

Christologie

30. L'œuvre sacerdotale du Christ

1. La réconciliation
2. L'expiation
3. Réconciliation et expiation
4. Le caractère historique de la réconciliation
5. La réconciliation est une œuvre du Médiateur

Dans cet article, nous penserons surtout à ce que la Bible dit de l'œuvre de Christ en tant qu'une œuvre de réconciliation. L'œuvre de Christ mène à la paix entre Dieu et l'homme, la paix rompue par le péché. Nous faisons remarquer qu'il s'agira de nouveau de l'œuvre de Christ en sa totalité, mais considérée d'un certain point de vue.

1. La réconciliation

L'initiative de la réconciliation est entièrement de la part de Dieu. C'est Dieu qui envoie son Fils afin de nous réconcilier avec lui (Jn 3.16; Rm 3.25; 5.8; 8.32; Ép 2.4; 2 Co 5.18-19; 1 Jn 2.2; 4.10). Les passages cités montrent qu'il n'y a pas de réconciliation sans l'expiation de nos péchés par la mort de Christ. Nous parlerons encore de la relation entre la réconciliation (« katallagè ») et l'expiation (« ilasmos »). Mais en tout cas, c'est Dieu qui produit la réconciliation. « *Tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui-même par Christ* » (2 Co 5.18). L'amour de Dieu n'est provoqué par rien qui soit en dehors de Dieu lui-même (Lc 1.78; Ép 1.4). Dieu veut que nous soyons réconciliés avec lui (2 Co 5.20). Les hommes sont exhortés par le ministère apostolique à être réconciliés avec Dieu. Il ne peut pas être question de réconciliation si l'homme ne reconnaît pas Christ comme son Sauveur, comme la révélation de l'amour de Dieu et de sa volonté de paix (Jn 3.17).

Cette pensée ne doit cependant pas mener à une interprétation synergiste de la réconciliation. Nous avons déjà vu que Christ ne nous a pas seulement ouvert une possibilité que nous devons actualiser par notre foi et par notre amour. La foi reçoit la réconciliation que Dieu nous offre en Christ comme un don entièrement gratuit qu'il ne peut accepter qu'avec une immense reconnaissance. Paul veut dire cela quand il dit que notre paix avec Dieu repose sur la justification par la foi (Rm 5.1). Cela apparaît aussi très clairement par le passage de 2 Corinthiens 5.18-21. L'exhortation de se faire réconcilier avec Dieu est précédée par la prédication de la réconciliation parfaite que Dieu a établie en Christ et vis-à-vis de laquelle l'homme ne peut avoir qu'une attitude entièrement réceptive : *Tout cela vient de Dieu*. Nous voyons donc de nouveau qu'il n'y a pas de paix avec Dieu sans la foi, mais que la foi par laquelle nous avons la paix avec Dieu, bien que nécessaire, est essentiellement réceptive vis-à-vis de la grâce divine.

Il n'y a pas que l'homme que Dieu réconcilie avec lui-même en Christ. L'œuvre de Christ concerne aussi toute la création. Christ ramène tout à Dieu. Ce fait implique pour l'homme qu'il peut se sentir en communion avec Christ en toutes choses (Rm 8.19; Ép 1.10; Col 1.20).

2. L'expiation

Dieu réconcilie le monde avec lui en Christ. Que veut dire ici le « *en Christ* ». Le Nouveau Testament dit que Dieu réconcilie le monde avec lui en donnant son Fils unique (Rm 3.25; 8.32). De même, l'Ancien Testament lie l'initiative divine dans la réconciliation à la pensée que Dieu donne le sang qui peut servir d'expiation (Lv 17.11). Le sacrifice est un moyen d'expiation que Dieu a donné à son peuple avec lequel il s'est lié souverainement dans l'Alliance de la grâce (Dt 7.8; 8.4-5; 23.6; Am 3.2; Os 11.1,4). Le sacrifice suppose l'Alliance. C'est pourquoi Dieu n'a pas donné dans l'Ancienne Alliance un sacrifice pour le cas de violation de l'Alliance. Le sacrifice doit aller ensemble avec l'obéissance (1 S 15.22; Jr 7.23), la loyauté (Os 6.6), un esprit brisé (Ps 51.19), etc.

Pour certain, l'Ancien Testament attribue au sang comme tel une puissance purifiante. Le sang serait comme tel un contre-courant à la colère de Dieu. Cette conception n'est pas correcte. Selon Lévitique 1.4, l'homme doit poser ses mains sur la tête de l'holocauste par lequel il transmet sa culpabilité sur l'animal qui prend sa place. D'autres textes montrent clairement que cela est le sens de l'imposition des mains (Lv 24.14; Nb 8.10,12; 27.18,23; Dt 34.9). À l'occasion de la transmission d'un office, l'imposition des mains symbolise la transmission de l'office. Ainsi l'imposition des mains symbolise à l'occasion d'un sacrifice la transmission de ce qui a mené à l'acte de sacrifier : Il prend sa place de sorte que, pour ainsi dire, « l'âme » du pécheur est livrée à la mort quand le sang de l'animal est versé. La relation entre le Seigneur et l'homme change quand ainsi le péché a été effacé (« kipper »). Il ne s'agit donc pas ici du sang comme d'un « contre-courant ». Ici, la pensée de remplacement, de vicariat, est clairement exprimée.

