NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 Nº 1 1985

# Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption (suite)

Bernard SESBOÜÉ (s.j.)

p. 68 - 86

https://www.nrt.be/es/articulos/esquisse-critique-d-une-theologie-de-la-redemption-suite-829

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

# Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption

(*suite*)

Nous avons brièvement esquissé, selon la catégorie mère de la médiation réconciliatrice, le cœur du mystère chrétien du salut et de la Rédemption. L'analyse des divers concepts en cause que peut développer cette simple esquisse doit en respecter la structure essentielle. Ces concepts prennent place selon chacun des côtés de la médiation ; certains expriment en eux-mêmes le renversement d'un côté à l'autre. La théologie orientale ancienne a privilégié sans doute le mouvement descendant ; la théologie occidentale, médiévale et moderne, a privilégié le mouvement ascendant. Aujourd'hui la théologie de la Rédemption remet en honneur le mouvement descendant pour échapper à certains développements excessifs du schème de la satisfaction. Avec un peu d'humour on pourrait dire qu'au moment où l'on met en valeur la christologie d'en bas, on redécouvre les mérites d'une sotériologie d'en haut.

Sans répéter ce qui a été dit, nous allons essayer de situer le sens de quelques concepts principaux de la sotériologie, en les classant selon ces deux mouvements.

## IV. - La médiation descendante

Le vocabulaire de l'Ecriture et de la Tradition qui exprime le mouvement descendant de la médiation du Christ peut être regroupé autour de trois thèmes majeurs : la divinisation, la justification et la Rédemption (entendue ici en son sens spécifique).

### *La divinisation*

L'Ecriture ne connaît pas ce substantif (*theopoièsis*) qui aura la faveur des Pères grecs. Mais, nous l'avons vu, Paul revient volontiers sur le thème de notre adoption filiale (*Rm 8*, 15.23 ; *Ga 4*,5) qui fait de nous des frères du Christ. Jésus évoque le don du Père grâce auquel nous sommes « appelés enfants de Dieu et

nous le sommes » (*1 Jn 3*,1.2 ; cf. *Jn 1*,12 ; *1 Jn 3*,10). Pierre parle de « notre communion avec la nature divine » (*2 P 1*,4). Plus globalement notre communion de vie avec Dieu est au cœur de la révélation du Nouveau Testament.

Le thème de la divinisation n'a pas été l'occasion d'un court-circuit. Mais il apparaît obscur, au point d'être trop souvent passé sous silence dans la prédication [20]. Plus récemment il a été critiqué comme ne correspondant pas aux attentes et aux requêtes de l'homme moderne [21]. Certains lui reprochent de prétendre arracher l'homme à lui-même, de l'aliéner de sa propre consistance finie et de sa contingence, voire de représenter une projection illusoire de l'homme qui veut échapper à la dure réalité de son destin [22]. On lui oppose donc le thème de l'humanisation. En dépit d'une difficulté réelle de communication, ce thème demeure la réponse chrétienne fondamentale à la poursuite de l'absolu, souvent inconsciente et ambiguë, parfois fourvoyée dans des expressions idolâtriques ou dans le culte exclusif de l'homme, qui habite notre monde. Retenons ici trois pistes qui peuvent aider l'annonce de notre divinisation :

— La prise en compte de la transcendance de l'homme par rapport à lui-même peut être un lieu de rencontre entre une donnée chrétienne traditionnelle et la pensée contemporaine qui y fait largement appel dans son anthropologie. Depuis saint Augustin la théologie réfléchit au désir de Dieu qui habite l'homme de manière constitutive. Les apologistes des temps modernes l'ont repris, de Pascal à Blondel [23]. Aujourd'hui il tient une place centrale dans la théologie d'un Karl Rahner, « théologie transcendantale » précisément, essentiellement préoccupée par les conditions anthropologiques de l'accueil de la foi [24].

---

20. Je me rappelle ce prisonnier de Fresnes qui avait fait la découverte émerveillée de notre divinisation en lisant le chapitre 17 de saint Jean et me disait sur un ton de reproche : « Pourquoi vous ne nous le dites pas ? »

21. C'est la critique de Küng évoquée ci-dessus : « Mais, *de nos jours*, un homme raisonnable veut-il encore devenir Dieu ? » (*Etre chrétien*, p. 514).

22. Avec des nuances diverses, ce sont des thèmes défendus par J. Pohier, et pour les premiers d'entre eux par G. Morel.

23. Cf. R. Latourelle, *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Tournai, Desclée & Cie ; Montréal, Bellarmin, 1981, qui présente l'apologétique de Pascal, Teilhard de Chardin et Blondel.

24. Cf. K. Rahner, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 1982.

— Selon la perspective chrétienne il n'y a pas d'alternative entre divinisation et humanisation. « Correctement entendue, la « déification » rend l'homme parfaitement humain : la déification est la véritable et suprême « humanisation » de l'homme [25]. » De même que dans l'incarnation la divinité ne supprime pas l'humanité du Christ mais l'accomplit, de même notre divinisation ne supprime pas en nous l'humain mais le conduit à la seule fin pour laquelle il a été créé. K. Rahner a bien montré que la proximité de Dieu n'est pas pour l'homme l'évanouissement de sa consistance mais la promotion de son autonomie : « C'est pourquoi le Christ est le plus radicalement homme et son humanité la plus autonome et la plus libre [26]. »

— Le désir de communion dans l'amour (d'un amour absolu qui dure « toujours ») est trop profond dans le cœur de l'homme pour qu'il soit insensible au vocabulaire biblique de la « tendresse » divine, à travers les images complémentaires des épousailles de Dieu et de l'humanité, du Christ et de son Eglise, celles de la paternité divine et de la fraternité du Christ avec nous, illustrée dans toute sa vie terrestre.

