

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'existentiel 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'existentiel, 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 satisfaisant –, 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, *katargèsas*, 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 fantasme 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 résonance 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

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.

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 (*agapèsantos* : 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

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 !