

Hokhma vous invite à sa rencontre estivale :

« Communiquer à tout prix » ?

Etudiant, pasteur, engagé dans l'Eglise, vous pratiquez la prise de parole constamment... Dans un univers où il faut se vendre à tout prix pour exister, dire la foi est chose extrêmement périlleuse. Nous ne saurions assimiler notre message à une savonnette, et pourtant nous voulons transmettre notre foi. Des aptitudes rhétoriques, une connaissance des techniques de communication, il en faut ; néanmoins, n'y a-t-il pas des méthodes qui contreviennent au message ? A cheval sur une recherche pratique et éthique à propos de la communication, cette rencontre théologique Hokhma essaiera de poser quelques jalons en vue de votre réflexion.

**Du samedi 26 au lundi 28 août 1989
au Centre Crêt-Bérard, près de Lausanne (Suisse romande).**

Vous trouverez de plus amples renseignements en page 60.

Comité de rédaction :

Donald Cobb	faculté d'Aix-en-Provence
Richard Stern	faculté de Berne
Frédéric Siegenthaler	faculté de Neuchâtel
Stéphane Guillet	faculté de Strasbourg
Pierre Manguer	faculté de Vaux-sur-Seine

et

Serge Carrel : responsable de la publication
Bernard Bolay, Philippe De Pol, Christophe Desplanque,
Marc Gallopin, Michel Kocher,
Fabrice Lengronne, Gérard Pella, Jean-Michel Sordet.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon
IMEAF 26160 La Bégude de Mazenc
Dépot légal : 3^e trimestre 1989.

EDITORIAL

Le feu nourri qui, ces dernières années, a été entretenu contre le schème sacrificiel, ouvre un débat qui touche à l'être du Dieu de la Bible. Comme le soulignait B. Locoge dans *Hokhma* 39 : il y va de l'image même de Dieu. Dans un univers culturel où l'exclusion et l'incompatibilité, où la désunion et la disharmonie ont beaucoup de peine à être appréciées autrement que négativement, un Dieu qui ne serait pas pur pardon, acceptation totale de l'autre, amour sans réserves, rebute... L'idéologie consensuelle de l'union dans le grand Tout s'accommode mal d'un Dieu juste, dont la sainteté n'entretient nulle compromission avec le mal.

Le Dieu de la Bible est un Dieu qui tranche... sépare dans le réel et y inscrit tout en même temps son ardeur amoureuse et son désir de justice. M. Hoegger le rappelle à propos du sacrifice dans l'Ancien Testament : « L'homme n'est pas l'initiateur de la réconciliation sacrificielle. Dieu en est le sujet... Le culte sacrificiel est une action où Dieu agit et où l'homme sert ». Déjà dans l'AT l'homme existe de par une précedence, de ce rappel au cœur de sa vie qu'il vit d'un déjà là, de quelqu'un qui initie son salut et qui marque ainsi la différence entre la divinité et le mal. Tout en étant plus proche de l'homme que l'homme est proche de lui-même — et c'est là ce que P. Stuhlmacher souligne dans les motifs qui ont présidé à la mise à mort de Jésus —, Dieu par Jésus-Christ inscrit une nouvelle passivité dans l'existence croyante, celle d'un Fils qui, « mort pour nous », inaugure l'ère où il est possible d'adorer Dieu en Esprit et en vérité.

Parler de la croix aujourd'hui ne saurait se réduire au discours quelque peu fonctionnaliste du don de soi. Le service du prochain est une clé de lecture fascinante de la vie de Jésus, il est une réalité profondément spirituelle que nous essayons de vivre au quotidien, mais il n'est rien sans cette passivité originare qui voit — comme le dit magnifiquement B. Locoge dans ce numéro — le sacrificiel être aboli par le sacrificiel. Pour nous approcher de Dieu, pour vivre en

relation avec lui, nul besoin d'élever un mode de vie, nos mains sont déjà purifiées, nulle nécessité de faire monter vers lui un dénigrement de soi, les parfums sont d'ores et déjà agréés. C'est là le joyeux et tonifiant message de l'Évangile de Jésus-Christ, libérateur aujourd'hui encore de la dialectique du faire pour être.

Serge Carrel
Responsable de la publication

Hokhma 40/1989, pp. 3-16

LE FESTIN DES NOCES DE L'AGNEAU Eclairage biblique sur la notion de sacrifice

Par **Martin Hoegger**,
secrétaire général de la **Société Biblique Suisse**,
Lutry (Suisse)

Un agneau vainqueur, entouré d'une foule innombrable, c'est ce qu'entrevoit le visionnaire de l'Apocalypse lorsqu'il tourne son regard de foi vers les réalités du Royaume de Dieu (19,1-10). L'agneau, un animal chargé d'un riche symbolisme, nous renvoie au monde des sacrifices célébrés dans le Temple de Jérusalem. Jésus meurt sur la croix au moment où l'on immolait les agneaux de la fête de la Pâque. Dès lors, il est « l'Agneau de la Pâque éternelle », comme le dit le beau livre de G. Leblond¹. Son geste d'amour a des conséquences éternelles, il inclut le peuple qu'il a racheté. Dans l'art chrétien on représentera un agneau traversé d'une croix, symbole du Christ et de son œuvre. L'agneau figurant sur un sarcophage du V^e siècle au mausolée de Galla Placidie à Ravenne est un exemple de ce type de représentation. Par la victoire du Christ les tombeaux doivent lâcher leur proie ; l'Église, souffrante et triomphante, est invitée à s'asseoir à la table des noces de l'agneau.

Si la mort du Christ est un sacrifice, il nous faut d'abord chercher les différents sens du sacrifice dans l'Ancien Testament pour comprendre la portée véritable de cette interprétation. C'est ce que

P. S. Nos prochaines rencontres théologiques de l'été porteront sur la communication... Pour de plus amples informations, consultez la publicité en fin de revue et ne manquez pas de vous inscrire.

¹ G. Leblond, *L'Agneau de la Pâque éternelle*, Paris, Desclée, 1987.

relation avec lui, nul besoin d'élever un mode de vie, nos mains sont déjà purifiées, nulle nécessité de faire monter vers lui un dénigrement de soi, les parfums sont d'ores et déjà agréés. C'est là le joyeux et tonifiant message de l'Évangile de Jésus-Christ, libérateur aujourd'hui encore de la dialectique du faire pour être.

Serge Carrel
Responsable de la publication

Hokhma 40/1989, pp. 3-16

LE FESTIN DES NOCES DE L'AGNEAU Eclairage biblique sur la notion de sacrifice

Par **Martin Hoegger**,
secrétaire général de la **Société Biblique Suisse**,
Lutry (Suisse)

Un agneau vainqueur, entouré d'une foule innombrable, c'est ce qu'entrevoit le visionnaire de l'Apocalypse lorsqu'il tourne son regard de foi vers les réalités du Royaume de Dieu (19,1-10). L'agneau, un animal chargé d'un riche symbolisme, nous renvoie au monde des sacrifices célébrés dans le Temple de Jérusalem. Jésus meurt sur la croix au moment où l'on immolait les agneaux de la fête de la Pâque. Dès lors, il est « l'Agneau de la Pâque éternelle », comme le dit le beau livre de G. Leblond¹. Son geste d'amour a des conséquences éternelles, il inclut le peuple qu'il a racheté. Dans l'art chrétien on représentera un agneau traversé d'une croix, symbole du Christ et de son œuvre. L'agneau figurant sur un sarcophage du V^e siècle au mausolée de Galla Placidie à Ravenne est un exemple de ce type de représentation. Par la victoire du Christ les tombeaux doivent lâcher leur proie ; l'Église, souffrante et triomphante, est invitée à s'asseoir à la table des noces de l'agneau.

Si la mort du Christ est un sacrifice, il nous faut d'abord chercher les différents sens du sacrifice dans l'Ancien Testament pour comprendre la portée véritable de cette interprétation. C'est ce que

P. S. Nos prochaines rencontres théologiques de l'été porteront sur la communication... Pour de plus amples informations, consultez la publicité en fin de revue et ne manquez pas de vous inscrire.

¹ G. Leblond, *L'Agneau de la Pâque éternelle*, Paris, Desclée, 1987.

notre article se propose de faire dans un premier temps, avant d'en venir à la signification de cette notion dans le Nouveau Testament.

I. – LE SACRIFICE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

1. Questions de méthode

1. 1. Les textes sur les sacrifices se rencontrent en particulier dans le matériel présentant les institutions culturelles d'Israël : Ex 25-40 ; Lv 1-10 ; Ez 40-48. Ce regroupement d'un même matériel ne se retrouve pas dans les autres parties du canon de l'AT. Les prophètes et les psaumes parlent du sacrifice en négligeant l'aspect rituel de celui-ci ; leur perspective est différente, polémique ou hymnique. Les livres historiques n'en parlent qu'occasionnellement, par exemple à l'inauguration du Temple (1 R 8). Cette *fragmentation* textuelle présente un premier problème d'interprétation. Le même problème se retrouve dans le NT quand il s'agit de relier l'épître aux Hébreux au reste du canon².

1. 2. Les études de religions comparées ont montré les points de contact entre les pratiques sacrificielles du Proche-Orient ancien et celles d'Israël. Ces études sont utiles pour comprendre leur enracinement culturel, mais les points de rupture sont toutefois manifestes. La discontinuité la plus claire réside dans le fait que le texte biblique ne se contente pas de décrire des rituels sacrificiels. Le matériel est sélectionné et intégré dans un ensemble littéraire. Ainsi les textes sacrificiels du Lévitique sont placés dans le contexte de l'Alliance du Sinaï. Ce lien avec l'histoire de l'Alliance ne doit jamais être oublié dans une interprétation du sacrifice biblique respectueuse de son contexte canonique.

1. 3. Le sacrifice est un acte complexe. Il faut se garder d'une explication généralisante et réductrice. Les textes tantôt prescrivent, tantôt décrivent des sacrifices. Rarement ils en expliquent le sens. D'où la difficulté de leur interprétation et les différentes théories sur le concept fondamental du sacrifice biblique. Acte essentiel du culte, le sacrifice nous introduit dans le domaine *symbolique*, lequel ouvre sur

² Comme le note B.S. Childs, *Old Testament Theology in a canonical Context*, Londres, SCM, 1985, p. 155. Les pages 154 à 174 sont consacrées au culte.

une richesse de significations. Cette richesse ne doit pas être dilapidée par une harmonisation des données.

2. Les significations du sacrifice dans l'Ancien Testament

« Par les rites sacrificiels, le don à Dieu est accepté, l'union avec Dieu est établie, la faute du fidèle est effacée ». C'est ainsi que R. de Vaux³ résume les différentes significations du sacrifice biblique par les trois termes suivants : *don*, *communion* et *expiation*.

2. 1. Le sacrifice est tout d'abord un *don* que le fidèle offre à Dieu, dans la reconnaissance de sa souveraineté. L'homme ne peut donner que ce qu'il a reçu, comme le confesse David au moment où le peuple apporte les offrandes pour la construction du Temple : « Tout vient de toi, c'est de ta main que nous avons reçu ce que nous t'avons donné » (1Ch 29,14). Ainsi en donnant une part des biens matériels, on reconnaît que la création tout entière appartient à Dieu. C'est le *pars pro toto*, une partie pour le tout, qu'on rencontre dans les lois sur l'offrande des prémices et des premiers-nés (Dt 26,1-4).

L'holocauste – le sacrifice entièrement consumé – exprime ce don total à Dieu. Le fidèle ne retient rien, l'animal tout entier, généralement un agneau, part en fumée. Le terme hébreu *'olah*, de la racine signifiant monter, exprime ce don offert à Dieu. Dans le sacrifice quotidien, il est accompagné, matin et soir, d'une offrande végétale, une *minhah*, mot provenant probablement d'une racine signifiant donner (cf. Ex 29,38-41). A. Butte développe à partir de cet aspect du sacrifice biblique l'idée de consécration dans la vie du croyant. Une vie religieuse véritable ne peut s'épanouir que dans le don total de soi, chaque jour renouvelé⁴.

2. 2. Le contact invisible avec Dieu, symbolisé par la fumée de l'holocauste, nous introduit à la deuxième signification du sacrifice dans l'AT : la *communion*. Souvent un repas suit les sacrifices. Celui-ci établit une union entre les fidèles, les prêtres et l'autel. « Ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas en communion avec l'autel ? », demande Paul (1Co 10,18). C'est le sacrifice de communion (*zebah shelamim*) qui exprime cette idée. On reconnaîtra dans cette expression hébraïque la même racine que *shalôm*, la paix. Le sacrifice

³ R. de Vaux, *Les institutions de l'AT*, vol. 2, Paris, Cerf, 1958, p. 340.

⁴ Cf. A. Butte, *L'offrande*, St Etienne-du-Grès, Pomeyrol, 1955. Voir aussi du même auteur : « Loi et sagesse du sacrifice perpétuel », *Hokhma* 10, 1979, pp. 11-17.

établit la paix, un équilibre harmonieux entre les partenaires d'une alliance. La conclusion d'une alliance est d'ailleurs scellée au moyen d'un sacrifice (Gn 15 ; Ex 24).

2. 3. L'importance des rites du sang dans le sacrifice pour le péché (*hattà't*) et le sacrifice de réparation (*àsàm*, cf. Lv 6-7) signale le rôle *expiatoire* des sacrifices. Dans l'AT, l'étude du terme *dam* – le sang – montre qu'il est symbole de mort violente, lorsqu'il est versé, non de participation à la vie dont il est porteur. « La vie est dans le sang » dit Lv 17,11, mais « verser le sang » d'un animal ou d'un homme signifie le mettre à mort⁵.

On peut envisager deux pôles dans la question du péché et de la rédemption. Le premier concerne le péché de l'homme, qui le pollue et qui obstrue la relation avec Dieu. La purification de l'homme et la restauration de la communion avec Dieu s'appelle *expiation*. Le second pôle concerne l'attitude de Dieu vis-à-vis de l'homme. L'Écriture parle alors de sa « colère » contre l'impiété (Rm 1,18) qui doit être apaisée, ou de propitiation⁶. Mais cette distinction préalable trouve-t-elle un appui dans les textes ? C'est l'étude du verbe *kipper* qui nous guidera. Ce verbe désigne, suivant les contextes, soit l'idée d'expiation, soit celle de propitiation. Il est polysémique ; il faut donc se garder d'harmoniser ses différents sens.

a) Ce verbe parcourt le champ de signification de l'expiation lorsqu'il apparaît en parallèle avec le verbe *maha*, signifiant enlever, effacer, détruire (cf. Jr 18,23). Le déroulement du rituel du sacrifice pour le péché (Lv 4) illustre cette symbolique de l'élimination du péché : après avoir égorgé l'animal, le prêtre frotte les cornes de l'autel avec le sang de l'animal (symbole de l'effacement du péché) et déverse tout le reste du sang à la base de l'autel (le sang « couvre » le péché, cf. Ps 85,3 : « Tu as enlevé la faute de ton peuple, tu as couvert tout son péché »).

b) Le sacrifice comporte-t-il l'idée de *substitution* : l'animal meurt à la place de l'homme, qui est ainsi délivré de la mort ? Cette idée n'apparaît pas directement dans les rituels, pas même dans celui du « bouc émissaire », puisque l'animal n'est pas mis à mort (Lv

⁵ Cf. H. Christ, *Blutvergiessen im Alten Testament*, Bâle, P. Lang, 1977.

⁶ Le Robert (1971, Paris, t. V, p. 507) dit à propos de ce terme dérivé du latin *propitius* - propice : « Sacrifice, victime de propitiation, qu'on offre à Dieu pour se le rendre propice, obtenir son pardon ». Le *Vocabulaire de théologie biblique* (Paris, Cerf, 1970, p. 426) dit aussi : « Comme le péché provoque la colère de Dieu, toute expiation met un terme à cette colère, elle rend Dieu propice »...

16,20ss.). Cependant le rite de l'imposition des mains, par lequel tous les péchés d'Israël sont transférés sur le bouc, nous introduit bien dans une symbolique de l'échange. Dans ce contexte on a proposé le sens de « délivrer par la mort substitutive d'un animal » au verbe *kipper*. On se fonde sur quelques textes où le substantif *kôpher*, formé à partir de la même racine, traduit la notion de rançon. Ainsi en Ex 21,29s., un homme pourra échapper à une peine de mort s'il paie une rançon. Si l'on transpose cette notion dans le domaine sacrificiel, c'est l'animal qui devient la rançon de la vie du fidèle. Cette idée de l'échange est personnalisée chez Esaïe où Israël est délivré en raison de l'amour de Dieu : « J'ai donné l'Égypte en rançon (*kôpher*) pour toi, la Nubie et Séva en échange de toi du fait que tu vauX cher à mes yeux, que tu as du poids et que moi je t'aime ; je donne donc des hommes en échange de toi » (43,3-4). Cette substitution annonce le destin du Serviteur de Dieu, qui a fait de sa personne un sacrifice (53,10) et qui, dans sa mort, « a porté les fautes des foules et est venu s'interposer pour les pécheurs » (53,12).

c) Il convient maintenant d'examiner l'idée de *propitiation*. Tout d'abord est-elle biblique ? Y a-t-il une « colère de Dieu » à « apaiser » ? Les sacrifices dans les religions non bibliques sont ordonnés à cette fin. Ainsi Homère peut dire : « Les dieux eux-mêmes se laissent fléchir. Avec des sacrifices, des vœux flatteurs, des libations et la graisse des victimes, les hommes les prient et les apaisent, quand ils ont transgressé les lois et commis quelques fautes » (*Illiade* IX, 497,54). Sur le terrain biblique parler de « propitiation », comme le font certaines traductions pour rendre le terme *kipper*, reviendrait à introduire une attitude religieuse païenne dans la religion biblique. On fera les remarques suivantes :

— Dans l'AT l'homme n'est pas l'initiateur de la réconciliation sacrificielle. Dieu en est le sujet. Toute la torah des sacrifices est placée dans le contexte canonique de la révélation par la Parole : « Le Seigneur appela Moïse et, de la tente de la rencontre, lui adressa la parole » (Lv 1.1). Cette subscription du Lévitique, comme celle des textes du Tabernacle dans le livre de l'Exode, est capitale et place le sacrifice dans le cadre de l'Alliance de grâce. Le culte sacrificiel est « une action où Dieu agit et où l'homme sert » (K. Barth).

— Le pardon est *fruit de la grâce de Dieu*, non de l'efficacité en soi – *ex opere operato* – du rite. Les psaumes le chantent : « Seigneur, tu as enlevé la faute de ton peuple, tu as couvert tout son péché. Tu as mis fin à ton emportement, tu es revenu de ton ardente colère »

(85,3s.). B. Childs attire notre attention sur la fonction de Lv 26 pour la compréhension de ce livre et du sacrifice en particulier⁷. Ce chapitre est une conclusion et un résumé du livre. Ces malédictions et bénédictions se retrouvent dans le Deutéronome (ch. 27), mais ici elles ont un aspect cultuel, comme par exemple au v. 31 : « Je ne respirerai plus vos parfums apaisants ». Cependant le langage du jugement utilisé est celui que l'on rencontre chez les prophètes. Il déplace la question du sacrifice, du pur et de l'impur, sur celle de la vie et de la mort devant le Dieu de l'Alliance. De plus l'annonce du pardon et de la conversion du peuple désobéissant sera le fruit de la seule grâce de Dieu, qui se souviendra de ses promesses et de son alliance (vv. 43-45). La théologie sacrificielle de la rédemption est intégrée dans une théologie prophétique du jugement et de la grâce, dans la rédaction finale du Lévitique.

— La « colère de Dieu » est une métaphore qui exprime la réaction de la sainteté de Dieu contre le péché et ses conséquences : la pollution du corps et de l'âme, le désordre et la mort. Dans le domaine cultuel la sainteté de Dieu est ambivalente : elle se communique au fidèle pour le rétablir dans une relation de communion ; mais elle est aussi « contagieuse », l'homme qui s'approche du sanctuaire doit le faire dans le respect des prescriptions cultuelles. Celui qui néglige les limitations et les séparations introduites par le commandement de Dieu risque la mort. Les histoires de Nadav et Avihou (Lv 10) et des partisans de Coré (Nb 16-17) le montrent à leur manière.

Ce dernier texte met à jour un rite de propitiation. Après la révolte de la bande de Coré, la gloire de Dieu apparaît et sa colère déchaîne un fléau. Sur l'ordre de Dieu, Moïse dit alors à Aaron de prendre de l'encens pour écarter ce fléau foudroyant (Nb 17,9ss.), et celui-ci fut écarté. Ce récit rappelle l'iconographie égyptienne, où les assiégés d'une ville tentent d'apaiser la fureur du pharaon en faisant brûler du parfum devant son nez, siège – comme dans l'anthropologie hébraïque – de la colère⁸. Mais dans notre texte le rite est dirigé non pas vers un homme – divinisé comme le pharaon – mais vers Dieu.

Dans les rituels du tabernacle, l'encens, ou plus précisément le *parfum à brûler*, a une fonction propitiatoire que notre texte met en évidence. De même dans les instructions concernant l'autel des parfums, on insiste sur cet aspect, puisque le verbe *kipper* y est répété

⁷ *Op. cit.*, p. 160.

⁸ O. Keel, « Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs », *VT XXV*, 1975, pp. 425ss.

plusieurs fois (Ex 30,10). Cette symbolique fumigène et olfactive se trouve aussi dans les rituels sacrificiels sanglants de l'autel des holocaustes : la fumée de l'animal brûlé est un « parfum apaisant pour le Seigneur », une formule qui rythme les prescriptions des sacrifices du Lévitique et qui indique leur fonction propitiatoire (1,9.10.14...). A cette fumée du sacrifice perpétuel, qui monte constamment vers Dieu, correspond celle du parfum qui brûle à l'intérieur du tabernacle. Elle signifie que Dieu veut établir la paix avec Israël et la lui communiquer : « Qu'il te donne la paix », annonce Aaron à Israël dans la bénédiction qui clôt le rituel quotidien (Nb 6,26).

3. L'ordre des sacrifices

Phénomène complexe, le culte d'Israël impliquait un grand nombre de sacrifices. Les rites se succédaient les uns aux autres pour former un ensemble cohérent. L'étude de l'ordre dans lequel les différents sacrifices étaient offerts, nous aide à comprendre la signification religieuse du système sacrificiel. A. F. Rainey, dans un article consacré à ce sujet, distingue un ordre « administratif » d'un ordre de « procédure ». On rencontre le premier dans les textes rituels prescriptifs⁹. Ces textes se trouvent dans la torah des sacrifices du Lv 1-7 et dans le calendrier de Nombres 28-29, par exemple ; ils ont la particularité de prescrire un rituel, non de décrire le déroulement de ce rituel accompli par le prêtre. On y trouve la séquence suivante : holocauste – sacrifice pour le péché – sacrifice de communion.

L'ordre de procédure, en revanche, correspond à la réalité du culte vécu. On le rencontre dans les textes rituels descriptifs qui décrivent une séquence de sacrifices (Lv 9 ; 2 Ch 29, 20-36 ; Ez 43,18-27). Or il semble bien que cet ordre reflète la pratique rituelle habituelle du culte d'Israël, avec l'ordre : sacrifice pour le péché – holocauste – sacrifice de communion.

