



## **Le sens de la passion et de la mort de Jésus dans la théologie de Joseph Moingt SJ**

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

Faculté Pontificale de Théologie – Collegium Bobolanum  
Varsovie

Le retournement de la résurrection vers la Croix du Christ est un élément constitutif de l'annonce apostolique. Comment expliquer cette démarche? Joseph Moingt affirme insuffisantes les réponses qu'on pu donner les historiens des origines chrétiennes qui l'expliquaient en invoquant le «retard de la Parousie». Il juge aussi insuffisante l'explication d'Erst Käsemann pour qui le retournement du discours apostolique vers la passion de Jésus était un argument contre les chrétiens «enthousiastes» qui se croyaient déjà ressuscités et vivants d'une existence purement spirituelle. Ce qui est problématique dans une perspective comme dans l'autre c'est que le retour vers la passion ne serait pas à l'origine de l'annonce apostolique. Tout en reconnaissant une part de vérité, notamment dans l'explication de Käsemann, Moingt souligne qu'on ne peut pas parler «d'un changement qui aurait ajouté tardivement à l'annonce de la résurrection la prédication de la passion, ce qui dénoterait une évolution de la foi»<sup>1</sup>.

L'affirmation selon laquelle «le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures» (1Co 15, 3) appartient à l'enseignement primitif de l'annonce apostolique, qui peut dater d'une dizaine d'années après la mort de Jésus. Cela montre que l'annonce de la mort du Christ «est très tôt entrée dans le kérygme et que la foi dans la mort salutaire du Christ s'est très tôt liée à la foi dans sa résurrection»<sup>2</sup>. Ainsi, par exemple, dans son premier discours, Pierre déclare que Jésus «avait été livré selon le *dessein* bien arrêté et la prescience de Dieu» (Ac 2, 23). Selon Moingt, «c'est la preuve que sa résurrection ne pouvait pas être annoncée sans qu'une explication fût four-

<sup>1</sup> Joseph Moingt, *L'homme qui venait de Dieu* (Paris: Cerf, 1993), 400.

<sup>2</sup> Id, «La révélation du salut dans la mort du Christ. Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption», in *Mort pour nos péchés* (Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1976), 117.

nie au sujet de sa mort»<sup>3</sup> et que «le «pour nous» de sa résurrection (...) est venue se loger très tôt dans sa mort»<sup>4</sup>.

A eux-mêmes d'abord, et ensuite à leurs auditeurs – notamment à leurs auditeurs juifs – les apôtres ont dû rendre raison de cette mort. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas préservé Jésus de cette mort blasphématoire? Le retour à la passion de Jésus est aussi essentiel pour mesurer l'importance et la nouveauté du salut annoncé par les chrétiens. Moingt le souligne en montrant la différence entre, d'une part, la considération du salut uniquement dans la perspective de la résurrection, comme le fait Wolfhart Pannenberg, et d'autre part, dans la perspective de la croix (qui est toujours celle du Ressuscité), comme le font J. Moltmann et bien d'autres théologiens.

J. Moingt insiste sur le fait que Jésus est le coauteur libre et actif du salut avec Dieu. Avec Jürgen Moltmann, il affirme que la Croix est un «événement en Dieu». L'expression vient du livre *Le Dieu crucifié* où le théologien protestant écrit: «L'abandon sur la croix qui sépare le Fils du Père est un événement en Dieu lui-même»<sup>5</sup>. Se référant à ce texte, le jésuite français constate: «ainsi racontée, la passion se fait connaître comme un événement déterminant de l'histoire religieuse de l'humanité, de notre affaire avec Dieu, et peut se faire reconnaître dans la foi comme événement révélateur de la nouveauté de Dieu, de son être trinitaire»<sup>6</sup>.

Dans l'ensemble de sa réflexion sotériologique une double interrogation préside à la recherche de J. Moingt sur le sens de la passion et de la mort de Jésus: ce que Jésus est pour nous et ce que Jésus est pour Dieu. La première interrogation porte sur le caractère salutaire de la mort de Jésus: comment comprendre le salut accompli en Jésus-Christ? Dans la Bible, d'abord, et dans la tradition chrétienne, ensuite, ce salut est exprimé essentiellement dans un langage sacrificiel. Comment l'interpréter? La seconde interrogation porte sur la conception de Dieu: quelle est l'image de Dieu que Jésus nous révèle dans sa passion et sa mort sur la croix? Les deux interrogations sont intimement liées au point qu'il serait difficile de parler de la conception de Dieu dans la théologie de la rédemption de J. Moingt – notre intérêt principal – sans traiter de sa compréhension du salut apporté par le Christ. Cette double interrogation constituera donc le fil conducteur de notre présentation de la nouveauté de Dieu manifestée dans l'événement de la croix du Christ selon la théologie de la rédemption de J. Moingt.

<sup>3</sup> Id, *L'homme qui venait de Dieu*, 402.

<sup>4</sup> Id, «La révélation du salut dans la mort du Christ», 117.

<sup>5</sup> Jürgen Moltmann, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement de la théologie chrétienne* (Paris: Cerf, 1974), 177.

<sup>6</sup> Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 405.

Mais, auparavant, il nous faudra encore déterminer en quoi l'annonce de la passion par la communauté primitive correspond à la propre pensée de Jésus sur sa mort, telle qu'elle s'exprime dans ses paroles. Car la première question théologique qui se pose consiste à savoir si l'affirmation de la mort salutaire de Jésus venait ou non de lui-même. Ensuite, nous passerons à la double interrogation sur le sens de la passion et de la mort de Jésus. Nous la diviserons en trois parties. D'abord nous présenterons comment J. Moingt interprète le langage sacrificiel à travers lequel la tradition théologique a compris la mort du Christ sur la croix. Ensuite, nous passerons à sa compréhension du salut. Enfin, nous parlerons de la conception de Dieu qui est sous-jacente à sa théologie de la rédemption.

### 1. La «propre» pensée de Jésus sur sa mort

Quant J. Moingt parle des paroles propres de Jésus sur sa mort, il met le mot «propres» entre guillemets. Selon lui, la plupart des paroles de Jésus sont mises sur ses lèvres par ses disciples et il est «impossible, dans la plupart des cas, de faire un tri entre des paroles sûrement authentiques et d'autres qui lui seraient sûrement imputées». Il ne croit pas non plus pouvoir accéder directement à la conscience de Jésus. Cependant, il traite les paroles que les disciples mettent sur les lèvres de Jésus comme ses propres paroles car «les évangélistes n'ont pu faire dire à Jésus que ce que lui-même, par l'ensemble de son comportement et de son discours, leur a *fait dire* de lui»<sup>7</sup>. Moingt s'inscrit ainsi dans la ligne de Pannenberg et de Käsemann et prend une distance critique vis-à-vis de Bultmann. En s'appuyant sur l'opinion d'un certain nombre d'exégètes le théologien français affirme que Jésus a annoncé lui-même sa mort et même sa résurrection. D'après lui, c'est Jésus qui a appris aux apôtres que «le Christ *devait* mourir et ressusciter». Comment l'a-t-il découvert?

Ce dessein caché de Dieu, Jésus l'a découvert dans les Écritures. J. Moingt précise que ni pour Jésus lui-même, ni pour les apôtres, il ne s'est agi d'en trouver la preuve dans des textes précis, mais plutôt dans «l'intelligence d'ensemble des Écritures»<sup>8</sup>. C'est ainsi que Jésus a lu l'histoire d'Israël, et notamment l'histoire des prophètes marquée par les rejets, les humiliations, les souffrances et même la mort. Cette lecture de l'histoire du passé, Jésus a dû la faire en lien avec sa propre histoire. Selon le théologien français, à partir d'un certain moment de sa carrière Jésus a dû pressentir une issue fatale. Se sentant poussé par Dieu à ne pas changer de route, il a dû retourner vers les Écritures pour comprendre ce qui lui arrivait et

---

<sup>7</sup> Ibidem, 398.

