

Vergote, Antoine, « La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie », dans *Explorations de l'espace théologique*, Leuven, Leuven University Press, 1990, pp. 55-93.

[Première parution dans *Mort pour nous péchés* (coll.), Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, pp. 45-83 ; trad. : « The redemptive death of Christ in the light of anthropology », *Stauros Bulletin*, 1 (1978) 3-54].

LA MORT RÉDEMPTRICE DU CHRIST À LA LUMIÈRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Introduction

La mort de Jésus a-t-elle une signification particulière, autre que celle de tous ses actes ? L'énoncé paulinien — « mort pour nos péchés » — semble lui attribuer la finalité spécifique de nous libérer de nos péchés. Il suggère un lien de causalité entre la mort de Jésus et les péchés : Jésus est mort à cause du péché et pour en libérer l'humanité. En lui-même cet énoncé n'explique pas de quelle manière cette mort est rédemptrice. D'autres formules plus précises s'agglutinent autour de cet énoncé et le déterminent : rachat, sacrifice, rançon, obéissance à Dieu, kénose divine... Appelons théologoumènes toutes ces expressions, car elles sont des concepts par lesquels la foi dit le sens de l'événement annoncé; elles constituent des amorces de l'intellection de foi plus systématique que développeront les pensées théologiques.

L'anthropologie n'a pas de regard direct sur la mort de Jésus en tant qu'événement de salut. Mais elle peut interroger les théologoumènes dans lesquels s'est exprimée la communauté croyante pour signifier cet événement. En effet, pour dire la nouveauté de ce mystère de salut, la communauté croyante apporte divers schèmes de pensée qu'elle emprunte au langage religieux précédent. Et le langage religieux lui-même a profité des langages qui avaient leur lieu propre

dans différentes situations et expériences humaines. L'apport de l'anthropologie est d'autant plus indispensable qu'une intellection systématique des événements de la foi choisit nécessairement parmi les théologoumènes ceux qui les signifient le plus adéquatement. La multiplicité même des termes qui signifient dès l'origine la mort de Jésus, prouve que la foi n'avait sur cet événement qu'une prise glissante. Aussi longtemps que les multiples discours ne sont qu'ébauches conceptuelles et qu'ils se complètent et rivalisent entre eux, il importe peu de cerner le sens exact des théologoumènes. Une foi active et une spontanéité de langage entraînent, au début, vers la signification qui excède les sens reçus des mots. Mais, passé l'état d'innocence créatrice, une pensée théologique systématique développe les théologoumènes pour en expliciter la puissance de révélation. Alors certaines expressions sont prises comme dévoilant la chose même. Ainsi se sont constitués des discours théologiques sur la mort de Jésus dans lesquels certains anciens théologoumènes deviennent les concepts essentiels, alors que leurs significations humaines et religieuses ont été fort peu analysées. L'ensemble de la foi se trouve dès lors recentré autour de quelques idées, parfois indûment privilégiées. La relecture des Ecrits oblige régulièrement la théologie à récupérer la puissance signifiante des théologoumènes laissés dans l'ombre comme un bas-relief. Il revient à l'exégèse d'examiner comment les diverses formules fonctionnent dans l'ensemble des écrits néo-testamentaires et de reconduire à leur contexte les catégories que la théologie a prélevées sur un discours plus englobant et qu'elle a promues comme concepts structurants et fondatifs.

Mais il ne suffit pas de retrouver la mémoire des origines. L'homme qui se dit le sens de sa foi ne peut pas se contenter de répéter les formules anciennes. Sa culture autant que sa foi le sollicite vers une intellection plus explicite qui prolonge et réalise le sens des énoncés premiers. Il faut donc décomposer le langage chrétien premier, analyser son inhérence à une certaine manière de penser, distinguer ce qui exprime l'essentiel de la personnalité et de l'action de Jésus et ce qui n'est qu'ébauche de formulation inappropriée. Pour cette remémoration critique, l'anthropologie apporte son éclairage irremplaçable. Elle révèle les enracinements psychologiques et religieux des représentations de Dieu et de Jésus-Christ. Elle déconstruit les concepts théologiques, retrouve leurs schèmes sous-jacents et éprouve ce qu'ils donnent à penser sur la mort du Christ. Par là elle introduit une instance critique envers des théologoumènes inappropriés et elle déploie la puissance signifiante de ceux qui peuvent fonder une théo-

logie articulée. Elle remet en mouvement les premiers raccourcis métaphoriques qui sont devenus des court-circuits rationnels. Elle fait à rebours le chemin accompli par la théologie transgressive et, en deçà des objectivations secondes, elle délivre les intuitions centrales.

C'est dans cette perspective que nous nous proposons ici de faire l'herméneutique de quelques concepts essentiels par lesquels la tradition a signifié la mort rédemptrice de Jésus. Nous en ferons une lecture critique et nous examinerons leur sens et leur éventuel non-sens anthropologique et nous en éprouverons l'adéquation ou l'inadéquation au Dieu que Jésus nous révèle. Un double critère guidera donc notre interprétation : anthropologique et théologique. L'essentiel de notre contribution sera anthropologique. Nous partirons des concepts théologiques pour les reconduire aux représentations religieuses ou anthropologiques que la tradition de foi a reprises pour signifier l'événement nouveau du Christ et nous les interrogerons d'abord sur leur vérité humaine. Il apparaîtra que certaines représentations appartiennent à des archaïsmes psychologiques dont la psychanalyse révèle les sources troubles et les effets morbides. D'autres relèvent d'une vérité humaine et religieuse universelle; mais leur transposition à la mort de Jésus requiert une transformation de leur sens premier. Tenant devant notre regard le message de la foi, nous dégagerons ainsi quelques idées directrices pour une élaboration théologique qui peut adopter certains schèmes dont l'anthropologie démontre la vérité humaine.

Dans les tentatives du langage croyant pour rendre raison de la mort de Jésus, il nous semble pouvoir distinguer essentiellement deux schèmes de pensée correspondant à deux séries de théologoumènes. D'une part, le schème sacrificiel voit la mort de Jésus comme un sacrifice propitiatoire pour les péchés. D'autre part, un schème de pensée que nous appelons initiatique, signifie la mort de Jésus comme un moment nodal de son histoire qui, tout entière, exerce son action libératrice. Le premier schème accorde une efficacité salvifique directe à la mort. Dans le second schème, la mort n'a son pouvoir de rédemption qu'indirectement. Plus même, l'œuvre salvifique de Jésus y déborde la finalité spécifique de la délivrance du mal.

Peut-on harmoniser ces deux manières de comprendre la mort de Jésus? Se complètent-elles ou rivalisent-elles entre elles? Telle une polyphonie, la théologie déploie au cours des siècles les multiples théologoumènes : libération, rédemption, révélation, nouvelle création, don de l'Esprit... Différentes époques et différentes cultures ont privilégié certains théologoumènes. Toutes ont fait droit aux aspects

essentiels de l'œuvre du Christ : il fonde notre existence en Dieu en nous purifiant, en nous éclairant et en nous surélevant. Et toutes ont essayé d'illustrer le rapport entre la mort et le mal qui habite l'humanité. Dans cette polyphonie théologique, les voix multiples ne composent cependant pas une harmonie intégrée. Une relecture anthropologique contribue à éliminer des voix discordantes, celles qui décentrent et qui distordent l'intellection de foi parce qu'elles s'appuient sur des représentations non pertinentes. De ce travail de décantation anthropologique se dégagent des lignes de force qui préparent une élaboration théologique.

Chapitre I

Le schème sacrificiel

Des générations de chrétiens ont compris la mort de Jésus pour nos péchés comme un sacrifice expiatoire. Placée entre la consécration et la communion, une admirable formule évangélique et liturgique fait d'ailleurs résonner dans la conscience chrétienne l'écho de l'interprétation sacrificielle : Jésus est l'agneau de Dieu qui porte et qui enlève les péchés du monde. Intensifiée par le chant, cette formule a prodigué sa puissance poétique au concept du sacrifice. Il ne m'appartient pas d'examiner ses sources scripturaires ni de voir si Jésus lui-même a signifié sa mort par le schème sacrificiel ou par le modèle du serviteur de Jahvé. Et même s'il en était ainsi, ou même si les premiers chrétiens ont compris de cette manière la croix, nous devons encore nous interroger sur ce schème et voir quel contenu d'intelligibilité il apporte à la « mort pour nos péchés ». Cela d'autant plus que de nos jours l'idée de sacrifice-pour-nos-péchés est pour beaucoup un langage obscur, insignifiant, voire scandaleux. Est-ce un faux scandale que nous devons démystifier ? Ou est-ce un scandale réel, un concept qui dénature la manifestation de Dieu et qui diminue l'homme ? Est-ce que le schème sacrificiel fait naître une pensée théologique qui s'accorde à l'ensemble articulé du message chrétien ou est-ce qu'il casse l'articulation du credo ? Pour préparer une réponse, nous considérons le schème sacrificiel du point de vue anthropologique. Les effets de notre analyse seront fort négatifs. Des décombres théologiques nous verrons cependant émerger quelque clarté. Et si notre interprétation reste partielle et partiale, il appartiendra au théologien d'allumer la lumière dans l'ombre que nous faisons descendre sur la mort de Jésus.

I. LE BOUC EMISSAIRE

Une première manière d'interpréter le sacrifice de l'agneau de Dieu est de le prendre pour... bouc émissaire. Si l'association des mots est

incongrue, l'idée l'est autant. Néanmoins, la représentation du bouc émissaire se glisse souvent dans l'interprétation sacrificielle, même si on ne lui donne pas la force d'un concept raisonné. Ce schéma archaïque sous-tend une manière spontanée de remplir l'idée que le Christ s'est chargé de nos péchés. Comment en effet concevoir que, par sa mort, les péchés sont « enlevés » ? Le mot même d'enlever, pris dans son acception immédiate, évoque le transfert. Les péchés sont transférés sur Lui et Il les a emportés dans le néant de sa mort. Des images se présentent spontanément pour étayer ce schéma : la mort est comme un feu qui brûle les impuretés; et le Christ conduit en dehors de la ville et exécuté sur Golgotha peut rappeler la victime émissaire qu'on charge du mal et qu'on précipite dans le désert ou dans la mer. Bien sûr, on corrige : alors que le bouc émissaire est victime passive, le Christ était victime consciente et consentante, manifestant ainsi son amour pour les pécheurs.

Une analyse de ce schéma en montre l'inadéquation. Le péché dont on pourrait se décharger sur une victime devrait être une impureté quasi-physique. Sinon quel sens aurait un « transfert » du péché ? Et dire que le Christ s'est chargé de nos péchés signifie encore que par transfert, il les a pris sur Lui. Pareille représentation reprend un schéma qui est archaïque aussi bien dans la culture que dans la psychologie individuelle. De nombreuses cultures, en effet, ont pratiqué le rite du bouc émissaire. La Bible en atteste la présence en Israël (Lévitique, XVI, 20-22). Mais, comme le souligne R. de Vaux, ce rite n'est pas sacrificiel : « précisément à cause de ce transfert, l'animal devient impur et il n'est pas sacrifié » (1). La victime du sacrifice doit être sainte. Si l'on veut concevoir la mort du Christ comme un sacrifice, il faut de toutes façons purifier la représentation sacrificielle de ce qui rappelle le rite du bouc émissaire.

Récemment, dans son livre « La violence et le sacré » (2), R. Girard a voulu ramener tout sacrifice religieux au rite du bouc émissaire. Sa thèse nous paraît des plus contestables : l'auteur méconnaît la différence essentielle entre ce rite et le sacrifice; il ignore les divers types de sacrifices que l'histoire des religions a relevés; et il ne décrit même pas correctement le rite du bouc émissaire. En fait, il prend appui sur le sens populaire et dérivé de cette expression, sens qui a sa fonction dans une psychologie des foules. Selon Girard, la violence menace chroniquement le groupe social (« crise sacrificielle ») qui

(1) *Les sacrifices de l'Ancien Testament*. Paris, Gabalda, 1964, p. 59.

