

## PSYCHANALYSE ET SUBSTITUTION SACRIFICIELLE Quels apports, quelles limites ?

Par Bernard Locoge,  
maître de religion, Bruxelles

On ne peut que se réjouir de l'apport bénéfique de l'analyse psychanalytique en théologie par la mise en valeur, notamment, des mécanismes projectifs inconscients. Il y va ainsi de la dénonciation d'une religion fonctionnelle projetant de manière illusoire en Dieu ses désirs compensatoires. La mise en question freudienne de la religion-illusion, c'est la critique d'un christianisme figé dans un idéal du Moi (principe de plaisir) ignorant l'expérience de la Parole transcendante du désir de l'Autre (principe de réalité)<sup>1</sup>. C'est encore la critique du cercle infernal conduisant du Même du Sujet au Même divin, au Dieu imaginaire, "le salut résidant dans la nomination du Père-Tout-Autre par sa finitude en Christ"<sup>2</sup>.

La sotériologie, elle non plus, n'échappe pas à cette critique décapante, la mort du Christ charriant toutes sortes de fantasmes (d'expiation, de projection, d'agressivité, d'idéalisation...) que la psychanalyse vient utilement éclairer.

Cependant, nous ne pouvons la suivre quand elle prétend nous donner une nouvelle herméneutique des textes scripturaires, à partir de ses propres présupposés anthropologiques. C'est ainsi qu'elle tire à

---

<sup>1</sup> A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Paris, Le Centurion, 1981, pp. 203-257.

<sup>2</sup> J. Ansaldi, "La paternité de Dieu - Libération ou névrose ?", *ETR*, 1980, p. 121, cf. aussi *ETR*, 1981, pp. 231ss

boulets rouges sur la doctrine de la substitution sacrificielle<sup>3</sup>, y décelant l'exemple même des représentations archaïques de l'homme "hanté par l'idée d'un Dieu méchant, surmoi monstrueux, double agrandi du fantasme oedipien du père jaloux qui exige le sacrifice de la vie comme prix de son amour<sup>4</sup>". "Imagine-t-on un phantasme plus obsessionnel que celui d'un Dieu qui exige le supplice à mort de son fils pour assouvir sa colère ?"<sup>5</sup> De son côté, J. Ansaldi écrit : "Le Dieu dont il est question reste purement Imaginaire avec sa soif de castration réelle et de mort ; la rivalité Père-Fils se noue autour de l'avoir-

---

<sup>3</sup> Quoique les deux notions soient connexes et même complémentaires, nous préférons utiliser l'expression "substitution sacrificielle" plutôt que "substitution pénale" habituellement employée chez les théologiens évangéliques. Alors que celle-ci accentue surtout le thème du *châtiment*, emprunté à Es 53,5 (et de la malédiction : Ga 3,13) que le Christ a subi à notre place — et son corollaire l'apaisement de la *colère* de Dieu —, l'idée principale de la première est le don de la *vie* par la *mort* expiatoire : par son sacrifice-*àsâm* (1 P 1,18; Ep 5,2; Rm 8,3; 2 Co 5,21; He 9,28 : "Porter les péchés de plusieurs"), le Christ prend sur lui notre mort et nous communique sa vie, notre péché (et la condamnation qui y est liée) et nous impute sa justice (1 P 2,24; 2 Co 5, 21; Rm 3,26; 5,17 ss.), notre souillure et nous donne sa sainteté et par là le salut en nous réconciliant avec Dieu par son sang (Col 1,20). En outre, central dans le NT (que traverse la dualité vie/mort — cf. surtout Jn 3,16; 4,14; 6,33ss.; 10,28; 11,25.50; 12,24, etc.; Rm 5,10.17; 6,4.8 ss. 23; 8,11.13; 1 Co 15,20ss.; Ga 2,20; Ep 2,5; Co 2,13; 3,4; 2 Tm 1,10; He 9,15; etc.) et chez les Pères, au niveau de l'intelligence de la foi, le thème sacrificiel offre une meilleure correspondance avec les figures de l'AT et surtout met en évidence l'aspect volontaire et la pleine liberté du don de sa vie par Jésus (Jn 10,18 : "Je la donne de moi-même"; Jn 17,19 : "Je me sanctifie (consacre, sacrifie) moi-même pour eux"), étant à la fois le prêtre et la victime (cf. épître aux Hébreux) — tandis que le schème pénal, en soulignant l'action divine sur le Christ à l'aide d'anthropomorphismes chargés affectivement (châtiment, malédiction, colère, justice...) se prête davantage à certains excès. Enfin le schème sacrificiel nous semble jouer un rôle pivot, en récapitulant le schème pénal (transfert de coulpe par expiation du péché) et le schème de la rançon (rachat par son sang). Ces différents schèmes s'interpénètrent toutefois si étroitement (ainsi l'expression "mort pour nos péchés" peut se comprendre d'un point de vue sacrificiel ou pénal) qu'il est illusoire de vouloir les opposer ou même les séparer.

<sup>4</sup> A. Vergote, "La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie", in coll., *Mort pour nos péchés*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 59 ; cf. aussi du même, *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles, P. Mardaga, 1983 p. 221 : "Le fantasme du Dieu jaloux".

pouvoir. La coloration du discours par les pulsions sado-masochistes dit assez l'aspect conflictuel d'une telle lecture de la sotériologie qui croit devoir lier la faute à la nécessité d'un châiment divin<sup>6</sup>.

Sans vouloir donner une ample et détaillée réfutation de ces thèses, nous limitons notre propos à un questionnement de fond sur les points où, nous semble-t-il, il y va de l'essentiel de la foi. Nous précisons que notre perspective sera essentiellement théologique.

Comme déjà G. Aulen dans le type "latin"<sup>7</sup>, A. Vergote<sup>8</sup> et J. Ansaldi<sup>9</sup> assimilent la substitution sacrificielle à la théorie anselmienne avec ses notions féodales de l'honneur et de l'offense à réparer, ce dernier allant même jusqu'à la rapprocher des propos d'un prédicateur catholique de la fin du siècle dernier : "La justice divine oublie le vulgaire troupeau des humains et n'a plus d'yeux que pour ce phénomène étrange et monstrueux sur lequel elle va se satisfaire (sic). Epargnez-le Seigneur, c'est votre Fils ! Non, non ! C'est le péché, il faut qu'il soit châtié"<sup>10</sup>. On se demande si les critiques de J. Ansaldi (soif de castration, pulsions sado-masochistes...) atteignent encore la substitution sacrificielle travestie sous un masque aussi grossier. Si le rôle de la psychanalyse est précisément de dénoncer de tels excès (auxquels se prêtent aisément certains termes mal compris comme "justice", "châtiment", "colère"...), elle se doit de ne pas les confondre avec la véritable doctrine scripturaire et les (inévitables) anthropomorphismes du discours religieux.

### Quelle notion de l'amour de Dieu ?

C'est elle que Vergote oppose à la "loi de la justice rétributive" : "Si les chrétiens s'avisait de prendre au sérieux le modèle divin que cette doctrine propose à leur comportement, ils devraient renier le précepte qui est au coeur même du message évangélique : aimer ses ennemis et pardonner les offenses comme

---

<sup>6</sup> J. Ansaldi, "La paternité de Dieu — Libération ou névrose ?", pp. 114-115; cf. aussi *ETR*, 1981, pp. 231ss.

