NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 6 1984

Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption

Bernard SESBOÜÉ (s.j.)

p. 801 - 816

https://www.nrt.be/fr/articles/esquisse-critique-d-une-theologie-de-la-redemption-891

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption *

I. - Problématique

La Rédemption et le salut au cœur de la foi chrétienne

« Ouvrez les portes au Rédempteur » : avec cet appel Jean-Paul II a donné « l'indicatif » de l'Année jubilaire de la Rédemption. Toute l'Eglise a été invitée à « actualiser » par la réflexion, la méditation, la conversion et la vie sacramentelle ce mystère à la fois central et englobant pour la foi chrétienne. Car « au niveau de la Révélation un fait massif s'impose... : c'est la foi dans le *salut* apporté par Yahvé ou par Jésus-Christ... qui explique la formation de l'unité littéraire qu'est l'Ecriture, et aussi bien la constitution de ce qui apparaît comme le peuple de Dieu. Dans la Révélation la Rédemption ne joue donc pas seulement le rôle d'un thème (comme la « création »...), elle a une fonction structurelle : foi, efficacité des sacrements, gravitent autour d'elle ou en sont l'expression. Ce facteur d'ordre sotériologique est le centre rayonnant du message scripturaire : Paul annonce Jésus crucifié et cela seul ! Mais cela demeure au centre de l'*enseignement de l'Eglise*, comme aussi de sa vie » [1].

Partout présente dans l'Ecriture, la doctrine de la Rédemption, entendue ici au sens global de salut, y est exprimée avec une grande variété de termes, d'images et d'appels aux traditions religieuses et sociales, comme si ce centre de référence de la foi ne pouvait être visé que par la multiplicité complémentaire des approches et dépassait, selon la voie d'éminence, toute expression rationalisée. L'Eglise a repris à son compte cet héritage sans

* Nous avons le plaisir de présenter à nos lecteurs une étude réservée aux *Documents Episcopat* (Bulletin du secrétariat de la conférence épiscopale française) n° 18, décembre 1983.

1. H. Haulotte, *La Rédemption*, cours ronéoté, Lyon-Fourvière, 1967, p. 5.

éprouver le besoin de proposer une définition de foi sur la Rédemption, alors que toutes ses définitions dogmatiques, en particulier trinitaires et christologiques, s'appuient sur ce mystère comme sur un roc de fondation. On se rappelle que certains voulaient mettre au programme de Vatican II une définition dogmatique de la Rédemption, car ils trouvaient paradoxal que ce mystère central ne soit même pas « défini ». C'était mal comprendre la nature et le sens des définitions ecclésiales, qui n'ont pas pour but de tout dire, mais de répondre aux contestations culturelles et aux questions de la raison humaine risquant de mettre en cause telle donnée sans laquelle notre salut s'évanouirait.

D'ailleurs est-il possible de « définir » le tout comme tout et l'englobant comme l'englobant ? Car, au-delà des contingences historiques qui n'ont pas fourni l'occasion d'une définition de la Rédemption, on peut discerner une signification importante à cette lacune apparente : la Rédemption structure le tout de la foi à un point tel qu'elle échappe à toute définition. Mais dire cela c'est reconnaître du même coup la difficulté propre à toute théologie de la Rédemption.

Malaise et difficultés contemporains vis-à-vis de la Rédemption

L'enjeu décisif pour la foi de la doctrine de la Rédemption dit donc la gravité des difficultés reconnues aujourd'hui dans son annonce et sa prédication. La forme la plus élémentaire du malaise réside dans l'obscurité du vocabulaire employé pour la culture contemporaine. La notion même de Rédemption ne renvoie apparemment à aucune réalité parlante. Tel théologien est allé jusqu'à se demander si l'homme d'aujourd'hui pouvait être mobilisé par le thème de la *divinisation*, en un temps où il aspire surtout à l'*humanisation*[2]. On pourrait faire des remarques analogues pour d'autres termes importants. Sans doute les mots de libération[3] ou de réconciliation ont-ils un impact réel, mais leur usage demeure souvent flou et ambigu.

Il y a plus grave : il ne s'agit pas seulement d'obscurité mais de contestation. Quand certains hommes de bonne volonté se mettent à creuser le sens de termes comme *sacrifice, expiation, satisfaction, substitution...* et se heurtent au mystère de la mort

2. H. KÜNG, *Etre chrétien*, Paris, Seuil, 1978, p. 514.

3. C'est pourquoi la *TOB* traduit souvent le vocabulaire grec de la rédemption dans le Nouveau Testament par celui de la libération.

