

LE SACRIFICE DE JÉSUS-CHRIST : LA SITUATION THÉOLOGIQUE PRÉSENTE

par
Henri BLOCHER,
*Professeur de
dogmatique à la
Faculté Libre
de Théologie
Évangélique,
Vaux-sur-Seine*

« Est-il étonnant que tant d'enfants, dans notre société moderne, subissent de mauvais traitements, quand l'image prédominante dans notre culture est celle d'un enfant divin maltraité – Dieu le Père exigeant et exécutant le supplice de son propre fils ? Si le christianisme veut être libérateur pour les opprimés, il doit se libérer lui-même de cette théologie. Il faut en finir avec l'expiation*, l'idée que le genre humain porte la tache d'un crime que seul peut laver le sang de l'agneau »¹. Une telle évaluation de la doctrine traditionnelle, par deux théologiennes féministes représentatives, ne dévoile pas seulement une composante de la situation théologique actuelle mais permet de jauger les enjeux du débat : entre ceux qui voient dans la mort de Jésus en croix le sacrifice expiatoire offert pour nous, à notre place (et chérissent souvent cette interprétation comme le trésor le plus précieux de leur foi) et ceux qui jugent cette pensée comme le produit le plus répugnant et le plus nocif d'un imaginaire malade, aucun gentil compromis n'est possible. A toute époque, cependant, on trouve des « chercheurs de *h'alâqôti* ».

Notre survol ne prétend pas être exhaustif. Nous peindrons comme « au couteau » un tableau simplifié de tendances majeures, sans rendre compte de toute la diversité des opinions et sans fournir en détail les preuves documentaires. Nous tenterons plutôt d'analyser les

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 93ss.

¹ Joanne Carlson Brown & Rebecca Parker, « For God So Loved the World », in *Christianity, Patriarchy, and Abuse : A Feminist Critique*, sous dir. Joanne Carlson Brown & Carole R. Bohn, New York, Pilgrim, 1989, p. 26, comme cité par Charles B. Cousar, « Paul and the Death of Jesus », *Interpretation*, 52, 1998, p. 39.

arguments, et les facteurs les plus influents, en privilégiant les théologiens qui nous sont les plus proches – frères et sœurs que nous saluons, nos partenaires pour l'Évangile – et qui, pourtant, ont basculé de l'autre côté de la grande frontière doctrinale. Nous esquisserons une réponse possible.

Origines, écarts, retours et détours

Au début du XX^e siècle, la situation était, somme toute (et vue de loin), assez simple : les évangéliques, dans toutes les dénominations, défendaient avec vigueur la proclamation de la Croix comme sacrifice expiatoire, comprise comme substitution pénale. Ils maintenaient l'héritage des Réformateurs, de Calvin surtout, retravaillé par la dogmatique orthodoxe et repris par les Réveils ; Benjamin B. Warfield (1851-1921), de Princeton, contribuait à la défense de la doctrine par plusieurs études magistrales (recueillies dans le volume *The Person and Work of Christ*). Dans un contexte dogmatique et spirituel fort différent, les catholiques romains s'accordaient avec eux, sans en tirer les mêmes conséquences. Presque unanimes, ils enseignaient la substitution expiatoire* (pénale) qu'avait prêchée Bossuet en son temps ; certes, ils donnaient à l'*éphapax* (« une fois pour toutes ») assez d'élasticité pour l'accommoder à la « répétition » sacramentelle du sacrifice et pour ajouter les souffrances des fidèles à la satisfaction* méritoire de celles du Seigneur, mais ils affirmaient le sang de l'Agneau expiatoire et propitiatoire*. En 1938 encore, le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* publiait une érudite synthèse dans ce sens du bibliste A. Médebielle². Les libéraux protestants ou anglicans s'opposaient avec véhémence : ils s'indignaient d'une « théologie du sang » qui n'était à leurs yeux qu'un hideux vestige de stades primitifs dans l'évolution religieuse de l'humanité. Sur la scène britannique seulement étaient apparues quelques tentatives d'orthodoxie réaménagée, avec R.W. Dale (qui se contentait de repeindre la théorie « rectorale » de Grotius), J. McLeod Campbell (avec la confession vicaire), R.C. Moberly (avec la repentance vicaire), et, le plus vigoureux, P.T. Forsyth (avec la justification de Dieu).

La réaction antilibérale (Barth, Brunner) a remis en honneur le langage pénal et substitutif, mais sans véritable retour à la doctrine. Emil Brunner a fait sensation avec *Der Mittler* (1927) ; Karl Barth a choisi pour titre « le Juge jugé à notre place » au moment de traiter de la mort du Christ dans sa *Dogmatique* – mais il n'a pas caché la distance qu'il gardait avec la théorie orthodoxe, glissant du thème satisfactoire, dominé par l'exigence de la justice, au thème de Jésus-Christ *étant* l'homme

² Art. « Expiation », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. III, sous dir. Louis Pirot, Paris, Letouzey & Ané, 1938, col. 1-262.

que nous ne pouvons pas être³. La *Dogmatique* de Brunner (vol. II) révèle également le fossé qui sépare ses positions de celles d'un Warfield. D'autres théologiens de renom ont encore élargi ce fossé. Gustav Aulén, de Lund, a stigmatisé la conception pénale sous le nom de « théorie latine » et a prétendu que le schème polémique, *Christus Victor*, constituait la doctrine « classique ». Bultmann a fait preuve d'une remarquable lucidité : il a bien perçu que dans l'interprétation néo-testamentaire de la croix « se mêlent des représentations de sacrifice et une théorie juridique de la satisfaction »⁴, mais il n'y voit qu'écorce mythologique du vrai message, faux scandale, pour nos contemporains, qui les aveugle sur le vrai scandale de la croix. Quelques biblistes, plus conservateurs (comme on dit) sur l'autorité et la fiabilité bibliques, tenaient encore à Esaïe 53 comme à l'attestation de l'expiation* substitutive ; on peut citer Oscar Cullmann et Joachim Jeremias.

Les tendances théologiques plus récentes ne se sont pas rapprochées des positions évangéliques orthodoxes. Les théologies libérationnistes, y compris les féministes, ont soupçonné le modèle sacrificiel, ou l'ont même accusé d'opérer comme un « opium du peuple » : il induit soumission et résignation chez les opprimés, alors qu'il faut les appeler à prendre les armes et à lutter pour leur liberté. Ces théologies préfèrent fortement les modèles exemplaristes en christologie et sotériologie. Les courants frottés de philosophie (souvent marqués par l'influence de Paul Ricœur⁵) cherchent dans l'Écriture un réseau de symboles, un

³ Barth répudie expressément la doctrine traditionnelle des évangéliques dans la *Dogmatique*, IV/1*, trad. Fernand Ryser, Genève, Labor & Fides, 1966, p. 267 (§ 59/2.2) : « Ni dans le sens que Jésus-Christ, en subissant notre châtimeut, nous a évité de le subir nous-mêmes, ni dans le sens qu'il 'satisfait' par là à la colère de Dieu » ; cf. p. 268 (« non pas en subissant notre châtimeut comme tel »), p. 290 (pas de satisfaction au sens orthodoxe). Son résumé : « Parce qu'il est Dieu, il agit dans sa toute-puissance afin d'être à notre place et en notre faveur l'homme que nous ne sommes pas » se trouve p. 12 (§ 57/1.6) ; le salut est défini p. 7 (§ 57/1.3) comme l'accomplissement de l'être, la participation à l'être de Dieu. Le sens ontologique du langage judiciaire de Barth monte à la surface quand il traite du péché comme *das Nichtige*, quand il affirme que dans la personne du Christ, à la fois pécheur et péché sont détruits, annihilés, destinés au non-être. La substitution (dialectique) dans l'être entraîne aussi les thèses de la repentance et de la confession substitutives (p. 273 ; § 59/2.4).

⁴ Dans sa fameuse conférence « Neues Testament und Mythologie », trad. Odette Laffoucrière, *L'Interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955, p. 174.