<sup>8</sup> Ibidem, 406.

comment cela pouvait s'accorder avec la volonté de Dieu. C'est alors, dans cette interaction de l'histoire des prophètes et de sa propre histoire, que Jésus a acquis la certitude d'aller à la mort et a accepté cette issue parce qu'elle entraînait dans le dessein salutaire de Dieu: «A partir de ce jour, Jésus *commença de montrer* à ses disciples qu'il lui *fallait* s'en aller à Jérusalem, y souffrir beaucoup de la part des anciens (...), être mis à mort et, le troisième jour, ressusciter» (Mt 16, 21). J. Moingt affirme donc que Jésus non seulement a ressenti sa mort mais aussi sa résurrection. Il est loin pour autant d'attribuer ce pressentiment à une connaissance due à une «vision béatifique». Il lui vient uniquement de son intelligence des Écritures, parce que Jésus a interprété son destin comme un dessein de salut. La confirmation de cette interprétation J. Moingt la trouve notamment dans la *parabole des vigneronniers homicides* (Mt 21, 33-46). Dans l'histoire des prophètes d'Israël, Jésus discerne le sort qui l'attend. Et le théologien français tient à souligner qu'il ne s'agit pas pour Jésus simplement d'y voir une fatalité historique. Il y voit le dessein même de Dieu comme dessein d'amour et de salut, et dans ce sens de résurrection. C'est donc à partir de sa méditation des Écritures et de sa propre expérience, que Jésus a pu pressentir sa mort et sa résurrection en tant que «retournement salutaire» «définitif et universel» «pour le profit de tous», comme «la revanche que la patience de Dieu se prépare de longue date à travers l'échec toujours renouvelé de ses envoyés», comme «la vengeance d'amour»<sup>9</sup>.

L'autre argument qui selon J. Moingt témoigne en faveur d'une telle interprétation de la pensée de Jésus sur sa propre mort est son utilisation du nom de «*Fils de l'homme*». En s'appuyant sur les analyses de plusieurs exégètes<sup>10</sup> il constate que Jésus assume le rôle désigné par ce nom. Ces deux exemples – à quoi s'ajoutent quelques autres annonces évangéliques où Jésus déclare le caractère salutaire de sa mort, et l'intégralité du *récit évangélique* qui est la mise en question du sens que Jésus a donné à sa mort – amène le théologien français à la conclusion suivante: «En interprétant de la sorte la pensée de Jésus sur sa propre mort, nous ne supposons pas que ces annonces sont nécessairement ni intégralement ses propres paroles, mais nous admettons qu'elles expriment en toute hypothèse l'intelligence de sa mort qu'il avait su donner à ses disciples. (...) Nous ne prenons pas ces paroles comme

<sup>9</sup> Ibidem 420.

<sup>10</sup> Moingt s'appuie ici principalement sur les analyses de Charles Perrot, Jacques Guillet et Xavier Léon-Dufour. Cf. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 421-424. Aussi selon l'exégète américain Raymond E. Brown il est possible que Jésus lui-même ait utilisé le titre de «Fils de l'Homme» pour dire sa propre identité. Cf. Raymond E. Brown, *Jésus dans les quatre évangiles. Introduction à la christologie du Nouveau Testament* (Paris: Cerf, 1996), 126-144, 157.

des paroles directement tombées de sa bouche, nous admettons qu'elles sont du récit, elles énoncent ce qu'on racontait de lui. Mais il serait vain de chercher quelque autre voie d'accès à sa pensée que le récit; il n'y a rien *en dessous*; et l'accès qu'il nous ouvre est très sûr, car le récit n'existerait pas s'il n'exprimait la cohérence de la personne de Jésus et de ce qu'il a vécu avec le sens que ces paroles donnent à sa mort et à toute son existence. (...); même si cette lecture n'a été faite qu'après Pâques et dans la foi, elle n'a pu être recueillie que parce qu'elle s'articulait aux paroles antérieures de Jésus»<sup>11</sup>.

Ce long passage montre à l'évidence de quelle manière, selon J. Moingt, Jésus a compris sa mort. Il s'agit d'une compréhension salutaire. La confirmation de sa position, notre auteur la trouve chez des exégètes comme Jacques Guillet et Xavier Léon-Dufour. Avec le premier il souligne que «nous n'avons le droit de proclamer que Jésus-Christ nous sauve en sa mort que si nous tenons de lui cette certitude»<sup>12</sup>. Avec X. Léon-Dufour J. Moingt affirme que le «mort pour nous» de Jésus exprime le «sens qu'il avait donné à toute son existence, celui d'un service *pour* autrui»<sup>13</sup>. L'existence de Jésus était en ce sens une vraie *pro-existence*.

Selon J. Moingt, on peut affirmer que Jésus a eu la conscience de vivre dans une relation privilégiée avec Dieu au point de considérer sa mission comme la mission divine dont il était assuré d'un effet salutaire dans et par sa mort imminente.

## **2. Ce que Jésus est «pour nous»: le dépassement de la conception sacrificielle du rapport de l'homme à Dieu**

L'affirmation centrale concernant l'événement de la Croix du Christ qu'on trouve dans les écrits néotestamentaires dit que cela s'est passé «pour nous» (*hyper hêmôn; pro nobis*). Comme le souligne Bernard Sesboüé, dans la sotériologie primitive du kérygme de la foi, le sens salutaire de la mort du Christ est dégagé par deux formules répétitives: «pour nous» et «pour nos péchés». «Le «pour nous» constitue la première expression formellement sotériologique de l'événement de Jésus, sur la base du symbole indiqué par lui-même: la mort a été détruite par la vie; l'incident scandaleux s'inscrit dans un dessein qui le dépasse et le transforme»<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 422-423.

<sup>12</sup> Jacques Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort* (Paris: Desclée, 1991), 209.

<sup>13</sup> Moingt renvoie à l'article de Xavier Léon-Dufour, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», in *Mort pour nos péchés* (Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint Louis, 1976), 11-43.

<sup>14</sup> Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut* (Paris: Desclée, 1988), 116.

Le «pour nous», constate encore Sesboüé, signifie «en notre faveur». Mais il se demande, s'il faut aussi dire que le «pour nous» connote également le sens de «à notre place», comme cela peut s'entendre dans le *logion* de la rançon (cf. Mt 20, 25-28; Mc 10, 42-45). Le sens «à notre place», qui constitue «l'embryon d'une idée de substitution»<sup>15</sup>, se trouve dans les textes souvent cités de Ga 3, 13 et 2 Co 2, 51. La formule «pour nos péchés» est une variante du «pour nous» qui précise la motivation. Mais comment faut-il l'interpréter?

Du fait que sa mort, telle qu'il en parlait, devait être salutaire, faut-il conclure que Jésus «est mort pour nos péchés» en ce sens que Dieu lui avait demandé, en l'envoyant dans le monde, et que Jésus avait accepté, dès ce moment, d'aller à la mort en victime expiatoire pour tous les péchés de tous les hommes? Faut-il comprendre la mort de Jésus comme un «sacrifice expiatoire»<sup>16</sup>? Mais est-il possible que Jésus ait lui-même donné à sa mort le sens expiatoire? Est-il possible qu'il eût l'intention de s'offrir en «victime substitutive»? J. Moingt constate que notre conscience moderne répugne l'idée de sacrifice et de rançon. Et il demande: «est-il admissible que le Père ait livré son Fils à la mort: pour quoi? pour son honneur ou dans notre intérêt? de quoi donc avons-nous besoin d'être rachetés à tel prix? pour expier quels crimes a-t-il fallu qu'une victime innocente nous soit substituée? etc.»<sup>17</sup>. A la question: qu'est-ce que la passion et la mort de Jésus

<sup>15</sup> Ibidem, 118.

