

Le Christ, vie donnée pour nous

Gérard Siegwalt

L'affirmation du sacrifice vicair et expiatoire du Christ (le Christ offert à Dieu, substitutivement pour nous, comme victime pour nos péchés) est aujourd'hui mise en question¹. Il en va de la notion de sacrifice, de la compréhension de la mort de Jésus comme mort sacrificielle. Nous nous posons ici d'abord la question : quel est le fondement revendiqué pour cette affirmation, dans l'histoire de la théologie chrétienne ? Dans une deuxième partie nous présenterons la vraie signification des affirmations bibliques concernant le sacrifice et principalement la mort sacrificielle du Christ. Une dernière partie élargira le champ de la réflexion et posera la question : comment rendre compte de la portée existentielle de l'affirmation du Christ comme vie donnée pour nous tous non seulement à l'intérieur de l'Église mais aussi en direction de toute l'humanité ?²

I. Sur quoi se fonde — et que dit — l'affirmation « traditionnelle »³ de la mort sacrificielle du Christ ?

La conception de saint Anselme

Le sens de l'affirmation de la mort sacrificielle du Christ, sens devenu marquant dans la chrétienté occidentale, a été défini par Anselme de Canterbury (1033-1109). Dans la lignée de saint Augustin, Anselme centre la théologie sur le thème du péché et de la grâce : perte de l'être humain à cause de la chute et salut à cause du Christ et de son incarnation, conformément à ce que confesse, sur la base du témoignage biblique, le Symbole de Nicée-Constantinople : « Pour nous et notre salut, il (le Fils de Dieu) est venu du ciel, a pris chair... et est devenu homme. » Dans son *Cur deus homo* (Pourquoi Dieu est devenu homme), Anselme éclaire le rapport entre péché et grâce selon les représentations de la chevalerie médiévale. Lorsqu'un Seigneur est lésé par un de ses sujets, celui-ci lui doit réparation de son honneur : c'est cela la *satisfaction*. Voilà la grande notion d'Anselme : la satisfaction ! Par le péché, l'honneur de Dieu est lésé. Satisfaction est due à Dieu dont l'honneur doit être

¹ Nous nous référons ici avant tout au débat, en Allemagne, autour du livre de Klaus-Peter Jörns. *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloher Verlagshaus, 2004, principalement concernant le chapitre 8 relatif à « la conception de la mort de Jésus comme sacrifice expiatoire ». Le livre n'existant pas en français, nous nous contentons d'exposer la problématique qui a ses adeptes aussi ailleurs. La thèse de Jörns est qu'il faut prendre définitivement congé de cette affirmation.

² Adaptation française de l'article « Christus – das für uns hingegebene Leben », paru dans *Deutsches Pfarrerberblatt*, 2011, n° 11, p. 578-582. À l'occasion de sa reprise dans une conférence publique à Winnenden près Stuttgart, le 5 octobre 2012, l'article a été complété dans sa dernière partie. Nous renvoyons pour la thématique de la présente contribution aux développements donnés dans notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique (D.C.E.)*, V.2 *L'œuvre continue du Dieu vivant*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 172 suiv., p. 210 suiv., et *passim*.

³ Au sens d'une certaine tradition, comme on verra.

restauré, ou alors le pécheur doit être châtié. « Il est nécessaire que le péché soit suivi de la satisfaction ou du châtement. » Dieu choisit pour l'être humain la satisfaction, il renonce donc au châtement. Mais comment l'humain pécheur rendrait-il cette dette de la satisfaction (*debitum satisfactionis*) à Dieu. Il est incapable de cette œuvre satisfactoire. Dieu seul peut réaliser la satisfaction, alors que c'est en fait l'être humain qui doit la réaliser. Voilà pourquoi Dieu s'est fait humain. En assumant le châtement du péché dans sa mort, le Christ a rétabli l'honneur de Dieu. Maintenant ce dernier peut pardonner à l'humain pécheur. Car Dieu récompense le Christ pour son œuvre, et cette récompense va à ceux pour le péché de qui le Christ a satisfait. La grâce de Dieu peut maintenant librement se répandre, puisque l'obstacle que représentait l'atteinte à l'honneur de Dieu a été écarté. Le Christ n'est pas pour Anselme le sujet de la grâce ; il en est l'instrument ; le sujet, c'est Dieu. Mais pour pouvoir l'être, il est d'abord l'objet de la satisfaction : il devient sujet par l'instrument qu'est le Christ, lequel, en l'apaisant, lui permet de l'être.

Notons que la tradition augustinienne, telle qu'elle a trouvé son explicitation particulière chez saint Anselme, a largement dominé la théologie médiévale occidentale, également la Réforme protestante du XVI^e siècle⁴.

Commentaire concernant cette conception anselmienne

Il en va de deux aspects de la conception d'Anselme.

– Il y a *d'abord* la conscience d'une polarité en Dieu. Il y a en Dieu deux pôles : sainteté voire colère d'un côté, amour de l'autre côté. Cette conscience, qui existe d'une façon ou d'une autre dans toutes les religions (pas seulement dans la tradition judéo-chrétienne), est à la base du culte sacrificiel visant à apaiser la divinité pour libérer son amour. Le sacrifice concerné est le sacrifice d'expiation. Il consiste en une compensation, une rançon (*lytron* en grec) offerte à la divinité. Cette compensation ouvre la voie du pardon et donc de la réconciliation.