⁵ Ricœur déploie surtout son antipathie à l'égard de la doctrine orthodoxe du sacrifice, et ses arguments contre elle, dans « Démythiser l'accusation » et « Interprétation du mythe de la peine », *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 330-347 et 348-362. Mais voir aussi ses commentaires sur la colère divine, « Sur le tragique », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Cerf, 1992, p. 197 (avec n. 1).

ensemble de figures à employer comme grille pour l'interprétation de l'existence humaine, en vue de faire du monde une demeure habitable, « viable ». Même des auteurs modérés évitent la vieille doctrine sacrificielle⁶. Jürgen Moltmann rejetait naguère l'assimilation de la mort de Jésus à un sacrifice, avec l'argument que la victime ne ressuscite pas⁷. Son opposition s'est récemment atténuée, comme l'impliquent peut-être son évolution « conservatrice » (tendance à limer ou réinterpréter ses thèses révolutionnaires) et son projet de vaste conciliation œcuménique⁸. Wolfhart Pannenberg combattait les vues orthodoxes au temps de ses *Grundzüge der Christologie* : malgré de fortes expressions (il se reconnaissait proche de Barth), il rejetait la satisfaction, contre Melancthon et Calvin⁹, et plaidait que Jésus a réellement violé la loi (avec une exégèse de Galates 3.13 singulièrement alambiquée)¹⁰. Mais il paraît aujourd'hui le rejoindre ; la section sur le sujet, dans sa *Théologie systématique*, s'intitule *l'Expiation comme souffrance pénale substitutive* ; il parle de « l'échange de places entre l'innocent et le coupable » et commente : « Cette souffrance pénale substitutive, justement décrite comme le fait d'endurer la colère de Dieu contre le péché, repose sur la communion que Jésus-Christ a établie avec nous comme pécheurs et notre destinée de pécheurs »¹¹. Sauf étonnante torsion des termes, ces énoncés signalent un revirement remarquable. L'Allemagne nous

⁶ Comme le montre une récente livraison de la revue de Princeton *Interpretation*, 52/1, janvier 1998, « Atonement and Scripture » ; la brillante contribution de Joel B. Green, « The Death of Jesus and the Ways of God. Jesus and the Gospels on Messianic Status and Shameful Suffering », p. 24-37, a la prudence de ne pas rejeter la substitution pénale mais réussit à ne pas l'affirmer carrément non plus.

⁷ *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. B. Fraigneau-Julien, Paris, Cerf-Mame, 1974, p. 209 [170 de l'original].

⁸ Dans « The Passion of Christ and the Suffering of God », *Asbury Theological Journal*, 48, 1993, p. 26, Moltmann écrit : « Dieu transforme le péché humain en souffrance pour lui-même en 'charriant' le péché humain... Le Christ n'est pas seulement le Frère des victimes mais aussi l'expiation pour les coupables » (cité par John G. Kelly, « The Cross, the Church, and the Jewish People », dans *Atonement Today*, sous dir. John Goldingay, Londres, S.P.C.K., 1995, p. 183, qui nous a conduit à l'article). Le contexte montre, cependant, que Moltmann reste à distance ; le modèle est pour lui le bouc émissaire de Lv 16, et il insiste : « Le 'bouc émissaire' n'est pas offert à Dieu pour apaiser sa colère ; Dieu, plutôt, pourvoit le 'bouc émissaire' pour réconcilier le peuple avec lui » (p. 25s.).

⁹ *Esquisse d'une christologie*, trad. A. Liefoghe, Paris, Cerf, 1971, p. 355 (356 proche de Barth).

¹⁰ *Ibid.*, p. 321ss.

¹¹ *Systematic Theology*, II, trad. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans/Edimbourg, T. & T. Clark, 1994, p. 427.

semble d'ailleurs le seul pays où des biblistes *critiques* prestigieux, comme M. Hengel ou P. Stuhlmacher¹², défendent haut et fort la substitution pénale.

Du côté catholique (romain), un renversement graduel mais spectaculaire a eu lieu. Bien que le nouveau *Catéchisme* universel emprunte le langage de la Bible et de la tradition – « Par son obéissance jusqu'à la mort, Jésus a accompli la substitution du Serviteur souffrant qui 'offre sa vie en *sacrifice expiatoire*', 'alors qu'il portait le péché des multitudes', 'qu'il justifie en s'accablant Lui-même de leurs fautes' (Es 53,10-12). Jésus a réparé pour nos fautes et satisfait au Père pour nos péchés » (n° 615, cf. 623 ; la dimension pénale n'est pas explicitée, cf. n° 1008s.) –, on aurait de la peine à trouver aujourd'hui un seul théologien de renom et d'influence qui maintiendrait la substitution pénale¹³. Les études patristiques et médiévales nouvelles (comme celles de J. Rivière) ont convaincu les « spécialistes » qu'elle n'appartient pas à l'essentiel de la foi catholique. Un regard qui privilégiait la mystique et l'influence de Teilhard de Chardin sont entrés en résonance (Teilhard haïssait le juridisme). Le « tournant anthropologique » (et l'influence de l'anthropologie comme discipline des sciences humaines) ont renforcé la tendance. Il suffit d'indiquer les théologiens systématiques Gustave Martelet¹⁴ et Bernard Sesboüé¹⁵ et des ouvrages collectifs comme *Mort pour nos péchés*¹⁶ et *Le Sacrifice dans les religions*¹⁷. Les auteurs catholiques soulignent le sacrifice mais sans aucune implication pénale, comme hommage et action de grâces (*tôdâb*), comme consécration de la vie, et, plus techniquement, comme « échange symbolique », avec subversion de la relation entre don et contre-don (catégories de Marcel Mauss)

¹² Voir la traduction de son art. « Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? », trad. B. Bolay, S. & S. Carrel, *Hokhma*, n° 40, 1989, p. 17-36.

¹³ La seule exception partielle que nous avons rencontrée est celle de Roch Kereszty (peu connu, il est vrai), « Toward a Contemporary Christology », éd. par Jonathan Leach, dans *Crisis in Christology: Essays in Quest of Resolution*, sous dir. William R. Farmer, Livonia, Mich., Truth/Dove Booksellers, 1995, p. 340ss, qui insiste sur le lien entre péché et punition, et la substitution dans le sacrifice, mais retombe ensuite sur la solidarité et l'exemple (p. 344-6).

¹⁴ Voir, par ex., son livre *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1986, particulièrement p. 160 et note. Martelet est ouvertement anti-augustinien, au nom d'Irénée.

¹⁵ *Jésus-Christ, l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 1988.

¹⁶ Xavier Léon-Dufour et al., *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 1976.

¹⁷ Marcel Neusch, sous dir., *Le Sacrifice dans les religions* (Institut de Science et de Théologie des Religions), Paris, Beauchesne, 1994.

dans le sacrifice *chrétien*¹⁸. Ils tentent de promouvoir le schème de l'« initiation », la mort comme la porte et la source de la vie, conformément à la parabole du grain de blé (Jn 12,24)¹⁹.

On observe un regain d'intérêt pour les idées aventureuses du penseur français (qui enseigne aux Etats-Unis) René Girard²⁰. Bien que ses thèses, à l'époque de leur grand retentissement médiatique, n'aient guère convaincu les ethnologues et autres anthropologues et se soient même attirées des commentaires plutôt dédaigneux, il est significatif que plusieurs théologiens, dans des textes récents, trouvent la place de les citer et de les discuter – indication d'une influence persistante²¹.

Entre-temps, des théologiens évangéliques ont consolidé l'argumentaire de la thèse calvinienne et warfieldienne, en particulier son soutien biblique. Le « lion » dans la jungle académique a été l'anglican australien Leon Morris, dont les multiples contributions sur le sujet, depuis *The Apostolic Preaching of the Cross*, font un trésor sans prix. Parmi les exégètes, on doit mentionner aussi I. Howard Marshall (*The Work of Christ*, 1969 ; *Jesus the Saviour*, 1990) et notre collègue Samuel Bénétreau²². Les théologiens systématiques comprennent G.C. Berkouwer d'Amsterdam, qui a tenu bon dans *The Work of Christ*, John Murray de la Faculté « Westminster » à Philadelphie, avec *Redemption Accomplished and Applied*, Roger Nicole (l'oncle du doyen Emile Nicole, professeur aux Etats-Unis), qui a combattu parallèlement à L. Morris contre l'édulcoration du concept de « propitiation » dans l'interprétation

¹⁸ Dans *ibid.*, voir Marcel Neusch, « Une conception chrétienne du sacrifice. Le modèle de Saint Augustin », p. 117ss, et Louis-Marie Chauvet, « Le Sacrifice comme échange symbolique », p. 277-304.