Pendant la période de l'ancienne économie, on remarquait déjà un peu l'insuffisance des sacrifices expiatoires. L'imperfection d'Israël en tant que participant de l'Alliance devint de plus en plus claire. Ésaïe parlait de ce Serviteur de Dieu qui accomplirait sa tâche parfaitement. Israël ne peut pas être ce véritable serviteur de Dieu, car Israël a lui-même besoin de pardon. La souffrance qui donne l'expiation n'est pas en réalité la souffrance pendant la captivité, la souffrance des pauvres opprimés. Ésaïe 53 dessine le Serviteur de Dieu à qui tout Israël s'oppose. Il subissait le châtement qu'Israël avait mérité (v. 5). Il ne s'agit pas ici d'un châtement dans le sens pédagogique (voir v. 10 et tout le chapitre). L'iniquité d'Israël reposait sur lui (v. 6,11). Il donnait son « âme » en sacrifice pour le péché (v. 10,12). Il est mort comme « victime expiatoire » pour Israël. Il a délivré Israël de sa culpabilité et de la punition parce qu'il les a prises sur lui. L'œuvre de ce Serviteur de Dieu n'a pas seulement une grande valeur pour Israël, mais aussi pour les païens. C'est pourquoi il est appelé l'Alliance avec le peuple et la lumière des païens (És 42.6; 49.6).

L'épître aux Hébreux montre que Christ est le véritable sacrifice de l'Alliance dont les sacrifices d'autrefois furent les préfigurations (Hé 10.1). Cette épître compare le sacrifice de Christ surtout avec le sacrifice de la fête des expiations. Christ est mort hors du camp comme le bouc de la fête des

expiations était brûlé hors du camp (Hé 13.11; Lv 16.27). L'auteur montre que le sacrifice de Christ prévaut beaucoup sur celui de l'Ancien Testament (Hé 9.13-14). La différence entre Christ et le souverain sacrificateur apparaît d'abord par le fait que Christ ne devait pas sacrifier à cause de son propre péché avant qu'il puisse sacrifier pour le peuple (Hé 7.26-27; Lv 16.3-11). La deuxième différence entre Christ et le sacrificateur est que Christ a anéanti le péché une fois pour toutes (Hé 9.26; 10.10). Le sacrifice de Christ met fin à chaque sacrifice expiatoire. Les sacrifices des croyants ne peuvent plus être que des sacrifices dans le sens figuratif (Rm 12.1; Hé 13.16). Le sacrifice de Christ fut cependant un sacrifice expiatoire réel, car il n'y a pas de pardon sans effusion de sang (Hé 9.22).

Ce n'est cependant pas le sang comme tel qui purifie (Hé 10.4). Seul le sang de Christ purifie réellement (Hé 9.12). Cela ne veut pas dire que les sacrifices d'autrefois furent dénués de sens. Ils étaient des types du sacrifice de Christ et ils rappelaient le péché (Hé 10.3). Ces sacrifices ne pouvaient pas ouvrir le chemin vers le véritable lieu très saint (Hé 9.8) à cause de l'imperfection du sacrificateur et du sang. Ils donnaient cependant une purification cérémonielle qui est une « ombre » de la purification que Christ donnera (Hé 9.14). Ainsi font-ils toutefois comprendre le sens du sacrifice de Christ qui est l'accomplissement du sacrifice de jadis. Christ a aboli le péché (Hé 9.26) en le portant (Hé 9.28). Ainsi a-t-il inauguré la Nouvelle Alliance (Hé 9.15). Ce dernier passage rappelle l'établissement de l'Alliance sinaïtique (Ex 24.8). Cette alliance a aussi été inaugurée avec un sacrifice.

La même comparaison entre l'œuvre de Christ et ce qui est écrit dans Exode 24.3-8 se trouve également dans Matthieu 26.28; Marc 14.24; Luc 22.20; 1 Corinthiens 11.25. Ces passages rappellent aussi Jérémie 31.31-34 et Ésaïe 53. Dans le dernier chapitre, on trouve aussi la pensée de la mort de Christ « pour plusieurs » ou pour « beaucoup ». Il y a aussi d'autres passages du Nouveau Testament qui établissent clairement que nous devons considérer l'œuvre de Christ comme l'accomplissement des sacrifices expiatoires de l'Ancien Testament (Jn 1.29,36; 1 Co 5.7; Ép 5.2; 1 Pi 1.19-20; 2.24). La plupart des passages cités considèrent Christ comme l'accomplissement de l'agneau pascal (Jn 19.33-37).

