

Article 4 : « Jésus-Christ a souffert sous Ponce Pilate, il a été crucifié, il est mort, il a été enseveli »

Paragraphe 2 : Jésus est mort crucifié

CEC 606-618

3. Le Christ s'est offert lui-même à son Père pour nos péchés

1. Le sacrifice du Christ

L'Ancien Testament (qui condamne tout sacrifice humain à partir d'Abraham¹) accorde une place centrale au sacrifice de l'agneau pascal² : en commémorant la libération de l'Égypte, il inscrit l'Alliance dans le présent. Le propre du sacrifice pascal est donc de constituer un *mémorial*³. Le mémorial est un sacrifice d'action de grâces pour un bienfait reçu, à la fois dans le passé et dans le présent: le souvenir reconnaissant du passé est une assurance du salut présent. Dans les derniers temps avant notre ère, la célébration de la Pâque prendra aussi une valeur messianique et exprimera l'espérance du salut à venir. Le sens de la Pâque ancienne est important pour notre propos, étant donné le lien établi dans le Nouveau Testament entre le sacrifice de l'agneau pascal et celui de Jésus⁴. Dans un cas comme dans l'autre l'événement donne lieu à l'institution d'un mémorial. Un grand nombre de sacrifices rituels existaient dans le judaïsme ancien, décrits dans le livre du Lévitique. L'offrande (irrévocable puisqu'elle était sacrifiée) symbolisait la relation de l'homme à Dieu sous forme soit d'expiation (ou demande de pardon⁵), soit de communion (il a pour sens de confesser et célébrer l'action de grâce de Dieu et donne lieu à un repas sacré⁶).

Quelle est la valeur religieuse de ces sacrifices ? Selon le père de Vaux, *le sacrifice est l'acte essentiel du culte extérieur. C'est une prière en action, c'est une action symbolique qui rend efficaces les sentiments intérieurs de l'offrant et la réponse que Dieu y fait. C'est quelque chose de comparable aux actions symboliques des prophètes. Par les rites sacrificiels, le don à Dieu est accepté, l'union à Dieu est établie, la faute du fidèle est effacée. Mais ce n'est pas une efficacité magique: il est essentiel que l'action extérieure exprime les sentiments vrais de l'offrant et rencontre les dispositions bienveillantes de Dieu*⁷. Cette définition complexe nous expose la finalité du sacrifice : l'union de l'homme à Dieu. C'est pourquoi tout sacrifice comporte un don. À travers ce don que l'homme fait, il reconnaît la souveraineté divine sur toutes choses et la vie en particulier. Ce don comporte donc une privation : la destruction n'est pas voulue pour elle-même, mais elle est la seule manière de rendre l'offrande irrévocable. Par la privation d'un bien utile, le sacrifice prend aussi une valeur expiatoire, c'est-à-dire celle d'une intercession pour le pardon. Les prophètes, pour leur part, vont réagir avec vigueur contre une dégradation de la pratique sacrificielle qui consiste à introduire une scission entre l'extérieur cultuel et l'intérieur des dispositions de l'homme⁸. Le but des prophètes n'est pas de condamner les sacrifices, mais de dénoncer l'attitude purement ritualiste⁹. Ils invitent à une

¹ Cf. VAUX, R., de, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris Gabalda 1964, pp. 61-63; cf. aussi, CAZELLES, H., art. "Sacrifice", dans VTB, (1964), coll. 968-974.

² Cf. Ex 12.

³ En hébreu, *zikkaron*. Voir Ex 12, 24.,

⁴ Cf. Jn 19, 36 ; 1 Co 5, 7-8.

⁵ Cf. 1 Sm 3, 14 ; 26, 19 ; 2 Sm 24, 15.

⁶ Cf. Dt 12, 18 ; 14, 26.

⁷ VAUX, R., de, *Les institutions de l'Ancien testament*, T. II, Paris Cerf 1960, p. 340.

⁸ Cf. Is 1, 11-17 ; Jr 6, 20 ; 7, 21-22 ; Os 6, 6 ; Am 5, 21-27 ; Mi 6, 6-8.

⁹ Voir les deux grands textes de l'Ancien Testament : Os 6, 6 et 1 Sm 15, 22.

spiritualisation du culte, qui trouvera son sommet dans la figure du serviteur souffrant d'Isaïe¹⁰ qui offre sa vie en sacrifice.