sanglante de Jésus, ce qu'ils croient comprendre provoque chez eux soit un sourd malaise, soit une contestation avouée, soit enfin un refus net. Ces réactions se trouvent aussi bien « à la base » [4] que chez les intellectuels. Rappelons-nous le refus vigoureux de René Girard devant une interprétation sacrificielle du christianisme [5]. Le succès de son ouvrage en de nombreux milieux chrétiens est dû, pour une large part, au fait qu'il mettait le doigt sur la plaie interne de leur foi, car il dénonçait ce que ceux-ci avaient retenu de leur catéchisme, la représentation d'un Dieu vengeur et cruel qui, pour satisfaire sa « justice », a voulu obtenir une compensation au péché des hommes et se l'est offerte en condamnant son propre Fils à mort. Plus récemment le livre de Nathan Leites s'intitule innocemment *Le meurtre de Jésus, moyen de salut ?* [6], ce qui suppose que la doctrine traditionnelle de l'Eglise enseignait que le meurtre de Jésus *en tant que meurtre* était précisément la cause du salut. Sur cette idée de base l'auteur analyse le discours des théologiens modernes comme autant de « glissements », ou d'efforts pour « biaiser », étant bien entendu qu'une telle donnée est aujourd'hui scandaleuse et insoutenable. Un tragique contresens est à la base d'une telle étude. Mais il nous pose une question redoutable : comment se fait-il qu'un homme honnête et intelligent, qui entend voir les choses de l'extérieur (il n'est pas chrétien) et avec objectivité, ait pu se faire une telle représentation de la doctrine chrétienne de la Rédemption ? Il est donc indispensable d'analyser l'obscur mécanisme sémantique qui a donné lieu à ce contresens trop répandu.

---

4. Cf. ce témoignage d'un foyer devenu incroyant, rapporté par J.-Fr. Six : « Il y a un Jésus qui ne nous va pas du tout, c'est le Jésus crucifié, martyr. Toute notre enfance, on a entendu qu'il était mort pour nos péchés. Ça, on ne peut plus le supporter. C'est bien au-delà de nous. On nous a montré un Jésus, un homme innocent qui paie pour les autres ; il paie, c'est une dette, il paie à qui ? à Dieu. Toujours un Père fort qui exige la mort du fils, la castration... Et Dieu fait coup double avec le Golgotha : il est enfin satisfait dans ses sentiments de père offensé et il met les hommes, ses enfants, dans un état d'infériorité à jamais par rapport à lui : que le Christ soit mort ainsi, par la volonté du Père, condamne les hommes, nous, soit à être aveuglément obéissants à lui, soit à être absolument culpabilisés, ou plutôt les deux à la fois » (*Refus différents de Jésus-Christ*, dans *Unité des chrétiens*, n° 15, juillet 1974, 21).

5. Cf. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

6. Paris, Cerf, 1982.

II. - Les mécanismes de la « déconversion » du vocabulaire

Une « déconversion »

Dans tous les domaines de la foi, le langage chrétien reprend à son compte celui de l'expérience humaine traditionnelle, en particulier le langage que l'on retrouve dans l'histoire des religions. Mais toute la pédagogie de la révélation, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, consiste à opérer sur ces mots une conversion de sens, c'est-à-dire d'une part à les purifier de leurs connotations malsaines, conséquences du péché de l'homme, et d'autre part à les transformer et à les réévaluer, afin de leur faire dire quelque chose d'original et de nouveau par rapport à leurs emplois antérieurs, quelque chose de proprement révélé et donné par Dieu. Ce processus de conversion de sens ne peut prendre corps que dans un peuple et passe par la conversion de celui-ci à la foi. Mais une telle conversion est fragile, car elle est toujours portée par un peuple menacé par le péché. Or, souvent le sens nouveau et converti contredit ou heurte le sens spontanément inscrit non seulement dans l'histoire passée des religions, mais encore dans le présent de l'inconscient collectif. Aussi le danger est-il grand, dès que l'on veut expliquer et commenter ces mots, en théologie ou en pastorale, de le faire à la lumière de schèmes non convertis qui fonctionnent sans que l'on s'en rende compte. Du même coup on en vient à les « déconvertir », c'est-à-dire à les pervertir et à leur faire dire des choses scandaleuses qui n'ont rien à voir avec le scandale paulinien de la Croix. Sans doute le charisme de l'infaillibilité de l'Eglise nous garantit-il que jamais l'annonce officielle de la foi n'est tombée dans cette déconversion. Mais on ne peut pas dire la même chose de certains discours exégétiques, théologiques et pastoraux.

Le schème non converti de la « compensation »

Nous sommes tous habités par le schème anthropologique extrêmement fort de la *compensation*. Il suffit pour s'en convaincre d'interroger la conscience populaire. Ce schème véhicule l'idée qu'il doit y avoir une correspondance aussi exacte que possible entre le mal commis et sa réparation. Cette correspondance se traduit par l'imposition d'un châtiment censé réparer le mal commis en le supprimant (par exemple une restitution), soit, si la chose

n'est pas possible, constituer une souffrance de valeur équivalente à la souffrance causée à la victime, ou même éventuellement d'une valeur équivalente contraire au plaisir retiré du mal commis. Subir le châtiment, ce sera donc *expier*. Cette conception suppose que les droits de la justice doivent être vengés, et dans l'idée de compensation sommeille toujours la notion de « peine vindicative ». Toutes ces idées dominent largement, consciemment ou inconsciemment et en vertu d'un consensus tacite inné, l'éducation des enfants et l'exercice de la justice humaine. Par exemple, les peines de prison ont bien une valeur vindicative, même si l'on insiste sur la nécessaire protection de la société et leur portée médicinale (rééducation du délinquant, son changement de vie).