<sup>7</sup> G. Aulen, *Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption*, Paris, Aubier, 1949, p. 108.

<sup>8</sup> "La mort rédemptrice", pp. 56ss. *Dette et désir*, p. 161.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 114.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Dieu les pardonne"<sup>11</sup>. C'est bien là la pointe du débat : la véracité de *l'image de Dieu* (ou plus rigoureusement de la représentation de Dieu) véhiculée dans la critique psychanalytique d'une part, dans la doctrine de la substitution d'autre part. Dieu pardonne-t-il "gratuitement" les offenses ou exige-t-il une "compensation" (le sacrifice de son Fils) pour prix de ce pardon ? Posée telle quelle, cette question force la réponse : Dieu n'est pas un "comptable" qui marchande son pardon, qui donne d'une main et reprend de l'autre (*do ut des*). Pourtant, tout dépend de la manière dont on comprend ce "gratuitement"; car si Dieu n'est pas un comptable, il n'est pas plus un distributeur automatique d'indulgences. Malgré leur caractère caricatural, ces images aident à saisir l'enjeu de la question : les deux termes apparaissent comme également faux, car ils font jouer soit la justice de Dieu contre son amour, soit son amour contre sa justice, alors que dans l'être de Dieu ces deux attributs restent indissolublement liés<sup>12</sup> ; quoiqu'il pardonne, Dieu ne reste pas insensible à l'égard du mal et, sans se poser "dans un rapport d'égalité symétrique avec son partenaire"<sup>13</sup>, sa réaction (décrite sous l'anthropomorphisme "colère de Dieu") exprime toute son horreur du péché<sup>14</sup>. Son amour n'est ni "affadi" ni "édulcoré" : "C'est aussi le

---

<sup>11</sup> "La mort rédemptrice" p. 57.

<sup>12</sup> Risquons ici une note plus psychologique, fruit de notre lecture de A. Vergote, *Religion, foi, incroyance*, notamment du chapitre consacré à la représentation de Dieu (pp. 197-212). Ces deux attributs traditionnels, justice et amour, ne rendent-ils pas compte de la polarité interne à la représentation de Dieu, qui contient les deux dimensions parentales ? "Justice" désignerait surtout la dimension paternelle (loi, autorité) et "amour" (quoique entrant aussi dans la composition de la figure paternelle en vertu d'une interaction entre les deux pôles) la dimension maternelle (disponibilité affective, amour inconditionnel). Si cette hypothèse se révélait fondée, on voit comme il serait vain d'essayer de les opposer, d'autant que cette polarité a, pour la formation de la foi, le même effet profondément structurant que la polarité familiale sur le psychisme en devenir (cf. pp. 208-212). Ainsi, un Dieu représenté par une seule de ces deux dimensions aboutit à des déviations sur le plan des formes religieuses (foi "schizophrène").

<sup>13</sup> A. Vergote, "La mort rédemptrice", p. 57.

<sup>14</sup> Cf. L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, Londres, IVP, 1955, pp. 147ss. et 208ss. ; A. Richardson, *An introduction to the Theology of the New Testament*, Londres, SCM, 1958, pp. 75ss. et M. Luther, pour qui "la notion biblique de *colère* de Dieu (est une) formule anthropomorphique, synonyme de volonté de combattre le mal et de lui arracher ses victimes" (cf. H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951, p. 131). Rappelons que pour

feu d'une jalousie sainte"<sup>15</sup>. J. Ansaldi veut désamorcer l'objection lorsqu'il écrit : "Qui ne voit que le péché lu comme *offense* à Dieu est *irrecevable* dans notre champ ? Seul le Père Imaginaire est offensé, seul il menace, seul il se venge ... Certes", acquiesce-t-il, "la *symbolique* de la "colère de Dieu" est présente dans l'Écriture ; mais P. Ricoeur a remarqué l'aspect théophanique de ce thème : plus que la peur, il suscitait la certitude d'une présence continuée, d'un Dieu ne retournant pas dans son silence à cause du péché"<sup>16</sup>.

Certes P. Ricoeur a raison de souligner que la "colère de Dieu" présente dans l'Écriture n'a jamais comme fonction première d'engendrer la peur ou l'angoisse, mais plus positivement de provoquer un retour sur soi et un retour à Dieu (une con-version). Néanmoins, peut-on en supprimer (en refouler !) délibérément la connotation punitive ? Ainsi lorsque Moïse déclare aux Israélites : "A Horeb, vous avez irrité l'Éternel et l'Éternel fut en colère contre vous jusqu'à (vouloir) vous détruire" (Dt 9,8), ne pensait-il qu'à la "certitude d'une présence continuée" ? Le "Père Imaginaire" n'est-il pas aussi — et d'abord — celui que l'on désire qu'il soit ?

Plus loin, nous lisons : "Plus qu'une offense à Dieu, le péché est une méconnaissance de soi ... Dans un tel contexte, devant cette vocation ruinée et ce dialogue rompu, l'acte de Dieu *ne peut qu'* être réparation ; l'enfermer dans un débat cornélien entre sa justice et sa miséricorde, c'est le poser en plein dans l'Imaginaire"<sup>17</sup>. Pourtant, en reproduisant ce "débat cornélien" de Dieu, ces célèbres versets du livre d'Osée — qui posent précisément de façon tragique et poétique le conflit entre la justice de Dieu et sa miséricorde — sombrent-ils dans l'Imaginaire ? "Comment pourrais-je te traiter, Ephraïm ? Pourrais-je te livrer, Israël ? Comment pourrais-je te traiter comme Adma ? Te

---

Luther, la colère n'est pas l'*opus proprium* de Dieu, mais son *opus alienum*.

<sup>15</sup> H. Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Fac étude, 1982, p. 182 ; cf. aussi K. Barth, *Dogmatique*, IV/1, vol. 18, Genève, Labor et Fides, 1966, pp. 143ss. : "La grâce ne serait pas la grâce si Dieu n'était pas un feu dévorant (He 10,31)" et la définition de la colère de Dieu comme "l'incandescence de son amour libérateur".

<sup>16</sup> J. Ansaldi, *op. cit.*, p. 112 (nous soulignons). Une autre manière d'évacuer le concept est de le réduire à un "processus impersonnel" (thèse soutenue principalement par C. H. Dodd et A. T. Hanson) ; cf. L. Morris, *op. cit.*, pp. 151ss. ; A. Richardson, *op. cit.*, p. 76.

<sup>17</sup> J. Ansaldi, *op. cit.*, pp. 112-113 (nous soulignons).

rendrais-je semblable à Tseboïm ? Mon coeur est bouleversé, toutes mes entrailles s'émeuvent. Je n'agirai pas selon mon ardente colère, je ne reviendrai pas détruire Ephraïm ; car moi je suis Dieu, et non pas un homme..." (11,8-9). Nous pensons donc qu'un pardon se posant dans le vide, ou qu'un amour sans idée de justice, ne correspondent pas à la pensée biblique.