Jésus se situe clairement dans cette perspective spirituelle du sacrifice¹¹. Les auteurs des épîtres du Nouveau Testament ont largement utilisé la notion de sacrifice pour rendre compte de la mort de Jésus. En Ephésiens 5, 1-2, la vie sacrificielle du Christ devient la loi de la vie sacrificielle du chrétien, de même en Romains 12, 1. Saint Paul donne encore une interprétation sacrificielle de l'eucharistie, en faisant une comparaison entre la table eucharistique et les tables des sacrifices anciens et des sacrifices païens¹². Cette interprétation devient manifeste dans le récit qu'il donne de l'institution de l'eucharistie¹³ : manger ce pain et boire cette coupe, c'est *annoncer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne*. De même, l'épître aux Hébreux offre un bel exposé sur le thème du sacrifice. Dans une longue description¹⁴, l'offrande du Christ se distingue nettement des anciens sacrifices ; il s'agit d'un acte humain d'obéissance personnelle, consciente et libre. Elle constitue à la fois un sacrifice pour les péchés et un sacrifice de communion, pleinement efficace des deux côtés. Elle est indissolublement une offrande à Dieu et une offrande pour les frères¹⁵. En Hébreux 13, 15-16, le terme technique de sacrifice, *thusia*, est appliqué à la vie de charité fraternelle, ce que ne cesseront de rappeler les Pères de l'Église.

Saint Thomas donne du sacrifice la définition suivante : *Le sacrifice, au sens propre, désigne ce qui est fait comme témoignage de l'honneur qui est dû proprement à Dieu, en vue de l'apaiser*¹⁶. Saint Thomas va en conclure que le caractère sacrificiel de la passion du Christ vient de deux éléments : l'offrande réelle de soi-même et l'amour¹⁷, c'est-à-dire une *offrande* et une immolation (car, pour lui, *tout sacrifice est une offrande, mais toute offrande n'est pas nécessairement un sacrifice*¹⁸). Une offrande : *Le Christ s'est offert volontairement à la Passion, et, de ce point de vue, il réalise l'idée d'hostie*¹⁹. En second lieu, l'immolation : *Le Christ s'est offert lui-même dans la passion pour nous*²⁰. Et Saint Thomas ajoute aussitôt : *Que le Christ ait subi volontairement la passion, cela a été souverainement agréable à Dieu, car le motif en était la charité. Il est donc manifeste que la passion du Christ a été un vrai sacrifice*²¹. Enfin, glosant le *De Trinitate* de Saint Augustin, Saint Thomas en vient à reconnaître que le sacrifice du Christ est le sacrifice par excellence, puisqu'on y trouve rassemblés dans l'unité les quatre éléments qui constituent le sacrifice : *Celui à qui on l'offre, celui qui l'offre, ce que l'on offre, pour qui on l'offre*. Or Jésus, vrai Dieu et vrai homme est tout à la fois l'offrant et l'offrande²².

2. L'expiation souffrante et la propitiation

¹⁰ Cf. Is 52, 13 – 53, 12.

¹¹ Cf. Mt 9, 13 ; Mc 12, 33.

¹² Cf. 1 Co 10, 14-22.

¹³ 1 Co 11, 24-25.

¹⁴ Cf. Hb 10, 5-12 ; Hb 9, 11-14.

¹⁵ Cf. VANHOYE, A., *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le NT*, Paris Seuil 1980, p. 249.

¹⁶ S. THOMAS, *Somme Théologique*, IIIa, q. 48, a. 3 conclusion.

¹⁷ Cf. CATÃO, B., *Salut et rédemption chez S. Thomas*, Paris 1965, p. 91.

¹⁸ II^a-II^e, q. 85, a. 3, ad. 3 ; q. 86, a. 1.

¹⁹ III^a, q. 22, a. 2, ad 2.

²⁰ III^a, q. 48, a. 3.

²¹ *Ibidem*.

²² S. THOMAS, *Somme Théologique*, IIIa, q. 48, a. 3 conclusion. Cf. CEC 614

Il nous faut aborder la dimension expiatoire, c'est-à-dire laborieuse, douloureuse du sacrifice. Pour nous rendre compte du poids de ce mot *expiation*²³ dans la conscience contemporaine, nous pouvons reprendre la définition que nous en donne le *petit Robert* : *Souffrance imposée ou acceptée à la suite d'une faute et considérée comme un remède ou une purification, la faute étant assimilée à une maladie ou à une souillure de l'âme. C'est l'idée d'un châtement subi en compensation à un ordre violé. On parlera d'ailleurs de châtement infligé en expiation du crime ...*