Cette compréhension a une certaine base biblique. Le verbe « expier » (en grec *hilaskomai*, qui rend dans la Septante le verbe hébreu *kaphar* au sens de couvrir) concerne la tâche du prêtre : elle est de réconcilier Dieu. Tout comme ailleurs, par exemple dans la Grèce antique, le sujet du rite d'expiation c'est l'être humain et le destinataire c'est Dieu. Le destinataire peut aussi être un autre être humain, comme dans le cas de Jacob par rapport à son frère Ésaü dont Jacob apaise la colère par des cadeaux devant couvrir cette dernière (Gn 32, 13 suiv., en part. v. 21) . La notion de substitution est étroitement liée avec celle d'expiation. Celle-ci est « une prestation compensatoire visant à dédommager celui à qui on a nui et à réconcilier celui qu'on a blessé⁵ ». Quand la vie est en jeu, l'expiation consiste dans le sacrifice d'un être vivant, conformément à Lévitique 17, 11 : « Car l'âme (*nèphèsch*) de la chair est dans le sang. Le sang, je vous l'ai donné, moi, pour faire sur l'autel l'expiation pour vos âmes ; car c'est le sang qui expie (hébreu : racine *kaphar*) pour l'âme qui est en lui. » « C'est donc le sang offert à Dieu sur l'autel par lequel l'expiation s'effectue⁶. » Cela caractérise en particulier le *Jom Kippour*, la fête annuelle des expiations (Lv 16). L'expiation compensatoire est un rachat

⁴ Concernant saint Thomas d'Aquin, voir O. H. Pesch. *Thomas d'Aquin. Grandeur et limite de la théologie médiévale*, Paris, Cerf, 1994, en part. p. 411 suiv., p. 417 suiv. Concernant M. Luther, voir M. Lienhard. *Luther, témoin de Jésus Christ*, Paris, Cerf, 1973, en part. p. 89, 111, 183 suiv. Concernant J. Calvin, voir P. Gisel. *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, 1990, en part. p. 121 suiv. L'article 3 de la Confession d'Augsbourg exprime la conception — anselmienne — couramment partagée, concernant le Christ venu « afin de nous réconcilier avec le Père et d'être une victime offerte en sacrifice non seulement pour le péché originel, mais aussi pour tous les péchés actuels des hommes » (le texte allemand précise : « et pour apaiser la colère de Dieu »).

⁵ Cf. art. *hilaskomai*, *hilasmos*, *hilastèrion*, dans *Th. W. z. N.T.* III (J. Herrmann et F. Büchsel), p. 303.

⁶ Cf. art. cité, *op. cit.*, p. 307.

(sens du terme « rédemption ») par substitution : l'animal sacrifié prend la place de l'être humain pécheur ; il est la victime expiatoire offerte comme sacrifice propitiatoire (*hilasmos*) pour rendre propice Dieu ; grâce à cette substitution de la victime sacrificielle à l'être humain, celui-ci est rédimé, racheté.

On voit dès à présent l'intrication des notions d'expiation (l'expiation est propitiatoire, vise à rendre Dieu propice, vise par conséquent la réconciliation, la restauration de la paix), de substitution et de rachat=rédemption. Dans le judaïsme vétérotestamentaire, ces notions sont comprises de telle sorte que l'être humain est le sujet et Dieu l'objet, le destinataire, de l'expiation. On peut préciser que l'expiation peut s'effectuer, outre par le sacrifice cultuel, aussi par des prestations personnelles (repentance, épreuves, actes de charité, réparation du mal commis, étude de la Torah, jeûne, prière) ; par ailleurs, la vie des justes et particulièrement la mort des martyrs a une portée expiatoire, par substitution, pour tout le peuple⁷.

La doctrine anselmienne de la satisfaction se situe dans cette ligne : la compensation, ou le rachat qu'est l'expiation, c'est la satisfaction qui satisfait, ou apaise, la colère (chez Anselme : l'honneur lésé) de Dieu.

– Mais *ensuite* la doctrine anselmienne contient aussi la conscience, qui est déjà au cœur de la critique prophétique du culte sacrificiel (nous y reviendrons) et particulièrement du message du Deutéro-Ésaïe (en particulier Es 53) et également de bien des psaumes, que ce n'est pas l'être humain qui est l'initiateur de l'expiation et de la réconciliation mais Dieu. Le caractère insatisfaisant de la théorie d'Anselme tient à la combinaison qu'il fait entre l'expiation et donc la réconciliation comme fait de l'être humain et l'expiation-réconciliation comme fait de Dieu. Par là la compréhension de Dieu est faussée, comme si Dieu n'était pas, en tant que saint, tout amour, comme si, pour qu'il soit amour, il fallait le rendre tel, ou comme si Dieu devait, pour être tel, s'autoriser (par le truchement du sacrifice du Christ) à être tel. Aucune affirmation néotestamentaire ne supporte cette théorie qui a longtemps perverti l'interprétation des textes concernés.

Conclusion

La critique adressée à l'affirmation du sacrifice vicair (substitutif) et expiatoire (pour rendre Dieu propice) vise la compréhension anselmienne de cette affirmation. Celle-ci a certes une réelle profondeur, en ce sens qu'elle lie l'événement de la croix à un événement en Dieu lui-même : Dieu révèle sur la croix pour ainsi dire un autodépassement de lui-même. Nous reviendrons sur ce point en parlant de l'amour de Dieu comme don de lui-même de Dieu. Ici suffit la constatation que voici : le rejet de la conception anselmienne de la mort sacrificielle du Christ est un rejet non seulement légitime, mais nécessaire. La conception anselmienne rejetée était certes, en son temps, l'expression d'une sorte d'« inculturation » de l'affirmation concernée, mais elle a eu des effets pervers, suscitant des maladies de la foi tenant à une déformation du message biblique et en contradiction avec ce que les Épîtres pastorales appellent « la doctrine *saine* ». La critique de cette conception trompeuse est une nécessité thérapeutique.