<sup>16</sup> Que la théologie de la fin du 19<sup>ème</sup> et de la première moitié du 20<sup>ème</sup> siècle se soit laissée imprégner par une mentalité sacrificielle voir Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, 286-289. L'auteur le montre par plusieurs exemples. Le drame, dit-il, de cette théologie c'est qu'au lieu de considérer la notion du sacrifice à la lumière du Christ elle a cherché sa définition dans le fait religieux en général, pour ensuite, dans le même cadre comprendre le sacrifice du Christ. Comme exemple l'auteur cite la définition du sacrifice donnée par le chanoine Boulenger dans un manuel d'enseignement secondaire extrêmement répondu dans la première moitié de ce siècle et qui constitue un véritable compendium de la théologie du temps: «Pris dans son sens strict et théologique, le mot sacrifice désigne l'offrande d'une chose sensible qu'on détruit si c'est un être inanimé ou qu'on immole si c'est un être animé, faite, par un ministre légitime à Dieu seul, pour reconnaître son souverain domaine et dans le cas du péché, pour apaiser sa justice» (A. Boulenger, *La doctrine catholique*, t. III, Lyon-Paris: Vitte, 1930, 93. Cité in: Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, 289). Par rapport à cette définition B. Sesboüé constate que «l'extérieur rituel est ici prioritaire et l'essence du sacrifice est mise dans l'immolation» (289). Quelle est la conception de Dieu sous-jacente? Dieu voudrait-il des sacrifices humains? Le chanoine Boulenger répond en disant que dans l'offrande d'Abraham, Dieu «substitua un bélier à Isaac, il désavoua du même coup les sacrifices humains auxquels il avait droit» (Boulenger, *La doctrine catholique*, 93. Cité in: Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, 289).

<sup>17</sup> Moingt, «La révélation du salut dans la mort du Christ», 121.

«pour nous»? J. Moingt donne une double réponse: d'abord, dit-il, elle est le dépassement de la conception sacrificielle du rapport de l'homme à Dieu; ensuite, elle nous révèle le vrai sens du péché et du salut.

### **2.1. Le dépassement du sacrifice: l'interprétation de quelques écrits néotestamentaires**

Sur la base de la *parabole des vigneronniers homicides* et d'autres textes évangéliques Moingt annonce sa thèse principale: «Jésus a donné à sa mort un sens salutaire mais non expiatoire»<sup>18</sup>. Il reconnaît cependant que même si dans les écrits néotestamentaires le langage sacrificiel n'est pas le seul ni le plus ancien, néanmoins il y a des textes qui se prêtent à une interprétation sacrificielle de la mort de Jésus dont on trouve des traces dans la sotériologie traditionnelle.

Le premier texte qui se prête à une interprétation sacrificielle de la mort de Jésus est le *logion*: «donner sa vie en rançon» (cf. Mt 20, 25-28; Mc 10, 42-45). Les interprétations des exégètes diffèrent. Certains, comme Joachim Jeremias<sup>19</sup>, donnent à ce *logion* le sens d'une mort expiatrice; d'autres, comme Xavier Léon-Dufour<sup>20</sup>, refusent l'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus et optent pour celle de «service» et de «pro-existence». L'analyse de J. Moingt concorde avec celle de X. Léon-Dufour.

Dans l'interprétation sacrificielle le mot «rançon» signifie un échange commutatif: ceci *contre* cela, la vie du Fils de l'homme contre celle d'une multitude. Il y a là l'idée d'une dette à payer. D'après Moingt, rien n'impose à l'expression de Jésus présentée dans Mt 20, 25–28 (Mc 10, 42-45), ni même au mot *rançon*, un sens sacrificiel. «Le mot rançon relève, en effet, du vocabulaire juridique (esclaves) ou politique (prisonniers de guerre), il n'appartient pas au vocabulaire rituel des sacrifices. Il spécifie le mot servir mais il n'en change pas la nature: il ne le transfère pas dans le domaine du sacré – le service cultuel de Dieu, il le laisse dans le domaine profane – le service des autres»<sup>21</sup>. Ainsi le mot «rançon» spécifie le mot «servir», il est une forme du *service* des hommes. Car dans la déclaration de Jésus il s'agit du service des hommes, d'un homme quelconque et de l'esclave. Or, servir un esclave c'est le libérer, c'est-à-dire verser une rançon pour qu'il soit affranchi. D'où Moingt conclut que la libération du péché et de la mort est

---

<sup>18</sup> Id, *L'homme qui venait de Dieu*, 425.

<sup>19</sup> Joachim Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament. La prédication de Jésus* (Paris: Cerf, 1973), 365-367.

<sup>20</sup> Xavier Léon-Dufour, *Face à la mort. Jésus et Paul* (Paris: Seuil, 1979), 90-100.

<sup>21</sup> Ibidem, 427.

une modalité spécifique sous laquelle le Christ est venu nous *servir*. Le mot «servir» est mis en opposition à celui d'«expier». Ceci parce que la perspective d'expiation, celle d'un échange commutatif, suppose que «l'humanité porte le poids d'une malédiction divine, d'une dette à acquitter, d'une peine à expier, dont le Christ devra se charger au prix de son sang»<sup>22</sup>. Ce qui est ainsi mis en jeu est l'image même de Dieu, de sa gratuité. J. Moingt le souligne et il s'y oppose constatant que la perspective d'expiation «vient de notre incapacité à penser la *gratuité* de Dieu»<sup>23</sup>.

La perspective de «service» est différente. Le salut apporté par le Christ n'y est pas considéré comme le résultat d'une peine à expier, d'une dette à payer, ou d'un châtement que nous aurions mérité mais comme un don gratuit de l'amour de Dieu. Le salut est considéré dans la perspective d'une vie et d'une mort de Jésus vécues et données pour les autres. Certes, pour dire le salut apporté par le Christ, Moingt parle aussi de l'«échange». Mais les précisions qui entourent cette expression montrent qu'il ne s'agit ici ni d'un échange commutatif, ni de la «substitution viciaire». L'interprétation de la mort du Christ qu'il veut à tout prix éviter c'est celle de la «mort expiatrice»<sup>24</sup>. Or, le terme d'échange était souvent interprété dans ce sens là. J. Moingt parle d'un «échange symbolique de situation»: le Christ «prend la nôtre pour que nous puissions prendre la sienne»<sup>25</sup>. Le mot «échange» renvoie ici à un acte qui s'enracine et résulte de l'amour et de la gratuité de Dieu. Et l'expression «échange symbolique de situation» est à mettre en parallèle avec le terme de «solidarité».

Selon Moingt, dans la vie et la mort de Jésus «Dieu reconnaît (...) la parfaite reproduction de son propre comportement»<sup>26</sup>. Il s'agit d'un comportement de miséricorde et de patience, d'amour et de gratuité, qui se résume dans le terme de «pro-existence»: «parce qu'il a vécu *pour* les autres, en se faisant esclave, Jésus a pu mourir pareillement *pour eux*, à leur profit, dans la certitude qu'il nous donnait sa vie de fils *en échange* de la condition d'esclave qui est la nôtre et qu'il avait faite sienne»<sup>27</sup>. Le terme de «pro-existence» est emprunté à Heinz Schürmann. Même s'il n'est pas très souvent employé par le théologien français dans sa théologie de la ré-

<sup>22</sup> Ibidem, 427.

<sup>23</sup> Ibidem, 430.

<sup>24</sup> Cf. Moingt, «La révélation du salut dans la mort du Christ», 150-151. «Quand on parle de la mort expiatrice du Christ, on évite difficilement de la présenter comme une commutation de peine, un châtement contre un autre, de telle manière que la rédemption n'apparaît plus comme le pardon absolu, tout gratuit et tout gracieux, sans condition ni compensation» (150).

<sup>25</sup> Id, *L'homme qui venait de Dieu*, 436-437.

<sup>26</sup> Ibidem, 431.

<sup>27</sup> Ibidem, 430.



demption, il la résume très bien. Il est d'autant plus essentiel que c'est dans le «pour-nous-les-hommes» de Jésus que J. Moingt fonde sa conception de Dieu. C'est un Dieu qui s'engage *pour* les hommes.