A la question "pourquoi faut-il une compensation ?", J. de Senarclens répond :

"Parce que la plénitude de Dieu comprend à la fois sa justice et sa miséricorde. Est-il possible de négliger l'une ou l'autre ? Dans les deux cas ne glisse-t-on pas à côté de la vérité ? Qu'est-ce qu'un amour injuste et qu'est-ce qu'une justice sans coeur ? La nécessité d'une intervention de Dieu lui-même est fondée dans l'ensemble des perfections qui constituent sa divinité. Et ces perfections, en se combinant, aboutissent précisément à cet acte dans lequel Dieu se sacrifie. Ce geste fait éclater sa gloire, en accomplissant justement et en révélant en même temps toutes ses perfections"<sup>18</sup>.

D'autre part, que penser de la *liberté* d'un Dieu contraint à aimer s'il ne peut *que* réparer l'offense ? N'est-ce pas plutôt la projection d'une image-modèle conforme à notre désir de castration du Père<sup>19</sup>, destinée à nous affranchir définitivement du fantasme du Dieu jaloux (disparition de toute idée de rivalité pour la maîtrise) ? C'est, selon nous, la forme la plus subtile du "meurtre du père" : enfermer Dieu dans sa dimension maternelle. En proclamant avec l'apôtre Jean "Dieu est amour", on affirme par là que c'est Dieu lui-même qui donne sens, contenu et dynamisme à ce concept par *révélation* (l'Écriture et son "centre", la croix), transcendant et corrigeant nos conceptions limitées et subjectives ; par contre, si l'on inverse la proposition (l'Amour est Dieu) selon la visée de la critique anthropologique, en prenant comme point de départ notre expérience ou notre science, on ne plaque plus sur Dieu qu'un concept vide, fruit de la projection et de l'idéalisation de valeurs humaines (poussées à leur sommet).

Nous sommes heureux de pouvoir sur ce point rejoindre Paul Tillich, dans *L'existence et le Christ*. Il note, d'une part, que la primauté de l'amour — et l'évacuation de la colère — dans la théorie

---

<sup>18</sup> J. de Senarclens, *Héritiers de la Réformation*, tome 2, Genève, Labor et Fides, 1959, p. 136.

<sup>19</sup> Cf. dans son article "L'Évangile selon René Girard", la critique de M. Bouttier (*ETR*, 1979 p. 607) : Le Dieu "parfaitement impavide" de Girard est si totalement amour qu'il en devient totalement passif, impuissant et, par là, incapable de pardonner !

subjective de la réconciliation (dont Abélard est le type) "ne suffit pas pour enlever à l'homme son angoisse devant sa faute et le sentiment d'avoir mérité une punition. La justice violée ne peut pas être rétablie par la simple annonce de l'amour de Dieu. Car l'amour devient faiblesse et sentimentalité s'il n'inclut pas en lui la justice. Un message d'amour divin qui ne tiendrait pas compte du message de la justice divine ne pourrait pas donner à l'homme une bonne conscience"<sup>20</sup>. L'intérêt de cette citation est de montrer que même d'un point de vue anthropologique, on ne peut édulcorer le concept de justice sous peine d'affadir celui de l'amour et par conséquent de laisser l'homme dans son angoisse. Tillich établit même un parallèle avec la pratique de la psychologie des profondeurs où "il est demandé au patient de passer par le tourment d'une descente dans la profondeur existentielle de son être avant de lui laisser entrevoir une guérison"<sup>21</sup> et il remarque que si la doctrine objective d'Aselme (en dépit de la faiblesse de ses catégories juridiques et quantitatives) a connu une influence si prépondérante dans la chrétienté occidentale, c'est parce qu'elle prend au sérieux le sentiment de culpabilité du chrétien croyant et le libère du châtement - et par là de la culpabilité — par la souffrance du Christ qui s'est substituée à la sienne. Ainsi, conclut Tillich, "un système de symboles qui donne à l'individu le courage de s'accepter en dépit de la conscience qu'il a d'être inacceptable à toutes les chances d'être bien accepté lui-même"<sup>22</sup>.

D'autre part, Tillich insiste aussi sur le sérieux du pardon qui "ne signifie pas que Dieu fermerait les yeux sur la réalité et la profondeur de l'aliénation existentielle"<sup>23</sup>. Dans la suite de son exposé, il réfute point par point - sans les connaître évidemment - les critiques de

---

<sup>20</sup> P. Tillich, *L'existence et le Christ*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1980, p. 203.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 204. Dans *l'Institution chrétienne* (Genève, Labor et Fides, 1955), Calvin retient aussi la valeur pédagogique et psychologique de la notion objective de l'appointement entre Dieu et les hommes : "Au reste, parce que les consciences craintives et étonnées du jugement de Dieu ne trouvent repos sinon qu'il y ait sacrifice et justification pour effacer les péchés, c'est à bon droit que nous sommes là guidés, et que la matière de salut nous est proposée et mise devant les yeux en la mort de Jésus-Christ" (Livre II, 16, 5, p. 262 ; cf. aussi III, 13, 4, p. 231).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 205. Nous dirions plutôt "du péché", mais nous y reviendrons.

Vergote<sup>24</sup> : "On rencontre souvent une idée de ce genre dans l'humanisme libéral. Pour la défendre celui-ci tire argument du rapprochement qui est fait entre le pardon divin et le pardon humain dans la prière du Seigneur. Mais comme toutes les comparaisons entre les réalités divines et les réalités humaines — que l'on songe aux paraboles de Jésus — ce rapprochement ne vaut que jusqu'à un certain point. Alors que sur un point l'analogie est évidente — lorsqu'on dit qu'il y a communauté en dépit de la transgression — il faut bien voir qu'il y a aussi une différence. Dans toutes les relations humaines, celui qui pardonne est lui-même coupable, non seulement d'une façon générale, mais aussi dans la situation concrète où il y a à pardonner. Le pardon humain devrait toujours être réciproque, même si on ne l'exprime pas explicitement. Mais Dieu est le représentant de l'ordre du monde qui est lésé par la séparation d'avec Dieu : son pardon ne se situe pas au plan subjectif d'un pardon humain"<sup>25</sup>.

### Quelle conception du péché ?

Lorsque le péché est compris comme "aliénation existentielle"<sup>26</sup>, comme "accrochage au passé" ou "orgueil de vouloir coïncider avec soi-même"<sup>27</sup>, quand on l'assimile à une "mauvaise visée de Dieu comme Père-Tout-Autre"<sup>28</sup> ou à "plus qu'une offense à Dieu", à une véritable "méconnaissance de soi"<sup>29</sup>, rend-on encore justice à la doctrine classique de la dépravité totale ? De théocentrique (*difformitas a lege Dei*), le point de départ devient anthropocentrique. Ce déplacement vers le pôle subjectif, on peut le déceler par exemple dans l'article de G. Crespy dont la lecture est par ailleurs si stimulante. Selon lui, "le mystérieux événement de la croix", c'est la mort de Dieu lui-même "pour tuer le dieu qui nous habite" (le père offensé et menaçant présent dans notre inconscient). "En somme", conclut-il, "à la lumière de la parabole du fils prodigue (dont il vient de faire une "exégèse psychanalytique"), il apparaît que nous n'avons pas d'autres

---

<sup>24</sup> Cf. notre note 11 et le texte auquel elle renvoie.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 205-206 (nous soulignons). Sur la nécessité d'un acte de réconciliation pour procurer le pardon (et la réfutation des conceptions subjectives), cf. encore les arguments de E. Brunner, *Dogmatique*, tome 2, Genève, Labor & Fides, 1965, pp. 329-333.

<sup>26</sup> P. Tillich, *op. cit.*, p. 205.