Nous trouvons aussi la pensée selon laquelle la réconciliation suppose le vicariat de Christ dans les passages qui disent que Christ a donné sa vie comme un « lutron » (prix de rachat) pour nos péchés (Mt 20.28; Mc 10.45; 1 Tm 2.6). Les deux premiers passages parlent de nouveau de la mort de Christ « pour plusieurs », rappelant Ésaïe 53. Ces passages suggèrent donc aussi pour cette raison l'idée du vicariat de Christ comme elle est aussi trouvée si clairement dans Ésaïe 53. « Lutron » désigne dans Exode 21.30 la rançon payée pour une vie perdue. On pouvait se libérer par une telle rançon de la culpabilité qui était la conséquence du fait que l'on avait par hasard tué quelqu'un (voir Ex 30.12). Le mot « kopher » (en hébreu) est aussi employé en rapport avec le rachat de la captivité (És 45.13) ou de l'esclavage (Lv 19.20).

Ces passages veulent donc dire que Christ délivre plusieurs qui ont perdu leur vie en donnant sa propre vie comme une rançon pour eux. Il meurt à leur place. Ainsi il les délivre de leur péché et de leur culpabilité. Une pareille pensée se trouve dans des passages qui parlent de la mort de Christ comme du prix (« timè ») qu'il a payé pour nous racheter (1 Co 6.20; 7.23; 1 Pi 1.18). Galates 3.13 dit que Christ nous a affranchis en devenant malédiction pour nous. Christ a souffert ce que nous avons

mérité par notre transgression de la loi. Ainsi nous a-t-il délivrés de la malédiction de la loi (voir aussi Ga 4.3-5). Ces passages nous montrent aussi pourquoi nous avons mérité la mort : nous avons transgressé la loi. Cette transgression nous rend coupables. Nous méritons la punition qui nous est imposée par la loi divine. Il s'agit d'une punition légitime.

Colossiens 2.14 insiste sur le rapport entre la croix de Christ et notre culpabilité devant Dieu. Christ a effacé par la croix « l'obligation » qui désigne notre dette. Enfin, nous lisons des passages selon lesquels Dieu a donné Christ comme « ilasterion » (Rm 3.25) ou comme « ilasmos » (1 Jn 2.2; 4.10). Ces mots sont liés au verbe « ilaskomai », la traduction du verbe hébreu « kipper », expier, effacer le péché. Le substantif « kopher » n'est pas employé dans l'Ancien Testament en rapport avec notre péché devant Dieu. Ce mot est employé pour désigner la rançon que l'on doit payer à quelqu'un pour le délivrer. Christ en tant que souverain Sacrificateur devait expier les péchés de son peuple devant Dieu. Ainsi saint Jean parle-t-il de Christ comme de notre « ilasmos » pour désigner qu'il a ôté notre culpabilité, notre péché. Dans ce sens, le sang de Christ purifie du péché (1 Jn 1.7; 2.12; 3.5,16; 5.6). Le résultat de l'œuvre expiatoire de Christ est l'assurance (« parrèsia ») que nous obtenons devant Dieu (1 Jn 2.28; 4.17). L'épître aux Hébreux désigne aussi la nouvelle relation entre Dieu et nous, ayant son fondement dans l'œuvre de Christ, avec le mot « parrèsia » (Hé 3.6; 4.16; 10.19,35).

Le mot « ilastèrion », qui est employé en rapport avec Christ dans Romains 3.25, veut vraisemblablement montrer que Christ est l'accomplissement du propitiatoire. Ce verset rappelait la fête des expiations et il voulait dire que nous pouvons rencontrer Dieu sur le fondement du sacrifice de Christ, comme Dieu voulait rencontrer Israël sur le propitiatoire. Dieu nous montre cependant publiquement Christ comme la place où il veut nous recevoir en sa communion, tandis que le propitiatoire d'autrefois restait toujours caché. En Christ, Dieu offre sa grâce publiquement au monde. Cette place nous montre en tout cas, s'il fallait prendre « ilastèrion » dans le sens plus neutre de « moyen d'expiation », que notre communion avec Dieu est fondée sur le fait que Christ a couvert notre culpabilité par son sang.

Tout ce que nous avons dit sur la fonction de la croix de Christ et de son œuvre en général est confirmé par ce qui a déjà été dit autrefois de la nécessité de la souffrance et de la mort de Christ. La mort de Christ n'est pas un événement accidentel, mais l'accomplissement de l'Écriture, du conseil de Dieu. Certains veulent distinguer dans les Évangiles synoptiques entre « l'Évangile de Galilée » et « l'Évangile de Jérusalem ». Selon le premier, le pardon aurait sa base dans la repentance, tandis que seule la deuxième conception l'établirait sur la croix. Nous faisons cependant remarquer que tout l'Évangile suppose la corruption radicale de l'homme, donc aussi les parties « galiléennes » (voir Mt 7.11,17-20; 12.43-45; Mc 1.15; 8.34; 10.5; Lc 13.1-3). L'homme ne peut pas se convertir par sa propre force, mais uniquement par l'intervention divine. La délivrance du péché aura lieu, aussi selon les Évangiles synoptiques, par la mort de Christ. Cela n'est pas seulement dit dans Matthieu 20.28 et Marc 10.45, mais aussi dans tous les passages qui parlent de la nécessité de la mort de Christ et que nous trouvons déjà dans le début des Évangiles (par exemple Mc 2.20). Le fait que Christ conçoit la délivrance comme une victoire sur Satan montre aussi que, selon les Évangiles synoptiques, le Royaume de Dieu ne pouvait pas venir par une simple repentance des hommes.