Ce schème anthropologique ne doit pas être trop vite méprisé, car il a une valeur sociale réelle, il commande l'équilibre des échanges dans les relations humaines et il permet en particulier une régulation de la violence dans les sociétés. Mais ce schème a été spontanément projeté par la conscience ancestrale dans le domaine des rapports entre l'homme et Dieu. C'est la forme négative du *do ut des*. Il véhicule l'idée que les droits de Dieu doivent être vengés par une forme de compensation objective du péché commis, châtiment onéreux ou sacrifice, pour que l'homme retrouve sa bienveillance.

Or la Révélation chrétienne convertit radicalement un tel schème en annonçant que le Dieu juste et saint est celui qui justifie le pécheur au lieu de se venger de lui, qu'il est un Dieu de pardon et de miséricorde, de manière inconditionnelle. « Aristote lui-même a connu le don, écrit V. Jankélévitch, mais la Bible seule a vraiment connu le pardon[7]. » Car Dieu n'exige rien d'autre que la conversion du cœur, l'abandon du péché et le retour à la voie de la justice. Selon une vue profonde de saint Thomas, la satisfaction qui plaît à Dieu, c'est l'amour qui suit la faute. Que cette conversion soit onéreuse à l'homme, cela vient de son attachement objectif au péché qui exige un renversement d'attitude toujours pénible ; qu'elle s'exprime dans des actes concrets de réparation, cela vient de ce que l'homme est corps vivant dans le temps, et qu'une conversion sincère se doit de prendre corps aussi dans le temps et de nier le péché par tous les moyens possibles. Tout cela se trouve parfaitement exprimé dans la parabole du prodigue.

7. V. JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, Paris, Aubier, 1967, p. 167.

« Tuer le veau gras et donner un festin en l'honneur du repenti, dit encore Jankélévitch, c'est là l'inexplicable, l'injuste, la mystérieuse fête du pardon [8]. »

Il est difficile de contester que le schème de la compensation n'en soit venu à s'infiltrer subrepticement dans les théologies de la Rédemption. Pourtant le mystère de la Croix ne peut contredire la parabole de l'enfant prodigue. Le développement des théories juridiques de la Rédemption, où il est question d'imputation ou de substitution pénale, en est un exemple évident. Il est vrai que la reprise par l'Ancien et le Nouveau Testament de tout un vocabulaire, utilisé analogiquement et objet d'une conversion profonde, semblait côtoyer de si près le schème de la compensation qu'il a donné prétexte à ces interprétations dégradées et « déconverties ». La chose est manifeste pour le terme d'expiation. Combien de théologies de la Rédemption ont cherché, dans l'histoire des religions, une définition du sacrifice, afin de rendre compte de celui du Christ ? L'idée de compensation pénale va s'accrocher au caractère sanglant et souffrant de la mort de Jésus. Les termes théologiques de satisfaction et de substitution véhiculeront, l'un l'idée d'une équivalence entre mal et souffrance, l'autre celle de quelqu'un qui « paie » à la place de l'autre. Sur ce point, Girard a raison : l'homme transpose en Dieu un schème habité par son propre péché et il accuse Dieu d'être vindicatif, parce qu'il lui attribue ce que son inconscient pécheur estime nécessaire. Or la Rédemption est l'œuvre de l'amour divin et aucun texte biblique ne peut être justement interprété dans le sens d'une justice vindicative ou d'une justice commutative [9].

Le mécanisme d'un « court-circuit »

Concrètement le parasitage des affirmations révélées par l'idée de compensation s'est traduit par une sorte de « court-circuit » sémantique qui a pris les formes les plus diverses et dont il n'est pas inutile de démonter le mécanisme.

8. *Ibid.*, p. 201.

9. Cf. J. GALOT, *La rédemption mystère d'alliance*, coll. Museum Lessianum, Sect. théol., 59, Paris-Bruges, DDB, 1965, p. 96-107, où l'auteur fait le point des textes bibliques qui pourraient être invoqués à tort en ce sens. — Cf. aussi le beau livre de L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, coll. Bibl. de Théol., Théol. dogm., 1, Tournai, Desclée & Cie, 1959, qui développe une théologie de la Rédemption toute centrée sur l'initiative de l'Agapè de Dieu.

L'image du court-circuit vaut ce qu'elle vaut : elle peut ici nous aider. Un court-circuit est dû au contact immédiat entre la phase positive et le neutre d'une ligne électrique. Entre les deux fils il y a une différence de potentiel dont l'énergie est utilisable et maîtrisable quand elle traverse un appareil qui fait résistance et permet d'obtenir mouvement ou chaleur. Mais en cas de contact immédiat entre les deux fils, il va se produire une hémorragie subite de l'énergie en même temps que des effets nuisibles et destructeurs. Une bonne utilisation de l'électricité demande donc d'établir un contact, tout en maintenant une forme de distance ou de résistance.