*La justification*

Justice de Dieu, justifier, justification, tel est le vocabulaire préférentiel de Paul dans l'épître aux Romains (*Rm 3*,24-31 ; *4*,25 ; *5*,1-9 ; etc.). La référence est d'ordre juridique et évoque la décision judiciaire. Mais cette référence à nos justices ne s'en tient pas à l'idée de l'équilibre, symbolisée par les deux plateaux d'une balance. Pour la Bible, la justice, ou le respect du droit, « est d'abord une affaire personnelle : le besoin fondamental d'exister et de vivre ». La justice se vérifie donc par excellence dans l'acte de faire droit au pauvre, à celui qui n'a rien. C'est ainsi que la justice de Dieu (qui n'est pas sa colère, face déçue de son attention amoureuse à sa création) veut le bien et assure le salut de l'homme. Selon le mot de St. Lyonnet, repris dans la *TOB* [27], la justice de Dieu n'est « pas la justice distributive qui récompense

25. Commission Théologique Internationale (CTI), *Théologie, christologie, anthropologie,* I,E,4, dans *Doc. Cath.* n° 1844 (16 janv. 1983) 123.

26. K. Rahner, « Réflexions théologiques sur l'incarnation », dans *Ecrits théologiques,* III, Paris-Bruges, DDB, 1963, p. 97.

27. *Traduction œcuménique de la Bible. Nouveau Testament,* Paris, Cerf, 1972, p. 452, note w.

les œuvres mais la justice salvifique de Dieu qui accomplit les promesses par grâce ». Plus profondément encore, « la justice de Dieu, écrit J. Guillet, est l'attention au droit le plus profond, à la soif d'exister et d'être reconnu qui fait le cœur de l'homme » [28]. Seul Dieu peut nous dire en Jésus-Christ « tu es juste » et « l'homme ne peut entendre cette parole que dans la foi ». La justice de Dieu n'a donc rien de commutatif ou de vindicatif. Dieu n'aurait alors que des coupables à condamner et aucun innocent à reconnaître. Sa justice est tout entière justifiante et salvifique vis-à-vis de ce pauvre par excellence qu'est l'homme pécheur qui aspire à vivre.

La tentation du « court-circuit » a oublié que le thème de la justification s'inscrit dans le mouvement de la médiation descendante : le Christ ne vient pas apporter une compensation à un certain ordre divin de justice qui s'est trouvé violé par le péché. Il est au contraire la manifestation et l'accomplissement de l'amour d'un Dieu qui est venu rechercher ce qui était perdu et n'est pas venu pour les justes, mais pour les pécheurs. En pleine fidélité à la parole de l'Ecriture le concile de Trente dira que « l'unique cause formelle » de notre justification « est la justice de Dieu ' non pas celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous fait justes ' » [29]. Une affirmation aussi paradoxale n'est tenable que parce que, en Jésus-Christ, la justice propre de Dieu accomplit notre propre justice, au sein d'une médiation qui réalise et respecte l'identité et la non-identité de la justice de Dieu et de celle qui est communiquée à l'homme.

Le vocabulaire de la justifification est très proche de et en lien avec celui du pardon et de la rémission des péchés (cf. *Mt 26,28* ; *Mc 1,4* ; *Ac 2,38* ; etc.). Il a cependant l'avantage de souligner l'action transformante de ce pardon [30].

---

28. J. Guillet, « Chercher la justice », dans *Cultures et Foi* (Mélanges Ganne), Supplément 1976, p. 16. Les autres citations de cet alinéa sont empruntées au même article.

29. Concile de Trente, Session VI sur la justification, ch. 7 ; Dz-Sch 1529/799 ; *La foi cath.* 564.

30. En théologie catholique le terme de justification s'est spécialisé pour exprimer le salut subjectif de la personne, par opposition à la rédemption objective. En théologie protestante la justification comprend à la fois ces deux aspects.

*La Rédemption et la libération*

Le vocabulaire de la Rédemption, du rachat, voire de l'achat est particulièrement abondant dans le N.T. (*lutrôsis* : *Lc 1*,68 ; *2*,38 ; *He 9*,12 ; *apolutrôsis* : *Lc 1*,28 ; *Rm 3*,24 ; *8*,23 ; *1 Co 1*,30 ; *Ep 1*,7, etc. ; rançon, *lutron* : *Mt 20*,28 ; *Mc 10*,45 ; *antilutron* : *1 Tm 2*,6 ; acheter, *agorazein* : *1 Co 6*,20 ; *7*,23 ; *péripoièsis* : *1 P 2*,9 ; *Ga 5*,1). Telle est la raison pour laquelle il est devenu l'indicatif de la totalité du salut. Il entraîne dans son sillage, mais de manière plus discrète, le vocabulaire de la libération (*eleutheroun* : *Rm 6*,18.22 ; *Ga 5*,1 ; *eleutheros* : *Jn 8*,36 ; *Rm 8*,22 ; etc. ; *eleutheria* : *Rm 8*,21 ; *Ga 5*,1). Les deux vocabulaires doivent être retenus avec leurs accents respectifs. Il est regrettable que la *TOB* ait traduit assez systématiquement les termes de rédemption en termes de libération.

La Rédemption exprime le caractère onéreux du salut, conséquence du péché de l'homme. Il n'a pas suffi à Dieu d'« acheter » son peuple, il lui a fallu le racheter, le reprendre avec lui, parce que l'événement du péché le lui avait en quelque sorte dérobé. L'idée du rachat évoque le double registre, politique, de la « rédemption des captifs », c'est-à-dire de la délivrance d'une armée ou d'un peuple réduits en esclavage — et c'est ainsi que Dieu a délivré son peuple de la servitude d'Egypte —, et commercial, d'une transaction entre divers partenaires. L'explication de ce rachat pose inévitablement plusieurs questions : de qui ou de quoi l'homme a-t-il été racheté ? Quel prix a été donné pour ce rachat ? A qui ce prix a-t-il été payé ? Mais en répondant à ces questions on ne doit pas oublier qu'il s'agit d'une *métaphore* qui véhicule une vérité transcendante à nos transactions commerciales ordinaires. On doit veiller au risque de court-circuit qui pervertit la métaphore en l'aplatissant.