Avant d'aborder deux textes du Nouveau Testament, il est important de rappeler que les thèmes de l'expiation et de la propitiation sont très présents dans l'Ancien²⁴. Le rite d'expiation est souvent assimilé à une prière d'intercession. D'autre part, les sacrifices d'expiations tiennent une grande place dans le Lévitique²⁵. Entre autres cérémonies, le grand-prêtre chargé d'en accomplir le rite pénétrait derrière le voile de la Tente de réunion et en aspergeait le propitiatoire (ou plaque d'or posée comme un couvercle sur l'arche d'alliance ; c'était le lieu où le Seigneur avait communiqué avec Moïse, le lieu qu'il avait choisi pour être présent à son peuple, le lieu d'où il accordait son pardon) du sang d'un taureau ou d'un bouc immolé en sacrifice. L'aspersion du sang permet à l'homme de vivre une re-consécration de tout lui-même à Dieu, et d'entretenir sa fidélité dans l'Alliance. La fête de l'expiation (ou des *kippourim*) comprise comme une grande prière d'intercession, ne tend point à changer les dispositions de Dieu, mais à disposer l'homme à accueillir le don de Dieu. L'expiation, comme propitiation, ouvre la voie du pardon et de la réconciliation. Ainsi, la colère de Dieu dont parle si souvent l'Ancien Testament²⁶ doit être comprise comme l'expression humaine de la *tristesse* de l'amour de Dieu. Remarquons enfin que l'expiation dans l'Ancien Testament n'est pas un acte purement rituel, elle implique un *don de soi*. Par le don de sa vie, le serviteur souffrant de Yahvé²⁷ qui a pris sur lui nos fautes est devenu médiateur. Il intercède pour nous, il se substitue aux pécheurs pour présenter devant Dieu sa vie en sacrifice de réconciliation. Ce qui écarte toute idée de vengeance ...

Le Nouveau Testament présente le Christ, à plusieurs reprises, comme notre *expiation* (pas seulement celui qui expie, ou qui nous obtient le pardon) :

- Rm 3, 25 : *Dieu l'a exposé, instrument de propitiation (hilastèrion, littéralement propitiatoire ; on pourrait traduire aussi par : instrument d'expiation) par son sang moyennant la foi*. Ce verset est particulièrement concentré : le Christ est à la fois la victime dont le sang est offert, le lieu saint de la présence de Dieu parmi son peuple et l'endroit exclusif du pardon divin. Encore une fois le mouvement est d'abord descendant, puis ascendant.

- 1 Jn 2, 2 : *C'est Lui (Jésus) qui est victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier*. Le terme utilisé ici est *hilasmos*, comme en 1 Jn 4, 10, qui est une expression voisine que l'on peut traduire par *propitiation* ou *expiation*. Ce qui est intéressant de noter dans ce texte, c'est la valeur universelle du sacrifice du Christ, à l'instar du serviteur souffrant d'Isaïe. C'est parce que Dieu nous est éternellement propice qu'il a envoyé celui qui intercéderait pour nous de tout son être en sacrifice de propitiation.

²³ En hébreu, expiation se dit : *kipper*. D'où le jour du *Yôm kippour*, ou jour des expiations, décrit en Lv 16-17.

²⁴ Lire, par exemple, l'expiation de Moïse en Ex 32, 30 et celle d'Aaron en Nb 17, 11 ss., qui sont interprétées par Sg 18, 21-25.

²⁵ Cf. Lv 16-17.

²⁶ Cf. Is 30, 27-33 ; Ez 20, 33 ; Jr 25, 15-38, textes à lire à la lumière de Jon 3, 9 ; Os 14, 5 ; Ez 34, 6-7 ; Is 54, 7-8.

²⁷ Cf. Is 52, 13 – 53, 12.

- Jn 1, 29 : *Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde* ; là encore le Baptiste évoque la mort expiatoire de Jésus, par la réminiscence de l'agneau pascal²⁸. L'image de l'agneau immolé reste une image du Christ jusque dans sa Gloire²⁹.

Deux textes doivent retenir notre attention:

- 2 Co 5, 21 : *Celui qui n'avait pas connu le péché, Il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu.*

- Gl 3, 13 : *Le Christ nous a rachetés de cette malédiction en devenant lui-même malédiction pour nous.*

Le Christ n'est rendu ni pécheur ni maudit à titre personnel. Il n'y a aucune ressemblance entre celui qui n'avait pas connu le péché et le péché de l'homme. Jésus accepte les conséquences extrêmes de la solidarité que son incarnation lui a fait assumer avec nous, puisqu'il a *pris une chair semblable à celle du péché*³⁰. Sans avoir aucune part de responsabilité dans nos péchés, il est malade de nos maladies, ce sont elles qu'il porte. Au cœur de cette solidarité, il convertit ce mal cette souffrance en les vivant comme une authentique et féconde pénitence, faite de prière et de don de soi: c'est là son expiation. La Tête souffre du mal de tout le corps et initie ce corps à l'arrachement du péché qu'est la pénitence. Il y a un parallèle entre l'œuvre de Jésus, et celle des martyres; par exemple avec ce cri de Saint Ignace d'Antioche : *Je suis votre victime expiatoire, et je m'offre en sacrifice pour votre Église*³¹.

