

# POURQUOI FALLAIT-IL QU'IL MEURE ?

Sur le sens de la mort du Christ\*

par Gérard SIEGWALT

1. Nous commençons par une brève évocation de l'épisode où Jésus emploie pour la première fois le « *il faut* » — en grec '*dei*' — qui est au cœur de notre réflexion sur la question : « Pourquoi fallait-il qu'il meure ? »

Nous lisons Marc 8, 31 : « Alors il commença à leur apprendre qu'il fallait que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les anciens, par les grands prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et que, trois jours après, il ressuscite. »

Cette première annonce de Jésus concernant sa passion et sa mort se situe immédiatement après la confession de Pierre sur le territoire de Césarée-de-Philippe. Pour comprendre le sens du « il faut », il est important de rappeler ce contexte. Il est question ici des Douze, qui sont distingués de la foule, et il est dit : le lieu, la place des Douze — des disciples dans ce sens particulier, étroit —, c'est la route. La route, le chemin, c'est le lieu de la manifestation de Jésus comme Christ.

« Jésus *s'en alla* avec ses disciples vers les villages voisins de Césarée-de-Philippe. *En chemin*, il interrogeait ses disciples : Qui suis-je, au dire des hommes ? » (v. 27)

Césarée-de-Philippe, c'est un territoire païen, un territoire hors Église — *extra ecclesiam* —, c'est ce qu'on appelle dans l'Église le monde. C'est là, non dans quelque vase clos, dans quelque ghetto ecclésial, c'est là, en chemin, que Pierre a son illumination fulgurante,

\* Exposé fait lors de la retraite de l'Inspection luthérienne de Paris, le 23 mars 1991, à Versailles.

c'est là que, sollicité de répondre, ses yeux se dessillent et qu'il reconnaît : « Tu es le Christ ».

En chemin, en route. Jésus emmène sur le chemin de Césarée-de-Philippe, sur le chemin du monde, non pas la foule — elle y est, de toute manière —, mais les Douze. Il les place aux avant-postes, au premier front, pour répondre là — eux — à la question posée, afin que, avec eux et à travers eux, la foule apprenne, de son côté, à y répondre. Tous ne sont pas appelés dans ce sens-là aux avant-postes, mais eux le sont. Appelés à être des pionniers.

On ne choisit pas d'être au front, on est choisi. Césarée-de-Philippe, le monde, *the new frontiers* — comme on dit en américain — qu'est-ce ? C'est, pour nous, le monde de tous les défis, depuis les hautes technologies pouvant servir pour le meilleur comme pour le pire, depuis les impératifs de l'économie qui font que les riches sont riches et les pauvres toujours plus pauvres, depuis les luttes politiques entre l'ordre — ou le désordre — établi et les droits de tous à la dignité dans la solidarité, depuis tous ces défis immenses, collectifs, mais dans lesquels nous sommes tous soit acteurs soit victimes soit les deux, jusqu'aux défis de la vie professionnelle, sociale, culturelle, ecclésiale, familiale et personnelle. À chacun d'entre nous de mettre un contenu dans ces domaines, de dire les défis qui lui apparaissent là, pour lui-même et pour les autres.

En chemin, Jésus met les Douze en chemin, les met sur le chemin de Césarée-de-Philippe, sur le chemin du monde, du monde de tous les défis. C'est là qu'il les sollicite de répondre. Répondre à quoi ? À une question qui est proprement *la* question, la question dernière, ultime. Dans ces défis, non de manière abstraite, mais concrètement, dans tel défi très précis et dans tous ces défis très précis, très concrets, « qui dites-vous que *je* suis ? ».

Ce n'est pas là une question théorique, théologique pour un aparté de salon. C'est une question décisive, qui, selon la réponse qu'on lui donne, décide pratiquement, existentiellement, de toute la suite. Notons qu'il n'est pas dit que c'est le monde, les gens qui posent la question. Peut-être en va-t-il ainsi quelquefois. Mais il est dit que Jésus pose la question ; il peut la poser à travers les gens, à travers le monde. Mais c'est seulement si nous l'entendons, *lui*, nous la poser, dans les défis du monde et à travers eux, que nous la reconnaissons pour ce qu'elle est : *la* question qui décide du sens de notre vie, de notre salut ou de notre perte et toujours à nouveau aussi du salut

ou de la perte d'autres êtres qui sont concernés par *notre* réponse à *cette* question.

Je pense ici à Georges Canguilhem, l'épistémologue des sciences. Dans les années 70, il participait à un Colloque à Strasbourg sur « Technique et eschatologie ». Rappelant l'affirmation d'E. Husserl (dont les anciens élèves de Théobald Süß connaissent bien le nom) : « Les philosophes sont les fonctionnaires de l'humanité », il la paraphrasait avec des connotations presque messianiques, disant : « Nous sommes à la recherche d'un concessionnaire de la planète qui aurait réponse à tous les problèmes de l'homme. »

Ah, n'est-ce pas, quelle affaire si on pouvait découvrir sur la route, dans le monde de tous les défis, la réponse à la question dernière, à la quête de ce concessionnaire messianique de la planète ! En tout cas, c'est la route, le chemin du monde qui est le lieu de la manifestation de Jésus comme Christ, le lieu de la manifestation du salut de Dieu au milieu des défis du monde.

Voilà le contexte dans lequel se situe le « il faut » de Jésus. Il a trait à la compréhension de la foi messianique, de la religion chrétienne. Il est lié à l'épisode de Pierre, à qui Jésus est obligé de dire : « en arrière de moi, Satan — *retro me, Satanas !* » Ce point concerne tout le monde — Jésus le développera pour toute la foule avec les disciples, les Douze, mais ce point concerne au premier chef Pierre. Ici est nommée la tentation particulière du clergé, de toutes celles, de tous ceux de l'espèce de Pierre, depuis le grand Frère à Rome ou à Byzance ou à Canterbury ou à la rue de Clichy (au quai St. Thomas) jusqu'au pasteur, au curé de paroisse, y compris le professeur de théologie.

