jésus ; tout, et notamment la primauté de l'amour divin. C'est en interrogeant Jésus-Christ, en discernant les mobiles de ses options, en nous éclairant sur ses voies qu'il nous sera donné — peut-être — d'entrevoir à travers lui la réalité de l'amour divin au principe, et de pouvoir dire : si Jésus est mort en Fils de Dieu, il n'est pas possible que sa mort n'ait été d'abord voulue par Dieu, par amour ; c'est l'amour du Père qui a inventé et exécuté tout le drame.

2. L'offrande de Jésus a été un acte théologal et c'est comme tel qu'elle s'offre, ici, à notre interrogation. Certes, pour entrer dans l'intelligence de cette offrande, il est permis d'invoquer des circonstances simplement humaines. Déjà la souffrance des hommes — pour ne pas encore parler de celle de Jésus — s'éclaire et se justifie à la lumière des fins qu'on nous assigne. On nous dit : Dieu vous appelle à toute intimité possible avec son mystère. Peut-être le rapprochement, véritablement pensé et pesé, de ces deux termes : Dieu et nous, réussira-t-il déjà à nous faire pressentir notre épreuve inéluctable ; d'une part, une grandeur et une sainteté infinie et d'autre part une double indignité ; celle de notre péché, mais déjà celle de notre condition de créature ; pour la possibilité de cette conjonction

10. *Id.*, *ibid.*, p. 198.

inouïe, ne faut-il pas une transformation et pour ainsi dire une refonte nécessairement douloureuse de tout notre être ? Il s'agit pour l'homme de renoncer à tout appui humain et intramondain, de s'abandonner, dans un élan de foi pure, à un amour mystérieux qui veut être son seul espoir : renoncement et abandon absolus que notre nature ne peut envisager sans effroi ni subir sans déchirement.

Mais la question à laquelle nous sommes confrontés n'est pas — pas immédiatement du moins — celle de notre peine, mais celle de l'innocent que fut Jésus : pourquoi son passage en Dieu fut-il, pour lui aussi, pour lui d'abord, une montée au Calvaire, une exaltation sur la Croix ? Or, ici encore, un regard sur la condition humaine nous donne déjà quelque clarté : Le Christ n'a pas voulu, par amour pour nous, d'une existence qui, par son absence de peine, se distinguerait de la nôtre ; il y avait et il y aura toujours les pauvres, les malades, les délaissés, les égarés, les cœurs apparemment sans espoir ; et d'ailleurs, pauvres et malades nous le sommes tous, déchirés par nos conflits intérieurs entre la chair et l'esprit, entre la nature et la grâce et par les conflits qui nous divisent entre nous. S'il en est ainsi, on comprend qu'en se faisant homme, le Fils de Dieu soit descendu délibérément au niveau de notre existence pitoyable, pour être comme nous et avec nous, dans toute la mesure où le permettait sa sainteté inaliénable. Et non pour ajouter, vainement, une peine à toute la peine des hommes, mais pour éveiller leur espérance : voyant, avec les yeux de la foi, le Fils de Dieu mêlé à notre misère, comment la confiance ne naîtrait-elle pas en nous de pouvoir, nous aussi, avoir part aux richesses de Dieu ?

Mais cette manière d'éclairer la Passion de Jésus par son amour fraternel ne peut pas en être la justification la plus décisive. Aux termes de l'Écriture, ce n'est pas d'abord par amour des hommes que Jésus a fait face à sa mort douloureuse, mais pour répondre à une demande du Père qui est dans les Cieux. Sans doute, cette demande, Jésus savait que le Père la motivait par son propre amour des hommes, et donc, en répondant à son Père, en lui donnant son amour, Jésus aimait — indivisément — les hommes eux-mêmes. Mais il n'en reste pas moins que son amour fraternel passait par l'amour de Dieu, ou, pour mieux dire, s'inscrivait en lui ; le sacrifice de Jésus a été de part en part théologal. C'est sous cet aspect que nous avons donc à le considérer. En affrontant sa Passion, Jésus, répétons-le, se conformait à la volonté du Père ; mais la question est de savoir comment le Père pouvait bien, sans arbitraire, demander à l'amour filial une expression aussi kénotique, aussi anéantisante, comment sa demande pouvait être non point celle de la cruauté irrationnelle, mais celle de la sagesse et de l'amour.

3. La réflexion chrétienne entrera ici dans la voie de l'interprétation existentielle. Sa requête vient naturellement à l'esprit, et il est bien notable que nous en trouvons l'affirmation et un énoncé excellent sous la plume d'un théologien contemporain qui n'a point pensé à ce terme pour la désigner. Dans son ouvrage récent, *La Foi d'un mal-croyant*, le P. Roqueplo rencontre, chemin faisant, une première assertion : le Christ est ressuscité, et il remarque à son propos : « pour qu'elle soit susceptible d'exprimer une vérité religieuse, il faut que je me trouve concerné par elle dans la conscience que j'ai de mon propre destin ». Mais en quoi puis-je être concerné par la résurrection du Christ ? « La réponse à cette question me semble manifestement la suivante : la résurrection du Christ me concerne en tant qu'elle authentifie une espérance qui répond elle-même à une attente pour moi fondamentale¹¹ ». Vient ensuite un deuxième exemple : l'assertion « Dieu existe » (elle entre dans la confession de foi du chrétien : *Credo in Deum...*). Ici encore : « pour qu'elle ait une signification, il faut que je me trouve radicalement concerné par elle ». Or « en quoi puis-je être concerné par le fait de déclarer qu'il existe ou n'existe pas de Dieu ? » De nouveau, « la réponse à cette question me semble manifestement la suivante : l'existence ou la non-existence de Dieu me concerne en tant qu'à mes propres yeux, le sens de ma vie en dépend¹² ». Ainsi ces deux assertions ont ceci de commun : elles n'ont de signification qu'à condition de nous concerner, de manifester leur correspondance — éventuelle — à une attente fondamentale de notre existence, à une question ouverte par notre vie même. L'auteur les a choisies à titre d'exemples ; cela montre bien qu'à ses yeux, il nous faut généraliser la remarque et appliquer la requête à l'ensemble des déterminations du message chrétien. Il nous le dit d'ailleurs équivalement : « Sans la constitution préalable — et parfois dramatique — de cette chambre de question, de cet espace d'attente et d'accueil, le langage religieux ne peut exister en tant que religieux : il se dissout en une vague information ésotérique dont la plus ou moins grande exactitude ne mérite point, à mon avis, d'être sérieusement considérée comme un problème de vérité¹³ ». On pourrait dire aussi, mais peut-être plus faiblement : faute de référence à notre espace intérieur, les affirmations religieuses manqueraient de sens et de crédibilité. De sens : car les mots qui les expriment ne seront parlants pour nous qu'à la condition de correspondre à des déterminations préalables de notre esprit : déterminations soit *a priori* (les premiers principes), soit acquises dans notre expérience passée. De