Certes, Christ n'a pas toujours parlé très clairement de la relation entre la rémission du péché et la croix, comme cela est fait plus tard. Mais il est très clair que la crucifixion de Christ n'est pas simplement le résultat de l'évolution des événements. Elle a lieu selon le « dei » (le « il faut ») divin. C'est pourquoi le disciple Pierre est un instrument de Satan, lorsqu'il veut séduire Christ pour lui éviter la souffrance (Mc 8.33). C'est pourquoi Christ se soumet volontairement à la souffrance (Mc 10.32-34; Lc 9.51). Cela implique pour lui, étant un homme véritable, une réelle lutte. Mais il l'emportera en définitive (Mt 26.36-46). Ainsi Jésus ouvre-t-il le chemin vers Dieu (Mt 27.51; Lc 23.43) : le voile du Temple se déchirera au moment de la mort de Christ.

Jean montre aussi qu'il n'y a pas de vie pour nous sans la mort de Christ (par exemple Jn 6.51-54; 10.11,15; 11.50-52; 12.23-24). La croix n'est pas accidentelle. Tout ce que Christ fait reçoit son couronnement par la croix. Christ est venu dans le monde pour y souffrir et mourir (Jn 12.27). L'Évangile de Jean dit à plusieurs reprises que Christ est glorifié à la croix (Jn 8.28; 12.23,28; 13.31; 17.1). C'est parce que Christ accomplit sa tâche à la croix. Jean considère la croix déjà du point de vue de la glorification à venir. La croix de Christ a une place tellement centrale dans la pensée de saint Paul qu'il peut dire qu'il ne veut prêcher que le Christ crucifié (1 Co 1.23). L'épître aux Hébreux exprime très clairement la nécessité de la croix de Christ pour notre salut : « *Il convenait que celui pour qui et par qui sont toutes choses, et qui voulait conduire à la gloire beaucoup de fils élevât à la perfection par les souffrances le Prince de leur salut* » (Hé 2.10). Il n'y avait donc pas une autre possibilité pour le Tout-Puissant, pour le Créateur du ciel et de la terre!

Il n'y a donc pas de réconciliation possible sans l'expiation du péché. Dieu est le sujet de la réconciliation, il en a l'initiative. Mais ce fait n'empêche pas que l'œuvre de Christ ne soit pas seulement nécessaire pour nous afin de nous faire connaître les pensées de paix de Dieu, mais qu'elle soit aussi nécessaire à cause de la colère très réelle de Dieu dont le pécheur est l'objet.

3. Réconciliation et expiation

Ce que nous avons étudié jusqu'ici nous a fait comprendre deux choses importantes : (a) Dieu a l'initiative absolue dans la réconciliation; (b) la croix de Christ n'a pas seulement un sens noétique ou théorique.

On peut dire que Christ a obtenu notre salut à la croix. L'obéissance de Christ ouvre le chemin vers la paix avec Dieu, comme la désobéissance d'Adam est l'origine de la colère de Dieu sur l'humanité. Christ nous sauve de la colère à venir (1 Th 1.10). Il a obtenu le pardon en effaçant le péché. La colère de Dieu est une réalité objective. Nous ne pouvons vivre en communion avec Dieu sans que Christ ait subi notre punition. Notre salut est fondé dans la croix de Christ. Comment faut-il comprendre la relation entre l'expiation par Christ et le fait que Dieu a l'initiative dans l'œuvre de la réconciliation?

Nous devons naturellement réfuter la pensée selon laquelle il y aurait une concurrence entre l'amour de Dieu et sa justice. On trouve quelquefois une conception qui semble supposer le raisonnement suivant : En son amour et en sa miséricorde, Dieu veut pardonner le péché. Sa justice l'empêche cependant de le faire sans que l'homme ait satisfait aux saintes exigences de Dieu. Alors l'amour divin

trouve la solution de punir Christ au lieu des hommes et de sauver les hommes malgré le fait qu'un simple pardon de leur péché est impossible à cause de la justice divine. Une telle conception prend son point de départ dans une idée humaine de l'amour. Nous devons cependant prendre notre point de départ dans ce que la Bible nous dit de l'amour divin. Alors nous trouvons que Dieu manifeste son amour en nous envoyant son Fils, « *comme victime expiatoire pour nos péchés* ». Il n'est pas question de concurrence entre l'amour et la justice de Dieu. Toutes les qualités de Dieu sont en parfaite harmonie les unes avec les autres. C'est pourquoi la Bible ne dit pas seulement que Dieu a sauvé son peuple par son amour, mais aussi qu'il le sauve par sa justice. Comme l'amour de Dieu est un amour juste, ainsi la justice de Dieu est une justice pleine d'amour (voir És 1.27).