La tentation, la voici : c'est de faire d'une religion du Christ-Serviteur et donc d'une religion du service, de la grâce, de l'amour de Dieu et, partant, de l'Église comme communauté de grâce, une religion du pouvoir de Dieu et, partant, du pouvoir de l'Église. C'est la tentation de ce qu'on appelle aujourd'hui l'intégrisme<sup>1</sup>. Elle n'est pas un monopole de l'Église : elle est une maladie potentielle de toute foi, qu'elle soit religieuse ou politique ou culturelle. Elle est présente dans le judaïsme, elle est présente dans l'islamisme, elle est présente dans le christianisme, pour ne parler que des religions abrahamiques. Elle est une maladie mortelle — et mortifère : qui porte la mort — pour chacune de ces religions ; elle est la perversion de leur vérité. Cette vérité dans son *fond* et donc au-delà des expres-

sions qui, portant à malentendu, doivent être interprétées selon son fond, c'est la révélation de la toute-puissance de l'amour saint de Dieu. Il y a des différences entre les religions abrahamiques, mais il y a aussi cette compréhension fondamentale *commune* de Dieu. Dans ce que Jésus dit ici, nous avons à la fois ce qui est commun et ce qui est différent. Mais ce qui est différent, qui est donc spécifique à la foi chrétienne, ne justifie en aucune façon un quelconque intégrisme chrétien, donc une quelconque confusion entre Dieu et l'Église. Cette confusion, au nom de la volonté de puissance, voilà la tentation de Pierre, et c'est d'y vouloir entraîner Jésus qui attire à Pierre le « *retro me, Satanas* ».

À cette tentation, Jésus oppose la compréhension du Christ non comme dominateur mais comme serviteur : « *il faut* — '*dei*' — que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et que, trois jours après, il ressuscite. »

Jésus lui-même et le Nouveau Testament développent le « *il faut* » ainsi entendu dans le sens du don de lui-même, de l'offrande de soi et dans ce sens du sacrifice du Christ. Nous y viendrons plus loin. Il faut dire d'abord que Jésus explicite le « *il faut* » qui vaut en premier lieu pour lui-même, en l'appliquant aussi aux chrétiens, pas seulement aux disciples au sens étroit, aux Douze, mais à toute la foule et ainsi aux disciples au sens large. Il l'applique à eux tous, étant entendu que « le disciple — disciple au sens large, celui qui par la foi baptismale entre dans la suivance du Christ — n'est pas plus que le maître ».

« Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive » (v. 34).

Je noterai ici simplement une indication apparemment accessoire et qui est cependant capitale pour la juste compréhension de cet appel de Jésus à toute la foule, c'est-à-dire à nous tous. La voici : « il leur disait ces choses ouvertement » (v. 32) — en grec il y a '*parrhêsia*' qui signifie « avec une entière liberté, une entière assurance ».

C'est-à-dire : Jésus parle du fait d'avoir à porter la croix et de ne connaître la vie nouvelle, la vie du royaume de Dieu qu'ainsi, il en parle comme d'une évidence, d'une chose qui va de soi, et cela veut dire : non pas en s'en lamentant, non pas dans le sens d'un quelconque dolorisme qui se complaît dans la souffrance et qui y mijote à perte de vue, mais en acceptant cette « loi » — ce « *il faut* »

— du royaume, en l'acceptant comme la condition, comme l'implication de l'évangile, qui est la bonne nouvelle de la vie nouvelle. C'est ainsi que doit s'entendre la parole finale du discours de Jésus à la foule avec les Douze :

« En vérité, je vous le dis, quelques-uns de ceux qui sont ici ne mourront pas, avant de voir le royaume de Dieu venir avec puissance » (9, 1).

Certes, nous mourrons, mais nous aurons goûté, en portant notre croix à la suite du Christ, à la vie du royaume, à la vie de la résurrection qui ne se manifeste, ne se livre que dans et à travers la croix. Et ainsi, quand bien même nous mourrons, nous vivrons. « Si quelqu'un garde ma parole, dit le Christ johannique, il ne verra jamais la mort » (Jean 8, 51s ; 11, 25s).

C'est là la pointe et l'aboutissement du « il faut » pour la foule comme pour les Douze et Pierre : Porter la croix du Christ, c'est être irradié par là-même de la vie du Christ, c'est être porteur, témoin, dans tous les défis du monde, de l'humble et servante toute-puissance de la grâce du Christ, de la grâce de Dieu.

La pointe et l'aboutissement du « il faut » pour Jésus, c'est, selon son annonce de sa mort et de sa passion, ceci : « ... et qu'il ressuscite trois jours après ». Nous le savons : la vie de la résurrection, la nouveauté de vie n'a pas seulement éclaté après Pâques, mais dès avant, dès le vivant terrestre de Jésus : a *contrario*, comme dit Luther, dans le chemin d'obéissance, de foi, d'espérance, d'amour de Jésus précisément.

II. Nous avons, dans ce que nous venons de voir, pris la juste mesure de la signification du « il faut » (il fallait) dans la question : « Pourquoi fallait-il qu'il meure ? » Nous voulons maintenant écarter l'une ou l'autre fausse *manière* de répondre à la question posée. Je ne dis pas : écarter de fausses *réponses*, car à vrai dire je ne sais pas s'il y a une seule fausse réponse qui ait jamais été donnée à cette question ; dans toutes les réponses qui ont été données, je trouve quelque part de vérité à côté peut-être aussi de quelque part d'erreur, en tout cas de tel ou tel aspect problématique. Mais ce n'est pas à cette réflexion critique sur les réponses données que nous pouvons ici nous consacrer<sup>2</sup>. Nous voulons non nous attacher aux réponses mais dire ce qui conduit à ces réponses et les rend le cas échéant problématiques. Nous essayons donc d'aller en amont des réponses, à

ce qui leur est prédonné. Notre but, en écartant de fausses manières d'aborder la question, est de trouver la manière adéquate, le lieu juste de la question et, partant, la direction juste de la réponse.