Une question qui reste à considérer

Il s'agit de confronter ici brièvement la doctrine anselmienne avec la question de savoir si le sacrifice sanglant ne correspond pas à une exigence de l'âme humaine ? On connaît à ce propos la thèse de René Girard⁸, fondée sur la tragédie grecque : le crime appelle le

⁷ Cf. art. cité, *op.cit.*, p. 313.

⁸ Cf. René Girard. *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

châtiment, la faute, et spécialement celle qui compromet la cohésion sociale — c'est elle que Girard envisage, parce que c'est elle qui est au cœur de la tragédie grecque —, doit être expiée par le sang versé. Qu'un groupe social ou un peuple interprète un fléau qui s'abat sur lui comme un châtiment des dieux, alors il faut trouver le coupable à qui imputer le châtiment, qui donc doit expier la faute avec sa vie, afin de se réconcilier avec les dieux et, partant, de rétablir la paix dans le groupe. Le coupable à trouver ne peut être qu'un individu : il est le bouc émissaire. Il lui faut porter la faute qui affecte tout le groupe, il est la victime sacrificielle. L'unité du groupe tient à un tel sacrifice humain, lequel est un sacrifice d'expiation. À titre posthume, le bouc émissaire devient le héros fondateur du groupe. René Girard, chrétien de tradition catholique, applique ce schéma à la mort du Christ. Ce dernier est le bouc émissaire qui porte le péché du monde. Mais le caractère « une fois pour toutes » (*ephapax*, voir en part. l'Épître aux Hébreux) de la mort du Christ implique la fin du culte sacrificiel au sens du sacrifice expiatoire. À la question de savoir si le sacrifice sanglant est une revendication de l'âme humaine, Girard répond certes oui, mais ajoute que cette exigence est définitivement dépassée par la foi au Christ.

Reste la question de savoir si ce qui vaut au plan de la théologie chrétienne et donc spirituel s'applique également au plan du droit et donc temporel. La problématique ainsi introduite est celle des deux règnes, ou dimensions, de la réalité humaine, le règne de la raison et celui de la foi. L'événement « Christ », qui vaut au plan de la communauté chrétienne, est-il transposable, dans sa portée, au plan de la société civile ? Peut-on, à ce plan-là, se passer de justice et donc de châtiment et donc d'expiation ? L'abolition de la peine de mort n'est certes pas remise en question. Si elle peut être considérée comme un fruit (tardif), dans notre société, du christianisme éclairé (c'est-à-dire qui a connu la *Aufklärung*), elle n'implique pas l'abolition du châtiment ni de l'idée d'expiation liée à ce dernier : la faute doit être punie, ou expiée. C'est bien l'idée de la *satisfaction* qui joue ici : qu'on pense aux procès judiciaires, où les victimes réclament justice, autrement dit satisfaction, afin, disent-elles, de pouvoir faire leur travail de deuil. Le plan temporel est celui de la justice compensatoire. Les chrétiens peuvent certes tout légitimement motiver leur engagement pour la justice temporelle (selon tous ses aspects, également social, économique, politique) par l'amour de Dieu vis-à-vis de tous les humains : la justice temporelle en tant que effectuation de l'amour au plan de la réalité « avant-dernière »⁹ ! Si la justice humaine est toujours provisoire et ainsi relative, elle est néanmoins, et comme telle, une nécessité empirique absolue pour la cohésion d'un groupe ou d'un peuple, et ce, dans une perspective spirituelle chrétienne, autant sur la base de la raison que sur celle de l'amour. Tout rejet de la justice humaine ne peut être que le fait d'un illuminisme tant au regard de la raison que de la foi. L'amour en effet ne supprime pas la justice, ni le pardon les conséquences du péché. Dans la lumière de la foi spirituelle, la justice est motivée par l'amour tout comme elle est relativisée par lui, mais sans être abolie par lui.

II. Quelle est la vraie signification de l'affirmation biblique concernant la mort sacrificielle du Christ ?

S'il est vrai que nous ne pouvons que nous distancier critiqueusement vis-à-vis de la conception anselmienne de la mort sacrificielle du Christ, il s'agit d'approfondir les données bibliques concernant cette thématique.

⁹ Cf. la distinction de D. Bonhoeffer, entre la réalité « avant-dernière » et la réalité « dernière », ou la réalité temporelle et la réalité spirituelle.

Rappelons en premier lieu les arguments bibliques opposés par ses critiques à l'affirmation de la mort sacrificielle du Christ¹⁰. Il y en a essentiellement deux :

– La doctrine chrétienne de la mort sacrificielle du Christ, qui est conditionnée par la conception vétérotestamentaire du culte sacrificiel, représente un anachronisme dès le Nouveau Testament et le rejet, par lui, de la théologie de l'expiation, et ce à la suite même de la critique prophétique vétérotestamentaire concernant le culte sacrificiel du temple. Qu'on pense à Osée 6, 6 : « C'est l'amour que je veux, non les sacrifices, la connaissance de Dieu, non les holocaustes » ; également à Michée 6, 8 : « On t'a fait savoir, homme, ce qui est bien et ce que le Seigneur réclame de toi : c'est que tu pratiques la justice, que tu aimes la miséricorde, et que tu marches humblement avec ton Dieu¹¹. » Cette critique prophétique est prolongée par Jésus lui-même, surtout dans le Sermon sur la montagne et ailleurs : Jésus place la relation intérieure, de foi, à Dieu au-dessus des rites extérieurs.