Cet ordre de procédure nous donne une clé de compréhension du culte d'Israël. Dans l'approche de Dieu, d'abord le péché devait être enlevé : on offrait alors un sacrifice pour le péché. Ensuite suivait un holocauste qui représentait l'engagement total de l'individu et de la communauté (les holocaustes pouvaient être des dons individuels ou communautaires ; les holocaustes du sacrifice quotidien et du calendrier représentaient la dévotion constante du peuple entier). Enfin

⁹ « The Order of Sacrifice in Old Testament Ritual Texts », *Biblica* 51, 1970, pp. 485-498.

les adorants pouvaient entrer dans la dernière étape de la cérémonie, celle où des sacrifices de communion étaient offerts, et vivre l'expérience de communion entre le Seigneur, le prêtre et la communauté.

L'ordre du culte d'Israël était donc : EXPIATION – DON COMMUNION.

4. Les sacrifices dans le cadre du culte

Comme nous l'avons déjà remarqué le sacrifice ne doit pas être isolé du culte, ni du contexte de l'alliance. Dans le culte sacrificiel Israël sert son Dieu dans la foi en la promesse de sa venue. Une théologie du culte est cristallisée dans le texte d'Exode 29,38-46. Après les prescriptions sur le sacrifice quotidien (vv. 38-41), la suite nous montre qu'au moment du sacrifice Israël faisait UNE EXPERIENCE DU DIEU VIVANT : « Là je te rencontrerai... dans ma gloire ». La venue de la gloire de Dieu durant le culte est une manifestation de puissance, symbolisée par l'irruption d'un feu venu du ciel qui allume le bûcher de l'autel des holocaustes, lors de l'inauguration du culte (Lv 9,24). De même la venue de la gloire de Dieu dans le sanctuaire (Ex 40,34) est présentée comme un accomplissement de la théophanie du Sinaï (Ex 24,15ss.).

La nuée flamboyante de la montagne brille dans le tabernacle, qui est une sorte de « Sinaï en miniature ». Dieu y allume le feu de sa présence. Une présence toujours dynamique, souveraine, qu'Israël ne peut maîtriser, mais seulement invoquer dans une obéissance quotidienne (Nb 9,15-23).

Dans le culte Israël reçoit aussi la *bénédictio*n. A l'issue du premier sacrifice après la sortie d'Egypte, Moïse et Aaron lèvent leurs bras pour bénir le peuple (Lv 9,24). Aaron prononce la grande bénédiction à l'issue du rituel quotidien (Nb 6,22-27 ; cf. Si 45,15). Ainsi le Dieu qui bénit la création entière et qui a promis une bénédiction spéciale à la descendance d'Abraham, bénit maintenant son peuple dans le lieu, par l'homme et par les moyens matériels qu'Il a choisis. La création se met au service de cette liturgie dont la finalité est la louange du Seigneur.

II. – LE SACRIFICE DU CHRIST

Le Temple, le culte et les sacrifices n'appartiennent pas seulement à l'AT. Les textes néotestamentaires reprennent ces réalités pour interpréter la signification de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ. Cette interprétation est une des lignes d'horizon du témoignage rendu à la révélation de Dieu en Christ.

L'évangile de Luc commence avec le service du Temple. Pendant que le prêtre Zacharie célèbre le rituel du sacrifice quotidien, un ange lui apparaît et lui révèle qu'il aura bientôt un fils (ch. 1). Marie et Joseph se soumettent aux obligations rituelles en amenant l'enfant au Temple après sa naissance (2,22). Mais très vite on constate que la réalité première du Temple est dépassée par une réalité nouvelle. Après avoir couvert Marie de son ombre, la Gloire de Dieu habite maintenant dans son enfant ; elle est dans le Temple, incarnée (1,35 ; 2,32). L'évangile de Jean dit qu'elle habite pleinement parmi les hommes, parce que la Parole de Dieu a « planté sa tente parmi nous », allusion au Tabernacle, lieu de la manifestation de la Gloire (Jn 1,14). Le vrai Temple devient alors le corps de Jésus : « Détruisez ce temple et, en trois jours, je le relèverai » (Jn 2,19). Le Christ est le véritable maître du Temple et de ses rites : il est « maître du sabbat » (Lc 6,5). C'est par lui que la *bénédictio*n atteint son peuple, et non plus par le sacerdoce aaronique. En effet à la fin de l'évangile de Luc, Jésus prononce la bénédiction que le prêtre Zacharie, muet, n'a pu dire à l'issue du rituel quotidien (24,50 ; cf. 1,22).

Comme le Temple, *le sacrifice est personnalisé* : « Voici l'agneau de Dieu, qui porte le péché du monde » (Jn 1,29). L'AT montrait déjà la trace d'une intériorisation et d'une personnalisation du sacrifice. Le Psaume 40 – « Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, mais tu m'as formé un corps... Me voici, je viens faire, ô Dieu, ta volonté » – sera repris par l'épître aux Hébreux pour affirmer que l'offrande du corps du Christ est le véritable sacrifice qui supprime le premier culte pour établir le second (10,5-10). Selon un autre psaume le sacrifice agréable à Dieu, c'est la repentance et un esprit bien disposé (51,19). Enfin la première interprétation de la mort de Jésus est dominée par le texte d'Isaïe 53 qui compare le Serviteur du Seigneur à un agneau docile et muet, dont la vie est offerte en sacrifice de réparation à la place des autres (53,10).

Accomplissement des sacrifices de l'ancienne Alliance, l'œuvre du Christ est un sacrifice riche de significations. Son sacrifice est tout à la fois *don, communion et expiation*.

1. Dans son sacrifice, le Christ se donne au Père et se donne à nous

Jésus est Messie dans le don de soi jusqu'à la mort, il n'est pas venu pour être servi, mais pour servir (Mc 10,45). Il se donne d'abord par amour pour le Père dans une obéissance totale, puis pour nous, afin de nous libérer : « Le Christ nous a aimés et s'est donné lui-même à Dieu pour nous en offrande et en sacrifice » (Ep 5,2). La parole de la cène synthétise et actualise ce don : « Ceci est mon corps donné pour vous », et la venue de l'Esprit à la Pentecôte atteste que dans sa gloire le Christ ne cesse de donner aux siens l'Esprit qu'il avait remis au Père sur la croix. Sur la croix, dit G. Leblond, « le Christ se donne et ne se reprend pas », et après Pâques, « en se donnant le Christ en gloire ne cesse de remettre son Esprit entre les mains du Père pour ses frères perdus »¹⁰.

2. Dans son sacrifice, le Christ établit la communion avec le Père

Une table, une coupe, du pain... la cène renvoie aux rites célébrés dans le Temple, qui font partie du rituel du sacrifice quotidien. On trouve là un renvoi à l'alliance éternelle entre Dieu et son peuple (Lv 24,8), que Jésus accomplit et ouvre à la multitude. Paul dira que la cène est une *communio* avec le Christ, tout comme les sacrifices mettaient Israël en communion avec l'autel, symbole de Dieu (1Co 10,16-18).

Dans les paroles d'institution de la cène, la mort de Jésus est comprise comme un sacrifice de communion. La parole « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, versé pour la multitude » (Mc 14,24) est une allusion au sacrifice célébré par Moïse pour sceller l'alliance du Sinaï (Ex 24,8). Le sang du sacrifice établit la communion, symboliquement exprimée par l'aspersion du sang sur l'autel et le livre de l'alliance (signe de Dieu) d'une part, sur le peuple d'autre part.

De même la participation à la « coupe de bénédiction » est une communion au sang du Christ (1Co 10,6). La venue de l'Esprit Saint actualise cette bénédiction promise lors de la célébration eucharistique, bénédiction qui est l'accomplissement de la promesse donnée aux Pères (Ga 3,14).

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 37 et 44.

3. Dans son sacrifice le Christ porte nos fautes et nous attire la faveur du Père

Sur la croix, Jésus meurt pour enlever le péché. « Ceci est mon sang... versé pour le pardon des péchés » (Mt 26,28). Comme dans l'AT le sang est ici symbole de mort, non de vie prodiguée aux hommes ¹¹. La séparation du corps et du sang dans la cène rappelle les sacrifices. Les plus anciennes confessions de foi soulignent cela : « Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures » (1 Co 15,3 ; Ga 1,4).

Un sacrifice pour le péché, voilà ce qu'est la mort de Jésus selon le témoignage de l'épître aux Hébreux, qui se situe dans la ligne des premières interprétations¹². Cette lettre présente la mort du Christ comme un mystère paradoxal où l'offrant et l'offrande, le prêtre et la victime coïncident. Le sacrifice unique et parfait du Christ accomplit définitivement l'expiation et ouvre la porte du Tabernacle céleste. Uni par la foi au Grand Prêtre glorieux le chrétien reçoit la purification de sa conscience (7,26-8,2 ; 9,11-14).

Le sacrifice de Jésus est-il propitiatoire ? Cette question traverse les discussions modernes de la signification sacrificielle de la mort de Jésus. Dans son livre *La mort et le testament de Jésus*, F. Leenhardt écarte résolument cette ligne d'interprétation développée par la doctrine traditionnelle, dite orthodoxe ¹³, doctrine qui a alimenté de nombreux cantiques de la Passion dans la piété protestante. Cette interprétation a certainement été majorée à outrance par le passé, quitte à oublier les autres significations du sacrifice. Aujourd'hui cependant, mise à mal de tout côté, elle est minimalisée, voire évacuée. Le chemin se trouve dans une mise en équilibre de cette notion avec les autres interprétations de la croix. Deux textes, entre autres, peuvent être cités à l'appui de l'idée que la mort de Jésus répond à la sainteté de Dieu – sa « colère » – contre le péché. Une idée qui, nous l'avons vu, est présente dans l'AT.

Dans l'épître aux Galates Paul présente la croix comme une *malédiction* que le Christ subit de manière substitutive. Jésus porte à notre place le châtement que les impies auraient dû encourir. « Christ a

¹¹ G. E. Ladd, *Théologie du NT*, vol. 1, Lausanne, PBU, 1984, pp. 241s.

¹² En Rm 8,3, on peut voir dans le *peri hamartias* le terme technique des LXX relativement au sacrifice pour le péché, tout comme en 2 Co 5,21.

¹³ F. Leenhardt, *La mort et le testament de Jésus*, Genève, Labor et Fides, 1983, pp. 116-127.

payé pour nous libérer de la malédiction de la loi, en devenant lui-même malédiction pour nous » (3,13).

Cette justification de l'impie à travers la mort du Christ, Paul la développe plus en profondeur dans sa lettre aux Romains. A la charnière de son argument, il introduit le vocabulaire sacrificiel pour démontrer que « Dieu a destiné le Christ comme *victime propitiatoire* » (3,25).

Autrement dit, le don du Christ sur la croix est le moyen par lequel Dieu manifeste sa faveur envers l'humanité. Ce don s'inscrit dans le plan de Dieu, non dans les lois de causalité internes à l'histoire : « Dieu a destiné le Christ » signifie que cet acte se situe dans son dessein. Pierre parle de « l'agneau sans défaut et sans tache, déjà prédestiné avant la création du monde et manifesté à la fin des temps » (1 P 1,18-20).

Jésus est « victime propitiatoire », c'est ainsi que l'on peut traduire le terme *hilasterion*, plutôt que par « le propitiatoire », l'objet cultuel, car le contexte est d'ordre personnel¹⁴. L'allusion au culte du Temple, et plus précisément au rituel du pardon (cf. Lv 16) est manifeste. « *Par son sang* », c'est-à-dire par la mort sacrificielle du Christ, Dieu communique le pardon à celui qui croit.

Mais en quoi l'offrande du Christ est une propitiation du « courroux » de Dieu ? Une piste d'interprétation nous est proposée par C. Cranfield¹⁵ qui met en regard deux passages de l'épître. Dans le premier chapitre, Paul parle de la manifestation universelle de la colère de Dieu, qui livre (*paredôken*) les hommes aux conséquences de leur révolte (1,18ss.). Cependant le souci de Dieu n'est pas de détruire le pécheur, mais de le justifier. Aussi au lieu de nous livrer à sa colère, livre-t-il son propre Fils. Dans un incompréhensible mouvement de son amour, Dieu déchire son propre être en détournant sa colère contre les pécheurs sur lui-même, « lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré (*paredôken*) pour nous tous » (8,32).

Ce déchirement du cœur du Père qui en Christ manifeste sa justice et sa faveur puis renonce à sa colère en la prenant sur lui, fait écho à la compassion de Dieu exprimée par le prophète Osée :

« Que ferai-je de toi, Ephraïm ?
Dois-je te livrer Israël ?...
Mon cœur en moi est bouleversé,
Toutes mes entrailles frémissent.
Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère,
Je renonce à détruire Ephraïm ;
Car je suis Dieu, et non pas homme,
Je suis le Saint au milieu de toi ;
Je ne viendrai pas avec colère » (11,8-9).

III. – LE SACRIFICE DU CHRÉTIEN

Uni au Christ par la foi et la repentance, le chrétien, qui est devenu temple dans la force de l'Esprit, pourra s'offrir à Dieu en sacrifice vivant, lui qui a reçu le pardon de toutes ses fautes et l'assurance de la faveur du Père, ainsi que se réjouir de la communion avec le Christ et avec ses frères. Le sacrifice du Christ est unique, parfait et non répétable, mais il est inclusif de l'Eglise et des croyants.

C'est ce que l'Eglise célèbre lors de la cène, anticipation ici-bas du festin promis par l'Agneau dans sa Pâque éternelle. La cène rappelle au croyant que le sacrifice n'est pas un concept abstrait, mais une réalité à vivre avec toutes ses richesses christiques. C'est pourquoi nous nous permettons d'achever cette analyse biblique dans la louange eucharistique :

« Ainsi, Père saint et juste, nous faisons mémoire des souffrances et de la mort de ton Fils. Nous proclamons que le Christ est notre véritable sacrifice, pur et sans tache, offert une fois pour toutes (cf. He 14,28). Nous célébrons sa résurrection victorieuse et son élévation à ta droite et nous attendons sa venue dans la gloire.

« C'est au nom de ce souverain sacrificateur (cf. He 4,14-16 ; 9,24), qui intercède pour nous auprès de toi, que nous pouvons nous tenir en ta présence : accueille notre sacrifice de louanges, et que notre service soit l'offrande vivante que tu demandes (cf. He 13,15 ; Rm 12,1).

« Envoie sur nous ton Saint-Esprit, et pénètre de sa puissance l'Eglise tout entière (cf. Jn 6,57-63). Qu'ainsi, dans ce pain et ce vin (1 Co 10,16), nous ayons communion au corps et au sang de notre Seigneur Jésus-Christ et que nous y goûtions une nourriture de vie éternelle et un breuvage de salut (Jn 6,58).

¹⁴ Cf. C. Cranfield, *Commentary on Romans*, vol. 1, Edimbourg, 1975⁶, p. 216.

¹⁵ *Ibid.*, p. 417.

« Seigneur Dieu, qui veux faire, par ton Saint-Esprit, toutes choses nouvelles dans nos cœurs et dans le monde, transforme-nous à l'image du Seigneur que tu nous as donné (cf. 2 Co 3,18), afin que nous ressuscitions au jour de sa gloire.

« Que ce monde passe, et que vienne ton règne. Amen. Viens, Seigneur Jésus »¹⁶.

¹⁶ *Liturgie du dimanche pour le temps ordinaire à l'usage des Eglises réformées de la Suisse romande*, s.l., 1986.

Hokhma 40/1989, pp. 17-36

POURQUOI JESUS A-T-IL DU MOURIR ?¹

Par Peter Stuhlmacher,
professeur de Nouveau Testament
à l'Université de Tübingen

1. DES DIFFICULTES A REpondre A UNE TELLE QUESTION

Pour les amis comme pour les critiques du christianisme, la question des motifs et du sens de la mort de Jésus est d'une importance cruciale ; autant le problème est fondamental, autant il est difficile d'y apporter une réponse nette et clarifiante. L'interprétation théologique de la croix et de la résurrection de Jésus occupe la théologie depuis le début du christianisme ; et Paul savait d'ailleurs très bien pourquoi il ne faisait confiance qu'à la sagesse de la foi pour pouvoir cerner véritablement le scandale de la croix de Jésus (cf. 1 Co 1,18–2,16) ! Si le problème est déjà passablement exigeant au niveau du Nouveau Testament lui-même, il importe qu'en tant que théologiens ou futurs pasteurs du XX^e siècle, nous soyons en plus conscients de nos propres difficultés de compréhension lorsque nous

¹ Cet article est la traduction d'une contribution intitulée « Warum mußte Jesus sterben ? » parue dans P. Stuhlmacher, *Jesus von Nazareth Christus des Glaubens*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1988, pp. 47-64. Bernard Bolay, Sylvie et Serge Carrel ont accompli la traduction et la relecture de cet essai qui est publié avec l'autorisation de l'auteur et de l'éditeur.

« Seigneur Dieu, qui veux faire, par ton Saint-Esprit, toutes choses nouvelles dans nos cœurs et dans le monde, transforme-nous à l'image du Seigneur que tu nous as donné (cf. 2 Co 3,18), afin que nous ressuscitions au jour de sa gloire.

« Que ce monde passe, et que vienne ton règne. Amen. Viens, Seigneur Jésus »¹⁶.

¹⁶ *Liturgie du dimanche pour le temps ordinaire à l'usage des Eglises réformées de la Suisse romande*, s.l., 1986.

Hokhma 40/1989, pp. 17-36

POURQUOI JESUS A-T-IL DU MOURIR ?¹

Par Peter Stuhlmacher,
professeur de Nouveau Testament
à l'Université de Tübingen

1. DES DIFFICULTES A REpondre A UNE TELLE QUESTION

Pour les amis comme pour les critiques du christianisme, la question des motifs et du sens de la mort de Jésus est d'une importance cruciale ; autant le problème est fondamental, autant il est difficile d'y apporter une réponse nette et clarifiante. L'interprétation théologique de la croix et de la résurrection de Jésus occupe la théologie depuis le début du christianisme ; et Paul savait d'ailleurs très bien pourquoi il ne faisait confiance qu'à la sagesse de la foi pour pouvoir cerner véritablement le scandale de la croix de Jésus (cf. 1 Co 1,18–2,16) ! Si le problème est déjà passablement exigeant au niveau du Nouveau Testament lui-même, il importe qu'en tant que théologiens ou futurs pasteurs du XX^e siècle, nous soyons en plus conscients de nos propres difficultés de compréhension lorsque nous

¹ Cet article est la traduction d'une contribution intitulée « Warum mußte Jesus sterben ? » parue dans P. Stuhlmacher, *Jesus von Nazareth Christus des Glaubens*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1988, pp. 47-64. Bernard Bolay, Sylvie et Serge Carrel ont accompli la traduction et la relecture de cet essai qui est publié avec l'autorisation de l'auteur et de l'éditeur.

abordons cette question. Les difficultés sont donc diverses, elles relèvent de l'histoire de la recherche tout comme de l'histoire des mentalités.

Au vu de la critique moderne des évangiles, il paraît impossible, pour répondre à notre question, de faire simplement appel aux récits synoptiques ou à l'évangile de Jean. Pour tout dire, les affirmations de Jésus sur sa propre mort, tout comme l'histoire de la Passion, sont aujourd'hui – de façon quasi générale – soupçonnées de n'être que le fruit de la réflexion croyante des communautés post-pascales (tardives). Il en va de même des lettres apostoliques qui ne semblent pas être d'un plus grand secours. Car, par exemple, l'affirmation fréquente de l'apôtre Paul : « Jésus est mort en sacrifice pour nos péchés » (cf. seulement 1 Co 15,3-5; 2 Co 5,21; Ga 1,4; 2,20; Rm 3,25s.; 8,3s.; etc.), est ressentie religieusement comme indigne et inacceptable par la conscience éclairée des modernes : un Dieu qui demande préalablement le sacrifice sanglant de son propre Fils afin d'accorder miséricorde aux pécheurs, fait figure, aux yeux des modernes, d'idole qui n'a rien à voir avec l'esprit même du christianisme (et ne doit rien avoir à faire avec lui). Dans les Eglises protestantes, un scepticisme profondément ancré à l'encontre de la doctrine catholique de la messe comme sacrifice (modifiée depuis le XVI^e siècle en des points importants)², confère aujourd'hui encore un poids supplémentaire à cette critique moderne du schème sacrificiel, qui, apparemment, constitue un élément incontournable de la christologie primitive³. Dans ces circonstances, il n'est d'ailleurs pas surprenant qu'en théologie justement notre question reste aujourd'hui volontiers ouverte ou qu'on ne lui réponde que par de prudentes circonlocutions. Cet état du débat ne dispense cependant pas les théologiens, les pasteurs ainsi que les maîtres de religion, du devoir

² Voici la doctrine catholique actuelle : « Le sacrifice de la messe est une actualisation sacramentelle, un faire mémoire et un don du sacrifice de la croix... L'eucharistie n'est donc nullement un sacrifice nouveau et original qui remplace ou complète le sacrifice de la croix. Elle est l'actualisation du sacrifice opéré une fois pour toutes à la croix ». Cf. *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, édité par la conférence épiscopale allemande, 1985, p. 354 (ce sont les auteurs qui soulignent).

³ A propos de l'histoire de la critique moderne (et confessionnelle) du schème sacrificiel dans le NT, voir à titre hautement instructif : U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK), Zurich, Benziger Verlag, 1978, vol. 1, pp. 233-243.

d'apporter une réponse aussi claire que possible à leurs étudiants, à leurs communautés, à leurs élèves, sur la question du sens de la mort de Jésus.

Lorsque, dans ce qui va suivre, j'essaie de formuler une réponse, du point de vue de la méthode et de la recherche historique je pars de deux hypothèses que je mentionne brièvement ici :

1.- Malgré toute critique (légitime) du caractère limité de la méthode historique, je considère – et ce comme par le passé – possible et nécessaire théologiquement, de pénétrer les événements et les expériences du temps biblique à l'aide de la recherche historique et d'en dresser un tableau détaillé.

2.- Ces dernières années a vu le jour en moi, comme en certains amis et collègues (parmi lesquels j'aimerais mentionner B. Gerhardsson, M. Hengel, H. Schürmann et R. Riesner), la conviction que la tradition synoptique est portée par un continuum traditionnel soigneusement contrôlé, qui s'étend du temps de Jésus jusqu'à l'époque post-apostolique⁴. Je considère donc comme une nécessité le

⁴ Cf. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, Lund, G. W. K. Gleerup, 1961. L'auteur poursuit de manière critique sa réflexion dans *Préhistoire des évangiles*, trad. franç., Paris, Cerf, 1978 ; et dans « Der Weg der Evangelientradition », in P. Stuhlmacher (éd.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983, pp. 79-102. Du même auteur : *The Gospel Tradition*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1986. M. Hengel, « Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie », in coll., *Sagesse et religion*, Paris, PUF, 1979, pp. 148-188 ; et : « Probleme des Markusevangeliums », in P. Stuhlmacher (éd.), *Das Evangelium und die Evangelien*, pp. 221-265 ; voir également : M. Hengel, « Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums », in H. Cancik (éd.), *Markus-Philologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1984, pp. 1-45. H. Schürmann, « Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition » in *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1968, pp. 39-64. R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1984² ; et « Der Ursprung der Jesus-Ueberlieferung », *ThZS* 38, 1982, pp. 493-513. A propos du contrôle de la tradition voir J. Dunn, « Prophetic 'I'-Sayings and The Jesus Tradition : The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity », *NTS* 24, 1977/78, pp. 175-198. D. Aune termine son propos sur les « prophètes chrétiens et les dires de Jésus » dans son ouvrage incontournable, *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World* (Grand Rapids, Eerdmans, 1983), par ces mots : « Les spécialistes allemands du NT ont, semble-t-il, mis en avant l'hypothèse du rôle créatif des prophètes chrétiens, parce que cela justifie d'une part les additions à la tradition orale et, d'autre

fait de traiter la tradition des évangiles comme digne de confiance historiquement partout où aucun motif historique décisif ne plaide le contraire⁵. Ceci vaut également pour les déclarations fondamentales de Jésus concernant sa mort et pour l'histoire de la Passion. C'est à partir de ces hypothèses – qui naturellement restent sujettes à discussion – que vont être développées les perspectives théologiques et historiques que voici.

part, absout les premiers chrétiens d'une quelconque culpabilité dans l'invention de paroles non authentiques de Jésus. Malgré l'attrait théologique de cette tentative, il faut bien le reconnaître, l'évidence historique qui supporte la théorie repose largement sur l'imagination féconde de spécialistes » (p.245).