11. P. ROQUEPLO, *La foi d'un mal-croyant*, Paris, Editions du Cerf, 1969, p. 323.

12. Id., *ibid.*, p. 324.

13. Id., *ibid.*, p. 330.

crédibilité : car, dans la même hypothèse de leur non-correspondance à nos attentes fondamentales, elles ne nous offriraient aucune « bonté » et en conséquence, elles seraient privées de leur crédibilité majeure, s'il est vrai, comme on l'a montré, qu'« une certaine excellence d'ensemble de la doctrine chrétienne, autrement dit une certaine correspondance d'ensemble qu'elle a avec notre idéal religieux » constitue le signe privilégié de la crédibilité de cette doctrine ¹⁴.

C'est cette requête que nous traduisons en termes d'exigence anthropologique ou existentielle ; pour prendre sens et pour susciter en nous un attrait, le message doit rencontrer les composantes existentielles discernées par une certaine analytique de l'existence ; le théologien, mais déjà le prédicateur de la Parole doivent s'attacher à manifester l'incidence humaine du kérygme, et comment il nous interpelle, et nous prend à partie, comment il reçoit intelligibilité et bonté à la lumière de notre existence phénoménologiquement dévoilée ¹⁵.

Nous nous bornerons ici à énoncer cette thèse, sans lui donner toute sa justification. Mais nous devons pourtant écarter un doute qu'elle suscite. Ne nous expose-t-elle pas au péril de constituer la mesure de l'esprit qui cherche en mesure de la révélation ? Mais

14. G. DE BROGLIE, S.J., *Les signes de crédibilité de la révélation chrétienne*, Paris, Fayard, 1963, p. 53.

15. Phénoménologiquement : du moins d'abord. Car le dévoilement des existentiels s'effectue aussi et en un second moment par un raisonnement transcendantal (dont nous ferons un usage plus loin, n. 21). Par là, par cette conspiration de la phénoménologie et du discours, l'interprétation, telle que nous l'entendons, diffère déjà de l'interprétation bultmannienne ; et différente par sa méthode, elle sera, en conséquence, différente aussi par ses résultats. C'est donc bien à tort que l'on confondrait interprétation existentielle et interprétation bultmannienne. S'il y a un accord avec Bultmann, il porte uniquement sur l'usage du mot « existentiel » ; nous l'entendons dans le sens strictement heideggerien et en le distinguant de « l'existentiel ». L'existentiel couvre l'ensemble des déterminations constitutives du *Dasein*, présentes sous toutes les options concrètes qu'un homme peut prendre librement, et qui sont vérifiées chez le croyant et chez l'incroyant, structures dites « ontologiques », indifférenciées par rapport aux décisions « ontiques ». L'existentiel, au contraire, désigne précisément ces décisions, ou plus généralement peut-être, celles-là des déterminations du *Dasein* qui ne sont pas, de soi, communes à tous, soit que le sujet les subisse en vertu d'une pression sociale quelconque (par exemple, tel amour, telle haine, telle philosophie marxiste ou autre acceptée sous l'influence déterminante du milieu), soit qu'il les ait posées en soi par sa libre option. Cfr W. RICHARDSON, S.J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Nijhoff, pp. 49, 50, commentant HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 12, 13 (P. GRELOT, *Que penser de l'interprétation existentielle ?*, dans *Exégèse et Théologie*, t. III, Gembloux-Paris, 1968, pp. 32-55 : nous ne voyons pas bien si l'auteur entend le mot dans le sens proprement heideggerien). Reste à ajouter qu'au dévoilement des existentiels contribue aussi le kérygme lui-même, soit qu'il soit seul à nous révéler certaines structures existentielles de notre être historique (par ex. l'existentiel surnaturel), soit qu'il aide, comme du dehors, l'analytique philosophique à interpréter correctement certaines dimensions naturelles et de soi naturellement accessibles, de l'existence, par exemple la puissance obédientielle à la communication absolue et surnaturelle de Dieu.

cette objection perdra beaucoup de son poids si nous admettons la réalité de l'existential surnaturel¹⁶. Sur le fondement de la volonté salvifique universelle, nous pouvons et sans doute devons-nous dire que figurent parmi les composantes existentielles de notre être concret, la destination à la communication absolue de Dieu — de Dieu lui-même en lui-même. Nous disons toutefois que cette destination est surnaturelle, et nous entendons par là qu'elle détermine gratuitement un esprit incarné absolument possible et intelligible sans elle, encore qu'en ouverture, en puissance obéissante à l'égard de cette destination même. Existential surnaturel qui ne se réduit pas à une entité cachée, n'affleurant en aucune mesure à la conscience ; bien plutôt ouvre-t-il dans notre esprit un nouvel horizon d'être ; plus exactement il élargit notre horizon d'être à la dimension de Dieu qui veut se communiquer. Et il nous affecte si bien, à la fois ontologiquement et consciencieusement, qu'en fait l'homme sur lequel nous réfléchissons et la lumière dans laquelle s'effectue notre réflexion est déjà l'homme et l'esprit intrinsèquement ordonné à la possession de Dieu en lui-même ; non point donc une nature pure qui n'existe pas, mais une nature spirituelle destinée à la communion divine, en Jésus-Christ.