Je considère comme fausses manières — en tout cas comme manières insuffisantes — d'aborder la question « Pourquoi fallait-il qu'il meure ? » toutes celles qui ne respectent pas le lieu biblique de la question. Je ne dis pas cela à cause de quelque biblicisme, comme s'il suffisait de répéter la Bible pour être dans la vérité. Je le dis parce que le lieu biblique de la question est très éclairant. Quel est ce lieu ? Il est indiqué dans l'épisode des disciples d'Emmaüs. Le Ressuscité, compagnon de route non reconnu des deux disciples en proie au désespoir à cause de la mort de Jésus, leur dit :

« O hommes sans intelligence, et dont le cœur est lent à croire tout ce qu'on dit les prophètes ! Ne *fallait-il* pas que le Christ souffrît ces choses, et qu'il entrât dans sa gloire ? Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Luc 24, 25-27).

Le lieu biblique de la question « Pourquoi fallait-il qu'il meure ? », c'est la rencontre avec Jésus, le Ressuscité, c'est la rencontre avec celui qui avait dit « il faut » et qui avait fondé ce « il faut » dans une compréhension du Christ comme Serviteur de Dieu — le Serviteur d'Ésaïe 53 —, qui par ailleurs avait étendu le « il faut » aux Douze et à la foule en leur parlant de *leur* croix à porter. Les deux disciples d'Emmaüs étaient censés savoir cela : d'où le reproche que Jésus leur adresse.

Qu'est-ce que le lieu biblique de la question posée éclaire-t-il ? Il éclaire l'erreur de vouloir répondre à cette question en dehors de ce lieu biblique, en dehors de la rencontre avec Jésus, le Christ ressuscité. Je précise : en dehors de la rencontre *d'êtres humains en détresse* avec Jésus, le *crucifié* en tant que ressuscité.

Cela signifie qu'on aborde mal la question « Pourquoi fallait-il qu'il meure ? » lorsqu'on l'aborde 1. en dehors de la rencontre existentielle avec Jésus, le crucifié ressuscité, 2. en dehors de l'expérience personnelle de la détresse, de la souffrance, de l'épreuve, en dehors du fait d'être concerné existentiellement par cela et donc par la croix qu'on a soi-même à porter ou à laquelle on compatit chez autrui, autrement dit en dehors de la question : « Pourquoi faut-il que *moi*, ou que d'autres qui me touchent, meurent ? », au sens de : « que

moi, ou que d'autres dont je suis proche, souffrent », étant entendu que toute souffrance est déjà une mort, une mise à mort et qu'elle est vécue ainsi.

Ce deuxième point ne pose sans doute pas de problème, tant nous ressentons comme fondamentalement inappropriée toute approche de la question du mal qui fait abstraction du mal concret et qui explique ou justifie le mal, la souffrance, la mort<sup>3</sup>. Même là où il y a une explication du mal, là où celui-ci est de l'ordre du châtement, cette explication ne met pas fin, chez celui-là même qui doit reconnaître le caractère de châtement de sa souffrance (cf. à ce propos bien des psaumes), à la question douloureuse : Pourquoi faut-il que je meure, que je souffre ? Il n'y a pas d'explication qui soit à la hauteur de cette question.

Le premier point, quant à lui, implique que toute réponse à la question posée : « Pourquoi fallait-il qu'il meure ? », toute réponse qui se place *du point de vue de Dieu*, est inadéquate.

Il faut nuancer cette affirmation. Il y a dans la Bible elle-même ce qu'on appelle la démarche de haut en bas : elle voit en Dieu l'instigateur de la passion et de la mort du Christ. Dieu a donné son Fils, est-il dit de bien des façons. « Pourquoi fallait-il qu'il meure ? », la réponse à cette question est alors : parce que Dieu l'a voulu ainsi. On précise tantôt que c'est à cause de sa justice voire de sa colère, tantôt que c'est par amour ; on peut aussi combiner les deux, et on peut citer des textes bibliques à l'appui de chacune de ces assertions.

En tout état de cause, la démarche de haut en bas est, dans sa légitimité et donc dans sa vérité, une démarche dernière. Du point de vue de l'homme, elle ne se situe pas au commencement, mais à la fin. Elle récapitule la démarche qui part du bas, de l'expérience même de l'homme : la démarche de haut en bas donne à celle de bas en haut sa réponse ultime. Du point de vue de l'homme, elle vient ensuite, non d'abord. Et elle n'est adéquate que si non seulement elle prend en compte la démarche qui part de l'homme, mais encore si elle répond vraiment à sa question, éventuellement en la renouvelant et en la transcendant.

Est fausse, inadéquate, insuffisante toute réponse qui se place d'emblée du point de vue de Dieu, en faisant l'économie du point de vue et donc de l'expérience de l'homme ou en ne prenant l'expérience

humaine en compte que de manière abstraite, non existentiellement concernée.