⁵ O. Cullmann abondait déjà dans ce sens dans *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, pp. 194s. Il est bien clair – et je le souligne ! – que le point de vue exprimé plus haut ne sonne nullement le glas de la recherche historico-critique ni n'accorde une sorte de blanc-seing à un développement sur l'« authenticité » des quatre évangiles. Au plan synchronique nos quatre évangiles sont des témoignages post-pascaux de l'histoire et de la foi. On ne peut les étudier à fond qu'en poursuivant une analyse minutieuse et diachronique de la tradition des évangiles (et ce dans la mesure du possible). Le seul problème lors de cette analyse diachronique (indispensable à mon avis), c'est que les critères de l'histoire des formes, qui considère de façon critique les traditions, se sont révélés trop fragiles pour établir ce qui historiquement est primaire ou secondaire, palestinien ou seulement hellénique, ce qui est parole de Jésus ou élaboration prophétique de la communauté. Ces critères sont à tel point fragiles qu'ils ne permettent plus de poser des jugements historiquement fiables. E. Lohse laisse tout cela de côté dans son article : « Jesu Worte im Zeugnis seiner Gemeinde », *TLZ* 112, 1987, pp. 705-716. En fait, il ne fait que résumer un état de la recherche dépassé par les auteurs cités dans la note 4. Voir à ce sujet mon « Zum Thema : Das Evangelium und die Evangelien », paru dans *Das Evangelium und die Evangelien*, pp. 1-26, et plus particulièrement pp. 8s. C'est à bon droit – et du point de vue de l'histoire de la méthode de recherche il faut le saluer – que K. Berger essaie maintenant d'arrimer l'histoire des formes (*Formgeschichte*) du NT à une méthode de critique littéraire scientifique. Cf. son travail : *Formgeschichte des NT*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1984.

2. LES RAISONS DE LA CONDAMNATION DE JESUS

Si nous considérons Jésus et son œuvre en nous fiant aux récits des trois évangiles synoptiques, l'atrocité de la mort de Jésus sur la croix n'est jamais tue ; Marc raconte :

« A trois heures, Jésus cria d'une voix forte : « Eloï, Eloï, lama sabaqthani ? » Ce qui signifie : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Certains de ceux qui étaient là disaient, en l'entendant : « Voilà qu'il appelle Elie ! » Quelqu'un courut, emplit une éponge de vinaigre, et, la fixant au bout d'un roseau, il lui présenta à boire en disant : « Attendez, voyons si Elie va venir le descendre de là ». Mais poussant un grand cri, Jésus expira » (Mc 15,34-37).

Puisque Jésus est mort ainsi, la question « Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? » reste posée aux chrétiens et aux non-chrétiens. Dès l'origine on répondit à cette question de manière totalement différente. Les plus puissants adversaires juifs de Jésus déclarèrent : « Cet homme devait mourir, parce que, d'après la Loi de Moïse, un imposteur religieux, un faux prophète doit être extirpé du milieu du peuple d'Israël » (cf. Dt 13; 17,1-7; 18,20)⁶. Pilate, le représentant de la force d'occupation romaine en Israël à l'époque de Jésus, répondit : « Ce Jésus de Nazareth devait être crucifié par mesure d'intimidation afin que jamais plus quelqu'un n'ose s'octroyer le titre de Roi et

⁶ Dans son livre *Die Stunde der Wahrheit* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1980), A. Strobel a montré que l'accusation émise à l'encontre de Jésus – il aurait été un *planos*, un imposteur – récurrente dans l'histoire du christianisme primitif de Mt 27,63 au dialogue de Justin avec le juif Tryphon (69,7; 108,1), doit être appréhendée avec pour arrière-plan Dt 13; 17,12 et 18,20 (et la tradition juridique du judaïsme primitif qui découle de ces textes). C'est ici que l'on trouve la raison historique de l'arrestation et de la condamnation de Jésus par le sanhédrin. La présentation marcienne de la Passion gagne, dans ces circonstances, beaucoup plus de crédibilité historique que ce qui jusqu'alors lui avait été accordé (voir A. Strobel, *ibidem*, p. 4). A propos de l'accusation émise à l'encontre de Jésus d'être un séducteur religieux du peuple, cf. O. Betz, « Probleme des Prozesses Jesus » in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, De Gruyter, 1982, tome 25/1, pp. 565-647, pp. 577ss., pp. 594ss. ; ainsi que G. N. Stanton, « Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic », *NTS* 31, 1985, pp. 377-392.

Messie d'Israël sous les yeux des Romains, et inciter le peuple juif à se soulever »⁷.

Cependant, les disciples de Jésus, depuis le jour de Pâques, répondent : « Jésus, notre Seigneur, fut livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (Rm 4, 24-25). Comment est-on arrivé à des réponses aussi divergentes ?

La réponse des adversaires juifs de Jésus est bien compréhensible, historiquement parlant. De par ses activités en Galilée et en Judée, Jésus a fort peu contribué à se faire des amis de ces pharisiens, de ces érudits, de ces juifs riches, de ces zélotes, ou encore de ces prêtres et de ces sadducéens qui vivaient à Jérusalem. Au contraire ! Il les a tous mortifiés et provoqués par son discours et ses agissements inhabituels. Pour mémoire, reprenons seulement les six scènes suivantes :

Au lieu de s'occuper des démunis et des malades pendant la semaine comme le veut la bonne coutume pharisienne, et de laisser de côté toute aide qui ne serait pas absolument vitale pendant le sabbat, Jésus guérit de manière provocante un jour de fête sainte et se déclare maître du sabbat (cf. Mc 2,28; 3,1ss.) ! Il n'est par conséquent pas étonnant que les pharisiens aient trouvé motif à grief dans ce comportement.

Deuxième scène : pour tout juif pieux il n'était pas plus difficile que pour chacun d'entre nous aujourd'hui d'éviter la compagnie des pécheurs notoires et des intrigants. Par contre, que fait Jésus ? Il fait tout pour que son message atteigne les « publicains et les pécheurs », il réussit à être invité chez eux et il prend part avec eux à des fêtes messianiques (cf. Mc 2,15ss. avec *Hén. Eth.* 62,14). Pas étonnant que les juifs, très chatouilleux pour tout ce qui touche à l'observance des prescriptions rituelles, soient indignés de ce comportement et aient dit de Jésus : « Voilà un glouton et un ivrogne, un ami des publicains et des pécheurs ! » (Mt 11,19 ; voir aussi Lc 15,2).

⁷ C'est bien là le sens de l'inscription apposée à la croix par les Romains (et non par les chrétiens) : il y va d'une mise en garde et d'une mesure d'intimidation (cf. Mc 15,26 et paral.). A propos de la signification historique et christologique de cette inscription, voir N. A. Dahl, « Der gekreuzigte Messias », in H. Ristow et K. Matthiae (éd.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1962, pp. 149-169, surtout pp. 159ss. On trouvera la version anglaise du même article dans N. A. Dahl, *The crucified Messiah*, Minneapolis, Augsburg, 1974, pp. 10-36.

Vient la troisième scène : rien n'était et n'est encore aujourd'hui plus sacré pour les juifs pieux que la Loi que Dieu, au Sinaï, révéla à son peuple élu par l'intermédiaire de Moïse. Jésus lui aussi fut éduqué dans la crainte de la Loi. Néanmoins, dans le Sermon sur la montagne, il enseigne ses disciples et le peuple comme aucun rabbi par le passé :

« Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Tu ne commettras pas de meurtre; celui qui commettra un meurtre en répondra au tribunal. Et moi je vous dis : quiconque se met en colère contre son frère en répondra au tribunal » (Mt 5,21s.). Ou bien : « Vous avez encore appris qu'il a été dit aux anciens Tu ne te parjureras pas, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments. Et moi je vous dis de ne pas jurer du tout ! » (Mt 5,33s.; cf. Jc 5,12).

Jésus oppose ici son propre enseignement de la révélation de Dieu à la génération des anciens du Sinaï et le ton critique de cette confrontation n'est pas à négliger. Jésus dit même que le divorce n'a été concédé aux Israélites par Moïse qu'à cause de la dureté de leurs cœurs et il ajoute : « Mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi » (Mt 19,8). De même quand Jésus affirme expressément : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes. Je ne suis pas venu abroger mais accomplir ! » (Mt 5,17), on ne peut pas en vouloir à ses contemporains d'avoir eu l'impression qu'il se dressait contre la Loi sainte de Dieu.

Quatrième scène : au lieu de permettre au riche pieux d'emprunter le « chemin de la justice » vers la vie éternelle tout en conservant ses biens, Jésus l'invite à le suivre en abandonnant tout son avoir (Mc 10,17-22; et paral.). En outre il offusque les nombreux gros propriétaires fonciers de la Palestine de l'époque et les familles nanties par son fameux « Malheureux, vous les riches ! » (Lc 6,24s.) et explique à ses disciples : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu » (Mc 10,25).

Cinquièmement : le tribut personnalisé dû à l'empereur et introduit en l'an 7 après J.C. provoqua la révolte au sein du parti libre et insurrectionnel des zélotes. Ils voyaient en cet acte la quintessence de l'asservissement du peuple de Dieu aux païens impies, et percevaient dans le denier impérial qu'ils devaient utiliser pour le paiement de l'impôt et qui était frappé d'images et d'inscriptions célébrant la divinité de César, un symbole du culte aux idoles. Il était tout à fait impossible que l'un d'eux accepta la parole de Jésus :

« Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mc 12,17) ! Une telle sentence était pour les zélotes une trahison pure et simple de la cause sacrée d'Israël.

Finalement la sixième scène : lorsque Jésus arriva à Jérusalem, vers la fin de son ministère, il se résolut à une action symbolique provocante. A l'endroit même d'un des plus importants accès au Temple (ou plus vraisemblablement sous le portique comme on l'appelle), il empêcha les changeurs d'argent de faire leur travail, renversa les étals des marchands de colombes, et se mit au travers du chemin de ceux qui – par commodité et en vue de raccourcir leur trajet – voulaient aller de la ville basse à la ville haute en traversant le Temple par ses ponts, alors qu'en authentiques portefaix ces hommes étaient lourdement chargés⁸. Jésus justifia son geste comme suit :

⁸ Pour la compréhension de Mc 11,16, voir Ch. Maurer, *ThWNT VII*, 362,33s. et Josèphe, Ap. II, 106. E. Lohmeyer (*Das Evangelium des Markus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967¹⁷, p. 237) exprime un doute quant à l'historicité de l'ensemble du récit de Mc 11,15-17. Pour lui, cette description ne peut que « difficilement être considérée comme un compte rendu historique, il s'agirait plutôt d'un exemple parénétique enrichi d'un enseignement ». Historiquement c'est à peine si l'on perçoit de quoi il en retourne ; en effet il est difficile d'imaginer d'une part comment Jésus aurait seul opéré la « purification » de la vaste esplanade du Temple, d'autre part pour quelle raison la police du Temple ou la garde romaine de la Forteresse Antonia ne seraient pas intervenues... De plus on ne voit pas pourquoi cet acte ne joue aucun rôle dans le procès de Jésus. M. Hengel dans son *Jésus et la violence révolutionnaire* (trad. franç., Paris, Cerf, 1973, pp. 27ss.) a voué un soin particulier à examiner les possibilités historiques d'un tel acte. Lui aussi, il considère comme impossible une purification de l'esplanade entière du Temple sans l'intervention des Romains (comme dans le cas de l'apôtre Paul en Ac 12, 27ss.) : « D'après Josèphe, pendant les grandes fêtes, on posait en plus, des soldats sur les toits des colonnades extérieures, qui devaient observer ce qui se passait sur les parvis (cf. *Ant. jud.*, 20, 106s.; *De bell. jud.* 2, 224s.). Tout tumulte de quelque dimension aurait amené inévitablement l'entrée en scène de la garnison, surtout que Pilate n'était pas prude sur ce point (cf. *Ant. jud.* 18, 55-62, 85-87) ». Selon M. Hengel le récit de Marc a été exagéré et ce dans un but narratif ; le même récit a encore été amplifié par Mt et Jn. Voici le résultat de ses investigations : « Ce qu'on appelle la purification du Temple fut probablement un acte prophétique, on pourrait dire aussi une provocation dans laquelle il ne s'agissait pas de chasser tous les commerçants et les changeurs..., mais d'une manifestation condamnant leur activité, condamnation qui s'adressait en même temps à l'aristocratie toute-puissante du Temple, qui en tirait son profit. Ici aussi, ce n'était vraisemblablement pas l'acte – il aurait été insensé à lui seul – mais la parole qui était au centre ». Si l'on prend en

« N'est-il pas écrit : Ma maison sera appelée maison de prière pour toutes les nations ? Mais vous, vous en avez fait une caverne de bandits » (Mc 11,17; à comparer avec Es 56,7 et Jr 7,11). Pour les prêtres qui s'occupaient du culte du Temple, ce fut là une monstrueuse provocation : sans les changeurs d'argent qui échangeaient la monnaie du Temple contre l'argent des pèlerins, aucun sacrifice ne pouvait être payé ni aucune offrande versée. Interdire aux marchands d'animaux de vendre des colombes et du petit bétail pour les sacrifices signifiait mettre en cause, radicalement, l'essence même du sacrifice. Avec sa « purification » du Temple, Jésus mit en danger l'institution culturelle du Temple que Dieu avait instaurée. Désormais le puissant clergé ainsi que la noblesse sadducéenne de la ville de Jérusalem, qui était très impliquée financièrement dans les affaires du Temple, compteront parmi les ennemis déclarés de Jésus.

considération les remarques de Billerbeck (*Kommentar zum NT*, vol. 1, Munich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922, pp. 850s.) qui dit que la vente d'animaux à sacrifier se déroulait du mont des Oliviers jusqu'au mont du Temple, et si l'on tient compte ensuite des accès au Temple mis à jour récemment par B. Mazar du côté sud et à l'angle sud-ouest de l'enceinte du Temple, les événements sont alors plus faciles à reconstituer. B. Mazar attire notre attention sur le fait qu'il y avait des échoppes sous les piliers qui supportaient ce qu'on appelle l'arche de Robinson (l'escalier d'accès au Temple). « On trouvait dans ces boutiques tout ce dont un visiteur du Temple pouvait avoir besoin ». Il ajoute : « Il n'est pas exclu que le portique (qui était construit à la manière d'une basilique avec une nef centrale et deux nefs latérales) abritait le commerce de ce qui était rattaché au rituel du Temple. Il était également possible d'échanger ici des monnaies étrangères – romaines plus spécialement – contre la monnaie de Jérusalem » (B. Mazar, « Neue archäologische Entdeckungen in Jerusalem », in D. Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1982, pp. 143-154 ; les citations se trouvent aux pages 146 et 147). Comme le portique représentait une unité séparée avec sa juridiction propre (cf. *ibidem*, p. 146), l'acte prophétique et messianique de Jésus a dû se dérouler dans l'un des escaliers conduisant au Temple ou alors dans le portique lui-même. Eu égard à la notoriété dont jouissait Jésus, il apparut inopportun aux autorités (juives) d'intenter immédiatement une action contre lui. Ce n'est que par la suite qu'elles lui demandèrent raison de son acte (d'après Mc 11, 27ss. ce fut le jour suivant). Comme Petr Pokorny (*Die Entstehung der Christologie*, 1984, pp. 41s.) le suppose, Jésus a vraisemblablement énoncé, à cette occasion-là ou à une autre semblable, une prédiction (*vaticinium*) à propos de la destruction du Temple, qui revêtait l'aspect d'une menace prophétique, que l'évangéliste plus tard – *ex eventu* – a modifiée (Mc 13, 2). Cela fut aussi de toute évidence la cause directe de l'accusation élevée contre Jésus devant le sanhédrin.

Si, eu égard au comportement de Jésus, on lit en Dt 13 (et 17,1-7; 18,20) qu'un imposteur religieux et un faux prophète devait être extirpé du milieu du peuple, le motif de la condamnation juive de Jésus par les grands-prêtres et les sadducéens ressort clairement : Jésus devait mourir parce que ses actes publics, son enseignement ainsi que sa prétention messianique à la toute-puissance contrevenaient de manière insupportable à la tradition religieuse dominante de son peuple.

3. LA MISSION MESSIANIQUE DE JESUS

Si l'on pose la question des motivations qui poussèrent Jésus à agir comme il le fit, on se heurte, dans tous les cas auxquels nous avons prêté attention, à la mission messianique de Jésus. Son baptême par Jean Baptiste signifiait pour lui l'appel à entrer dans un ministère public, en tant que Fils (messianique) de Dieu (Mc 1,9-11 et paral.). Après son baptême, Jésus se mit en chemin afin d'annoncer aux « humiliés » (selon Es 61,1-3) la nouvelle de la proximité du Règne de Dieu et, avec l'aide de ses disciples, de rassembler du sein de la nation d'Israël le peuple de Dieu du temps de la fin (Lc 4,16ss.; Mc 3,13ss. et paral.).

— Par les guérisons provocantes qu'il réalise un jour de sabbat, Jésus établit ainsi la seigneurie de Dieu sur les puissances des ténèbres qui s'opposent à elle. « Maître du sabbat » (Mc 2,28), Jésus l'est parce qu'en tant que Fils de l'homme de l'ère messianique il inaugure le nouvel ordre salutaire de la création.

— Par le fait – si irritant pour les pharisiens – qu'il fasse bonne chère avec des collecteurs d'impôts et des pécheurs, Jésus aimerait montrer à ceux que les hommes pieux évitent que la miséricorde de Dieu est encore plus grande pour les pécheurs que pour les justes (cf. Mc 2,17). Il tient aussi à donner à ceux qui s'y attendent le moins un avant-goût de ce que ce sera le fait d'être à table dans le Royaume de Dieu avec lui, le Fils de l'homme, et avec les pères que sont Abraham, Isaac et Jacob (cf. Mt 8,11)⁹. Ces guérisons et ces festins sont des

⁹ O. Hofius (*Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1967, p. 20) vise juste : « Le festin que Jésus partagea avec les pécheurs est offre et don du pardon de Dieu, ainsi que promesse et anticipation

symboles tangibles de la réconciliation de Dieu avec les hommes, par l'intermédiaire de Jésus.

— L'enseignement de Jésus, par lequel il ne tient pas à abroger la Loi de Moïse, mais à surenchérir et à l'accomplir de façon messianique, invite d'abord les disciples, puis, au travers d'eux, tous les hommes d'Israël, à se mettre au diapason de la volonté aimante du Dieu bienveillant, et ce de manière radicalement nouvelle.

— La critique de la richesse et l'invitation à renoncer à toute possession résulte pour Jésus, qui lui-même ne possédait rien (cf. Lc 9,58 et paral.), de la perspective que l'on ne peut à la fois servir Dieu et l'injuste Mamon (Lc 12,13 et paral.).

— Quant à la question de l'impôt dû à l'empereur, il pouvait à sa manière la dédramatiser, parce que la souveraineté à venir de Dieu transcendait pour lui les intérêts politiques des zélotes.

— Par la purification du Temple, symbole messianique s'il en est, Jésus mettait le clergé de l'endroit (et avec lui Israël) devant la question de savoir s'il voulait continuer à accomplir les cérémonies d'expiation sans tenir compte de son appel à la conversion. Jésus pensait que le temps était venu d'adorer Dieu dans l'Esprit de la Vérité et de purifier le Temple en vue de cette adoration.

En dépit de toutes les critiques dirigées à son encontre et des mises en garde bien pensantes de ne pas envenimer les choses (cf. Mc 8,31-33; Lc 13,31-33), Jésus ne pouvait renoncer à son attitude retentissante sans renier sa mission divine. Par conséquent le conflit entre lui et les représentants de l'ancien système religieux était inévitable.

Jésus a vu venir ce conflit sans pour autant vouloir l'esquiver. En Galilée déjà il a enseigné à ses disciples que le commandement d'amour ne visait pas seulement ceux qui sont proches ou les amis, mais qu'il s'appliquait aussi aux ennemis et persécuteurs de la troupe à Jésus : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et

du repas eschatologique dans le Royaume ». Si l'on compare le festin pris par le Fils de l'homme, Jésus, en compagnie des publicains et des pécheurs avec l'attente du judaïsme primitif exprimée en *Hén. Eth.* 62, 14, qui dit que seuls les « justes » (ceux qui auront été reconnus et éprouvés au jugement dernier devant Dieu) pourront un jour partager un repas avec le Fils de l'homme, alors on reconnaît la nouveauté et la provocation des actes de Jésus ; le prix qu'il dut finalement payer pour sa manière d'agir... fut sa vie.

tu haïras ton ennemi. Et moi, je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent » (Mt 5,43s.). Quelque temps plus tard, lorsqu'il se mit en route vers Jérusalem, il ne cacha pas à ses disciples que là-bas l'attendaient le rejet, les souffrances et la mort. Quand Pierre voulut ôter cela de l'esprit de Jésus, celui-ci lui fit des remontrances cinglantes : « Retire-toi ! Derrière moi Satan, car tes vues ne sont pas celles de Dieu mais celles des hommes » (Mc 8,33). Jésus était persuadé, au vu et au su de tout le monde, que son parcours aboutirait inévitablement à la souffrance et à la mort, et qu'en cela résidait l'intention de Dieu (cf. aussi Lc 13,33).

4. JESUS ET LA COMPREHENSION DE SA PROPRE MORT

Beaucoup d'exégètes et de systématiseurs pensent à l'heure actuelle que la communauté post-pascale a d'elle-même mis dans la bouche de Jésus les mots par lesquels il parle de ses souffrances et de sa mort sacrificielle. Je suis pour ma part, et ce avec O. Betz¹⁰ et M. Hengel¹¹ entre autres¹², persuadé du contraire : la communauté post-pascale a appris de Jésus lui-même comment elle avait à comprendre son chemin de souffrances vers la croix. L'interprétation de la mort de Jésus en tant que mort substitutive du « Christ » (1 Co 15,3) ne se laisse pas déduire uniquement de l'événement pascal !

Historiquement parlant, la disposition de Jésus à mourir est fort bien compréhensible, si l'on est prêt à lire avec lui l'Ancien Testament

¹⁰ O. Betz, *Wie verstehen wir das Neue Testament ?*, 1981, pp. 4ss.