De qui ou de quoi l'homme est-il racheté ? Du péché considéré comme un monde de pouvoir injuste et aliénant, de la mort signe et conséquence de ce péché, de l'adversaire de l'homme enfin. La puissance du mal et du péché sur la vie personnelle et sociale des hommes est un fait d'expérience dans notre monde d'injustices et de violences. La révélation chrétienne nous dit l'origine et le sens de cet ensemble complexe aux enchaînements inextricables. De ce maléfice l'homme est prisonnier et il ne peut s'en libérer par ses propres forces. C'est de cette situation que le Christ vient nous délivrer.

A quel prix ? Ce prix est le sang du Christ, c'est-à-dire sa vie donnée et livrée à une mort violente. Le fameux logion de la rançon le dit en clair : « Le Fils de l'homme est venu... pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (*Mc 10,45*). Qu'est-ce à dire, sinon avant tout ceci : il est venu « payer de sa personne » ; il n'a pas hésité à « y mettre le prix » ; cela lui a « coûté cher ». Nous employons souvent un tel langage en dehors de toute transaction commerciale proprement dite. Celui-ci exprime l'effort que l'on fait pour réaliser ou obtenir quelque chose qui a beaucoup de prix à nos yeux. Dans le cas de Jésus, il nous dit la générosité d'un amour qui ne s'arrête pas au seuil de la mort et le prix auquel ce dernier tient ceux pour lesquels il donne sa vie. Parce qu'ils lui sont chers, il donne le prix le plus cher. Mais pourquoi la mort, demandera-t-on encore ? Par la faute du péché qui va à la mort et veut la mort. L'auteur de l'épître aux Hébreux le dit à sa manière : « Oui, pensez à celui qui a enduré de la part des pécheurs une telle opposition contre lui (...). Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang dans votre combat contre le péché » (*12*,3-4).

A qui a été versée la rançon ? A personne : c'est une question qu'il ne faut pas poser, selon ce qui vient d'être dit, car sur ce point la métaphore perd toute pertinence. Certains Pères de l'Eglise (Origène, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, Augustin) se laissèrent tenter, de manière d'ailleurs beaucoup plus discrète et moins grossière qu'on ne l'a dit, par l'idée que la rançon avait été versée aux démons. Mais ils estimaient que ce n'était là qu'un faux-semblant, car les démons injustes n'avaient évidemment aucun droit sur le Christ, qui les a frustrés et vaincus au moment même de leur pseudo-victoire. Il ne faut pas dire davantage que la rançon a été versée au Père, dans l'idée que la mort du juste paie pour le péché des injustes. Car alors, à l'encontre de la perspective scripturaire, on passe sur ce point de la médiation descendante à la médiation ascendante et l'on rejoint les déformations du thème de la satisfaction [31].

31. Tout récemment, A. SCHENKER a proposé une interprétation de *Mc 10,45* à la lumière de la pratique du *Kofer*, accommodement entre deux parties en litige, où « à la condamnation à mort est substituée une compensation en argent ». Il s'agit, par métaphore, d'une situation où il est fait appel à la médiation d'un tiers. Si donc Jésus donne sa vie, ce n'est pas pour qu'une mort se substitue à une autre mort, mais parce que le don de la vie exprime la générosité la plus grande. Rien n'est trop cher pour sauver l'humanité (« Substitution du châtiment ou prix de la paix », dans *La Pâque du Christ...* (cité *supra*, note 18), p. 75-90).

L'idée biblique de Rédemption est en fait très proche de celle de *victoire :* la mort du Christ est pour le Nouveau Testament une victoire sur la mort, manifestée pleinement par la résurrection qui le met au-delà de toute prise de la mort. Et cette victoire est pour nous (*1 Co 15*,55-57). Ce thème de la victoire sera largement repris par la patristique, en particulier chez Irénée : « Notre Seigneur (...) a supporté la souffrance, lui, le Verbe de Dieu devenu Fils de l'homme. Car il a lutté et vaincu : d'une part, il était homme, combattant pour ses pères et rachetant leur désobéissance par son obéissance ; d'autre part, il a enchaîné le « fort », libéré les faibles et octroyé le salut à l'ouvrage par lui modelé, en détruisant le péché. Car « le Seigneur est compatissant et miséricordieux » et il aime le genre humain [32]. » Dans un autre registre, le thème de l'illumination dit le même combat entre la lumière et les ténèbres (cf. *Jn*). C'est pourquoi les nouveaux baptisés sont appelés les « illuminés » (*phôtismenoi*).

La Rédemption est donc une victoire ; elle est aussi une *libération.* « Par l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, écrit W. Kasper, la situation de perte de salut dans laquelle les hommes sont emprisonnés et qui les détermine intérieurement se trouve transformée. Elle est brisée en un point et ce recommencement marque une détermination nouvelle. La Rédemption peut donc être comprise comme une libération [33]. » Aujourd'hui le terme de libération est porteur d'une grande charge affective, en référence à toutes les luttes d'ordre politique à propos desquelles on cite volontiers l'Exode. Sur la question difficile du lien et de la distinction entre « les libérations des hommes et le salut en Jésus-Christ », qu'il suffise ici de renvoyer au document qui a fait suite à l'Assemblée des évêques français de 1974 [34].

Mais il est un autre aspect de la libération qu'il importe de souligner : il s'agit de la libération de notre liberté d'hommes, blessée, aliénée et prisonnière du fait du péché. Dans une perspective augustinienne, si l'homme a toujours gardé le libre arbitre, il a perdu la *libertas*, c'est-à-dire la capacité d'orienter fondamentale-

32. IRÉNÉE, *Contre les hérésies,* II,18,6 ; trad. A. ROUSSEAU, *SC,* 211, p. 363-365.
33. W. KASPER, *Jésus le Christ,* Paris, Cerf, 1976, p. 307 s.
34. Cf. *Libérations des hommes et salut en Jésus-Christ.* Réflexions proposées par le Conseil permanent de l'Episcopat, Paris, Centurion, 1975.