<sup>27</sup> A. Vergote, "La mort rédemptrice", p. 82.

<sup>28</sup> J. Ansaldi, *op. cit.*, p. 85.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 112.

ennemis que nous-mêmes et nos dieux et que celui que nous appelons Dieu est l'ennemi de notre ennemi. Non pas notre rival, mais celui qui lutte avec nous<sup>30</sup>. Mais une telle exégèse nous paraît évacuer toute notion du "péché" au profit de celle — subjective — d'une captation de Dieu, le salut résidant dans la destruction de cette fausse image œdipienne et la reconnaissance du Dieu-Père, qui ne garde rien pour lui-même, mais accepte d'être rejeté pour que le fils vive et, partant, démasque les faux dieux du Désir. La réconciliation de l'homme avec lui-même est donc la condition de sa réconciliation avec Dieu<sup>31</sup>. Or, l'Écriture n'enseigne-t-elle pas la démarche inverse ?

Que l'on pense aux expressions "ennemis de Dieu", "colère de Dieu", "morts par vos péchés", "paix avec Dieu", "sauvés de la colère", la création de "l'homme nouveau" et aux passages de Rm 8; 2 Co 5; Ep 2; Col 1,21ss... Justifié par la croix, délivré de la Loi, devenu "nouvelle création" (réconciliation avec Dieu), l'homme nouveau peut aimer son prochain comme Dieu l'a aimé lui-même (réconciliation avec l'autre) et mener une vie nouvelle dans la liberté et la vérité, sans se laisser asservir par quoi que ce soit<sup>32</sup> (réconciliation de l'homme avec lui-même), les deux dernières expressions n'étant que la conséquence — logique et nécessaire — de la première. S'il est inévitable que le psychanalyste s'intéresse davantage au pôle subjectif (de la conscience de l'homme), il nous paraît indispensable que le théologien respecte l'articulation que nous venons de dégager et intègre les données de l'économique dans le champ plus vaste de l'herméneutique.

Cette troisième remarque amène notre quatrième question :

### **En quoi la mort du Christ est-elle encore rédemptrice ?**

Sous le titre "le schème initiatique", A. Vergote écrit que "la mort du Christ prend d'abord le sens d'un paradigme pour la montée vers une existence qui se transforme, se régénère et s'élargit en acceptant et en intégrant le négatif de la souffrance et de l'abandon de soi"<sup>33</sup>. Sans vouloir récuser entièrement une telle interprétation "plus accessible

---

<sup>30</sup> G. Crespy, "Psychanalyse et foi", *ETR*, 1966, pp. 249s.

<sup>31</sup> Mais sans revenir, note Crespy, à "une dramatique du péché et de la justice".

<sup>32</sup> Cf. 1 Co 9,1; Ga 5,1; 1 Jn 5,21.

<sup>33</sup> A. Vergote, "La mort rédemptrice" p. 70.

aux hommes contemporains<sup>34</sup>, il nous semble qu'elle se vide de toute portée sacrificielle — et rédemptrice —, infléchissant le christianisme vers le subjectivisme des philosophes modernes. Mais "l'homme psychanalytique" n'appartient-il pas "à une phase de la culture où l'existence s'est fortement intériorisée et subjectivée"<sup>35</sup> ? J. Ansaldi a bien vu que la compréhension de la croix esquissée par A. Vergote en dialogue avec la psychanalyse et la philosophie heideggerienne (avec des relents hégéliens) aboutit à poser la synonymie des concepts transgression et finitude<sup>36</sup> et par là la nécessité du mal<sup>37</sup>. Nous avons déjà vu ailleurs cette dialectique de l'être, du non-être et du devenir à travers le travail du négatif<sup>38</sup>. Et J. Ansaldi de conclure : "L'erreur de Vergote (sic) n'est-elle pas de s'être rangé derrière Heidegger" ? On ne peut qu'échouer à passer de l'universalité de la faute à sa nécessité... Le Désir en soi n'est pas péché et n'y mène pas nécessairement"<sup>39</sup>. Cependant la formulation de J. Ansaldi lui-même est-elle satisfaisante ? Lorsque nous lisons que "pour dire l'événement, point n'est besoin de faire appel aux notions de châtiment ou de substitution de victime : Jésus est bien l'Agneau de Dieu, au double sens de serviteur et de martyr, qui démasque le mensonge et qui, par son incarnation acceptée jusqu'au supplice, ouvre à une saine nomination et permet la réconciliation du Créateur et des créatures"<sup>40</sup>, nous nous demandons d'abord si, selon cette interprétation, ce n'est pas l'incarnation plus que la croix qui est rédemptrice (ce qui est reconnu par J. Ansaldi lui-même<sup>41</sup>). C'est elle qui marque la manifestation de

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>36</sup> "Un certain mal accompagne toute pulsion et tout désir". Cette affirmation de Vergote est reprise par Ansaldi dans "La Paternité de Dieu", p. 115.

<sup>37</sup> *Ibid.*, : "Toutefois cette transgression (= effort de l'homme... sans faute". Même tendance chez Françoise Dolto, *L'Evangile au risque de la psychanalyse*, tome 2, J. P. Delarge, Paris, 1978, p. 116. : "Vivre c'est pécher", affirme-t-elle (cf. sa définition du péché : "Le péché c'est cette contradiction inhérente à la vie humaine" c'est à dire un désir contrarié (par les événements, les facilités, l'éthique...) et "on ne peut pas faire autrement que de pécher". Mais elle ne précise pas si cette nécessité de pécher provient de la corruption de la nature humaine ou de notre finitude — comme sa définition du péché semblerait plutôt l'envisager.

<sup>38</sup> Cf. A. Vergote, "La mort rédemptrice", p. 76. "La croix est même conforme à la vérité philosophique telle du moins que Hegel l'a génialement articulée".

<sup>39</sup> J. Ansaldi, *op. cit.*, pp. 115-116.

la finitude de Dieu<sup>42</sup>, la croix n'en étant que l'aboutissement, la conséquence ultime ("*Même non nécessaire*, la croix était inévitable"<sup>43</sup>). La croix ne sert donc qu'à manifester "pleinement" la finitude de Dieu, sans être indispensable. La *mort pour* n'est-elle simplement qu'un moment de la *vie pour* (l'aspect de service poussé jusqu'au bout)<sup>44</sup> ? Sans vouloir nier la pertinence de ces assertions, nous nous demandons seulement si l'équilibre *vie pour/mort pour* est encore respecté : s'il est vrai que "l'existence pour aboutit et se couronne en une *mort pour*"<sup>45</sup>, réciproquement, il faut ajouter que la *mort pour* fonde et éclaire l'existence pour. C'est ce qu'a bien vu K. Barth qui écrit : "La vie de l'homme Jésus... va vers la mort pour y revêtir sa forme parfaite. Dans sa vie, la mort n'est pas une fin, mais un but, un *telos*. La vie de Jésus prend force et signification en tendant vers la mort, parce qu'elle existe vraiment à *partir de là*. Oui, il faut le dire : elle est *une vie qui procède de sa mort*"<sup>46</sup>. Si on néglige cette articulation, certaines expressions bibliques fondamentales sont dépourvues de sens : "*il faut* que le Fils de l'homme soit livré, souffre, meure...", "donner sa vie en rançon", "mort pour nos péchés", "abolir le péché par son sacrifice", "victime propitiatoire", etc<sup>47</sup>. Or, qu'est-ce qu'une *theologia crucis* où la croix n'est plus que l'appendice d'une vie de service ? Dans son dernier livre achevé, *Dieu est Dieu, nom de Dieu !*, M. Clavel a brillamment récusé cette image réductrice : "Certes, le Père B... de *Témoignage chrétien*, nous assure qu'"étant allé au bout de lui-même comme homme, il (le Christ) est devenu dieu pour nous et avec nous". Mais entre nous, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Il y a des tas d'hommes qui sont allés jusqu'au bout d'eux-mêmes ! L'humanité, par bonheur et pour son honneur, en est pleine ! Les héros, les martyrs, les sages ! On a souffert à Buchenwald et au Goulag plus que sur la Croix ! Alors, pourquoi Jésus seul Dieu pour ces gens-là ?" Et, remarque-t-il, les athées eux-mêmes ne peuvent que s'agacer de ce "Christ de contrebande", de ce "Christ humanistisé"<sup>48</sup>.