– C'est là le second argument : la doctrine anselmienne contredit la prédication de Jésus. En son cœur il y a l'affirmation de l'amour inconditionnel de Dieu et l'appel, qui y est impliqué, à l'amour mutuel, jusqu'à l'amour de l'ennemi. Référence est faite en particulier à Jean 13 : le lavement des pieds et la signification expresse que Jésus lui donne. Il y a là un paradigme donné par Jésus lui-même et qui a une fonction critique vis-à-vis de tout le canon du Nouveau Testament (c'est là à proprement parler le canon dans le canon) : à partir de ce modèle il apparaît que en particulier l'apôtre Paul est retombé dans la théologie sacrificielle.

Il nous faut vérifier — ou falsifier — la justesse de cette argumentation.

Le sens biblique des notions de base liées à l'affirmation de la mort sacrificielle du Christ

Nous l'avons déjà noté : les notions de substitution, expiation, rédemption, réconciliation sont étroitement intriquées les unes dans les autres, elles ressortissent d'un même « champ sémantique ». Mais que signifient-elles exactement ? Je me contente ici de donner à propos de chacune d'elle l'une ou l'autre citation¹².

Substitution. Elle désigne le fait que le Christ Jésus prend la place de l'être humain, il meurt *pour nous*. « Pour » (grec : *hyper*) peut signifier à la fois « à la place de » ou « à la faveur de ». Le dernier sens est celui des paroles d'institution du dernier repas (« donné pour vous »). Dans d'autres passages, le sens reste ouvert, comme, à la suite d'Ésaïe 53, dans Galates 3, 13 : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu malédiction *pour nous* » ; et 2 Corinthiens 5, 21 : « Celui qui n'a pas connu le péché, il l'a fait devenir péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu. »

Expiation. La substitution implique déjà en elle l'idée d'expiation. Ainsi Ésaïe 53, 4 suiv. : « Ce sont nos souffrances qu'il a portées, c'est de nos douleurs qu'il s'est chargé... Il était blessé pour nos péchés, brisé pour nos iniquités. Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui... » Le texte central est Romains 3, 24 suiv. : « Ils (ceux qui ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, v. 23) sont gratuitement justifiés par sa grâce à cause de la rédemption (*apolytrôsis*) qui est dans le Christ Jésus. C'est lui que Dieu a mis en avant comme propitiatoire (*hilastèrion*), (ce qu'il est) par la foi en son sang... » 1 Jean 2, 2 va dans le même sens : « Il (Jésus Christ) est lui-même l'expiation (ou propitiation : *hilasmos*) pour nos péchés. » Notons : l'expiation est le fait de Dieu, non de l'être humain.

¹⁰ Nous nous référons aux arguments mis en avant par K.-P. Jörns dans le chapitre mentionné de son ouvrage. Mais, comme dit, il s'agit là d'une problématique qui n'est pas propre à l'intéressé.

¹¹ Cf. d'autres références citées par Jörns : Am 4, 4 ; Jr 7, 22f ; Es 1, 11 ; Pr 21, 3 : « La pratique de la justice et de l'équité, voilà ce que le Seigneur préfère aux sacrifices. »

¹² À propos de chacune des notions données, voir l'article concerné dans le *Th. W. z. N.T.*

Rédemption (grec : *apolytrôsis*, ce mot contient *lytron* : rançon). La rédemption, littéralement libération, délivrance (du verbe *lyô* : dissoudre, libérer) se fait grâce à une compensation, à savoir la rançon. L'assise sociale de l'idée de rachat, c'est le rachat de l'esclave. L'idée d'expiation (qui est une compensation) est sous-jacente à celle de rachat. Seul emploi de *lytron*=rançon dans le Nouveau Testament : Marc 10, 45 : « Le fils de l'homme est venu... pour donner sa vie en rançon (*lytron*) pour les nombreux », mais la même idée est contenue dans la parole sur la coupe de Marc 14, 24 : « Ceci est... le sang de l'alliance répandu pour les nombreux. » La rédemption est un rachat au prix du sang, c'est-à-dire de la vie donnée du Christ Jésus.

Réconciliation (grec : *katallagè*, de *allassô* : changer, échanger ; *katallassô* : réconcilier). Le sujet de la réconciliation, c'est Dieu, par le Christ. Romains 5, 10 suiv. : « ...lorsque nous étions encore ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils... ; étant réconciliés, nous serons sauvés par sa vie... Nous avons obtenu la réconciliation ». 2 Corinthiens 5, 18-20 : « Dieu nous a réconciliés avec lui par Christ et nous a donné le ministère de la réconciliation. Car Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même... » La réconciliation suppose la substitution à nous, pécheurs, du Christ qui incarne la justice de Dieu, voir v. 21 : « Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait devenir péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu. » La réconciliation est le fruit de l'expiation substitutive et elle effectue la paix avec Dieu.

Contextualisation

Deux constatations :

– Il y a d'autres termes ou expressions pour rendre compte du sens de la mort de Jésus : salut (*sôtèria*), justification par grâce, pardon des péchés, etc. ; ils ne relèvent pas du champ sémantique des notions mentionnées ci-dessus, ne sont par conséquent pas liés à la notion d'expiation. Cela veut dire : le sens de la mort de Jésus peut s'exprimer indépendamment de toute connotation sacrificielle expresse.