¹¹ M. Hengel, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix*, trad. A. Chazelle, Paris, Cerf, 1981. Voir plus particulièrement la deuxième partie de cet ouvrage, intitulée : « La mort expiatoire de Jésus par substitution. Genèse de l'idée » (pp. 117-203). On trouve « en langue anglaise » une version quelque peu amplifiée de cette contribution : *The Atonement*, Londres, SCM, 1981.

¹² Au premier titre on peut faire mention ici de J. Jeremias, *Théologie du NT*, vol. 1, Paris, Cerf, 1973, pp. 345-373 ; et *Jesus und seine Botschaft*, Stuttgart, Calwer, 1976, pp. 61-77 ; pp. 88-92. Voir également L. Goppelt, *Theologie des NT*, vol. 1, éd. par J. Roloff, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, pp. 234-247. Ainsi que H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Bâle, Brunnen, 1984⁴, pp. 55-71.

et à approfondir particulièrement le livre d'Esaië qu'il cite continuellement¹³. En Esaië 43,3-5, Dieu s'adresse à son peuple par la bouche du prophète : lui-même fournirait, par amour pour Israël, des hommes en rançon. Dans le plus vieux manuscrit d'Esaië que nous possédions, le rouleau d'Esaië de Qumrân (1Q Is^a), il est écrit : « Parce que je t'aime, je donnerai l'homme en échange de toi (en rançon) »¹⁴. Le chapitre 53 du même livre d'Esaië traite du Serviteur de Dieu souffrant. Le Serviteur est envoyé et chargé par Dieu d'encourir substitutivement la punition des péchés du peuple et ainsi de procurer la délivrance à Israël. Cette marche volontaire de Jésus vers la souffrance et la mort prend tout son sens s'il se voyait appelé à suivre lui-même le chemin du Serviteur de Dieu souffrant.

« Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mc 10,45). Cette parole bien connue et prononcée par Jésus montre qu'il a rapporté Es 43,3-5 à son propre chemin de vie. Au lieu de dominer et de se faire servir (cf. Dn 7,14), il était prêt à servir la « multitude » jusqu'à la mort, tout comme cela est établi pour le Serviteur de Dieu par le Tout-Puissant lui-même¹⁵. Au cours du dernier repas à Jérusalem, il donne aux douze un aperçu de la puissance expiatoire de son propre « sang de l'alliance » versé pour la multitude selon Es 53,11s. (Mc 14,24 ; à comparer avec Ex 24,8). Ni la prétendue « parole sur la coupe », ni le passage sur la rançon en Mc 10,45 ou encore le discours diaphane et mystérieux en Mc 9,31 : « Le Fils de l'homme va être livré aux mains

¹³ Se rapporter à W. Grimm, *Die Verkündigung Jesu und Deuterjesaja*, Francfort/M., Berne, P. Lang, 1981², pp. 231ss. Dans son étude à la fois géniale et fantasque, *Le secret historique de la vie de Jésus* (Paris, Albin Michel, 1961), A. Schweitzer nous a déjà rendus attentifs à l'influence décisive du message du Second Esaië sur la compréhension que Jésus eut de sa Passion (cf. pp. 179-182).

¹⁴ L'article doit certainement être compris au sens générique (cf. W. Gesenius, E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, 1902²⁷, 126,1). Cependant il peut évidemment être aussi compris comme démonstratif vu l'idée que Jésus se faisait de lui-même : « Je suis le Fils de l'homme (celui qui sert) ». Voir aussi P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1965², 137, E, 1.

¹⁵ Dans l'introduction à l'ouvrage de H. Wolff (cf. note 12), j'ai essayé d'esquisser le lien qui existait entre la mission messianique de Jésus, le titre « Fils de l'homme » et la compréhension de la Passion. Voir également à ce sujet mon chapitre « Jesus von Nazareth als Christus des Glaubens » in P. Stuhlmacher, *Jesus von Nazareth Christus des Glaubens*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1988, pp. 11-46.

des hommes... », ne peuvent être contestés au Jésus terrestre. Il s'agit ici de déclarations de Jésus qui sont restées captives dans la mémoire des disciples et avec l'aide desquelles ils ont appris à interpréter après Pâques l'énigme de sa mort¹⁶.

Pour cerner de plus près encore la disposition expresse de Jésus à la souffrance et au sacrifice telle qu'elle se manifeste dans les paroles ci-dessus, nous devons une fois de plus revenir à la tradition croyante vétérotestamentaire et juive. En Luc 19,10 Jésus parle lui-même en ces termes : « En effet le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu ». Que comprend Jésus par ce « perdu » devant Dieu ? Pour Jésus, de même que pour l'Ancien Testament et le judaïsme pieux, le péché est révolte réelle et volontaire contre la volonté de Dieu. Celui qui se révolte contre le commandement de Dieu doit subir les conséquences mortelles de ses actes. L'AT nous dit clairement que les hommes qui se sont détachés de Dieu ne peuvent à aucun prix échapper au châtement de mort. On ne peut se moquer de Dieu et devant sa sainteté l'injustice ne peut subsister. Non seulement Jésus connaissait cette conception, mais il y a encore expressément souscrit. Il dit une fois à ses disciples : « Quel avantage l'homme a-t-il à gagner le monde entier, s'il le paie de sa vie ? » (Mc 8,36s., à comparer avec Ps 49,8s.). D'après la croyance juive, il n'y a pour un individu perdu devant Dieu (ou pour le peuple dans son entier tombé dans le péché) qu'une seule chance de salut. Elle consiste dans le fait que Dieu, par amour librement consenti, fasse miséricorde aux impies et leur épargne de devoir encourir eux-mêmes les conséquences mortelles de leurs péchés. Dans l'AT, l'expiation cultuelle est la grande possibilité établie par Dieu de libérer le peuple et l'individu de leurs péchés : la vie d'un animal symbolisée dans le sang est donnée en lieu et place de celle de l'homme accablé par la faute (Lv 17,11). La vie du Serviteur de Dieu peut aussi d'après Es 53,10ss. être une prestation substitutive pour la vie déchu de « la multitude »¹⁷.

¹⁶ Cf. mon article « Jesus von Nazareth und die neutestamentliche Christologie im Lichte der Heiligen Schrift », in M. Klopfenstein, U. Luz... (éd.), *Mitte der Schrift ? Ein jüdisch-christliches Gespräch*. Texte des Berner Symposions vom 6. - 12. Januar 1985, *Judaica et Christiana*, Berne, P. Lang, vol. 11, 1987, pp. 81-95, surtout pp. 85-90.

¹⁷ A propos de la compréhension de l'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament voir H. Gese, « Die Sühne » in *Zur biblischen Theologie*,

A partir de là, la disposition de Jésus au sacrifice s'éclaire : durant son ministère il reconnaît non seulement que les disciples qu'il s'est choisis demeurent faibles et vacillants (cf. Lc 22,31s.), mais il voit aussi que toujours plus d'hommes se dressent contre son message. Il sait aussi que cette extrême réserve à l'égard de son appel à la conversion et à l'égard de sa personne, va avoir des conséquences mortelles pour ses auditeurs ; celui qui rejette Jésus se rend coupable du péché contre le Saint-Esprit (cf. Mc 3,28s.). Dans cette situation menaçante pour ses ennemis comme pour ses disciples, Jésus se résout à accomplir l'acte le plus extrême dont il était capable sur terre, à savoir s'offrir lui-même en sacrifice afin que ses amis et ses ennemis puissent par là même échapper au châtement de mort. Dans son chemin de croix, Jésus n'apaise pas par sa mort une divinité assoiffée de vengeance, mais il est – comme cela est dépeint en Es 43,3s. 25 – l'incarnation même de l'amour de Dieu qui veut épargner aussi bien les fils et filles endurcis d'Israël que les faibles disciples. Il veut les dispenser d'avoir à périr à la suite de leur refus de son message et de leurs doutes quant à sa mission. Alors qu'on le clouait sur la croix, encore une fois il ne maudit pas le moins du monde ses ennemis, mais il pria pour eux (comme le serviteur de Dieu) : « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font ! » (Lc 23,34; voir aussi Es 53,12). Constamment Jésus a observé le commandement d'amour à l'égard des ennemis et ce jusqu'à la croix. Il voulait ouvrir la possibilité tant à ses amis qu'à ses ennemis d'arriver à comprendre et à confesser avec la communauté du chapitre 53 d'Esaië : « Mais lui, il était déshonoré à cause de nos révoltes, broyé à cause de nos perversités ; la sanction, gage de paix pour nous, était sur lui et dans ses plaies se trouvait notre guérison » (Es 53,5)¹⁸. Si l'on perçoit cet ensemble d'intentions, le

Munich, Chr. Kaiser, 1983², pp. 85-106; et B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, Neu Kirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982.

¹⁸ A. Schweitzer, dans son écrit « Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen » (*Werkausgabe*, R. Grabs (éd.), vol. 5, pp. 341-374, et surtout pp. 350-351), suppose que Jésus a enduré la mort « afin que la requête du *Notre Père* – et ne nous expose pas à la tentation, mais délivre nous du mal – trouve sa réalisation. Par le terme de « tentation » (*peirasmos*), il est fait référence aux tribulations pré-messianiques qui, d'après l'eschatologie juive tardive, devaient avoir lieu avant la venue du Royaume ». Jésus n'aurait cependant pas enseigné « aux croyants la valeur expiatoire de sa mort », de sorte que les disciples, laissés par Jésus dans le flou, entreprirent « tout au

chemin de Jésus vers le sacrifice devient compréhensible : à Jérusalem, au travers de la purification du Temple, il a lui-même déclenché le dernier conflit fatal¹⁹. Il ne pouvait donc pas être surpris par le fait que les prêtres du Temple ainsi que la noblesse de la ville se mobilisent contre lui. Alors que le Grand Prêtre le faisait arrêter pendant la nuit de la Pâque dans le jardin de Gethsémani, c'est consciemment qu'il avait renoncé à résister. Devant les membres de l'instance judiciaire suprême du peuple juif, qui avaient été convoqués à la hâte, il déclare sans détour sa mission messianique ; et il ajoute que le jour viendra où ses juges d'aujourd'hui devront répondre de cela devant lui, le Fils de l'homme et le juge du monde qui vient (Mc 14,61s.). Par cette réponse Jésus s'était vraiment arrogé les prérogatives divines de souveraineté. Ceci permit au Grand Prêtre ainsi qu'aux membres du sanhédrin de considérer Jésus comme confondu ; lui, l'imposteur messianique et le blasphémateur qui s'octroyait les droits de Dieu, il était à extirper du milieu du peuple. Comme ils n'avaient pas le droit de prononcer eux-mêmes une condamnation à mort (Jn 19,31), ils dénoncèrent Jésus auprès du gouverneur romain, le présentant comme prétendant à la messianité, donc comme un dangereux agitateur politique. Dans ces circonstances, le Romain Pilate n'avait guère d'autre choix. Afin d'éviter une émeute

début du christianisme une réinterprétation de la mort expiatoire de Jésus ». « La mort expiatoire de Jésus devait les soutirer à la nécessité de produire une expiation dans ces tribulations » ; au lieu de comprendre ainsi la disposition de Jésus à la souffrance, les disciples pensèrent que « Jésus leur avait acquis le pardon des péchés par sa mort, en raison de quoi ils échapperaient au jugement qui devait avoir lieu à l'irruption du Royaume de Dieu ». En lieu et place de cette supposition très imaginative, voici des éléments qui au vu des textes nous paraissent – avec O. Betz – bien plus légitimes. « Ce que déclare Jésus en Mc 10,45 est de la plus haute importance : le Fils de l'homme voit le sens ultime et le plus authentique de sa diaconie en ce que sa vie est donnée pour la multitude, dans le sens où il endure la mort à la place de l'humanité en proie au jugement. Car le fait que ses contemporains aient refusé de croire en lui et de se repentir, ne laissait au vu du temps qui arrivait à son terme, pas d'autre choix à l'envoyé de Dieu que d'expier par sa mort les péchés de ceux dont il voulait faire le peuple du Royaume » (*Wie verstehen wir das NT?*, p. 34).

¹⁹ J. Jeremias (*Théologie du NT*, p. 349) écrit : « C'est surtout lorsqu'il résolut d'agir pour la purification du Temple que Jésus a dû avoir pleine conscience qu'il risquait sa vie ; son geste fut effectivement le signal d'une réaction officielle définitive contre lui ». Il n'y a pas que la reconstruction des événements de la Passion qui milite pour une telle compréhension, mais également le récit johannique de la purification du Temple (2, 14-22).

ultérieure, il devait maintenant mener rapidement le procès à son terme. Il fit fouetter Jésus, puis le fit mettre en croix par mesure d'intimidation. Tout ceci se passa en pleine fête aux portes de Jérusalem, comme un avertissement de la part des Romains. Pour le sens juif du droit, cela correspondait exactement aux règles de procédure particulières, en vigueur dans le cas de la condamnation d'un séditieux. D'après le droit juif (*Tosefta Sanhedrin* 11,7) un tel homme doit être mis à mort à l'occasion d'une grande fête de pèlerinage afin de satisfaire à la Loi qui dit en Dt 17,13 : « Tout le peuple en entendra parler et sera dans la crainte, et on ne sera plus présomptueux ». Jésus a dû mourir, car son activité messianique était insupportable à ses adversaires. Mais il a, en connaissance de cause et volontairement, pris sur lui sa mort afin d'accomplir l'expiation pour les péchés de la multitude qui le rejetait, et pour ceux de ses faibles disciples.

Nous voilà de nouveau aux prises avec les dernières paroles de Jésus en croix. D'après les évangiles de Marc et de Matthieu elles sont les suivantes : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Cela résonne comme un cri de désespoir. En fait, ce Jésus qui meurt se plaint à Dieu de sa détresse et de son délaissement ; et il ne dit pas cela par désespoir, mais dans un dernier élan de crainte de Dieu. Le Psaume 22 commence ainsi : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Dans ce psaume, celui qui prie se plaint d'abord à Dieu de sa détresse pour se consoler ensuite de la délivrance opérée par ce même Dieu²⁰. La lamentation de Jésus à la croix ne signifie donc pas que face à la mort il désespère de la mission qui est la sienne²¹. Au contraire ! En priant ses dernières paroles

²⁰ Voir avant tout, pour ce qui a trait au Ps 22, H. Gese, « Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls », in *Vom Sinai zum Zion*, Munich, Chr. Kaiser, 1974, pp. 180-201.

²¹ Lorsque R. Bultmann (in *Exegetica*, E. Dinkler (éd.), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1967, pp. 452s.) mentionne la possibilité que Jésus s'effondre au vu de cette mort qui est devant lui, il s'oppose à W. Schrage qui interprète, à notre avis, de manière plus pertinente le dernier cri de Jésus. Pour ce dernier ces paroles ne sont pas simplement l'expression d'un vif désespoir, ou d'un pur non-sens, parce que Jésus ne s'abandonne nullement au désespoir mais plutôt dans les bras de Dieu tout en étant désespéré. W. Schrage, « Das Verständnis des Todes Jesu Christi im NT », in E. Bizer, ..., *Das Kreuz Jesu*

terrestres, Jésus s'en remet à son Père céleste, Dieu, qui d'après ce credo qui est aussi le sien, est celui qui ressuscite les morts (cf. Mc 12,27). Le dernier cri du Christ : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi...? » renvoie par delà la croix à un divin *parce que*. Dieu l'a effectivement prononcé, selon l'expérience des témoins de Pâques, le troisième jour après la mort de Jésus. Dans l'épître aux Romains, Paul le confesse avec les chrétiens qui l'on précédé et qui sont à ses côtés : « Car c'est pour être Seigneur des morts et des vivants que Christ est mort et qu'il a repris vie » (Rm 14,9).

5. LE PROBLEME DE L'INTERPRETATION

Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? A cette question, on peut donner, comme on l'a vu, diverses réponses. Elles sont plus ou moins éclairantes et toutes pertinentes historiquement parlant. Au sujet de la première réponse, historiquement il n'y a pas de doute possible : Jésus a dû mourir, parce qu'il s'était fait trop d'ennemis auxquels son agir messianique s'opposait. La deuxième réponse est déjà plus difficile : Jésus n'a pas esquivé la mort, car il se voyait appelé à suivre le chemin du Fils de l'homme qui sert et du Serviteur souffrant dont la mort apporte à la multitude l'aide et la délivrance de Dieu. Cette réponse est difficile, car elle devient éclairante seulement si l'on tient compte de l'arrière-plan vétérotestamentaire. Nous devons aussi avoir toujours à l'esprit que le sacrifice de Jésus était le sacrifice d'amour voulu de Dieu, amour ardent qui voulait épargner aux amis comme aux ennemis de Jésus d'avoir à périr à cause de leur faiblesse ou de leur refus de Jésus. La troisième réponse est la plus difficile parce qu'elle implique une confession de foi qui, dès les premiers jours du christianisme, n'est pas l'affaire de tout un chacun : Jésus est « mort pour nos péchés » et a été « ressuscité (par Dieu) pour notre justification » ; il a vécu, souffert et a été ressuscité afin de devenir et de rester notre réconciliateur (cf. 1 Co 15,3ss.; 2 Co 5,21; Rm 3,25s.; 4,25 ; 8,3 ; etc...). Par le fait qu'en Rm 5,1-11 et 2 Co 5,18-21, Paul parle de la « réconciliation » au travers du Christ et qu'il proclame

Christi als Grund des Heils, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1967, p. 67, note 48.

« la parole de réconciliation » comme Evangile, il est vraiment le « messenger de Jésus » (A. Schlatter)²².

Voici pour l'interprétation théologique le résultat de ce développement : les alinéas des évangiles et des épîtres qui traitent de la mort substitutive et expiatoire de Jésus demeurent la matière première incontournable pour tout travail théologique d'interprétation. Ils déploient les critères à l'aide desquels peuvent et doivent être examinées les affirmations sur la mort de Jésus afin d'en déceler la conformité à l'Écriture.

Cela étant, il ne faut pas négliger le fait que le monde religieux qui véhicule le sacrifice n'est plus une réalité vivante pour les hommes de nos nations européennes industrialisées. Si l'on veut – et on le doit – parler à nos contemporains de manière claire du sens de la mort de Jésus, il importe d'opter pour un type de formulation qui ouvre le texte biblique sans en même temps présupposer la compréhension historique du langage biblique propre au sacrifice. Tout en même temps ce type de formulation se doit de relier les hommes d'aujourd'hui au monde du texte et des expériences de la Bible.

On trouve ce type de formulation, lorsque l'on est attentif au fait déjà que Jésus lui-même, tout comme les textes décisifs des épîtres apostoliques, ne parlent pas directement, mais seulement de manière figurée du sacrifice et de l'expiation accomplis par la mort vicariale de Jésus à la croix²³. De la mort en sacrifice de Jésus et de l'expiation qui

²² A propos de la compréhension paulinienne de la réconciliation voir O. Hofius, « Sühne und Versöhnung », in W. Maas (éd.), *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen*, 1983, pp. 25-46. Chez O. Hofius on trouve aussi l'importante mention suivante : lorsque nous comprenons la réconciliation en ayant recours à la théorie de la satisfaction, nous opérons « un renversement théologiquement malheureux des déclarations pauliniennes sur la réconciliation » (cf. p. 44, la note 17). La compréhension qu'a Jésus de ses propres souffrances et de sa mort, ne renvoie précisément nulle part à une satisfaction exigée par Dieu, mais elle est à percevoir comme acte de substitution : sur l'ordre de Dieu et en sa qualité de Fils de l'homme de l'ère messianique, Jésus prend sur lui les affres de la mort afin de préserver de la condamnation ses amis et ses ennemis qui sont coupables.

²³ La mort sacrificielle de Jésus n'est pas un acte cultuel nécessitant répétition, mais plutôt le don de soi substitutif du Fils de Dieu à Golgotha. Voilà la seule et unique raison pour laquelle cette mort peut une fois pour toutes mettre un terme aux sacrifices culturels d'expiation. Le transfert dont nous parlons, dispose d'un soutien exégétique dans le fait qu'il existe en Mc 10, 45 (et paral.) et en Mc 14, 24 (et paral.) une interprétation de la mission et

en découle, les textes bibliques en parlent afin de mettre en relief que Jésus est allé à la mort par amour pour ses amis et ses ennemis, et que cet amour est l'amour de Dieu lui-même qui, d'après Es 49,15, aime son peuple et sa création plus profondément qu'une mère.

Le langage et l'expérience de l'amour relient les textes bibliques au monde empirique moderne et ce dans le sens où nous le recherchions. Que l'amour soit dans sa plus pure expression don ou sacrifice de soi pour les autres, cela nous le savons et le vivons aussi. Par conséquent on peut également répondre à la question du pourquoi de la mort de Jésus de la manière suivante : il a dû mourir parce que le témoignage que sa vie rendait à l'amour infini de Dieu à l'égard des humiliés et des perdus, faisait éclater les valeurs religieuses des puissants d'alors en Israël. Jésus était prêt à se sacrifier, car il considérait la réalisation de l'amour de Dieu comme plus importante que sa propre vie. La résurrection de Jésus peut alors être comprise comme la confirmation de la victoire de l'amour sur tous les péchés humains et sur la mort. En tant que Fils de l'homme de l'ère messianique, Jésus est l'amour de Dieu en personne (1 Jn 4,9s.16).

Les affirmations sur le sens de la mort de Jésus conservent un caractère délicat et un pouvoir interpellateur même sous cette forme. Elles seront jugées véritables d'après le donné biblique et l'interprétation chrétienne vécue et constamment renouvelée, là seulement où l'on consent à vivre l'amour de Dieu en pensées, en paroles et en actes. En effet la compréhension des textes bibliques n'est pas seulement affaire d'entendement, mais aussi de cœur et d'expérience.

de l'existence de Jésus orientée vers les autres, qui repose simultanément sur Es 43, 3ss.; 53, 12 et sur Ex 24, 8ss. : les témoignages de l'Écriture trouvent dans le fait que la vie de Jésus ait un caractère substitutif leur réalisation nouvelle et unique (cf. la conception de l'*Existenzstellvertretung* chère à H. Gese). De manière tout à fait analogue, on rencontre en Rm 3,25 une interprétation – hardie et critique à l'égard du cérémonial juif – de la mort à la croix avec pour arrière-fond Lv 16. Il n'en est pas autrement d'He 9, 24ss. A ce propos voir aussi l'essai de F. Hahn, « Das Verständnis des Opfers im NT » in *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*, Ges. Aufs. I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 262-302.

DIRE LE SENS DE LA CROIX AUJOURD'HUI

Par Bernard Locoge,
maître de religion, Bruxelles

« Doctrine de la substitution », « catégories sacrificielles », « schème pénal » – voici quelques formules qui ne vont pas sans écorcher nos oreilles d'hommes du XX^e siècle culturellement situés ! Travail de déconstruction d'un côté, raidissement conservateur de l'autre, quelle voie choisir pour un théologien qui se veut « évangélique », c'est-à-dire proche (« en communication » avec) des hommes qui l'entourent et le mettent en question tout en restant fidèle au message scripturaire ?