Dans *La mort et le testament de Jésus*, F. J. Leenhardt tente de répondre à cette objection (caractère réducteur de tout discours non substitutif) et cet essai est fort suggestif : pour lui, c'est Dieu lui-

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 117 (nous soulignons).

<sup>44</sup> Cf. A. Vergote, "La mort rédemptrice", p. 68 : "Ainsi comprise (comme attitude d'offrande et de disponibilité pour les dons divins), la vie de Jésus peut être appelée le sacrifice parfait... On peut même penser

même qui s'engage dans l'oeuvre de Jésus (réfutation du pôle subjectif d'Abélard) ; ainsi serait restaurée "cette dimension de transcendance" limitée, par exemple, par Auguste Sabatier<sup>49</sup>. Il écrit dans ce sens : "Il (Jésus) a accepté d'être crucifié parce que c'était la volonté de son Père que soit poursuivie, même au prix de la Passion, la proclamation de cet Evangile libérateur"<sup>50</sup>. Mais, comme F. Leenhardt le disait précédemment à A. Sabatier, nous disons : "Réponse véritablement trop courte" ! Tous les martyrs chrétiens n'ont-ils pas aussi, par l'exemple de leur mort, permis la poursuite de la proclamation de l'Evangile ? La volonté et l'amour du Père n'étaient-ils pas aussi engagés dans leur oeuvre ? Et est-ce la croix, elle seule, qui "nous révèle à nous-mêmes en nous obligeant à avouer que nous ne voulons pas de ce qui vient nous enlever à notre auto-satisfaction"<sup>51</sup> ? Point n'était besoin de la croix pour ce faire : toute l'oeuvre des prophètes (et leur persécution) était déjà là pour nous dessiller les yeux. Sans doute,

---

que, dans sa mort, Jésus accomplit *le plus intensément* cette attitude" (nous soulignons).

<sup>45</sup> X. Léon-Dufour, "La mort rédemptrice du Christ selon le NT", in coll., *Mort pour nos péchés*, p. 37.

<sup>46</sup> *Dogmatique*, IV/2, vol. 20. p. 313. Cette double articulation apparaît clairement chez E. Brunner, *op. cit.*, p. 318.

<sup>47</sup> Le passage de Rm 3,12-26 est à cet égard particulièrement éclairant : lorsque Paul explique en quoi consiste "le moyen de la rédemption (*apolutrôsis*) qui est dans le Christ-Jésus", il ne parle pas d'"une existence ordonnée au service" (J. Ansaldi, *op. cit.*, p. 118), ni du "combat de Jésus contre lui-même" (*ibid.*, p. 116), "assumant jusqu'au bout un destin d'homme avec des moyens d'homme" (*ibid.*, p. 117), mais de "l'expiation" (*hilastêrion*) et de "la foi en son sang", deux expressions connotant irréfutablement la mort sacrificielle. Après une exégèse fouillée des différentes occurrences du mot rédemption (*lutron* et dérivés, *agorazô* et dérivés, *peripoioumai*), L. Morris conclut que, "à la fois dans et hors du NT, le paiement d'un prix est une composante nécessaire de l'idée de rédemption" (*op. cit.*, p. 61). Et ce prix se référant — explicitement ou implicitement — au sang (et à la mort) du Christ (cf. Ac 20,28; Ga 3,13; 1 Co 6,20; 7,23; 1 Tm 2,6; He 9,15; Ep 1,7; Tt 2,14; 1 P 1,18s...), en résulte "une idée de substitution, puisque c'est le Christ, et non les pécheurs, qui a payé le prix, de telle sorte qu'Il agit à leur place par sa mort rédemptrice" (*ibid.*, p. 39).

<sup>48</sup> M. Clavel, *Dieu est Dieu nom de Dieu !*, Paris, Grasset, p. 127.

<sup>49</sup> F. J. Leenhardt, *La mort et le testament de Jésus*, Genève, Labor et Fides, 1983, pp. 122s. La troisième partie de cet ouvrage comprend un alinéa intitulé : "La mort du Christ est-elle sacrificielle ?"

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 123.

F. Leenhardt en est-il conscient, puisqu'il admet que tout ce qu'il a dit jusque là "ne permet pas encore de justifier que l'on appelle sacrificielle la mort de Jésus"<sup>52</sup>. Mais lorsqu'il veut "comprendre en quoi consiste le rôle salutaire de la croix", il n'amène rien de nouveau et sa réponse (révélation de la justice et de l'amour de Dieu) ne fait que répéter ses affirmations précédentes ("Reconnaître en la personne de Jésus l'approche de l'autorité divine", "Témoigner de l'amour de Dieu pour les pécheurs").

D'autre part, cette reconnaissance de la "finitude" du Père définie comme "ouverture", "limitation", "manque"<sup>53</sup>, "béance"<sup>54</sup>, apparaît plus comme "démithologisation" (sortie de l'œdipe, désacralisation du monde, dépouillement des fantasmes de projection du narcissisme) que comme "rédemption", concept récupéré seulement par le biais de la mort ("Qui dit finitude dit forcément mort et dans le cas de Jésus, elle est bien rédemptrice puisque liée à la manifestation de la finitude de Dieu"<sup>55</sup>) et vidée de toute objectivité au profit d'une opération noétique, la prise de conscience du Sujet découvrant la propre limitation de Dieu dans le jaillissement de son Désir.

### Une herméneutique réductrice ! ?

Au nom de présupposés anthropologiques et philosophiques, ces relectures ne rendent pas justice aux textes bibliques (épîtres aux Hébreux...) et aux théologoumènes du NT (rachat, sacrifice, rançon, expiation...) simples "ébauches conceptuelles" dont l'anthropologie doit éclairer "les enracinements psychologiques et religieux"<sup>56</sup>.

Il est par exemple fort intéressant de lire, dans la préface de son ouvrage, les présupposés de F. J. Leenhardt qui ont dicté ses options méthodologiques (limitation aux seuls évangiles synoptiques), car ils s'inscrivent dans la ligne du *débat herméneutique* auquel nous assistons aujourd'hui<sup>57</sup> :

---

52 F. J. Leenhardt, *op. cit.*, p. 125.

53 J. Ansaldi, "La paternité de Dieu", p. 89.

54 *Ibid.*, p. 92.

55 *Ibid.*, p. 117, note 95.