(2) Paris, Grasset, 1972.

cherche alors un exutoire dans l'exécution d'une victime arbitraire. Du fait que la violence se canalise et se satisfait par un meurtre, l'ordre culturel échappe au danger de sa destruction. Ce serait là le « mécanisme de la victime émissaire » et le sens du sacrifice. Quelques remarques critiques peuvent suffire. En réalité le rite du bouc émissaire est bien plus circonscrit : il s'agit de faire passer l'impureté sur un animal qui se prête au transfert (3). Le modèle que propose Girard est celui du lynchage, qui est un phénomène de la pathologie des foules. Il prend donc un phénomène paranoïaque pour idée directrice. En effet, dans le phénomène collectif que décrit Girard, nous avons affaire au processus que la psychanalyse identifie comme projection : un danger interne est éjecté sur une victime. Mais même dans ces cas, la victime n'est jamais arbitrairement choisie; elle symbolise le danger dont la foule se sent menacée.

Selon Girard, le Christ a laissé s'opérer sur lui le processus « religieux » fondamental; mais à l'agression « sacrificielle », Il a opposé sa loi éthique de pardon. De cette manière, Il aurait dépassé la religion et libéré l'humanité en introduisant un principe radicalement nouveau, non religieux. Il aurait donc vaincu le péché par l'annonce d'une sagesse éthique. Nous ne voudrions pas diminuer l'importance du Christ comme créateur extraordinaire d'éthique. Mais il est manifeste qu'en désignant la mort du Christ comme un sacrifice, la tradition chrétienne lui a reconnu plus de signification. En faussant la nature du sacrifice religieux, Girard nous prive des références nécessaires pour situer la mort du Christ par rapport au sacrifice. On peut penser que Jésus a été la victime — mais non arbitraire — sur laquelle la foule juive a projeté sa déception et sa haine. Le tableau de J. Bosch au musée de Gand, représentant le portement de la croix, exprime avec une intensité inquiétante ce processus de décharge collective. Mais ce n'est pas cette projection qui donne un sens à la mort du Christ. Et d'après la foi traditionnelle, son acte de mourir est plus qu'un témoignage éthique.

Ce n'est pas non plus un transfert rituel du mal quasi-physique de l'impureté sur la victime émissaire qui donne à comprendre la croix. Ici encore la psychanalyse peut nous éclairer. Elle nous apprend que, dans une formation première de la conscience morale, le mal est

(3) Dans une table ronde consacrée à son livre, Girard a lui-même reconnu qu'il vaut mieux libérer sa théorie de toute connotation rituelle. N'empêche que sa nouvelle formulation (« effet de transfert collectif sur une victime arbitraire ») entend toujours interpréter dans le même sens tous les rites religieux. Voir *Esprit*, Paris, éd. du Seuil, 1973, n° 11, pp. 515-563 (texte cité : p. 549).

représenté comme une souillure. Le terme lui-même est évocateur. Il indique qu'une association se fait spontanément entre la souillure corporelle et la mauvaise conscience. La souillure corporelle suscite le dégoût, la honte, la peur et le mouvement de l'éloignement. Au cours de sa lente formation, la conscience de la faute morale reprend, pour s'y inscrire, la représentation archaïque du mal physique. On comprend dès lors que le péché prenne la forme d'un mal quasi-physique que, par un transfert, on pourrait éjecter sur une victime. Il s'agit ici de la culpabilité proprement tabou. Notons cependant que la psychologie individuelle n'explique encore ni les tabous des anciennes cultures ni le rite du transfert. Comme les études ethnologiques l'ont démontré les derniers temps (4), la représentation archaïque psychologique s'y trouve reprise et articulée dans un ensemble structural et symbolique. De cette manière, le schème de l'impur et de son transfert rituel se trouve métaphorisé jusqu'à un certain degré. Il est très difficile, peut-être impossible, de définir le sens que prend ainsi le symbolisme rituel du bouc émissaire. On ne peut le faire qu'en le restituant dans tout son contexte qui est à la fois psychologique, social et religieux.

Le rapide examen de ce premier schème, rituel mais non sacrificiel, nous permet de l'éliminer de la théologie de la mort du Christ. Il ne contient aucun élément de compréhension. Il a pu être un modèle que les croyants apportent pour signifier une réalité qui est d'un ordre tout autre. Ce modèle n'est cependant pas sans danger. Il incline à se représenter la rédemption comme étant automatiquement réalisée par la victime émissaire. Il endort ainsi la conscience religieuse dans la fausse certitude d'un salut presque instrumentalement accompli. D'autre part, il heurte profondément les esprits critiques qui dénoncent dans le système chrétien l'hypocrisie de la bonne conscience et l'individualisme du salut subjectif.

Il n'y a aucune raison, pour autant, de rejeter la formule évangélique et liturgique concernant l'Agneau de Dieu. Ce très beau symbole condense poétiquement des connotations multiples. Il prend son sens par son insertion dans le contexte des nombreux discours sur la personne et sur l'œuvre de Jésus. Cependant, en raison du danger de sa collusion avec le schème archaïque du bouc émissaire, il faut le recharger de signification en pensant critiquement le sens de l'œuvre rédemptrice.

(4) Voir p.ex. l'excellente étude de Mary DOUGLAS, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Fr. Maspéro, 1971. Trad. de l'anglais : *Purity and Danger*, London, Routledge et Kegan, 1967.

II. LE SACRIFICE EXPIATOIRE SUBSTITUTIF

Depuis la scolastique, ce schème a dominé la théologie occidentale et il constitue encore l'armature conceptuelle de la plupart des catéchèses et des prédications sur la mort du Christ et sur l'eucharistie. Nos contemporains y sont cependant profondément allergiques. Nous avons été témoins qu'un professeur ébranlait gravement la foi des étudiants lorsque, dans un cours universitaire de religion, il exposait cette conception de la rédemption. Son élan lyrique sur l'amour du Christ et de Dieu pour l'humanité ne faisait que ressortir par contraste l'inanité de sa théologie. Une terrible impression de niaiserie religieuse écrasait une foi qui s'attendait à rencontrer dans la croix la grandeur de Dieu.

On se demande comment les chrétiens ont pu supporter cette doctrine et comment les théologiens ont pu la soutenir avec sérieux. Sans doute les chrétiens se laissaient-ils interpellés par la force dramatique de la croix et ne s'arrêtaient-ils pas à l'explication théologique. Souvent la foi oublie les notions théologiques, les laisse de côté comme des superstructures énigmatiques, pour aller droit aux événements qui la fondent. Et quelle que soit l'incertitude du concept de sacrifice, la mort du Christ en croix le remplit d'une grandeur éloquente. Citons le témoignage d'un agnostique qui est à la recherche de Dieu. Dans son dernier livre, « Lazare », Malraux rapporte son échange d'idées avec un aumônier de la Résistance à qui il avait exprimé son horreur et sa révolte devant le supplice d'un enfant torturé par une brute. L'aumônier lui répond que « la Rédemption est plus forte que le mal ». Et Malraux, qui ne croit pas à la Rédemption, mais qui n'écarte à la légère ni les vraies questions ni les indices de réponse, écrit : « ... le sacrifice seul peut regarder dans les yeux la torture, et le Dieu du Christ ne serait pas Dieu sans la crucifixion » (5). Par la croix, Dieu fait signe, même à un incroyant. Les chrétiens l'ont compris, par dessous une théologie boîteuse.

Si le terme presque canonique de sacrifice semble bien adéquatement identifier l'événement de la croix, la doctrine théologique du sacrifice propitiatoire pour nos péchés nous paraît cependant irrecevable. Cette discordance entre le concept de sacrifice et la théorie théologique qui l'élabore systématiquement, nous oblige à déconstruire le système théologique en ses éléments et à éprouver leur vérité anthro-

(5) *Le Miroir des limbes. Lazare*, Paris, Gallimard, 1974, p. 160.

pologique. Par cette analyse anthropologique, nous pouvons refaire le chemin qui a conduit aux conclusions théologiques jugées fausses, distinguer les éléments vrais et rendre compte des aberrations. Ainsi espérons-nous recueillir des indices pour une interprétation qui restitue sa vérité à l'homme et, partant, à l'histoire divine.

La théologie de la mort du Christ comme sacrifice expiatoire substitutif se compose de deux éléments : le rite du sacrifice expiatoire et l'idée de substitution. Il faut successivement examiner le sens des deux composantes, juger si leur conjonction aït sens et, au cas d'une réponse positive, si leur combinaison est appropriée pour signifier la croix.

1. LE SACRIFICE EXPIATOIRE

Le sacrifice expiatoire de l'Ancien Testament fournit la cellule autour de laquelle s'est élaborée la théologie envisagée. Il existe dans l'Ancien Testament deux sortes de sacrifices expiatoires : le sacrifice plus solennel pour le péché et le sacrifice de réparation qu'offrent les particuliers. En fait, le pardon de Dieu s'obtient par la contrition; mais celle-ci s'exprime efficacement par un sacrifice qui est agréable à Dieu. Il est à remarquer qu'en aucun cas la victime n'est posée en substitut du pécheur. Elle ne pourrait d'ailleurs pas l'être sans détruire le sens du sacrifice; précisément parce que la victime doit être sainte, elle ne peut pas être le substitut sur lequel on transfère le péché. Avant l'exil, le sacrifice expiatoire était beaucoup moins fréquent. Avec le moralisme progressif d'Israël, avec la conscience plus nette de l'offense à Dieu, ce type de sacrifice prend plus d'importance. Ce sacrifice ne se retrouve pas chez les voisins d'Israël; il est une particularité de la religion Yahviste, tout comme la notion de péché à laquelle il est associé. Signalons encore que le sacrifice pascal n'est pas expiatoire mais messianique (6). Aussi, l'assimilation du Christ à l'Agneau de Dieu doit-elle sans doute se comprendre comme signifiant la réalisation de l'espérance messianique par la venue de Jésus; elle ne nous semble pas inclure l'idée d'un sacrifice propitiatoire. Le sacrifice appelé expiatoire n'est donc pas proprement expiatoire par lui-même. Il est le don symbolique qui accompagne et exprime l'attitude de contrition qui, elle, libère du péché. Et c'est parce qu'il est d'abord un don agréable à Dieu, en signe de réconciliation, que ce rite n'est pas un sacrifice de communion.

(6) Sur tout ceci voir R. de VAUX, *op. cit.*

Le sacrifice expiatoire existe chez de nombreux peuples primitifs. Mais son sens n'est pas toujours le même qu'en Israël. Une comparaison avec une religion où le sacrifice peut avoir une finalité directement propitiatoire nous éclaire sur les représentations qu'il implique et elle en fait apprécier l'ambiguïté religieuse. D'après l'étude d'Evans-Pritchard, les Nuers interprètent la maladie comme l'effet de la possession temporaire par un esprit. Il faut lui offrir un sacrifice pour l'apaiser. Après sa guérison, la victime doit continuer de faire des sacrifices pour faire savoir à l'esprit qu'elle ne l'oublie pas, sinon l'esprit viendra la troubler à nouveau. L'esprit qui quitte le malade prend possession de quelqu'un d'autre et lutte avec lui, le soulevant et le projetant par terre. Un prophète, homme qu'un esprit possède en permanence, est chargé de marchander avec l'esprit les dons qu'il requiert et de le convaincre de partir (7). La pratique du sacrifice proprement propitiatoire, qui ne s'adresse pas à Dieu mais aux esprits, se comprend par l'importance qu'ont les tabous dans la culture Nuer. Les tabous sont des lois dont la transgression cause automatiquement la souillure. Chaque type de transgression — inceste, homicide, non respect des lois de la communauté — produit une classe particulière de maladie. Ce sont ces transgressions que la plupart des sacrifices Nuer visent à expier, parce qu'elles constituent des offenses aux esprits qui veillent sur les tabous (8). Chez d'autres peuples (ex. les Dinkas) dont la culture n'est pas aussi fortement dominée par les thèmes de la souillure et du tabou, les sacrifices propitiatoires sont beaucoup moins fréquents (9).