En vérité, ce « vieux » dilemme théologique de la tension dialectique entre la foi et sa structure, quel théologien ne l'a pas ressenti – souvent douloureusement¹ ? C'est en son nom que se sont accomplis les grands travaux de démythologisation, les grandes interrogations critiques sur une structure jugée parfois statique, caduque, lourde à (sup)porter. Comme l'écrit J.-P. Gabus, « changer la structure de la foi, n'est-ce pas du même coup, changer la foi elle-même ? Inversement, figer la foi dans une structure, n'est-ce pas la

¹ Pour prendre un exemple très concret dans un domaine qui me touche davantage, tel est le « problème fondamental de communication » des Groupes Bibliques Universitaires de Belgique face à l'évangélisation des étudiants des différents campus universitaires (cf. l'article de J. Lemaire dans le *GBU Magazine*, n° 11, 1988).

en découle, les textes bibliques en parlent afin de mettre en relief que Jésus est allé à la mort par amour pour ses amis et ses ennemis, et que cet amour est l'amour de Dieu lui-même qui, d'après Es 49,15, aime son peuple et sa création plus profondément qu'une mère.

Le langage et l'expérience de l'amour relie les textes bibliques au monde empirique moderne et ce dans le sens où nous le recherchions. Que l'amour soit dans sa plus pure expression don ou sacrifice de soi pour les autres, cela nous le savons et le vivons aussi. Par conséquent on peut également répondre à la question du pourquoi de la mort de Jésus de la manière suivante : il a dû mourir parce que le témoignage que sa vie rendait à l'amour infini de Dieu à l'égard des humiliés et des perdus, faisait éclater les valeurs religieuses des puissants d'alors en Israël. Jésus était prêt à se sacrifier, car il considérait la réalisation de l'amour de Dieu comme plus importante que sa propre vie. La résurrection de Jésus peut alors être comprise comme la confirmation de la victoire de l'amour sur tous les péchés humains et sur la mort. En tant que Fils de l'homme de l'ère messianique, Jésus est l'amour de Dieu en personne (1 Jn 4,9s.16).

Les affirmations sur le sens de la mort de Jésus conservent un caractère délicat et un pouvoir interpellateur même sous cette forme. Elles seront jugées véritables d'après le donné biblique et l'interprétation chrétienne vécue et constamment renouvelée, là seulement où l'on consent à vivre l'amour de Dieu en pensées, en paroles et en actes. En effet la compréhension des textes bibliques n'est pas seulement affaire d'entendement, mais aussi de cœur et d'expérience.

de l'existence de Jésus orientée vers les autres, qui repose simultanément sur Es 43, 3ss.; 53, 12 et sur Ex 24, 8ss. : les témoignages de l'Écriture trouvent dans le fait que la vie de Jésus ait un caractère substitutif leur réalisation nouvelle et unique (cf. la conception de l'*Existenzstellvertretung* chère à H. Gese). De manière tout à fait analogue, on rencontre en Rm 3,25 une interprétation – hardie et critique à l'égard du cérémonial juif – de la mort à la croix avec pour arrière-fond Lv 16. Il n'en est pas autrement d'He 9, 24ss. A ce propos voir aussi l'essai de F. Hahn, « Das Verständnis des Opfers im NT » in *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*, Ges. Aufs. I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 262-302.

DIRE LE SENS DE LA CROIX AUJOURD'HUI

Par Bernard Locoge,
maître de religion, Bruxelles

« Doctrine de la substitution », « catégories sacrificielles », « schème pénal » – voici quelques formules qui ne vont pas sans écorcher nos oreilles d'hommes du XX^e siècle culturellement situés ! Travail de déconstruction d'un côté, raidissement conservateur de l'autre, quelle voie choisir pour un théologien qui se veut « évangélique », c'est-à-dire proche (« en communication » avec) des hommes qui l'entourent et le mettent en question tout en restant fidèle au message scripturaire ?

En vérité, ce « vieux » dilemme théologique de la tension dialectique entre la foi et sa structure, quel théologien ne l'a pas ressenti – souvent douloureusement¹ ? C'est en son nom que se sont accomplis les grands travaux de démythologisation, les grandes interrogations critiques sur une structure jugée parfois statique, caduque, lourde à (sup)porter. Comme l'écrit J.-P. Gabus, « changer la structure de la foi, n'est-ce pas du même coup, changer la foi elle-même ? Inversement, figer la foi dans une structure, n'est-ce pas la

¹ Pour prendre un exemple très concret dans un domaine qui me touche davantage, tel est le « problème fondamental de communication » des Groupes Bibliques Universitaires de Belgique face à l'évangélisation des étudiants des différents campus universitaires (cf. l'article de J. Lemaire dans le *GBU Magazine*, n° 11, 1988).

condamner à l'isolement culturel, à une incapacité de communication dans un contexte culturel nouveau ? »²

Dans cette quête sur le dire du sens de la croix aujourd'hui, dans ce travail de méditation, si ambitieux mais tellement balbutiant, sur la « genèse du sens », ainsi que nous l'avions défini précédemment³, nous avons choisi comme guides deux théologiens qui se ressemblent peu, mais dont la confrontation ne peut manquer d'être éclairante : d'une part, le champion du pôle objectif, de la radicalité de l'événement indépendamment du sens qu'il revêt « pour nous », K. Barth⁴ ; P. Ricœur d'autre part, l'un des ténors les plus prestigieux de l'herméneutique contemporaine, qui, pour le définir très schématiquement, se situe davantage dans la mouvance du subjectivisme (la compréhension de soi)⁵ et du symbolisme (la proposition de monde)⁶. Ricœur a cependant la lucidité de ne pas répudier l'objectivité de l'événement, même s'il concède qu'elle constitue un stade à dépasser. Comme il le souligne dans la « Préface à Bultmann »⁷, on ne peut faire, dans le domaine de l'exégèse biblique, l'économie du travail critique sur le texte pour sauter d'emblée à la reprise du sens et à son effectuation dans l'existence : « Loin donc que l'objectif et l'existential se contrarient », écrit-il, «... c'est l'objectivité du texte... qui amorce le mouvement existentiel d'appropriation ». Nous retrouvons ici la thèse, chère à Barth, de la primauté du sens ou de l'objectif sur la signification ou l'existential, du « fait » sur les « effets » de l'événement de la réconciliation⁸.

En soulignant l'importance de l'objectivité de Dieu, Barth nous semble occuper une sorte de « passage obligé » de la théologie moderne ; à cet égard il n'est pas seulement un « Père de l'Eglise » (comme il a quelquefois été salué) au sens mémorial ou historique du terme – sa théologie est certes un moment de l'histoire des dogmes,

² *Critique du discours théologique*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 78.

³ Cf. notre article « Psychanalyse et substitution sacrificielle. Quels apports, quelles limites ? », *Hokhma* 39, 1988, p. 82, note 79.

⁴ A qui nous avons consacré notre travail de fin d'études.

⁵ Lire par ex. *De l'interprétation, Essai sur Freud, L'homme faillible*.

⁶ Cf. coll., *Exegesis*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1975, pp. 201-228, surtout pp. 221ss.

⁷ In *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 389.

⁸ Cf. K. Barth, *Dogmatique IV/1*, vol. 17, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 262.

mais elle en est un moment *constitutif*⁹. Ainsi, pour revenir à la doctrine de la substitution, il nous faut affirmer d'emblée que la mort du Christ n'est pas un symbole à interpréter ou un mythe à démythologiser : elle est d'abord un *événement*, un fait historique, qui s'est passé *illic et tunc* – l'événement de la réconciliation qui « vient à l'homme et n'en procède pas », fondant l'expérience humaine « à partir de Jésus-Christ dont elle dépend, mais qui ne dépend pas d'elle »¹⁰. Cet événement fondateur a eu lieu pour l'homme « sans collaboration aucune » de sa part et reflète la transcendance de son sujet dans un acte objectif, « l'acte décisif de Dieu en Jésus-Christ »¹¹, la mort substitutive, pénale et sacrificielle du Christ à la croix. Mais au « moment barthien » qui marque l'irruption de Dieu dans l'histoire succède celui de la reprise, du *hic et nunc*, du *pro me* occulté dans la théologie barthienne.

L'enjeu de notre réflexion qui, bien que personnelle, n'est pas originale puisque bien d'autres avant nous ont déjà balisé le chemin, sera donc une reprise de ce moment du sens par une interrogation sur sa portée existentielle dans un dialogue critique avec les thèses barthiennes d'une part, la critique anthropologique et l'herméneutique ricœurienne d'autre part ; et ce sans trahir la radicalité du message scripturaire. Cette relecture des trois catégories principales de la doctrine de la substitution – celles précisément qui, fondamentales pour les auteurs bibliques, sont devenues les plus étrangères à nos représentations modernes – s'inscrit dans une triple visée :

1) dépasser l'impasse de la dialectique barthienne sujet/objet par une analyse de la corrélation entre ces deux pôles et de leur interpénétration réciproque ;

2) éviter l'écueil du subjectivisme, c'est-à-dire des présupposés dictés par une idéologie particulière qu'on impose au texte au nom d'une certaine précompréhension ;

3) retrouver et prolonger la dynamique *interne* du texte scripturaire (sa propre clef d'interprétation¹²) au nom du principe *Scriptura semetipsam interpretans*, c'est-à-dire d'une

⁹ Ce qu'a aussi remarqué H. Delhougne dans les dernières pages de son ouvrage *Karl Barth et la rationalité*, Lille, Thèses Cerf, s.d.

¹⁰ La formule est de Ricœur.

¹¹ La formule est de Bultmann.

¹² Comme dirait R. Girard.

précompréhension qui épouse étroitement son message et ses notions tant au niveau de la réception que de la traduction¹³.

Tels sont les principes théoriques que nous nous proposons présentement d'illustrer, principes d'une authentique théologie « évangélique » qui s'ouvre au débat avec la culture moderne et qui ne se cantonne pas au point de vue de Dieu comme la théologie barthienne, ou dans un littéralisme étroit et légaliste comme une certaine orthodoxie conservatrice.

C'est le *sacrificiel* d'abord qui, pour reprendre cette belle formule de Ricœur, « non seulement exige, mais initie et met en mouvement le procès de démythologisation »¹⁴ amorcé par Paul et l'auteur de l'épître aux Hébreux (à la suite des prophètes de l'AT). Aux sacrifices des taureaux et des boucs de l'Ancienne Alliance, l'épître aux Hébreux oppose le sacrifice unique (9,28; 10,12) et parfait (10,14) du Christ dont le sacerdoce le constitue médiateur d'une économie nouvelle (9,15) : le seul sacrifice que nous puissions encore offrir à Dieu est le sacrifice oblatif, « de louange » (13,15), ainsi que « la bienfaisance et la libéralité, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir » (13,16). Voilà pour un Juif pharisien ou sadducéen du I^{er} siècle une révolution autrement plus fracassante que la démythologisation bultmannienne pour le théologien du XX^e siècle ! Par l'éclatement du sacrificiel « une fois pour toutes », ces paroles bousculent et culbutent toute l'ordonnance et les lois culturelles du Lévitique, décentrent le « vrai culte » du temple de pierre de Jérusalem, orgueil du peuple juif, vers le temple de chair de chaque disciple du Christ (Rm 12,1). Elles opèrent le passage d'un rituel extérieur à une attitude intérieure, de la lettre à l'esprit, du cultuel à l'existentiel, de « la religion » à « la foi ». Or, l'erreur de la critique anthropologique, c'est de méconnaître l'articulation nécessaire entre le fait objectif et sa signification, et de forcer le texte en sautant immédiatement à l'étape de l'appropriation existentielle. L'événement n'est pas supprimé dans le sens. En imposant au texte ses propres critères d'intelligibilité, au nom de savantes déconstructions, on consomme la dichotomie sujet-objet et l'on se ferme à sa dynamique interne qui seule peut commander ce processus de reprise.

Si le sacrificiel n'est plus qu'un sacrificiel éclaté, ce n'est pas, contre Girard par exemple, que la mort du Christ soit non sacrificielle

¹³ Cf. notre article dans *Hokhma* 39, p. 76. Quoiqu'il faille reconnaître que les notions et les catégories du texte passent inévitablement à travers le prisme d'une raison située... Tel est d'ailleurs l'enjeu de l'herméneutique.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 384. Chez Ricœur, il s'agissait du kérygme.

en dévoilant le mensonge du meurtre fondateur (critère étranger), mais précisément *parce qu'elle l'est* et que l'épître aux Hébreux (évacuée par Girard) nous conduit à cette lecture. C'est *par le sacrificiel* que le sacrificiel est aboli.

Tel est le joyeux message de l'Évangile : nous n'avons plus besoin de « faire monter » vers une divinité courroucée¹⁵ des sacrifices d'expiation et de propitiation. L'accès à la présence de Dieu, la communion avec lui nous sont acquis une fois pour toutes. En Jésus-Christ, le sacrificiel est aboli ; en Jésus-Christ, Dieu a fait alliance avec nous¹⁶. C'est à partir du sacrifice de la croix que s'opère la restauration de la proximité, de l'intimité, du dialogue (qui ne soit pas un monologue) avec Dieu ; c'est à partir de là que mon « je » peut partir à la rencontre du « tu » transcendant, que ce « tu », paradoxalement, – quoique toujours revêtu de mécanismes projectifs – se rencontre au plus intime de ce « je ».

Ainsi se vérifie l'intuition de l'exégèse psychanalytique : Dieu est bien notre allié dans cette lutte infatigable et impitoyable contre nos fantasmes de castration et du meurtre du Père, contre nos mécanismes projectifs, contre nos peurs inconscientes face à un Dieu terrible, lointain, sacré, contre nos comportements magiques où sans cesse nous tendons à confondre le Dieu de la croix avec un objet à manipuler (*do ut des*). Depuis la proclamation du salut par la foi, nos ascèses et nos « sacrifices » ne sont plus qu'anachroniques : le seul sacrifice oblatif qui nous reste – purifié par Dieu lui-même de tout mécanisme satisfactoire –, notre seul « culte spirituel, logique, raisonnable », c'est le *tamid*¹⁷ de tout notre être pour une transformation de nos conceptions intellectuelles et religieuses, « existentielles » ; c'est le sacrifice « vivant, saint et agréable à Dieu » de Rm 12.

A partir de là, il est permis de traduire la mort du Christ dans un langage existentiel, d'y déceler un « sacrifice oblatif », un « don de soi » « symbolique », une « proclamation de l'Évangile libérateur », un « combat contre soi-même » qui « vient nous enlever à notre auto-satisfaction », le signe d'une « existence pour ». On peut même y discerner « le sens d'un paradigme pour la montée vers une existence qui se transforme », la « prise de conscience du Sujet » découvrant

¹⁵ Caricature facile du YHWH de l'AT, mais qui garde un fond de vérité en considérant son caractère (très) anthropomorphe.

¹⁶ Cf. *Dogmatique* IV/1, vol. 17, pp. 1-15 (« Dieu avec nous »).

¹⁷ Cf. A. Butte, « La mise à mort du Christ est-elle oui ou non sacrificielle ? », *ETR*, 1982, pp. 267s.

« la finitude du Père », une « ouverture à l'Être » et à une « saine nomination » de Dieu comme Père, etc¹⁸. Tout cela à condition de ne voir dans cette symbolique qu'une exploration des conséquences *subjectives* de la rédemption en Christ et non *le sens même* de cet événement dont la vérité résiderait dans cette saisie anthropologique. Comme nous le rappelle K. Barth, l'événement de la réconciliation est d'abord un fait *objectif*, une irruption de Dieu dans l'histoire de l'homme, le jugement de l'homme pécheur, sa condamnation et, ajoutons-nous avec les prophètes et les apôtres, un appel à la repentance et à la confession. Avant d'être une « proposition de monde »¹⁹ ou une compréhension de l'homme sur lui-même, c'est donc d'abord un dire de Dieu sur l'homme et une interpellation vers un agir. Refuser ce jugement et cet appel, c'est évacuer le kérygme lui-même²⁰. Mais ce vocabulaire juridique nous introduit dans notre deuxième relecture, celle des *catégories pénales*.

Ici encore une fois la croix instaure une économie nouvelle : celle qui – comme l'a bien vu P. Ricœur – s'exprime « dans la loi de la *surabondance* qui seule rend caduque l'économie de la peine et la logique de l'équivalence²¹ ». C'est chez Paul qu'elle reçoit sa synthèse et son expression la plus belle. « La loi est intervenue pour que la faute s'amplifie ; mais où le péché s'est amplifié, la grâce a surabondé » (Rm 5,20). Cette surabondance de la grâce marque la fin du règne de la loi : « Mais maintenant, sans la loi, est manifestée la justice de Dieu... » (Rm 3,21) ; « Vous n'êtes pas sous la loi, mais sous la grâce » (6,14) ; « Car le salaire du péché, c'est la mort ; mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Christ-Jésus notre Seigneur » (6,23) ; « Par la loi, moi-même je suis mort à la loi, afin de vivre pour Dieu » (Ga 2,19) ; « Le Christ a dans sa chair annulé la loi avec ses commandements... » (Ep 2,15). A l'éclatement des catégories

¹⁸ Toutes ces citations viennent de notre article dans *Hokhma* 39, pp. 63ss.

¹⁹ Allusion à l'étude de P. Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Exegesis*, p. 213.

²⁰ Remarquons encore l'importance de ces catégories sacrificielles pour une saine représentation de Dieu. Leur évacuation appelle tôt ou tard une déviation, voire même une remythisation. Les exemples du « Dieu impavide » de Girard (cf. Ch. Desplanque, « Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? La réponse de René Girard », *Hokhma* 39, 1988, pp. 48-62) et du Dieu « tragique » (cf. *Le conflit des interprétations*, p. 363) et « enténébré » (*ibid.*, p. 305) de Ricœur sont assez éloquents.

²¹ P. Ricœur, « Interprétation du mythe de la peine » in *Le conflit des interprétations*, p. 361.

sacrificielles répond l'éclatement des catégories légales et de la loi de la justice rétributive. Sous le choc de l'événement de la croix, la loi s'est disloquée et son ministère de condamnation appartient désormais à une économie révolue, passée, ruinée : « Il n'y a donc maintenant aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ » (Rm 8,1). Encore faut-il saisir la dynamique de l'événement du salut et la rigueur logique du développement paulinien qui créent ce renversement.

« Par la loi, je suis mort à la loi » ; or, ce « par la loi » énigmatique, que vise-t-il sinon l'œuvre du Christ à la croix qui, « dans sa chair » (cf. Rm 7,4; 8,3; Ep 2,14s.²²), accomplit la justice prescrite par la loi (Rm 8,4) ? Pour reprendre l'image de l'apôtre, tel un « pédagogue », la loi tendait à son propre dépassement en vue de la révélation de la foi (Ga 3,23s.). La loi était ainsi poussée à son auto-abolition par une sorte de dynamique interne, insuffisante cependant pour mettre ce processus en mouvement. L'économie ancienne vivait donc dans l'attente d'un événement extérieur qui épousât le sens de cette dynamique, c'est-à-dire qui répondît à la problématique de la loi tout en la dépassant. Si donc la loi de la peine n'est plus qu'une « loi brisée », ce n'est pas seulement, comme le déclare P. Ricœur²³, par « contradiction interne » sous l'effet d'une « logique absurde » qui dénoncerait son inconsistance en produisant son contraire (la loi prétendait donner la vie, elle donne la mort ; la loi est juste et elle condamne l'innocent), mais d'abord par un *acte* de Dieu gracieux et transcendant, l'événement de la croix, qui la reprend, l'assume et la porte à son comble une fois pour toutes. Sa plus grande victoire devient sa plus terrible défaite. C'est en se rangeant dans la logique de la peine, en portant à notre place la condamnation et la malédiction (Ga 3,13) que, par son expiation, le Christ l'a accomplie, mais aussi par là même épuisée et foudroyée.

Pour éviter cette interprétation pénale de la mort du Christ, P. Ricœur – qui perçoit fort bien le cadre juridique dans lequel s'exprime la justification paulinienne – soutient qu'il ne s'agit là que d'une « imagerie » et d'une « mise en scène » qu'on ne pourrait « prendre au pied de la lettre »²⁴, destinée seulement à faire ressortir le côté absurde de la logique de la peine. Ce faisant il manque le vrai paradoxe de la justification : que Dieu soit reconnu « juste tout en justifiant » (Rm 3,26), que sa « justice judiciaire » et sa « justice vivifiante » ne soient

²² En Ep 2,15, *katargésas*, étymologiquement, signifie « ayant rendu inopérant ».

²³ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, pp. 366-367.

²⁴ *Ibid.*, p. 367.

que l'envers et l'avvers de la justice de sa grâce que seule la propitiation (Rm 3,25) pouvait manifester dans l'union intime de ses deux pôles. Et quand il écrit que les théologies de la satisfaction viciaire « restent des théologies de la peine et non du don et de la grâce »²⁵, c'est non seulement l'incompréhension manifeste du cœur de l'Évangile²⁶ et de la logique de la foi (la peine, l'expiation *est* don de la grâce), mais encore le retour à une alternative desséchante qui oppose un terme à l'autre (ou la justice ou l'amour) sans voir la pulsion dialectique qui les anime et les conjoint²⁷.

Le mystère de la croix recueille ainsi « l'ultime aporie »²⁸ : l'acquiescement, en tant que verdict judiciaire, fait encore référence, ultimement, à cette loi brisée ; et la « gratuité de la grâce », assumant, dépassant, accomplissant et annulant la logique de la peine, en marque aussi, comme par dessous dans une ligne brisée, la reprise et la confirmation. Ici se vérifie l'intuition de K. Barth : le mystère de la croix ne se conçoit pas sans une certaine dialectique de la justice et de la grâce²⁹ qui renvoie à l'*eschaton* de la résurrection et de la vie éternelle. Dans ce temps intermédiaire, la logique de la peine – et les catégories pénales qui y ressortissent – ne subsiste plus que comme logique « éclatée ». C'est ici le lieu du combat de la foi où s'engage le vrai procès de démythologisation sur la trace des « maîtres du soupçon » : dénoncer le dieu toujours renaissant de l'accusation qui hante les zones sombres de notre inconscient et installe son tribunal dans notre surmoi ; s'écrier « Dieu est mort » avec l'insensé du *Gai savoir* qui découvre avec stupeur et fascination que le dieu moral est « ce lieu idéal qui n'est pas »...³⁰ Oui, « tel est le dieu qui a échoué », mais son tombeau n'est ni le fantôme du père de la critique freudienne, ni le néant du nihilisme nietzschéen, mais, par delà toute analyse humaine engluée dans le ressentiment et l'immanence, la croix de Jésus-Christ qui seule donne autorité à ce grand procès de l'origine des valeurs. C'est là qu'une brèche s'est ouverte dans cette logique invincible à laquelle succombe ultimement la démythologisation ricœurienne avec son visage du Dieu tragique resurgissant « des ruines

²⁵ *Ibid.*, p. 369.

²⁶ Cf. H. Blocher, « L'herméneutique selon Paul Ricœur », *Hokhma* 3, 1976, p. 38.

²⁷ Cf. notre article dans *Hokhma* 39, p. 66.

²⁸ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 353.

²⁹ Dans la *Dogmatique*, celle du positif et du négatif.

³⁰ P. Ricœur, « Religion, athéisme, foi », dans *Le conflit des interprétations*, p. 434.

de la rétribution »³¹ ; c'est là que s'entend la parole de l'Évangile : « Il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ ».