Dans le cas de la Rédemption il y a un pôle positif : c'est l'amour miséricordieux du Père qui donne son Fils aux hommes ; c'est l'amour et l'obéissance inconditionnelle du Fils accomplissant sa mission de réconciliation des hommes avec Dieu et entre eux et effectuant le « sacrifice », c'est-à-dire le passage en Dieu de lui-même au nom et au bénéfice de toute l'humanité. Le pôle négatif, c'est la situation pécheresse de l'humanité qui se débat dans des maux complexes où le péché et les conséquences du péché sont intriqués. De par leur péché les hommes vivent dans une séparation de Dieu mortifère ; ils sont également habités par un refus de la justice et de l'amour de Dieu et par une violence qui détruit leur fraternité.

La Rédemption sera la mise en contact de ces deux pôles dans un dessein de réconciliation à travers l'action, la vie et la mort du Christ, et prendra toute sa visibilité dans ce qu'Ignace d'Antioche appelait d'un mot hardi : « la machine de la croix » [10]. La Croix est le lieu de ce « duel admirable », évoqué par la séquence pascale, entre la vie et la mort, entre l'amour et la haine. Dans la victoire apparente de la mort et du péché, elle se révèle comme la victoire définitive de la vie et de l'amour et comme la libération et la conversion des hommes redevenus capables dans le Christ d'accomplir leur vocation et de passer en Dieu.

La Croix est le lieu d'une mystérieuse *coincidentia oppositorum* puisqu'une exécution sanglante, qui est tout le contraire de la bonne nouvelle d'un salut, devient la manifestation ultime d'un amour plus fort que la mort. Mais la juste perception de cette « coïncidence » suppose que l'on respecte l'antinomie des « contraires », leur identité propre et leur respective responsabilité.

10. IGNACE, *aux Ephésiens*, IX.1.

Le court-circuit réside dans la confusion entre les contraires et dans l'attribution immédiate au pôle positif de ce qui est du ressort du pôle négatif. La perversion consiste alors à présenter comme un bien en lui-même ce qui est d'abord le fait du mal et des hommes pécheurs, la mort sanglante du Christ en croix. Elle oublie tout simplement que le meurtre en tant que tel n'a rien de salutaire, que la mort en tant que mort ne peut nullement être l'objet d'un dessein de Dieu. La passion du Christ est salvifique parce qu'elle convertit cette œuvre de mort en œuvre de vie dans le combat qu'elle mène avec elle et dont l'amour, le don de soi et l'obéissance sont les armes absolues.

Très précisément le court-circuit attribue de manière immédiate au dessein de Dieu, et donc au Père, la responsabilité de ce qui est le fait de la liberté pécheresse des hommes. A la question : « Pourquoi la Rédemption passe-t-elle par la Croix et la mort violente de Jésus ? », il n'y a qu'une réponse possible : parce que les hommes pécheurs en leur totalité, païens comme juifs, ont refusé l'annonce du Royaume et ont mis à mort le Juste dont ils ont considéré la présence au milieu d'eux comme insupportable (cf. *Sg* 2,12). Cette donnée est affirmée de la manière la plus formelle dans le kérygme primitif : « Cet homme (...), vous l'avez livré et supprimé en le faisant crucifier par la main des impies ; mais Dieu l'a ressuscité en le délivrant des douleurs de la mort » (*Ac* 2,23-24). Un tel texte dit admirablement ce qui est le fait des hommes, la mort, et le fait de Dieu, la résurrection. Les récits de la passion soulignent la même chose, jusque dans la parole de pardon dite par Jésus envers ses bourreaux (*Lc* 23,24).

Nous ne devons jamais oublier que dans la passion il y a trois partenaires : le Père qui donne son Fils pour réconcilier l'humanité avec lui ; le Fils qui se donne au Père et à ses frères dans un amour qui va jusqu'à subir la mort ; les hommes pécheurs, témoins d'un refus de Dieu qui va jusqu'à donner la mort. Saint Augustin avait déjà médité sur les différents sens du *tradidit* quand il s'agit du Père et du Fils ou de Judas : « Qu'est-ce qui distingue le Père livrant son Fils, le Fils se livrant lui-même, Judas le disciple livrant son Maître ? Ceci : ce que le Père et le Fils ont fait par charité, Judas l'a fait par trahison [11]. » Le refus ou l'oubli de cette trian-

11. AUGUSTIN, *Commentaire de la 1re épître de saint Jean*, VII,7 ; trad. P. AGAËSSE, coll. Sources chrétiennes, 75, Paris, Cerf, 1961, p. 327.

gulation aboutit inévitablement au « pacte sacrificiel » dénoncé par R. Girard : un Dieu irrité exige pour apaiser sa justice la mort sacrificielle de son Fils. Saint Augustin, glosant saint Paul, nous montre à l'évidence que cette idée n'a jamais habité l'authentique Tradition de l'Eglise :

> Faut-il penser que le Père était irrité contre nous, mais qu'en voyant son Fils mourir pour nous, il a laissé s'apaiser sa colère contre nous ? (...) Mais alors que penser de ce que dit saint Paul ? Que répondre à cela ? Si Dieu est pour nous, comment ne nous aurait-il pas tout donné ? *S'il n'était déjà apaisé, le Père livrerait-il son Fils pour nous ?* (...) Non, c'est le Père qui est le premier à nous aimer et qui, lui-même et à cause de nous, n'épargne pas son propre Fils et, pour nous, le livre à la mort. Et le Fils, que son Père n'a pas épargné, n'a pas été livré pour nous comme malgré lui, car de lui aussi l'Apôtre nous dit : « Lui qui m'a aimé et s'est livré lui-même pour moi » [12].