« Dieu est au ciel, et tu es sur terre », dit l'Ecclésiaste (5, 1). Et « qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller ? », demande le Deutéro-Ésaïe (40, 13) en évoquant la puissance de Dieu et le néant des créatures, et l'apôtre Paul (Romains 11, 34) en parlant du mystère de l'élection. Le point de vue de Dieu, lorsqu'il est, comme par les amis de Job, enfourché *a priori* par l'homme, lorsque donc il n'est pas attesté *a posteriori*, est de l'ordre de l'usurpation. Nous parlons alors *sur* Dieu, comme si nous étions placés sur — au-dessus de — lui ; nous parlons d'une idole. Nous disposons de Dieu, nous instaurant par là nous-mêmes en Dieu. Nous raisonnons alors, nous ne croyons plus ; la raison est notre maîtresse, non Dieu le Maître. Nous succombons à la tentation « cléricale » dont nous avons parlé plus haut ; c'est ici la tentation du doctrinarisme ou de l'idéologie : la doctrine ainsi comprise — une doctrine supranaturaliste, plaquée de l'extérieur sur la réalité — a réponse à tout, explique tout, justifie tout. Dieu est le principe, la cause première (*causa prima*) et la cause finale (*causa finalis*). La pensée causaliste marque le triomphe de la raison argumentative sur le vécu humain. Une doctrine ainsi conçue est un pouvoir qui se revêt du pouvoir même de Dieu ; elle prétend être le porte-parole de ce pouvoir, et elle exerce dans cette qualité son propre pouvoir, quitte à passer sur les cris des hommes en les réduisant à la langue de bois de la doctrine idolâtre-refuge.

Nous ne pouvons parler en vérité de Dieu que du point de vue de l'homme et donc non en dehors de la relation à lui — Dieu. Et nous ne pouvons vivre cette relation en dehors de notre réel et donc en dehors de la souffrance, en dehors de l'expérience du mal qui fonde constamment la question : « Pourquoi faut-il mourir ? » Nous ne pouvons tenter de répondre à cette question — qu'elle ait trait à Jésus ou à nous-mêmes — autrement qu'en endurant notre chemin d'Emmaüs, tout comme Jésus a enduré son chemin de passion, de mort et de résurrection.

III. Il y a une réponse universelle, « œcuménique » à la question de la souffrance et de la mort. Goethe l'a exprimée dans son « *Stirb und werde* » (meurs pour devenir). J'ai essayé ailleurs<sup>4</sup> de montrer le caractère religieux de cette réponse et sa présence déterminante dans



cette réponse et sa présence déterminante dans les religions dites primitives comme aussi dans les religions de l'Inde ; cette réponse est présente aussi dans la tradition judéo-chrétienne et dans l'islam. Il ne saurait être question de développer cela maintenant ; il suffit pour notre propos qui a trait au Christ, de rappeler cette parole rapportée par le 4<sup>e</sup> évangile : « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (12, 24). Cette parole dit le mystère de la passion et de la mort du Christ lui-même ; elle dit aussi le mystère et donc le sens de la souffrance humaine.

Concernant le Christ, le Nouveau Testament ne parle pas seulement de sa passion et de sa mort historiques. Il parle aussi de sa passion, de sa souffrance éternelle. Et cela dans deux sens.

D'abord dans un sens *protologique*, qui renvoie au commencement. Voir à ce propos Apocalypse 13, 8 traduit selon le mot-à-mot du texte grec : « ... dont le nom n'a pas été écrit dans le livre de vie de l'agneau qui a été immolé dès la fondation du monde » (cf. aussi 1 Pierre 1, 19-20 : « ... le sang précieux du Christ comme d'un agneau sans défaut et sans tâche, prédestiné avant la fondation du monde, et manifesté à la fin des temps, à cause de vous »). Si on accepte cette affirmation et ne la détourne pas de son sens en manipulant le texte, elle parle d'une souffrance du Christ dès le commencement du monde, une souffrance liée soit à l'inachèvement de la création qui doit être achevée (cf. à ce propos Irénée, disant que le Christ serait aussi venu s'il n'y avait pas eu la chute, pour conduire la création à son accomplissement) soit à la chute et donc au péché, soit les deux. La passion et la mort du Christ manifestent alors dans l'histoire, dans une personne et dans un temps concrets, ce qui est vrai de manière universelle mais qui de manière universelle est seulement latent, non encore révélé. Le Christ Jésus historique est dans ce sens « l'universel concret » — la formule est de Hegel — : on peut dire qu'il est l'événement — l'avènement, la manifestation — non pas simplement d'une vérité éternelle, mais d'un fait éternel, d'un fait divin permanent : du fait christique.

Ensuite dans un sens *eschatologique*, qui concerne le temps qui va de la résurrection et de l'élévation du Christ jusqu'à sa parousie dernière. À ce propos, Hébreux 7, 24-25 dit : « ... Il demeure pour l'éternité, ... il possède un sacerdoce sans fin, ... il peut donc sauver de manière parfaite ceux qui, par lui, s'approchent de Dieu, *étant tou-*

*jours vivant pour intercéder pour eux»* (cf. aussi Romains 8, 34 ; 1 Jean 2, 1). En quoi consiste l'intercession sinon dans la passion, la compassion du Christ avec ceux pour qui il intercède et dans le don de soi pour eux ? ; en quoi consiste-t-elle par conséquent si ce n'est dans l'invocation de Dieu pour les hommes au nom même du don de soi du Christ sur la croix tel que ce don révèle son don de soi permanent ? Il est toujours vivant pour intercéder pour eux : cela veut dire que le « une fois pour toutes » (*ephapax*) de la croix vaut pour l'éternité ; la croix du Christ révèle l'éternité du Christ — révèle qui est le Christ éternel — depuis la fondation du monde et jusqu'à sa fin. Quiconque voit en cela une relativisation de la croix de Golgotha, comme une sorte de dissolution dans une agonie du Christ qui, selon le mot de Pascal, dure jusqu'à la fin du monde, ne voit pas que les deux affirmations — celle de la croix de Golgotha et celle de l'immolation de l'agneau depuis le commencement et de son don de soi par l'intercession jusqu'à la fin du monde — s'étayent, s'éclairent l'une l'autre, l'affirmation de la croix de Golgotha devenant signifiante, transparente seulement par l'autre pour sa portée universelle, et l'affirmation du don de soi éternel du Christ apparaissant seulement par la première comme étant autre chose qu'un mythe invérifiable historiquement dans une existence kérygmatique donnée.