ment sa vie selon Dieu. Dans un autre vocabulaire, Luther insistera également sur la perte de la liberté de l'Evangile chez le pécheur. Or Jésus a parfaitement exercé sa liberté d'homme selon le dessein de Dieu. De ce fait il a pratiqué l'ouverture nécessaire pour que nous puissions en lui et par lui retrouver notre liberté et revenir à Dieu. Il a radicalement converti la liberté de tous ceux qui acceptent de suivre son exemple illuminateur (cause exemplaire : il nous révèle ce dont nous n'avions même plus l'idée), et d'accueillir le don qu'il nous fait par là même (cause efficiente : sa grâce nous rend à nouveau possible ce qui ne l'était plus). Irénée a bien souligné la chose dans le cadre de sa théologie de la récapitulation, où il exploite le parallèle paulinien de *Rm 5* entre Adam et le Christ : « De même que, par la désobéissance d'un seul homme, la multitude a été rendue pécheresse, de même aussi, par l'obéissance d'un seul, la multitude sera-t-elle rendue juste » (*5*,19). Dans son commentaire de la tentation du Christ au désert, Irénée montre que celui-ci a « récapitulé » la désobéissance originelle, c'est-à-dire qu'il a vécu la même situation de tentation qui fut celle d'Adam, mais il lui a donné une issue contraire. Sa résistance victorieuse au démon est une victoire libératrice pour nous :

> La transgression du commandement de Dieu perpétrée en Adam était détruite par l'observation du commandement de la Loi, qu'observa le Fils de l'homme en refusant de transgresser le commandement de Dieu... C'est l'enchaînement de celui-là (l'ange apostat) qui fut la libération de l'homme[35].

Les évangiles nous disent quelque chose de cela en soulignant que la manière de mourir de Jésus amène la confession de foi du centurion, tandis que beaucoup quittent le calvaire en se frappant la poitrine (*Lc 23*,48). La mort de ce juste est en elle-même puissance de conversion. Un exemple récent peut nous aider à comprendre la force de conversion de l'amour qui va jusqu'à la mort. Quand le Père Maximilien Kolbe se propose pour remplacer un père de famille dans le bunker de la faim, il vient dérégler la logique du mal par la force de l'amour. Car il était normal que l'officier S.S. qui avait décidé cette hécatombe refuse la substitution. La logique perverse de l'action qu'il menait ne pouvait qu'être indifférente à cette péripétie, qui était une forme de contestation. Mieux, la proposition risquait d'exciter le sadisme particulier que peut provoquer l'idée de faire mourir arbitrairement un père de famille

35. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, V, 21, 2-3 ; trad. A. ROUSSEAU, *SC*, 153, p. 272-277.

indispensable aux siens. Or le S.S. a accepté : et c'est là la première victoire du P. Kolbe. Un court instant, le S.S. a été sensible à la beauté du geste de l'amour et il l'a respecté. Une brèche a été faite dans son projet de mort. Sa liberté a vécu un moment de conversion. Ce qui est à la fois beau, juste et vrai s'est imposé à lui.

## V. - La médiation ascendante

Le vocabulaire biblique de la médiation ascendante est avant tout celui du sacrifice et de l'expiation. Il sera prolongé dans la tradition théologique médiévale et moderne par celui de la satisfaction et de la substitution. Il nous faut encore passer en revue ces termes-clés, car c'est à leur propos que le « court-circuit » s'est produit le plus dangereusement :

### *Le sacrifice*

Le N.T. présente à l'évidence la vie et la mort de Jésus comme un sacrifice. Ne retenons ici que quelques textes, à titre d'indicatifs, et afin de discerner le sens exact de l'affirmation : « Vivez dans l'amour comme le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous en offrande et sacrifice d'agréable odeur » (*Ep 5*,2). De même l'épître aux Hébreux : « ' De sacrifice et d'offrande, tu n'as pas voulu, mais tu m'as façonné un corps. ' (...) ' Voici, je suis venu pour faire ta volonté. ' Il supprime le premier culte pour établir le second. C'est dans cette volonté que nous avons été sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus-Christ, faite une fois pour toutes. (...) Après avoir offert pour les péchés un sacrifice unique, il siège pour toujours à la droite de Dieu » (*Hé 10*,5-12). Si l'offrande de la personne de Jésus est bien un sacrifice, celui-ci ne doit donc pas être ramené au niveau de ceux qui n'en étaient que la figure et avec lesquels il marque une rupture. Dans ce langage la métaphore joue dans toute sa force. Le sacrifice du Christ n'est pas un sacrifice cultuel, passant par la substitution des animaux ou de la fleur du froment. Il est un sacrifice existentiel, c'est-à-dire le sacrifice d'une vie donnée pour ses frères et à son Père dans une attitude radicale de *pro-existence* [36]. Il accomplit le premier

36. Cf. H. SCHÜRMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?*, coll. Lectio divina, 93, Paris, Cerf, 1977 ; CTI, *Quelques questions choisies touchant la christologie*, IV, B, 2.3, dans *Doc. Cath.* n° 1803 (1er mars 1981) 227.

le vrai sacrifice que tout homme doit à Dieu, le sacrifice spirituel où la personne même de l'offrant est l'objet du sacrifice, ce que la théologie classique exprime en parlant de l'identité du prêtre et de la victime. Telle est la loi du sacrifice chrétien : « Je vous exhorte donc, frères, dit saint Paul, au nom de la miséricorde de Dieu, à vous offrir vous-mêmes en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu : ce sera là votre culte spirituel » (*Rm 12*,1).

En matière de sacrifice il faut inlassablement en revenir à la grande définition de saint Augustin dans *La Cité de Dieu*, où celui-ci, commentant *Rm 12*, relie notre sacrifice d'hommes à l'unique sacrifice du Christ et à sa célébration dans l'Eucharistie. Le texte mérite une citation un peu ample :

> Le vrai sacrifice est donc toute œuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, à savoir toute œuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons véritablement être heureux.