La formule de *Rm 8,32* : « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils... » a parfois été interprétée, à l'encontre du contexte qui en dit clairement le sens, selon l'idée du pacte sacrificiel : Dieu a sacrifié son propre Fils au rétablissement d'une justice de type vindicatif. Augustin a parfaitement compris que toute la passion est le fruit d'une initiative absolue d'amour de Dieu qui livre son Fils *à nous*, à notre bon plaisir d'hommes pécheurs qui le mettons à mort. Mais par le renversement de situation qui est au cœur de l'action rédemptrice, le Fils livré à nous *se* livre *pour nous*. Car le court-circuit oublie toujours ce renversement du *par* au *pour* accompli par la mort de Jésus. Mort *par le péché* des hommes, par le fait d'une violence injuste, Jésus meurt *pour leurs péchés*, c'est-à-dire en leur faveur [13].

Ce même renversement habite toutes les formules scripturaires qui attribuent en définitive le mystère scandaleux de la mort du Christ au dessein de Dieu comme à sa cause première. Tel est le sens de la formule des Actes, citée plus haut, qui comporte cette notation : « Cet homme, selon le plan bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez livré... » (*Ac 2,23*). Tel est aussi le sens des « il faut » (*Lc 17,25*) ou des « Ne fallait-il pas ? » (*Lc 24,26*) en particulier chez saint Luc. Ces expressions ne veulent évidemment pas dire que les bourreaux ont été en quelque sorte les exécuteurs des hautes œuvres de Dieu et qu'ils ont fait une bonne action en tuant Jésus. Elles disent au contraire : les hommes étant ce qu'ils

12. Augustin, *La Trinité*, XIII, XI,15 ; trad. P. Agaësse, coll. Bibliothèque augustinienne, 16, Paris-Bruges, DDB, 1955, p. 305-307.

13. Cf. B. Rey, *Jésus-Christ, chemin de notre foi*, Paris, Cerf, 1981, p. 94.

sont, leur œuvre de mort contre Jésus était inévitable et Dieu le savait. Mais son amour tout-puissant a été capable de faire entrer ce mal dans son propre dessein, afin de le retourner en un bien infiniment plus grand.

La méconnaissance de la métaphore et de la métonymie

Le court-circuit qui opère un déplacement de sens s'appuie sur le déplacement symbolique du langage qui procède par métaphore au nom même de la coïncidence des contraires. Le langage scripturaire et traditionnel repose très particulièrement sur la *métonymie* ainsi définie par le Petit-Robert : « procédé de langage par lequel on exprime un concept au moyen d'un terme désignant un autre concept qui lui est uni par une relation nécessaire (la cause pour l'effet, le contenant pour le contenu, le signe pour la chose signifiée) ». Dans notre cas un élément qui fait image (signe) va évoquer, voire symboliser, tout un ensemble complexe (signifié).

Ce que l'on peut appeler le *pathos* de la croix, c'est-à-dire la valorisation affective d'un mystère que l'on reconnaît comme insondable, repose sur la métaphore et la métonymie. Celles-ci ont un pouvoir d'évocation d'autant plus grand qu'elles reposent sur une antinomie plus « scandaleuse » : le résultat de la violence absolue devient le lieu de la révélation de l'amour absolu.

Prenons pour premier exemple la « rhétorique du sang » dans le Nouveau Testament. Innombrables sont les expressions qui attribuent notre Rédemption au sang du Christ (*Rm 5*,9 ; *He 9*, 12.14 ; *1 Jn 1*,7 ; *1 P 1*,18-19 ; *Lc 22*,20 : la nouvelle Alliance dans le sang versé de Jésus, etc.). Le sang récapitule symboliquement toute l'œuvre accomplie par la passion de Jésus. Le contexte précise souvent en quel sens le terme est pris : il traduit le don de soi qui va jusqu'au bout en donnant la preuve d'amour qui est la plus grande. Le sang est donc le symbole de l'amour réconciliateur qui a pris visiblement corps en notre monde. *Métaphoriquement*, il va être comparé au sang des sacrifices : mais le but de l'analogie est de s'appuyer sur une institution religieuse bien connue, afin de dire l'originalité et la transcendance du sang du Christ, versé dans un sacrifice existentiel, en face du sang des animaux versé de manière cultuelle et sous forme de substitution.