La tradition ecclésiale a vu se développer toute une autre veine spirituelle à partir de l'idée d'expiation : celle de la réparation d'amour. Il ne s'agit pas d'abord de la réparation pour les fautes commises personnellement, que nous retrouvons à propos de la satisfaction. La motivation première de la réparation est l'ingratitude et l'oubli des hommes toujours pécheurs devant l'amour de Dieu qui est allé jusqu'à livrer son Fils pour nous dans la mort ignominieuse de la Croix³². Déjà Saint Augustin avait ressenti l'exigence qui pousse le chrétien à rendre amour pour amour à celui qui nous a aimés le premier et jusqu'au bout³³. Cette mystique réparatrice se développa dans le cadre d'une dévotion très tendre envers l'humanité du Christ. L'âme chrétienne, qui vit de la charité, se sent poussée à s'associer aux souffrances du Christ, par la prière, l'adoration, les macérations. Au XVI^e siècle, dans le climat de la Contre-Réforme, commence à naître les longues heures de réparations eucharistiques (les Quarante-Heures, qui veulent expier et réparer les fautes commises pendant le carnaval). Au XVII^e siècle on voit naître de façon officielle la dévotion au Sacré-Cœur qui résume toute la spiritualité réparatrice dans ce symbole du Cœur aimant et transpercé de Jésus. Cette dévotion prend le contre-poids aux excès de la théologie de l'expiation mal comprise: elle ne prône pas l'apaisement de la colère et de la justice divine disposée à la vengeance: elle demande de consoler, par une réparation aimante, priante et souffrante, le Cœur de l'Homme-Dieu, blessé par l'ingratitude et l'oubli des hommes.

3. La satisfaction

Avec la catégorie de la satisfaction, nous abordons un vocabulaire qui, bien que n'appartenant pas à l'Écriture, est très solidaire des idées de sacrifice et d'expiation. Sa valeur propre est

²⁸ Cf. Ex 12, 1-28.

²⁹ Ap 5, 6 ss. ; 1 P 1, 19-20 ; Hb 2, 17 ; 5, 7-10 ; 9, 1-7.

³⁰ Rm 8, 3.

³¹ S. IGNACE D'ANTIOCHE, Ad Phil

³² Cf. GLOTIN, E., art. "Réparation" in *DS* t. 13 (1987), coll. 369-413.

³³ Cf. S. AUGUSTIN, *Commentaire de la 1^{ère} Épître de S. Jean*, 7, 7. Le terme *redamatio* se trouve dans les *Confessions*, IV, 8, 13 et 9, 14.

d'exprimer qu'il ne peut y avoir de réconciliation entre Dieu et l'homme, sans que ce dernier ne cherche à réparer le mal qu'il a commis. La satisfaction est une exigence de vérité pour l'homme pécheur, *elle met en lumière le caractère personnel et moral de la réparation adressée par l'homme à Dieu, à la suite de l'offense commise*³⁴.