Le terme de «pro-existence» connaît un grand succès dans la sotériologie et la christologie contemporaines<sup>28</sup>. Les formules en *hyper* traduisent bien le caractère existentiel du don de soi de Jésus, confèrent à sa vie la dimension de décentrement de soi et indiquent le mouvement vers les hommes. C'est pourquoi elles ne peuvent pas indiquer l'expiation ou la substitution. La définition de Jésus comme «l'homme-pour-les-autres» résume non seulement l'attitude fondamentale de sa vie mais aussi de sa mort, puisque celle-ci n'est rien d'autre que l'expression ultime de sa vie. Même si J. Moingt emploie plus souvent le mot «service» que «pro-existence», le sens des deux concepts est le même, et il exprime l'attitude existentielle de Jésus entièrement tourné vers les autres parce que entièrement donné à Dieu. Il exprime aussi l'attitude fondamentale de Dieu qui s'est identifié avec Jésus, le Crucifié.

Selon J. Moingt, la perspective sacrificielle est aussi totalement étrangère à l'évangile de Jean<sup>29</sup>. Même dans les passages où Jésus affirme offrir sa vie en sacrifice (cf. Jn 17, 19) les précisions qui suivent montrent qu'il ne s'agit pas du sacrifice cultuel et expiatoire. Moingt souligne que ce qui prédomine c'est la dimension de don, d'amour et de gratuité, qui caractérise aussi bien sa mort que comme toute son existence. Jésus donne sa vie au monde dans l'amour et la gratuité. Cette vie donnée «ne lui est pas arrachée comme une dette due en justice, due à la justice de Dieu, mais (...) il la livre de lui-même par amour des hommes autant que de son Père». Jésus savait que le dessein salutaire de Dieu passe par la mort de ses envoyés et que Dieu n'épargnera pas davantage son dernier envoyé. Jésus savait qu'il devait perdre sa vie. J. Moingt souligne cependant que ce n'est pas par «obligation» que Jésus donne sa vie, mais «par l'effet de la *gratuité* qui préside aux échanges de l'amour»<sup>30</sup>. Ainsi il oppose la logique de la gratuité et de l'amour à celle de l'obligation et de la justice. Cette opposition est de l'ordre de la structure de sa pensée. Toute sa théologie du salut est régie par elle. Les mots «rançon», «échange», «rachat» et bien d'autres qui se prêtent à une interprétation sacrificielle doivent être compris selon cette logique là. Le Christ nous sauve non pas pour payer une dette à Dieu, mais parce qu'il nous aime, et parce que Dieu lui-même nous aime par lui et en lui.

---

<sup>28</sup> Michel Deneken, *Le salut par la Croix dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985)* (Paris: Cerf, 1988), 301-311.

<sup>29</sup> Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 432.

<sup>30</sup> Ibidem, 432.

Selon Moingt, la perspective de l'amour et de la gratuité est aussi présente dans la théologie du salut chez saint Paul. Mais, ici encore, il y a des mots qui se prêtent à une interprétation sacrificielle: «livrer» (Rm 8, 31-32; Ga 2, 20-21; Ep 4, 32-5, 2), «sacrifier» (Ep 4, 32-5, 2), «racheter» (Tt 2, 14), «rançon» (1Tm 2,6). L'exemple le plus caractéristique de l'interprétation sacrificielle de la théologie de la rédemption chez Paul est la déclaration: «Le Christ nous a racheté de cette malédiction de la Loi, *devenu lui-même malédiction pour nous*» (Ga 3, 13). Comme le souligne Bernard Sesboüé, ce verset avec celui de 2 Co 5, 21 a été souvent interprété dans le sens du sacrifice expiatoire, «comme si Dieu lui-même voyait en son Fils la personne responsable du péché du monde et le maudit sur lequel il doit exercer la rigueur d'une justice vindicative»<sup>31</sup>. Selon Moingt, même si le vocable employé est bien sacrificiel, le sens de ces textes ne est pas expiatoire. Car, dit-il, «quand Paul déclare que le Christ est *devenu malédiction pour nous*, il ne veut pas dire qu'en expiant nos péchés le Christ rachète l'humanité pécheresse de la malédiction divine». Dans ce texte «Paul vise *une* malédiction spéciale de la Loi, qui porte sur *un* type de mort, «pendu au gibet»». Ainsi, «en subissant *cette* malédiction (...) le Christ (...) détruit dans sa mort *toute* malédiction de la Loi»<sup>32</sup>. Les mots-clés mis en italique par Moingt expriment bien la pointe de sa pensée. Ce n'est pas de la malédiction divine que le Christ nous libère mais de la Loi, de la pratique légaliste de ses commandements. Ainsi Jésus renverse «la justification par la Loi» en «la justification par la foi».

Dans son commentaire de Rm 5, 10 le théologien français souligne que «sur la Croix, Dieu se révèle comme «celui qui justifie quiconque se réclame de la foi *de Jésus*» (Rm 3, 22-26)». Et il précise: «cela suppose que l'on abandonne l'espérance du salut par les œuvres pour mettre sa confiance dans la foi seule, dans la justification par la foi»<sup>33</sup>. J. Moingt ajoute encore que «celui qui croit au Christ met sa confiance non dans sa propre foi en tant qu'elle lui est personnelle, ce serait encore une œuvre, mais dans la foi

<sup>31</sup> Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, 308. L'auteur emploie le mot «expiation». Mais il souligne aussitôt qu'il ne peut pas s'agir d'une «expiation viciaire» qui résulterait de la substitution. L'auteur met en avant la catégorie de «solidarité». C'est au moyen d'elle qu'il explique l'expiation accomplie par Jésus. «Solidaire d'un monde humain gangrené par le péché, il en subit passivement la contagion, comme un médecin qui tombe victime de l'épidémie qu'il soigne à ses risques et périls. (...) Au cœur de cette solidarité, dit B. Sesboüé, il convertit ce mal et cette souffrance en les vivant comme une authentique et féconde pénitence, faite de prière et de don de soi: c'est là son expiation» (308).

<sup>32</sup> Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 447.

<sup>33</sup> Id, «La révélation du salut dans la mort du Christ», 147.

du Christ car notre foi, en elle-même impuissante (...) prend sens et valeur dans la foi du Christ et dans sa victoire»<sup>34</sup>.

La justice de la Loi et la pratique des œuvres de la Loi, qui dans le judaïsme procuraient la rémission des péchés par le moyen des sacrifices, sont ainsi remplacées par la justice de Dieu qui est la gratuité de son amour. Dans le même sens J. Moingt interprète cette autre déclaration de Paul: «Celui qui n'avait pas connu le péché, Dieu *l'a fait péché pour nous*, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu» (2 Co 5, 21). De ces deux textes il conclut: «les mots «péché» et «malédiction» ne transfèrent pas à la mort de Jésus leur sens originel, qui est sacrificiel – si ce n'est pour la présenter comme *l'anti-sacrifice*»<sup>35</sup>. Pour appuyer l'interprétation non-sacrificielle de tous les textes qui dans les lettres de Paul parlent de la mort de Jésus en termes de sacrifice, Moingt renvoie aux deux exégètes qui résument la pensée de Paul sur ce point: X. Léon-Dufour et J-N. Aletti<sup>36</sup>. Tous les deux soulignent que dans tous les textes dans lesquels Paul s'exprime sur la mort du Christ – dans les expressions où on lit que «le Christ s'est livré pour nous», que «Dieu a livré son Fils à la mort», ou que «le Christ s'est offert à Dieu en sacrifice» – il faut écarter l'interprétation sacrificielle et opter pour celle de la gratuité de l'amour de Dieu.