Analysons ces données pour déterminer le lieu anthropologique et le sens précis du sacrifice expiatoire. On ne l'offre pas pour des catastrophes naturelles, mais pour des fautes dont le statut se définit par référence aux tabous et aux esprits qui en sont les gardiens. Ces fautes entraînent un effet dans le corps, précisément parce que dans une culture de tabous elles portent atteinte au principe de la vie qui la régit. La souillure qui résulte de la transgression, pollue la vie, celle du clan, des animaux et des champs, et aussi celle du corps. Il ne s'agit cependant pas uniquement de vie biologique, car la vie est le principe divin diffusé dans le clan et dans la nature et sur lequel règnent les esprits, instances claniques intermédiaires entre les hommes

(7) *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon, 1956, p. 36.

(8) *Ibid.*, p. 200.

(9) M. DOUGLAS, *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*. London, Barrie & Jenkins, 1970, pp. 125 et 129.

et la divinité. La représentation de la faute participe à ce double caractère : elle est à la fois un mal organique et une transgression morale. Et cette représentation archaïque définit le sens du sacrifice expiatoire : le mal n'est extirpé que par un acte qui répare l'écart perturbateur et qui satisfait la vengeance des esprits. Les rapports d'équilibre qui régissent à la fois le système de la vie et la justice envers les esprits se correspondent. Pour réparer la faute, il faut donc, par un don approprié, mesuré par la transgression, rétablir l'équilibre du système vital et dédommager l'esprit concerné.

Au regard de la psychologie, ce type de sacrifice propitiatoire appartient à l'archaïsme de la conscience morale; comme le rite du bouc émissaire, il repose sur une conception quasi-physique du mal. Adoptant le critère religieux, d'autre part, nous pouvons estimer que ce sacrifice relève d'une attitude moins spiritualisée que le sacrifice propitiatoire du peuple biblique. Conscients que la faute est une offense directe au Dieu avec qui ils entretiennent un rapport personnel, les Hébreux perçoivent que le mal se pardonne par la conversion religieuse qu'est l'attrition.

Notre mise au point montre que le concept de sacrifice propitiatoire ne saurait s'appliquer tel quel à la mort du Christ. La théologie l'a pourtant fait avec une conséquence intrépide. Certes, elle n'a pas repris le schème du tabou; mais elle en a transposé l'idée d'équilibre et de justice sur le plan des rapports personnels entre Dieu et l'homme.

2. L'IDEE DE SACRIFICE EXPIATOIRE SUBSTITUTIF

Saint Anselme a repris le modèle du sacrifice expiatoire, mais il l'a introduit dans une nouvelle perspective que nous rappelons brièvement. Pour penser rationnellement la doctrine de la rédemption, il a eu recours à des concepts moraux et juridiques. Au droit romain il a emprunté l'idée d'un rapport de justice entre l'homme et Dieu; et, au droit germanique, il a repris le thème de l'honneur et de l'offense à réparer. Avec ces trois éléments, il a construit la théorie sotériologique qui s'est imposée à la théorie scolastique. Le péché est une offense à Dieu qui exige une juste réparation; en devenant homme, le Christ s'est substitué à l'humanité indigne du geste réparateur et Il a donné sa vie en sacrifice expiatoire. Bien sûr, Dieu a pris l'initiative. Il faut donc s'imaginer que sa colère et son exigence de justice ont incité son amour à se donner à Lui-même la juste réparation par l'intermédiaire de Son Fils...

Libérée de sa buée de mystère, cette construction rationnelle montre trop clairement la fragilité du raisonnement sur lequel elle se fonde.

Aussi faudra-t-il se demander quelles puissances souterraines ont retenu les esprits de jeter aux fables une doctrine aussi bizarre.

Considérons d'abord l'idée de justice divine; elle est la notion-clé du raisonnement et c'est avec elle que s'amalgame le concept du sacrifice expiatoire pour se charger du sens nouveau de la substitution. Devant le Christ des évangiles, il paraît d'emblée aberrant de penser que la justice divine exige comme rançon pour l'offense le prix d'une vie, et encore bien celle du propre Fils de Dieu. Toute l'attitude de Jésus envers le péché contredit cette idée. Aux pécheurs Jésus offre le pardon divin, à condition qu'ils se convertissent, consentent au Royaume de Dieu et croient en Lui. Il se singularise même, au scandale des Juifs, en n'exigeant pas les sacrifices rituels prévus par la loi juive. La foi sincère et contrite suffit. On doit en conclure que si la justice divine fait tomber sa colère sur le pécheur, elle est aussi justificatrice : elle précède et sollicite le mouvement de conversion et sanctifie le pécheur qui croit. La doctrine du sacrifice expiatoire substitutif, par contre, pose Dieu dans un rapport d'égalité symétrique avec son partenaire. Quelles que soient les corrections qu'on apporte après coup en invoquant l'initiative de l'amour divin, cette doctrine repose sur la loi de la justice distributive : le pardon n'est donné qu'après la satisfaction juste offerte à Dieu. On maintient l'idée d'un équilibre entre faute et satisfaction, ce qui n'a de sens que dans un rapport d'égalité établi sur la stricte justice.

Si les chrétiens s'avisent de prendre au sérieux le modèle divin que cette doctrine propose à leur comportement, ils devraient renier le précepte qui est au cœur même du message évangélique : aimer ses ennemis et pardonner les offenses comme Dieu les pardonne.

Il est aussi particulièrement grave que cette théologie polarise toute l'œuvre de rédemption sur le salut personnel et moral. Le christianisme s'y rétrécit dans une préoccupation pour les péchés des hommes individuels. Que peut encore signifier une telle religion de salut pour l'histoire humaine et pour la montée culturelle vers plus d'humanité ? On soupçonne les immenses conséquences d'individualisme et d'intolérance qu'une telle nourriture théologique peut avoir. Nous ne doutons pas cependant qu'une foi vivace ait rectifié chez beaucoup ces distorsions religieuses.

La théologie du sacrifice substitutif ne s'accorde pas non plus avec le concept de sacrifice. Tout sacrifice implique trois éléments : le sacrificateur, Dieu et la victime. Comme nous le verrons, jamais le sacrifice rituel n'est le don de la vie offert par le sacrificateur. Ce serait contraire à la nature du sacrifice. Or, dans la doctrine envisagée,

ce n'est pas l'humanité qui sacrifie le Christ; Il se sacrifie lui-même. On pourrait objecter que c'est la particularité du Christ de faire éclater le schème du sacrifice, précisément en se substituant à l'humanité et en faisant fonction à la fois de sacrificateur et de victime. Mais alors il faudrait pouvoir donner un sens à l'idée de substitution et transformer radicalement le concept du sacrifice. Or, l'idée de substitution ne tire sa rationalité que du concept inadmissible de la justice divine vengeresse. Elle implique également une conception du sacrifice expiatoire que la religion biblique avait déjà dépassée par une juste intellection du péché et de Dieu.

Décidemment, la doctrine théologique forgée par Anselme distord le rapport entre Dieu et l'humanité, fausse le concept de sacrifice et occulte le sens de la « mort pour nos péchés ». Rien d'étonnant dès lors que, dans ce contexte théologique, le sacrifice eucharistique demeure une question énigmatique. Conçu comme la répétition non sanglante du sacrifice substitutif de la croix, au lieu d'être un mystère de la foi, il devient un défi pour la pensée.

On peut, certes, « spiritualiser » le terme de sacrifice et signifier par lui toute générosité et toute pro-existence qui comporte l'abnégation de soi. Associé au thème de la kénose divine en Jésus et à celui du culte intratrinitaire du Fils envers le Père, le terme de sacrifice ainsi élargi s'applique à l'obéissance de Jésus jusqu'à la mort. Mais à généraliser à ce point le concept de sacrifice, on enlève un de ses éléments essentiels à la construction du schème du sacrifice substitutif. Il est certainement digne de croire que Jésus s'est sacrifié pour nos péchés. Mais si sa mort n'est plus un véritable sacrifice expiatoire, il faut alors lui donner un sens articulé par d'autres concepts. La « spiritualisation » de l'idée de sacrifice n'est d'ailleurs pas inoffensive. Elle risque d'enlever au sacrifice eucharistique son fondement; elle favorise la tendance à déconsidérer le rite sacrificiel pour le dépasser par une attitude de foi intérieure « non religieuse ».

3. ANALYSE PSYCHOLOGIQUE

Si pareille théologie a pu naître et s'imposer, ce n'est sans doute pas uniquement en raison de la rationalité apparente qu'elle emprunte au juridisme. Un historien de la culture pourrait y déceler le transfert de coutumes et de conceptions propres à l'époque féodale.

Mais, en deça des images culturelles, nous pouvons y reconnaître des représentations archaïques où elle plonge ses racines et que la psychanalyse nous aide à dévoiler. L'expérience montre, en effet,

qu'en d'obscures régions de son psychisme, l'homme est hanté par l'idée d'un Dieu méchant, surmoi monstrueux, double agrandi du phantasme œdipien du père jaloux qui exige le sacrifice de la vie comme prix pour son amour. Alors que l'Esprit du Christ vient corriger cette image archaïque et qu'il nous apprend à dire, sans angoisse mais en confiance : « Père », la doctrine du sacrifice substitutif la reprend et la renforce en lui donnant l'apparence d'une justification rationnelle.

Les traces qu'a laissées dans la Bible la figure du Dieu cruel confirment l'expérience psychanalytique. Songeons à Ex. 4, 24-26 qui raconte comment la circoncision a sauvé Moïse de la mort dont le menaçait la main de Jahvé. La prophétie sur la mort des premiers-nés d'Egypte, qui précède le récit, lui donne toute sa puissance inquiétante. L'interprétation psychanalytique reconnaît à juste titre dans la circoncision une castration symbolique. Et qui sait la signification profonde de la castration pour ces peuples, perçoit l'équivalence entre castration et mort. L'expérience clinique démontre d'ailleurs la persistance de cette équivalence dans les représentations inconscientes. Pour conserver la vie, Moïse offre donc un sacrifice substitutif de sa vie. De même, pour sauver leurs premiers-nés des mains d'un « Dieu de sang », les Hébreux offriront par la suite un sacrifice de rachat. Le livre de Job lui aussi donne à réfléchir. C'est par la volonté de Dieu qu'au moment culminant de la tragédie, Job souffre la mort de ses enfants. Sa souffrance n'a pas de causes naturelles : « Le Seigneur l'a donné, le Seigneur l'a repris... » (1, 21). Créateur absolu, Dieu a le droit absolu de détruire ce qu'il a créé.

On peut même se demander si l'idée que le péché a causé la souffrance et la mort, ne repose pas sur la même représentation du Dieu féroce. On suppose une humanité sans douleur et sans mort, et on explique ces malheurs par la rétaliation divine pour les fautes humaines. Ne s'agit-il pas ici encore du transfert sur Dieu d'un phantasme issu d'une rivalité homicide ? (10)

L'histoire du sacrifice d'Abraham s'éclaire elle aussi à la lumière de notre interprétation. Pratiqué chez les Cananéens, lié à un culte de fertilité, le sacrifice d'enfants par le feu s'est introduit en Israël. Mais il a toujours été condamné par les représentants du Jahvisme.

(10) D. BAKAN, dans *Sacrifice and the Book of Job* (in *Disease, Pain and Sacrifice. Toward a Psychology of Suffering*, Chicago, University Press, 1968, p. 95-128), explique le livre de Job comme une projection sur Dieu de la tendance infanticide du père. Nous comprenons l'image du Dieu persécuteur comme la projection sur Lui de l'image phantasmatisque du père dangereux.