C'est Saint Anselme de Cantorbery qui a placé la satisfaction au cœur de la doctrine du salut, dans son *Cur Deus homo ?* À sa suite, Saint Thomas, estime que, si c'est Dieu qui a l'initiative absolue du salut de l'homme (il suffit pour s'en convaincre de se rappeler que les cinq raisons de convenance de l'Incarnation pour la réparation de la nature humaine appartiennent toutes à la médiation descendante³⁵), cependant Dieu ne veut pas sauver l'homme sans lui. Il veut que son arrachement au péché soit aussi l'œuvre de la conversion, c'est-à-dire ne peut être que pénitent et la satisfaction sera l'expression concrète de cette pénitence. Cependant, l'homme pouvait-il satisfaire réellement par lui-même ? À plusieurs reprises, Saint Thomas souligne qu'il y a une véritable nécessité - non absolue³⁶ mais pour un *melius esse* - de la satisfaction du Christ, car *un homme simplement homme ne pouvait pas satisfaire pour la totalité du genre humain; or Dieu n'avait pas à satisfaire, il fallait donc que Jésus-Christ soit Dieu et homme*³⁷. Dans l'exposé de l'efficacité de la passion du Christ, la satisfaction prend un très grand relief³⁸. Elle est un acte de vertu, un acte de la vertu de justice, et plus exactement, un acte de cette spéciale de la justice qu'est la pénitence. Elle comporte donc un aspect pénal. Puisqu'elle est ordonnée au rétablissement de la justice, elle comporte une *compensation* pour l'offense faite, une certaine adéquation entre celui qui a commis l'offense et celui qui a été offensé. Chez Saint Thomas, cette compensation est nettement ontologique, plutôt que juridique. Elle n'engage pas l'idée que la compensation soit un préalable à la miséricorde de Dieu. En effet, la satisfaction n'a de valeur que pour autant qu'elle est commandée par l'amour³⁹. La satisfaction ne peut donc avoir de vertu sans la charité. La charité inspire chez le pécheur la volonté d'accomplir la peine pour le péché commis. Cette exigence de l'amour demeure, même après avoir obtenu le pardon de Dieu. Mais Saint Thomas note avec une grande justesse que la puissance de l'amour qui anime le pécheur repentant peut suffire à elle seule et rendre inutile tout acte de satisfaction, car ce qui compte dans la satisfaction c'est la qualité de l'amour plus que la quantité de ce qui est fait⁴⁰. Dans le cas du Christ la puissance de la charité de celui qui a supporté volontairement la mort a accompli une œuvre satisfaisante suréminente : *À proprement parler, celui-là satisfait pour le péché qui présente à l'offensé un objet d'amour égal ou supérieur à cet objet de haine qu'est l'offense. Or, le Christ, en souffrant par charité et obéissance, a présenté à Dieu plus que n'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain :*

1) d'abord à cause de l'immense amour qui lui faisait supporter la souffrance;

³⁴ GALOT, J., *La rédemption mystère d'Alliance*, op. cit., p. 223 (cf pp. 222-248). En effet, satisfaire, vient du latin *satis facere* (faire assez), c'est-à-dire qu'on cherche à réparer le droit d'autrui qui a été lésé. C'est donc le bien de celui qui a été offensé et non celui qui satisfait. Le risque est de tomber dans le schéma étroit d'une justice commutative avec Dieu, selon l'adage *Do ut des*.

³⁵ Cf. S. THOMAS, *Somme Théologique*, IIIa, 1, 2, resp.

³⁶ Cf. III, 46, 2 ad 3um (souligne que Dieu pouvait sans manquer à la justice ne pas exiger de satisfaction pour le péché du genre humain: la justice n'est donc pas en Dieu une loi d'airain qui s'imposerait à lui); III, 1, 2, ad 2 um (souligne que Dieu pouvait se contenter d'une satisfaction imparfaite; celle accompli par un homme seul, par exemple).

³⁷ Cf. III, 1, 2 resp.

³⁸ Cf. III, 48, 2.

³⁹ "Toute satisfaction subséquente tiendra son efficacité de l'amour qui informe son intention", *Comment. Sent. L. 4, d. 15, q. 1, art. 3, qq. 2-3*. Voir les nombreux textes cités par CATÃO, B., *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin, L'acte sauveur du Christ*, Paris Aubier 1965, p. 86.

⁴⁰ S. THOMAS, III, 79, 5, resp. : "Dans la satisfaction on fait plus attention à l'affection de celui qui offre qu'à la quantité de l'offrande".

2) à cause de la dignité de sa propre vie qu'il donnait comme satisfaction, car c'était la vie d'un Homme-Dieu;

3) à cause du nombre de ses souffrances et de l'acuité de sa douleur.

La Passion du Christ n'a donc pas été pour les péchés du genre humain une satisfaction seulement suffisante (*sufficiens*), mais surabondante (*superabundans*)⁴¹.

Au concile de Trente, le terme de satisfaction fait son entrée dans le langage dogmatique de l'Église : *cause méritoire, le Fils unique bien-aimé de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ, qui, 'alors que nous étions ennemis' (Rm 5, 10), à cause de l'extrême amour dont il nous a aimés (Ep 2, 4), a mérité notre justification par sa très sainte passion sur le bois de la croix et a satisfait pour nous à Dieu son Père*⁴². L'usage que fait le concile de ce mot lui confère une autorité dogmatique pour exprimer un aspect de la rédemption et du salut.