56 Cf. A. Vergote, "La mort rédemptrice" pp. 45s.

57 Voir par exemple l'article de P. Burney ("La théologie et l'évolution sociale : rédemption damnation et justice", *Lumière et vie*, 1971/101, pp. 60-77) qui montre l'enracinement social et culturel des thèmes bibliques de la damnation et de la rédemption juridique, mais qui esquivé la question de leur valeur actuelle. Cf. encore H. Hüng qui, dans

"Je ne pense pas que les mots employés par l'apôtre Paul à propos du sacrifice de la croix puissent garder pour nous la même signification qu'ils eurent pour lui, dès lors que nous qui les prononçons n'avons pas vécu la même réalité de foi qui concrétisait le rite sacrificiel. Ce qui était familier à Paul nous est devenu étranger... Dès lors, la tâche de chaque période culturelle est de creuser en deçà des mots jusqu'à la foi qui s'y exprime, afin d'atteindre à la vérité qui les leste d'une signification existentielle. Le vocabulaire, ici, n'est pas au service d'une connaissance froidement objective et purement théorique. C'est le vocabulaire de la foi vive et du témoignage rendu à l'action de Dieu en son Fils Jésus-Christ"<sup>58</sup>.

Ces propos ne sont pas sans nous faire penser à la querelle entre Barth et Bultmann au sujet de l'interprétation existentielle du NT. Comme ce dernier, en effet, F. J. Leenhardt met l'accent sur les deux phases distinctes de la critique herméneutique : la première, négative, qui consiste à émonder le texte de ses représentations idéologiques et culturelles — ici le langage sacrificiel — (c'est la "démythologisation" bultmanienne), et la seconde, positive, qui cherche à retraduire le texte dans les concepts les plus appropriés à la fois au lecteur actuel et au message du texte en question (pour Bultmann, l'analyse existentielle de Heidegger) ; dans la citation précédente, il s'agit donc de retrouver la foi et sa dimension "existentielle" au-delà de la lettre qui ne peut se figer et répéter mécaniquement "une réalité désormais disparue" (p. 8). Or, on le sait, l'un des points principaux de la controverse entre Barth et Bultmann fut le concept de précompréhension (*Vorverständnis*), que nous aimerions brièvement clarifier, puisque, comme l'a montré Bultmann, "l'interprétation est toujours orientée par la question que l'on veut poser au texte...elle-même guidée par une précompréhension de la chose à propos de laquelle elle ter oge le texte"<sup>59</sup>. Le premier niveau, celui de la réception, fait appel au caractère le plus formel de la précompréhension et suppose un respect du message propre du texte ; il s'agit de l'écouter et de se laisser interroger par lui sans lui imposer de prédétermination. C'est bien ce que revendique Barth face à Bultmann :

"Est-il possible de comprendre un texte quel qu'il soit, ancien ou récent, si, au lieu d'accepter courageusement qu'il s'explique lui-même et de suivre patiemment ce processus, on l'aborde en ayant déjà décidé au

---

*Etre chrétien* (Paris, Seuil, 1978, p. 492), se demande s'il ne faut pas "abandonner... la notion même de sacrifice".

<sup>58</sup> F. J. Leenhardt, *op. cit.*, pp. 8s.

<sup>59</sup> H. Delhougne, *Karl Barth et la rationalité*, Lille, Thèses Cerf, s. d., p. 443 ; d'après R. Bultmann, *Foi et compréhension*, t. 1, Paris, Seuil, 1970, p. 604 ; et du même *Jésus*, Paris, Seuil, 1968, p. 216.

préalable de la mesure et des limites de sa compréhensibilité ou de son incompréhensibilité<sup>60</sup> ?

"Ne ferme-t-on pas d'avance la bouche à un texte si on s'attaque à lui armé d'un critère de compréhensibilité ou d'incompréhensibilité qui lui est étranger (à son esprit, son contenu et son but)... ?"<sup>61</sup>

Cette dernière citation de Barth nous introduit déjà au second niveau, celui de la traduction, c'est-à-dire la formulation du texte en catégories, qui implique qu'on ne lui impose pas une idéologie particulière (philosophie existentialiste, discours anthropologique, psychanalytique, etc.) et donc qu'on ne ferme pas l'accès au texte sous l'influence de préjugés. Or, à ce niveau, nous sommes surpris de voir Lcenhardt mettre en corrélation "vérité" et "signification existentielle". Cette façon de privilégier l'existentiel au détriment de l'histoire et des représentations religieuses (qualifiées selon les auteurs d'images, de symboles ou de mythes) nous semble dictée par l'introduction d'une philosophie étrangère aux motifs du NT : n'est valable que ce qui *me* met en question, *me* fait participer à l'Être et par là *me* révèle à moi-même en *me* délivrant de fausses compréhensions. Et tout ce qui ne répond pas à cette fonction (ainsi le langage sacrificiel) est évacué comme matériel désuet et étranger.

D'autre part, peut-on dire que l'homme du XX<sup>e</sup> siècle n'a plus de précompréhension à l'égard du *langage sacrificiel* ? Est-ce parce que nous n'avons pas le même "vécu" que l'apôtre Paul que sa signification nous est perdue ? Même s'il s'est progressivement intériorisé, le sacrifice demeure une idée fondamentale de la psychè humaine et la psychologie nous apprend par ailleurs que le mécanisme du *do ut des* (sur lequel se greffe aussi son acception profane en le transcendant<sup>62</sup>) est profondément inscrit dans notre nature humaine<sup>63</sup>. Mais si la notion de sacrifice peut s'appuyer sur des catégories transcendantales, c'est aussi pour les mettre radicalement en question : le sacrifice biblique n'est jamais la manipulation de la divinité, "il est au contraire prescrit par Dieu, expression de son désir de pouvoir habiter à nouveau au milieu de son peuple, après que le sacrifice aura purifié celui-ci de la

---

<sup>60</sup> "Rudolf Bultmann, un essai pour le comprendre", in *Comprendre Bultmann. Un dossier*, Paris, Seuil, 1970, p. 164.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Cf. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1979, pp. 338ss.

<sup>63</sup> Comme le complexe de culpabilité et le phantasme d'expiation qui s'inscrivent "en creux", là où le mécanisme compensatoire se dessine "en relief".

soi-même causée par le péché". Et Leenhardt ajoute : "Dieu lui-même est sujet, celui qui écarte l'anathème en accomplissant lui-même l'expiation"<sup>64</sup>. L'idée dominante dans le sacrifice pour le péché (*hattà'*) et de culpabilité (*àsàm*)<sup>65</sup> est celle de transfert et de substitution. Ces deux lignes (substitutives et pénales) se retrouvent dans le sacrifice-*àsàm* du Serviteur du Seigneur en Esaïe 53, auquel Jésus s'est très vraisemblablement identifié<sup>66</sup>, notamment dans le *logion* de Mc 10,45 ("Donner sa vie en rançon pour beaucoup"<sup>67</sup>) étant bien entendu que le sacrifice du Christ ne peut jamais devenir "une manipulation de Dieu par l'homme"<sup>68</sup>, c'est-à-dire un moyen pour s'assurer la faveur de Dieu et "avoir le salut", mais qu'il suppose toujours une reconnaissance, dans la foi et dans l'amour, que Dieu lui-même a fait l'expiation par le don de son Fils — ce qui implique aussi une décision "existentielle" !