S'il en est ainsi, on peut entrevoir qu'il n'y aura nul danger de manquer à Dieu et à sa souveraineté, en préconisant une interprétation existentielle absolue du message. Sans doute, le principe de cette interprétation énonce, de quelque manière, que l'homme rapporte à soi-même le fait et le contenu de la Parole ; mais quand nous jugeons ainsi de toutes choses et de la révélation elle-même en référence aux composantes de notre être concret et nommément à l'existential surnaturel, on peut dire que c'est Dieu lui-même qui se juge en nous, et non pas seulement Dieu auteur de la nature, mais Dieu ordonnateur de l'économie chrétienne, car nous éclairons la révélation à une lumière qui n'existe en définitive qu'en raison de Dieu et qu'en Dieu, qui ne s'exerce et ne rayonne qu'à l'intérieur d'un ordre régi par la volonté divine de salut et de révélation dans le Christ.

4. Notre propos d'appliquer l'interprétation existentielle à la théologie de la Rédemption doit bien mesurer ses limites. En aucune manière, nous ne voudrions manifester, à partir de l'homme, une nécessité absolue de la mort par la Croix, comme si Dieu n'eût pu

16. On sait que ce terme a été introduit dans le langage théologique par K. Rahner. Son expression la plus récente (et son sens et son fondement) dans *Sacramentum mundi*, sub verbo *Existential*, col. 1298-1300 ; auparavant, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, 1959 ; *Écrits Théologiques*, Paris, Desclée De Brouwer, t. III, 1963, p. 28.

nous sauver autrement. Ni même une obligation purement extérieure dont nous n'aurions pas vu que le Christ lui-même se l'imposait¹⁷. Sans doute, dès là que l'on considère déjà posée la volonté paternelle de nous sauver par la mort du Fils, on peut la tenir pour obligeante, dans toute la mesure où ce mot d'obligation est requis pour fonder, dans l'acte d'acceptation de Jésus, son caractère, biblique, d'obéissance (*Ph 2, 8*). Mais pour obligeante qu'elle soit, il ne se peut qu'elle n'ait suscité dans la conscience humaine de Jésus, une volonté, une aspiration à cela même qui lui était demandé ; Jésus a dû marcher vers la mort comme vers le terme dont il voyait que loin de s'y perdre, il allait s'y accomplir ; et c'est grâce à cette lumière sur les perspectives glorifiantes qu'il a été mis en mesure de l'accepter et de l'affronter librement. En lui, comme en nous, point d'amour extatique possible sans un amour, ordonné, de soi. Il serait donc vain de vouloir justifier la Croix du Christ au seul titre d'obligations qui n'auraient pesé sur lui que du dehors. Mais d'autre part, une fois écartées et la nécessité stricte et l'obligation extérieure, reste du moins la convenance : il convenait que Jésus nous sauvât par la Croix. Parler ainsi, c'est simplement énoncer la requête d'intelligibilité et de bonté ; « folie de la Croix » sans doute, mais qui ne peut être telle qu'au regard d'un rationalisme tronqué ; au regard de la sagesse commensurée aux vraies dimensions du réel, cette folie doit apparaître comme un drame chargé de sens, comme un événement éminemment ordonné aux fins qu'il se propose. Et c'est donc cette ordination, cette convenance — et elle seule — sur laquelle nous nous proposons d'interroger les composantes existentielles de notre humanité historique.

Après ces remarques préalables, nous pouvons en venir à la tâche que nous nous sommes assignée plus haut.

17. Le *oportuit* (ἔδει) de l'Écriture : « Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire » (*Lc 24, 26*), doit se comprendre d'abord comme l'expression d'une nécessité *ex suppositione* (S. Thomas, *S. Th.*, III, q. 46, a. 2 et ad 1), et non pas comme l'expression d'une obligation. Voir en effet *Jn 20, 9* : « ... d'après l'Écriture, il devait ressusciter d'entre les morts ». Manifestement, le sens est celui-ci : puisque c'était écrit, puisque donc c'était parole et volonté de Dieu que Jésus ressuscitât, il ne se pouvait pas que cette volonté ne s'accomplisse. Par analogie, on est autorisé à interpréter en ce sens *Lc 24, 26*. D'ailleurs nous lisons en *Lc 24, 46* : « Ainsi était-il écrit que le Christ souffrirait et ressusciterait d'entre les morts ». Mais il est vrai, il y a aussi sens dérivé et conséquent d'obligation, en ce qui concerne la mort de Jésus : où la volonté divine ne peut s'accomplir que par la médiation d'un acte libre, celui-ci doit être dit obligé. Par ailleurs c'est en vain qu'on demanderait à ces termes *δει* ou *ἔδει* quelque lumière sur la convenance de la volonté du Père ; il nous est dit que le Père a voulu, c'est tout ; on ne donne aucune indication sur la sagesse et la bonté de cette volonté ; pour l'homme de la Bible, l'une et l'autre vont de soi.

I. La Croix et la primauté de l'amour

Nous commencerons par une sorte de phénoménologie des relations tout ensemble amicales et filiales que l'humanité de Jésus avait conscience de nouer avec son Père.