¹⁹ Dans *ibid.*, Chauvet, « Le « Sacrifice » en christianisme. Une notion ambiguë », p. 147 (se référant à A. Vergote) et « Le Sacrifice comme échange symbolique », p. 289.

²⁰ Voir *Ichthus*, n° 90, mars 1980, avec l'art. de Gérard Kuntz, « René Girard, Des choses cachées depuis la fondation du monde : Une relecture de la Bible », p. 2-5 et notre « Christ, agneau de Dieu : La mort de Jésus selon René Girard et selon le Nouveau Testament », p. 6-10 (bibliographie dans les notes).

²¹ Pierre Gisel, « Du sacrifice. L'avènement de la personne face à la peur de la vie et à la fascination de la mort », *Foi & Vie*, n° 83/4, juillet 1984, p. 32-37 ; Christophe Desplanque, « Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ? La réponse de René Girard », *Hokhma*, n° 39, 1988, p. 48-62 ; Marcel Neusch, « Une conception... », *op. cit.*, p. 135ss ; John Goldingay, « Old Testament Sacrifice and the Death of Christ », dans *Atonement Today*, *op. cit.*, p. 15ss ; Christoph Schroeder, « « Standing in the Breach. » Turning Away the Wrath of God », *Interpretation*, 52, 1998, p. 17s.

²² Avant d'écrire son grand commentaire en deux volumes sur l'épître aux Hébreux, il a rédigé l'important article « La Mort du Christ selon l'épître aux Hébreux », *Hokhma*, n° 39, 1988, p. 25-47.

de C.H. Dodd, et James I. Packer, aujourd'hui à Vancouver, avec son admirable conférence « What Did the Cross Achieve ? The Logic of Penal Substitution », *Tyndale Bulletin*, 25, 1974, p. 3-45. Et, bien sûr, on ne peut pas oublier le prédicateur-exégète-systématicien populaire du siècle : John R.W. Stott, et son livre *The Cross of Christ*.

Aux marges du mouvement évangélique, cependant, quelques-uns montrent qu'ils éprouvent un malaise à propos de cette doctrine qui fut la doctrine évangélique par excellence. Ils s'en détournent et reprennent nombre des critiques libérales classiques. En témoigne l'ouvrage collectif important, publié en 1995 sous la direction de John Goldingay, alors « Principal » du College Saint John à Nottingham, *Atonement Today*. Presque tous les auteurs paraissent gênés par l'idée d'une expiation qui implique le châtiment du Christ à la place des coupables ; plusieurs, carrément hostiles, font un travail de sape ou montent à l'assaut²³. Il nous convient de scruter fort attentivement les raisons qu'ils invoquent ou suggèrent.

Arguments et stratégies

La première considération qu'on met en avant est le changement de situation culturelle. Prêcher la substitution pénale n'établit plus désormais aucun « contact vivant avec les gens tels qu'ils sont et les vrais problèmes dont ils se soucient » ; en fait, nous ne la prêchons plus, mais nous prêchons le « Dieu empathique » de Moltmann²⁴. L.-M. Chauvet dénonce les connotations doloristes, voire masochistes de la doctrine ; elle suggère « un Dieu empêcheur de vivre » et d'autre part, plus ou moins « interventionniste » ; elle relève de la logique mercantile du donnant-donnant ; les représentations induites sont « culturellement disqualifiées » ; elles n'appartiennent plus au 'croyable disponible' ²⁵.

²³ A l'exception de Christina A. Baxter, dont le traitement très compétent des questions historiques est indépendant et juste (nous déplorons une faiblesse sur le châtiment à la fin de son « The Cursed Beloved : A Reconsideration of Penal Substitution », p. 70s., où le danger de confusion entre rétribution, « retaliation », réparation ou restitution est trop proche pour nous laisser serein). Christopher Cocksworth, « The Cross, Our Worship and Our Living », p. 111-147, touche à peine les questions sensibles ; il fait d'intéressantes remarques sur l'épître aux Hébreux.

²⁴ Tom Smail, « Can One Man Die for the People ? », dans *Atonement Today*, *op. cit.*, p. 75 ; dans son avant-propos, J. Goldingay indique que la réaction de T. Smail a suscité la convocation du colloque duquel est issu le livre (p. xi). John Goldingay avait précédemment avancé le même argument dans son « Expounding the New Testament », dans *New Testament Interpretation. Essays on Principles and Methods*, sous dir. I. Howard Marshall, Exeter, Paternoster/Grand Rapids, Eerdmans, 1977, p. 358s.

²⁵ Chauvet, « Le « Sacrifice » en christianisme... », *op. cit.*, p. 139. La formule « croyable disponible » a été forgée par Ricoeur.

Ces thèmes figurent déjà dans des traitements plus anciens du sujet²⁶.

L'argument critique principal souligne, dès lors, la nature *métaphorique* du langage scripturaire relatif au sacrifice. Presque tous les auteurs défavorables à la doctrine traditionnelle en proposent des variations. Les évangéliques, d'après l'acte d'accusation, sont coupables du « péché » de lire « cette métaphore littéralement et de façon seulement personnaliste [*sic*] »²⁷. Leurs théories de l'expiation n'ont pas respecté la distance entre les images sacrificielles et légales et la réalité de la mort de Jésus²⁸. Les critiques glorifient le statut symbolique de ce langage²⁹.

L'accent sur la pluralité « multiplie » la force de l'argument. L'imagerie judiciaire, si elle est présente, n'intervient qu'au milieu de beaucoup d'autres, ce qui relativise encore sa portée doctrinale³⁰. L'autre « péché » des tenants du dogme substitutif, à en croire Colin Gunton dressé en procureur, c'est de « traiter l'une des métaphores de l'expiation, la métaphore légale, isolément des autres »³¹. Le reproche recouvre la thèse que les divers modèles métaphoriques ne peuvent pas être ramenés à l'unité, au plan, du moins, de la pensée rationnelle³² : *divide et impera* !

Plusieurs critiques n'accordent même pas que le schème pénal constitue, au moins, *un* modèle valide pour tendre par la pensée vers le mystère de notre salut. John Goldingay nie carrément qu'Ésaïe 53.5-6 et 10-12 implique « une conception punitive du sacrifice »³³. Dans les sacrifices, prétend-il, on ne doit voir aucun châtiment : « En imposant les mains à la victime, les adorateurs qui en font l'offrande s'identifient à elle et transfèrent sur elle non pas leur culpabilité mais leur souillure. L'animal offert n'est pas alors substitutivement puni mais substitutivement purifié »³⁴. L'élimination de tout caractère pénal de la mort sacrificielle

²⁶ Voir la livraison de *Lumière & Vie*, n° 20/101, janv.-mars 1971, « La Mort du Christ ».

²⁷ Colin Gunton, comme cité (avec approbation) par Colin Greene, « Is the Message of the Cross Good News for the Twentieth Century ? » dans *Atonement Today*, *op. cit.*, p. 231.

²⁸ Charles B. Cousar, « Paul and the Death of Jesus », *op. cit.*, p. 42 (accompagné de commentaires rassurants sur la valeur des métaphores).

²⁹ Chauvet, « Le « Sacrifice » en christianisme », *op. cit.*, p. 145s., 148.

³⁰ Par ex., Sally Alford, « Sin and Atonement in Feminist Perspective », dans *Atonement Today*, *op. cit.*, p. 162.

³¹ Gunton, comme cité par Greene, *op. cit.*, p. 231.

³² Nous traitons de cette proposition, qu'on trouve chez R.W. Dale, E. Brunner, St. Lyonnet dans notre *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1997², I, p. 143-145.

³³ Goldingay, « OT Sacrifice... », *op. cit.*, p. 8.