Si l'on oublie tout ce contexte scripturaire, alors on pourra voir dans le sang du Christ le symbole d'une condamnation à mort de

type pénal. Le sang sera le prix, la véritable contrepartie exigée pour le pardon du péché des hommes. Le sang aura une valeur objective en lui-même. Du même coup Dieu le Père prendra la figure d'un sadique et les chrétiens s'engageront dans un culte sadomasochiste. Toute l'expiation accomplie par Jésus au sens biblique de ce mot se trouvera déconvertie dans une fausse conception de la souffrance réparatrice. Quand Jean cite la parole de Caïphe : « Vous ne réfléchissez pas que notre avantage, c'est qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière », il n'hésite pas à dire que Caïphe a, à sa manière, prophétisé « qu'il fallait que Jésus meure pour la nation, et non seulement pour elle, mais pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (*Jn 11*,50-52). Ce faisant il n'est pas dupe de sa propre parole : il est conscient du renversement radical de sens entre le propos de Caïphe et la réalité du mystère. Caïphe estime préférable d'abandonner Jésus à la vindicte des Romains que calmera une exécution isolée. Jésus sera donc le bouc émissaire du peuple qui permettra une réconciliation (provisoire) avec les Romains. Mais Jean, du cœur de sa foi, lit dans cette phrase cruelle, par métaphore et métonymie, une annonce de la réalité la plus mystérieuse qui soit. Il n'identifie pas Dieu avec les Romains policiers et vengeurs. Dans la mort de Jésus il lit la réalisation du dessein de salut et d'unité pour tous les enfants de Dieu.

Toute la Tradition chrétienne de la représentation de la croix et du crucifix, présents dans toutes nos églises comme sur nos autels et véritables « insignes » du christianisme, repose sur la même métaphore. Le crucifix a-t-il pour but de glorifier un supplice infâme ? Qui accepterait de mettre dans sa maison en bonne place la représentation d'un pendu ? Qui donc, sinon un voyeur sadique, pourrait se complaire à un tel spectacle ? C'est pourtant ce que fait l'Eglise. Est-ce pour nous rappeler sans cesse la vengeance de Dieu qui s'est abattue sur son Fils ? Tout cela serait odieux. La représentation de la Croix ne peut se justifier qu'au nom d'une « esthétique théologique » au sens que H. Urs von Balthasar donne à cette expression [14]. Il ne s'agit pas simplement de l'esthétique propre à la représentation picturale ou sculpturale. Quoi qu'il en soit du réalisme exagéré de certaines représentations, nous lisons dans la

14. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation.* I. *Apparition,* coll. Théologie, 61, Paris, Aubier, 1965, p. 29 ss.

Croix le symbole d'un amour qui transfigure l'horreur en beauté et dénonce le péché au moment où il le pardonne. Le Christ défiguré par les coups des hommes dans l'anéantissement de lui-même, au terme d'une existence dans laquelle il a donné la plus grande preuve de l'amour, révèle la propre gloire de Dieu manifestée au cœur de ce qui lui est le plus contraire [15]. *Coincidentia oppositorum :* l'arbre de mort devient l'arbre de vie. C'était déjà la théologie de Jean, voyant dans l'élévation du Christ en croix une première étape de sa glorification. Telle est la raison pour laquelle l'Eglise nous fait partout contempler des crucifix, et le sens de la foi des chrétiens ne s'y est jamais trompé. Le crucifix récapitule en une image frappante la totalité du mystère pascal de mort et de résurrection qui accomplit notre salut. C'est pourquoi la foi chrétienne ne s'est jamais lassée de méditer sur les innombrables harmoniques de son symbolisme. La figure de ses deux montants balaie les quatre points cardinaux et nous renvoie à la croix cosmique de la création, selon les vues de Justin et d'Irénée. L'écartèlement des bras de Jésus exprime sa volonté d'embrasser tout l'univers dans l'œuvre de réconciliation pour laquelle il accepte d'être déchiré.

III. - Le salut chrétien : esquisse générale

Une théologie du salut chrétien doit être capable de rendre compte de la totalité organique et complémentaire des expressions de l'Ecriture et de la Tradition. Il nous faudra donc passer brièvement en revue les différents termes, au moins les plus importants d'entre eux, en développant leur signification « convertie » et en évitant, dans la mesure du possible, de tomber dans les pièges du court-circuit.

Mais avant de nous livrer à cet inventaire, il n'est pas inutile de proposer une esquisse générale du salut à l'intérieur de laquelle chaque concept prend sa place. Pour cela le mieux est de partir du terme même de *salut*, en remarquant que celui de Rédemption est pris, en théologie, soit selon un sens générique où il est globalement synonyme de salut (c'est en ce sens qu'il est employé dans le titre de cet article), soit en un sens spécifique où il exprime seulement un aspect du salut : l'acte de libération onéreuse de

15. Quoi qu'il en soit de la question d'authenticité, la majestueuse beauté du visage de Jésus sur le suaire de Turin n'évoque-t-elle pas quelque chose de la gloire de Dieu ?

l'homme tombé au pouvoir du péché, opérée par le Christ. Mais alors il entre en composition avec beaucoup d'autres termes.