Déjà dans l'ordre de l'amitié, d'une amitié que nous aurions, par une calomnie, par exemple, gravement offensée, nous estimerons spontanément que la réparation appelle, de notre part, un geste d'expiation que nous n'aurions pas à poser pour le tort fait à un étranger. A l'égard de ce dernier, restituons la vérité, rendons-lui la réputation que nos faux propos lui avaient enlevée ; cela suffit pour que tout rentre dans l'ordre. Autrement en va-t-il à l'égard d'un ami faussement discrédité ; ici, par un sûr instinct, nous savons que l'amitié exige bien davantage : démarche coûteuse en sa faveur, cadeau rare et onéreux, ou toute autre expiation que l'ingéniosité de l'affection inventera ; ce n'est qu'à ce prix que nous nous donnerons à nous-même et à notre ami le témoignage de la sincérité de nos regrets et que nous rouvrirons le contexte possible d'une amitié renouvelée. On pourra dire, si l'on veut, que le repentir suffit, ici comme partout, à l'effacement de la faute, mais ce repentir ne croira pas pouvoir accéder à sa pleine authenticité, s'il ne s'impose librement une sanction. Nous pouvons, ce semble, donner à cette remarque une expression générale : les structures existentielles de l'intersubjectivité et de l'intercommunication comportent l'exigence d'une réparation dans tous les cas où l'intercommunication aura été méchamment rompue ; et plus étroite était l'intimité, plus grande se voudra l'expiation.

L'offense d'un fils faite à son père est sujette, davantage encore, à cette loi. Certes, le fils prodigue, par le seul fait de s'être mis en route pour revenir à son père, reniait son passé coupable et, en ce reniement douloureux, expiait déjà. Et pourtant cette expiation ne pouvait lui suffire ; dans une conscience, plus vécue que réfléchie, des lois inscrites dans les rapports familiaux, il aura voulu, rentré à la maison de son enfance, s'y distinguer par un dévouement sans égal. Dévouement et sacrifice dont il percevait d'autant mieux la convenance que le père par lui offensé — il le voyait maintenant — n'avait jamais opposé à sa faute que miséricorde et tendresse ; il n'avait pas à apaiser un ressentiment — son père n'en avait aucun — ni à regagner une affection qu'il n'avait jamais perdue ; et pourtant ce n'est pas insensé de dire qu'il voulait et pouvait encore la mériter, par la volonté de s'élever lui-même spirituellement à la hauteur de la magnanimité paternelle. Pas de colère à désarmer, mais une grandeur d'âme à égaler si possible ; c'est cette grandeur d'âme,

et elle seule, qui lui dictait la requête d'expiation et en aggravait le poids à porter.

Tournons-nous maintenant vers le père ; on peut penser que dans un premier mouvement de sa volonté superficielle, il protestera contre ce désir d'expiation de son fils ; il lui opposera l'absolue gratuité de son pardon. Et pourtant, si son fils persiste dans son propos, voici que se formera, dans le cœur paternel, une approbation admirative de l'expiation filiale ; car ce père lui aussi prendra conscience des exigences énoncées, pour ainsi parler, dans l'absolu de l'être, que dictent les structures de l'intercommunication amicale et familiale. Et à leur lumière, il consentira aux renoncements librement acceptés, il les ratifiera, il les voudra dans sa volonté profonde, assuré qu'il est de leur convenance objective, de leur correspondance aux normes du réel. Et ainsi, l'on pourra dire qu'en prenant sur soi son châtiment, ce fils accomplira la volonté de son Père.

Appliquons ces quelques notations phénoménologiques à l'intelligence de l'œuvre de la Rédemption. Le message nous donne à entendre que l'acceptation de la mort fut, en Jésus, un acte d'obéissance à la volonté paternelle. Langage presque haïssable si nous ne l'écoutons qu'à partir d'un point abstrait, où les structures existentielles seraient encore totalement ignorées. Mais écoutons-le à partir de Jésus-Christ, puisque aussi bien, nous l'avons vu, dans l'ordre de l'invention, Jésus est le premier terme à considérer, si nous voulons être éclairés sur l'intelligence du décret paternel ; et en Jésus-Christ, considérons la conscience humaine qu'il avait, à la manière du fils prodigue, des lois qui régissent les relations de l'amitié et de la famille. Certes, le Christ, qui fut sans péché, n'est pas simplement assimilable à un fils prodigue. Reste pourtant qu'il se sait mystérieusement solidaire du péché des hommes. Péché, au surplus, dont il pèse toute la gravité ; si déjà le chrétien qui s'efforce, dans la grâce, de se conformer à la volonté divine sait bien qu'en dépit de tous ses efforts, il reste, par son égoïsme et son manque d'amour, profondément indigne du Dieu qu'il sert, combien plus la conscience humaine de Jésus sonde-t-elle la malice de notre cœur ! Et enfin, cette même conscience se connaît elle-même comme filiale, et connaît ses frères en humanité dans leur destination de fils adoptifs, dans leur vocation de membres de la famille de Dieu. Tout cela mis ensemble, nous commencerons à entrevoir la convenance de la volonté sacrificielle de Jésus ; comme le fils prodigue, et en raison même de la grandeur infinie de son Père, nous pouvons dire, en un premier moment d'expression, que Jésus ira spontanément au-devant de la peine et de la mort ; « on ne me l'ôte pas (ma vie) ; je la donne de moi-même. J'ai pouvoir de la donner et de la reprendre » (Jn 10, 18). Jésus estime, combien justement,

qu'il n'en faut pas moins pour correspondre aux requêtes de l'intersubjectivité et des liens familiaux. Mais nous pouvons comprendre également, toujours à partir de ces mêmes requêtes, que le Père sanctionne cette volonté d'expiation de son Fils : la trouvant conforme aux relations qui lient entre eux les esprits, il ne pouvait pas, pour ainsi parler, ne pas l'accepter et, dans un sens tout à fait profond, ne pas la vouloir.