On peut toujours se demander pourquoi la satisfaction a-t-elle été exigée par Dieu. Comme elle n'était pas nécessaire, on serait tenté de penser, que le pardon divin aurait été plus généreux s'il n'avait demandé aucune compensation ni fixé aucune condition. À cette objection, certains ont été tentés de répondre que l'amour doit tenir compte des exigences de la justice. La réponse est peu satisfaisante, car la justice ne peut requérir de satisfaction que de la part du coupable. Or ici c'est le Christ innocent qui a offert au Père une réparation pour les coupables. Donc si la satisfaction est exigée, ce n'est pas par nécessité de justice, mais par exigence de l'amour lui-même. Dieu aurait pu pardonner sans réclamer satisfaction; l'œuvre rédemptrice aurait été alors de sa part un acte unilatéral. Par amour, Dieu a voulu une alliance où l'humanité collaborerait à l'obtention de son salut. En demandant cette collaboration, Dieu exigeait une satisfaction. Mais pourquoi exige-t-il une réparation du côté de l'homme ? Dieu veut en fait assurer le plus grand bien de l'homme lui-même. En effet, c'est un honneur que Dieu fait à l'humanité de pouvoir collaborer à l'œuvre de son salut. La satisfaction, ou la réparation est un besoin qui naît spontanément de l'amour pénitent. Or pardonner, pour Dieu, n'est rien d'autre que de nous remettre dans la voie de l'amour.

Pourquoi la satisfaction du Christ passe-t-elle donc par la Passion et la mort ignominieuse de Jésus ?

La première réponse est la décision divine. Toutefois, le décret divin n'est pas arbitraire. En fait, le péché d'Adam se caractérise par une attitude d'orgueil : *Vous serez comme des dieux*⁴³. La réparation consiste à prendre l'attitude contraire : Dieu a voulu instaurer un sacrifice où la réparation de la désobéissance initiale s'effectue par une obéissance, *jusqu'à la mort et la mort de la Croix*⁴⁴. D'autre part, le péché d'Adam a entraîné des peines pour l'humanité : la peine d'une mort spirituelle, par la privation de l'amitié divine et de la grâce ; le châtement de la mort corporelle et des souffrances terrestres. La réparation suppose qu'on prenne la charge des conséquences du péché, pour y mettre fin. Par ses souffrances et sa mort, l'obéissance de Jésus parvient à son terme extrême⁴⁵. Saint Paul affirme aussi que c'est dans la mort que son obéissance a atteint la limite par l'abaissement le plus total⁴⁶.

4. De la substitution à la solidarité

⁴¹ III, 48, 2, corp. Cf; aussi les raisons alléguées dans CG , IV, chap. 55, sol.. 23 et 24.

⁴² Dz 1529, Du 563.

⁴³ Gn 3, 5 et 22.

⁴⁴ Ph 2, 6-8.

⁴⁵ Hb 5, 8.

⁴⁶ Cf. Ph 2, 8.

Il nous faut maintenant nous interroger sur la valeur représentative de la satisfaction offerte par le Christ. Que penser de la *satisfaction vicaire*, de la substitution, et du concept de solidarité en sotériologie ?

L'expression *satisfaction vicaire* est relativement récente⁴⁷. Cependant l'idée exprimée est traditionnelle : on la trouve déjà dans le quatrième chant du serviteur souffrant de Yahvé chez Isaïe, puisque le serviteur est chargé du poids de nos fautes et offre un sacrifice expiatoire pour la multitude des pécheurs; on la trouve dans le terme de *rançon* que Jésus s'applique à lui-même en parlant de son sacrifice⁴⁸ et dans la doctrine paulinienne de la rédemption. Saint Thomas dit aussi que le Christ a pris *notre place*, dans notre nature, les peines du péchés⁴⁹. Donc *satisfaction vicaire* exprime d'une part la réparation de l'offense faite à Dieu (satisfaction) et d'autre part, un aspect précis de la substitution: Jésus prend sur lui une tâche que nous ne pourrions réaliser seul. Mais il y a différentes manières de comprendre le : *à notre place*.