³⁴ *Ibid.*, p. 10.

se rencontre communément (au contraire de l'opinion de Goldingay sur Esaïe 53, où il est rare qu'on refuse de voir le châtement). Goldingay ajoute qu'il est « douteux que l'Ancien Testament considère les sacrifices comme propitiatoires à l'égard de la colère de Dieu », et que « les langages de la rédemption* [*atonement*]-propitiation-expiation et de la colère ne se rejoignent pas [*do not come together*] »³⁵.

Si l'on examine la méthode mise en œuvre par les critiques, on s'aperçoit du rôle considérable que jouent certaines présuppositions disjonctives. Stephen H. Travis commence par définir la rétribution comme une « punition infligée au transgresseur *de l'extérieur*, qui ne procède pas de façon intrinsèque des actes auxquels elle s'applique »³⁶. Il considère que « le jugement divin s'exprime là aussi [la partie finale du Deutéronome] en des termes non-rétributifs, Dieu 'cachant sa face'... »³⁷. Plus net encore et déterminant, il argue que la colère « n'est pas l'infliction rétributive du châtement de l'extérieur », comme Romains 1,24, 26, 28 le montre, et que, par conséquent, « comme *hilastèrion* (« moyen d'expiation ») le Christ ne subit pas une punition de Dieu et n'écarte pas ainsi sa colère »³⁸. Semblablement, C. Greene contraste, comme « le cadre le plus approprié pour comprendre la croix », d'une part « la loi morale universelle ou justice rétributive » et, de l'autre, « la crise eschatologique, le jugement et la transformation »³⁹. Une autre séparation ou opposition qu'on voit pratiquer communément s'insère entre « imputation légale » et « identification réelle et coûteuse »⁴⁰ ; (avec une considération... singulière pour les décrets divins) Smail écrit du Christ : sa « solidarité avec nous dans notre péché n'est pas établie par quelque fiction légale ou quelque décret divin externe, mais par son entrée dans notre situation pécheresse et son assumption de notre humanité déchu »⁴¹. Une disjonction apparentée, et qui revient sans cesse dans *Atonement Today*, est celle que les auteurs suscitent entre le légal ou juridique (judiciaire, *forensic*) et le « relationnel »⁴². Michael Alford, dans son traitement du post-modernisme (traitement marqué par une sympathie certaine), y insiste : le « mode normatif de l'existence » est « relationnel » et il fait la promotion du mot *coadunacy*

³⁵ « Your Iniquities Have Made a Separation between You and Your God », dans *Atonement Today*, *op. cit.*, p. 50.

³⁶ « Christ as Bearer of Divine Judgement in Paul's Thought about the Atonement », dans *ibid.*, p. 22.

³⁷ *Ibid.*, p. 25.

³⁸ *Ibid.*, p. 28s.

³⁹ *Op. cit.*, p. 237.

⁴⁰ Tom Smail, *op. cit.*, p. 81.

⁴¹ *Ibid.*, p. 81s.

⁴² Tom Smail, *op. cit.*, p. 89, citant Gunton dans le même sens. Cf. Goldingay, « OT Sacrifice... », p. 6.

pour mieux l'exprimer⁴³. L'antithèse de la loi et de la personne conduit à l'objection majeure contre l'expiation pénale : le péché, qui est chose éminemment personnelle, *ne peut pas* être transféré. T. Smail se rend parfaitement compte de l'origine socinienne* et des racines humanistes* modernes de cette objection ; pourtant, il « ne peut qu'y souscrire »⁴⁴. Quant à la disjonction entre l'amour et la justice, c'est un cliché tellement usé qu'il n'est guère la peine de mentionner (bien qu'elle opère encore).

Motifs et facteurs

Avant de peser les arguments, il peut être utile de jeter un coup d'œil sur les conditions et les forces qui ont rendu l'interprétation pénale-sacrificielle, qui avait autrefois une telle emprise sur les consciences, si répulsive, inadmissible, aujourd'hui.

La mentalité séculière semble être le facteur principal. Dans un monde dont l'apparence, dans une mesure toujours croissante, désigne l'homme comme son créateur (pour le meilleur et pour le pire), le sens de la Transcendance (du *numinosum* qui fascine et fait trembler) s'émousse ; la terreur sacrée, la crainte du Seigneur, ne signifie presque plus rien. La seule excuse de Dieu, si il/elle obtient son permis d'exister, c'est son impuissance devant le libre vouloir humain et, quand même, son utilité au service de mon épanouissement. Peut-être peut-il/elle représenter l'idéal du moi. L'image de la colère de Dieu est choquante, révoltante, au plus haut point ! L'analyse que fait Paul Tillich des formes de l'angoisse (*Angst*) reflète fidèlement les faits : alors qu'au XVI^e siècle, la forme dominante était l'angoisse de la damnation, notre angoisse moderne (et plus encore post-moderne, sous le déguisement du jeu et des humeurs folâtres) est celle de l'absurde ou non-sens. La substitution pénale ne lui « dit rien ».

On peut ajouter que le fonctionnement de notre société de consommation, avec la publicité omniprésente (et la production de masse en a besoin), nourrissent et stimulent les tendances hédonistes. La cible du publicitaire, le client potentiel, est élevée sur le trône : c'est lui qu'il faut propitier pour que son bon plaisir lui fasse choisir la marque et le produit. Notre évangélisation même en est affectée.

⁴³ « The Atonement and the Post-Modern Deconstruction of the Self », dans *Atonement Today*, *op. cit.*, p. 214. A la même page, il souligne, après Lévinas, qu'il faut immédiatement « dédire » ce qui est dit ; nous ne le voyons pas, cependant, tellement pressé de dédire ce qu'il affirme sur la relationnalité-coadunacy (le mot nous semble forgé à partir de *co-ad-unum*) !

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 77s., cf. p. 85 « absolument impensable ». On ne peut contester le tour socinien de la position ; les sociniens avaient prévu et formulé d'avance la plupart des arguments ; cf. Jean-Pierre Osier, *Faust Socin ou le christianisme sans sacrifice*, Paris, Cerf, 1996, p. 53-99.

Les conditions sociales encouragent l'individualisme, et le « motif fondamental » de la pensée humaniste oriente dans la même direction. Il se combine avec l'idéal démocratique (égalitaire). Les deux contribuent à l'érosion des normes objectives. Colin Greene le discerne : « La difficulté majeure dans le contexte de la culture séculière occidentale est la dissolution presque complète du cadre de la loi morale universelle. Cela constitue un aspect de la « crise de la modernité » (cf. Newbigin 1989) »⁴⁵. La loi morale et la loi judiciaire sont, en fin de compte, solidaires, elles tiennent ou tombent ensemble. Il n'est pas surprenant, dès lors, que les raisons justificatrices du système pénal se décomposent sous nos yeux. La crise en est radicale, comme l'analyse de Pierre Burney le fait apparaître⁴⁶. Il en résulte des réactions hostiles aux idées de culpabilité objective et de transfert de culpabilité.

Les plus brillants de nos artistes et de nos penseurs, depuis des générations et plus efficacement que jamais depuis l'explosion des médias, se sont révoltés contre les normes institutionnelles, contre l'ordre social et moral (avec plus d'amertume et de violence, en moyenne, que l'opinion publique en général). De William Blake à Michel Foucault... Nous suggérons que cette révolte est fille du *ressentiment* : du ressentiment d'individus doués, voire surdoués, contraints de constater que le pouvoir était et restait dans d'autres mains, méprisées (il leur fallait jadis flatter les princes et les riches, simplement pour gagner leur pitance, et ils devaient rentrer leur rage ; maintenant « ça paie » bien davantage de flatter la fibre rebelle que recèle tout individu).