Soit, dira-t-on, nous avons peut-être compris la volonté de Jésus d'assumer une expiation ; mais fallait-il qu'elle prît la forme de l'expiation par la mort et par le supplice de la Croix ? Pourquoi Jésus a-t-il voulu et comme inventé un tel sacrifice ; l'ordre violé des relations filiales dictait-il ou même simplement permettait-il une telle démesure dans la peine assumée ? Et comment peut-on comprendre que l'amour du Père ait pu le ratifier ? Nous avons déjà mentionné la conscience que devait avoir Jésus de la gravité du péché. Nous devons la souligner ici ; la gravité, et aussi la nature du mal ; c'est à partir de l'existential qui constitue l'homme pécheur que pourra s'éclairer la volonté de Jésus d'expiation par la Croix¹⁸. Bibliquement, il nous faut voir l'essence du péché dans le *καυχᾶσθαι*, dont saint Paul parle à maintes reprises, dans la prétention de l'homme à s'appuyer exclusivement sur lui-même, à se « glorifier », pour l'obtention de ses fins¹⁹. Une telle prétention implique le refus de s'en remettre à Dieu, de s'abandonner, dans la foi-confiance, au Seigneur qui seul peut nous sauver ; et, à son tour, ce refus implique une négation pratique et vécue de Dieu. La conscience humaine de Jésus mesurait toutes les dimensions de ce péché. Et donc, il était, pour ainsi parler, naturel que Jésus ait fait le propos de rendre à Dieu la reconnaissance et la confiance, qui lui était due, en sens inverse du mal. Or où donc mieux que dans la mort Jésus pouvait-il accomplir son propos ? Non pas que Jésus ait envisagé la possibilité de se donner la mort ; et non pas même qu'il ait vu dans la mort physique comme telle autre chose qu'un lamentable naufrage de l'être humain ; mais si mauvaise que la mort soit en elle-même, elle n'en est pas moins l'événement où la remise totale de soi-même à Dieu trouve les conditions les meilleures de son authenticité ; là, tous les supports humains ont cédé ; et s'il est encore pour l'homme une espérance possible, ce ne peut plus être qu'une espérance en Dieu seul. On comprend donc que Jésus, sans avoir cherché à hâter sa mort, l'ait d'avance accueillie et même souhaitée, pour un suprême abandon.

18. On peut voir dans le péché un existential de l'homme concret s'il est vrai que l'homme naît pécheur (en quelque sens atténué que ce soit) et que, même régénéré, il garde une inclination au péché.

19. *Rm* 2, 17, 23 ; *1 Co* 1, 19-31 ; *Rm* 3, 27 ; *Ga* 6, 4 ; *1 Co* 4, 7 ; *2 Co* 10, 17 ; *Rm* 11, 17, etc.

La mort, on le veut bien, mais pourquoi la mort sanglante sur la Croix ? Forme de mort d'autant moins désirable, moins légitime objet, semble-t-il, de la volonté du Christ qu'elle impliquait le péché des auteurs de son infamante condamnation ! Reconnaissons-le : Jésus n'a pas pu vouloir, d'une volonté antécédente à son savoir, la mort si tristement infligée par des hommes de sa race. Mais dès l'instant où il sait avec certitude qu'ils chercheraient à le faire mourir, en quelque condition que ce soit, et s'ils le voulaient, comme un criminel, Jésus fit face à la mort sous la forme sanglante de la Croix éventuelle comme à la circonstance où son abandon au Père, déjà souverain, allait pouvoir en quelque sorte redoubler. Car s'il est vrai que la mort, même dans ses formes les plus naturelles, offre déjà les conditions d'une entière remise de soi à Dieu qui nous sauve²⁰, combien davantage la mort extérieurement infligée ? Ici, non seulement les appuis humains ont défailli, mais les hommes auxquels le Christ avait apporté son message se retournent méchamment contre lui, couvrant par là son existence terrestre de toute l'apparence d'un échec. La mort sur la Croix tendait, de par sa nature, à désespérer le Christ : il a refusé ce désespoir, il s'en est remis, quand même, en une confiance absolue à la toute-puissance du Père ; et c'est ainsi que son abandon trouva, dans la Croix, le moyen de se surpasser. En bref : non seulement une expiation quelconque de Jésus était appelée par les lois de l'intersubjectivité, mais ces mêmes lois souhaitaient la mort par la Croix comme la forme la plus appropriée, et surtout la moins incommensurée à la magnanimité du Père offensé. Et nous pouvons comprendre que le Père l'ait ratifiée, pour son éminente conformité à l'ordre des relations familiales.

Mais pouvons-nous nous en tenir à la ratification paternelle ? Elle semble impliquer, de la part du Père, une volonté consécutive à la volonté de son Fils. Or l'Écriture énonce, sans ambiguïté, l'antécédence de la volonté paternelle. Et d'ailleurs, notre propos est, précisément, de comprendre la primauté ontologique de cette volonté. Comment rencontrer cette exigence d'antécédence et quel sens est-il possible de lui donner, sans trahir une théologie qui voit, dans la ligne descendante de la rédemption, une œuvre de l'amour divin ?