Les récits de l'institution de l'eucharistie constituent un autre lieu important pour la réflexion sur le sens de la mort de Jésus. Dans les écrits du Nouveau Testament on distingue deux traditions eucharistiques. Les récits de Paul (1 Co 11, 23-34) et de Luc (Lc 22, 14-20) parlent de «l'Alliance nouvelle» qui donnent à la mort de Jésus la figure anticipée d'un simple «sacrifice de communion» et non pas d'expiation. Par contre, dans les récits de Matthieu (Mt 26, 26-28) et de Marc (14, 22-24) il y a des formules qui interprètent la mort de Jésus en termes de «rémission de péchés» «pour une multitude». Moingt reconnaît l'existence de ces deux traditions. Les deux donnent une version sacrificielle de la mort de Jésus. La différence est que la première est tournée vers la constitution d'une «Alliance nouvelle» et la seconde vers l'expiation des péchés. Les deux versions renvoient aux paroles et aux gestes de Jésus, mais, selon Moingt, il ne peut s'agir ici que d'interprétation. Telle est aussi l'opinion la plus commune des exégètes. On affirme qu'il est impossible de savoir avec certitude quelles paroles exactement Jésus a prononcé lors de la dernière Cène.

---

<sup>34</sup> Ibidem, 148.

<sup>35</sup> Id, *L'homme qui venait de Dieu*, 447.

<sup>36</sup> Cf. Léon-Dufour, *Face à la mort. Jésus et Paul*, 178-212; Jean-Noël Aletti, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Paris: Seuil, 1991), 238-239, 251-252.

Selon Jeremias<sup>37</sup>, par exemple, les paroles de la Cène ont un sens typiquement expiatoire. Parce que pendant le repas pascal les pensées allaient vers la «Pâque de l'Exode», et parce que le sang de l'Exode avait une valeur d'expiation, Jeremias en conclut que «Jésus a attribué à sa mort un pouvoir expiatoire»<sup>38</sup>. L'idée de Dieu sous-jacente est celle du Dieu de l'Exode. C'est un Dieu qui ne peut pas pardonner de péchés sans l'expiation, car, fait remarquer Jeremias, lors de la sortie d'Égypte c'est «à cause du sang de la Pâque et de la circoncision que Dieu annulait les sentences de mort édictées contre Israël»<sup>39</sup>. Léon-Dufour ne partage pas les conclusions de Jeremias. Selon lui, on peut parler du sacrifice «réel» du don de soi de Jésus, mais non du «sacrifice rituel»<sup>40</sup>. Le don de soi de Jésus «n'est pas celui d'une «victime sacrificielle», mais celui d'un homme qui (...) donne sa vie pour la communauté», et la formule qu'on trouve chez Mc 14 24 du «sang versé pour la multitude» «ne fait que transposer selon la terminologie sacrificielle la manière existentielle dont Jésus a considéré sa vie de «service»»<sup>41</sup>. La mort de Jésus est comprise dans la perspective de la «pro-existence» de sa vie, une vie parfaitement livrée à Dieu et aux autres. X. Léon-Dufour constate: «Jésus a vécu «pour les autres», il va mourir «pour les autres», ennemis et pécheurs inclus. Jésus meurt *pour*, car il a vécu *pour*»<sup>42</sup>.

C'est dans ce sens que va aussi l'interprétation de J. Moingt. Pour lui, les récits de la dernière Cène suggèrent que Jésus a prononcé des paroles et a fait des gestes «qui projetaient sur sa mort le sens qu'il avait toujours donné à sa vie, celui d'une *pro-existence*»<sup>43</sup>. «Il est légitime, dit-il, de dire que ce geste confère à sa mort le sens d'un *sacrifice*, mais au sens «profane» du mot, et non rituel, au sens du «bon pasteur qui va au-devant du loup et donne sa vie *pour* ses brebis» (Jn 10, 11)<sup>44</sup>.

Cela est réaffirmé dans une référence à l'explication du mot «sacrifice» par X. Léon-Dufour. Dans la conclusion de son article sur «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament» Léon-Dufour affirme: «la vie de «service» de Jésus peut être assumée dans une mort de «sacrifice»: il y a une continuité entre le service et le sacrifice, celui-ci disant en

<sup>37</sup> Cf. Joachim Jeremias, *La dernière cène. Les paroles de Jésus* (Paris: Cerf, 1972), 268-283.

<sup>38</sup> Ibidem, 275.

<sup>39</sup> Ibidem, 268.

<sup>40</sup> Cf. Léon-Dufour, *Face à la mort. Jésus et Paul*, 102-113.

<sup>41</sup> Ibidem, 111.

<sup>42</sup> Ibidem, 112.

<sup>43</sup> Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 441.

<sup>44</sup> Ibidem, 441.

langage cultuel la réalité vécue dans l'existence antérieure»<sup>45</sup>. En s'y référant, Moingt affirme: «J'accepte le terme «sacrifice» en ce sens qu'il n'inclut pas le sens expiatoire habituellement attribué au terme cultuel»<sup>46</sup>. Déjà en 1976 dans l'article «La révélation du salut dans la mort du Christ» il déclare: «nous n'écartons pas le mot sacrifice au sens où l'emploie le langage courant: «se sacrifier pour autrui», (...) aspect qui n'est évidemment pas étranger à la mort du Christ»<sup>47</sup>. Dans son livre *L'homme qui venait de Dieu*, pour décrire l'attitude de Jésus ou des chrétiens, le mot «sacrifice», apparaît plus d'une seule fois. Mais il est toujours employé dans le sens non expiatoire, au sens de se sacrifier pour autrui. Ce que Moingt refuse de faire c'est de qualifier la mort du Christ comme un sacrifice d'expiation cultuelle. Il refuse une compréhension de la mort du Christ d'après laquelle le Père exigerait la mort du Fils en expiation des péchés de hommes. Pourquoi? Parce qu'une telle compréhension de la mort de Jésus transformerait la gratuité du don de sa vie et du don de Dieu en son Fils en une dette de justice à payer. Elle transformerait en définitive la conception même de Dieu défini par son «pour nous» (cf. Rm 8, 31).

Dans l'Épître aux Hébreux le thème sacrificiel est particulièrement présent. Selon René Girard<sup>48</sup>, cette épître est responsable de l'efflorescence extraordinaire de l'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus dans la théologie chrétienne. Il affirme que ni Jésus lui-même ni les Évangiles, ni saint Paul n'ont jamais considéré la mort de Jésus comme un «pacte sacrificiel» conclu entre Dieu et lui. Selon lui, c'est «avec l'Épître aux Hébreux et les textes qui s'en inspirent ou qui relèvent d'une inspiration analogue, vraiment régressive cette fois, que triomphe l'interprétation sacrificielle dont la théologie chrétienne ne s'est pas encore libérée»<sup>49</sup>. Selon Albert Vanhoye<sup>50</sup>, l'Épître aux Hébreux tout en parlant du sacrifice du Christ le distingue des anciens sacrifices rituels par le fait que dans le cas du Christ «il s'agit d'un sacrifice personnel, existentiel»<sup>51</sup>. Le sacrifice du Christ est caractérisé à la fois par l'obéissance et l'adhésion personnelle à la

---

<sup>45</sup> Léon-Dufour, «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament», 43.

<sup>46</sup> Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 424.

<sup>47</sup> Id, «La révélation du salut dans la mort du Christ», 145.

<sup>48</sup> Cf. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset, 1978). Sur l'épître aux Hébreux voir les pages: 216, 248, 251-254, 275-276.

<sup>49</sup> Ibidem, 216. Cité in Joseph Moingt, «La fin du sacrifice», *Lumière et Vie*, nr 217(1994): 17.

<sup>50</sup> Albert Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Paris: Seuil, 1980).

<sup>51</sup> Ibidem, 221.

volonté divine, et par la solidarité fraternelle avec les hommes, les deux poussées jusqu'au don total de soi. Ainsi, selon lui, la mort de Jésus est le seul vrai sacrifice.