Le terme de salut renvoie à un titre christologique fondamental, celui de Sauveur. On sait aussi que le nom même de Jésus veut dire « Yahvé sauve ». L'Evangile est message de salut et force de salut. Les images sous-jacentes à ce vocabulaire viennent de l'expérience humaine qui connaît des moments de détresse, des moments où l'homme est menacé de périr. Deux registres principaux sont ici en cause, d'abord celui de la santé, qui est une victoire sur la maladie et la mort. Celui qui a été gravement malade appellera volontiers le médecin son sauveur. Ses amis diront en le voyant revenu à la santé : maintenant il est sauvé. Le second registre est celui du peuple ou de la personne opprimée par ses ennemis ou maintenue en esclavage. C'est ainsi que Dieu sauve son peuple de la servitude de Pharaon. Les psaumes sont remplis de cette double référence. L'usage religieux du terme de salut signifie donc d'abord que l'homme est dans une situation radicale de détresse et de besoin, du simple fait qu'il est soumis à la mort, à la maladie qui en est le signe prémonitoire et à l'injustice du monde humain auquel il appartient. Laissé à lui-même il est incapable de réaliser en plénitude le désir qui l'habite et qui seul peut lui donner le bonheur. Le mot de salut nous dit ensuite que le seul bonheur capable de sauver l'homme est la vie dans sa plénitude, à la fois quantitative et qualitative : vivre à plein c'est vivre toujours, c'est aussi « la qualité de la vie » où se réalise pleinement l'exercice de la liberté, de l'amour et de la communion.

Tel est le monde de représentations sur lequel s'appuie la révélation du salut chrétien. Mais en quoi consiste-t-il ? De quoi et pour quoi sommes-nous sauvés ? Ici nous rencontrons un paradoxe. Le salut chrétien n'est pas seulement proportionné à la réalité humaine du péché. Sans doute l'homme a-t-il radicalement besoin d'être libéré de la prison du péché qui le désoriente par rapport à Dieu. Et ce n'est pas sans raison que le vocabulaire du salut, surtout dans l'Occident latin, a pris un accent fortement rédempteur. Mais cela ne dit pas tout : supposons un instant que l'homme n'ait pas péché, il aurait quand même eu besoin d'un salut. Car le paradoxe de l'anthropologie chrétienne est de nous révéler que l'homme est un être fini, en tant qu'il est créé et qu'il n'est pas Dieu ; il est cependant habité par un désir d'infini, et seule la communion à la vie divine peut combler son désir. C'est la

formule bien connue d'Augustin qui ouvre ses *Confessions* : « Tu nous as faits orientés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi [16]. » La fin de l'homme, c'est Dieu. Mais par définition l'homme ne peut obtenir par lui-même ce qui ne peut être que le don de Dieu, « l'autocommunication gratuite » de Dieu, comme dit Rahner. La grandeur de sa vocation met l'homme dans une situation de radical besoin par rapport à Dieu. Il a besoin d'être libéré de l'incapacité où le met sa finitude créée de devenir « fils adoptif » de Dieu, « enfant de Dieu », selon les expressions de Paul ou de Jean, et d'« entrer en communion avec la nature divine » (*2 P 1,4*). Le thème de la divinisation de l'homme a été cher à la patristique. On cite souvent un mot célèbre d'Irénée, mais sans aller jusqu'au bout de sa formule : « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ; *mais la vie de l'homme, c'est de voir Dieu* [17]. »

Or le Christ, par son incarnation et son mystère pascal, a accompli de manière indissociable les deux coordonnées de notre salut. Tel est l'enjeu de sa mission d'« unique médiateur entre Dieu et les hommes » (*1 Tm 2,5*). D'un même mouvement il vient nous communiquer « la vie éternelle » — or « la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (*Jn 17,3*) — et nous libérer du péché. Et c'est pourquoi sa mission se heurte à une résistance radicale des forces du mal. Aussi l'œuvre de communion réalisée entre Dieu et l'homme se fait-elle réconciliation et passe-t-elle par la Croix.

Selon le mot de Fr.-X. Durrwell,

> la Rédemption est accomplie dans le Christ (...), elle fut pour lui un drame personnel. (...) Non seulement le salut a été obtenu par lui, il fut *réalisé en lui*. La Rédemption n'est autre que la Pâque même de Jésus, le *mystère personnel, filial, de Jésus*, celui de l'incarnation, s'affirmant en plénitude à travers la mort : « Il a été ressuscité selon qu'il est dit (...) : Tu es mon Fils, je t'engendre aujourd'hui » (*Ac 13,33*) [18].

La Rédemption est donc l'œuvre de médiation entre Dieu et les hommes accomplie en sa Pâque par le Verbe fait chair. Elle

16. AUGUSTIN, *Confessions*, I,1 ; trad. E. TRÉHOREL & G. BOUISSOU, Bibl. aug., 13, 1962, p. 273.

17. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, IV, 20,7 ; trad. A. ROUSSEAU, *SC*, 100/2, 1965, p. 649.