Les relations familiales violées appellent, disions-nous, la libre invention d'une expiation de la part de l'offenseur : loi de l'intersubjectivité et de l'intercommunion humaine. Mais il va de soi que, transposée dans la relation de Jésus à son Père qui est dans les Cieux,

20. L'Épître aux Hébreux voit dans le Sauveur, un sauvé : « C'est lui qui, alors qu'il vivait dans la chair, offrit prières et supplications, accompagnées d'un grand cri et de larmes, à celui qui pouvait le sauver de la mort, et il fut exaucé pour sa piété » (He 5, 7).

cette loi ne peut être appliquée que selon une certaine analogie qu'il nous faudrait, si possible, mesurer. Dans cette application, dans cette mensuration, nous aurons sans doute à en maintenir — au plan divin — la validité substantielle (Jésus est vraiment le Fils de Dieu), et néanmoins il nous faudra tout ensemble en donner une formulation qui sauvegardera la transcendance de Dieu et par là même fondera le primat de sa volonté. Or, dans cette tâche, la théologie naturelle — si mal comprise et si injustement décriée — nous guidera ²¹.

Premier anthropomorphisme qu'elle nous met en demeure d'écartier : nous avons distingué, dans le père du fils prodigue, une volonté superficielle et une volonté profonde, la seconde succédant à la première : il va de soi que cette distinction et ce passage sont étrangers à Dieu et à sa parfaite identité avec soi ; en lui point de moment de non-volonté d'expiation ; seul sera correct ce langage : le Père qui est dans les Cieux veut, par tout lui-même et selon tout ce qu'il est, l'expiation qu'invente son Fils. Mais la volonté profonde du Père terrestre nous est apparue comme venant *après* la volonté sacrificielle de son enfant ; seconde correction requise de toute évidence dans l'application à Dieu : l'après temporel ne peut trouver place en lui. Disons-nous que la volonté de Dieu coïncide avec la volonté de Jésus, ou plutôt qu'elle la précède ? La vérité est que les deux langages sont également fondés : elle coïncide, dans le sens où l'éternité divine coïncide avec tous les moments du temps ; mais elle la précède tout aussi bien, si du moins on ne veut point par là désigner une antécédence temporelle, mais bien plutôt donner à entendre, comme il le faut, que l'Absolu divin ne peut dépendre ni dans son être ni dans son vouloir des volontés de ses créatures, pas même de la conscience humaine de Jésus. Et enfin, troisième anthropomorphisme que nous ne pourrions éviter sur le plan du discours, mais dont nous devons savoir qu'à travers lui, nous visons le mystère de la réalité divine : du père terrestre, nous disions que sa ratification de la volonté expiatoire de son fils s'effectuait à la lumière d'un ordre des relations humaines inscrit objectivement dans l'absolu de

21. Par cet appel à la théologie naturelle pour la détermination de l'analogie, nous restons fidèle à la méthode de l'interprétation existentielle, nous n'en compromettons pas la validité générale. On peut montrer que l'esprit humain exerce une affirmation vécue de Dieu dans la constitution de tous ses objets de pensée ; autant dire qu'on établit par là le caractère existentiel de cette affirmation ; elle figure parmi les structures existentielles de notre esprit. Et la théologie naturelle qui, tout entière, consiste en une explicitation de l'affirmation vécue, n'est donc rien d'autre qu'un usage réfléchi de notre existentialité. Au surplus, nous ne reconnaissons pas, au niveau réflexe, l'affirmation vécue de Dieu sans reconnaître en même temps que le Dieu ainsi affirmé est absolument transcendant et qu'à ce titre il ne peut être atteint que selon les procédés d'une analogie rigoureuse ; l'exigence d'analogie fait donc partie elle aussi des structures de notre être concret. C'est dire que, dans sa démarche d'analogie, la théologie demeure interprétation existentielle.

l'être, et auquel la volonté paternelle se soumettait en quelque sorte, comme à une valeur qui la précédait, qu'elle ne créait pas. Manifestement, en Dieu, cette autre antécédence est absente, elle aussi. Loin d'être sujette à des nécessités et à des lois, la transcendance divine anticipe ou mieux fonde tout ordre d'exigences concevables ; tout ce que l'on peut accorder, c'est que Dieu n'établit pas les valeurs arbitrairement ; comme les premiers principes qui règlent les démarches de la pensée, ainsi également les composantes existentielles de l'homme incarné sont constituées conformément à une raison, à une sagesse avec laquelle Dieu coïncide substantiellement.

C'est cette dernière remarque qui, en nous faisant dépasser, sur la base de la transcendance, le langage de la ratification, nous donne de pouvoir rejoindre la théologie de l'Écriture suivant laquelle, en acceptant de mourir sur la Croix, Jésus obéissait à son Père. Sans doute, on peut dire, dans un premier moment de l'ordre de l'invention, que Jésus, en allant au-devant de la mort, obéissait d'abord aux requêtes de l'intersubjectivité et des relations familiales ; mais parce que sa conscience humaine, si éclairée, voyait aussi que ces lois, loin de s'imposer comme du dehors à la Sagesse divine, ne pouvaient que procéder d'elle et d'une existence divine antérieure à tout ordre de valeurs concevables, Jésus savait bien, d'un savoir immédiat, qu'en acceptant de mourir, il se conformait théologiquement à une volonté divine non pas seulement ratificatrice, mais antérieure à son propre propos humain de mourir ; et donc il est simplement vrai de dire que Jésus obéissait.

Primauté de la volonté divine, sans doute, on peut le comprendre, mais d'une volonté qui soit tendresse et amour ? Nous sommes ici à la pointe extrême du scandale que suscite le drame de la Croix. Est-il possible de l'écarter ? Observons d'abord que de toutes manières il reste vrai — nous l'avons montré — que l'expiation répond aux appels, d'où qu'ils viennent, de l'intersubjectivité et de notre nature concrète, et par là déjà, il apparaît qu'elle ne nous fait pas violence, qu'elle pouvait bien, dans l'humanité de Jésus, rencontrer une répugnance de la sensibilité, mais non pas une répugnance ontologique et spirituelle ; que, tout au contraire, elle était appelée et même désirée par son être profond. C'est bien la volonté de Dieu qui, première, demandait la mort, mais non sans avoir intériorisé cette demande, non sans y avoir ouvert le cœur de Jésus ; en l'entendant et en y répondant, Jésus rencontrait son propre vœu et en toute vérité s'accomplissait.