C'est surtout Romains 3.21 qui montre la justice divine comme l'origine de notre salut. Il faut comprendre ce passage en rapport avec ce que l'Ancien Testament dit de la justice de Dieu. Nous avons déjà constaté que cette justice de Dieu est sa fidélité par laquelle il maintient la relation qu'il a posée entre lui-même et les hommes. C'est pourquoi la justice de Dieu est le principe sur lequel repose l'Alliance. Dieu maintient cette Alliance. Par sa justice, Dieu protège le peuple de l'Alliance contre ceux qui veulent le dérober de ses privilèges. C'est pourquoi les pieux en Israël attendent la manifestation de la justice de Dieu comme le salut eschatologique (Ps 36.11; 98; 103.17; És 42.6,21; 45.8,13,24,25; 46.12-13). Israël attend la restauration des relations posées par Dieu. La justice de Dieu n'est pas seulement le principe du salut du peuple tout entier, mais celui d'un Israélite quelconque. Parce qu'il est juste, Dieu veut aussi maintenir l'ordre à l'intérieur du peuple. Les opprimés demandent à Dieu qu'il manifeste sa justice (Ps 9.3-11; 43.1; 76.10; 143.1,11). Il ne faut cependant pas identifier la justice de Dieu et sa miséricorde. Car par sa justice Dieu punit aussi celui qui viole l'Alliance et celui qui opprime son frère (par exemple És 11.3-5).

Il ne faut cependant pas exagérer la différence entre la miséricorde et la justice de Dieu. Nous savons que l'on peut faire appel à la justice de Dieu pour la rémission du péché (Ps 51.16; 143.1), mais seulement parce que Dieu a donné dans son Alliance le droit au pardon. Ésaïe peut même lier le salut des nations avec la manifestation de la justice divine. Selon lui, les païens ont aussi une certaine relation avec l'Alliance eschatologique de Dieu, l'Alliance fondée dans le Serviteur du Seigneur (És 42.6, 49.6,8). Aussi ont-ils la possibilité d'espérer en la révélation de la justice de l'Éternel (És 42.1-4; 45.22-25; 51.4).

Le fait que la justice de Dieu peut être mentionnée comme le principe du pardon en Israël et du salut des nations prouve que déjà l'Ancien Testament connaît la pensée de la justification des impies. La restauration de la relation que Dieu désire entre lui et les hommes peut être attribuée à l'intervention de la justice divine uniquement parce que, par grâce souveraine, Dieu a donné le droit à cette restauration. La manifestation de la justice divine peut seulement être appelée le principe du salut du monde si cette manifestation implique la justification des impies, c'est-à-dire si Dieu donne librement les droits selon lesquels il restaure la justice sur la terre. Les hommes n'ont pas en eux-mêmes le droit de faire appel à la justice de Dieu. Cela devient clair quand il s'agit de la révélation de la justice de Dieu pour le salut des païens. Mais cela est aussi impliqué si Dieu promet de sauver par sa justice le peuple d'Israël captif à cause de ses péchés.

La souffrance d'Israël pendant la captivité n'a pas pu expier le péché. Dieu promet cependant son Serviteur qui mourra pour expier les péchés de son peuple (És 53). L'Éternel appelle ce Serviteur pour le salut; il l'établira pour traiter alliance avec le peuple, pour être la lumière des nations (És. 42.6). C'est fondé en Christ que le salut peut être appelé une manifestation de la justice divine. La justice de Dieu est le principe du salut, mais cela n'enlève rien au fait que Dieu prend le péché au sérieux. Tout en étant le principe du salut aussi dans l'Ancien Testament, la justice demeure vraiment justice. Dieu ne néglige pas la violation de ses commandements.