18. « La Pâque du Christ selon l'Ecriture », dans *La Pâque du Christ, mystère du salut*. Mélanges offerts au P. Fr.-X. Durrwell, coll. Lectio divina, 112, Paris, Cerf, 1982, p. 11.

met en cause l'identité divine et humaine du Christ, comme toute la Tradition l'a sans cesse souligné.

Parce qu'il est le propre Fils de Dieu, Jésus accomplit le don sans retour de Dieu aux hommes. Il est Dieu avec nous, Emmanuel, Dieu-donné, qui achève sa mission en nous livrant son propre Esprit. « Je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (*Jn 10*,10). Mais ce don de la vie est offert à des hommes que le péché a établis dans la mort. Il prend donc inévitablement la figure d'une libération et d'une rédemption onéreuse qui doit vaincre le refus de l'homme. Selon ce mouvement de *médiation descendante*, on peut dire que Dieu aime l'homme à en mourir. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (*Jn 3*,16). Pour nous donner *la vie* le Christ donne *sa propre vie*, en prenant sur lui l'épreuve de la mort. Tout a donc sa source dans l'*agapè* de Dieu qui, en livrant son Fils, nous donne de nous convertir et de croire.

Parce qu'il est vraiment homme, Jésus accomplit le don sans retour de l'homme à Dieu. Un don n'est tel que s'il est vraiment accueilli et reçu : l'accueil du don de Dieu par l'homme ne peut consister que dans le don de l'homme à Dieu. Tel était d'ailleurs le dessein originel de la création : Dieu donne Adam à lui-même en vue de se donner à lui. Mais pour que ce dessein s'accomplisse, il fallait qu'Adam, répondant à l'offre de communion, accepte de se recevoir de Dieu et se donne à Dieu en retour dans un acte de préférence et de passage (« pâque ») qui n'est rien d'autre que l'essence du sacrifice. Le sacrifice de l'homme est l'acte par lequel celui-ci aime Dieu plus que lui-même, préfère la communion avec Dieu à l'enfermement orgueilleux et égoïste en lui-même. Ce qu'Adam, c'est-à-dire l'humanité dès son origine, a refusé de faire, le Christ nouvel Adam l'accomplit dans son existence d'amour et d'obéissance, scellée par le mystère pascal, mystère de son passage en Dieu. Ce sacrifice fondamental de communion, Jésus l'accomplit dans un corps de péché, c'est-à-dire dans une existence soumise aux conditions du péché de l'humanité. C'est pourquoi son sacrifice passe par la croix où il affronte de manière victorieuse la contradiction de l'injustice et du refus. Selon ce mouvement de *médiation ascendante*, on peut dire que l'homme aime Dieu à en mourir. Cet acte de Jésus, nouvel Adam représentant l'humanité dont il s'est fait solidaire, est un acte de libération de la liberté enchaînée des

hommes. Ce qui était jusqu'alors impossible — que l'homme se donne à Dieu en sacrifice d'agréable odeur, en sacrifice spirituel, pur et saint — est redevenu possible par l'exemple et la force de la liberté de Jésus qui a converti nos libertés, c'est-à-dire nous a donné la possibilité de les convertir.

Comme on le voit, dans l'unité de la personne et de l'action de Jésus, un double mouvement de médiation s'accomplit, d'abord descendant puis ascendant, qui est divinisateur et Rédempteur selon ses deux côtés. Cette médiation est donc une authentique réconciliation. Car la réconciliation suppose une double « conversion », même si le mot doit être pris de manière analogique du côté de Dieu et du côté de l'homme. Dieu se tourne vers l'homme et l'homme se re-tourne vers Dieu. En cet admirable échange. Dieu fait tout, la priorité de la grâce est absolue ; mais en Jésus il donne aussi à l'homme de tout faire. En Jésus sans péché la grâce de Dieu est suprêmement efficace et elle donne à un homme la capacité de sauver tous les hommes [19].

F 75015 Paris Bernard SESBOÜÉ, S.J.
128, rue Blomet

(*à suivre*)

Sommaire. — L'article entend d'abord « démonter » certains mécanismes qui ont introduit une « déconversion » dans l'interprétation du vocabulaire concernant la Rédemption. L'usage, le plus souvent inconscient, du schème de compensation s'est traduit par des lectures en « court-circuit » de termes comme expiation, satisfaction, substitution, voire de la « rhétorique du sang » et du sacrifice. D'où cette idée, aussi tenace dans les mentalités que fausse d'un point de vue authentiquement chrétien, d'un Dieu vengeur qui satisfait sa justice en exigeant le supplice de son propre Fils, parce que l'on a oublié que les vrais responsables de la mise à mort de Jésus sont les hommes pécheurs. Ces clarifications étant opérées, l'article propose une esquisse générale du salut chrétien.

19. Cf. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption* (cité *supra*, note 9), qui met admirablement en lumière ce double mouvement de la médiation accomplie par le Christ.