Autre facteur important : l'effet des jeunes « sciences humaines », qui ont pourvu les *herméneutiques du soupçon* de leur outillage. La sociologie, surtout d'inspiration marxiste, a démasqué sous les « superstructures » de l'éthique, de la religion, du droit, le jeu des intérêts de classe – les armes des oppresseurs dans la lutte des classes, à dénoncer et à détruire. La « sociologie de la connaissance » s'est imprégnée de cet esprit et exerce une forte influence en notre temps. La psychologie, avec la psychanalyse freudienne au premier rang des théories les plus éclairantes, a, elle aussi, démantelé le prestige du jugement moral et suggéré sa réduction aux pulsions inconscientes. Contrairement au malentendu et contresens courant, Freud n'a jamais déchaîné les désirs qu'il découvrait dans les profondeurs cachées de la *psychè* ; il a reconnu leur potentiel de destruction ; il a maintenu une éthique du raisonnable et de la modération ; mais sa théorie telle qu'il l'a formulée, en enracinant dans le complexe d'Œdipe à la fois l'éthique et la religion a contribué à miner le sens de la culpabilité objective et de la colère divine (celle-ci faisant figure, avec une sorte d'évidence, de fantasme névrotique).

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 228.

⁴⁶ « La Théologie et l'évolution sociale : rédemption, damnation et justice », *Lumière & Vie*, n° 20/101, janv.-mars 1971, p. 60-77.

Il est exclu, dans les limites de cette étude (et les limites de nos compétences), que nous traitions des forces culturelles, dans l'air du temps, qui « soufflent » contre les convictions du christianisme orthodoxe. Nous nous contenterons de recommander une interprétation éblouissante (réellement éclairante) de la sociologie de la connaissance dans son déploiement ordinaire⁴⁷ et, d'autre part, la démonstration vigoureuse que Freud, dans sa seconde période, ne trouve plus dans la culpabilité un symptôme à dissoudre en termes de mécanique de l'Inconscient mais un facteur irréductible de la vie humaine, facteur à composante positive de la croissance personnelle et du progrès culturel⁴⁸. Les efforts psychanalytiques pour déconstruire le sacrifice dans la Bible ne sont pas restés sans réponse sur leur propre terrain⁴⁹. Si nous trions les faits avérés ou « têtus » et les raisonnements rigoureux de tout ce qui relève du goût personnel ou de l'idéologie, nous constatons qu'il reste bien peu qui ait quelque force ou quelque poids à l'encontre des thèses pénales-sacrificielles sur la rédemption.

Quant à la dérive et la mutation des mentalités et des sensibilités, pas de recette, pas de solution toute simple ! La sagesse passe par la complexité. D'un côté, nous ne pouvons pas ignorer les données de la situation, ni pour choisir le langage, ni pour déterminer le rythme pédagogique ; il nous faut toucher nos contemporains là où ils se trouvent, par exemple dans leur angoisse à propos du sens, sans leur imposer d'emblée des schèmes et des thèmes qui leur sont étrangers. La discrétion de Luc nous offre ici un modèle : bien qu'il ne soit pas absent de Luc-Actes, pas du tout, le sens sacrificiel de la mort du Christ reste à l'arrière-plan, diplomatiquement ou pédagogiquement, parce que l'œuvre visait surtout un public de non-Juifs. De l'autre côté, gardons-nous de la métamorphose subreptice du fait en *norme*. L'opinion publique ne fait pas la vérité (si nous voulons éviter l'enlèvement relativiste). Des considé-

⁴⁷ Craig M. Gay, « The Sociology of Knowledge and the Art of Suspicion (A Sociological Interpretation of Interpretation) », in *The Act of Bible Reading. A Multi-disciplinary Approach to Biblical Interpretation*, sous dir. Elmer Dyck, Downers Grove, Ill., InterVarsity P., 1996, p. 88-113.

⁴⁸ Jacques Gagey, *Freud et le christianisme. Existence chrétienne et pratique de l'inconscient*, Paris, Desclée, 1982. Sur le meurtre primordial, aussi l'interview de Jacques Gagey par Jacky Rigaux, « Religion : Au risque de la psychanalyse », *Le Journal des Psychologues*, n° 87, mai 1991, p. 14-18. Cf. (sans référence à Gagey), Bernard Locoge, « Psychanalyse et substitution sacrificielle. Quels apports, quelles limites ? », *Hokhma*, n° 39, 1988, p. 63-82.

⁴⁹ Nous pensons à Marie Balmay, *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1986, avec la réplique de Dominique Stein, « Une lecture psychanalytique de la Bible, « le sacrifice interdit » de Marie Balmay », *Lumière & Vie*, n° 39/198, octobre 1990, « Bible et psychanalyse. Fragments », p. 47-61.

rations pragmatiques ne sauraient redessiner l'économie de la foi. Christina Baxter met le doigt sur le point névralgique : « Faut-il *expérimenter* le salut comme salut pour le reconnaître comme tel ? [...] La Bible pourrait bien soutenir l'argument contraire : Il n'est pas nécessaire de se sentir sauvé, ou de se sentir mieux, pour qu'il y ait eu réellement salut »⁵⁰. Autrement dit, les besoins ressentis ne sont pas nécessairement les vrais besoins, ou les besoins les plus vrais. Nos contemporains se préoccupent de trouver un voisin qui leur agrée, et non plus un Dieu qui les agrée (pour rappeler l'antithèse de John A.T. Robinson, *a gracious neighbour, a gracious God*), mais leur vrai besoin demeure de trouver le Dieu dont la grâce seule changera leur éternelle destinée. Autrement dit encore, la catégorie du « croyable disponible » est traîtresse en diable ; *Vade retro...* ! Et la question se pose inéluctablement : nos collègues qui objectent à la substitution pénale se gardent-ils assez de ce côté là ? La force des vents culturels devrait nous rendre d'*autant plus* vigilants devant le danger d'une dérive, à leur gré, loin de la vérité scripturaire.

Le sujet des métaphores mériterait d'amples développements, ici impossibles⁵¹. Eclate au regard d'emblée que la disqualification, aux fins doctrinales, du langage figuré de l'Écriture relève d'une pétition de principe indéfendable : il n'est pas permis de mettre toutes les métaphores dans le même sac, sans distinction de sous-catégories ; il n'est pas assuré *a priori* qu'aucune ne véhicule d'information objective. La puissante analyse de Paul Ricœur, outre qu'elle montre admirablement que la métaphore ne se loge pas dans le mot mais dans la phrase, exalte sa valeur cognitive, avec référence ontologique⁵². Plus près de notre propos, la brève synthèse d'Edmund Clowney, fine et bien informée, justifie et guide la reprise des métaphores bibliques en théologie systématique⁵³.

⁵⁰ « Jesus the Man and Women's Salvation », dans *Atonement Today, op. cit.*, p. 135.

⁵¹ Nous avons déjà fait quelques brèves remarques dans notre *Original Sin. Illuminating the Riddle*, New Studies in Biblical Theology n° 5, série sous dir. D.A. Carson ; Leicester, Apollos, 1997, p. 109ss, à propos des métaphores traditionnelles du péché originel.

⁵² *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, 414 p. On se rappelle, bien sûr, que Ricœur distingue cette référence ontologique (à propos de laquelle il va jusqu'à dire, p. 11, que le « lieu » de la métaphore n'est même plus la phrase ou le discours, mais « la copule du verbe être ») de la référence ontique ordinaire. De même, la valeur cognitive est celle d'une redescription poétique disjointe de la description des sciences positives « vérificationnistes ». Cette disjonction ne nous convainc pas et fleure son résidu romantique.