La christologie biblique relie l'éternité du Christ à l'histoire du Christ et vice-versa. De cela, il résulte plusieurs choses.

1. On ne parle pas bien de la passion et de la mort du Christ lorsqu'on les coupe de l'éternité du Christ. Ou bien on les réduit alors à un fait divers dont on ne comprend pas le sens qu'il a aux yeux de la foi chrétienne, ou bien on absolutise le fait divers, on en fait un fait divin mais sans être à même d'en rendre compte autrement que comme fait arbitraire. « Pourquoi fallait-il qu'il meure ? », cette question mène alors à la réponse : parce que c'est ainsi, parce que Dieu l'a voulu ainsi. On tend à préciser : Dieu aurait pu agir autrement. On est ici — peu importe l'adjectif qu'on retiendra — dans l'absurde, dans le grotesque, dans le miraculeux ; la foi consiste à croire en une disposition — pourquoi ne pas dire une machine ? — de salut imaginée par Dieu ou par ses théologiens qui prétendent connaître les pensées de Dieu. Quel prétentieux misérabilisme théologique que cette théologie-là !

2. On ne parle pas bien de l'éternité du Christ lorsqu'on la coupe de la passion et de la mort du Christ. Il y a un spiritualisme christique très impressionnant aujourd'hui ; il est présent en particulier dans la mouvance de ce qu'on appelle le *New Age*<sup>5</sup>. Ce qui est impressionnant, c'est le caractère potentiellement universel de cette mystique christique, son caractère interreligieux ou transreligieux. Ce Christ est indéniablement affirmé comme une réalité : il est une réalité en nous qui certes se réfère au Christ de l'histoire mais qui en fait le transcende. On peut parler d'un principe christique dont la réalité se manifeste dans des personnalités-témoin comme le Bouddha, comme Jésus, comme d'autres grands initiés<sup>6</sup> ; le principe christique s'avère en nous-mêmes, il est l'étincelle divine, ce que Maître Eckhart nomme le *Seelenfünklein*. Cette mystique christique n'appelle pas d'abord notre méfiance, mais notre reconnaissance : si notre foi au Christ est la foi biblique qui lie le Christ historique au Christ éternel, alors nous reconnaitrons dans le principe christique quelque chose du logos créateur du prologue de Jean dont nous n'avons pas parlé<sup>7</sup> et aussi du logos rédempteur, de l'agneau immolé depuis l'origine et jusqu'à la fin du monde dont nous avons parlé. Et nous relierons ce principe christique à l'histoire du Christ, discernant à partir de là et du lien en particulier entre la passion et la mort du Christ d'un côté, le Christ éternel de l'autre côté, discernant donc à partir du Christ biblique total ce qui dans le principe christique de la mystique est véritablement christique et ce qui ne l'est pas. Ne serait pas véritablement christique ce qui fuirait la confrontation avec le Christ de l'histoire et donc avec la passion et la mort du Christ ; une telle mystique reviendrait alors à un docétisme, un gnosticisme docétiste et serait un mysticisme d'évasion hors de la réalité et non une mystique de rédemption, de changement de la réalité.

3. On parle bien de l'éternité du Christ lorsqu'on en parle en relation au Christ de l'histoire, et réciproquement. La christologie biblique est à la fois réaliste et mystique. La pierre de touche de la mystique christique, c'est la réalité du Christ, de sa passion et de sa mort ; la pierre de touche du réalisme christologique — ce qui le distingue d'une christologie de l'arbitraire —, c'est son lien au Christ éternel.

IV. Il nous faut approfondir le sens de la passion et de la mort du Christ. Nous le ferons en suivant une seule ligne, biblique, celle qui en parle en terme de sacrifice, de *sacrifice propitiatoire*. Nous n'abor-

derons pas également d'autres interprétations, tout ne pouvant être fait à la fois. Nous nous concentrerons sur cette seule compréhension de la passion et de la mort du Christ. Mais nous comprendrons sans doute non seulement sa richesse mais aussi la lumière qu'elle jette sur d'autres interprétations encore (satisfaction, combat avec Satan,...), étant entendu qu'en tout état de cause, le thème du sacrifice propitiatoire est à la fois fondamental (les autres interprétations le présupposent) et, partant, inamissible. Mais nous ne pourrions pas ici montrer le lien aux autres interprétations ni par ailleurs développer la portée du sacrifice propitiatoire du Christ (salut, rédemption, libération, justification, réconciliation,...).