Le Dieu d'Israël n'entend pas être honoré par un sacrifice humain. Et selon R. de Vaux rien ne prouve que la « Loi des premiers-nés » (Ex., XIII, 2 et 12-15) imposait de les sacrifier. Elle ordonne de les racheter, contrairement aux premiers-nés des animaux. Le récit du sacrifice d'Abraham ne démontre pas, comme le commente Kierkegaard dans *Crainte et tremblement*, que l'ordre divin peut entrer en conflit avec les valeurs éthiques et qu'il a une absolue priorité sur elles. Ce récit illustre le souvenir des infanticides sacrificiels et leur condamnation par Jahvé. Les exégètes s'accordent sur cette interprétation, mais ils ne semblent pas en dégager les conséquences pour l'explication du sacrifice-rachat pour les premiers-nés. Il nous paraît manifeste que ce sacrifice obéit toujours à l'idée, inconsciente et surmontée, d'un Dieu terrible dont il faut satisfaire la jalousie (11). Sans doute était-il psychologiquement normal de passer par cette représentation et d'atteindre le vrai Dieu par une victoire sur elle. Mais ce cheminement religieux comporte le danger de voir réapparaître les représentations archaïques. N'est-ce pas ce qui se produit par exemple dans Ezéchiel XX, 24-26 ?

La Bible laisse donc, de temps à autre, venir à la surface l'idée d'un Dieu Maître absolu et terrible, qui veut reprendre la vie comme si elle Lui était hostile. Un sacrifice-rachat reconnaît la Seigneurie absolue de Jahvé et protège la vie contre sa main sanglante. Ce sacrifice est le seul où la victime se substitue à la vie du sacrificateur. Ce ne sont pas les péchés qui doivent être rachetés, mais la vie elle-même ou, équivalamment, le droit à la sexualité procréatrice et à la vie engendrée.

On peut interpréter spirituellement le sacrifice-rachat comme signe d'une dette fondamentale reconnue envers le Créateur. Le déplacement symbolique du sacrifice de la vie sur la circoncision et de celui des premiers-nés sur la victime substitutive, témoigne de la spiritualisation de l'idée de Dieu. Mais ce déplacement même, défini comme rachat, garde les traces de l'idée primitive dont il tire son sens. Revalorisée et rationalisée par l'idée de justice et d'honneur, c'est encore cette idée archaïque qui s'introduit dans la théologie du sacri-

(11) R.-L. RUBENSTEIN (*L'imagination religieuse. Théologie juive et psychanalyse*, trad. de *The religious Imagination*, Paris, Gallimard, 1968, chap. IV et VII) interprète ces récits et ces sacrifices de la même manière que BAKAN a.c. : s'appuyant sur des commentaires rabbiniques il y voit le déplacement et la sublimation de la tendance infanticide plus ou moins inconsciente que produirait le conflit entre les générations.

fice expiatoire substitutif, même si les théologiens et les croyants ont rectifié l'archaïsme de ce concept et l'ont complété par les thèmes connexes.

C.G. Jung considère la doctrine de la satisfaction substitutive comme un archaïsme barbare (12). R. Sauty l'appelle une théologie de sang primitive (13). R. Bultmann se demande « quels concepts primitifs de dette et de justice fondent pareille représentation ? Quel concept primitif de Dieu ? » (14). Nous ne pouvons que leur donner raison. Si la mort du Christ a valeur de sacrifice, celui-ci doit être pensé tout autrement.

Il n'est pas surprenant que, dans *Totem et Tabou*, Freud ait pu conclure que la vérité de la religion est historique et que le Dieu vénéré par les religions est une modalité, agrandie et sublimée certes, du père primitif, être jaloux et violent. L'on connaît la reconstruction fantasmagorique de Freud : les fils ont tué le père primitif et l'ont mangé pour s'approprier un lambeau de sa puissance. Ayant refoulé le souvenir du parricide, ils ne l'ont pas moins répété, mais en substituant un animal au père. C'est là l'origine du sacrifice religieux, qui prend la forme d'un repas totémique. Aussi le sacrifice est-il un acte inconsciemment symbolique et un comportement de compromis, condensant dans un geste contradictoire les tendances ambivalentes du conflit œdipien : haine et vénération pour le père, fête et deuil, triomphe parricide et culpabilité. Ce n'est pas ici le lieu de discuter la reconstruction freudienne, fondée sur une anthropologie fantaisiste et dépassée, et viciée par des raisonnements en cercle vicieux. Il importe seulement de relever la correspondance entre la représentation freudienne du père primitif et le Dieu sanguinaire de la rétaliation. Que Freud ait pu proposer la théorie de *Totem et Tabou*, nous indique en tout cas que l'homme peut capter Dieu dans certains phantasmes œdipiens de lutte duelle pour la puissance et la reconnaissance. Et comment ne pas évoquer ici la dialectique du maître et de l'esclave par quoi Hegel fait commencer l'histoire ? A ces phantasmes projetés dans l'histoire, le psychanalyste peut opposer que « le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer, et (que) ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire... » (15). De même le croyant sait-il que le pacte de

(12) *Psychologische Typen*, Zürich, Rascher, 1950, p. 262.

(13) *Psychanalyse et religion*, Genève, Perret-Gentil, s.d., p. 25.

(14) *Kerygma und Mythos*, Band I, Hamburg, Evangelischer Verlag, 1960, p. 42.

(15) J. LACAN, *Écrits*, Paris, éd. du Seuil, 1966, p. 810.

la création précède et fonde le rapport religieux et que la manifestation de Dieu en Jésus-Christ exorcise le fantôme divin dont l'ambivalence inconsciente de l'homme peuple le ciel.

III. LE SACRIFICE COMME METONYMIE ET COMME METAPHORE

Considérons maintenant le sacrifice tel qu'il est : le rite essentiel de la religion. Nous ferons d'abord abstraction de tout ce que la théologie de la rédemption a pu construire autour de ce concept. Nous voulons retrouver sa structure et sa signification originales pour voir ensuite en quel sens on peut rapprocher la mort de Jésus du rite sacrificiel.

La Bible connaît ceux sacrifices qui n'ont d'autre visée que de réaliser le rapport à Dieu sans que s'ajoute une essentielle finalité secondaire : le sacrifice-communion et l'holocauste.

1. LE SACRIFICE-COMMUNION

Ce sacrifice se retrouve dans la plupart des religions et il constitue le rite religieux le plus accompli, comme le démontrera notre analyse.

M. Mauss, chez qui la notion de sacrifice est centrale, en présente une excellente analyse (16) que nous résumons. Le sacrifice implique le clivage entre le profane et le sacré et leur médiation par la victime, le plus souvent animale. Cette médiation est le lieu focal de la religion. Contrairement à la magie, le sacrifice est essentiellement un rite social et c'est la communauté qui choisit l'élément médiateur. Pour Mauss, le sacrifice fait partie de la loi de l'échange qui constitue le processus fondamental de la culture. Aussi le sacrifice est-il une sorte de don. La communauté sacrificante l'exerce le plus souvent comme une opération qui va des hommes vers la divinité. Le christianisme, par contre, le conçoit comme mouvement allant de Dieu vers les hommes.

L'opposition que fait Mauss entre les opérations ascendante et descendante nous semble être secondaire par rapport au processus d'échange entre le profane et le divin. Mauss interprète peut-être trop le sacrifice par la catégorie du don, qui a d'abord son lieu dans le

(16) *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899), in *Œuvres Complètes*, vol. 1, Paris, éd. de Minuit, 1969, pp. 193-307.

système d'échanges horizontal entre humains. Dans le rapport entre les hommes et Dieu, il n'existe pas la même priorité d'un mouvement sur l'autre : le don humain ouvre l'espace pour le don divin. Sur ce point, l'analyse de Cl. Lévi-Strauss (17) nous paraît cerner plus exactement la spécificité du sacrifice. Selon Lévi-Strauss, la structure fondamentale du sacrifice consiste à opérer un lien de continuité entre les deux termes qui sont d'abord discontinus : l'homme sacrificateur et Dieu. Entre ces deux pôles « il n'existe pas d'homologie, ni même de rapport d'aucune sorte : le but du sacrifice étant précisément d'instaurer un rapport, qui n'est pas de ressemblance, mais de contiguïté » (18). D'après Lévi-Strauss, l'effectuation du lien se fait en deux temps. La sacralisation de la victime assure déjà le rapport entre l'homme et la divinité. Par la destruction de la victime, le sacrifice rompt le lien qu'il avait opéré et crée un vide que la divinité viendra remplir (19). La destruction est une opération irréversible qui déclenche de la part de la divinité une opération également irréversible : le don de sa grâce (20).

Commentons cette analyse structurale très juste. Le lien entre l'homme et Dieu n'est pas naturel puisqu'ils appartiennent à deux ordres trop différents. En cela le sacrifice est un cas tout particulier du système d'échange qui préside à la culture. Le sacrifice est un acte événementiel : il produit ce qui n'est pas naturellement donné. Les deux temps dans lequel il s'effectue, sont en fait un seul et même mouvement qui exprime et réalise symboliquement la même opération. Le sacrifice pose d'abord un élément intermédiaire entre les deux pôles séparés. Pour cela, la religion prend une donnée naturelle qui est symbolique aussi bien de la terre humaine que de Dieu. La victime animale appartient à l'ordre humain. Elle représente la vie au sens plénier du terme : biologique, économique et culturel. Elle est la nourriture de l'homme et l'objet de son travail en communauté. Dans le cas d'un animal séminal, tel le taureau ou le bélier, elle signifie la vie sexuelle, fécondité procréatrice et puissance phallique. L'élément sacrificiel est donc le symbole de la vie et du désir des hommes. L'imposition des mains sur l'élément sacrificiel exprime précisément

(17) *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 297-302.

(18) *Op. cit.*, p. 297.

(19) *Op. cit.*, p. 298.

(20) Lévi-Strauss distingue le sacrifice piaculaire, où le mouvement de contiguïté va de l'homme vers la divinité, et le sacrifice-communion où le sens est inverse. Nous négligeons ici cette distinction.

que l'élément qui est sacré et mis à part appartient aussi en propre à l'homme sacrificateur. Dans le sacrifice, ce geste n'a pas, comme dans le rite du bouc émissaire, le sens d'un transfert de l'impureté et du péché. « L'offrande atteste que cette victime est bien la sienne, que le sacrifice qui va être présenté par le prêtre est offert en son nom et que les fruits lui en reviendront » (21). L'élément intermédiaire emprunté au monde naturel, même si le travail l'a quelque peu transformé, symbolise également la divinité qui se manifeste dans la fécondité, dans la puissance nourricière ou dans la jouissance festive (22). En sacralisant l'élément naturel, le sacrifice le met à part. Ce premier moment, que nous identifions à l'offrande, pose l'élément symbolique en métonymie de Dieu. Absent, parce que différent, Dieu se relie à l'homme par l'intermédiaire institué en signe sacré. Le second moment, la destruction, achève la mise à part irrécupérable, accentue le processus irréversible et approfondit la barre métonymique qui sépare la nature et Dieu. La destruction répète et redouble l'acte de sacralisation : le vide qu'accomplit la destruction correspond à la rupture de la mise à part.

Etant totalement libéré de ses attaches de continuité avec les deux extrêmes qu'il relie, l'élément intermédiaire ouvre ainsi le lieu vide que vient remplir le don divin. Mais ici encore le symbolisme sous-tend le processus métonymique de la mise en contact et en présence. Si l'animal sacrificiel est tué, c'est en vue de la consommation. Le sacrificateur anticipe le geste de la participation à Dieu. Et d'autre part, le processus métonymique de la destruction achève le symbolisme anticipateur : l'animal devient réellement signe du don divin lorsqu'il est détruit en tant qu'être naturel. Le symbole du sacrifice réalise dans le geste les rapports de constitution réciproque que les linguistes découvrent dans la métaphore et la métonymie (23).

(21) R. de VAUX, *op. cit.*, p. 29.

(22) La ressemblance symbolique peut être particulièrement prégnante dans le sang qui, en tant que principe de vie, appartient à Dieu. Pour cette raison, il était interdit aux Hébreux de consommer le sang de leur victime. Ailleurs, Lévi-Strauss souligne la parenté entre le divin et l'homme qui se communiquent par l'animal. Voir *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, p. 4.

(23) Voir R. JAKOBSON, *Deux aspects du langage et deux types d'aphasies in Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. de Minuit, 1963, pp. 43-67.