⁵³ « Interpreting the Biblical Models of the Church : A Hermeneutical Deepening of Ecclesiology », dans *Biblical Interpretation and the Church. Text and Context*, sous dir. D.A. Carson, Exeter, Paternoster, 1984, p. 64-109 ; ce beau texte, dont nous sommes très proche, applique au champ de l'écclésiologie ce qu'il met en lumière en termes plus généraux (surtout p. 65-83, 93-97,

Si tout le langage *se réduisait* à la métaphore, danse ou plutôt sautaillement sans fin, sans repère, sans loi, d'une fiction à une autre, il serait invraisemblable que s'y attache une connaissance objective, et toutes les métaphores se vaudraient (aucune mesure, en tout cas, ne permettrait de leur assigner des valeurs différentes). La première élucidation nécessaire concerne donc l'essence du langage : elle n'est pas exclusivement métaphorique, malgré la présence de nombreuses métaphores aux sources du vocabulaire. Clowney relève avec bon sens : « Le fait même que l'expression métaphorique fasse l'objet d'un débat et qu'on lui attribue de si grandes choses montre que les métaphores ont leur lieu propre et ne remplissent pas l'horizon entier du langage et de la pensée »⁵⁴. Les métaphores présupposent une distance (*metapherein*, « trans-porter ») à partir d'un usage non-métaphorique qui doit donc, lui aussi, avoir son lieu⁵⁵ ; la distinction ressort avec force dans l'entretien « testamentaire » de Jésus avec ses disciples, quand il oppose le discours « en figures », *en paroimiais*, et le discours qu'on peut dire « direct », (*en parrësia* (Jn 16,25, 29)⁵⁶. La première démarche langagière consiste à *nommer* (cf. Gn 2,19s.), et il faudrait singulièrement forcer les choses pour y voir déjà la métaphore. Aux signes linguistiques sont liés des *concepts*⁵⁷, avec lesquels, d'ailleurs, joue le transfert métaphorique – alors que le discours direct met *un* concept en œuvre, la métaphore en associe deux.

Il suit de la distinction des deux modes langagiers que la distance entre eux est variable (et n'échappe pas absolument à toute mesure).

mais aussi ailleurs) ; il travaille entre autres avec Ricoeur, Max Black (*Models and Metaphors*, 1964), Herwi Rikhof (*The Concept of Church : A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*, 1981), Sallie McFague TeSelle (*Speaking in Parables : A Study in Metaphor and Theology*, 1975). L'ouvrage postérieur de Janet Martin Soskice (Cambridge), *Metaphor and Religious Language*, Oxford, Clarendon, 1985, semble bien orienté. Les racines philosophiques sont excellemment traitées par Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in this Text ? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids, Zondervan, 1998, p. 126-134, 139s., et *passim*.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 68.

⁵⁵ Clowney, *ibid.*, continue : « Sans un ordre de réalité reconnu auquel le langage réfère, la déviation que constitue la métaphore ne pourrait pas être identifiée. »

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 92s. (le typographe a confondu les mots grecs).

⁵⁷ Sans nous mêler des analyses techniques des logiciens et autres gnoséologues, nous nous contenterons de la définition du célèbre linguiste Eugene A. Nida, *Componential Analysis of Meaning : An Introduction to Semantic Structures*, La Haye, Mouton, 1975, p. 26 : « Le sens consiste en ce faisceau particulier, faisceau structuré de traits cognitifs associé à l'unité lexicale, qui rend possible la désignation de tous les objets dénotés [*denotata*] par l'unité lexicale en question », comme cité par Moisés Silva, *Biblical Words and their Meaning. An Introduction to Lexical Semantics*, Academie Books ; Grand Rapids, Zondervan, 1983, p. 134.

Le langage métaphorique, dans le tissu des échanges linguistiques, présente toute une gamme de niveaux différenciés, avec divers degrés de pertinence cognitive⁵⁸. Il ne suffit pas de s'écrier : métaphores ! Il faut distinguer entre des métaphores occasionnelles, « vives », et des métaphores régulières, systématiques, des métaphores qui ne sont même plus perçues comme telles et se rapprochent du statut de concepts. Certaines métaphores ne visent qu'un trait de similitude entre deux objets sans lien entre eux, tout à fait étrangers l'un à l'autre ; d'autres impliquent presque leur identification... Si, comme le répète Ricoeur, métaphoriser, c'est « voir comme », une métaphore découvre une ressemblance – opération qui se fonde théologiquement sur la parenté de toutes les créatures ou structure analogique du monde, créé un et divers⁵⁹. Si la ressemblance signalée est caractéristique et qu'elle est riche, combinant de nombreux traits de l'objet, on comprend que la métaphore glisse vers le concept. Plusieurs auteurs admettent l'affinité de la métaphore avec le « modèle » qu'élabore le savant, que Max Black rapproche « d'une métaphore soutenue et systématique »⁶⁰. Janet Martin Soskice relève que la métaphore paternelle pour Dieu « donne naissance à un modèle relativement stable qui joue un rôle « régulateur », subséquemment, pour le langage et la pensée sur Dieu »⁶¹. Cette réflexion ne paraît guère prise en compte par les auteurs qui privent les métaphores légales et sacrificielles de portée cognitive précise. Ils ont l'air de postuler que des métaphores ne peuvent pas communiquer d'information déterminée et, quand ils les apprécient, c'est pour leur attribuer un pouvoir d'illumination radicalement étranger au discours rationnel – thème typiquement romantique, irrationaliste⁶². (Nous ne disons pas que toute la métaphore passe en concept, en particulier quand elle est vive : elle remplit des fonctions irremplaçables, en tout cas au plan rhétorique ; nous refusons qu'on lui refuse la fonction informationnelle.).

Les métaphores légales et sacrificielles dans l'Écriture montrent une telle fréquence et régularité, elles constituent un réseau si stable, d'un emploi si prévisible, elles *insistent* à tel point qu'on ne peut pas les traiter comme de « simples » métaphores. Ces données laissent

⁵⁸ Clowney, *op. cit.*, p. 100 : « Il y a des degrés et des nuances [*shadings*] dans l'emploi des métaphores » ; p. 95 : « Il doit y avoir des critères par lesquels on peut juger de l'adéquation [*fit*] d'une métaphore ou d'un modèle » (cf. p. 73).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 76 : « Le principe d'analogie, tellement fécond dans l'opération de la pensée, n'est pas un schème étranger imposé à un monde dépourvu de sens. Bien plutôt, l'analogie est féconde parce que Dieu a établi un univers de structure analogique » (cf. p. 104).

⁶⁰ *Models and Metaphors*, p. 236, comme cité par Clowney, *ibid.*, p. 73.

⁶¹ Comme résumé par Vanhoozer, *op. cit.*, p. 139.

⁶² Ainsi Gunton, d'après Charles B. Cousar, *op. cit.*, p. 42.

entendre qu'elles communiquent quelque *intelligence* de la façon dont la mort de Jésus a accompli notre salut. Il est significatif, méthodologiquement important, qu'elles proviennent de domaines privilégiés, et ne sont pas prises au hasard de n'importe quel secteur du réel. Les juges humains sont institués, selon les vues scripturaires, comme *'ēlōhīm*, comme les représentants et délégués de Dieu (Rm 13,1ss ; Ex 21,6 ; 22,8s. ; Ps 82 ; etc.) ; la sphère du droit sert de miroir aux rapports de Dieu avec les hommes – et non pas seulement de miroir mais d'instrument et d'expression, selon que les juges administrent *ses* jugements (Rm 13,4). C'est un exercice de transcendance : la norme transcendante de la justice appliquée aux créatures qui transcendent l'horizon terrestre, « images de Dieu »⁶³. La distance métaphorique est plus grande dans le cas des sacrifices d'animaux de la loi lévitique – et ceci permet d'écarter sans peine l'objection de Moltmann soulignant que la victime sacrificielle ne ressuscite pas (on ne peut pas éviter *quelque* dissimilarité)⁶⁴ – mais le système a justement été conçu par Dieu pour préfigurer l'expiation par le Christ, comme les « ombres » de la « chose même » (*sōma*, Col 2,17) réalisée en lui. Nous pouvons présumer qu'il sera la source de métaphores éminemment appropriées.

Accuser la doctrine évangélique classique d'*isoler* la métaphore légale paraît bien étrange. Nous disons : au contraire ! Les critiques isolent les divers bouquets métaphoriques et les jouent les uns contre les autres, pour prouver qu'on ne doit prendre aucun d'entre eux assez littéralement. Nous nous sommes ailleurs appliqué à bien distinguer les cinq principaux ensembles ou « cycles » – nous en comptons cinq, du sacrifice, du châtement, de la rançon, de la victoire et de la pâque, en notant comme il se doit l'angle spécifique de chacun avec sa contribution – *et* à montrer comment une vision unifiée émerge des cinq ensembles⁶⁵. En fait, on trouve souvent d'eux d'entre eux, voire trois, dans les mêmes versets, et il est assez difficile de les désintriquer (par ex., Rm 3,24-26 mêle le langage judiciaire ou forensique [juste, justice,

⁶³ Goldingay use habilement d'humour, dans « Your Iniquities... », *op. cit.*, p. 40, quand il compare le Seigneur au « parrain de la mafia » (à propos du verbe *pāqad*), mais il pourrait bien laisser ainsi percer sa trop faible estime de la vocation divine des magistrats, qui sont le contraire de *mafiosi* si l'on parle sérieusement.