Dans cette première définition du sacrifice la dimension du renoncement souffrant n'est pas mentionnée, car elle est une donnée seconde, conséquence du nécessaire arrachement au péché. Le cœur du sacrifice, c'est tout ce qui nous met en communion avec Dieu, et cette communion est identiquement le bonheur de l'homme. A l'idée trop répandue du sacrifice qui d'abord « fait mal », Augustin répond par celle du sacrifice qui nous rend heureux :

> L'homme consacré par le nom de Dieu et voué à Dieu, en tant qu'il meurt au monde pour vivre à Dieu, est un sacrifice. (...) Si donc le corps, cet être inférieur dont l'âme se sert comme d'un instrument, est un sacrifice quand cet usage bon et droit est rapporté à Dieu, combien plus l'âme elle-même est-elle un sacrifice quand elle se réfère à Dieu. (...) Ainsi donc les vrais sacrifices sont les œuvres de miséricorde soit envers nous-mêmes soit envers le prochain, que nous rapportons à Dieu. L'unique but de ces œuvres est de nous délivrer du malheur et, par suite, nous procurer le bonheur (ce qui ne s'obtient que grâce au bien suprême dont il a été dit : « Pour moi, mon bien est d'adhérer à Dieu » *Ps 72*,28).

Toute la vie de l'homme, médiatisée par son activité corporelle au service des autres, peut donc être un sacrifice continu, dans la mesure où elle renonce au monde de péché et se rapporte à Dieu, pour notre seul vrai bonheur :

> D'où il suit assurément que cette Cité rachetée tout entière, c'est-à-dire l'assemblée et la société des saints, est offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le grand prêtre, qui, sous la forme d'esclave, est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa passion, pour faire de nous le corps d'une si grande Tête. (...) *Le sacrifice en sa totalité, c'est nous-mêmes.* (...) Tel est le sacrifice des chrétiens : à

plusieurs n'être qu'un seul corps dans le Christ. Et ce sacrifice, l'Eglise ne cesse de le célébrer dans le sacrement de l'autel, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte [37].

Prolongeant cette visée augustinienne, Y. de Montcheuil voit dans le sacrifice du Christ le sacrement, c'est-à-dire le signe et la cause, du sacrifice de toute l'humanité :

> Si nous prenons les choses du point de vue de l'histoire humaine dans son ensemble, comme Dieu les voit, nous devrons dire qu'il n'y a qu'un seul sacrifice au sens total : l'acte par lequel l'humanité prédestinée (...) passe du péché où elle se trouve à la consommation du salut. (...) Mais l'humanité, laissée à elle-même, est incapable de ce sacrifice. (...) L'humanité ne peut « se sacrifier » que si la grâce lui est donnée. Or, la condition de cette grâce, c'est l'incarnation. Le sacrifice n'est donc possible que parce que le Christ s'est uni à l'humanité pour lui donner sa grâce et le désir de passer du mal au bien (...) et ce passage lui-même. (...) Le sacrifice historique, accompli une fois en un moment du temps et en un lieu déterminé, est le sacrement du sacrifice accompli par le Christ total. (...) Le sacrifice accompli par le Christ sur la croix est le symbole, le signe, mais le signe efficace du sacrifice que tous les hommes doivent accomplir [38].

Il va de soi que le sacrifice du Christ ne nous dispense pas du nôtre : il nous donne au contraire de pouvoir accomplir celui-ci librement. Disons enfin que le but du sacrifice n'est pas d'agir sur Dieu (*do ut des*), mais d'agir sur l'homme. « Nos dons n'ajoutent rien à ce que tu es », dit une de nos préfaces, reprenant un thème des psaumes qui nous répètent que Dieu n'a pas besoin de nos biens. Irénée y insiste longuement :

> Si Dieu sollicite des hommes une oblation, c'est pour celui-là même qui l'offre, c'est-à-dire pour l'homme. (...) Après avoir montré que lui-même n'a besoin de rien, il conseille et rappelle ce par quoi l'homme est justifié et s'approche de Dieu [39].

Ce n'est donc pas une manière moderne de biaiser avec l'idée de sacrifice que d'exclure de celui-ci tout aspect de compensation ou de commutation entre l'homme et Dieu.

---

37. Augustin, *La Cité de Dieu*, X,6 ; trad. G. Combès, Bibl. aug., 34, 1959, p. 445-449.

38. Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, coll. Théologie, 9, Paris, Aubier, 1951, p. 51-53.

39. Irénée, *Contre les hérésies*, IV, 17,1 (vol. cité *supra*, note 17), p. 575-579.

*L'expiation et la propitiation*

A travers l'Ancien Testament, puis à travers le Nouveau Testament, l'idée d'expiation connaît une conversion profonde : elle passe de la sphère de la vengeance à celle de l'amour. Elle se transforme en intercession et propitiation. La place manque pour tracer ici ces jalons qui vont du sacrifice d'expiation dans le Lévitique aux chants du Serviteur souffrant d'Isaïe et aux affirmations de l'expiation-propitiation accomplie par la croix de Jésus [40]. Paul dit en effet : « Dieu l'a exposé, instrument de propitiation (*hilastèrion*) par son propre sang, moyennant la foi » (*Rm 3,25*). De même la première épître de Jean : « Il est, lui, victime d'expiation (ou de propitiation : *hilasmos*) pour nos péchés » (*1 Jn 2,2* ; cf. *4,10*). Enfin l'épître aux Hébreux : « Il a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin de devenir dans leurs rapports avec Dieu un grand prêtre miséricordieux et fidèle pour expier (*hilaskesthai*) les péchés du peuple » (*He 2,17*).

Le lien entre expiation et intercession, déjà établi par tant de textes bibliques [41], est en Jésus aussi étroit que possible. Chez lui les deux mots se convertissent l'un dans l'autre : l'expiation est la prière spirituelle pleinement exaucée, en raison de l'authenticité visible qu'elle s'est donnée, tandis que l'intercession se fait sacrifice de la vie, offert dans une attitude d'obéissance et d'amour. Aux jours de sa chair, Jésus a offert « prières et supplications avec grand cri et larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort, et il fut exaucé en raison de sa soumission » (*He 5,7*). Cette imploration est désormais éternisée dans le Christ glorieux « toujours vivant pour intercéder en notre faveur » (*He 7,25*).