« Sacrifice », « sacrifice propitiatoire », ces termes évoquent le culte, le culte sacrificiel de l'Ancien Testament. Nous n'allons pas ici présenter cet arrière-plan mais prendre d'emblée le sacrifice dans sa signification existentielle. Déjà l'Ancien Testament interprète le sacrifice ainsi : sa vraie signification est d'être, par le truchement de la chose sacrifiée, une offrande ou oblation de soi ; « les dons sont toujours des dons d'âme (*Seelengaben*) »<sup>8</sup>. La critique du culte sacrificiel par les prophètes (cf. Amos 5, 21 ss ; Ésaïe 1, 10 ss ; Michée 6, 5 ss ; etc.) rejoint le sens véritable du sacrifice : celui-ci ne veut pas se substituer au don de soi mais le signifier. Le sacrifice de soi plaît à Dieu et trouve sa bénédiction (cf. Psaumes 50, 14 s et 23 ; 51, 19 ; etc.). Le Serviteur souffrant d'Ésaïe 53 est celui qui donne sa vie en sacrifice. Dans le Nouveau Testament, le thème du sacrifice (*thusia*) entendu comme offrande de soi (*prosphora*) est appliqué au Christ. Cf. 1 Corinthiens. 5, 7 : « Le Christ, notre pâque, a été sacrifié (immolé) » ; Éphésiens 5, 2 : « ... le Christ nous a aimés et s'est donné lui-même à Dieu pour nous comme une offrande (*prosphora*) et un sacrifice (*thusia*) de bonne odeur ». Ce thème est surtout développé dans l'épître aux Hébreux (ch. 7-10 ; cf. en part. 9, 11ss ; 10, 4-14). Il est étendu aux chrétiens : le sacrifice de soi du Christ qui accomplit le culte sacrificiel de l'Ancien Testament fonde le don de soi de celui qui, dans, avec et à travers le baptême, devient, selon Romains 6, 5, « une même plante » avec le Christ (cf. Romains 12, 1 : « ... à offrir vos corps en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu ... » ; Éphésiens 5, 1s ; Hébreux 13, 15s ; 1 Pierre 2, 5 et 9 ; etc.).

Voilà pour « sacrifice ». De son côté, « sacrifice propitiatoire »

(*hilasmos*, *hilastêrion*) est appliqué uniquement au Christ, non aux chrétiens ou à l'Église. L'arrière-plan vétéro-testamentaire est le sacrifice d'expiation tel qu'il connaît son expression la plus large à la fête annuelle des expiations, le « *jôm kippour* » (cf. Lévitique 16). Il n'est pas possible ici de développer ce thème de l'expiation. Je voudrais simplement expliquer pourquoi, à propos du Christ, je trouve préférable de parler de sacrifice propitiatoire plutôt que de sacrifice expiatoire. C'est que l'expiation est référée au thème de la colère de Dieu : « Dans le mot d'expiation sommeille toujours une idée de vengeance », dit B. Sesboüé<sup>9</sup>. Le thème de la colère de Dieu est certes un thème biblique, tout comme le thème de l'expiation. Ces thèmes sont corroborés par le thème philosophique de la justice immanente — faute et punition, crime et châtement — ou le thème hindou de la loi du *karman*. Mais ils dépassent ces thèmes par ceux de l'amour de Dieu et de la substitution : la colère de Dieu, dit Luther, est le masque de Dieu derrière lequel se cache le vrai visage de Dieu, celui de l'amour ; et l'expiation n'est pas l'expiation de sa faute par le fautif, de son péché par le pécheur, mais — pour la foi — par la médiation d'un autre (la bête sacrifiée, le bouc Azazel chassé dans le désert, Lévitique 16). « Le rite d'expiation peut être assimilé à une prière d'intercession », dit justement Sesboüé, et ce par la médiation de l'intercesseur qui est celui qui, devant Dieu, prend la place du pécheur pour qui est opéré l'expiation (cf. Exode 32, 30ss, l'intercession de Moïse après l'épisode du veau d'or). Ce caractère « pour », dans le double sens de « à la place de » et « en faveur de », le mot « expiation » ne le rend pas facilement dans notre langue ; le mot est plus tourné vers le passé que vers l'avenir, a plus le sens de régler un contentieux que d'ouvrir une nouvelle possibilité de vie. C'est ce sens positif que je lie au mot « propitiation » dans lequel je souligne « pro ». Je sais bien que je sollicite un peu le mot « propitiation », mais de fait pas de manière illégitime. Dans « propitiatoire » il y a d'abord « *propitius* » — propice, — « *propitiatio* » — propitiation qui désigne, dans l'expression « sacrifice de propitiation », l'acte par lequel Dieu est propice (soit qu'il soit rendu tel soit qu'il se révèle comme tel), c'est-à-dire l'acte par lequel il pardonne, donne une vie nouvelle. Et le mot « propitiatoire » comme substantif qui rend « *kapporäth* » et qui désigne dans ce sens le couvercle de l'arche de l'alliance sur lequel le grand prêtre répandait le sang de la victime immolée comme sacrifice

propitiatoire, on peut l'interpréter comme le lieu du pardon. Dans la ligne d'Ésaïe 53, le lieu du pardon, du salut, c'est le Serviteur qui se donne en sacrifice, c'est son don de lui-même « pro », pour, à la place de et en faveur de — le récit d'institution de la Cène dit, chez Paul et chez Luc : pour vous (*hyper hymôn*), chez Marc et Matthieu, à la suite d'Ésaïe 53, 11, « pour de nombreux » (*hyper pollôn*). Les deux affirmations combinées — pour vous et pour les nombreux — expriment la plénitude de la destination du sacrifice de lui-même du Christ (cf. encore 1 Thessaloniens 5, 10 ; Romains 4, 25 ; 5, 6ss ; 2 Corinthiens 5, 14ss ; Marc 10, 45; etc.).

Quelques citations concernant le sacrifice substitutif et propitiatoire du Christ : Galates 3, 13s ; 2 Corinthiens 5, 21 ; Romains 3, 25s : *hilastêrion* ; Hébreux 2, 17 : *hilaskesthai* ; 1 Jean 2, 2 ; 4, 10 : *hilasmos* ; Marc 10, 54: *lytron* ; etc.