⁶⁴ Nous sommes conduit à une considération nouvelle : il faudrait voir, dans les sacrifices expiatoires, non pas la victime seulement, mais le couple du *prêtre et de la victime comme* « portant le péché » ensemble (Ex 28,28 ; Lv 10,17 ; le fait que le prêtre mange la viande du sacrifice pour le péché pourrait symboliser leur solidarité). Le retour du grand prêtre après l'achèvement de son service dans le lieu Très-Saint – retour que les Israélites attendaient intensément, les yeux fixés sur la porte – pourrait constituer une figure de la résurrection (certains ont suggéré cette pensée en He 9,28 pour la parousie ; or la résurrection est la parousie anticipée).

⁶⁵ Dans notre *La doctrine du péché et de la rédemption*, *op. cit.*, p. 133-148.

justifier, laisser impunis], le langage de la rançon [rédemption] et le langage sacrificiel [moyen de propitiation, sang]. Le phénomène s'explique aisément quand on discerne combien facilement un « langage » se traduit en un autre : le terme sacrificiel *kappér* (« expier ») est apparenté au mot « commercial » *kôfer* (« rançon »), tandis qu'Exode 21,29s. montre qu'en situation judiciaire le *kôfer* peut être la pénalité infligée à la partie condamnée (en substitution de sa vie). La formule-clé *porter le péché/l'offense*, que le livre *Atonement Today* ne discute même pas, appartient à la fois au langage pénal et au langage sacrificiel. Elle a le sens technique de « subir la peine encourue » (Gn 4,13 ; Ex 28,43 ; Lv 5,1, 17 ; 19,8 ; 22,9 ; etc.). Elle ressort en Esaïe 53 où John Goldingay, de manière inattendue mais péremptoire, nie que se trouve la pensée du châtement ; nous considérons que le commentaire de J. Alec Motyer offre une réfutation suffisante⁶⁶.

Ethique et religion sont près de ne faire qu'un dans les perspectives bibliques : il s'ensuit que la « sainteté » dans le langage cultuel se traduira « justice » dans le langage éthique-juridique. L'« impureté » semblablement se rendra « culpabilité » dans les catégories morales-forensiques. Quand J. Goldingay énonce que les fidèles offrant les sacrifices « transfèrent [à la victime] non pas leur culpabilité mais leur souillure »⁶⁷, nous demandons : quelle est la souillure spirituelle du péché sinon leur culpabilité devant Dieu ? Si l'énergie terrible du sacré foudroie les présomptueux mortels comme Nadab, Abihou, ou Ouzza (Lv 10,2 ; 2 S 6,7, avec le mot colère, cf. l'axiome « Nul ne peut voir le Seigneur et vivre »), d'où le besoin d'une prêtrise et d'un sacrifice propitiatoire, la « traduction » judiciaire en est l'exigence que le crime soit puni et la justice satisfaite. (La notion de satisfaction est biblique, exprimée par le verbe *râçâ*, Lv 26,41, 43 ; cf. Es 40,2.) Les autres « langages » ne sont pas divergents : le schème du *Christus Victor* dépend du schème légal-forensique, dès qu'on perçoit que l'arme du Diable est l'accusation, et que la satisfaction de la justice le prive de sa prise (Ap 12,10s.) ; si quelqu'un avance comme argument que le sacrifice de la pâque n'était pas expiatoire, la réponse est prête : les Juifs considéraient que la pâque eschatologique accomplirait l'expiation des péchés. Nous ne tentons pas de réduire la diversité des représentations bibliques mais nous

⁶⁶ *The Prophecy of Isaiah*, Leicester, Inter-Varsity P., 1993, p. 422-443 ; voir p. 437s. n. 1 : « Dire, comme Whybray le fait, que la formule 'porter l'iniquité' (*nâsâ 'âwôn*) n'intervient pas dans le poème, c'est ergoter de manière indigne, car les équivalents 'charrier l'iniquité' (*sâval 'âwôn*) et 'porter le péché' (*nâsâ' bêt'*) le font. Dire que même si l'on trouvait *nâsâ' 'âwôn*, ce ne pourrait pas se référer à 'la souffrance et la punition substitutive' ignore l'emploi de *nâsâ* en Nb 18,1-2 et de *sâval* en Lm 5,7. Cheyne avait raison de comprendre le verset 11 comme 'l'affirmation emphatique de l'expiation substitutive comme la fondation de son œuvre de justification'. »

⁶⁷ « OT Sacrifice... », *op. cit.*, p. 10 (voir ci-dessus n. 34).

affirmons l'*unité organique* de leur champ, avec la conception pénale-sacrificielle au centre (comme elle l'est dans l'explicitation apostolique) : ferme fondation pour la doctrine.

Les critiques de la substitution pénale ne semblent pas mettre en valeur le statut métaphorique des autres langages qui leur plaisent davantage : le langage de l'amitié ou de l'intimité conjugale n'est pas moins métaphorique que celui du jugement ! Ils poussent souvent en avant des métaphores qui évoquent les *effets* de l'œuvre du Christ comme si elles devaient remplacer le langage de l'expiation, comme celle de la « libération » ; mais il n'y a pas là d'alternative ; ces métaphores sont complémentaires des premières et n'éclairent en rien le *comment* de l'efficacité salvifique. Plus regrettable encore, nous observons un goût très affirmé pour le langage le plus vague et les métaphores les plus rudimentaires. Stephen Travis résume l'enseignement de 2 Corinthiens 5,21 en ces termes : « Le point essentiel est que le Christ a fait l'expérience de l'aliénation du pécheur à l'égard de Dieu, il a absorbé et ainsi ôté le péché, de sorte que nous puissions être placés dans une relation juste avec Dieu »⁶⁸. Pourquoi « expérience » quand Paul dit « mort » (v. 14s.) ? Pourquoi « aliénation » quand Paul pense en termes d'« imputation » (*logizoménos*, v. 19) ? Pourquoi ce verbe « absorber » qui suggère une substance matérielle à détruire par des moyens physiques ou chimiques ? Comment le Christ a-t-il « absorbé » le péché ? Comment cette « absorption » supposée a-t-elle annulé la réalité spirituelle du péché ? Il est frappant que cette métaphore grossière ne se rencontre pas moins de sept fois dans le livre *Atonement Today*⁶⁹. Et *on ne la rencontre nulle part dans la Bible !*

La prophétie du Serviteur en Esaïe combine le langage pénal et le vocabulaire sacrificiel (« il fera l'aspersion », *yazzeh*, 52,15, « sacrifice de culpabilité [réparation] », *'ăšām*, 53,10), mais elle ne mentionne pas la colère de Dieu. Est-il donc exact, comme Goldingay, de nouveau, le prétend, que « les langages de la rédemption-propitiation-expiation et de la colère ne se rencontrent pas »⁷⁰ ? Il semble, approximativement, dans le Lévitique – avec l'exception, toutefois, du chapitre 10 (le rituel protège de la colère divine, v. 6, et il implique porter le péché, faire l'expiation, v. 17). Mais cette donnée (négative) peut relever du genre littéraire. Ailleurs dans l'Écriture, nous trouvons au contraire les deux langages ensemble dans les mêmes passages. Bel et bien ! Deutéronome 32 mêle les langages de la colère (v. 22), rétribution (v. 35), vengeance (si nous la distinguons de la rétribution, v. 35, 41ss) et expiation (*kippér*, v. 43). Esaïe 27,7-9 évoque la rude *rûah* qui a conduit en exil

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 26.

⁶⁹ Chez Travis, *ibid.*, p. 26, 37, 38 (trois fois), et chez Goldingay, « OT Sacrifice », *op. cit.*, p. 18 (deux fois).

⁷⁰ « Your Iniquities... », *op. cit.*, p. 50.