– S'agissant ici des notions indiquées, elles s'inscrivent toutes dans un contexte culturel et sacrificiel et doivent ainsi être interprétées à partir de là. Cela place tout lecteur ou lectrice du Nouveau Testament devant un double défi. *D'un côté*, le culte sacrificiel nous est devenu étranger, et ce au plus tard à partir de la destruction du temple de Jérusalem en l'an 70. C'est dire que cette conceptualité sacrificielle ne peut être comprise sans longues explications. Le risque est réel de s'épuiser dans celles-ci, sans grand bénéfice spirituel ou théologique. *De l'autre côté*, déjà pour les auteurs du Nouveau Testament, principalement Paul, cette conceptualité n'avait pas son sens en elle-même, mais était au service d'autre chose. Il est par conséquent aberrant de s'accrocher à elle pour elle-même (ce serait véritablement de l'ordre d'un fétichisme conceptuel !), au lieu de l'interpréter à partir de ce à quoi elle renvoie. Nous sommes ainsi placés devant la tâche incontournable, qui est de rendre compte du sens de ces notions sacrificielles.

La tâche herméneutique ; ou l'interprétation de ces notions sacrificielles

Une remarque préalable : à l'interprétation ne peut pas se substituer la pure et simple élimination, ou le rejet, desdites notions et leur remplacement par l'affirmation de l'amour inconditionnel de Dieu¹³. Cela conduit inéluctablement à un appauvrissement de la substance biblique de cette affirmation même. Le travail de l'interprétation est exigé du lecteur, de la lectrice du Nouveau Testament par les textes eux-mêmes, à moins de risquer de les vider de leur teneur et de les banaliser. La critique théologique des notions sacrificielles qui est

¹³ C'est là ce que fait K.-P. Jörns.

légitime et même nécessaire n'est pas assumée par leur suppression, mais est assumée seulement par leur interprétation.

Concernant alors l'interprétation : elle doit partir de celle déjà donnée dans le Nouveau Testament lui-même et qui fait suite à la critique prophétique du culte sacrificiel. Je me contente à ce propos de citer trois ou quatre textes qui rendent compte en toute clarté du sens de l'idée sacrificielle telle qu'elle est présente dans les notions de substitution, d'expiation, de rédemption, de réconciliation.

Nous commençons, de manière non chronologique, mais parce que la thématique sacrificielle y est centrale, avec l'Épître aux Hébreux dont nous savons que Luther — à tort — ne l'appréciait pas beaucoup et que les critiques de la notion de sacrifice rejettent également largement — à tort également. L'affirmation fondamentale de cette Épître, c'est que le sacrifice, qui n'est pas, comme celui du culte sacrificiel du temple, sacrifice de *quelque chose* mais de *quelqu'un*, à savoir de lui, le Christ, qui est donc l'offrande de soi du Christ (voir ch. 7 suiv.), ouvre le chemin pour notre offrande de nous-mêmes à lui et donc à Dieu. Ainsi Hébreux 13, 15 : « Par lui (le Christ), offrons sans cesse à Dieu un sacrifice de louange (*thysia aineseôs*, en réponse au sacrifice du Christ), c'est-à-dire le fruit de lèvres qui confessent son nom. » Cette affirmation ne réduit pas la confession (le fruit de lèvres) à un témoignage verbal, mais celui-ci ne peut être que l'expression particulière de la confession qu'est l'orientation de toute la vie (voir à ce propos entre autres 1 P 2, 5 : « Vous-mêmes, comme des pierres vivantes, édifiez-vous pour former une maison spirituelle, un saint sacerdoce, afin d'offrir des victimes spirituelles agréables à Dieu par Jésus Christ »). Il faut citer ensuite Romains 12, 1 : « Je vous exhorte... à offrir vos corps comme un sacrifice (*thysia*) vivant, saint, agréable à Dieu... » Et enfin Éphésiens 5, 1 suiv. : « ...marchez dans la charité, à l'exemple de Christ, qui nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous comme une offrande (*prospora*) et un sacrifice (*thysia*) de bonne odeur ». Le sacrifice (*thysia*) est interprété ici expressément comme une offrande (*prospora*) entendue comme offrande de soi¹⁴.

Ces passages nous donnent, à l'intérieur de la Bible elle-même, la clé herméneutique de la terminologie sacrificielle. L'idée sacrificielle est proprement inamissible. Elle peut être rendue très exactement avec la notion d'offrande, de don, de soi. Jésus, le Christ, se donne. Certes, il a été donné (par des humains), mais cela n'est pas la chose dernière à dire mais seulement la chose avant-dernière. La chose avant-dernière, et donc Judas, Caïphe, le sanhédrin, Pilate, nous introduit à une compréhension utile et, pour chacun des protagonistes, différenciée relative à la puissance de l'idéologie, qu'elle soit culturelle, religieuse ou politique ou autre encore, qui altère la vraie compréhension de la confession du Dieu un et unique (Dt 6, 4) — on peut facilement actualiser cette affirmation en relation avec les idoles de notre civilisation dominante. Mais Jésus n'est pas seulement la victime de ces puissances idéologiques avant-dernières, mais, acteur, il est celui qui se donne lui-même à Dieu. Et c'est ainsi qu'il atteste la victoire de Dieu sur toutes ces puissances. Ce n'est que par son don de lui-même à Dieu et, partant, par la victoire remportée, en lui-même, sur ces puissances avant-dernières, que celle-ci est attestée et ainsi conquise. Et c'est ainsi que Jésus est donné par