La justification nous ouvre les portes d'une économie nouvelle, celle de la gratuité et de la grâce, qui répudie tout moralisme³² et toute loi de rétribution comme résurgence d'un passé qui n'est plus. Plus poétiquement, plus radicalement aussi que les épîtres – puisque l'image et le symbole ont en nous une résonnance plus forte que le style didactique –, les paraboles de Jésus nous orientent vers cette transmutation des valeurs. Le royaume des cieux est semblable... à un jour d'automne en Palestine de l'aube au crépuscule, à la place d'un village entouré de vignobles, à un maître de maison propriétaire d'une vigne qui successivement embauche plusieurs groupes d'ouvriers... Le décor et les personnages du drame sont en place. Dans l'histoire des relations conflictuelles qui se nouent entre les actants du récit apparaît brutalement le malentendu entre deux mondes différents inconciliables. D'un côté, le monde de la rétribution avec ses valeurs propres, « le royaume où tout s'achète, se vend, se mérite,... où l'on reçoit proportionnellement à ce qu'on a fait, et où le sommet de la joie est de recevoir » ; de l'autre côté, le monde de la surabondance, « le royaume où tout est grâce, où le sommet de la grâce est de donner, et la plus grande récompense est de se donner »³³.

Peut-on cependant réprimer plus longtemps une question qui trahit une inquiétude « naturelle » ? En un sens, la revendication de l'ouvrier n'était-elle pas légitime ? Le dialogue final a quelque chose de heurtant, de choquant : pourquoi, de façon si péremptoire, débouter cet homme qui demandait un salaire au prix de sa peine ? Ce maître, est-il juste de donner autant à celui qui a travaillé douze fois moins que l'autre ? Telle est la pointe de cette parabole : l'*injustice* du maître (de Dieu ?) qui refuse de rétribuer chacun selon ses mérites ; l'*injustice... par grâce*. Mais reprenons le cours du récit : le maître n'oppose pas d'abord à l'ouvrier contestataire la libre disposition de ses biens ou sa volonté d'être bon, mais la sauvegarde du droit (« Je ne te fais pas tort ») et le respect du contrat (« N'es-tu pas convenu avec

³¹ *Ibid.*, p. 363.

³² Voir le chapitre stimulant que J. Ellul consacre à ce sujet dans *La subversion du christianisme* (Paris, Seuil, 1984, pp. 84-113), qui s'ouvre par ces trois propositions « essentielles » : 1) ni la Torah Parole de Dieu, ni les évangiles de Jésus, ni même les parénèses des épîtres pauliniennes ne sont une morale ; 2) il n'y a pas de morale chrétienne ; 3) par sa proclamation de la grâce et du pardon, la Révélation de Dieu en Jésus-Christ est une anti-morale.

³³ A. Maillot, *Les paraboles de Jésus aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 64.

moi d'un denier ? »). Comme le remarque aussi A. Maillot, durant un moment, pour faciliter le dialogue, le maître accepte la problématique de la justice avec ses codes et ses règles : dans sa lettre, elle n'a donc pas été bafouée³⁴. La grâce se situe ainsi dans *un au-delà*, au-delà de notre justice rétributive et de ses lois, non en situation d'opposition (la grâce n'est pas antinomique), mais de dépassement. « Car, je vous le dis, si votre justice ne dépasse celle des scribes et des pharisiens... » Or, comment dépasser la rigueur passionnée d'une justice sans faille, sinon par la passion rigoureuse d'une justice éclatée dans la grâce ?

La place privilégiée (au début ou à la fin) que la plupart des paraboles accordent au dialogue nous permet encore de suivre une autre voie, celle que nous emprunterons au cours de notre troisième relecture. Le dialogue, en effet, nous introduit dans le monde de la *relation*. Or, celle-ci, nous venons de le voir, est le plus souvent conflictuelle et aboutit à un constat d'échec. Rares sont les paraboles qui connaissent un dénouement heureux ! Mais là où l'histoire se ferme désespérément sur le protagoniste du drame, figé dans l'objectivation et la répétition de son passé, elle s'ouvre pour l'auditeur de Jésus vers un avenir nouveau. La parabole le contraint à prendre position³⁵ ; elle le conduit à un dépouillement, à un émondement... à une conversion. L'homme du dehors doit devenir un homme du dedans. Ce que Paul traduit christologiquement : « Autrefois vous étiez ténèbres, maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur »³⁶ car « si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature »³⁷ – ou selon la formulation symbolique de P. Ricœur : « Il faut perdre le moi pour trouver le 'je' »³⁸. La relation qui nous fait accéder à notre vrai moi à travers la perte de l'égo (ou inversement !), telle est l'appropriation existentielle de la *mort substitutive* du Christ. De la question du sens, nous passons à celle de l'existence.

L'œuvre objective du Christ à la croix nous fait ainsi découvrir ce que l'on pourrait appeler une « archéologie » de l'être chrétien, une mort originelle – brisant notre désir narcissique d'exister – d'où procède une vie nouvelle : « J'ai été crucifié (*synestaurômai*) avec Christ », déclare Paul, explicitant par là le fameux « par la loi, je suis

mort à la loi », « et ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi »³⁹. L'apôtre ne relate pas ici une expérience spirituelle de type mystique ; les commentateurs ont noté le caractère littéraire du « je » (*egô*) qui décrit « la condition chrétienne générale » et les catégories *juridiques* dans lesquelles s'interprètent la relation croix de Jésus - mort du croyant, ainsi que cette « vie » du Christ en Paul⁴⁰ qui « n'a pas sa source d'abord en quelque expérience ineffable, mais dans la démarche de la foi, qui tire toutes les conséquences de la *mort substitutive* de Jésus »⁴¹. La relation de foi qui caractérise cette vie nouvelle (20b) reçoit son impulsion et son dynamisme d'une relation d'amour originaire (*agapêsantos* : aoriste) qui s'est objectivée dans l'événement de la croix (« Il s'est livré lui-même pour moi ») (20c), la mort substitutive (*hyper emou*) du Fils de Dieu qui entraîne avec lui le moi narcissique et légaliste se posant orgueilleusement en juge des autres et de lui-même. De cette mort surgit la vie, « c'est-à-dire une possibilité nouvelle d'exister devant Dieu »⁴². L'archéologie débouche sur une « téléologie » qui tire l'homme nouveau en avant de soi vers « un sens en marche » : « Les choses anciennes sont passées ; voici : toutes choses sont devenues nouvelles »⁴³.

Au niveau de la phénoménologie, c'est ce que P. Ricœur appellerait « l'humiliation du *cogito* » qui abandonne « son vœu d'auto-position » par le détour de la médiation des signes : « L'existence ne devient un soi... qu'en s'appropriant ce sens qui réside d'abord dehors... »⁴⁴. La quête du sens (qui s'apparente à celle de l'être) appelle donc le moi à s'exiler, à sortir hors de soi, à opérer ce long et douloureux travail de déchiffrement pour retrouver son identité, son humanité par sa réceptivité à l'Être et à ses symboles. « Il faut perdre le moi pour trouver le 'je' ». L'intuition de Ricœur, c'est d'avoir saisi que le sens ne m'est pas naturellement donné, qu'il n'est pas en moi et que toute entreprise humaine commence par un émondement : « La lutte contre le narcissisme »⁴⁵. Pourtant ce travail

³⁴ *Ibid.*, p. 65.

³⁵ Cf. J. Kopperschmidt, *Rhetorik. Einführung in die Theorie der persuasiven Kommunikation*, Stuttgart, 1973, cité par F. Bovon, *Exegesis*, p. 40.

³⁶ Ep 5,8.

³⁷ 2 Co 5,17.

³⁸ *Le conflit des interprétations*, p. 24.

³⁹ Ga 2,20a.

⁴⁰ Cf. P. Bonnard, *L'épître de Saint Paul aux Galates*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1972², pp. 55s., 147 + bibliographie.

⁴¹ M. Bouttier, *op. cit.*, pp. 82s., cité par P. Bonnard, *op. cit.*, p. 147.

⁴² P. Bonnard, *op. cit.*, p. 57. A noter la corrélation entre relation et événement : la relation « je-tu » commande l'événement de la substitution (elle lui confère son sens et sa visée), mais réciproquement elle est fondée par lui (elle reçoit de lui sa dimension et son fondement objectif).

⁴³ 2 Co 5,17b. Voir aussi Ep 2,10.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 26.

⁴⁵ *Ibid.*

de déchiffrement ne serait qu'une abstraction stérile ; les « œuvres », les « institutions », les « monuments de culture » (ce « dehors » d'où nous vient le sens) ne seraient que des formes vides ; ce « je » même ne serait qu'un être creux, s'ils n'étaient dynamisés par le monde de la relation et ne nous conduisaient à elle. Comme nous le rappelle K. Barth, « la théologie qui ne veut pas voir en toute lucidité, pour ne jamais l'oublier, la relation personnelle du « je » et du « tu » dans laquelle Dieu est le Dieu de l'homme, et l'homme, l'homme de Dieu, ne peut être qu'une fausse théologie »⁴⁶. Si le sens n'est pas en moi, il n'est pas davantage « ailleurs », dans les figures de l'esprit, mais dans la maison du Père. C'est de la rencontre que surgit le sens. Telle pourrait être une interprétation existentielle de la parabole du fils prodigue qui ne retrouve son « je » (« J'ai péché ») qu'à travers le « tu » du père (« Envers toi ») qui le qualifie comme sujet (« Mon fils est revenu à la vie »).

Ici se creuse le fossé qui nous sépare de l'herméneutique de Ricœur pour qui la « catégorie principale » est le « monde du texte », les « aspects personalistes » de type « je-tu » ne jouissant d'aucun privilège à côté des autres aspects (cosmiques, communautaires, historico-culturels) du monde biblique⁴⁷. Pour nous au contraire, l'Écriture est d'abord parole, communication d'un « je » à un « tu », que le « monde du texte » et le langage ne font que servir et refléter⁴⁸.

Or, dans notre parabole, le « monde du texte » qui se déploie sous nos yeux, c'est la *relation d'amour* d'un père envers ses deux fils. Le centre du récit n'est pas occupé par tel ou tel personnage⁴⁹, mais par les relations – soutenues par les dialogues – qui se nouent entre eux. Comme l'a remarqué F. Bovon, « la fonction de catalyse... tient une place primordiale »⁵⁰. C'est la rencontre du père et de ses

⁴⁶ Introduction à la théologie évangélique, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 131.

⁴⁷ Exegesis, pp. 222s.

⁴⁸ Nous renvoyons à la contribution de G. Rouiller qui, dans son étude de Genèse 22,1-19 (le sacrifice d'Isaac), définit le « monde du texte » à partir de la confession d'Elie : « Dieu en présence de qui je me tiens » (1 R 17,1) montrant ainsi la priorité de la fonction dialogale. En présence de ce Dieu, Seigneur, dont le dessein incontesté sous-tend la destinée humaine, l'homme libre, un être en situation radicale de dialogue, assume une existence traversée par l'appel de Dieu, où le risque de la liberté peut être couru sans angoisse (Exegesis, p. 287).

⁴⁹ On sait que l'avis des exégètes diverge à ce sujet.

⁵⁰ « La parabole de l'enfant prodigue. Seconde lecture », Exegesis, p.

deux fils qui à nouveau place l'auditeur (ou le lecteur) au milieu de l'opposition irréductible de deux mondes différents : celui de l'avoir et celui de l'être ; celui du désir (d'exister, d'être pour soi, de posséder...) et celui du don.

C'est en voulant posséder que l'on se perd⁵¹ – en comptant sur ses richesses, en voulant être par soi-même, loin du père comme le fils cadet – ou en le servant comme un esclave (*douleuô*), pour ses seuls biens, dans une relation impersonnelle de rétribution, comme le fils aîné. A l'un et à l'autre, le père offre la réconciliation (le thème de la croix n'est pas loin)⁵² et devient subitement le *sujet* de la quête : au cadet, il offre les signes de l'identité filiale (« Mon fils est revenu à la vie »), à l'aîné la communion d'amour (« Toi mon enfant, tu es toujours avec moi ») et la communauté des biens. La parabole qui débute dans la demande de l'avoir éclate dans le festin de l'être.

La téléologie s'ouvre sur l'eschatologie : « Mangeons et réjouissons-nous, car mon fils que voici était mort, et il est revenu à la vie ».

⁵¹ Cf. Lc 14,26 qui joue déjà sur le thème de la perte et du gain de soi : « Si quelqu'un vient à moi sans haïr... sa propre vie, il ne peut être mon disciple ».

⁵² Cf. le parallélisme (relevé par F. Bovon, *op. cit.*, pp. 300s.) avec le récit des disciples d'Emmaüs où la rencontre du Ressuscité produit le renversement ; l'absence de christologie en Lc 15 n'est donc qu'apparente !

MORT EN SACRIFICE ? Pistes et prolongements pratiques

Le présent numéro de la revue Hokhma et le précédent présentent des articles bibliques et théologiques de fond sur la mort de Jésus-Christ. Trois membres du comité de rédaction ont accepté d'écrire quelques réflexions pour prolonger ces articles de fond avec le contrat suivant : écrire deux à trois pages ; s'appuyer sur un article ou sur le thème des numéros spéciaux ; partir de la pratique, c'est-à-dire de leur pratique de pasteur, ou d'une réflexion située en théologie pratique ; ouvrir des pistes à partir d'un angle de vue différent plutôt que livrer une réflexion définitivement érudite et savante.

La première de ces reprises s'appuie sur des précisions exégétiques livrées par S. Bénétreau sur l'épître aux Hébreux, le Yom Kippur et le sacrifice de Jésus. Ces précisions nous sont proposées comme charpente ou orientation fondamentale d'une cure d'âme pastorale : le sacrifice du Christ ouvre radicalement la possibilité d'une vie nouvelle.

Sans que les auteurs se soient concertés, et à partir d'une matière différente, les deux autres reprises pratiques ont emprunté la piste des analogies. On sait la longue histoire, les promesses et les limites du raisonnement analogique. Bornons-nous avec P. Delattre (Encyclopædia Universalis, ad loc.) à dire qu'il « suffit de retenir que l'analogie exprime une équivalence partielle, pouvant porter sur des facteurs très divers ».

Analogie de la mort du Christ, mort de l'innocent, avec la mort de l'innocent héros de James H. Chase...

Analogie de l'événement de la croix avec nos expériences modernes d'échec, d'insuffisance et d'inefficacité ; analogie du rétablissement de la communion entre Dieu et l'homme avec le rétablissement de relations sociales correctes dans la vie quotidienne...

Nous laissons au lecteur le soin de juger si les orientations et les analogies brièvement esquissées ici sont faibles ou fortes, et si elles

permettent à partir de termes connus de mieux interpréter ou communiquer le terme « inconnu » : le Christ, mort en sacrifice.

FONDEMENTS THEOLOGIQUES FECONDS EN VUE D'UN DIALOGUE PASTORAL LIBERATEUR

par Nathalie Guillet,
enseignante, Bangui (RCA)

L'article de Samuel Bénétreau sur *la mort du Christ selon l'épître aux Hébreux*¹ a de quoi faire rêver les pasteurs. Quel thème plus central en effet dans la prédication, les visites ou les études bibliques que le sang de Jésus versé pour nos péchés ? Un article qui, de plus, examine de près l'épître aux Hébreux est précieux, car ce n'est pas souvent que nous puisons dans ce texte un peu mystérieux pour annoncer le pardon des péchés. Pourtant cette épître, avec sa richesse et son originalité, nous interpelle sur les sens de la mort de Jésus, notre « sacrificateur pour l'éternité » (He 7,21).

Notre projet dans ce court article est très simple. Nous essaierons de dégager, à partir des thèses mises en évidence par S. Bénétreau, deux perspectives pratiques en vue du dialogue pastoral². Il ne s'agit pas, loin de là, de développer une méthode ou de donner des « tuyaux » pour le difficile ministère de la cure d'âme. Notre but, moins ambitieux, consistera plutôt à poser quelques jalons bibliques justifiant l'aide pastorale. Car, si le pasteur a tout intérêt à puiser dans la psychologie des données précieuses pour la connaissance des humains, c'est dans la Bible qu'il trouvera le fondement de l'aide qu'il propose. Aussi, loin d'évacuer les pistes de la psychologie, nous voudrions simplement relever ici l'écho que peut trouver la mort du Christ dans nos entretiens pastoraux.

L'affirmation centrale de S. Bénétreau est la portée sacrificielle de la mort de Jésus d'après l'épître aux Hébreux. Dans ce cadre précis l'auteur fait les deux remarques suivantes : dans un premier temps la mort de Jésus reproduit le schéma rituel du *Yom Kippur* et cela pour

¹ Hokhma 39, 1988, pp. 25-47.

² Nous empruntons l'expression au livre de J. Ansaldi, *Le dialogue pastoral*, Genève, Labor et Fides, 1986.

une raison très simple : autant la présentation du sang dans le Saint des saints constituait « une solution au problème des fautes commises »³, autant le sang de Jésus répandu une fois pour toutes sur la croix est la solution au problème de toutes les fautes commises. Ainsi la mort de notre Seigneur, tout en reproduisant le rite du *Yom Kippur*, souligne ce qu'il avait d'insuffisant et comble ce qui lui manquait. Par sa mort Jésus met donc *définitivement* fin aux sacrifices imparfaits. De cette affirmation nous tirerons une première leçon pour le dialogue pastoral.

Dans un deuxième temps S. Bénétreau nous fait remarquer que la mort de Jésus accomplit *parfaitement* le rite du *Yom Kippur* dans le sens où elle nous conduit à l'état de perfection, alors que le sang des taureaux et des boucs était incapable d'ôter les péchés (He 10,4)⁴. Nous voyons là un second pilier pour notre pratique de la cure d'âme.

La croix est « la marque du définitif »⁵. Non seulement le péché est abrogé par le sacrifice de Jésus (He 9,26), mais la rédemption qui nous est acquise est éternelle (He 9,12)⁶. Dans ce pardon définitif, cette rédemption éternelle, je vois déjà une piste précieuse pour le ministère de la cure d'âme. Un pasteur a l'impression parfois de dire toujours les mêmes choses, de répéter indéfiniment que Dieu nous aime, que nous sommes pardonnés de nos péchés, que nous sommes sauvés. Or, si la tâche de l'enseignement consiste souvent à répéter, celle de la cure d'âme consiste essentiellement à faire aller de l'avant, à aider à progresser dans la vie chrétienne. Le sacrifice de Jésus établit une rupture définitive. Une rupture entre ce que nous étions et ce que nous sommes désormais, une rupture avec notre péché, une rupture entre la perdition et la vie éternelle. Cette rupture doit être pour nous une référence constante, un *leitmotiv* dans la conception que nous avons du dialogue pastoral. Il nous faut en effet faire comprendre et faire vivre cette rupture, car si la personne ne réalise pas que son péché a été pardonné une fois pour toutes, elle ne pourra jamais aller de l'avant, construire sa vie sur le pardon qu'elle ignore mais qui lui a pourtant été donné sur la croix. La mort de Jésus ne nous rappelle pas notre péché – ça c'est le rôle des sacrifices anciens (He 10,3) – elle le supprime. Elle n'est pas là pour nous montrer que nous sommes des pécheurs, elle nous assure plutôt que nous sommes sauvés.

³ S. Bénétreau, « La mort du Christ selon l'épître aux Hébreux », p. 32.

⁴ *Ibid.*, pp. 43-44.

⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁶ *Ibid.*, pp. 39-40.

La mort de Jésus n'est donc pas un rappel du passé, mais elle est la marque d'une rupture avec ce passé et l'affirmation qu'une vie nouvelle est possible. Combien de témoignages de chrétiens s'appesantissent bien plus sur le rappel de leurs fautes que sur la vie nouvelle qu'ils vivent maintenant en Jésus-Christ ? Ceci n'est pas normal. Sachons par notre écoute et une aide active faire vivre pleinement cette rupture libératrice.

Le deuxième point est dans la continuité du premier. La mort de Jésus est l'accomplissement parfait du rite du *Yom Kippur*. En fait les sacrifices anciens ne font que souligner « l'efficacité, ô combien supérieure, du sacrifice du Christ »⁷. Mieux que ça, ils sont la préfiguration du sacrifice de Jésus⁸. Le souverain sacrificateur devait entrer chaque année dans le sanctuaire avec du sang étranger (He 9,25) tandis que le Christ, en une seule fois et par son propre sang, a aboli le péché (9,26). La mort de Jésus accomplit donc parfaitement le sacrifice ancien. Elle le mène lui-même à l'exaltation, le fait asseoir à la droite du Père et nous conduit par la même occasion à l'état de perfection : « Car par une seule offrande, il a rendu parfaits à perpétuité ceux qui sont sanctifiés » (He 10,14). Voici une deuxième grande affirmation du message de la croix dans l'épître aux Hébreux. Non seulement l'accès à Dieu est désormais possible, mais *nous sommes rendus parfaits*. Ceci constituera le second pilier de l'entretien pastoral.

Partir non plus du péché et du poids de la culpabilité mais de l'état de perfection qui nous est *déjà* acquis. Dans l'entretien l'état de perfection ne sera pas le but – il a déjà été atteint en Jésus-Christ – mais le point de départ. Bien-sûr il est peut-être nécessaire d'amener la personne à une confession de son ou ses péchés. Mais une fois le péché mis en évidence, on doit être conduit à affirmer le pardon. La confession du péché n'a pas de valeur en elle-même, mais elle doit être dite pour que suive le pardon (il va sans dire que la confession doit être sincère !). Le péché est confessé pour être effacé, définitivement effacé, oublié au regard de Dieu. Autrement la confession n'aura que le rôle des sacrifices anciens : celui de rappeler perpétuellement le péché (He 10,3). Au lieu de la confession, c'est la réponse qui doit être gardée, c'est-à-dire l'affirmation du pardon et d'état de perfection auquel nous avons déjà accédé en Jésus.

⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁸ *Ibid.*, p. 35.

Les entretiens pastoraux ne doivent pas se cantonner à d'interminables récits d'un passé qui paralyse ou culpabilise. Si c'est cela, ils n'ont pas de raison d'être, ils sont même nuisibles. Le pasteur n'est pas là non plus pour aider son interlocuteur à devenir une personne parfaite ; il n'y arriverait pas de toute façon. Il est simplement là pour lui faire découvrir qu'en Jésus nous sommes déjà parfaits et sanctifiés, et sauvés. Voilà l'utilité de l'entretien pastoral et c'est dans cette affirmation que réside la promesse de son efficacité : parce que la promesse de sanctification et de perfection a déjà été réalisée, le travail à une sanctification progressive est possible. Nous n'aurions autrement qu'à désespérer !

La valeur du sacrifice de Jésus ne réside pas tant dans sa mort que dans la conséquence de cette mort qui est le don de la vie. Les deux points que nous avons esquissés en guise de bases pour un entretien pastoral constructif, sont le reflet de ce don. Sachant qu'aujourd'hui notre Seigneur est « vivant et très actif en faveur de son peuple », puissions-nous vivre et transmettre le don de la vie à ceux qui, autour de nous, sont devenus comme des morts vivants.

D'UN ROMAN POLICIER À LA PREDICATION DE LA CROIX

par Christophe Desplanque,
pasteur, Luneray (France)

Parmi les thèmes dont la croix aura imprégné notre culture, celui de *la mort de l'innocent* se révèle l'un des plus obsédants. Pour ne prendre que l'exemple des media, on constate que l'innocence des victimes sert souvent à rehausser, sous la plume des journalistes, l'horreur qu'inspire leur mort. Que celle-ci soit voulue ou résulte au contraire du déchaînement aveugle d'une catastrophe naturelle, d'un accident technologique ou d'une erreur humaine, *l'innocence* de l'enfant victime d'un sadique, du passager de train broyé par les tôles, des familles arméniennes prises au piège des décombres de leurs maisons vient renforcer le caractère révoltant du drame.