2. L'HOLocauste

L'Ancien Testament pratique un sacrifice qui n'est ni rite de communion ni rite de propitiation : l'holocauste. Un animal mâle sans défaut, de gros ou de petit bétail, est immolé par l'offrant, puis confié au prêtre qui fait couler le sang sur le pourtour de l'autel. Sauf la peau qui revient au prêtre, tout est brûlé et rien n'est consommé. Au début l'offrande de l'holocauste est rare et elle accompagne plutôt un sacrifice de communion. Avec le temps et suite à la centralisation du culte à Jérusalem, le sacrifice de communion régresse et l'holocauste devient le sacrifice régulier du temple. Il met en évidence la nature collective de la liturgie et la dissocie des intentions particulières des offrants. Pur acte d'hommage à Dieu, s'exprimant par un don symbolique, il devient pour les Israélites le modèle du sacrifice parfait (24).

L'holocauste affirme donc plus expressément deux dimensions qui appartiennent au sacrifice de communion. Sa gratuité accentue la rupture du lien d'avec les intentions personnelles et profanes. Et sa concentration dans le temple souligne son caractère social englobant. Si le lien effectué avec Dieu et le don divin en réponse à l'offrande ne sont pas signifiés ici par le geste de la communion, tout le contexte symbolique le représente cependant. En effet, Jahvé habite le temple et, depuis ce lieu sacrificiel, sa présence irradie sur toute la communauté.

3. COMPARAISON AVEC LE SACRIFICE-RACHAT

Une comparaison structurale met en évidence la différence radicale entre le sacrifice de communion auquel nous associons l'holocauste, et le sacrifice-rachat. Dans ce dernier, l'animal est le substitut métonymique de la vie humaine. Au lieu de s'offrir lui-même en holocauste, l'homme déplace l'offrande sur l'animal avec lequel il est relié. La victime est symbole de sa propre destruction. La circoncision qui en est l'équivalent, fait apparaître encore plus clairement le déplacement qui évite le suicide sacrificiel : au lieu de se châtrer, l'homme offre une partie de son organe sexuel. Dans le sacrifice de communion, par contre, il offre un élément qui appartient à son monde pour que la donnée naturelle devienne le lieu à la fois symbolique et métonymique du don divin. Dans le premier cas, le sacrifice est le substitut (la métonymie) de l'homme. Dans le second cas, il devient la méto-

(24) R. de VAUX, *op. cit.*

nymie de Dieu. Le sacrifice-rachat se réalise dans une structure duelle; il s'y agit toujours d'un rapport direct de l'homme à Dieu. Le sacrifice-communion s'opère dans une structure triadique où la relation entre homme et Dieu s'effectue par la médiation d'un tiers élément.

Dégageons le sens de la différence structurale. Dans le sacrifice-rachat, rien de nouveau ne se produit, mais l'homme acquiert le droit à la vie en signifiant, par un geste de déplacement, qu'il l'abandonne à celui qui est son maître absolu. Le terme de rachat s'applique donc presque littéralement; il conserve son sens de rachat de l'esclave. A la structure duelle correspond la relation duelle qu'a illustrée la psychanalyse. L'homme n'a de droit à l'existence que s'il l'achète. C'est qu'en principe, les deux, homme et Dieu, ne peuvent pas occuper la même place. Tout comme le père primitif de *Totem et Tabou* de Freud, ne laissait aucune place de droit aux fils. Affrontés directement dans une lutte pour la reconnaissance, Dieu et l'homme ne peuvent coexister qu'après la soumission de l'un des deux. Le sacrifice-rachat fait dépasser ce moment mythique de la rivalité. En ce sens, il a la valeur religieuse de représenter la reconnaissance par l'homme de la seigneurie divine. Mais il s'arrête là, instaurant seulement un champ possible de relation avec Dieu.

Le sacrifice de communion s'installe d'emblée dans un rapport positif et il a pour finalité d'effectuer le lien entre deux êtres reconnus dans leur différence. Comme nous l'avons montré, l'élément médiateur signifie tout à la fois le domaine qui, en droit, appartient à l'homme, et le symbole d'une présence divine possible. La structure triadique différencie l'homme et Dieu et les relie par un intermédiaire. C'est que l'élément sacrificiel, symbole de l'existence et non pas substitut de la vie, représente le monde que l'homme perçoit comme étant déjà un don divin. Aussi le sacrifice ne vise-t-il plus l'acquisition en droit de ce don; il opère un échange et sollicite le don nouveau de la grâce divine. Loin de se substituer à la vie, dans le but d'acquérir un droit sur elle, l'élément sacrificiel fait dans le monde un vide et laisse le don divin se substituer à cette part symbolique du monde.

Dans le sacrifice de communion, Dieu n'entre pas en rivalité avec l'homme et l'homme ne cherche pas à conjurer le soupçon de vouloir se substituer à Dieu. Ce qu'il y a de positif dans le sacrifice-rachat est dès l'abord mis en place: la reconnaissance de la différence, l'affirmation de la discontinuité ou la séparation du sacré et du profane. En mettant en scène la dissymétrie entre homme et Dieu, le sacrifice de communion et l'holocauste sont la reconnaissance d'une dette fondamentale, ontologique, et non pas l'aveu d'une faute à réparer. Le

sacrifice-rachat est la négation d'une dénégation, le rite négatif qui annihile la méconnaissance de Dieu. Le sacrifice de communion conserve le sens religieux du sacrifice-rachat, puisque le don symbolique de l'élément intermédiaire réalise l'hommage au Dieu reconnu. De cette manière, il est aussi l'acte religieux par excellence, auquel on ne peut d'ailleurs participer qu'en étant déjà purifié. Et le fait que le sacrifice suppose la disposition religieuse fondamentale mais ne l'instaure pas, est encore rendu manifeste par l'exigence préalable de respecter les lois éthiques du décalogue, qui sont à l'origine des lois rituelles, définissant les conditions requises pour le sacrifice.

On comprend dès lors la différence entre les sacrifices d'expiation et de communion. Le sacrifice expiatoire, qui est, en fait, le don en hommage à Dieu, accompagnant l'acte de conversion, restaure la relation religieuse. Le sacrifice de communion est l'exercice du lien religieux qui est à la fois présent et qui doit être réeffectué et intensifié pour que l'existence humaine bénéficie du surplus des grâces divines.

4. LA MORT DU CHRIST: SACRIFICE PARFAIT ?

Ecartons d'emblée les concepts de rachat et de satisfaction substitutive, dont nous avons vu l'inadéquation. Est-il légitime de transférer sur la mort du Christ le terme de sacrifice, sans l'affaiblir en le réduisant aux connotations purement éthiques de l'existence pour autrui ? Quelle que soit la noblesse de ce terme dérivé, appliqué à la mort du Christ il n'exprime qu'une vague intuition. Il est évident pour le croyant que le Christ s'est livré à la mort ignominieuse pour le salut de l'humanité. Mais il faut dépasser l'éloquence de tels énoncés si l'on veut leur donner un contenu qui a sens pour la pensée et libérer le message chrétien des représentations archaïques qui l'altèrent spontanément.

Si l'on considère Jésus avec le regard de l'historien des religions, on est frappé par le fait unique qu'Il ne pratique pas le sacrifice religieux. Certes, Il appartient au peuple hébraïque qui offre le sacrifice par l'intermédiaire de ses prêtres. Lui-même fait le pèlerinage au temple. Mais nulle part il n'enseigne à ses disciples la pratique du sacrifice. Fondateur de religion, il ne donne pas non plus un rite sacrificiel. Ce n'est qu'à la veille de sa mort qu'Il instaure l'eucharistie que ses fidèles vivront comme leur sacrifice. Par contre, les paroles de Jésus enlèvent au rite sacrificiel son sens. Par Lui advient le Royaume de Dieu pour ceux qui croient en Lui. Par tout son message et par tout son comportement, Il se substitue au sacrifice. Ce qu'opère le sacrifice dans les religions, Lui l'effectue éminemment. S'il ne les a pas

prononcées, on comprend qu'on Lui ait attribué les paroles qui le déclarent le temple vivant; complétons : et le sacrifice religieux. La foi des premiers disciples a fait écho à cette substitution : dans sa personne, Jésus-Christ est l'intermédiaire entre homme et Dieu et, après son advenue, le sacrifice ne peut plus avoir lieu. Il est la médiation accomplie : appartenant au monde humain, Il réalise la continuité avec Dieu. Selon l'antique tradition chrétienne, le sacrifice religieux est le type du Christ et Lui en est le paradigme.

Fallait-il dès lors que sa mort corresponde à la destruction du sacrifice sanglant ou à l'holocauste ? De toutes manières, la similitude entre le sacrifice et Jésus-médiateur interdit de localiser le moment sacrificiel dans la mort; car le sacrifice constitue un seul processus de consécration, de destruction éventuelle et de communion. Et tout sacrifice n'implique pas la destruction; il existe des sacrifices de nourriture où seule l'offrande opère la transformation métonymique. D'autre part, comment concevoir la nécessité de la destruction par la mort si la présence personnelle de Jésus est le lieu focal du lien nouveau entre homme et Dieu ? Et comment les péchés pourraient-ils justifier cette mort si c'est sa présence qui fait advenir le Royaume de Dieu ? On peut décrire l'attitude de Jésus envers son Père comme réalisant supérieurement l'attitude d'offrande et de disponibilité pour les dons divins. Ainsi comprise, la vie de Jésus peut être appelée le sacrifice parfait, pour autant qu'on désigne par ce terme l'attitude religieuse des anciens sacrificateurs. On peut même penser que, dans sa mort, Jésus accomplit le plus intensément cette attitude. De cette manière sa mort aussi est un sacrifice au sens qu'elle en accomplit la disposition fondamentale. Chaque fois qu'on transfère sur Jésus le terme de sacrifice, il faut donc le transposer radicalement. Par ce qu'Il est, Il a supprimé et dépassé le sacrifice. Il est donc plus correct de dire *qu'Il est* ce qu'entendait effectuer le sacrifice. Si l'on veut garder au terme de sacrifice son sens propre, il n'est pas correct de dire que Jésus s'est sacrifié; étant « le Saint de Dieu », l'homme investi de la vie divine, Il ne devait pas être rendu sacré. Par lui le sacrifice est « *aufgehoben* » : détruit et dépassé. Jésus opère une mutation dans l'ordre religieux. Un langage approprié doit marquer cette mutation, et exprimer que la continuation passe par une rupture.

Que penser alors de la proposition que, sur la croix, Dieu s'est sacrifié lui-même pour l'humanité ? Rhétorique religieuse, hyperbole pieuse, pareille proposition peut réchauffer le cœur avide de dramatisation imaginaire. Si cette proposition a quelque vertu, c'est de contester l'imagination religieuse qui attribue à Dieu la scandaleuse

mauvaise foi d'exiger la mort de son Fils. Mais il ne faut pas oublier que Javhé a déjà redressé la religion d'Abraham lorsqu'en crainte et tremblement, ce dernier voulait assouvir son Dieu terrible. Et si l'on tient aux hyperboles qui déplacent indûment les concepts religieux essentiels, pourquoi ne pas aller jusqu'au bout et proclamer la mort de Dieu sur la croix ? Dans la nuit des idées où toutes les vaches sont noires, un tel énoncé peut également stimuler le sentiment. Mais si l'on n'y prend garde, si l'on ne s'avise pas que ce n'est qu'une certaine idée archaïque de Dieu qui meurt sur la croix, on finira par se rallier à ceux qui déclinent son message essentiel. Fallait-il vraiment la mort de Jésus pour en arriver là ? La pensée athée a au moins plus de vigueur que l'imagination des théologiens de la mort de Dieu : elle n'a pas eu besoin de la croix pour ensevelir Dieu.

Chapitre II

Le schème initiatique

Parce que Jésus a révoqué le sacrifice, nous ne ramenons pas sa mort à la destruction sacrificielle. Nous avons à la comprendre en vertu de sa réalité humaine. Etant homme, son destin était nécessairement scellé par la mort. L'adhésion croyante au Christ hésite devant l'affirmation, simple et insolite : homme, Jésus était un mortel. Une manière frauduleuse de s'assurer qu'Il était plus qu'humain, consiste à Le soustraire à la mort naturelle en insistant sur sa volonté de mourir pour les péchés. Mais aucune raison de foi ne vaut contre l'évidence : même si, dans le Médiateur, il y a recouvrement et identité entre Dieu et l'humain, il y a aussi différence et distance. Seul Dieu est immortel. La mort de Jésus ne peut avoir un sens de salut que parce qu'elle a un sens humain. C'est ce que le schème anthropologique de la mort initiatique peut aider à élucider.