En conclusion, nous nous demandons si l'on peut sans autre évacuer ce langage sacrificiel (motif fondamental dans la compréhension de la croix) comme "réalité disparue", au profit d'une certaine philosophie existentielle, sans appauvrir et rétrécir la foi que l'on voulait retrouver dans son dynamisme et sa pureté originelles. A force de vouloir "déconstruire" et "creuser en deçà des mots", saisit-on encore

---

<sup>64</sup> *Op. cit.*, p. 117.

<sup>65</sup> Cf. R. de Vaux, *Les sacrifices de l'AT*, Paris, Seuil - Gabalda, 1964, p. 88.

<sup>66</sup> Cf. P. Stuhlmacher, "Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ?", *Hokhma* 40, 1989. Cette question est toujours en débat et la réponse dépend davantage de présupposés de départ sur la conception de la foi, l'image de Jésus et la nature de son oeuvre que de véritables arguments exégétiques. Sont "contre" cette identification : R. Bultmann, *Histoire de la tradition synoptique* ; C. K. Barrett, *New Testament Essays* ; X. Léon-Dufour, "Jésus devant sa mort...", in *Jésus aux origines de la christologie* ; du même "La mort rédemptrice du Christ selon le NT", in *Mort pour nos péchés* ; F. J. Leenhardt, *La mort et le testament de Jésus*. En faveur de la thèse "traditionnelle", citons : O. Cullmann, *Christologie du NT* ; J. Jeremias, *The Servant of God* ; A. Medebielle (art. "expiation" dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome 3) ; J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort* ; A. Feuillet, *Le Sacerdoce du Christ et de ses ministres* ; du même *L'agonie de Gethsémani* ; P. Benoit, "Jésus et le Serviteur de Dieu", in *Jésus aux origines de la christologie* ; L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle* ; H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?* ; et du côté évangélique, L. Morris, *The Cross in the NT* ; J. Murray, *Redemption accomplished and applied* ; H. Blocher, *Songs of the Servant*. Les deux listes ne sont pas exhaustives ! Voici par exemple les arguments de P. Benoit en faveur de cette position : "Les vraisemblances de la psychologie et les données de

la vérité (véhiculée par et dans la lettre) ou l'idéologie qu'on lui a soi-même insufflée ?

Notre sixième remarque concernera précisément l'interprétation psychanalytique des "théologoumènes" du NT.

## PROJECTION ANTHROPOMORPHIQUE ?

On risque de projeter les mécanismes psychologiques humains dans la pensée même de Dieu en interprétant littéralement les anthropomorphismes de l'Écriture (colère, justice, châtement, jalousie...). Lorsque, pour critiquer la substitution sacrificielle A. Vergote et J. Ansaldi parlent de "soif de castration", de "rivalité Père-fils", de

---

l'exégèse rejoignent ici les convenances de la foi. Jésus a dû prévoir sa mort violente et chercher à la situer dans la mission de salut dont il se sentait investi par Dieu ; et la tradition évangélique nous prouve abondamment qu'il en fut ainsi". Et l'auteur de se demander "à quels passages de l'Écriture (Jésus) pouvait recourir pour y déchiffrer son destin. Car , comme tous les Juifs pieux de son temps, c'est dans les Livres saints qu'il cherchait l'expression de la volonté de Dieu. De fait, ses annonces de la Passion y renvoient par des expressions telles que "il faut", "il est écrit". Dans quelle Ecriture pouvait-il trouver l'annonce d'une mort utile au salut des hommes, sinon surtout dans le Serviteur du Deutéro-Isaïe spécialement au ch. 53 ?" ("Jésus et le Serviteur de Dieu", in J. Dupont (éd.), *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux J. Duculot, , 1975, pp. 137-138).

H. Schürmann (*Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?*, Trad. franç. par A. Chazelle, Paris, Cerf, 1977) nous semble exprimer la position minimale, lorsqu'il écrit, citant E. Schweizer : "Si Jésus "ne s'est pas appliqué à lui-même le titre de "serviteur de Dieu" ou quelque autre théorie théologique de l'expiation, cela ne veut pas dire "qu'il n'ait pas eu conscience d'être le Serviteur de Dieu, souffrant pour la multitude, car toute sa vie a justement été marquée par ce caractère" (p. 63).

<sup>67</sup> Sans vouloir entrer dans le débat exégétique sur l'authenticité du *logion* et la correspondance entre *lutron* et *à̀sàm*, nous renvoyons principalement à A. Richardson (*op. cit.*, pp. 220s.), A. Medebielle (art. "Expiation", *SDB*, col. 123-133), P. Benoît (*op. cit.*, pp. 127-129), A. Feuillet (*Le Sacerdoce du Christ*, p. 25) et L. Morris (*The Apostolic Preaching of the Cross*, pp. 29-38), qui répondent positivement à ces deux questions, tandis que X. Léon-Dufour émet, lui, de fortes réserves (cf. "Jésus devant sa mort...", in *Jésus aux origines de la christologie*, pp. 163-167 ; *Face à la mort Jésus et Paul*, pp. 92-96 ; "La mort rédemptrice du Christ selon le NT", in coll., *Mort pour nos péchés*, pp. 34-37).

<sup>68</sup> F. J. Leenhardt, *op. cit.*, p. 118.

"pulsions sadomasochistes" de Dieu qui "exige le supplice à mort de son Fils pour assouvir sa colère", il s'agit d'un malentendu provenant de la méconnaissance de la "différence qualitative infinie" entre Dieu et l'homme (on compare l'incomparable, voir la citation de Tillich), et de l'équivocité même du discours religieux. Comme l'écrit Charles Journet, "les notions (humaines) qui signifient des perfections *mixtes*, à savoir inséparables de quelque imperfection, ne pourront convenir à Dieu en propre : telles sont les notions de corps, de passion, de sensibilité, d'émotion, de raison discursive"<sup>69</sup>. "Quel est le sens d'un tel langage ?", demande-t-il plus loin. Sa réponse est éloquente : "Il est vrai que Dieu se comporte à l'égard des hommes *comme* quelqu'un qui a la vue et l'ouïe, qui s'irrite, qui revient sur sa décision, qui se venge (...). Voilà ce que les théologiens appellent l'*analogie de proportionnalité impropre ou métaphorique*. C'est une similitude de comportements proportionnels, relatifs à deux termes qui diffèrent du tout au tout quant à leur nature, mais entre lesquels se remarque une équivalence dynamique ou fonctionnelle"<sup>70</sup>. La psychanalyse se doit donc de dénoncer tout langage religieux qui oublierait ce caractère impropre (en identifiant par exemple la colère ou les sentiments de Dieu à une colère ou à des sentiments humains, comme dans l'exemple cité par J. Ansaldi), mais elle ne peut, sur la base d'anthropomorphismes exprimant le caractère analogique de toute connaissance de Dieu, comme dans le cas de la substitution sacrificielle<sup>71</sup>, feindre d'ignorer cette loi du discours théologique et le retourner contre ceux qui l'emploient (l'anthropomorphisme étant compris ici comme une représentation de Dieu à l'aide de traits ou de passions humains, et non comme un représentation de Dieu "à partir du *désir* qu'on a que *Dieu soit ainsi*"<sup>72</sup>). Cela d'autant plus que l'argument de la projection est à dou-

---

<sup>69</sup> *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Paris, Desclée De Brouwer, 1969, p. 14.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 16. Le reste de la page explique le caractère *impropre* de ces analogies.