J. Moingt consacre plusieurs textes à l'Épître aux Hébreux<sup>52</sup>. Il conteste l'interprétation faite par R. Girard, et il prend aussi une distance critique par rapport à la position de A. Vanhoye, dans la mesure où, d'après lui, la mort de Jésus n'est pas le seul vrai sacrifice mais un anti-sacrifice<sup>53</sup>. Il reconnaît que la théologie de l'Épître, du fait qu'elle pose à son fondement un acte sacrificiel, se prête à une interprétation sacrificielle. Cependant, dit-il, dans le même mouvement cette théologie interdit à cet acte sacrificiel «d'entrer dans le procès de la violence sacrificielle, puisque le sacrifice fondateur est non réitérable»<sup>54</sup>. Cette apparente contradiction est expliquée par la situation ecclésiale de cette Épître. «On peut conclure avec grande vraisemblance que les «Hébreux» auxquels la lettre est adressée étaient tentés de se placer à nouveau sous la sécurité de la loi et de mettre leur espérance de salut dans le culte sacrificiel de la loi»<sup>55</sup>. J. Moingt affirme que l'objectif de l'auteur de la lettre est de montrer à ces chrétiens-là que dans le Christ ils ont le seul prêtre et le seul sacrifice qui plaît à Dieu. L'argumentation de l'Épître veut détourner aussi les chrétiens d'obéir à la loi sacrificielle, qu'elle déprécie autant que possible (cf. Hé 2, 5; 7, 16; 7, 27-28; 8, 2; 9, 9-10; 9, 13; 10, 5-6). Cela aboutit à la conclusion suivante: «Dans cette perspective, ce serait un contresens de comprendre le sacrifice du Christ sur le modèle de ceux de la loi: il relève en totalité et uniquement de la nouveauté de la révélation de Dieu en Jésus Christ (cf 1, 2)»<sup>56</sup>. Autrement dit, même si, à cause de sa visée polémique, certains passages de l'Épître ont une résonance sacrificielle, il serait faux de considérer la nouveauté du Christ dans les catégories de supériorité et de perfection par rapport au sacrifice ancien, en fonctionnant selon la même loi d'expiation. La différence est de l'ordre d'une nouveauté radicale. Ici encore ce que

<sup>52</sup> Joseph Moingt, «Prêtre selon le Nouveau Testament», *RSR* 69, nr 4(1981): 573-598; id., «La fin du sacrifice», *Lumière et Vie*, nr 217 (1994): 15-31. Dans le premier article de 1981 l'auteur veut à la fois rendre compte du livre d'Albert Vanhoye *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, et reprendre la question de fond de ce livre. J. Moingt focalise sa lecture surtout sur la question du sacerdoce. Dans le deuxième article il aborde directement la question du «sacrifice» dans l'Épître aux Hébreux. Le troisième texte qui traite de l'Épître aux Hébreux se trouve dans *L'homme qui venait de Dieu*, 448-449.

<sup>53</sup> Pour la critique que J. Moingt adresse à A. Vanhoye, voir in Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 448, note 38. Ce que constate J. Moingt dans l'interprétation de A. Vanhoye c'est le caractère expiatoire de la mort du Christ.

<sup>54</sup> Moingt, «La fin du sacrifice», 22.

<sup>55</sup> Ibidem, 24.

<sup>56</sup> Ibidem, 27.

Moingt refuse principalement c'est le sens d'un sacrifice expiatoire. Selon lui, même dans l'Épître aux Hébreux, le sacrifice du Christ a pour fonction de mettre fin à l'histoire des sacrifices d'expiation et aux mentalités culturelles.

## **2.2. La mort de Jésus comme l'anti-sacrifice et le salut ar la foi seule qui se fait charité**

Pour dire la foi dans le caractère salutaire de la mort du Christ, les auteurs du Nouveau Testament ont souvent recouru au langage sacrificiel. C'était le langage qui fonctionnait dans la religion juive pour dire le salut de Dieu. C'était aussi le langage auquel étaient habituées les mentalités ritualistes des païens. Selon Joseph Moingt, il ne faut cependant pas prendre ce langage au pied de la lettre mais l'interpréter. La nécessité de l'interprétation s'impose parce que, d'une part, ce n'est pas le seul langage dans les écrits néotestamentaires, et d'autre part, parce que Jésus lui-même en parlant de sa mort a eu recours aux autres langages, notamment prophétiques. Tout cela amène à la conclusion selon laquelle la mort de Jésus «est un sacrifice sous le mode de n'en être pas un»<sup>57</sup>, car elle «fonctionne à la manière d'un anti-sacrifice»<sup>58</sup>. Il est le contraire de la logique du sacré qui a présidé à la mise à mort de Jésus. En condamnant Jésus à mort pour blasphème, ses adversaires l'ont considéré comme le sacrifice d'une victime expiatoire. Or, constate Moingt, c'est cette même logique du sacré qui «donne à cette mort la figure d'un *anti-sacrifice*»<sup>59</sup>.

Tout cela fait dire à J. Moingt qu'avec le christianisme «est apparu un type inédit de religion»<sup>60</sup>, une religion qui proclame «la fin de l'ère sacrificielle»<sup>61</sup>: «Là où les péchés sont remis, il n'y a plus d'oblation pour le péché» (He 10, 18). Le christianisme est une religion qui ne supprime pas le culte purement et simplement, mais qui le libère de sa perversion, puisque c'est bien au culte pervers qui s'est opposé Jésus, et c'est à cause de cette opposition là qu'il a été condamné à mort comme «blasphémateur». Ce qui est ainsi mis en cause ce n'est pas la religion ni le sacrifice compris comme «service» et «don de soi», mais l'emprise que la religion dans son culte et par ses sacrifices veut avoir sur la gratuité de Dieu.

Parce que Dieu veut être servi dans l'amour, la voie du salut n'est plus celle des sacrifices d'expiation mais celle de la foi seule qui se fait charité. A partir du récit de la guérison du serviteur d'un centurion romain (Mt 8, 10-13) Moingt constate

---

<sup>57</sup> Id, «La révélation du salut dans la mort du Christ», 167.

<sup>58</sup> Id, *L'homme qui venait de Dieu*, 448.

<sup>59</sup> Ibidem, 515.

<sup>60</sup> Ibidem, 543.

<sup>61</sup> Ibidem, 542.

que Jésus «annonçait ainsi que la *foi* serait substituée, comme médiation de salut, aux institutions religieuses du judaïsme»<sup>62</sup>. Il précise cependant que la foi est impuissante sans la charité, et qu'en définitive c'est la charité qui «opère le salut». La charité seule est élevée au rang de principe du salut. J. Moingt le montre sur la base de la parabole du jugement dernier (Mt 25, 31-46). «La charité seule, surtout celle qui s'adresse à des opprimés, est ici mise en avant comme principe de salut. Elle ne sauve pas parce qu'elle supplée à la foi, mais parce qu'elle marque à la ressemblance du Sauveur; elle est le signe et le sceau de l'esprit d'amour que Jésus avait reçu du Père pour être le Sauveur de tous»<sup>63</sup>. Autrement dit, la charité est l'expression de la foi qui marque sa ressemblance à la foi Sauveur.

Dans l'enseignement de Jésus la foi est impuissante sans la charité et la charité est plus proche de la foi que la religion sacrificielle pourrait supposer, puisque le commandement de l'amour de Dieu est semblable à celui de l'amour du prochain au point que c'est Dieu même qui reçoit comme lui étant destinés les actes de charité faits au prochain. Le principe du salut c'est donc la foi qui se fait charité envers le prochain. Une telle foi devient une véritable *suite* de Jésus en actes. Et parce que Dieu s'est identifié à lui, sont «bénis» de Dieu tous ceux qui font du bien aux «plus petits» (Mt 25, 40). «*La nouveauté de ce salut* implique que Jésus prend la place de la Loi. La fonction vicariale de la Loi comme règle du salut et dispensatrice de la justice de Dieu prend fin avec lui, parce qu'il tient lui-même la place de Dieu. Les deux choses sont liées: Jésus manifeste qu'il tient la place de Dieu en prenant celle des anciennes médiations religieuses, mais en exerçant leur fonction d'une manière toute différente. Celles-ci unissaient les hommes à Dieu par des liens de servitude, n'étant elles-mêmes que servantes. Jésus agit en libérateur, avec la liberté de qui dispose d'une autorité souveraine (voir Mt 7, 29). Il (...) met sa personne en position de médiateur unique et définitif, par *l'acte même de supprimer ces médiations en les accomplissant au-delà de leurs possibilités*, de libérer de leur joug et d'ouvrir aux hommes un accès à Dieu en lui-même»<sup>64</sup>. Retenons quelques enseignements de ce passage. Nous y lisons tout d'abord que pour parvenir au salut sous le régime de la Loi, il fallait observer dans les détails chacune de ses nombreuses prescriptions sous peine d'encourir une malédiction. Il fallait offrir à Dieu des sacrifices et des holocaustes pour réparer les offenses commises envers lui en transgressant ses préceptes. Voilà pourquoi le passage par le Temple avec des expiations et des purifications était un passage obligé vers le salut. Nous y lisons, ensuite, que sous le régime de Jésus, il s'agit d'aimer le prochain à la mesure

---

<sup>62</sup> Ibidem, 486.