A la figure de l'innocence se superpose dans la mort de Jésus celle du martyr. Une confession de foi récente dit le Christ « proche

de tous les suppliciés »⁹. Mais le caractère unique et décisif de sa mort ne tiendrait-il qu'à la perfection de l'innocence et du don de soi ?

Pour mon compte personnel, la réponse la plus concrète est venue dans le rapprochement inattendu entre un épisode de roman policier et le troisième chapitre de l'épître aux Galates !

On connaît le sujet de Galates. Paul s'en prend avec violence à ceux qui voudraient annuler l'Évangile de la Grâce en faisant de l'observation de la loi de Moïse la condition du salut. C'est en préparant une prédication sur Ga 3,1-14, et par quelques connexions neuronales incongrues, que j'ai bizarrement repensé à ce premier chapitre d'un roman policier qui joint l'ironie amère à la puissance dramatique : *Chambre Noire* de James Hadley Chase¹⁰.

Le héros, Sam Cade, photographe réputé, tombé dans l'alcoolisme à la suite d'une liaison fatale, se voit offrir une chance de retrouver le respect de lui-même en réalisant un reportage capital. Nous sommes dans le sud des États-Unis, dans les années honteuses de la ségrégation raciale et de la lutte des noirs pour l'égalité des droits civiques. Un des responsables du mouvement noir vient supplier Cade, à l'hôtel où il est descendu, de ne pas céder aux intimidations policières et de « couvrir » une manifestation pacifique qui va se heurter à la violence des blancs. Etouffé par la peur, Cade refuse d'abord puis connaît quelques instants plus tard son « chemin de Damas ». Il assiste au meurtre du syndicaliste noir par cinq brutes qui l'attendaient à la sortie de l'hôtel, et photographie la scène. Traqué par la police, il a néanmoins le temps de confier le négatif à un vieux barman noir, lui demandant de l'expédier à son journal, avant d'être arrêté, presque insouciant des coups que les policiers furieux lui assènent.

Mais une affreuse déception l'attend dans le hall de l'aéroport, au moment où, heureux et réconcilié avec lui-même, il s'appête à quitter

⁹ Recueil de textes liturgiques de l'E.R.F. Centre Alpes Rhône, *Confession de la Foi 10* (rédigée par des catéchumènes en 1973). Voir aussi certains chants composés à l'occasion du quarantième anniversaire de la Déclaration des droits de l'homme pour le rassemblement de l'ACAT au Bourget (11 déc. 88). Un refrain dit notamment : « Toi que l'on a brisé sur un lit de tortures. Toi dont le corps n'est plus qu'une immense blessure, je veux être ton cri, je veux être ta voix. Pour les gens qui chez nous ne s'en souviennent pas ».

¹⁰ J. H. Chase, *Chambre Noire*, (traduit de l'anglais), Paris, Plon, 1966, ch. 1 & 7. Chase est surtout connu comme l'auteur de *Pas d'orchidées pour Miss Blandish*, roman qui a été porté à l'écran.

la ville. Un shérif l'attend et déroule devant lui la bobine de pellicule, voilant irrémédiablement l'identité des coupables. Le pauvre barman avait préféré remettre la pellicule aux policiers pour éviter les ennuis. Par peur, il avait trahi la confiance du photographe, trahi les siens en les privant de l'indignation qu'aurait suscitée en faveur des revendications des noirs la publication de l'atroce document. Il avait trahi, surtout, sa propre cause, sa propre dignité, comme ensorcelé par la violence et le pouvoir des blancs, par cette chape de peur qui maintenait ses ancêtres dans l'esclavage et le maintiendrait pour longtemps encore dans l'injustice et le mépris.

L'analogie que présente ce scénario – hélas vraisemblable – avec la situation qui a poussé l'apôtre Paul à invectiver les chrétiens de Galatie est d'autant plus frappante qu'elle n'est, de toute évidence, pas voulue : « O Galates insensés ! Qui vous a ensorcelés ? Pourtant, vous avez eu devant les yeux la claire présentation de Jésus-Christ sur la croix ». Paul est comme ce photographe : il a enduré bien des souffrances pour témoigner d'une mort dont la proclamation serait source de libération et de salut. Mais dans les deux cas, le témoin est trahi par ceux qu'il avait chargé de conserver son témoignage... et d'en vivre.

Si, par contre, nous comparons leurs réactions face à la trahison, la différence saute aux yeux. La colère de Paul fait place, chez Cade, à un dégoût total de toute lutte, voire de la vie : « Cette fois c'est la fin, pense-t-il... Rien pour prouver le crime de ces cochons, ni la raclée que j'ai subie... Après tout, qu'est-ce que ça peut f... ? Plus rien n'a d'importance, à présent... » Le roman s'achève sur son suicide.

« Le sens naît de la différence ». Cette différence-là révèle, au-delà de leurs traits communs, l'abîme qui sépare la mort de Jésus de celle du syndicaliste noir. L'assassinat prévu, le martyr accepté, froidement consenti comme un risque inévitable n'aura, dans le roman de Chase, servi à rien. Il ne *valait* quelque chose *pour la cause qu'il servait*, que parce qu'il avait eu un témoin et surtout parce que ce témoin voulait et pouvait en dévoiler l'horreur. Mais sitôt dévoilée, l'image est voilée, anéantie au soleil de la peur, de la méchanceté et de l'injustice des hommes. C'est, en un mot, le péché qui efface la mort du juste, qui la renvoie dans l'horreur de l'absurde. Or la croix ne peut être effacée, ni dans sa proclamation, ni dans sa portée. Car elle est une œuvre de Dieu que nos peurs, nos lâchetés de disciples en fuite n'anéantiront pas. Jésus n'est pas seulement victime mais grand-prêtre. Aucune puissance n'a pu l'empêcher d'entrer dans le sanctuaire. Tout est accompli, dit-il au moment où il meurt, alors qu'après le meurtre d'un innocent – comme celui auquel assistait

Cade, tout restait à faire. Face au racisme, face à la trahison, le photographe va se livrer, par alcool interposé, au désespoir et à la mort. Mais dans le cri indigné de Paul retentit une formidable espérance : il n'est pas possible que Jésus soit mort pour rien.

La seule réponse de Dieu à tous les « pourquoi ? » de toutes les victimes, de tous les Job de la terre, c'est celle qu'il donne au « pourquoi ? » que lui adresse le Christ. Cette réponse qui éclate le troisième jour. Ainsi, je peux annoncer Jésus-Christ à tous ceux que le non-sens de la mort, de la souffrance, du désespoir menace d'engloutir. Et lui seul.

Sur la barre transversale, les bras de Jésus sont étendus. Comme pour embrasser et amener à lui toute la souffrance de l'humanité. Mais son corps est debout, chemin de rencontre du ciel et de la terre, dressé verticalement comme la fumée des holocaustes. Et l'apôtre résume parfaitement cette double dimension de la croix : « Christ *aussi* est mort... lui juste pour des injustes, *afin de vous amener à Dieu* »¹¹.

SACRIFICE OU ECHEC ?

par Jean-Michel Sordet,
pasteur, La Sarraz (Suisse)

Au cœur du passage discuté dans l'article de G. Pella¹², le cri de Jésus ! Dieu est interpellé, mais reste muet... Comment ne pas sentir dans ce cri le poids de l'abandon, l'horreur du désespoir ? Comment ne pas y voir le signe du sentiment d'échec, d'inefficacité, d'effondrement qui étreint Jésus en cette heure-là ?

Jésus attendait-il un autre dénouement ? Quelque chose s'est-il mal passé dans le projet de Dieu ? On peut le croire. Et Jésus meurt, abandonné de Dieu et des hommes.

Or la théologie et la foi chrétiennes ont fait de cette mort tout autre chose qu'un échec : plutôt un accomplissement, un sommet, une victoire, une élévation glorieuse, un magnifique sacrifice... Mais s'il s'agissait tout de même d'un échec ? Si Dieu s'était montré en cet

¹¹ 1 P 3,18.

¹² « Pourquoi m'as-tu abandonné ? Marc 15,33-39 », *Hokhma* 39, 1988, pp. 3-24.

instant un Dieu qui accepte une extraordinaire humiliation : échouer dans son projet de vie ?

A dire vrai, l'article de G. Pella nous a conduits à l'analyse exégétique d'un passage difficile, le replaçant dans ses divers contextes. Il a pour nous réhabilité (ou réorienté) le concept de lecture sacrificielle de la croix. Son effort trahit donc deux problèmes :

— La lecture sacrificielle n'est qu'un instrument pour percevoir l'événement de la croix, un peu comme le télescope (ou l'analyse spectroscopique) n'est qu'un instrument pour percevoir l'astre observé.

— Le télescope semble embué, déréglé ou abîmé, et il ne rend plus le service qu'on attend de lui. L'interprète contemporain de la croix semble rencontrer autant de problèmes qu'il n'en résout avec cet instrument (même s'il a rendu de bons et loyaux services à d'autres).

Le but du présent essai est de proposer au lecteur, à partir de la théologie pratique, une brève ouverture à l'article de G. Pella. Le praticien d'aujourd'hui est préoccupé de communication. Si l'instrument de la catégorie sacrificielle transmet mal la portée de la croix de Jésus dans le monde actuel, il va chercher un autre instrument, meilleur, plus simple, ou rendant une image plus accessible à l'homme de son temps.

L'échec est une catégorie pertinente dans le monde contemporain (occidental tout au moins), puisqu'il est l'inverse de la réussite : dans notre société, les machines doivent marcher et les personnes être compétentes, efficaces, productives ; le sentiment moderne de péché se nourrit de l'incompétence, de l'inefficacité, du raté et de l'échec. Combien d'individus et de groupes sociaux tendent-ils vers cet idéal de réussite ? Et combien échouent-ils à y parvenir ? Tous peut-être...

Le prédicateur ou le catéchète trouve intéressant de formuler l'hypothèse que Jésus n'a pas, pour apporter la Vie au monde, amené le « plus » de vie que nous fait désirer notre idéal. Jésus s'est au contraire abaissé dans un échec infernal de non-vie : bras immobilisés, pieds cloués, mort. Il s'est ainsi rendu proche, par une ressemblance concrète, de ceux qui échouent et vivent la non-vie.

S'il avait été le héros de Dieu, sauvant le monde sans mourir, sans échouer, n'aurait-il pas été du côté de l'idéal, le renforçant, le mettant encore plus en dehors de notre atteinte ?

Ainsi, premier gain possible de notre perspective pratique, le concept d'échec appliqué à la croix de Jésus développe l'image d'un Jésus qui rejoint les hommes et les femmes d'aujourd'hui dans leurs expériences d'incompétence, d'inefficacité, d'échec face à l'idéal

moderne de réussite. La catégorie de l'échec de Dieu pourrait ainsi bien être, tout simplement, parlante !

En relation d'aide, cette analogie encouragera l'aidant comme l'aidé à ne pas être dominé par l'idéal de « redevenir efficace ». Ce serait renforcer cet idéal de réussite qui justement angoisse, tyrannise ou déprime le malade. Au contraire, lorsque l'aidé sera amené à « accueillir » ses échecs et ses incompétences, à y « descendre » plutôt qu'à lutter contre eux, lorsqu'il prendra le risque d'être ainsi déstructuré dans son identité, c'est alors qu'il sera amené à un renouveau, à une guérison... De même que l'idée d'un Jésus échouant à la croix déstructure notre théologie habituelle, de même Jésus abandonné, raté, mort, démolit notre idéal d'un Dieu fort et parfait (qui, si l'on y réfléchit, ne peut pas me concerner, moi si imparfait...). Ce parallélisme me donne à réfléchir même si la « déstructuration » n'est pas le but en soi, même si l'échec n'est pas la seule composante de la mort de Jésus et que la relation d'aide vise bien sûr aussi à restructurer, à faire entrer dans une vie nouvelle.

Terminons par une dernière piste, sociologique cette fois-ci. En théologie, le sacrifice est déclaré « pour nous ». En quoi l'échec de Jésus serait-il aussi « pour nous » ?

Erwing Goffman¹³ a décrit les rapports sociaux comme des rites d'interaction où l'objectif implicite des partenaires est de collaborer pour ne pas perdre la face (la sienne propre, ni la faire perdre aux autres). Dans le cas où l'interaction est menacée par l'un des partenaires (offensant l'autre), Goffman décrit plusieurs processus d'évitement ou de réparations. L'un d'eux consiste pour l'offensé à assumer le rôle de l'offenseur et à présenter lui-même les paroles ou actes rituels appropriés pour compenser ou expier l'offense (qui se montrait précisément comme un échec à sauvegarder un rapport social correct). L'exemple type est la bousculade dans la rue où celui qui est bousculé s'empresse par des « Excusez-moi, c'est de ma faute... », etc., de faire les frais du rétablissement d'une relation correcte.

Osons donc une hypothèse basée sur un raisonnement analogique : Dieu-l'offensé assume (en Jésus qui se livre pieds et poings liés à l'impuissance et à la mort) le rôle de l'homme-offenseur (qui a toujours échoué à être l'homme en relation avec son Dieu). Ainsi Dieu rétablit le rapport qui le lie à l'homme.

L'analogie mériterait d'être mieux cernée. Elle a au moins l'avantage d'avoir l'un de ses pôles dans l'expérience concrète et

¹³ Cf. *Les rites d'interaction*, Paris, Ed. de Minuit, 1976.

banale de l'homme moderne. Après tout, la théologie sacrificielle ne serait-elle pas une analogie née dans un contexte où le sacrifice était une réalité d'expérience courante pour l'homme d'alors ?

La piste qui s'ouvre dès lors au praticien n'est peut-être pas seulement de fournir un instrument (originé dans la sociologie) pour interpréter la croix, mais il pourrait aussi s'attacher à relire les événements sociaux (communautaires, ecclésiaux...) à la lumière de la croix, en retournant l'analogie. En matière de conflits ecclésiaux, combien de solutions pourraient-elles être trouvées, par analogie avec la croix, si l'offensé acceptait sciemment d'assumer les échecs de l'offenseur ?

« Communiquer à tout prix » ?

**Rencontre théologique *Hokhma*
du 26 au 28 août 1989**

Intervenants :

Philippe Decorvet, *Un prédicateur réfléchit sur sa prédication.*

Jean Chollet, *Mise en scène de la Parole, Calvin et la rhétorique.*

Jean-Michel Sordet, *La figuration liturgique ou la distribution des rôles des officiants.*

Michel Kocher, *Pour des lieux de transparence. Identité confessionnelle – liturgie – catéchèse.*

Fabrice Lengronne, *Le veau d'or de la communication.*

Pour tout renseignement :

Serge Carrel

48, rue de Lille

F-75007 Paris

ADDENDA

**à l'article de B. Locoge,
« Psychanalyse et
substitution sacrificielle »,
Hokhma 39, 1988, pp. 63-82.**

A la suite d'une défaillance informatique... et rédactionnelle (!) cet article s'est trouvé amputé de notes importantes. Tout en nous excusant de cet oubli, nous vous livrons ici les notes manquantes.

⁵ A. Vergote, *Dette et désir*, Paris, Seuil, 1978, pp. 160s. : c'est là l'authentification de « la logique obsessionnelle en théologie ».

⁴⁰ *Ibid.*, p. 117. Pour respecter l'intention de J. Ansaldi, il nous faut cependant remarquer que sa démarche ne se veut pas dogmatique, mais *eupistique* (l'eupistique, construit sur *eu-pistis*, étant une « réflexion qui discerne, dans chaque champ du savoir, des lieux où la foi peut se dire » (p. 46), visant à son épanouissement et à la thérapeutique) et que son objet est de développer « un discours théologique en cohérence avec le langage du champ » (ici psychanalytique). D'ailleurs, Ansaldi a soin de préciser autre part qu'une seule théologie de la réconciliation ne lui paraît pas possible et qu'elles doivent être aussi nombreuses que les champs épistémologiques sur lesquels elles s'articulent (p. 48). Quoique nous partagions ce souci de penser la foi « dans le champ de la praxis » pour « assumer le dire de Dieu et le propre dire (de la communauté croyante) sur le monde », nous aurions aimé que l'auteur précise davantage les rapports entre théologie dogmatique et recherche eupistique (par ex. la corrélation entre le « voilà ce qui est » de la première et le « voilà ce que je peux en dire en ce lieu précis » de la seconde) en vue d'éviter deux écueils : 1. le danger d'éclatement de la théologie en discours parallèles (ce qui engendrerait une schizophrénie au niveau de la praxis) ; 2. le danger d'absorption de la dogmatique dans l'eupistique (et la contamination de la foi par des motifs philosophiques et idéologiques). Ainsi, l'on se demande parfois ce

banale de l'homme moderne. Après tout, la théologie sacrificielle ne serait-elle pas une analogie née dans un contexte où le sacrifice était une réalité d'expérience courante pour l'homme d'alors ?

La piste qui s'ouvre dès lors au praticien n'est peut-être pas seulement de fournir un instrument (originé dans la sociologie) pour interpréter la croix, mais il pourrait aussi s'attacher à relire les événements sociaux (communautaires, ecclésiaux...) à la lumière de la croix, en retournant l'analogie. En matière de conflits ecclésiaux, combien de solutions pourraient-elles être trouvées, par analogie avec la croix, si l'offensé acceptait sciemment d'assumer les échecs de l'offenseur ?

« Communiquer à tout prix » ?

**Rencontre théologique Hokhma
du 26 au 28 août 1989**

Intervenants :

Philippe Decorvet, *Un prédicateur réfléchit sur sa prédication.*

Jean Chollet, *Mise en scène de la Parole, Calvin et la rhétorique.*

Jean-Michel Sordet, *La figuration liturgique ou la distribution des rôles des officiants.*

Michel Kocher, *Pour des lieux de transparence. Identité confessionnelle – liturgie – catéchèse.*

Fabrice Lengronne, *Le veau d'or de la communication.*

Pour tout renseignement :

Serge Carrel
48, rue de Lille
F-75007 Paris

Hokhma 40/1989, pp. 61-62

ADDENDA

**à l'article de B. Locoge,
« Psychanalyse et
substitution sacrificielle »,
Hokhma 39, 1988, pp. 63-82.**

A la suite d'une défaillance informatique... et rédactionnelle (!) cet article s'est trouvé amputé de notes importantes. Tout en nous excusant de cet oubli, nous vous livrons ici les notes manquantes.

⁵ A. Vergote, *Dette et désir*, Paris, Seuil, 1978, pp. 160s. : c'est là l'authentification de « la logique obsessionnelle en théologie ».

⁴⁰ *Ibid.*, p. 117. Pour respecter l'intention de J. Ansaldi, il nous faut cependant remarquer que sa démarche ne se veut pas dogmatique, mais *eupistique* (l'eupistique, construit sur *eu-pistis*, étant une « réflexion qui discerne, dans chaque champ du savoir, des lieux où la foi peut se dire » (p. 46), visant à son épanouissement et à la thérapeutique) et que son objet est de développer « un discours théologique en cohérence avec le langage du champ » (ici psychanalytique). D'ailleurs, Ansaldi a soin de préciser autre part qu'une seule théologie de la réconciliation ne lui paraît pas possible et qu'elles doivent être aussi nombreuses que les champs épistémologiques sur lesquels elles s'articulent (p. 48). Quoique nous partagions ce souci de penser la foi « dans le champ de la praxis » pour « assumer le dire de Dieu et le propre dire (de la communauté croyante) sur le monde », nous aurions aimé que l'auteur précise davantage les rapports entre théologie dogmatique et recherche eupistique (par ex. la corrélation entre le « voilà ce qui est » de la première et le « voilà ce que je peux en dire en ce lieu précis » de la seconde) en vue d'éviter deux écueils : 1. le danger d'éclatement de la théologie en discours parallèles (ce qui engendrerait une schizophrénie au niveau de la praxis) ; 2. le danger d'absorption de la dogmatique dans l'eupistique (et la contamination de la foi par des motifs philosophiques et idéologiques). Ainsi, l'on se demande parfois ce

qu'il reste de la christologie, à travers un discours « imprégné par l'instrumentalité psychanalytique ».

⁴¹ *Ibid.*, p. 116.

⁵¹ Même écho dans l'ouvrage collectif *Mort de Jésus*, (Genève, Labor et Fides, 1984) où, sous la plume de J. Zumstein, dans le paragraphe intitulé « Paul, interprète de la croix », nous lisons : « La croix, enfin, ouvre une nouvelle vie à l'homme. Le jugement prononcé sur la croix... est simultanément libération. Dans la mesure où l'homme accepte le verdict dévoilé par la croix, il est débarrassé de la fausse compréhension qu'il avait de sa vie » (p. 19). Il est certain que la croix nous délivre de l'esclavage du Moi, mais comme Luther l'expose si limpidement dans son *Traité de la liberté chrétienne*, celle-ci résulte d'abord du pardon des péchés et de l'accomplissement de la Loi par la foi – thèse centrale dans la pensée paulinienne ! Dans son article consacré à René Girard, E. Fuchs (« René Girard et le bouc émissaire », *RThPh*, 1983, pp. 285-292) a déjà remarqué ce déplacement anthropologique du croire (la justification par la foi) vers le connaître (« la fausse compréhension »). Nous ne connaissons que parce que nous avons cru, suivant le mot célèbre de Pascal dans *Les Pensées* : « Nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ ».

⁷³ A. Godin, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁴ Ainsi le « Père-Tout-Autre » à la base de la représentation de Dieu chez J. Ansaldi ne se retrouve-t-il pas cousin du « Père Imaginaire » ? Dans son désir de situer Dieu au-delà de tout Désir dans une altérité pure, Ansaldi n'a-t-il pas méconnu l'importance accordée à l'humanité de Dieu dans l'Écriture (cf. les paraboles de Jésus, notamment celle du fils prodigue) ? D'autant que ce nom de « Père » conféré à Dieu accentue métaphoriquement son visage humain et appelle un transfert – légitime – de qualités parentales. K. Barth abandonnera d'ailleurs progressivement cette conception de Dieu comme « *totaliter aliter* » (comme en témoigne son cheminement de l'*Épître aux Romains* à l'*Humanité de Dieu*).