Nous considérons donc la mort du Christ du point de vue de la finalité spirituelle qui est inscrite dans l'existence humaine. Ainsi, 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. Cette interprétation est certainement la plus accessible aux hommes contemporains. Elle évite en outre les pièges du concept de mort sacrificielle. Ce type d'interprétation renoue d'ailleurs avec des représentations universelles dans la culture, présentes dans notre profondeur psychique et thématiques par des philosophes modernes. Ce schème nous l'appelons « initiatique » parce qu'il correspond à la démarche des rites d'initiation et qu'il en prolonge les formes jusque dans le rite chrétien d'initiation : le baptême.

Nous évoquerons d'abord brièvement les rites d'initiation. Puis nous montrerons que la psychanalyse éclaire le sens profond et universel de ces rites. Nous pourrions dès lors assumer le schème initiatique

dans la foi chrétienne. Mais il faudra le replacer dans l'ensemble des données de la foi et en dégager la vérité et les lacunes.

I. LES MYSTERES D'INITIATION

La plupart des anciennes cultures connaissent le rite de l'initiation. Comme il se passe à la puberté et qu'il marque l'entrée dans l'âge adulte, on le présente souvent comme un rite de passage. En fait, ce rite introduit à l'état de l'homme réellement humain. Ce n'est pas l'appartenance à une classe d'âge qui définit l'adulte, mais l'initiation à ce qui définit l'humain. N'est vraiment humain que celui qui a passé par l'épreuve de la mort, celui qui, par cette épreuve, s'est transformé et est initié au mystère de la vie. Dans ces cultures, le mystère de la vie englobe les individus, les générations, toute la nature même. La vie est la fécondité inépuisable qui se régénère à travers les cycles des saisons et des générations. Toujours renouvelée et toujours régénérative, la puissance de la vie participe à la puissance productive du divin ou de Dieu. Mais la vie n'effectue sa fécondité productive et sa manifestation glorieuse qu'à travers la mort. Il faut que les êtres meurent pour que la vie se régénère et se poursuive. Aussi l'individu n'est-il réellement engrené sur l'être profond du monde que s'il traverse la mort et rejoint, au-delà d'elle, la montée triomphante de la vie universelle et sacrée. Pour cette raison, le rite d'initiation est toujours une épreuve terrible où, dans l'angoisse, dans la souffrance et dans la solitude, l'individu meurt à son être individuel et inconscient pour revivre comme un homme digne et capable d'appartenir à l'humanité. Par l'initiation, l'homme devient celui qui a accompli en lui-même le mystère de la mort et de la régénération. Ce à quoi meurt le néophyte, c'est à l'état d'in-fans, de celui qui ne participe pas au langage humain. Il ne s'agit pas, bien sûr, du simple pouvoir de parler la langue, mais de l'initiation à la langue fondamentale, celle du mythe, discours premier et ultime, discours qui recèle et qui manifeste le mystère sacré de l'existence. L'homme ne l'apprend pas comme un discours objectif de science. Pour assimiler ce langage, il doit se laisser transformer par lui. Il doit effectuer dans son être même ce que ce discours révèle : que la vie passe par la mort. Le rite de passage n'est donc pas la transition d'une classe d'âge à une autre classe, mais passage de la vie non qualifiée à la vie qualifiée comme humaine par la terrible expérience de la mort et, en conséquence, par le deuil de la vie anonyme, irresponsable et profane. C'est dans ce rite également que l'homme reçoit son nom qui l'inscrit dans l'ordre symbolique. Il peut et il doit

en répondre devant la communauté. Et l'initiation lui donne le pouvoir de participer aux mystères religieux.

La mort et la nouvelle naissance font donc le noyau universel des rites d'initiation. Et nous pouvons en reconnaître les symboles dans les éléments rituels qui, d'après M. Eliade, sont « communs à la majorité de ces cérémonies secrètes » (25). Les néophytes doivent se séparer de leur famille et se retirer dans la forêt ou dans la brousse qui symbolisent l'autre lieu, celui de la mort. Ils sont initiés dans les traditions mythiques qui leur révèlent les grands mystères de la communauté et du monde. Ils passent par des tortures qui représentent la souffrance et la mort; souvent même ils sont enterrés dans des tombes ou doivent régresser rituellement à l'état embryonnaire. Mais s'ils traversent victorieusement la mort symbolique, alors les rites expriment leur renaissance à une nouvelle vie, la vraie vie.

Comment ne pas se souvenir de certaines paroles évangéliques qui reprennent ce symbolisme à la fois cosmique et mystérieux pour révéler le destin de Jésus et celui de ses fidèles : « Si le grain ne meurt... »; et : « Si quelqu'un ne naît pas à nouveau, il ne peut voir le Royaume de Dieu » ? La suite du texte montre que cette parole de Jésus énonce elle aussi le passage obligatoire par la mort; en effet, en réponse à l'incompréhension de Nicodème, Jésus évoque, en termes symboliques, sa mort sur la croix comme passage à la vie exhaussée : « Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi doit être élevé le Fils de l'homme, afin que quiconque croit, ait, par lui, la vie éternelle ».

Certes, mort et renaissance prennent un sens différent dans les paroles de Jésus. Dans les rites d'initiation, il s'agit de reproduire rituellement le mystère sacré de la vie qui est à la fois cosmique et divine. « Bref, avec l'initiation de chaque adolescent, on assiste à une nouvelle cosmogonie. La genèse du monde sert de modèle à la 'formation' de l'homme » (26). La seconde naissance est spirituelle, ou symbolique au sens fort du terme : une naissance pour la participation à l'ordre symbolique qui est le mystère caché du monde et de l'humanité. Dans la prédication de Jésus, il s'agit d'une naissance pour la vie dans l'Esprit du Dieu vivant et unique. La mort de Jésus s'inscrit donc dans un symbolisme universel dont les rites antiques attestent la conscience dans l'humanité. Pour exprimer le sens mysté-

(25) Voir *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, chap. IX : « *Mystères et régénération spirituelle* », pp. 263 ss.

(26) *Ibidem*, p. 263.

rique de la croix, la symbolique chrétienne a d'ailleurs repris les images de la fécondité vitale médiatisée par la mort : la croix est représentée comme l'arbre de vie ou l'arbre verdoyant planté au centre du monde.

II. VIE ET MORT EN PSYCHANALYSE

Avec la sagesse des rites initiatiques, la psychanalyse a en commun la loi fondamentale que la mort habite la vie et la médiatise. Bien entendu, la terre et la communauté ne sont pas comme telles présentes dans la psychanalyse. Le sujet de la psychanalyse n'appartient plus aux systèmes du mytique et la psychanalyse n'est pas un rite. L'homme psychanalytique appartient à une phase de la culture où l'existence s'est fortement intériorisée et subjectivée, alors que les rites d'initiation s'adressent à un type d'homme qui réalise et comprend le sens de son existence dans un système de références pré-données, disposées dans le langage mythique et dans les structures symboliques de la culture. Quelle que soit la différence, il n'en reste pas moins que la psychanalyse redécouvre la loi fondamentale du schème initiatique. A l'instar des rites, elle introduit le sujet dans les signifiants qui structurent l'existence et dont l'occultation perturbe l'homme qui, tout en les méconnaissant, reste en leur pouvoir.

Illustrons brièvement comment la psychanalyse nous fait découvrir la connexion entre vie et mort. Pour la psychanalyse, l'homme n'arrive pas au monde armé d'un moi victorieux, d'un soi-même (un *Self*) doué d'une intelligence sûre d'elle-même et d'une maîtrise volontaire. Ce n'est que par une lente transformation de tout son être que l'humain parvient à acquérir une certaine mesure de liberté, de consistance subjective et de désir personnel. Et cette transformation n'est pas un innocent épanouissement naturel; elle s'effectue à travers plusieurs passages périlleux que le sujet ressent, dans la souffrance, comme une mort à lui-même. Né d'une mère avec laquelle il était en symbiose vitale, au premier moment déjà de son existence un peu autonome, l'humain fait l'expérience de la séparation comme condition de son devenir personnel. Et même si, à ce moment, il n'a pas la conscience explicite de mourir à une vie antérieure, il en éprouve vivement la douleur et elle inscrit en lui le souvenir sous la forme affective de l'angoisse. Celle-ci devient la matrice psychologique de toutes les futures expériences douloureuses. Lorsque la mère impose à l'enfant le sevrage du sein, elle lui inflige une blessure qui peut être mortelle. Mais il faut qu'il souffre cette blessure et ce risque de mort pour qu'il devienne capable du langage et entre dans une vraie communi-

cation avec autrui. Ainsi, chaque stade de l'évolution humaine n'est formation que par une transformation intérieure. Et toute transformation est perte, souffrance et angoisse. Le complexe d'Œdipe, qui est un moment décisif de la vie, représente non seulement — et ce n'est même pas l'essentiel — un conflit de rivalité avec le parent du même sexe, mais une exigence interne de renonciation à une imaginaire toute-puissance libidinale. L'homme n'accède à la capacité d'un désir personnel, qu'en acceptant ce que les psychanalystes appellent la castration symbolique. S'il n'accepte pas une mutilation des désirs mégalomaniacs qu'il porte en lui, il n'acquiert jamais l'identité sexuelle qui lui donne de se situer dans un rapport d'échange et d'amour. Pour préserver la lueur intérieure et l'ouverture disponible qu'est le désir, il lui faut renoncer aux désirs exorbités et exorbitants. De même, si les phantasmes d'immortalité empêchent d'intégrer dans l'existence quotidienne la conscience d'être mortel, la vie s'enferme dans un cocon protecteur où elle dépérit.

Ce n'est pas sans une certaine réticence qu'on tient des discours dont l'allure un peu générale vire facilement à la rhétorique. L'expérience clinique montre cependant de quel prix payé à la mort l'homme gagne sa vie et de quelle perte de vie il paie son refus de la mort. On pourrait placer la démarche analytique sous l'adage évangélique : celui qui veut gagner sa vie la perdra, mais celui qui consent à la perdre, la gagnera. Désignant une vie qui est plus que sagesse humaine, l'évangile prolonge néanmoins une loi qui est inscrite au cœur de l'existence. Freud l'énonce dans une phrase qui a valeur de sentence de sagesse : *si vis vitam, para mortem*; si tu veux vivre, prépare la mort. L'homme devient malade, selon Freud, non seulement par le refoulement de la sexualité, mais aussi par celui de la culpabilité et de la mort. Peut-être la sexualité est-elle à ce point libérée dans notre civilisation que le refoulement pathogène concerne autant la mort que la sexualité. Comme l'affirmait un sociologue américain, notre culture a tellement coutume d'exhiber librement la sexualité qu'en ce domaine presque plus rien ne paraît obscène. Ce qui est devenu obscène, c'est de montrer la réalité de la mort. Il est devenu indécent de confronter l'homme contemporain avec elle. Certes, tous les jours les films et le petit écran montrent la violence homicide et la mort accidentelle. Mais l'exhibition de la mort violente ne fait qu'éloigner dans l'imaginaire abstrait la mort des autres comme l'effet, absurde ou naturel, de l'agression ou du hasard. L'association entre mort et violence occulte la réalité de l'acte de mourir qui est un destin intérieur à la vie. A cet égard, on peut se demander si l'accent porté

sur la mort violente de Jésus, mort présentée comme causée par la haine, n'évacue pas de la même manière la mort comme moment destinal de l'homme Jésus. Et le terme ambigu de décide, s'il n'a pas l'intention secrète de soustraire au regard l'humaine réalité de la mort de Jésus, comporte en tout cas le grave inconvénient de l'effacer. Pour donner tout son poids à la mort de Jésus, il faut de quelque manière concevoir les circonstances comme accidentelles par rapport à son assentiment angoissé et confiant à sa mort humaine. Ce qui importe en premier lieu, c'est que Jésus devait passer par la souffrance, par la solitude et par l'inconnu de la mort, pour renaître comme source de vie nouvelle pour tout homme.