Ces pensées nous aident à comprendre ce que Paul écrit dans Romains 3.21. La justice de Dieu est appelée dans ce passage le principe du salut. La manifestation de la justice de Dieu est l'action rédemptrice par laquelle la relation entre Dieu et les hommes devient telle que Dieu le désire. De même que Dieu voulait libérer autrefois les Israélites des Chaldéens, ainsi veut-il les libérer maintenant du monde du péché, de malédiction et de mort sur lequel sa colère doit se révéler. Dieu veut amener les hommes à un nouveau monde de justice et de vie. Il ne s'agit pas ici d'une révélation de justice parce que l'homme aurait en lui-même le droit de salut. Au contraire, une manifestation de justice qui aurait sa base chez les hommes ne pourrait jamais avoir lieu, car tous ont péché (Rm 3.23). Dieu veut cependant manifester sa justice sans la loi (Rm 3.21). La manifestation de la justice divine implique, comme dans les passages de l'Ancien Testament dont nous avons parlé, que Dieu donne des droits par grâce souveraine (« doréan », gratuitement, Rm 3.24). Dieu impute la foi à justice à celui qui ne fait point d'œuvres, mais qui croit en celui qui justifie l'impie (Rm 4.5). Dans cette manifestation de la justice révélée en l'Évangile (Rm 1.17), Dieu n'impute pas les péchés. Des impies reçoivent le droit à la vie éternelle, au salut. La manifestation de la justice de Dieu, dont Paul parle en Romains 3.21, implique donc la justification, le fait que Dieu déclare juste (« dikaioun » : déclarer juste comme un acte forensique). Dieu impute la justice sans les œuvres (Rm 4.6; 2 Co 3.9; Ga 3.6); « dikaioun » ne veut donc pas dire rendre juste (« justum facere », en latin).

Cette manifestation de la justice divine qui implique la justification de l'impie est fondée sur l'œuvre de Christ. Dieu justifie les impies qui croient en Christ. La manifestation de la justice divine peut être considérée comme le principe du salut, mais cela n'implique pas une indifférence de la justice divine vis-à-vis du péché. Ésaïe fait déjà allusion au rapport entre la justification de l'impie et l'œuvre expiatoire du Serviteur de l'Éternel. Romains 3.25 montre aussi que Dieu peut sauver des impies par sa justice parce qu'il a donné Christ comme « victime propitiatoire ».

La manifestation de la justice de Dieu peut avoir lieu « sans la loi », parce que Dieu a donné Christ comme propitiatoire, comme moyen d'expiation pour tous ceux qui croient (Rm 3.25). Un homme impie peut attendre son salut de Dieu justement à cause de l'effusion du sang de Christ. Dieu n'est donc pas du tout indifférent vis-à-vis des péchés. Certes, il les a laissés impunis pendant le temps de sa patience (Rm 3.25-26), mais ce fait ne doit pas mener à des conclusions fausses. Dieu donne dans le temps présent son salut aux impies, mais parce qu'il est juste, il ne le fait qu'en Christ. La justice de Dieu est le principe du salut des impies. Mais elle l'est comme la justice « en Christ », qui a pris la place du pécheur. La justification de l'impie a sa base dans l'action rédemptrice de Dieu qui implique que Dieu déclare juste ceux qui ne le sont pas en eux-mêmes, mais croient en Christ. Dieu donne un droit

au salut à celui qui n'a pas ce droit à cause de ses propres œuvres. L'action rédemptrice de Dieu implique que Dieu nous donne Christ comme notre justice (1 Co 1.30). Nous sommes justes en lui, par son œuvre expiatoire, par sa mort à la croix (2 Co 5.21).

La révélation de la justice de Dieu n'implique pas seulement la justification forensique (juridique, légale). Comme dans le passé, cette manifestation est l'origine d'une nouvelle situation. La justification conduit à une vie nouvelle. L'homme justifié n'est plus l'objet de la colère de Dieu et il ne l'est donc pas non plus du péché (Rm 6) et de la mort (Rm 8). La justification « *donne la vie* » (Rm 5.18).

Toute l'action rédemptrice de Dieu peut être considérée comme une révélation de la justice divine. C'est pourquoi il ne peut pas y avoir une opposition entre la justice de Dieu et son amour. Cela devient clair si nous comprenons qu'il ne faut pas concevoir l'amour divin d'après l'exemple de l'amour humain. L'amour de Dieu est son amour qui est un avec sa justice. La justice de Dieu ne doit pas être comprise non plus d'après ce que les hommes considèrent comme juste. Il ne s'agit pas d'une notion froide et tyrannique de justice. Par sa justice, Dieu veut maintenir et rétablir l'ordre dans le monde, l'ordre qu'il a posé et qui est saint, et plein de salut pour les hommes. Certes, Dieu prend le péché au sérieux, l'infraction du bon ordre de Dieu. Mais cela n'enlève rien au fait que la manifestation de la justice divine est le salut des nations. Tel qu'il est amour plein de justice, Dieu est aussi justice plein d'amour. Quand Dieu manifeste sa justice, il justifie des impies. Cela appartient aussi à l'ordre juste que Dieu veut établir. Il y a donc une harmonie complète entre l'amour éternel de Dieu et sa justice qu'il révèle en Christ. Il n'est donc pas permis d'opposer l'amour de Dieu à sa justice. Il ne peut pas être question de réconciliation, de paix entre Dieu et l'homme, sans expiation parce que l'amour de Dieu est son amour saint. D'autre part, Paul peut appeler sa prédication de la justice de Dieu un Évangile (Rm 1.17), parce qu'il s'agit de la justice divine qui est le principe de chaque véritable salut.