L'expiation accomplie par Jésus est en effet celle du *martyr*, c'est-à-dire de celui qui meurt par le fait des autres en faisant de sa vie donnée un *témoignage* rendu à sa mission et au dessein de salut du Père. « Le Christ Jésus (...) a rendu témoignage (*marturèsantos*) devant Ponce Pilate dans une belle profession de foi » (*1 Tm 6,13*). La mort de Jésus a la fécondité du martyre : elle dénonce le mal et le péché au moment même où elle intercède pour les bourreaux et leur ouvre la voie de la conversion. Les chrétiens

40. Cf. B. Sesboüé, *L'expiation dans la révélation judéo-chrétienne*, dans *Rencontres*, III, 13 (1969) 233-244.

41. Cf. St. Lyonnet, *Expiation et intercession*, dans *Biblica* 40 (1959) 885-901.

persécutés qui professaient leur foi au péril de leur vie devant les fonctionnaires de l'empire romain se référaient à cette attitude de Jésus.

C'est également dans cette optique qu'il faut comprendre les deux textes les plus rudes du N.T. dans leur littéralité : « Celui qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a, pour nous, fait *péché*, afin que, par lui, nous devenions justice de Dieu » (*2 Co* 5,21) ; et « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, en se faisant pour nous *malédiction*, car il est écrit : ' Maudit quiconque est suspendu au gibet ' » (*Ga* 3,13). Ces deux textes sont construits sur l'idée d'un échange : le Christ prend sur lui notre péché et notre malédiction, pour que nous recevions sa justice et sa rédemption. Ce qu'il nous communique est facile à comprendre ; ce qu'il reçoit de nous est susceptible d'une interprétation en court-circuit. Le Christ n'est pas rendu pécheur ni maudit à titre personnel, comme certaines interprétations abusives l'ont compris. Il s'agirait là d'« une sorte de fiction absurde qui le rendrait coupable à notre place et nous retirerait la responsabilité de nos gestes ». Il n'y a aucune ressemblance entre lui et le péché. Ici encore la métonymie dit l'action pour l'effet. Jésus a concentré sur lui la fureur du péché. Dans sa chair meurtrie, il est la vivante image du résultat du péché des hommes qui s'est déchaîné contre lui. En ce sens bien réel nous lui avons donné notre péché : c'est toujours de là qu'il faut partir. Mais du même coup il assume une nouvelle solidarité avec nous, parce que « le malheur qui pèse sur nous » du fait de la puissance du péché est sur lui. « Le mal que font nos péchés dans le monde (...) va l'atteindre, lui, le premier. » Car il ne souffre pas seulement du mal que le péché lui fait, mais aussi du mal que le péché nous fait à nous les hommes et de l'horreur que Dieu a pour lui. Au cœur de cette solidarité, il convertit ce mal et ce malheur en le vivant comme une authentique pénitence. « Il s'est fait pour nous pénitent [42]. » C'est ainsi qu'il « porte les péchés du monde », pour les « enlever ». La Tête souffre du mal de tout le corps et initie ce corps à l'arrachement au péché qu'est la pénitence.

Il en va de même pour le texte de *Ga* 3,13 qui joue sur le mot de malédiction. Paul raisonne à la manière des Juifs : Jésus est

42. J. Guillet, *Jésus Christ pénitent*, dans *Christus* 39 (1963) 301, à qui plusieurs expressions de ce paragraphe sont empruntées.

maudit au regard de la Loi et des Juifs, en raison de la parole de l'Ecriture, puisqu'il a été suspendu au gibet. Il n'est évidemment pas maudit au regard de Paul ou de Dieu. L'évocation allégorique de cette malédiction montre jusqu'où Jésus a accepté d'aller dans son amour, pour libérer l'humanité de la malédiction de la Loi et lui communiquer la bénédiction d'Abraham (*3*,14). La métonymie joue une nouvelle fois : parce que Jésus a été un maudit pour les pécheurs qui le crucifiaient, la malédiction qui pèse sur les hommes pécheurs s'est manifestée en lui sous la forme de son résultat. La malédiction du supplicié est la vivante image de ce à quoi aboutit le péché.

Cette attitude du Christ commande toute la spiritualité d'expiation et d'offrande de la souffrance dans l'Eglise. On ne doit jamais sacraliser la souffrance en elle-même, car la souffrance est toujours un mal. Mais le chrétien a le pouvoir et la tâche de convertir toute souffrance en acte d'amour rédempteur et libérateur, comme le Christ l'a fait lui-même. De même, l'ascèse et la mortification volontaire ne doivent jamais tomber dans le masochisme, mais être au service de la rééducation de notre liberté dans son combat contre le péché et son accueil de la réconciliation. Une telle rééducation a une valeur à la fois personnelle et communautaire : si « toute âme qui s'élève élève le monde », toute pénitence vécue dans l'amour est une intercession qui contribue dans le Christ à la libération de l'humanité pécheresse.

Mais le discours chrétien sur l'expiation ne peut oublier que le terme est profondément dé-converti dans notre monde de culture. Il évoque infailliblement une idée de vengeance ou de peine vindicative. Toute une pédagogie biblique est donc nécessaire pour exorciser ce mot des connotations dangereuses qui l'habitent.

### *La satisfaction*

Avec le terme de satisfaction nous abordons un vocabulaire qui n'est plus scripturaire, même s'il se greffe sur les idées de sacrifice et d'expiation. Si la catégorie d'expiation reste grevée par le schème d'une justice vindicative, celle de satisfaction l'a été largement par celui d'une justice commutative. C'est saint Anselme qui a organisé le premier la théologie de la Rédemption autour du concept de satisfaction. Son influence sera décisive sur tout le moyen âge, même si la satisfaction est loin d'être première dans la théologie de saint

Thomas [43], et les temps modernes. Anselme s'est inspiré de certains schèmes de justice commutative dominants dans le monde culturel de la féodalité qui était le sien : le péché est une sorte de vol de la créature vassale au Dieu suzerain qui exige une certaine restitution. Une situation de justice et de droit est donc à rétablir entre l'homme et Dieu. Mais la pensée d'Anselme est beaucoup plus riche et complexe que ses utilisations postérieures, simplifiées et dégradées. Il a parfaitement le sens que *tout revient à l'initiative de Dieu* qui veut mener à bien son dessein de salut et *à son souci de respecter l'honneur de l'homme en lui donnant en Jésus-Christ de pouvoir réparer.* Il entend également laver Dieu de toute intention vindicative. Il fait ainsi parler les interlocuteurs de son dialogue *Cur Deus homo :*

> A quel titre qualifier de justice le fait de livrer à la mort le plus juste des hommes à la place de l'homme pécheur ? Qui donc, parmi les hommes, pourrait condamner un innocent pour libérer un coupable, sans encourir un jugement qui le condamne lui-même [44] ?