La psychanalyse manifeste que le schème initiatique n'appartient pas seulement aux cultures anciennes, mais qu'il constitue la vérité nodale de l'existence humaine. De cette manière, la psychanalyse peut elle aussi présenter une précompréhension pour l'intelligence de la croix. Elle est aux antipodes d'un spiritualisme triomphal et d'un intellectualisme lumineux. Les nouvelles versions de la religiosité du Vicaire Savoyard la font sourire; car une religiosité qui se dilate dans une expérience immédiate et naturelle n'a pas encore affronté le sérieux de la souffrance et du mal. S'opposant autant que le christianisme au rationalisme conquérant, la psychanalyse introduit également une instance critique envers un certain christianisme humaniste qui voudrait évacuer le passage obligatoire par la mort. Le christianisme peut intégrer l'idéal du progrès par le savoir et par la maîtrise technique et il peut l'exalter comme coopération avec le projet du Créateur. Mais la promotion exclusive de cette dimension de l'existence, humaine et chrétienne, est une manière trompeuse d'imposer le silence aux questions plus essentielles et plus personnelles.

III. LA CROIX COMME PARADIGME LIBÉRATEUR

Quel est alors le scandale de la croix ? La réponse n'est pas simple parce que le signe n'est pas univoque. Ce serait en tout cas mal placer le scandale que d'opposer la croix à toute la sagesse humaine. Les pratiquants des rites initiatiques y sont préparés et l'on ne s'étonne pas des témoignages qui affirment leur affinité naturelle avec le discours de la croix. Et pour l'homme qui sait donner sa vie pour autrui, Jésus sur la croix est un paradigme. La croix est d'abord scandale pour l'homme que son imaginaire tourne tout entier vers une sagesse raisonnable et un humanisme sans défi. Pour reprendre une expression de Hegel : l'édification progressive de l'existence nécessite « le dur

travail du négatif ». Comment Jésus aurait-il pu se soustraire à cette exigence universelle ? La croix est conforme au symbolisme cosmique, à l'intuition des rites antiques et à la sagesse psychanalytique. Elle l'est même à la vérité philosophique telle du moins que Hegel l'a génialement articulée. En effet, après une période de rationalité irénique, Hegel s'est interrogé sur le mystère de la croix. Et lui qui, comme nul autre, a pensé le sens de l'existence et de l'histoire, il a compris que son interprétation première d'un Christ humaniste et séducteur, était un leurre, philosophique autant que théologique. C'est en philosophe qu'il affirme ensuite que la mort du Christ est le centre autour duquel (la conscience) tourne » (27).

Conscient d'être donation divine à l'humanité, Jésus ne s'est pas leurré par des phantasmes d'immortalité humaine. Il n'a pas dénié le négatif de la mort et Il n'a pas rusé avec sa souffrance nue. Rétrospectivement, les croyants aiment se Le présenter comme si d'avance Il avait traversé la mort et la vivait dans l'assurance d'avoir déjà abordé aux rivages divins. Cependant, la double appartenance du Médiateur n'était manifestement pas en Lui une plénitude positive qui épuisait la mort. Il ne parlait pas un langage double et Il ne menait qu'une vie. S'il avait confiance d'être sauvé de la mort et de renaître à la vie du Père, sa foi n'était pas un savoir qui maîtrise en idéologie conceptuelle les risques et les angoisses de l'échec et de la mort. Son entière adhésion au Dieu qu'Il médiatisait n'était pas la molle certitude de ceux qui croient savoir avant de passer par l'épreuve initiatique.

La croix est paradigme libérateur parce que, homme paradigmatique, Jésus y manifeste la vérité humaine et religieuse. Signe de contradiction, la croix que ne masque pas après coup l'exaltation, nous arrache à nos mystifications; nos illusions contradictoires se brisent sur elle.

IV. MORT AU PÉCHÉ

Parce que Jésus s'est substitué au sacrifice, nous avons centré l'interprétation de sa mort sur la loi initiatique à laquelle était soumise son humanité. Sans artifices, Il a intégré la loi de la mort, confiant, dans la nuit de l'incertitude affective ou rationnelle, que Dieu Le desti-

(27) *Philosophie der Religion*, Lasson, 170.

nait à un surcroît de vie divine. De la même manière, nous refusons de dissocier le destin personnel de Jésus de sa victoire sur les péchés. Dire qu'il est mort pour les péchés, sans affirmer qu'il est mort pour lui-même, ce serait à nouveau frauder avec son humanité. Sa mort n'a pas de cause hors de lui; elle est solidaire de son advenue humaine. Et s'Il a pu libérer du péché, c'est que d'abord Lui-même ne lui a pas cédé et qu'Il est « mort au péché » (Rom., VI, 10). Lui, qui était « de condition divine » (Phil., II, 6), ne s'égalait pas au Père. Or, c'est là le fond masqué du péché : de s'égaliser à Dieu, de se substituer à Lui, de se poser soi-même en Dieu. Dans l'ordre religieux, il reproduit le phantasme du désir qui, d'après Freud, cause la rupture psychotique : le désir d'être son propre père. Présent au cœur du narcissisme, ce désir pousse l'homme à s'arroger imaginativement la plénitude et l'immortalité divines. Sartre l'a parfaitement identifié dans les phrases qui concluent « *L'être et le néant* » : « Ainsi la passion de l'homme est-elle l'inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain. L'homme est une passion inutile ». Le Christ est sans péché parce que jusqu'au bout Il a refusé la tentation inaugurale de sa vie publique, celle de renier son humanité et sa position filiale devant Dieu.

Mais pour cette raison même, et parce qu'Il était le témoin et la manifestation du Règne de Dieu imminent, immanent en Lui, Il provoquait son peuple, et particulièrement les autorités religieuses, à la décision ultime. A partir d'un certain moment, Il savait manifestement que sa mission le conduirait à la mort violente. Il ne l'a pas éludée, confiant, jusque dans l'abîme, que le Père lui demeurerait fidèle et le sauverait de l'échec, en dépit des apparences. Dans l'ordre religieux que Jésus manifeste et fait advenir, la loi de la vie par la mort prend une dimension abyssale. Elle est bien plus que l'initiation à l'ordre symbolique de la vie ou que le retournement conceptuellement assuré du négatif en positif. Parce que sujet à Dieu, Jésus était l'objet du mal mortifère, sans autre espoir de triomphe pour Lui-même et pour son œuvre que la foi en la puissance revivifiante de Dieu qui semblait se taire.

Suivant jusqu'au bout le cheminement initiatique de Jésus, homme habité par la parole, par la présence et par l'efficace divines, nous comprenons que sa mort fait partie intégrante de sa fidélité et de son défi religieux. Son abandon à Dieu dans la mort et son acceptation de la mort violente appartiennent à la logique de son existence. Et s'Il n'avait été que la manifestation parfaite de Dieu et, du même

coup, le révélateur du péché, sa mort aurait déjà la vertu de libérer en quelque mesure du péché. Car la vérité libère. Mais l'Eglise croyante confesse que Dieu L'a régénéré, L'a ressuscité, L'a investi de la puissance de l'Esprit. Terminé son cheminement humain, son histoire recommence, et, plus encore que dans son humanité mortelle, Il est posé en être focal qui médiatise la vérité et la puissance du Royaume. A ce moment de retournement divin, la compréhension anthropologique cède la place à la théologie qui déploie l'intellection en Esprit qu'après la résurrection, les disciples ont reçue du mystère de Jésus. Vouloir exiger en logique que Jésus soit ressuscité, ce serait tricher avec son humanité et combler le néant auquel sa foi a consenti.

Le destin religieux de l'humanité n'est pas tout entier changé par la mort de Jésus. Sa présence humaine y opère une mutation décisive. Son assumption dans la gloire de Dieu étend et intensifie son action. Mais, même si on ne revient pas à la mythologie archaïque de la colère de Dieu convertie en bienveillance par une mort sacrificielle, il reste que dans la mort, le témoignage de Jésus culmine. Elle traverse notre existence comme la fulguration qui scinde le brouillard du mal.

Nos péchés sont par excellence les contradictions internes par lesquelles nous nous mystifions sur nous-mêmes et sur Dieu. De nos jours, on se demande parfois si l'homme est bien capable de pécher. On ne se prive pas moins de charger les autres de tous les péchés d'Israël. Pour soi-même, cependant, on a problème à identifier le péché. C'est qu'il est de la nature du péché de se masquer dans la méconnaissance de soi-même. Nous ne voudrions pas revenir au culpabilisme morbide qui a pesé par intermittence sur beaucoup de consciences chrétiennes et qui les a enfermées dans une délectation morose et, au fond, égocentrique. Le vrai péché est plus subtil et il se voile dans le leurre sur soi-même, dont la psychanalyse a révélé toutes les ruses, prenant en cela le relais des grands maîtres spirituels. La théologie définit le péché comme la rupture de l'alliance avec Dieu. Mais comment l'homme peut-il être aussi insensé que pour rejeter ce qu'il perçoit comme l'accomplissement de son existence? Acte déraisonnable, le péché ne se prêterait jamais à une explication par la pure raison. La psychologie aide cependant à en situer le lieu humain et à rendre compte aussi bien de sa déraison que de sa mystification. Souvenons-nous de la loi initiatique : pour devenir, la vie requiert le décrochage. Psychologiquement, le péché est l'accrochage à ce que nous avons et à ce que nous sommes imaginativement et qui nous empêche de vivre en donnant la vie, en quelque ordre que ce soit, familial, social, intellectuel ou religieux. Plantée au cœur de

notre conscience, la croix peut avoir la puissance de nous libérer de la mort. A cet égard, il est significatif que dans son commentaire sur l'initiation chrétienne, au chap. VI de l'Épître aux Romains, Saint Paul ait repris le schème initiatique. Celui qui se fait baptiser, passe par l'eau comme par une mort, s'appropriant ainsi le symbole de la croix, pour renaître à la vie de Dieu. Que ce texte fasse problème pour certains commentateurs du baptême en dit long sur la méconnaissance dans laquelle on peut se retrancher.

Le symbole de la croix est donation de vérité, humaine et croyante. Il nous questionne et nous empêche de nous dérober dans la dissimulation qui fait partie du péché. La croix est donc constitutionnellement liée à la manifestation de Jésus. Par sa révélation, Jésus apporte la vie et la vérité de Dieu et Il ouvre à l'homme la relation nouvelle à Dieu. En plaçant l'homme dans le rayonnement du Dieu dévoilé, Jésus libère déjà du péché l'homme qui consent à sa manifestation.

Paradigme libérateur, la mort sur la croix ne cesse d'interroger et de faire scandale, quelle que soit sa correspondance avec le symbolisme universel, cosmique et existentiel. Car l'homme n'a jamais fini de faire sur lui-même le travail du désillusionnement. La foi religieuse comporte même le plus subtil pouvoir de se leurrer. Sans doute les chrétiens n'attendent-ils plus comme les juifs que Dieu se manifeste par des signes extraordinaires de puissance. La croyance aux miracles éclatants n'a plus guère cours... Comme le jeune Hegel cependant, ils voudraient que la religion soit l'expérience heureuse d'une existence élargie, mais sans qu'elle passe par « le dur travail du négatif ». Dénié, le désir d'une manifestation divine éclatante n'en persiste pas moins sous une forme subtile. Les signes de la puissance divine, on veut les retrouver dans l'histoire. Les Juifs espéraient les voir dans le Messie; les chrétiens déplacent souvent une même attente sur l'Eglise. Ils rêvent d'une Eglise aussi pure et délectable qu'une Jérusalem céleste, parée comme une fiancée pour ses épousailles avec une humanité toute prête à l'accueillir. Ils font parfois penser à ces adultes qui ne cessent de rêver des parents qu'ils n'ont pas eus, parents que rend merveilleux un amour surréel et qui sont prestigieux et dotés d'une puissance sans faille. Mais, comme l'enfant doit faire le deuil de ses parents imaginaires, pour être en mesure d'assumer lui-même la paternité ou la maternité, ainsi faut-il que le croyant fasse le deuil de son Eglise rêvée pour qu'il corresponde à la vérité de Dieu. Si scandale de la croix il y a, de nos jours il se reproduit dans le scandale de l'Eglise. L'humanité mortelle de Jésus était scandaleuse pour les juifs; pour les contemporains, c'est l'humanité faillible de son Eglise.