<sup>63</sup> Ibidem, 487-488.

<sup>64</sup> Ibidem, 489. C'est nous qui soulignons.



de la grandeur de Dieu. Ainsi Jésus nous soulage des obligations religieuses de la Loi et tourne notre regard vers lui. Lui-même se présente comme la voie d'accès à Dieu et au salut. J. Moingt le souligne au moyen de la notion d'accomplissement: Jésus accomplit les médiations salutaires de la Loi et du Temple au-delà de leurs possibilités. Cette nouvelle voie du salut qu'est la personne de Jésus est en même temps la voie du service des plus petits de ses frères auxquels il s'identifie. Il ne s'agit plus de quitter l'histoire pour aller vers Dieu, mais, au contraire, la route de l'histoire, et notamment l'engagement en faveur des plus petits, devient le chemin du salut.

### **3. Ce que Jésus est «pour Dieu»: la révélation de la nouveauté de Dieu**

«La conception du sacrifice est en effet rigoureusement solidaire de la conception de Dieu. Le conflit concernant la compréhension du sacrifice est donc lui aussi lié au conflit des images sur Dieu»<sup>65</sup>. Cette affirmation de Bernard Sesboué exprime l'essentiel de la réflexion de Joseph Moingt sur la mort rédemptrice du Christ. Car ce qui est mis au cœur de toute sa théologie de la rédemption c'est bien la conception de Dieu, c'est la «nouveauté de Dieu» révélée dans l'événement de la croix du Christ. Selon lui, la nouveauté du salut enseignée par Jésus «implique et proclame *la nouveauté de Dieu qui sauve en Jésus Christ*»<sup>66</sup>. La question est donc de savoir quelle est cette nouveauté. Principalement, elle est la mise en cause de la conception sacrificielle de Dieu: d'un Dieu au-dessus de nous, impassible, immuable, lointain de ce qui advient à Jésus sur la Croix. Le Dieu qui sauve en Jésus «ne se tient pas à l'extérieur de l'événement salutaire de la croix, il ne reste pas en haut comme quelqu'un qui observe, qui réclame, qui reçoit»<sup>67</sup>. Au contraire, ce qui arrive à Jésus sur la Croix arrive aussi à Dieu lui-même. Voilà la grande nouveauté de Dieu. Il arrive à Dieu en Jésus d'être repoussé et rejeté. Ce qui veut dire qu'en se liant à la Croix de Jésus «Dieu accepte de rester inévident»<sup>68</sup>. Il refuse d'être un Dieu «nécessaire» pour pouvoir devenir un Dieu «plus que nécessaire» (E. Jünger).

S'abstenant d'intervenir sur la Croix à la manière dont les hommes l'imaginent<sup>69</sup>, Dieu s'est laissé rejeter de la visibilité de l'histoire. Moingt interprète cet événement comme la libération des hommes du joug de la «religion» en ce sens que désormais l'homme est libre de croire ou de ne

---

<sup>65</sup> Sesboué, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, 257.

<sup>66</sup> Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 492.

<sup>67</sup> Id, «La révélation du salut dans la mort du Christ», 158.

<sup>68</sup> Ibidem, 158.

<sup>69</sup> Voir Mt 27, 42-43.

pas croire en Dieu. Dans le judaïsme au temps de Jésus, l'obligation d'offrir des sacrifices d'expiation pour les péchés était considérée comme signe de la volonté de Dieu, le salut était compris comme le salut par les œuvres et l'identité de Dieu était celle d'un Dieu qui sous la menace de condamnation exigeait des sacrifices. «Sous une telle menace nul ne pouvait se tenir libre devant Dieu, nul non plus ne pouvait aller à lui par un acte d'amour tout gratuit»<sup>70</sup>. C'est donc de cette fausse idée de Dieu et par conséquent d'une fausse relation à lui que Jésus nous libère.

Se liant sur la croix de Jésus à la souffrance des hommes Dieu les libère de tout ce qui les soumet à l'esclavage et à la douleur. Il les libère de la mort éternelle, c'est-à-dire du pouvoir que le péché donne à la mort de séparer à jamais l'homme de Dieu. Ce point traditionnel de la théologie de la rédemption est bien souligné aussi par J. Moingt. Mais il affirme aussi que sur la croix de Jésus, Dieu nous libère aussi de «l'image mortifère de la divinité dont Jésus est victime»<sup>71</sup>. C'est un thème de fond qui traverse toute sa réflexion sur le sens salutaire de la mort de Jésus. D'après lui, sur sa croix Dieu nous libère essentiellement de la fausse image que nous avons de lui: un Dieu au-dessus de nous qui a besoin de victimes et de sacrifices d'expiation pour apaiser sa colère et sa justice. En nous libérant de cette image, Dieu nous donne la possibilité de parvenir à la liberté vis-à-vis de lui-même. En effet sur la croix Dieu se dépouille de sa toute-puissance comprise à la manière du monde. Abandonnant Jésus à la mort, Dieu perd toute évidence historique et mondaine, et ainsi disparaît toute la menace de Dieu qui était à l'horizon de la conception dite «religieuse» de Dieu et du rapport de l'homme à Dieu. Cessant d'être évident, Dieu cesse d'être «nécessaire». Dans le même mouvement il nous donne la possibilité de prendre notre liberté vis-à-vis de lui, de croire en lui ou de ne pas croire.

Ressuscitant Jésus Dieu montre qu'il a accepté de s'identifier avec lui. Mais, a-t-il accepté aussi de mourir avec lui sur la Croix, ou bien a-t-il livré son Fils à la mort en se tenant en haut? La conception sacrificielle de Dieu peut s'appuyer ici sur tous les textes du Nouveau Testament où l'on affirme que Dieu a livré son propre Fils à la mort. Pour préciser sa position J. Moingt renvoie, d'abord, à la conclusion du livre de J-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste?* Dans ce livre Aletti constate que ce qui fait difficulté dans la théologie de Paul dans l'épître aux Romains, et notamment dans Rm 8,32, c'est précisément l'affirmation selon laquelle Dieu a livré son Fils unique. Or, demande-t-il, «s'il n'a pas hésité à livrer son Fils unique et bien-aimé, hésitera-t-il davantage à livrer le reste de l'humanité?» Et il répond: «loin de vouloir édulcorer le scandale de cette mort, il (Paul) tient au contraire

---

<sup>70</sup> Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 543.

<sup>71</sup> Ibidem, 547.

à le corser, en l'attribuant à Dieu. Certes, les paradoxes sont faits pour être médités, et la réflexion se doit d'en saisir la logique profonde. Car, rigoureusement parlant, Dieu n'a pas livré son Fils bien-aimé ni au juge, ni au bourreau, ni à la mort. Mais il a accepté cette mort scandaleuse, parce qu'elle exprimait l'extrême d'un amour (Rm 8, 35a)<sup>72</sup>. Cette conclusion est reprise par J. Moingt qui affirme à son tour: «ce n'est pas à la mort que Dieu livre le Christ, pour une mission d'expiation, c'est à nous: il le livre comme on donne un gage à un autre, et il s'agit ici d'un gage vivant, d'un lien personnel entre lui et nous». La perspective est complètement renversée. Car, d'une part, strictement parlant, ce n'est pas Dieu qui livre son Fils à la mort, mais les hommes. Et si, d'autre part, on accepte à la suite de Paul (Rm 8, 32) de dire que Dieu *livre* son Fils, c'est pour affirmer que c'est Dieu lui-même qui «s'est livré lui aussi en nous livrant ce qu'il a de plus cher comme le gage de son amour désarmé, de son pardon maintenant sans condition»<sup>73</sup>. C'est ainsi qu'il fait comprendre le sacrifice du Christ comme l'anti-sacrifice.