Reste cependant la question de savoir comment Dieu a pu sans cruauté instituer ces lois de l'expiation, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que loin de lui être imposées comme du dehors, il est seul à avoir pu les fonder. Mais ici gardons-nous des pièges de la repré-

sensation. Nous parlons de l'antécédence de la volonté divine et nous faisons bien ; mais, bon gré mal gré, l'usage du concept d'antécédence s'accompagne toujours, dans notre « discours », d'un schème de priorité temporelle. Or, on concédera qu'un Dieu fondant, dans un avant temporel, les lois de l'expiation, n'échapperait pas à tout reproche de cruauté arbitraire. Mais refusons, comme il le faut, toute validité au schème temporel en Dieu ; prenons conscience qu'à travers ce schème nous visons une antécédence irréprésentable, dont la seule portée, en quelque sorte négative, est d'exprimer simplement l'idée que Dieu, parce que Dieu, ne peut pas dépendre de ses créatures et de leurs lois ; alors nous saurons aussi que l'antécédence divine nous échappe dans sa positivité et qu'elle garde l'incognoscibilité de son en-soi ; et nous cesserons de faire valoir contre elle le moindre grief. Le mystère de Dieu ne nous étant pas donné, que lui opposerions-nous au nom de nos représentations humaines ? Nous ne pouvons pas dire qu'il vérifie l'apparence de cruauté arbitraire et odieuse, incomplètement évitable au plan de notre discours. Dira-t-on qu'en ces conditions, mieux vaudrait le silence ? C'est ce qu'en effet n'a cessé de dire valablement la théologie chrétienne négative²² : « On entre dans la véritable sagesse lorsqu'on cesse de parler ; on commence à comprendre lorsqu'on renonce à comprendre. Nous ne pouvons imposer à Dieu aucun nom qui lui convienne : il est celui qu'on nomme par le *silence*²³ ». Mais le chrétien sait bien que ce moment de vérité de la théologie négative doit pourtant, sans se supprimer, s'ouvrir à son propre dépassement. Et pourquoi donc ? Avant tout parce que le chrétien confesse, dans sa foi, que c'est Dieu lui-même qui, en se révélant historiquement, a ouvert une brèche dans le mur de son silence²⁴. Dans la révélation historique, Dieu nous a parlé en empruntant des paroles humaines, véhicule peut-être le moins inapproprié pour la communication divine dans un ordre où le salut devait passer par la ratification de nos libertés. Ce faisant, en se soumettant, pour ainsi parler, aux lois de notre discours, Dieu sait assurément que ses desseins risquent d'être mal interprétés ;

22. Nous disons : la théologie chrétienne ; c'est qu'en effet la théologie négative n'est pas, comme on semble parfois le penser, une démarche réservée à la théologie naturelle. « Dans la tradition chrétienne, la théologie négative, avec l'aveu de l'incompréhensibilité divine, déborde le champ de la théologie naturelle » : H. BOUILLARD, *Karl Barth, Parole de Dieu et Existence humaine*, Paris, 1957, t. II, p. 189.

23. P. SCHEUER, S.J., *Deux textes inédits*, dans *N.R.Th.* 79 (1957) 827.

24. Avant tout, mais pas uniquement. Ce n'est pas seulement au titre de la révélation historique que la théologie négative doit être dépassée ; elle le doit déjà au titre de la théologie naturelle, consciente d'une requête de « *via eminentiae* », d'un processus d'extension. Grâce au principe d'analogie, notre connaissance naturelle de Dieu n'est pas purement négative. On dira donc en termes positifs et au sens propre : « Dieu est vie, intelligence et amour ». Cfr P. SCHEUER, *ibid.*, p. 827, n. 4 et p. 815.

mais ce risque — contre lequel la théologie négative nous met en garde — est largement compensé par les richesses positives de la révélation divine en discours humain ; il vaut mieux, immensément, que nous puissions dire : Dieu nous a livré par amour son propre Fils, plutôt que de tout ignorer de cette infinie faveur.

II. Peine substitutive et universellement rédemptrice

Nous nous sommes efforcé de montrer comment la conscience de Jésus, éclairée sur les structures existentielles de l'être humain, a affronté, en raison d'elles, la mort, la Passion, le crucifiement, en réponse à un appel divin. Mais une circonstance est restée dans l'ombre. Jésus était innocent, devant lui-même et devant son Père. Comment la mort de l'innocent pour les coupables peut-elle présenter sens et bonté ? Ne sommes-nous pas, de nouveau, renvoyés à un décret divin sans sagesse ? Est-il possible de montrer que l'expiation substitutive entre, elle aussi, dans notre chambre d'accueil²⁵ ? Car il ne semble pas que la pensée chrétienne, dans sa théologie de la Rédemption, puisse laisser tomber toute idée de substitution de Jésus aux coupables ; admettons même que l'Écriture souligne de préférence la mort en notre faveur, elle n'ignore pourtant pas la mort à notre place, et il lui arrive une fois de joindre les deux aspects : médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus s'est livré en rançon à la place pour tous²⁶. Et d'ailleurs même s'il n'y avait que « mort pour nous » (sans « mort à notre place ») il y aurait déjà interrogation : comment l'expiation d'un seul a-t-elle pu mériter, sans arbitraire, la faveur du salut pour tous ? Dira-t-on : ainsi Dieu en a-t-il décrété dans ses desseins insondables ; de soi, l'acte de mourir, en Jésus, ne l'aurait ouvert qu'à la grâce de sa propre résurrection, de sa propre gloire, mais Dieu aurait décidé de le tenir pour universellement valable ; c'est par un décret divin tout extrinsèque que la mort de Jésus aurait gagné le pardon de Dieu pour toute l'humanité. Mais il n'est pas malaisé de percevoir l'indigence d'une explication aussi exclusivement juridique. Les décrets divins relatifs à l'ordre créé ne se distinguent pas réellement entre eux du côté de la volonté divine ; ils ne peuvent se distinguer que par leurs termes respectifs, dans l'ordre créé lui-même. Si donc Dieu veut considérer la mort du Christ comme universellement rédemptrice, il ne se peut qu'il ne la fasse intrinsèquement telle ; c'est en lui-même que l'acte