¹⁴ K.-P. Jörns ne cite aucun de ces textes. Concernant la thématique de l'offrande, je renvoie au beau livre d'Antoinette Butte, *L'offrande*, qui donne à la Communauté des Sœurs de Pomeyrol son orientation fondamentale ; elle s'exprime quotidiennement dans « l'acte de consécration » : « Comme ton peuple en prière t'offrait chaque matin le sacrifice d'action de grâce, ainsi, Seigneur, voici nos vies en offrande vivante et sainte pour ton service et pour ta gloire. » Le sacrifice humain, en raison du don de lui-même du Christ et en réponse à lui, ne peut être que le sacrifice d'action de grâce, lequel consiste dans le don de soi. Le vrai sens du sacrifice, selon la prédication prophétique, c'est bien celui-là ; c'est là le vrai sens aussi de ce qui est nommé « sacrifice d'expiation ». Celui-ci n'est pas un sacrifice d'expiation au sens anselmien et au sens du judaïsme à qui s'oppose la critique prophétique.

Dieu. Cela ne signifie rien d'autre que ceci : dans son essence Dieu est celui qui éternellement se donne. Il se donne dans l'œuvre de la création¹⁵. Et il se donne dans l'œuvre de la rédemption, laquelle n'est rien d'autre que l'œuvre continuée de la création (*creatio continua*). C'est là le sens de l'affirmation : « Dieu est amour » (1 Jn 4, 16). Il est don de lui-même, donateur non de quelque chose mais, dans le quelque chose, de lui-même : dans, avec et à travers le quelque chose, quoi que ce soit, c'est Lui-même le don. Le Christ donné par Dieu, cela ne signifie rien d'autre que : Dieu se donne lui-même dans le Christ, lequel se donne lui-même. Cela n'a rien à faire avec quelque « marchandage »¹⁶ de Dieu avec lui-même par la médiation du Christ, mais par là s'atteste l'essence même de Dieu, à laquelle se conforme le Christ dans son obéissance filiale, et à laquelle nous aussi sommes appelés et habilités, à la suite du Christ, de nous conformer, grâce à notre don de nous-mêmes à Lui. Cette offrande de soi n'est pas un sacrifice masochiste, lequel est une maladie spirituelle, mais en elle nous trouvons notre accomplissement même. C'est ainsi que peuvent et veulent être comprises les affirmations néotestamentaires citées (dont l'arrière-plan est la critique prophétique vis-à-vis du culte sacrificiel). Dans notre don de nous-mêmes, plus précisément : dans notre libération pour le don de nous-mêmes, c'est l'éternel don de lui-même de Dieu, qui se manifeste dans le Christ, qui prend une expression concrète et visible, quel qu'en soit le caractère fragmentaire et brisé.

Nous explicitons brièvement ce que cela signifie pour la notion de *substitution*. Comme Dorothee Sölle¹⁷ y insiste à juste titre, cette notion n'a pas pour sens de dire que nous n'avons pas à vivre notre propre vie ou à mourir notre propre mort ; elle ne signifie donc pas que le Christ prendrait notre place de telle sorte que, pour ainsi dire, nous n'existerions plus nous-mêmes — aussi avec notre faute —, étant par conséquent comme déresponsabilisés, infantilisés par sa substitution à nous. Le Christ ne prend pas notre place (que nous n'occuperions alors plus nous-mêmes), mais il vient auprès de nous à notre place, où nous ne sommes alors plus seuls. La véritable signification de l'idée de substitution, c'est que nous ne sommes pas seuls ni dans la vie ni dans la mort, que Lui, le Seigneur (IHVH), dont le nom signifie « Je suis qui je suis » et même « Je suis avec toi » (Ex 3), est toujours et partout avec nous, voire que dans et à travers notre vie et notre mort il agit en nous comme celui qui se donne lui-même et nous conforme à lui. Le sens de la substitution peut être compris dans la ligne de Romains 6, 3-5, comme notre conformation au Christ, ou notre participation à lui, dans l'expérience vécue de notre baptême : le Christ est le premier-né (*prôtotokos*), celui qui ouvre le chemin à notre devenir-adulte dans la vie et dans la mort.

III. La portée universelle et existentielle de l'affirmation concernant le Christ comme vie donnée pour nous tous

Voici les implications de ce qui a été dit concernant la notion de sacrifice, appliquée d'un côté au Christ, de l'autre côté à nous.

Portée universelle

Appliquée au Christ, l'idée sacrificielle en relation avec sa mort signifie le don de lui-même du Christ, le don de sa vie allant jusqu'à la mort. Ce don de lui-même est déjà le sens de sa vie ; la mort de Jésus ne peut être coupée de sa vie. C'est une seule et même orientation qui fait l'unité de sa vie et de sa mort, elle fait l'unité de sa personne. Par sa vie et sa mort Jésus

¹⁵ Qu'on pense à la compréhension rabbinique du *Tsimtsoum*.

¹⁶ Expression employée, évidemment négativement, par K.-P. Jörens. Elle est applicable à la conception anselmienne.