Ou encore :

> Il est bien étrange, en effet, que le sang d'un innocent représente pour Dieu une si grande volupté ou un besoin si intense que, sans la mort de cet innocent, il ne voudrait pas pardonner au coupable [45].

Le mot de satisfaction, d'origine juridique, est utilisé pour la première fois par Tertullien à propos de la conduite pénitentielle. Il donne lieu souvent à un gros contresens. Car il ne signifie pas compenser rigoureusement le mal commis par une prestation jugée de valeur équivalente. Il veut dire tout simplement « en faire assez ». Dans le droit romain la satisfaction tenait lieu du paiement d'une dette : le créancier acquittait le débiteur qui avait fait ce qu'il avait pu. En théologie de la pénitence, la satisfaction désigne la nature et la durée d'une pénitence qui sera jugée « suffisante » par l'Eglise pour exprimer la conversion réelle du pécheur, son changement de vie et son désir de réparer, autant qu'il est en lui, le mal commis.

---

43. Cf. B. Catao, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin,* coll. Théologie, 62, Paris, Aubier, 1965, p. 79.

44. Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme,* I,8 ; trad. R. Roques, *SC*, 91, 1963, p. 241.

45. *Ibid.,* I,10, p. 261.

Ce terme a été ensuite appliqué au Christ, en tant que celui-ci assume en sa passion la pénitence de notre péché, dans une conduite réparatrice qui nie le péché d'orgueil, d'égoïsme et de cupidité dans une attitude d'humilité, d'obéissance et de désappropriation. Sa conduite prend le contre-pied de la conduite pécheresse. En lui le mouvement de conversion de l'humanité à Dieu s'engage et prend corps, et Jésus donne aux hommes à la fois l'exemple et la force de le suivre sur la voie de la destruction du péché. Le Christ en a donc « assez fait », en un sens métaphorique très original, qui n'a rien à voir avec une compensation juridique et qui dépasse infiniment ce que l'Eglise peut demander à ses pénitents. La satisfaction accomplie par Jésus est de l'ordre de l'amour et elle est surabondante. Pour saint Thomas, l'offense ne s'efface que par l'amour, et un amour très intense peut même rendre inutile toute satisfaction réparatrice. C'est ce qu'a fait le Christ : « En souffrant *par amour et par obéissance* le Christ a présenté à Dieu plus que l'exigeait la compensation de toute l'offense du genre humain [46]. » Le Concile de Trente dit de même :

> Notre Seigneur Jésus-Christ (...) « alors que nous étions ennemis » (*Rm* 5,10), à cause de l'extrême *amour* dont il nous a aimés (*Ep* 2,4), a mérité notre justification par sa très sainte passion sur le bois de la Croix et a satisfait pour nous à son Père [47].

Si la satisfaction du Christ ne doit pas se comprendre selon le schème de la compensation, il reste qu'elle comporte la dimension de la *réparation* du péché. Cette réparation entre dans la logique de l'amour et de la réconciliation et est indispensable à son sérieux. La passion est de ce point de vue exemplaire, puisque le Christ n'avait rien à réparer pour lui-même. Une véritable conversion est inséparable du désir de faire de son mieux pour la réparation de son péché. Car le péché lèse ou détruit toujours quelque chose à la fois chez les autres et chez son propre auteur. Un changement de vie, qui se traduit dans une conduite nouvelle de pénitence réparatrice, exprime aux autres et à soi-même et fait passer dans la réalité des faits la négation du mal commis. Mais le péché est aussi une rupture de la relation d'amour que Dieu propose sans cesse à l'homme. A cette rupture Dieu a voulu, dans son infinie tendresse, se rendre vulnérable : il est véritablement offensé par le péché de l'homme, et les sentiments de colère que la Bible lui

46. *S. Theol.* III$^a$, qu. 48, art. 2 c ; cité par B. CATAO, *op. cit.*, p. 89.
47. Concile de Trente, *loc. cit.* (*supra*, note 29).

attribue — selon un anthropomorphisme signifiant — ne sont rien d'autre que l'expression d'un amour déçu. L'attitude de réparation exprime donc le désir de renouer cette relation d'amour. Car elle s'adresse d'abord à Dieu. Tel est le sens médicinal des « peines dues au péché » de la conduite pénitentielle. Celles-ci n'ont que la valeur de la charité qui les anime et qu'elles ont pour but de faire grandir. Si une telle charité est d'emblée intense, alors elle « suffit » à tout. Il est enfin à l'honneur de l'homme de pouvoir réparer, et toute la tradition s'est plu à souligner la générosité du dessein de Dieu qui, en Jésus, a permis à un homme de réparer le péché des hommes.