Le thème du sacrifice propitiatoire rejoint le « il faut » dont nous avons parlé, et le « il faut » se recouvre avec le « meurs pour devenir ». Il n'y a de résurrection que dans, avec et à travers la réalité endurée, et cela signifie toujours aussi la souffrance et la mort endurées ; il n'y a de salut, de vie nouvelle qu'ainsi. La puissance de la vie nouvelle, c'est — depuis le commencement et jusqu'à la fin du monde — le Christ, mais il l'est comme agneau immolé, comme se donnant soi-même et donc dans la solidarité avec les hommes, avec eux et ainsi avec leur souffrance, leur péché, leur mort, et à partir de cette solidarité pour eux, en leur faveur, comme leur intercesseur, comme celui qui intercède pour eux avec la vie donnée pour eux. Le Christ Jésus est, dans son incarnation, sa passion et sa mort, la révélation concrète de ce Christ éternel, dans une existence historique personnelle. La puissance de la vie nouvelle est agissante universellement, de manière latente. Dans l'Église et donc dans la foi au Christ Jésus, elle — la puissance de la vie nouvelle — est attestée comme une puissance réelle et pour la réalité déjà de la vie présente, non pas seulement pour quelque avenir ou quelque ailleurs, même s'il est vrai que la puissance de la vie nouvelle qui est agissante dans la vie présente, la transcende aussi.

V. J'aimerais, pour finir, parler encore du *caractère missionnaire* ~~du sacrifice propitiatoire par le Christ. Je ne reviendrai pas sur ce qui a déjà été dit concernant le Christ de soi-même. Il n'y a pas sur ce qui a déjà été dit, et ce que ce don de soi qui aboutit à la croix de Golgotha les nombreux, tel que ce don de soi qui aboutit à la croix de Golgotha~~

s'actualise dans l'intercession présente du Christ élevé à la droite du Père. C'est cela fondamentalement le caractère missionnaire — ou épiclétique (de « épiclèse », au sens d'invocation du Saint-Esprit) ; les deux adjectifs s'expliquent l'un l'autre — du sacrifice propitiatoire du Christ. Je voudrais relier le thème du sacrifice propitiatoire du Christ au sacrifice de louange ou d'action de grâce de l'eucharistie — il est comme tel toujours aussi un sacrifice d'intercession, pour les nombreux précisément<sup>10</sup> —, pour faire apparaître le caractère missionnaire de l'Église elle-même en tant que saisie par le don de lui-même du Christ.

Je dirai ici trois choses.

Premièrement, dans le cas de Jésus, le sacrifice d'action de grâce (*eucharistia, eulogia*) qu'est la dernière Cène coïncide avec le don de lui-même et donc avec son sacrifice propitiatoire tel qu'il s'exprime dans les paroles sur le pain donné et sur la coupe partagée : « Ceci est mon corps », « cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang ». Son sacrifice propitiatoire qui aboutit à la croix se signifie et s'effectue déjà en substance dans le sacrifice d'action de grâce de la Cène. Le sacrifice d'action de grâce (et d'intercession) de la Cène n'est pas autre chose, pour le Christ Jésus, que l'actualisation, l'anticipation, dans ce repas d'action de grâce, de son sacrifice propitiatoire.

Deuxièmement, pour ce qui est de l'Église, elle vit du sacrifice propitiatoire du Christ actualisé dans l'eucharistie (Parole et Sacrement ; l'affirmation se concentre ici sur le Sacrement). Elle célèbre le don de lui-même du Christ dans son actualité pour elle et pour le monde, dans le mémorial (anamnèse) ou, ce qui revient au même, dans le sacrifice d'action de grâce du repas du Seigneur. Le mémorial ou sacrifice d'action de grâce du Seigneur devient, dans la célébration de l'eucharistie, le mémorial ou sacrifice d'action de grâce de l'Église, en tant que celle-ci devient, par grâce, parce qu'empoignée par le don de lui-même du Christ et donc par son sacrifice d'action de grâce, participante de ce dernier. Elle est au bénéfice du sacrifice propitiatoire du Christ et à ce titre elle répond par un sacrifice d'action de grâce. Alors que, concernant le Christ, sacrifice propitiatoire et sacrifice d'action de grâce coïncident, concernant l'Église on ne peut pas dire de la même manière qu'elle est sujet de l'un et de l'autre : elle est à vrai dire objet, destinataire du sacrifice propitiatoire du Christ et,

ce faisant, elle participe au sacrifice d'action de grâce du Christ. Il faut cependant voir que ce sacrifice d'action de grâce de l'Église par lequel elle rend grâce pour le sacrifice propitiatoire du Christ et prie pour le salut du monde, implique le don d'elle-même de l'Église, à vrai dire consiste en celui-ci. Le don de lui-même du Christ libère l'Église pour son don, en retour, d'elle-même. Nous qualifions ce sacrifice d'action de grâce de l'Église de *missionnaire*, c'est-à-dire qu'il fait rayonner dans le monde et pour lui le sacrifice du Christ. Cette offrande de soi de l'Église (et du chrétien) se fait par la prière (*leitourgia*), par le témoignage (*martyria*) et par le service (*diakonia*). Le caractère missionnaire, ou épiclétique, du sacrifice d'action de grâce de l'Église, c'est-à-dire son aspect d'intercession, s'effectue ainsi ; le témoignage et le service sont d'autres formes de la supplication.

Troisièmement, concernant le sens du sacrifice missionnaire d'action de grâce de l'Église. Deux fausses compréhensions doivent ici être écartées.

D'abord celle qui fait de l'Église le sujet premier du sacrifice d'action de grâce qu'est l'eucharistie et qui, partant, asservit le sacrifice propitiatoire du Christ à l'Église : ici l'Église devient pour ainsi dire la détentrice du sacrifice propitiatoire du Christ, alors que, s'il est vrai qu'elle fait l'eucharistie, c'est fondamentalement parce que l'eucharistie la fait, elle. L'Église n'est pas détentrice mais bénéficiaire et seulement dispensatrice à ce titre. Le sacrifice propitiatoire du Christ lui est prédonné et la fonde. Si la liturgie eucharistique catholique-romaine demande à Dieu de recevoir le sacrifice de toute l'Église, ce sacrifice est celui du Christ dont l'Église fait mémoire devant Dieu : elle n'est pas le sujet de ce sacrifice propitiatoire du Christ, elle est le sujet seulement du mémorial et cela, comme c'est devenu clair, seulement de manière seconde. Dans l'eucharistie, l'Église accueille l'actualité du sacrifice propitiatoire du Christ à l'instar de Dieu : il accueille de son côté (c'est-à-dire fait mémoire de) l'actualité de ce sacrifice. Si l'Église offre le Christ à Dieu, c'est en rendant grâce à Dieu pour le Christ et en l'implorant à cause de lui.