Nous comprenons pourquoi la Bible peut parler à la fois de la nécessité de l'expiation de nos péchés et de leur rémission. L'amour pardonnant de Dieu se révèle justement par le fait qu'il envoie son propre Fils pour expier nos péchés. N'oublions pas que Christ qui prend notre place est aussi le Fils éternel de Dieu. Ainsi comprenons-nous que la Bible peut lier la rémission avec l'expiation (Lv 4.31; Hé 9.22).

Cette relation entre Christ et Dieu implique aussi qu'il faut réfuter la pensée selon laquelle Christ aurait contraint à la réconciliation un Dieu vindicatif. Certes, la réconciliation repose réellement sur l'œuvre de Christ. Mais l'Ancien Testament dit déjà que c'est seulement Dieu qui, par son amour, peut donner le moyen d'expiation. L'expiation est déjà le chemin par lequel l'amour de Dieu se manifeste. Ainsi, le Nouveau Testament nous dit-il que l'œuvre de Christ est la révélation de l'amour éternel de Dieu pour son peuple (Jn 17.23). Tout vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui en faisant Christ péché pour nous (2 Co 5.18-21). Dieu nous a donné Christ comme le Médiateur (1 Co 1.30). C'est pourquoi Jésus ne faisait pas seulement son œuvre par amour pour nous (Jn 13.1), mais aussi par amour pour le Père (Jn 14.31).

4. Le caractère historique de la réconciliation

La tâche de Christ n'était pas simplement d'illustrer ou de faire connaître des idées éternelles et générales. Le décret éternel de Dieu repose vraiment sur la réconciliation qu'il fait avoir lieu dans l'histoire par la croix de Christ. L'œuvre de Christ ne doit pas être répétée. Christ nous a obtenu une rédemption éternelle. Il ne sauva pas seulement les hommes qui vécurent depuis sa crucifixion, mais aussi ceux qui avaient vécu avant ce moment. Le sang de boucs et de taureaux ne pouvait pas sauver les croyants d'autrefois. Ceux-là furent sauvés uniquement par l'obéissance de Christ, le second Adam, grâce auquel l'Ancienne Alliance pouvait déjà être une Alliance de grâce. Nous lisons certes que Dieu a « *laissé impunis* » les péchés des juifs et des païens jusqu'au moment de la croix de Christ (Rm 3.25). Cela ne veut naturellement pas signifier que Dieu était indifférent vis-à-vis du péché pendant la période précédant la croix. Saint Paul parle de la colère de Dieu qui se révèle du ciel contre toute impiété et toute injustice de l'homme (Rm 1.18). Romains 3.25 dit que Dieu n'a pas encore montré jusqu'ici aussi clairement que dans la croix de Christ combien il prend au sérieux le péché.

5. La réconciliation est une œuvre du Médiateur

Dieu est le sujet de la réconciliation. L'œuvre de la réconciliation nous parle de l'amour de Dieu qui nous envoie son Fils unique. Nous sommes tellement certains de l'efficacité de l'œuvre de la réconciliation parce que cette œuvre ne repose pas seulement sur l'initiative de Dieu, mais elle a aussi été exécutée par le Fils de Dieu. Le Fils de Dieu a assumé notre nature afin de pouvoir accomplir sa tâche. Il a fait son œuvre réconciliatrice d'après ses deux natures. Le Père peut être appelé le sujet de la réconciliation parce qu'il a envoyé son Fils pour nous réconcilier. Le Fils peut en être appelé le sujet parce qu'il a exécuté l'œuvre réconciliatrice dans la collaboration de ses deux natures. Ainsi peut-on dire que le Fils nous a réconciliés parce qu'il a souffert pour nous comme notre Médiateur. On ne peut pas dire la même chose de Dieu le Père.

Cela est important à propos de la question que l'on pose souvent de savoir si on peut parler de la souffrance de Dieu. On trouve la pensée du Dieu souffrant dans la théologie sous l'influence de Hegel. La doctrine de la Trinité a été conçue dans cette théologie d'une manière modaliste : Dieu serait en train de se développer. Il y aurait trois stades : Dieu en soi, encore inconscient de lui-même; Dieu en son contraire, souffrant dans le monde et devenant conscient de lui-même; Dieu rentrant en lui-même. Une telle conception contredit la doctrine biblique de la Trinité et de l'incarnation. Elle ne distingue pas entre la seule essence et les trois personnes en Dieu. On parle de l'incarnation de l'essence divine effaçant les limites entre Dieu et la créature.