Le chrétien en supporte d'autant moins l'humaine impuissance que, pour la vie de la foi, l'Eglise est de quelque manière son père et sa mère. Il veut retrouver dans son Eglise son mythe familial agrandi par l'éclat divin.

Tout homme incline à se reclure dans une suffisance incestueuse; mais l'abîme qui guette l'homme religieux est de vouloir confisquer Dieu pour une possession assurée. C'est l'accrochage le plus radical et le plus sournois. A ce péché qui est contre l'Esprit, seuls sont exposés les croyants. C'est à eux qu'en définitive Jésus s'est affronté. Son histoire dramatique demeure ainsi l'insigne révélation de la vérité de Dieu et de l'homme.

Conclusions

1. Une discordance frappe l'historien des religions ou l'anthropologue qui veut comprendre en quel sens le christianisme est une religion de salut. S'il interroge une théologie occidentale dominante, il rencontre une doctrine fortement structurée, centrée sur les notions de péché, de justice et de sacrifice réparateur. Mais, s'il lit les textes anciens ou assiste au culte, il trouve là autre chose et plus qu'il ne sait enserrer dans ces repères théologiques. De manière insolite, le christianisme a multiplié les expressions pour signifier la découverte de sa foi : libération, lumière dans les ténèbres, filiation divine, communication de la gloire de Dieu, nouvelle création, victoire sur les puissances du mal, dynamisme de l'Esprit, sacrifice, rachat, rançon payée... L'absence de systématisation conceptuelle ne doit pas faire oublier que les multiples modèles et métaphores constituent néanmoins un ordre. Mais, comme en toute religion, l'ordre symbolique déborde ici la conscience réfléchie. Il est déposé dans la constante référence à l'histoire de Jésus-Christ et s'inscrit dans le culte dont les rites reproduisent les divers aspects de cette histoire.

La foi ne peut cependant pas se contenter de reprendre telles quelles les représentations qu'a engendrées la pensée génératrice du christianisme. Pour qu'elles ne se dégradent pas en recueil d'opinions reçues, elle doit refaire le chemin de leur découverte et donc les repenser. Elle est obligée à faire œuvre de théologie, au risque de ne coïncider que partiellement avec ses données fondatives. C'est ainsi qu'elle a pu ériger l'énoncé « mort pour nos péchés » en pivot autour duquel elle a fait tourner toute l'interprétation du salut en Jésus-Christ. Alors que cet énoncé n'était qu'un élément dans un ensemble structuré, la

rationalité théologique en a fait l'élément structurant, infléchissant le christianisme vers le rationalisme, le juridisme et le subjectivisme.

Le système théologique que nous avons dénoncé était héritier des concepts de l'époque et de ses modèles culturels. Une analyse psychologique y découvre en plus la résurgence masquée de représentations de Dieu et du péché qui appartiennent aux archaïsmes individuels et collectifs.

Une lecture rétrospective sous l'éclairage anthropologique fait cependant plus que dévoiler les distorsions religieuses et leurs raisons profondes. Elle restitue leur sens aux métaphores et aux concepts par lesquels la foi première a signifié l'œuvre du Christ. Elle trace ainsi des lignes directrices pour une théologie qui entend développer le sens du discours de la foi. C'est ce travail que nous avons voulu faire pour deux schèmes de pensée qui expriment le sens de la « mort pour nos péchés » : l'idée de sacrifice et celle de la vie par la mort.

2. Une correspondance évidente s'impose entre le sacrifice religieux et la vie et la mort de Jésus. Le sacrifice de communion, rite central des religions, sépare Dieu et l'homme, les identifie dans leur altérité et fait entrer le don divin dans le monde humain. La discontinuité et la continuité s'y condensent dans l'opération sacrificatoire sur un tiers intermédiaire. Or, Jésus ne fonde pas sa religion sur un sacrifice mais sur son humanité même : elle est l'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Jésus se substitue au sacrifice et l'abolit pour en accomplir la visée. S'il remplace le sacrifice, c'est qu'en Lui, comme dans le sacrifice, les deux mouvements se croisent dans un processus indivisible : la montée humaine vers Dieu et la descente de Dieu vers le monde. C'est donc par la vie entière de Jésus et non seulement par sa mort que Dieu passe en l'humanité.

3. Homme disponible pour la manifestation et l'action de Dieu, Jésus a vécu les conséquences ultimes de son humanité et de son inhérence à Dieu. Dans sa personne, dans sa mission et dans sa mise à mort, Il a intégré la nécessité de perdre la vie pour qu'elle renaisse.

A la lumière de la loi initiatique, la croix prend d'abord un sens métaphorique. Elle symbolise l'universelle vérité que la vie, pour ne pas mourir mais pour être renaissance continue, requiert le consentement à la mort tant réelle que symbolique. Pour l'homme religieux, la croix a un sens mystique. Elle est plus que la métaphore du nécessaire travail du négatif dans la quête de vérité (Hegel) et plus que la métaphore de l'« individuation psychologique » (Jung). Elle exemplifie l'abandon de la suffisance inflative qui ferme l'homme sur son humanité

autonome et forçât l'irruption d'une vie divine. La croix manifeste le sens du péché qui est inextricablement l'accrochage au passé et l'orgueil de vouloir coïncider avec soi-même. Dans l'interprétation mystique, l'acquiescement de Jésus à sa mort est la conséquence religieuse de sa vie mystique. Elle réalise pleinement ce qu'Il entendait être : celui qui parachève la disposition religieuse mise en œuvre par le sacrifice. Métaphore mystique, la mort sur la croix est un symbole qui libère la foi religieuse et arrache à la mauvaise foi du péché.

Mais si Jésus se substitue au sacrifice, il est difficile de penser que sa mort n'est que symbole mystique. On voudrait croire qu'elle est un événement unique de vie divine régénérée. Le regard anthropologique sur la personne et sur la mort de Jésus se trouve requis par le surplus de signification que confesse le christianisme. L'interprétation par les schèmes anthropologiques du sacrifice et de la loi initiatique reconnaît, après coup, dans la résurrection, la confirmation du sens qu'elle ne pouvait anticiper : ayant traversé la mort, Jésus est encore plus pleinement le lieu focal où se relie l'homme et Dieu.

L'esprit incline à résorber l'unicité de l'événement dans les lois universelles de l'expérience et de la pensée. Le même penchant tend à métaphoriser l'histoire de Jésus en pur symbole de sagesse ou de mystique. Notre herméneutique a pu lui donner un sens parce qu'elle voit que Jésus, dans sa vie comme dans sa mort, s'inscrit effectivement dans les lois et dans les structures fondamentales de l'humain. Mais l'éclairage anthropologique aboutit également à masquer le caractère unique du phénomène religieux qu'est Jésus. Si elle veut rester rigoureuse, l'herméneutique prépare l'écoute du message qui annonce les événements conjoints de Pâques et de la Pentecôte.

4. Ayant supprimé le sacrifice, Jésus a cependant donné à ses disciples un rite en mémoire de Lui, le seul rite que rapportent les évangiles : l'Eucharistie. Les chrétiens l'ont conservé et ils l'ont compris et vécu comme un sacrifice. Jésus a institué l'eucharistie en vue de son absence, pour perpétuer autrement sa présence qui remplaçait les sacrifices. L'humanité de Jésus n'étant plus là pour se substituer au sacrifice, celui-ci a de nouveau un sens, mais un sens nouveau. Les chrétiens restent foncièrement humains et leur rapport religieux s'accomplit selon les mêmes lois qui structurent le lien religieux dans toutes les religions. Ils mettent à part et rendent sacrés (sacrifice = *sacrum facere*) les éléments naturels qui symbolisent à la fois leur existence et le sens de Dieu : la nourriture que produit la terre féconde et la boisson précieuse qui signifie la jouissance et qui solennise leur lien avec autrui. Certes, ce faisant, ils reprennent les signes qu'a

institués le fondateur de leur religion. Mais ils peuvent les actualiser dans un geste sacrificiel parce que ces signes sont métaphoriques de leur vie et de la vie divine. Au symbolisme et à la métonymie du sacrifice religieux s'ajoute cependant une référence qui le surdétermine : les symboles signifient l'humanité de Jésus dans laquelle Dieu est advenu à l'intérieur de l'histoire. Le souvenir de Jésus n'est pas qu'une pieuse disposition; il est l'élément déictique, la référence historique qui réeffectue la présence humaine de Celui en qui Dieu habite.

Dire que l'eucharistie est la répétition non sanglante du sacrifice de la croix, nous semble une formulation qui manque de rigueur. Par contre, le rite chrétien est de toute évidence un geste sacrificiel. Ce qui est nouveau, c'est que les éléments naturels sont l'intermédiaire pour l'inhabitation du Médiateur. Absent, mais ressuscité dans l'Esprit, Il transcende les contingences historiques et locales de son humanité et n'est lié qu'au témoignage et au sacrifice qui actualisent universellement sa présence.

On peut se demander si le sacrifice religieux au sens ancien aurait pu survivre dans la culture occidentale. Il avait trop partie liée avec les discours mythiques et avec les systèmes symboliques appartenant à l'inconscient collectif des anciennes cultures. Une culture critique, attentive à l'histoire et avertie des symbolismes tend à interioriser les rites et à les supprimer, que se soit dans une mystique gnosticienne, se déployant dans les images symboliques, ou dans une disposition de foi orientée vers l'engagement éthique. Le sacrifice chrétien est non-religieux au sens qu'il ne relie pas l'homme à une divinité a-temporelle et qu'il n'entend pas régénérer le temps profane menacé d'exinanition. Il réactualise un événement historique qui, parce qu'articulé sur l'histoire humaine, introduit en elle un dynamisme vers l'avenir. Le réalisme historique donne au sacrifice chrétien de retrouver la spontanéité symbolique du rite.

voir note additionnelle page suivante

Note additionnelle. Nous avons développé le rapport entre sacrifice et culpabilité dans un commentaire psychanalytique du sacrifice d'Abraham, dans *Dette et désir*, Paris, Seuil, 1978, p. 156-162. Dans le texte *La sacrifice* (n° 24), on pourra voir comment des anthropologues ont essayé d'interpréter le sacrifice. On se rendra aussi compte de la pluri-formité des sacrifices.

APPORTS DES DONNÉES PSYCHANALYTIQUES À L'EXÉGÈSE

Vie, Loi et Clivage du Moi dans l'Épître aux Romains 7

La psychanalyse n'a guère conquis l'intérêt ni même l'attention des exégètes. N'affirment-ils pas souvent se sentir moins concernés par la psychanalyse que par d'autres méthodes nouvelles, telles la poétique structurale ou la sociologie? Durant des siècles, ils ont façonné des instruments divers, accueilli avec faveur toute nouvelle discipline herméneutique. Mais la psychanalyse demeure généralement en dehors de leur champ d'investigation.

À cela, plusieurs raisons. Pour une culture fortement marquée par un idéal de raison et de maîtrise intellectuelle, le concept d'inconscient produit un effet d'étrangeté. Les mésusages des références aux phénomènes pathologiques viennent souvent fausser les perspectives psychanalytiques. L'impérialisme avéré de nombreux psychanalystes suscite la défiance envers une interprétation qui paraît inspirée par le goût systématique de la subversion. Mais il nous semble que l'appel personnel adressé par la psychanalyse à l'herméneute est une raison non moins importante de la réticence qu'elle suscite. Impossible de réduire la psychanalyse à une pure technique de lecture! La méthode d'analyse structurale des récits fournit un outil d'exégèse formelle. Son découpage, son organisation et