25. Cfr plus haut, p. 454.

26. *1 Tm* 2, 6 : ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Le P. Galot attire justement l'attention sur ce texte et sur *Mt* 20, 28, et 10, 45, et sur *Is* 53, qui les préparent. Cfr J. GALOT, S.J., *La Rédemption, mystère d'alliance*, Paris-Bruges, 1965, pp. 269-270.

de mourir de Jésus prenait valeur de grâce pour nous tous. Mais dès lors, une nouvelle tâche incombe à la réflexion théologique : elle se doit de désigner dans l'amour de Jésus mourant l'aspect ou la qualité ontologique selon laquelle il s'ouvrait à l'universelle réconciliation. Or, l'interprétation existentielle au point où nous l'avons arrêtée plus haut, ne nous a encore que pauvrement éclairé sur ce mérite universel intrinsèque du Christ et sur la bonté et la sagesse de la substitution. Demandons-lui si elle le peut davantage.

Pour désigner le fondement ontologique de l'efficacité universelle du Christ, on invoque, très généralement, la subsistance de la nature humaine de Jésus dans la personne du Verbe divin ; en raison de la personne divine qui l'assume, l'action humaine de Jésus est riche de l'infinité de Dieu même, et c'est cette infinité qui lui confère sa valeur d'acte rédempteur universel. On ne contestera pas, simplement et sous tous rapports, la validité de cette vue ; il n'est pas douteux que l'efficacité universelle de Jésus se rattache, radicalement, à la divinité du Verbe, comme à son principe. Mais précisément, la relation n'est guère que lointaine et radicale ; l'infinité divine explique sans doute l'efficacité, mais non sans se donner une médiation créée, en laquelle seule l'efficacité trouve son fondement immédiat. Quelle est cette médiation ?

Nous avons plus haut fait état de la présence en l'homme, en tous les hommes, d'un existentiel surnaturel qui les ordonne intrinsèquement à la communication absolue de Dieu. Et ici aussi, nous nous fondions sur un axiome déjà évoqué : si Dieu veut le salut de tous les hommes, il ne se peut pas que cette volonté divine ne suscite en eux une détermination intérieure, attrait de la fin à laquelle Dieu les destine. Mais nous devons remarquer à présent que cet attrait ne porte pas seulement sur une fin surnaturelle, pour ainsi dire, indéterminée : c'est pour une communication de soi dans et par le Christ que Dieu nous a fait ce que nous sommes ; nous désirons que l'union à Dieu de chacun de nous se noue à travers et par la médiation de l'Homme-Dieu. Autrement dit, le vœu du Christ s'inscrit comme une composante existentielle dans la structure de notre être historique ; l'on a dit aussi que l'existentiel surnaturel était un existentiel christique²⁷. Nous regardons vers le Christ comme vers notre Universel concret, vers l'homme qui, en soi, rassemble toute la grandeur possible de tous les hommes. Dès lors on peut comprendre qu'étant en continuité si authentique, si ontologique, avec nous, le Christ ait pu répondre devant Dieu pour nous tous. Nous demandons : Comment la mort de Jésus a-t-elle pu être, sans absurdité, substitutive ; et comment cette mort s'ouvrait-elle sur la faveur d'un

27. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelone, Herder, 1969, p. 81.

salut en principe universel ? Il semble que la réponse nous soit maintenant donnée : le croyant réflexif est renvoyé à la convergence ontologique de l'humanité tout entière dans son sommet qu'est Jésus²⁸. Terme suprême des aspirations vécues de notre être concret, l'offrande du Christ est celle de toute notre histoire humaine ; elle n'est pas tellement — irrationnellement — substitutive qu'elle ne soit aussi notre offrande ; et elle gagne méritoirement la faveur d'une rédemption universelle, parce qu'elle porte en elle la qualité d'un sacrifice en lequel nous sommes présents, sur un mode qui n'est pas simplement juridique ni extérieurement représentatif. Et sans doute, cette qualité, l'humanité du Christ la doit, en dernier ressort, répétons-le, au fait qu'elle est l'humanité de l'Homme-Dieu ; mais l'infini de Dieu présente en Jésus ne fonde pas la valeur universelle de l'acte de mourir sans passer par le terme créé d'une humanité singulière — l'humanité de Jésus — que l'union hypostatique a constituée en pôle, en point de convergence de toute l'humanité historique.

Croix de Jésus, peine des hommes : la foi les unit, indivisiblement, et les regarde dans la lumière obscure d'un seul mystérieux amour.

3000 ← Louvain
Chaussée de Mont-Saint-Jean, 95

L. MALEVEZ, S.J.

28. Dans l'ouvrage *Pour une théologie de la foi*, Paris-Bruges, 1969, pp. 210-211, au lieu de rapporter notre vœu du Christ à l'existential surnaturel, nous le rapportions à la puissance obédientielle naturelle. Il n'y a pas contradiction : l'existential surnaturel ne pourrait nous être donné si nous n'avions pas, à son égard, une puissance obédientielle. Celle-ci reste donc bien l'aspiration radicale à l'ordre chrétien.