¹⁷ D. Sölle. *La représentation. Un essai de théologie après la mort de Dieu*, Paris, Desclée, 1969 (trad. fr. de Stellvertretung, 1965).

atteste sa relation à Dieu qui le détermine totalement, et c'est ainsi qu'il surmonte la prétention à la domination de toutes les idoles (et idéologies), non certes leur fonction servante, car les puissances, comme l'apôtre Paul les appelle, correspondent à des aspects du réel : qu'il s'agisse de puissance politique ou d'économie, de finance ou de pouvoir personnel ou encore de sexualité, ou aussi de religion ou de quoi que ce soit d'autre.

Deux choses peuvent être dites de la mort sacrificielle du Christ, en tant qu'aboutissement, ou mieux en tant que passage pascal de sa vie donnée : parler de sa mort, c'est en effet toujours parler en même temps de sa résurrection, laquelle est la confirmation, par Dieu, du sens de sa vie et de sa mort en tant qu'offrande de lui-même à Dieu pour nous tous.

D'un côté, ce qui devenu événement en Jésus le Christ, dans sa vie, sa mort et sa résurrection, cela rend manifeste, ou révèle, ce qui advient depuis le commencement et jusqu'à la fin du monde, partout et toujours. Qu'on pense à une affirmation comme celle d'Apocalypse 13, 8 (lorsqu'elle est lue conformément à l'énoncé du texte grec et par conséquent non corrigée) parlant de « l'agneau immolé dès la fondation du monde »¹⁸. Lorsque Jean le Baptiste désigne Jésus comme l'agneau de Dieu qui porte (ou ôte) le péché du monde, il dit en fait que dans le Christ incarné, dans sa personne et son don de lui-même devient événement historique ce qui porte toute la réalité depuis le commencement et lui donne son orientation. Le Christ est, dans l'histoire, la concrétisation de la vie éternelle de Dieu ; selon la formule de Hegel il est « l'universel concret » : en lui prend forme historique et concrète ce qui est au fondement de tout l'univers et de toute l'*oikouménè* ou terre habitée. Nous contemplons en Jésus le Christ la source vivante et vivifiante de ce qui, avant sa venue et depuis sa venue, en dehors de toute connaissance et donc de toute référence expresse à lui, est agissant et donc effectif, de manière latente, universellement. Le prologue de l'Évangile de Jean va dans le même sens : « Au commencement était la Parole... et toutes choses ont été faites par elle » (Jn 1, 1-3). Et : « La Parole a été faite chair et elle a habité parmi nous » (v. 14). La Parole universelle devient historiquement concrète dans la Parole qu'il est, lui, Jésus de Nazareth confessé comme le Christ. Cela signifie également : la Parole historique concrète a une portée pour toutes choses, pour toute la création et singulièrement pour l'être humain. C'est là une affirmation fondamentale de tout le Nouveau Testament ; je ne mentionne que quelques passages. L'apôtre Paul parle du « mystère caché durant des temps éternels, mais maintenant manifesté et porté à la connaissance de tous les peuples... » (Rm 16, 25 suiv.). Dans 1 Pierre 1, 20, il est dit : « Le Christ a été prédestiné avant la fondation du monde et manifesté à la fin des temps à cause de vous. » Et encore 2 Timothée 1, 9 suiv. : « La grâce nous a été donnée avant les temps éternels dans le Christ Jésus, elle a été manifestée maintenant par l'apparition de notre Sauveur le Christ Jésus ».

De l'autre côté, la mort comme vie donnée du Christ en tant que concrétisation du don éternel de lui-même de Dieu atteste, à la base de tout ce qui est, l'amour ou la grâce de Dieu (la grâce *prévenante* – *gratia praeveniens*), ce que Lytta Basset appelle « la grâce originelle », laquelle est plus « originelle », plus fondamentale que le péché originel, dont le caractère originel doit par conséquent être questionné. L'amour, qui désigne la même réalité que la grâce, n'est pas un principe abstrait, mais il est le don de lui-même de Dieu d'éternité en éternité, son don de lui-même dans le processus de la création depuis le commencement et donc de la création continue jusqu'à aujourd'hui et jusqu'à son accomplissement. Cet amour

¹⁸ Le texte parle de « ceux dont le nom n'a pas été écrit dans le livre de vie de l'agneau qui a été immolé ». L'expression « dès la fondation du monde », qui prolonge le verset ainsi cité est rapportée par la plupart des traductions occidentales à « ceux dont le nom n'a pas été écrit » (« n'a pas été écrit dès la fondation du monde »), alors que l'orthodoxie a toujours maintenu la lecture suivie du texte, comme nous le faisons de notre côté ci-dessus.

de Dieu en tant que don de lui-même est dépassement de lui-même, ce dépassement compris également comme processus, comme effectuation. L'amour s'effectue, se réalise. L'amour de Dieu, c'est Dieu s'effectuant, Dieu en tant qu'expérimenté, et ce par-delà toute expérience contraire. Dieu advient comme Dieu, il n'est pas Dieu autrement que Dieu advenant, Dieu se donnant, donnant la vie en tant que Dieu vivant. Il se donne également à travers ce que nous vivons et endurons comme son refus de se donner, comme son absence, comme son abandon, comme son jugement. Nous n'expérimentons l'amour de Dieu que comme le combat de Dieu pour le triomphe de son amour. L'amour de Dieu c'est l'amour de *Dieu* — et non pas une idée d'amour — ; c'est son amour, comme amour expérimenté, compris seulement de cette façon-là, de façon dialectique, en tant que son amour advenant pour nous, en nous, par nous. L'amour de Dieu, c'est son combat dans et à travers le réel et notre expérience du réel, pour l'irruption de son amour en tout cela. Car il y a l'inachevé dans la création, il y a le mal, il y a les maux. L'amour de Dieu est en cours, il est un processus : c'est là son caractère agonistique, de combat. Occulter cela, c'est tomber dans la platitude, dans la mièvrerie, c'est parler de manière irréaliste de l'amour. Un tel irréalisme obstrue le chemin vers l'amour qui nous porte et nous renouvelle. Dans sa vraie essence, l'amour se manifeste dans l'événement indissociable de la mort et de la résurrection du Christ comme expression de sa vie pour nous tous et confirmée comme telle par Dieu.