<sup>71</sup> Ce que Calvin avait déjà remarqué : "Le Saint-Esprit use ordinairement en l'Écriture de cette forme de parler (que Dieu a été ennemi aux hommes jusqu'à leur réconciliation par la mort de Christ)... pour s'accommoder à notre sens, afin de nous faire tant mieux entendre combien est malheureuse la condition de l'homme hors de Christ" (*Institution chrétienne*), II, 16,2. Cf. H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel et Paris, 1951, p. 140 et F. Wendel, *Calvin : sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1985<sup>2</sup>, pp. 172ss., qui conclut : "La satisfaction offerte par le Christ dans le temps modifiée, du moins si nous la considérons du point de vue

ble tranchant : si l'un des soucis majeurs de la psychologie religieuse est de dénoncer toute dimension utilitaire du discours religieux (désir du Même), n'y a-t-il pas quelque danger à en faire un critère absolu et objectif (tendance à magnifier tout discours supposé non utilitaire, c'est-à-dire allant à contre-courant du désir humain et à le déprécier dans le cas contraire) ? Or, sous l'angle de la sotériologie, un Dieu indulgent et débonnaire ne satisfait-il pas autant le Désir du sujet qu'un Dieu "vengeur", comme l'indiquent l'histoire de l'Eglise et celle du peuple juif dans l'AT, oscillant sans cesse entre YHWH et les Baals de nature plus accommodants ? La psychologie religieuse n'a-t-elle pas tendance à vouloir opposer radicalement le Même à l'Autre, alors que Dieu serait plutôt le Même et l'Autre <sup>73</sup> ? Dieu s'est fait absolument "semblable à l'homme afin que celui-ci pût le comprendre entièrement"<sup>74</sup> et c'est à la lumière de l'incarnation que Crespy note à propos de l'équivocité du langage religieux : "Il a choisi... de nous toucher dans le partage de notre humanité, d'être-avec-nous. Nous trouverons toujours quelque chose de nous... lorsque nous le rencontrerons là où il a voulu être rencontré"<sup>75</sup>.

Notre dernière (et septième) remarque nous servira de *conclusion* :

---

humain, l'attitude de Dieu lui-même envers les hommes. En réalité, cette attitude est inchangée et immuable; elle ne peut donc être influencée *a posteriori* par l'oeuvre du Christ" (p. 174). Que Dieu nous ait été "ennemi" (et *a fortiori* l'apaisement de sa colère), est donc un anthropomorphisme qu'il nous faut resituer dans l'ensemble des données scripturaires sur l'amour de Dieu pour sa créature. Néanmoins, quoique ces représentations aient un caractère métaphorique, on ne peut les réduire à des "symboles" (cf. E. Brunner, *Dogmatique*, tome 2, p. 323) ou à des "images" (F. J. Leenhardt, *op. cit.*, p. 18) "empruntées au culte juif" (J. Zumstein, in *Mort de Jésus*, p. 16) ; comme le montre J. I. Packer ("What Did the Cross Achieve ?", *Tyndale Bulletin* 25, 1974, pp. 3-45), il s'agit de modèles certes, mais qui nous révèlent des transactions objectives. D'autre part, il ne suffit pas de qualifier ces représentations de "projection" pour en nier la pertinence ; rappelons le caractère inévitable et légitime de l'activité projective de la "conscience constituante" — qui explique l'objectivité même de l'objet "comme objet distinct et indépendant de nous" (cf. G. Van Riet, *La foi et le temps*, 1, 1968, p. 227).

<sup>72</sup> A. Godin, *op. cit.*, p. 30.

## HUMILITE RECIPROQUE !

Dès qu'ils abordent le domaine de la rédemption (et particulièrement celui de la substitution), le théologien ou le psychanalyste ne peuvent se départir d'une grande humilité : comment sonder le moment le plus mystérieux de tous, celui où le Fils de Dieu donne sa vie pour nos péchés, de quelque manière que l'on comprenne cette affirmation ? "Il s'agit là de l'acte libérateur aux significations inépuisables dont la théologie balbutie le sens parce que ce sens ne peut pas, en définitive, être dit"<sup>76</sup>.

Aussi le *théologien* se gardera-t-il au nom de présupposés anthropologiques d'éliminer ou de réinterpréter radicalement les théologoumènes du NT d'une part (en tant que simples ébauches conceptuelles), de les forcer ou de les comprendre littéralement (en y projetant par exemple le fantasme du père) au nom d'une certaine inspiration verbale d'autre part. Quant à lui le psychanalyste ou le psychologue des religions, sans jouer un rôle ministériel, il contribuera à "révéler les enracinements psychologiques et religieux des représentations de Dieu et de Jésus-Christ"<sup>77</sup> (dénonciation de tout discours religieux projectif). D'autre part, en raison d'une "sorte d'analogie entre les organisations pulsionnelles et la chaîne des figures symboliques de la foi" — sans "réduire les significations de la sphère religieuse, ni les priver de leur sens propre"<sup>78</sup> — il travaillera avec le théologien à la "genèse du sens"<sup>79</sup>. Encore faut-il admettre comme présupposé herméneutique que les théologoumènes du NT ne sont pas de simples ébauches (comme celles des siècles suivants : Nicée, Chalcédoine, Constantinople...) d'hommes du premier siècle tributaires culturellement et théologiquement de leur "langage religieux" pour exprimer leur expérience de foi, mais les déclarations des témoins de la résurrection dont le discours inspiré par le Saint-Esprit, révèle le sens même de l'événement de la mort du Christ (ce qui n'exclut évidemment pas une étude anthropologique du sens de ces théologoumènes ni une interprétation de leur lecture, de leur choix et de leur compréhension actuelle).

---

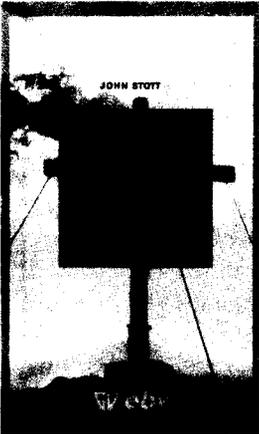
<sup>76</sup> Ibid., p. 250.

<sup>77</sup> A. Vergote, "La mort rédemptrice", p. 46.

<sup>78</sup> P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 484s. (nous soulignons).

<sup>79</sup> Voir notre second article dans le prochain numéro de *Hokhma*.

Telles nous semblent les conditions d'une collaboration fructueuse entre ces diverses disciplines.



LA CROIX DE JESUS-CHRIST. J.W. STOTT

Présentation magistrale du message de la croix dont les différents aspects sont analysés un à un à la lumière de l'enseignement de Jésus et de ses apôtres : la raison de la mort de Jésus, son sens profond, ses résultats et son écho dans nos vies. Dès la première page, l'intérêt est captivé par un style vivant, une logique rigoureuse, une précision remarquable, de nombreuses illustrations et des applications pratiques pour la vie de tous les jours.

Prix : 95 F (remises habituelles aux libraires)

Coédition GV/ebv

369 pages

Editions Grâce et Vérité B.P. 2103 68059 MULHOUSE CEDEX  
Editions du Brunnen Verlag Wallstrasse 6 4002 BALE