Israël (« colère » appartient au champ sémantique de *rîah* !) et le fait est étroitement lié à l'expiation de l'iniquité et à l'enlèvement du péché (v. 9) ; 34,2ss parle terriblement de la colère de Dieu (qui est aussi une opération rétributive, v. 8) sous l'image du sacrifice (v. 6). Pour Jérémie 18,23, l'expiation est la chose qui pourrait écarter la colère de Dieu. Dans le Psaume 78,38, faire l'expiation est aussi parallèle à retenir la colère. Deux passages sont très impressionnants : 2 Samuel 21 et 24 ; ils se concluent semblablement par la mention que « le Seigneur fut apaisé » (21,14 et 24,25), une expression qui implique la propitiation ; la Vulgate a d'ailleurs rendu : *repropitiatus est Deus*. Dans le premier cas, c'est par l'infliction de la peine de mort à la famille coupable (celle de Saül), la façon pour David d'expier (21,3, *'akappér*). Dans le second cas, la colère de Dieu ayant été mentionnée (24,1), c'est par des sacrifices (les holocaustes ont aussi une fonction expiatoire, Lv 1,4). Cette accumulation est plus que suffisante pour démentir l'avis de Goldingay et pour prouver la connexité entre colère divine et expiation pour la pensée biblique. Elle fait apparaître en même temps combien la conception du sacrifice est inadéquate, que préfèrent de nombreux théologiens, en particulier catholiques romains : celle de la vie naissant de la mort. Cette idée projetée dans la Bible des idées qui lui sont étrangères. C.S. Lewis écrit de sa propre expérience : « Moi-même, j'ai pour la première fois lu sérieusement le Nouveau Testament quand j'étais enthousiasmé, au plan de l'imagination et de la poésie, par le schème de la Mort et de la Renaissance et brûlant du désir de rencontrer un Roi-Froment ; j'ai été déconcerté et tout refroidi par l'absence presque totale de telles idées dans les documents chrétiens »⁷¹.

Les autres disjonctions ne se tirent guère mieux de l'examen biblique. Il n'y a pas à opposer la rétribution et les conséquences qu'un homme récolte de ses actes mauvais. Quand le texte souligne ces dernières, il n'est pas rare que la pensée de la rétribution soit aussi explicitement présente. Galates 6,7 proclame la loi de la moisson des actes commis, mais elle signifie qu'« on ne se moque pas de Dieu » – ce n'est pas l'opération d'une causalité purement immanente. Nous recevons en retour les choses [que nous aurons faites] par le corps (littéralement, 2 Co 5,10), mais c'est au tribunal du Christ. Ceux qui périssent par leur propre corruption (*phthora*, 2 P 2,12b, 13a) reçoivent la rétribution (*misthon*) de leur injustice. Ceux qui avilissent leur propre corps par la pratique de l'homosexualité reçoivent la rétribution (*antimisthian*) de leur choix contraire à Dieu (Rm 1,27). Définir la rétribution comme infligée « de l'extérieur » néglige que le Dieu biblique n'est pas seulement

⁷¹ *Miracles, a preliminary Study*, New York, MacMillan, 1947, p. 118. Dans *Le Problème de la souffrance*, trad. Marguerite Faguer, Bruges, Desclée De Brouwer, 1950, p. 140s., l'original datant de 1940, Lewis n'est pas encore aussi lucide.

et simplement « à l'extérieur ». Lui qui remplit les cieux et la terre œuvre par les processus de la nature, qui ne sont jamais indépendants de ses décrets libres et justes.

Stephen Travis, comme nous l'avons vu, oppose aussi colère et rétribution⁷². Il renvoie à Romains 1,24, 26, 28, « Dieu les a livrés... ». Il ne remarque pas, cependant, le mot *antimisthian* au v. 27 (que nous venons de citer), et il ne continue pas sa lecture jusqu'au chapitre 2 ! En Romains 2,5 le Jour de la colère est le jour du jugement (*dikaiokrisias*), que le v. 6 définit plus précisément comme rétribution (Bible du Semeur : « Il donnera à chacun ce que lui auront valu ses actes ») ; 12,19 n'est pas moins clair : la colère de Dieu (dont les magistrats sont les agents, pour infliger le châtement, 13,4) est expressément interprétée comme rétribution (Vg : *ego retribuam*). L'Ancien Testament associe pareillement les thèmes : Esaïe 34,2ss, 8, déjà cités, 35,4 et 66,6, 15s. (Vg : *reddentis retributionem*) ; en Jérémie 51,45 (*ira furoris*), 56 (*ultor, reddens retribuēt*). L'Écriture, manifestement, « traduit » la colère sacrosainte en termes de juste rétribution. Quant aux déconstructions philosophiques plus profondes du principe rétributif, nous nous bornons ici à signaler notre brève analyse critique de la tentative en ce sens de P. Ricœur⁷³.

Ces exemples éloquents d'écart entre allégations et preuves bibliques nous avertissent opportunément : ne nous laissons pas intimider par des objections qui appartiennent au même système intellectuel que les disjonctions révélées illégitimes par l'examen. L'antinomie fondamentale entre le légal et le personnel est rigoureusement absente de l'Écriture : il n'y a rien de plus personnel que les relations liées au mariage, institution qui ressortit au droit (en anglais, on parle des *in-laws, father-in-law*, etc. ; à partir du latin, la notion de *persona* est d'abord juridique). Faute de s'en rendre compte, les critiques de la doctrine traditionnelle ignorent la distinction classique entre *reatus culpæ* et *reatus poenæ* (pour employer les expressions les plus communes, introduites par Pierre Lombard, bien qu'on puisse en préférer d'autres), la clé quant au transfert de culpabilité. (Il ne convient pas de séparer les idées de transfert et de substitution, abondamment attestée dans l'Écriture : ce sont l'envers et l'endroit d'une même transaction.) Aussi quand Tom Smail demande (avec une émouvante franchise), au

⁷² *Op. cit.*, p. 28s. Nous avons aussi mentionné qu'il caractérise comme non-rétributif que Dieu « cache sa face » (p. 25) ; nous ne voyons pas ce qui autorise cette conclusion, quand l'événement se produit à cause du péché : c'est une terrible privation, et « infligée de l'extérieur » si l'on veut ! Ez 39,23s. fait s'équivaloir « Je leur ai caché ma face » et « Je les ai traités selon leurs souillures et leurs crimes », formule rétributive.

⁷³ *La doctrine du péché et de la rédemption, op. cit.*, p. 40-43.

moment de rejeter le transfert de notre culpabilité sur le Christ : « Avec les sociniens, suis-je simplement de connivence avec les préjugés individualistes de la culture à laquelle j'appartiens comme eux... ? »⁷⁴, nous ne pouvons que lui répondre, avec tristesse : « Eh oui ! frère, c'est exactement ça ! ».

L'exposé plus complet des fondements et justifications de la conception évangélique classique rappellerait les questions radicales que les autres théories laissent sans réponse. Mais leur traitement excéderait les limites du présent article. Une citation d'un autre lecteur de l'ouvrage que nous avons souvent mis en cause, *Atonement Today*, nous fournira un résumé commode et une conclusion pertinente : « ... Aussitôt que l'on sort des relations d'amour mutuel et de confiance [et même dans ces relations, ajouterions-nous !], surgit inévitablement la question des obligations, et des sanctions qui s'appliquent si elles ne sont pas respectées. Autrement dit la relation assume nécessairement un caractère légal et, par conséquent, pénal. [...] Certes, sans cela, la colère de Dieu perd son contenu moral, et pourrait revêtir le caractère d'un simple caprice. S'il ne nous est plus permis de penser à la Croix comme au traitement de la question pénale, cette question n'est pas résolue ; nous sommes pardonnés, purifiés, acceptés, aimés, mais *toujours passibles du châtement* »⁷⁵.

Grâces soient rendues à Dieu – qui nous délivre de toute dette judiciaire, de toute condamnation, par Jésus-Christ notre Seigneur ! ■

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 78.

⁷⁵ John Peck, « Review of John Goldingay, dir., *Atonement Today* », *The Evangelical Quarterly*, 70/2, avril 1998, p. 186.