Ensuite doit être écartée la fausse compréhension selon laquelle l'eucharistie n'aurait pas de caractère sacrificiel. À cause de la confusion entre le sacrifice d'action de grâce de l'Église et le sacrifice propitiatoire du Christ dans la théologie médiévale finissante — cette confusion était liée à la conception sacerdotale du prêtre qui était censé être le médiateur et ainsi l'auteur second du sa-



crifice propitiatoire du Christ<sup>11</sup> —, les Réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle ont largement rejeté le caractère de sacrifice de la messe ; ils ont rejeté non pas l'actualisation du sacrifice propitiatoire du Christ mais toute idée non seulement d'une main-mise de l'Église sur le sacrifice propitiatoire mais aussi d'un sacrifice de l'Église qui aurait par lui-même un caractère propitiatoire ; cela met en cause l'unicité, et la suffisance, du sacrifice de la croix du Christ. La Réforme luthérienne reconnaît le caractère sacrificiel de l'eucharistie au sens d'un sacrifice eucharistique, comme cela a été dit ; et il est devenu clair que cette compréhension de l'eucharistie est conforme à son essence.

Reste la question de savoir si le sacrifice d'action de grâce de l'Église — qui implique son sacrifice d'intercession — n'a pas de son côté un caractère propitiatoire, dans la mouvance du sacrifice propitiatoire du Christ et comme son fruit. Nous parlons à juste titre du mystère de l'Église lié au mystère du Christ et donc de la participation de l'Église au Christ dont elle est le corps. En disant que l'Église est signe et instrument du Christ, comme le fait avec justesse *Lumen Gentium* et donc Vatican II, une affirmation est faite qui va dans le sens d'une ecclésiologie non seulement fonctionnelle-instrumentale mais ontologique, dans le sens d'une participation essentielle de l'Église au Christ pour autant qu'elle est l'Église du Christ. Certes, une telle affirmation ne confère aucune autonomie à l'Église ; elle ne fonde aucune théologie des œuvres propres de l'Église par quoi celle-ci nierait précisément sa relation essentielle au Christ ; elle relève de la seule mais pleine théologie de la grâce. Elle n'est pas vérifiable sociologiquement mais peut être toujours à nouveau pressentie empiriquement, dans le sens de la parole du Christ aux siens : « Vous êtes le sel de la terre, vous êtes la lumière du monde ». L'Église, par le mystère de son union au Christ, participante à l'œuvre propitiatoire du Christ en tant que, effectuée une fois pour toutes sur la croix, elle se poursuit en éternité ! Peut-être peut-on dire que « la Cène devient en quelque sorte le collecteur du sacrifice des chrétiens, le sacrement de leur sacrifice comme elle est le sacrement du sacrifice du Christ », et peut-être peut-on donner raison à S. Augustin : « célébrant le sacrifice du Christ, l'Église, corps du Christ, apprend qu'elle est offerte elle-même dans le sacrifice qu'elle célèbre »<sup>12</sup>. Le sacrifice eucharistique de l'Église pourrait, dans ce sens, non seulement procéder du sacrifice propitia-

toire du Christ mais participer lui-même de ce sacrifice propitiatoire, en le prolongeant (cf. 2 Corinthiens 4, 10s ; Colossiens 1, 24) dans la communion du Christ, pour le salut, pour la sanctification du monde. L'eucharistie, en tant que cristallisation du sacrifice de soi de l'Église, serait-elle sacrement de communion, jusque dans ce sens-là ?

#### NOTES

1. Cf. R. GARAUDY, *Intégrismes*, Paris : P. Belfond, 1990.
2. Cf. à ce sujet B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*. Paris : Desclée, 1988. Cf. aussi telle Dogmatique, à propos de l'œuvre du Christ.
3. Cf. à ce propos H. BLOCHER, *Le mal et la croix*. Méry-sur-Oise : Éd. Sator, 1990.
4. Cf. *Dogmatique pour la Catholicité évangélique (D.C.E.)* V2.
5. Cf. C.A. KELLER, *New âge. Entre nouveauté et redécouverte*. Genève : Labor et Fides, 1990. Cf. aussi J. VERNEDE, *Le Nouvel Âge. À l'aube de l'ère du Verseau*. Paris : Téqui, 1990.
6. Cf. E. SCHURÉ, *Les grands initiés*.
7. Cf. à ce propos D.C.E. 1/1, p.80 ss.
8. Cf. J. PEDERSEN, cité par G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*. Berlin : W. de Gruyter, 1960, p. 285. Cf. à ce propos aussi A. BUDE, *L'offrande*. Strasbourg : Oberlin.
9. Op. cit., p. 294. Pour l'interprétation d'expiation dans le sens de propitiation, cf. p. 295ss.
10. Cf. M.THURIAN qui a, à juste titre, souligné ce lien entre l'action de grâce et l'intercession : *L'eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*. Taizé, 1959.
11. Cf. à ce propos *Les anathèmes du XVI<sup>e</sup> siècle sont-ils encore actuels ?* Paris : Cerf, 1990, p. 134ss.
12. Cf. J.J. von ALLMEN, *Essai sur le repas du Seigneur*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1966, p. 98 et 99.