Portée existentielle

Appliquée à nous, l'idée sacrificielle renvoie à notre *sacrificium eucharisticum* (Mélanchthon), notre sacrifice d'action de grâce et de louange : notre offrande de nous-mêmes est réponse à — réflexion (comme dans un miroir) de — l'offrande de lui-même de Dieu en Christ. Ceci concerne également la sainte Cène : l'actualisation de la mort sacrificielle du Christ est notre « eucharistie », notre sacrifice de louange. Elle fonde le sacrifice de notre vie entendu comme offrande de nous-mêmes à Dieu.

L'amour de Dieu et du prochain, de la part de l'être humain, ne va pas sans l'idée et donc la réalité du sacrifice au sens du don de soi (en tant qu'accomplissement de soi). L'amour est don de soi, selon le corps, l'âme, la raison et l'esprit. Aimer Dieu, c'est se donner à lui ; aimer le prochain, c'est se donner à lui, quelle que soit la forme de ce don, et dans la conscience, toujours à nouveau, de notre impuissance, subjective et objective, de nous donner vraiment, autant au prochain que d'abord à nous-mêmes (l'amour du prochain référé, dans le commandement d'amour, à l'amour de nous-mêmes). Sans l'idée, et la réalité, du dépassement de soi l'idée, et la réalité, du don de soi s'aplatit, se vide de son sens. Le don de soi c'est le dépassement de soi, tant en relation à Dieu qu'en relation au prochain (et à soi-même). C'est dire que le don de soi est de l'ordre du combat spirituel, n'advient qu'ainsi, comme mon acceptation à me laisser toujours à nouveau dépasser moi-même. Se dépasser soi-même, c'est être dépassé soi-même et l'accepter.

Intrication des deux portées, existentielle et universelle

La portée universelle et existentielle de l'affirmation concernant le Christ comme vie donnée pour nous tous concerne certes les chrétiens, mais n'est pas limitée à eux.

– L'affirmation concernant le Christ comme vie donnée pour nous fonde la foi et la vie des chrétiens et de l'Église. Il faut préciser : là où cette affirmation s'effectue, où le Christ vivant réalise la portée, l'effectivité qui est la sienne. Chaque nouveau jour, nous pouvons mettre à l'épreuve la portée de cette affirmation pour nous-mêmes et également pour d'autres, là où nous en attestons de sa portée.

– Cette affirmation concerne tous (cf. le titre : nous tous). Pensons aux paroles d'institution de la sainte Cène : « le sang versé pour vous et les nombreux » (Mc 14, 24 et Mt 26, 28. Dans

Luc 22, 19 et 1 Co 11, 24 suiv., il n'y a que la mention « pour vous »). Toujours à nouveau le Nouveau Testament atteste ce « pour tous ». Mais cela ne se réduit pas à la signification courante qu'on en donne, en disant que ce don de lui-même du Christ veut s'effectuer pour tous grâce à la mission, la transmission de l'Évangile. C'est là certes la tâche toujours à réfléchir et à entreprendre. Mais le « pour tous » vaut dans un sens encore plus large et plus général : tous les êtres humains vivent, pour autant qu'ils vivent, sur ce fondement. Celui-ci n'est pas un monopole de la chrétienté. La spécificité de celle-ci, c'est qu'elle en témoigne : nous « connaissons » ce fondement, nous le nommons, il s'appelle Dieu, le Christ, Dieu en Christ par le Saint-Esprit ; nous confessons ce fondement de notre foi et de notre vie. Mais nous ne possédons pas ce fondement, il est agissant de manière universelle, dans toute l'*oikouménè*. Paul Tillich parle du « courage d'être », autre terme, en langage philosophique et si on veut séculier, pour « foi ». Le courage d'être tient au fait que des êtres humains font fond sur le fondement qui s'avère être fondement porteur. Nous connaissons tous — et Jésus lui-même en cite en exemple — des non-chrétiens qui font preuve de ce courage d'être. Ce fait renvoie à une révélation de Dieu qui concerne toute l'humanité (on parle de révélation universelle, ou « première ») : qu'on pense à ce propos à l'alliance de Dieu avec Noé, le père, selon le témoignage biblique, de toute l'humanité (Gn 6-11). Il y a la révélation particulière à Abraham et à Israël qui s'accomplit en Jésus le Christ, et il y a la révélation générale que la révélation biblique présuppose et qu'elle concrétise. L'affirmation du Christ vie donnée pour nous tous ne vaut pas seulement à l'intérieur de l'Église, s'il est bien vrai que c'est là qu'elle veut être vécue, attestée et célébrée. Elle vaut de manière générale, a une portée existentielle, depuis le commencement du monde et jusqu'à son accomplissement, pour tous les humains, autant personnellement que collectivement, également aux plans politique, économique, social, culturel. Elle a une portée pourrait-on dire explosive ou révolutionnaire, à l'œuvre partout et toujours et s'offrant comme réelle, effective.