⁷⁵ S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, dans *Œuvres complètes*, Paris, tome 7, éd. de L'Orante, 1979, p. 46. C'est le « paradoxe absolu » pour Kierkegaard, champion de l'altérité de Dieu – et c'est ce que remarquait déjà Théophile d'Antioche dans *Trois livres à Autolytus* (cité par J. P. Gabus, *Critique du discours théologique*, Paris, Neuchâtel, Del. & Niestlé, 1977, pp. 94s.) : « Dieu s'est... livré tout entier lui-même dans cette Parole ; sa transcendance a vraiment rejoint notre immanence ». Voir encore M. Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

TABLE DES MATIERES DES NUMEROS 1 A 39 (1976 - 1988)

1. ANCIEN TESTAMENT

CHOPINEAU J.	Qiryat Arba', la ville de quatre (Gn 23)	12/79, 14-21
COSTECALDE C. B.	Cyrus et la prophétie d'Ésaïe	25/84, 13-34
DESPLANQUE C.	Le cantique d'Anne : un dossier à rouvrir	23/83, 30-48
	Le cantique d'Anne : poésie et adoration	24/83, 1-8
GALLOPIN M.	Le désert chez Osée, Jérémie et Ezéchiel	13/80, 2-19
HOEGGER M.	L'interprétation des grands nombres dans l'Ancien Testament	25/84, 2-12
KIDNER D.	Les origines du peuple d'Israël	15/81, 36-54
KITCHEN K.	Des origines à la veille de l'Exode : la Genèse	1/76, 16-37
	D'Égypte au Jourdain	2/76, 45-66
	Les fondements de la critique littéraire de l'Ancien Testament	2/76, 70-75
	De Josué à Salomon	3/76, 58-81
	Du schisme à Manassé	4/77, 38-59
	Juda, Exil et retour	5/77, 48-59
	L'Ancien Testament étudié dans son contexte	6/77, 34-54
KUELLING S.	La datation de « P » dans la Genèse	9/78, 17-33
MICHAELI F.	La sagesse et la crainte de Dieu	2/76, 35-44
MILLARD A.	Les découvertes d'Ebla et l'Ancien Testament	6/77, 55-61
NICOLE E.	Un cas de relecture : 2 Samuel 24 et 1 Chroniques 21	26/84, 47-55
OSWALT J.	Le mythe du Dragon et l'Ancien Testament	16/81, 48-58
PELLA G.	Les doublets dans la Genèse : pour une nouvelle approche	10/79, 37-63
RIESNER R.	Les murailles de Jéricho. La recherche biblique entre le fondamentalisme et la critique	30/85, 82-90
ROMEROWSKI S.	A propos de la relecture de 2 Samuel 24 et 1 Chroniques 21	29/85, 54-60
	Les règnes de David et Salomon dans les Chroniques	31/86, 1-23
	Espérance messianique dans les Chroniques	34/87, 37-63
	La théologie de la rétribution dans les Chroniques	35/87, 1-34
TIDIMAN B.	La structure en chiasme et le livre d'Ezéchiel	28/85, 48-67
STAFFORD-WRIGHT J.	Interpréter l'Écclésiaste	13/80, 50-64
WRIGHT J. H.	La famille en Israël et le Décalogue	18/81, 14-33

2. NOUVEAU TESTAMENT

BENETREAU S.	La mort du Christ selon l'épître aux Hébreux	39/88, 25-47
BONNET C.	Le désert dans l'évangile de Marc	13/80, 20-34
BROWN C.	La recherche du Jésus historique	1/76, 38-56
CHEVALLIER M. A.	A propos de la théologie de Ladd	30/85, 91-94

qu'il reste de la christologie, à travers un discours « imprégné par l'instrumentalité psychanalytique ».

⁴¹ *Ibid.*, p. 116.

⁵¹ Même écho dans l'ouvrage collectif *Mort de Jésus*, (Genève, Labor et Fides, 1984) où, sous la plume de J. Zumstein, dans le paragraphe intitulé « Paul, interprète de la croix », nous lisons : « La croix, enfin, ouvre une nouvelle vie à l'homme. Le jugement prononcé sur la croix... est simultanément libération. Dans la mesure où l'homme accepte le verdict dévoilé par la croix, il est débarrassé de la fausse compréhension qu'il avait de sa vie » (p. 19). Il est certain que la croix nous délivre de l'esclavage du Moi, mais comme Luther l'expose si limpide dans son *Traité de la liberté chrétienne*, celle-ci résulte d'abord du pardon des péchés et de l'accomplissement de la Loi par la foi – thèse centrale dans la pensée paulinienne ! Dans son article consacré à René Girard, E. Fuchs (« René Girard et le bouc émissaire », *RThPh*, 1983, pp. 285-292) a déjà remarqué ce déplacement anthropologique du croire (la justification par la foi) vers le connaître (« la fausse compréhension »). Nous ne connaissons que parce que nous avons cru, suivant le mot célèbre de Pascal dans *Les Pensées* : « Nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ ».

⁷³ A. Godin, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁴ Ainsi le « Père-Tout-Autre » à la base de la représentation de Dieu chez J. Ansaldi ne se retrouve-t-il pas cousin du « Père Imaginaire » ? Dans son désir de situer Dieu au-delà de tout Désir dans une altérité pure, Ansaldi n'a-t-il pas méconnu l'importance accordée à l'humanité de Dieu dans l'Écriture (cf. les paraboles de Jésus, notamment celle du fils prodigue) ? D'autant que ce nom de « Père » conféré à Dieu accentue métaphoriquement son visage humain et appelle un transfert – légitime – de qualités parentales. K. Barth abandonnera d'ailleurs progressivement cette conception de Dieu comme « *totaliter aliter* » (comme en témoigne son cheminement de l'*Épître aux Romains* à l'*Humanité de Dieu*).

⁷⁵ S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, dans *Œuvres complètes*, Paris, tome 7, éd. de L'Orante, 1979, p. 46. C'est le « paradoxe absolu » pour Kierkegaard, champion de l'altérité de Dieu – et c'est ce que remarquait déjà Théophile d'Antioche dans *Trois livres à Autolytus* (cité par J. P. Gabus, *Critique du discours théologique*, Paris, Neuchâtel, Del. & Niestlé, 1977, pp. 94s.) : « Dieu s'est... livré tout entier lui-même dans cette Parole ; sa transcendance a vraiment rejoint notre immanence ». Voir encore M. Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

TABLE DES MATIERES DES NUMEROS 1 A 39 (1976 - 1988)

1. ANCIEN TESTAMENT

CHOPINEAU J.	Qiryat Arba', la ville de quatre (Gn 23)	12/79, 14-21
COSTECALDE C. B.	Cyrus et la prophétie d'Ésaïe	25/84, 13-34
DESPLANQUE C.	Le cantique d'Anne : un dossier à rouvrir	23/83, 30-48
	Le cantique d'Anne : poésie et adoration	24/83, 1-8
	Le désert chez Osée, Jérémie et Ezéchiel	13/80, 2-19
GALLOPIN M.	L'interprétation des grands nombres	
HOEGGER M.	dans l'Ancien Testament	25/84, 2-12
KIDNER D.	Les origines du peuple d'Israël	15/81, 36-54
KITCHEN K.	Des origines à la veille de l'Exode : la Genèse	1/76, 16-37
	D'Égypte au Jourdain	2/76, 45-66
	Les fondements de la critique littéraire	
	de l'Ancien Testament	2/76, 70-75
	De Josué à Salomon	3/76, 58-81
	Du schisme à Manassé	4/77, 38-59
	Juda, Exil et retour	5/77, 48-59
	L'Ancien Testament étudié dans son contexte	6/77, 34-54
KUELLING S.	La datation de « P » dans la Genèse	9/78, 17-33
MICHAELI F.	La sagesse et la crainte de Dieu	2/76, 35-44
MILLARD A.	Les découvertes d'Ebla et l'Ancien Testament	6/77, 55-61
NICOLE E.	Un cas de relecture : 2 Samuel 24	
	et 1 Chroniques 21	26/84, 47-55
OSWALT J.	Le mythe du Dragon et l'Ancien Testament	16/81, 48-58
PELLA G.	Les doublets dans la Genèse :	
	pour une nouvelle approche	10/79, 37-63
RIESNER R.	Les murailles de Jéricho. La recherche biblique	
	entre le fondamentalisme et la critique	30/85, 82-90
ROMEROWSKI S.	A propos de la relecture de 2 Samuel 24 et	
	1 Chroniques 21	29/85, 54-60
	Les règnes de David et Salomon	
	dans les Chroniques	31/86, 1-23
	Espérance messianique dans les Chroniques	34/87, 37-63
	La théologie de la rétribution	
	dans les Chroniques	35/87, 1-34
TIDIMAN B.	La structure en chiasme et le livre d'Ezéchiel	28/85, 48-67
STAFFORD-		
WRIGHT J.	Interpréter l'Écclésiaste	13/80, 50-64
WRIGHT. J. H.	La famille en Israël et le Décalogue	18/81, 14-33

2. NOUVEAU TESTAMENT

BENETREAU S.	La mort du Christ selon l'épître aux Hébreux	39/88, 25-47
BONNET C.	Le désert dans l'évangile de Marc	13/80, 20-34
BROWN C.	La recherche du Jésus historique	1/76, 38-56
CHEVALLIER M. A.	A propos de la théologie de Ladd	30/85, 91-94

CULLMANN O.	La prière selon les épîtres pauliniennes	20/82, 3-16
DUNN J.	Le secret messianique chez Marc	18/81, 34-56
FEE G.	L'organisation de l'Eglise dans les épîtres pastorales	36/87, 21-36
FEUILLET A.	La découverte du tombeau vide en Jean 20,3-10	7/78, 1-45
FRANCE R. T.	L'inerrance et l'exégèse du Nouveau Testament	8/78, 25-38
	La chronologie de la semaine sainte	9/78, 8-16
	Jésus devant Caïphe	15/80, 20-35
	Jésus l'unique. Les fondements bibliques d'une confession christologique	17/81, 32-52
FUNK R. Y. K.	La libération dans le Nouveau Testament	37/88, 1-24
	Révélation et tradition : les origines de l'évangile de Paul	32/86, 53-71
GASQUE W.	La valeur historique des Actes des Apôtres	1. 3/76, 82-92 2. 6/77, 12-33
HUSER T.	Les récits d'institution de la Cène. Dissemblances et traditions	21/82, 28-50
JAS M.	Nouveau Testament et archéologie	16/81, 59-61
JONES P.	Paul le dernier apôtre. 1 Corinthiens 15,8	33/86, 36-62
KOCHER M.	Jésus communicateur. Essai sur la figure du communicateur chrétien	1. 33/86, 63-80 2. 34/87, 21-36
LADD G. E.	La théologie du Nouveau Testament à la recherche d'une perspective	16/81, 25-47
	Introduction à la pensée de Paul	10/79, 18-36
MILLER L.	La politique de Jésus ou le radicalisme évangélique	14/80, 71-78
PARKER J.	Redaktionsgeschichte et valeur historique des évangiles	12/79, 22-46
PELLA G.	Voile et soumission ? Essai d'interprétation de deux textes pauliniens concernant le statut de l'homme et de la femme	30/85, 3-20
REICKE B.	Les épîtres pastorales dans le ministère de Paul	19/82, 47-61
RIESNER R.	Education élémentaire juive et tradition évangélique	21/82, 51-64
ROUX C.	Prophétie et ministère prophétique selon saint Paul	29/85, 33-53
SORDET J. M.	La venue du Seigneur. Deux discours d'espérance à la lumière de deux hypothèses :	35/87, 35-57
	1 Th 4,13-18 et 2 Th 2,1-12	26/84, 18-46
TURNER M.	Jésus et l'Esprit d'après Luc	27/84, 1-34
WENDLING J.	L'appel de Jésus à la conversion	27/84, 1-34

3. DOGMATIQUE

ANSALDI J.	Débat autour de l'article de C. Genevaz : « Inconscient et théologie »	37/88, 64-67
BLOCHER H.	L'herméneutique selon R. Bultmann	2/76, 11-34
	L'herméneutique selon P. Ricœur	3/76, 11-57
	Qu'est-ce que la vérité ?	1. 12/79, 2-13 2. 13/80, 38-49
	L'importance de la résurrection pour la christologie	17/81, 53-72
	L'union du croyant au Christ	21/82, 1-27

BLOCHER H.	La pensée chrétienne et le mal	1. 19/82, 3-22 2. 20/82, 47-80 3. 22/83, 1-20 4. 23/83, 61-86
	L'analogie de la foi dans l'étude de l'Écriture sainte	36/87, 1-20
BUJARD J. P.	L'Évangile comme révélation universelle : à propos de Calvin et Barth	12/79, 52-55
BUNDY D.	L'émergence d'un théologien pentecôtisant: les écrits de Louis Dallière de 1922 à 1932	38/88, 23-51
BURKHARDT H.	La conversion dans l'église multitudiniste	21/82, 10-27
CARREL S.	Essai sur le corps à partir du vécu de la mouvance pentecôtiste	1. 37/88, 50-63 2. 38/88, 52-82
DAUMAS J. M.	La révélation générale chez Calvin et Barth Réponse à J. P. Bujard	11/79, 64-80 12/79, 56
DESPLANQUE C.	Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? La réponse de René Girard	39/88, 48-62
FATZER D.	Le baptême dans l'Esprit, une seconde expérience ?	5/77, 36-47
FRAME J. M.	Dieu et le langage biblique	22/83, 43-61
GENEVAZ C.	Inconscient et théologie Débat avec J. Ansaldi (duplique)	36/87, 37-53 37/88, 67-71
GISEL P.	E. Käsemann : une théologie de l'histoire ? Esprit et Écriture. Ou comment dépasser certains héritages protestants	18/81, 1-10 37/88, 25-42
KESHAVJEE S.	Lire Mircea Eliade. Brève introduction à une herméneutique de son œuvre	36/87, 54-75
KOENIG A.	Le Dieu crucifié ?	17/81, 73-95
KOCHER M.	Présupposés d'une pneumatologie charismatique	1. 22/83, 21-42 2. 23/83, 49-60 3. 24/83, 9-32
KOCHER M.	Le Saint-Esprit, interprète des Écritures et du croyant	1. 31/86, 24-47 2. 32/86, 12-52
	Jésus communicateur. Essai sur la figure du communicateur chrétien	1. 33/86, 63-80 2. 34/87, 21-36
	Pour que le courant passe. Réaction aux thèses de P. Gisel	37/88, 43-50
LEJEUNE C.	Quelques aspects de la pensée de Zwingli au sujet du baptême	27/84, 81-94
LEUBA J. L.	Charisme et institution Dieu sauveur selon K. Barth Trinité et mission chez les Réformateurs	5/77, 3-20 11/79, 2-25 19/82, 23-46
LOCOGE B.	Psychanalyse et substitution sacrificielle. Quels apports, quelles limites ?	39/88, 63-82
MOSER F. et HOKHMA	Fondamentalistes ou scientifiques ?	6/77, 62-70
MÜLLER M.	Le néant : un problème philosophique et théologique	30/85, 35-65
NICOLE E.	Le Dieu créateur et l'évangélisation	7/78, 46-61
PACKER J.	L'herméneutique et l'autorité de la Bible	8/78, 2-25

PELLA G. et SCHWEITZER L.	Introduction et conclusion au colloque <i>Hokma</i> sur l'inerrance biblique	25/84, 35-40
RUNIA K.	La christologie de K. Barth	11/79, 26-39
	La doctrine de l'Écriture selon K. Barth	11/79, 40-51
	La prédication selon K. Barth	11/79, 52-65
	Le débat christologique contemporain	17/81, 2-31
	Le Royaume de Dieu et la société	14/80, 2-18
SCHWEITZER L.	Herméneutique et violence	30/85, 21-34
THISELTON A.G.	La nouvelle herméneutique	33/86, 1-35
WALLS A. F.	L'Évangile, prisonnier et libérateur de la culture	30/85, 66-81
WELLS P.	Révélation et inspiration	8/78, 39-64

4. ETHIQUE

BIELER A.	L'irremplaçable service critique de l'éthique chrétienne	14/80, 19-34
CONINCK F. (de)	Changer les choses ? Une confrontation de la sociologie de la production de la société et du donné biblique	38/88, 1-22
ELLUL J.	Thèses sur foi chrétienne et politique	14/80, 35-43
SCHWEITZER L.	Herméneutique et violence	30/85, 21-34

5. HISTOIRE DE L'ÉGLISE

BRAY G.	Écriture et tradition chez Tertullien	10/79, 1-10
BUNDY D.	L'émergence d'un théologien pentecôtisant: les écrits de Louis Dallière de 1922 à 1932	38/88, 23-51
COURTHIAL P.	Le mouvement réformé de reconstruction chrétienne	14/80, 44-70
DAUMAS J. M.	Un lieu de la mémoire blessée : la Révocation de l'Édit de Nantes	29/85, 1-6
FATIO O.	Théodore de Bèze ou les débuts de l'orthodoxie réformée	28/85, 1-24
GASQUE W.	La promesse de Schlatter	16/81, 15-24
LE JEUNE C.	Quelques aspects de la pensée de Zwingli au sujet du baptême	27/84, 81-94
LENGRONNE F.	Sages comme des images. La querelle des images en Occident et en Orient	34/87, 1-20
LEUBA J. L.	Trinité et mission chez les Réformateurs	19/82, 23-46
LODS M.	Le ministère épiscopal comme ministère d'unité dans l'église ancienne	4/77, 1-17
STAUFFER R.	« L'aile gauche de la Réforme » ou la « Réforme radicale » Jean Calvin, l'homme et l'œuvre	3/76, 1-10 23/83, 1-29

6. THEOLOGIE PRATIQUE

BONHOEFFER D.	Préparation au ministère pastoral	29/85, 7-10
BÜRKI H.	Psychothérapie ou cure d'âme : faux problème ou alternative ?	28/85, 25-47
BURNIER E.	Théologie et prière	2/76, 77-78
COSTECALDE C. B.	Écriture, prière, réflexion ou de la théologie au pastorat	20/82, 41-46
COURTHIAL P.	Théologie et méditation	20/82, 23-34

HOLLENWEGER W. et CARREL S.	Le dernier repas. Une liturgie eucharistique narrative et théâtrale	32/86, 1-11
KAMMERMANN M. et SANDOZ M. H.	L'occultisme	35/87, 58-71
KOCHER M.	Jésus communicateur. Essai sur la figure du communicateur chrétien	1. 33/86, 63-80 2. 34/87, 21-36
MAYER R.	La « cure d'âme » entre sciences humaines et théologie	26/84, 1-17
RICHARDEAU J. L.	Maturité psychologique et maturité spirituelle	16/81, 1-14
RUEGGER H.	Existence en fraternité selon D. Bonhoeffer	29/85, 11-32
SANDOZ M. H. et KAMMERMANN M.	L'occultisme	35/87, 58-71
THIELICKE H.	Puberté théologique	15/80, 1-19

7. EVANGELISATION, MISSIOLOGIE

ESCOBAR S.	L'évangélisation et l'homme en quête de liberté, de justice et d'épanouissement	27/84, 39-58
NICOLE E.	Le Dieu créateur et l'évangélisation	7/78, 46-61
PACKER J.	Qu'est-ce que l'évangélisation ?	24/83, 33-47
PADILLA C.	La prédication de l'Évangile et le monde	27/84, 59-80
SORDET J. M.	Méditer notre évangélisation	24/83, 48-53
WALLS A. F.	L'Évangile, prisonnier et libérateur de la culture	30/85, 66-81

8. SPIRITUALITE

ANSELME de CANTORBERY	Crois-tu ?	4/77, 73-74
AUGUSTIN (saint)	Prière à Dieu	15/80, 55
BEHR-SIGEL E.	Théologie et contemplation chez V. Lossky	20/82, 17-22
BOLAY B.	Père, j'ai tant de choses à te dire...	38/88, 83-84
BUTTE A.	La loi et la sagesse	9/78, 1-7
	Loi et sagesse du sacrifice perpétuel	10/79, 11-17
CARRETTO C.	Faire le désert	13/80, 35-37
KOCHER M.	Le point de vue d'un étudiant en théologie	20/82, 35-40
	Conflits	37/88, 72
RUEGGER M.	Existence en fraternité selon D. Bonhoeffer	29/85, 11-32
NICOLAS C.	Prière	12/79, 1
PELLA G.	Le théologien devant sa Bible	12/79, 47-51
SIMONE (Sœur)	Le don que tu me fais, Seigneur	34/87, 64
TOURNIER P.	Extrait de <i>Les Forts et les Faibles</i>	32/86, 70-71

9. ART ET THEOLOGIE

DESPLANQUE C.	Le Messie selon Gustave Flaubert	31/86, 48-55
LENGRONNE F.	Sages comme des images. La querelle des images en Occident et en Orient	34/87, 1-20

10. PHILOSOPHIE

BOCKMUEHL K.	Le Royaume de Dieu et l'humanisme	4/77, 18-37
BRUN J.	Hegel et la théologie	6/76, 1-15
	Introduction à Kierkegaard	6/77, 1-11
	Courrier des lecteurs	7/78, 84

BRUN J.	Kant (1724-1804)	25/84, 41-59
DUMAS A.	Nietzsche déçu de Jésus	2/76, 1-10
MÜLLER M.	Le néant : un problème philosophique et théologique	30/85, 35-65
NICOLE P. D.	Blaise Pascal. Un théologien pas comme les autres	4/77, 60-72
SCHWAB J. C.	Eléments pour une philosophie chrétienne des sciences	9/78, 34-54
VILLARD J.	Thèses pour une philosophie chrétienne	7/78, 62-83

11. EXEGESES BIBLIQUES

Ancien Testament

Gn 1-3 ; 12 ; 20	PELLA G.	10/1979, 37-63
Gn 23	CHOPINEAU J.	12/1979, 14-21
Gn 26	PELLA G.	10/1979, 37-63
Ex 20,1-17	WRIGHT J. H.	18/1981, 14-33
1 S 2,1-10	DESPANQUE C.	23/1983, 30-48
		24/1983, 1-8
2 S 24 et 1 Chr. 21	NICOLE E.	26/1984, 47-55
	ROMEROWSKI S.	29/1985, 54-60
Jr 2,2	GALLOPIN M.	13/1980, 10-13
Ez 20	GALLOPIN M.	13/1980, 14-17

Nouveau Testament

Mt 26,26-29	HUSER T.	21/1982, 47-48
Mc 1,3-12	BONNET C.	13/1980, 24-28
Mc 6,31ss.	BONNET C.	13/1980, 28-33
Mc 14,22-25	HUSER T.	21/1982, 32-40
Mc 15,33-39	PELLA G.	39/1988, 3-24
Lc 22,14-20	HUSER T.	21/1982, 40-47
Jn 20,3-10	FEUILLET A.	7/1978, 1-45
Rm 12,1-2	BUTTE A.	10/1979, 11-17
Rm 12,3-8	ROUX C.	29/1985, 47-48
1 Co 11,2-16	PELLA G.	30/1985, 5-13
1 Co 12-14	ROUX C.	29/1985, 36-47
1 Co 15,3	FUNK R. Y. K.	32/1986, 53-70
1 Co 15,8	JONES P.	33/1986, 36-62
Ga 1,11-17	FUNK R. Y. K.	32/1986, 53-70
Ep 5,18-33	PELLA G.	30/1985, 13-15
1 Th 4,13-18	SORDET J. M.	35/1987, 41-45
1 Th 5,19-22	ROUX C.	29/1985, 33-34
2 Th 2,1-12	SORDET J. M.	35/1987, 45-54

12. NUMEROS SPECIAUX

La question charismatique	5/1977
Bible et interprétation	8/1978
Karl Barth et la Parole de Dieu	11/1979
Le désert	13/1979
Royaume de Dieu et société	14/1980
Qui est Jésus ?	17/1981
Théologie et spiritualité	20/1982
Colloque <i>Hokhma</i> sur l'inerrance des Ecritures	25/1984
Mort en sacrifice ? (1ère partie)	39/1988

RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 Fr S	65 Fr F	430 Fr B
normal	31	80	500
soutien	100	300	1 300

PRIX DU NUMERO

étudiants	9 Fr S	25 Fr F	180 Fr B
normal	11	30	230

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRECIS.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE : REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA
Case Postale 48 1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712-6 HOKHMA

BELGIQUE : J.J. Hugé - Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Pierre Gardien
50, rue Louis-Blériot
COULOUNIEIX-CHAMIERES
24660 PERIGUEUX
CCP Bordeaux 5 102 56 V
(La mention HOKHMA ne doit pas figurer sur le libellé du chèque)

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse Suisse. La revue HOKHMA n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465