Dans les écrits des premiers Réformateurs, on peut distinguer plusieurs affirmations qui précisent un idée nouvelle, celle de *substitution*⁵⁰: le Christ a été regardé comme pécheur par Dieu lui-même (Luther); il a été condamné par une condamnation qui atteignait notre péché (Calvin); il a été puni par Dieu en raison de nos fautes (Grotius); il a subi la peine de l'enfer ou une peine équivalente à celle du dam (Luther, Calvin, Boulgakof)⁵¹. Tous ces essais d'explication ont donné naissance à la *substitution pénale*, qui est née dans les Églises issues de la Réforme aux XVII^e et XVIII^e siècles. Il s'est aussi infiltré dans l'enseignement catholique. Mais cette théorie n'est pas soutenable, car la punition ne donne satisfaction à l'offensé que si elle atteint l'offenseur. D'autre part, le bouc émissaire⁵², qui sert d'appui principal à la théorie de la substitution pénale ne peut être regardé comme la figure du Christ. en diffère par deux aspects essentiels: il n'était pas immolé ni offert en sacrifice (mais simplement envoyé au désert) ; d'autre part il était considéré comme souillé, contaminé (ceux qui le touchaient encouraient une peine légale). Par ce fait, il était à l'opposé des conditions requises pour un sacrifice, car une victime, pour être agréée de Dieu, doit être sans tache, immaculée. La substitution pénale ne tient pas suffisamment compte de l'innocence et de la sainteté du Christ, qui sont exigées par l'union hypostatique et qui sont essentielles à la valeur du sacrifice de la croix. Dans le sacrifice sanglant, le Christ ne peut être considéré ni comme pécheur, ni comme puni (car une punition pour être juste ne peut affecté que par le coupable). La part de vérité qui se trouve dans la théorie de la substitution pénale, c'est que Jésus s'est substitué aux hommes pécheurs pour prendre sur lui la mort et les souffrances, qui auraient été la peine due au péché. Par le fait même de la substitution du Christ aux pécheurs, il y a eu une substitution du sacrifice à la punition, de la satisfaction à la peine. La substitution cesse donc d'être pénale du fait qu'elle est la substitution du Christ.

La catégorie de substitution n'est pas biblique, et pourtant certains se sont basés sur la prophétie du serviteur souffrant d'Isaïe, et sur d'autres textes du Nouveau Testament (particulièrement ceux déjà étudiés : Gl 3, 13 et 2 Co 5, 21) pour reconnaître un certain ancrage scripturaire à l'idée de substitution, puisque le Christ a accompli à travers une mort

⁴⁷ Le premier théologien qui usa de cette expression semble avoir été M. Dobmayer († 1805) bénédictin allemand.

⁴⁸ Cf. Mt 20, 28 ; Mc 10, 45.

⁴⁹ Cf. III, 14, 1, resp.

⁵⁰ Par substitution, on entend le remplacement d'un élément par un autre dans un tout, ou le remplacement d'une personne par une autre dans une fonction ou une relation..

⁵¹ Cf. GALOT, J., *La rédemption mystère d'Alliance*, op. cit., pp. 247-265. Pour les critiques, voir aussi NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique*, pp. 501-502.

⁵² On sait qu'à la fête de l'Expiation deux boucs étaient présentés au grand prêtre; l'un était destiné à être immolé en expiation pour les péchés d'Israël, tandis que l'autre était chargé de ces péchés (cf. Lv 16, 21-22)

qui ne lui était pas due une rédemption dont nous étions incapables. En ce sens, il est venu à *notre place* et il a *pris notre place*. Mais cette substitution doit être bien comprise: le Christ vient prendre notre place, afin de réaliser, au nom du lien de solidarité qu'il a établi avec nous, ce que notre situation de pécheur nous empêchait de faire. Le "à notre place" est commandé par le "en notre faveur" et doit jamais faire oublier le "à cause de nous". La liberté de Jésus ne se supplante pas à la nôtre, mais nous la donne à nouveau.

De tout temps l'idée de *solidarité* a été associée à celle de salut. En fait, nous allons montrer, dans un premier temps, que la vérité de la substitution suppose la solidarité, et que la solidarité du Christ avec nous, le conduit à une réelle substitution⁵³. Si la solidarité du Christ-Jésus est un fait originaire, du fait qu'il est Dieu, sa solidarité avec nous est le fruit d'une libre décision de sa part. Il veut assumer volontairement la condition humaine jusque dans les conséquences du péché⁵⁴. Mais cette solidarité du Fils de Dieu fait chair avec nous n'est pas seulement exemplaire: elle est capable de changer le sens de la solidarité humaine du mal en bien. Jésus n'est pas seulement venu partager notre destin - à la rigueur, on pourrait l'accuser de ne faire qu'un malheureux de plus ! - mais il prend sur lui la solidarité de nos souffrances, afin de la renverser en solidarité de justice et de bonheur. *Lui qui n'a jamais commis le péché*⁵⁵, il s'identifie à nous pour changer notre situation, transformer notre pauvreté en richesse : *L'amour du Christ nous presse à la pensée qu'un seul est mort pour tous et donc que tous sont morts*⁵⁶. Le Christ fait de sa souffrance et de sa mort une source de bénédiction⁵⁷. La dialectique du *un pour tous* et du *tous pour un* vaut en un sens opposé de notre solidarité en Adam et de notre solidarité avec le Christ⁵⁸. Cette solidarité est au service de notre union mystique avec le Christ, qui nous conduit à ne former qu'un seul corps avec lui⁵⁹.