*De la substitution à la solidarité*

Le terme de substitution n'est pas non plus scripturaire, mais il a joué un grand rôle dans la réflexion théologique sur la Rédemption. Le thème de l'innocent qui prend la place du coupable a donné lieu à des développements exagérés et ambigus, souvent contaminés par l'idée d'une justice commutative ou même vindicative. On a dit par exemple que le Christ se substituait à nous pour recevoir le châtiment de nos péchés (substitution pénale), qu'il a été fait pécheur (substitution dans la culpabilité), qu'il a été accusé et condamné à notre place (substitution dans la condamnation), enfin qu'il a même souffert les peines de l'enfer (substitution dans le tourment infernal) [48]. En la matière la théologie protestante s'est faite encore plus insistante que la théologie catholique. Le XIX^e^ siècle s'est également servi de la catégorie de la satisfaction ou de l'expiation « vicaire », souvent liée aux théories juridiques et morales de la rédemption [49]. Tout récemment je me suis laissé dire qu'un théologien comparait la substitution accomplie par le Christ à celle du père Kolbe, qui a pris sur lui le châtiment imposé pour en libérer le père de famille. Ce théologien avait-il

48. Cf. J. Galot, *La rédemption mystère d'alliance* (cité *supra*, note 9), p. 249-260.

49. Cf. CTI, *Quelques questions choisies...* (cité *supra*, note 36), IV, C, 3.3, p. 226 : « Si l'on parle au sens strict et au niveau simplement notionnel, on peut à peine qualifier de « substitution expiatoire » ou d'« expiation vicaire » cette action divine qui apporte irrévocablement le salut par la vie et la mort du Sauveur eschatologique, comme par la résurrection qui le constitue Sauveur d'une manière définitive et irréversible » ; ou encore, IV,D,7, p. 229 : « Il ne s'agit pas de penser que Dieu a puni ou condamné le Christ à notre place. C'est là une théorie erronément mise en avant par plusieurs auteurs, notamment dans la théologie réformée. »

conscience qu'il mettait implicitement par là Dieu lui-même dans le rôle du S.S. ?

Il y a bien une origine scripturaire à l'idée de substitution, puisque le Christ est mort pour nous, en notre faveur, mais aussi en un sens à notre place, et qu'il a accompli à travers une mort qui ne lui était pas due une rédemption dont nous étions devenus incapables. Mais cette idée ne saurait être isolée de son contexte, au bénéfice d'une logique de la compensation qui fait du Christ une valeur de remplacement de l'homme, ce que les théologiens allemands appellent, d'un mot tristement évocateur pour nous, un Christ-Ersatz. Bien plus forte est dans l'Ecriture l'idée de *représentation* : le Christ, nouvel Adam, véritable chef et tête de l'humanité dont il veut faire son corps, la représente et l'engage dans son mystère pascal. Celui-ci est le sacrement de la Pâque de l'humanité. Ceci veut dire, d'une part, qu'il ne nous dispense nullement d'accomplir le sacrifice de notre propre passage en Dieu et, d'autre part, que le Christ ne peut nous représenter qu'au nom de la solidarité qu'il a établie avec nous. « L'avenir de la foi, écrit W. Kasper, dépendra en grande partie de la manière dont on réussira à concilier l'idée biblique de représentation et l'idée moderne de solidarité [50]. »

Car la substitution dont il s'agit est en fait une « substitution initiatique » [51], c'est-à-dire qu'elle inaugure dans l'humanité le mouvement de retour à Dieu. Elle repose donc sur la solidarité concrète que le Christ a établie avec nous. Par son incarnation, par sa manière de vivre et de mourir, il a assumé « vraiment la condition de l'homme pécheur » [52]. Par le partage de notre existence dans une existence tout entière donnée pour les autres, il a noué avec nous des liens de solidarité qui rendent désormais possible la réalisation de nos libertés.

> Il faut que Dieu se fasse homme et soit radicalement en tant qu'homme l'homme-pour-les-autres pour que soit posée la base d'une possibilité d'existence nouvelle et d'une solidarité nouvelle entre les hommes, ainsi que de la paix et de la réconciliation dans le monde [53].

---

50. W. Kasper, *Jésus le Christ* (cité *supra*, note 33), p. 335.
51. B. Lauret, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. II : *Dogmatique* I, Paris, Cerf, 1982, p. 272.
52. CTI, *Quelques questions choisies...*, IV, D,7, p. 229.
53. W. Kasper, *op. cit.*, p. 338 s.

## Conclusion

Le terme néo-testamentaire de *réconciliation* est sans doute celui qui est le plus capable d'intégrer toutes les perspectives de la médiation salvifique du Christ, puisque notre filiation adoptive prend cette figure du fait du péché. Il rejoint celui d'Alliance. Il exprime au mieux la réciprocité de ce qui se joue entre Dieu et l'homme.

Le Nouveau Testament souligne fortement que Dieu est le sujet actif de la réconciliation et l'homme son sujet passif : « Nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils » (*Rm 5*,10) ; « nous avons reçu la réconciliation » (*5*,11) ; « c'était Dieu qui en Christ réconciliait le monde avec lui-même » (*2 Co 5*,18). Tout revient donc à l'initiative de Dieu qui fait de cette réconciliation dans l'Eglise l'objet d'une parole et d'un ministère.

Mais cet acte de Dieu suscite une réciprocité : il faut que l'homme « se laisse réconcilier avec Dieu » (*2 Co 5*,20), et qu'il accueille le don de Dieu. Le Christ a accompli au nom du Père le premier côté de la réconciliation ; il a également pris sur lui, en notre nom, le second côté en offrant sa vie d'homme à son Père et pour ses frères. Dans le langage dont il avait le secret, Irénée l'avait dit parfaitement :

> Car il fallait que le « médiateur de Dieu et des hommes », par sa parenté avec chacune des deux parties, les ramenât l'une et l'autre à l'amitié et à la concorde, en sorte que tout à la fois Dieu accueillît l'homme et que l'homme s'offrît à Dieu [54].

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

**Sommaire.** — Dans cette seconde partie, l'article souligne la double dimension, divinisatrice et rédemptrice, du salut chrétien, et expose les deux côtés, descendant et ascendant, de la médiation réconciliatrice accomplie par le Christ. Il est alors possible de commenter, en les ordonnant selon chacun de ces côtés, les termes-clés qui en expriment la réalité selon une complémentarité incontournable : divinisation, justification, rédemption et libération pour la médiation descendante ; sacrifice, expiation, propitiation, satisfaction, substitution et solidarité pour la médiation ascendante.

54. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, II,18,7 (vol. cité *supra*, note 32), p. 365-367.