En livrant son Fils unique, et en se livrant par lui et en lui, Dieu se révèle comme un Dieu pour-nous. C'est la paternité de Dieu qui se manifeste ainsi. C'est son humanité au sens que Dieu, dans son être même, est un Dieu-pour-nous. J. Moingt le souligne en affirmant que ce qui préside à ce don total de soi de Dieu est la gratuité de son amour. C'est un Dieu qui accomplit le sacrifice – mais un sacrifice qui est déjà l'anti-sacrifice ! – «en renonçant généreusement à réclamer quelque compensation en échange du pardon qu'il accorde, en *n'épargnant pas* son honneur»<sup>74</sup>. L'humiliation volontaire du Christ qui s'est associé à ce sacrifice de Dieu – mais déjà un autre sacrifice! – «traduit en acte l'amour par lequel Dieu s'abaisse vers ses créatures»<sup>75</sup>. Le Dieu révélé dans la Croix de Jésus est donc un *D i e u e n k é n o s e* de son être.

---

<sup>72</sup> Aletti, *Comment Dieu est-il juste ?*, 253. «Si, en Rm 8, 32, Paul fait livrer Jésus par Dieu même, sans chercher à atténuer l'énormité du propos, c'est – encore une fois – parce qu'il veut frapper le lecteur par l'inouï du dessein divin et de ses modalités. Pourquoi l'amour et la justice divine ont-ils atteint ces extrêmes? C'est en tout cas la mort de Jésus qui, selon ce passage, manifeste que *Dieu n'a jamais été et ne sera jamais «contre nous»*» (254). C'est nous qui soulignons. On ne peut pas mieux réfuter l'explication sacrificielle de la mort du Christ dont le risque principal est de présenter un Dieu «contre nous».

<sup>73</sup> Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 435.

<sup>74</sup> Ibidem, 436.

<sup>75</sup> Ibidem, 347.

#### 4. Conclusion

Dans le premier point de cet article nous avons souligné que, selon Joseph Moingt, Jésus lui-même a compris sa mort comme une mort salutaire, non pas grâce à une «vision béatifique», mais grâce à l'interaction qu'il a faite entre l'histoire des prophètes et sa propre histoire d'Envoyé de Dieu (cf. *parabole des vignerons homicides*, Mt 21, 33-46). Cette position, qu'il partage avec beaucoup d'exégètes, est conforme à sa manière de se rapporter au Jésus historique. A partir de cette première affirmation nous avons présenté la manière dont Moingt interprète la mort de Jésus sur la Croix. Pour lui le sacrifice du Christ n'est pas un sacrifice d'expiation. La raison fondamentale en est la conception de Dieu qui en est sous-jacente. Le Dieu que Jésus nous révèle n'est pas un Dieu de sacrifice mais un Dieu de gratuité. Autrement dit, la raison principale pour laquelle Moingt refuse l'interprétation sacrificielle de la mort du Christ est une raison strictement théo-logique. La notion de «pro-existence» moyennant laquelle il résume la vie et la mort de Jésus révèle aussi l'être de Dieu. Le Christ nous sauve parce qu'il nous aime, parce qu'il est «pour nous», et parce qu'en lui et par lui Dieu lui-même est un D i e u «p o u r n o u s».

#### Bibliographie

Aletti Jean-Noël. *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*. Paris: Seuil, 1991.

Brown Raymond E. *Jésus dans les quatre évangiles. Introduction à la christologie du Nouveau Testament*. Paris: Cerf, 1996.

Deneken Michel. *Le salut par la Croix dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985)*. Paris: Cerf, 1988.

Girard René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978.

Guillet Jacques. *Jésus devant sa vie et sa mort*. Paris: Desclée, 1991.

Jeremias Joachim. *La dernière cène. Les paroles de Jésus*. Paris: Cerf, 1972.

Jeremias Joachim. *Théologie du Nouveau Testament. La prédication de Jésus*. Paris: Cerf, 1973.

Léon-Dufour Xavier. «La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament». In *Mort pour nos péchés*, 11-43. Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint Louis, 1976.

Léon-Dufour Xavier. *Face à la mort. Jésus et Paul*. Paris: Seuil, 1979.

Moingt Joseph. «La révélation du salut dans la mort du Christ. Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption». In *Mort pour nos péchés*, 1-56. Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1976.

Moingt Joseph. «Prêtre selon le Nouveau Testament». *Recherche de Science Religieuse*, 69, nr 4 (1981): 573-598.

Moingt Joseph. *L'homme qui venait de Dieu*. Paris: Cerf, 1993.

Moingt Joseph. «La fin du sacrifice». *Lumière et Vie*, nr 217 (1994): 15-31.

Moltmann Jürgen. *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement de la théologie chrétienne*. Paris: Cerf, 1974.

Sesboüé Bernard. *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*. Paris: Desclée, 1988.

Vanhoye Albert. *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*. Paris: Seuil, 1980.

## **The meaning of the Passion and Death of Jesus in the theology of Joseph Moingt SJ**

### SUMMARY

According to Joseph Moingt, who is one of the most prominent French theologians at the turn of XX and XXI century, Jesus understood his death on the cross in the salvific terms. Nevertheless, by the difference to the classical theology, Moingt doesn't explain this by so called "visio beatifica" but by Jesus's understating of the Scriptures. In the fate of the prophets Jesus saw his own fate as the last God's Messenger. Moingt

explains this particularly in his exegesis of the Parable of the Tenants (Matthew: 21, 33-46). In the light of this understanding he interprets Jesus's death on the cross in terms of "pro-existence". The main theological argument is Jesus' concept of God: He is not a God who desires human "sacrificial expiation" but a God who in Jesus' pro-existence reveals his own pro-existence as "God-for-us".

**Keywords:** Christ's sacrifice, expiation, pro-existence, God

## Sens pasji i śmierci Jezusa w teologii Joseph'a Moingta SJ

### STRESZCZENIE

Artykuł wychodzi od stwierdzenia, że, zdaniem Josepha Moingta, jednego z najwybitniejszych francuskich teologów przełomu XX i XXI w., Jezus rozumiał swoją śmierć jako wydarzenie zbawcze. Jednak w przeciwieństwie do klasycznej teologii katolickiej, francuski teolog nie tłumaczy tego posiadaniem przez Jezusa „wizji uszczęśliwiającej”, ale Jego inteligencją Pisma Świętego. Jezus czytał Pisma i bezpośrednio odnosił los proroków do historii swojego życia oraz misji jako Bożego Wysłanica. Francuski teologii pokazuje to m.in. na przykładzie przypowieści o przewrotnych rolnikach (Mt 21, 33-46). W świetle takiego rozumienia przez samego Jezusa swojego życia i misji Moingt interpretuje Jego śmierć na krzyżu w kategoriach „pro-egzystencji”. Głównym teologicznym uzasadnieniem tego jest, według niego, Jezusowa koncepcja Boga: nie jest On Bogiem żądającym ofiary zadośćuczynienia, lecz Bogiem bezinteresownej miłości dającej siebie człowiekowi do końca. Ofiarę Chrystusa na krzyżu, jako wyraz Jego „bycia-dla-nas”, Moingt interpretuje jako objawienie bycia Boga samego, który jest „Bogiem-dla-nas”.

**Słowa kluczowe:** ofiara Chrystusa, zadośćuczynienie, pro-egzystencja, Bóg