L'affirmation de l'universalité du salut - qui est un des aspects de la contestation contemporaine - trouve sa légitimité dans la solidarité. D'une part, le mouvement original de la solidarité assumé par le médiateur met tout homme en état de solidarité divine. En effet, *aucun homme, fut-il le plus saint, n'était en mesure de prendre sur lui les péchés de tous les hommes et de s'offrir en sacrifice «pour tous»*. *Seul Jésus-Christ en était capable parce que, tout en étant un vrai homme, il était Dieu-Fils, de même nature que le Père (...)* *L'existence dans le Christ de la personne divine du Fils, qui dépasse et en même temps embrasse toutes les personnes humaines, rend possible son sacrifice rédempteur «pour tous»*. *Cette même transcendance divine dans la personne du Christ fait qu'il peut «représenter» devant son Père tous les hommes*⁶⁰. Bref le mystère pascal du Christ est un acte divin: il a de ce fait une valeur absolue et universelle⁶¹. Il est *une fois pour toutes*⁶² et a une portée trans-historique. Il

⁵³ Il faudrait lire avec foi la merveilleuse audience du 26 octobre 1988 du pape Jean-Paul II "*Valeur substitutive du sacrifice du Christ, victime expiatoire «pour les péchés du monde entier»*", éd. du Cerf, tome V, pp. 143-149.

⁵⁴ Cf. 2 Co 8, 9 ; Ph 2, 6-7.

⁵⁵ Cf. 1 P 2, 22.

⁵⁶ 2 Co 5, 14.

⁵⁷ Cf. Gl 1, 4 ; 3, 13-14.

⁵⁸ Rm 5, 12-21 ; 1 Co 15, 21-22.

⁵⁹ Cl 1, 18 ; 2, 19 ; 3, 15 ; Ep 1, 23 ; 5, 23-30 ; sur ce thème de la solidarité du Christ avec nous, cf. Hb 2, 17 ; 4, 15 ; 5, 2 et Mt 25, 40.

⁶⁰ JEAN-PAUL II, audience du 26/10/1988, pp. 147.

⁶¹ certains auteurs ont cherché d'autres explications à cette représentativité universelle du sacrifice du Christ:

1) Mgr GLORIEUX, par exemple, en s'inspirant de la théorie platonicienne de l'archétype, parle d'une nature humaine universelle: le Verbe, en assumant une nature humaine individuelle, s'est uni à toute l'humanité, car dans sa propre nature, c'est en un certain sens la nature universelle de l'homme qui est présente. Or ce réalisme de la nature universelle est difficilement admissible d'un point de vue purement rationnel.

2) Le Père MALLEVEZ, dans le cadre d'une métaphysique thomiste d'inspiration aristotélicienne, a présenté la justification d'une certaine contenance de tous les individus en un seul, contenance non pas actuelle, mais virtuelle (*L'Église*

est donc capable de nous atteindre tous (nous reviendrons sur ce thème délicat). Mais ce premier aspect de la médiation est inséparable du second, la solidarité humaine et qui nous permet d'avoir part à sa solidarité divine.

Cette représentation universelle et cette valeur absolue du sacrifice du Christ ne signifie pas que nous sommes dispensés de faire quelque chose pour notre salut. Les fruits du sacrifice nous serait alors imputés d'une manière purement automatique ou juridique (= extrinsèquement). Le Christ s'est substitué à nous dans le sacrifice pour nous rendre aptes à prendre part. La substitution comporte une exigence de collaboration; nous courrons le risque de rendre vaine la Croix du Christ⁶³. C'est pourquoi la solidarité du salut de tous accompli par un seul ne peut jamais faire l'économie de la liberté de chacun⁶⁴.

dans le Christ, p. 286). "la forme humaine est infinie en chacun de nous dynamiquement (...) il y a dans le sujet individuel une contenance potentielle de tous les états de l'humanité" (p. 430-431).

Mais ces deux positions n'expliquent pas vraiment comment le Christ dans son humanité individuelle représente toute l'humanité. C'est pour cela, qu'il faut chercher dans le mystère même de l'Incarnation, ie dans la constitution ontologique du christ, le principe explicatif. La valeur universelle de la redémption du Christ résulte de l'union hypostatique, qui rend toute action du Christ divine en même temps qu'humaine; cf. J. GALOT, *La redémption mystère d'Alliance*, pp. 274-277. À ce titre d'universalité, la grâce du Christ est «grâce de chef», en ce sens qu'elle est la grâce de celui qui devant le Père représente toute l'humanité, et la domine pour la transformer...

⁶² Hb 7, 27.

⁶³ Cf. 1 Co 1, 17.

⁶⁴ SESBOUË, B., *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, p. 374.