Nous ne pouvons pas accepter une telle conception de l'incarnation. L'incarnation n'est pas un élément nécessaire dans l'évolution de la divinité. La différence devient claire si nous pensons au fait que selon la doctrine de l'Église c'est la personne du Fils qui, tout en restant Dieu, a assumé la chair humaine. Certes, le Fils est éternellement avec le Père et le Saint-Esprit une même essence divine. Dans ce sens, on pourrait donc dire que la nature humaine est unie en Christ avec la nature divine, parce que la personne du Fils est le sujet des deux natures. La communion entre les natures est une communion réelle. C'est pourquoi Christ fait toutes ces œuvres dans la collaboration de ses deux

natures. Chaque nature attribue ce qui lui est propre. La nature divine a donc coopéré quand Christ a subi la colère divine pour nous, quand Christ s'est soumis à l'abandon par le Père, quand Christ s'est livré à la mort. C'est pourquoi on peut dire que Dieu a réconcilié le monde avec lui en Christ.

Toutefois, il ne faut pas oublier que les natures restent distinguées, que la contribution de la nature divine dans chaque œuvre de Christ demeure distinguée de la contribution de la nature humaine de Christ; chaque nature agit selon ce qui lui est propre. C'est pourquoi on ne peut pas dire que la nature divine comme telle fut en Christ l'objet de la colère de Dieu, de l'abandon, le sujet de la souffrance et de la mort. Certes, nous ne disons pas non plus qu'il s'agit d'une nature humaine isolée dans la souffrance, dans l'abandon et dans la mort de Christ. La nature divine est essentiellement engagée dans chaque œuvre messianique de Christ. C'est pourquoi la souffrance et la mort de Christ nous révèlent l'amour de Dieu envers nous. C'est le Fils de Dieu qui souffre pour nous sous la colère de Dieu et lorsque sa nature divine donne sa contribution afin d'accomplir toute l'obéissance médiatrice.

Nous n'osons cependant pas dire que Christ fut l'objet de la colère de Dieu d'après sa nature divine, qu'il a été abandonné par Dieu d'après sa nature divine, qu'il a souffert et qu'il est mort d'après sa nature divine. Une telle pensée semble contredire ce que la Bible enseigne sur la sainte Trinité. Il ne peut pas y avoir de conflit en Dieu. L'essence divine ne peut pas mourir en Christ et demeurer vivante dans le Père, être l'objet de la colère divine en Christ et le sujet de cette colère en le Père. Cette conception mènerait à la conclusion qu'il y a une différence entre la divinité du Fils et celle du Père. Nous devons faire attention de ne pas aller trop loin dans notre tentative de pénétrer dans ce mystère. Nous ne pouvons pas le sonder. Cela doit impliquer que nous ne voulons rien en dire qui n'a pas sa base entièrement dans la révélation. La Bible ne nous dit pas que nous devons concevoir la souffrance du Médiateur comme la souffrance de l'essence divine elle-même en Christ. C'est pourquoi le mystère de l'incarnation et de la croix ne doit pas nous mener à une conception de l'essence divine et de la puissance divine.

On peut encore aller plus loin. On ne doit pas seulement dire que la Bible ne donne pas une base pour les idées dont nous venons de parler. On doit même dire positivement que ces idées sont exclues par la Bible. On doit éviter de parler de la souffrance de la nature divine en Christ, parce que l'on n'en sait rien. On doit même l'éviter parce que cela contredit positivement la Bible. Si on dit que Dieu souffre en Christ, qu'il est impuissant en Christ, on doit aussi dire qu'il peut être l'objet de la colère divine, qu'il peut être abandonné par lui-même, qu'il peut mourir. Je crois que la pensée selon laquelle Dieu pourrait être impuissant ne contredit pas seulement certaines conceptions « naturelles » de la puissance divine, mais aussi ce que la Bible nous enseigne sur la souveraineté de Dieu en chaque situation. Nous devons faire attention de ne pas former notre propre conception de ce que Dieu peut et de ce qu'il ne peut pas. Mais nous devons aussi veiller à ne pas former une telle conception qui attribue pratiquement à la puissance de Dieu la possibilité de se renier lui-même. Cela n'est pas possible pour Dieu (2 Tm 2.13). C'est pourquoi nous réfutons ce que certains disent sur la possibilité de Dieu d'être impuissant, de souffrir. Notre idée est encore confirmée par le fait que cette idée doit conduire à la pensée que Dieu peut aussi mourir, qu'il peut être l'objet de sa propre colère. La

première pensée contredit ce que la Bible nous dit de notre Dieu qui, étant la source de la vie, est toujours vivant, tandis que la deuxième pensée semble impliquer la possibilité d'un conflit en Dieu.

Aaron Kayayan, pasteur

Révélation et connaissance du salut. Cinquième fascicule. Série de 31 articles intitulée *Christologie – La personne et l'oeuvre du Christ* — Introduction à la christologie réformée. Foi et Vie Réformées, 1999.

L'auteur (1928-2008) a été pasteur réformé en France et a exercé un ministère radiophonique pour l'Europe, le Québec, l'Afrique francophone et l'Arménie.

www.ressourceschretiennes.com



2017. Utilisé avec permission. Cet article est sous licence Creative Commons.
Paternité – Partage dans les mêmes conditions 4.0 International ([CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/))