



premier temps à son mari, puis à son plus jeune fils. Son comportement a des conséquences désastreuses sur l'unité familiale, mais la suite des événements montrera que Dieu, dans sa souveraineté, utilisera les circonstances pour l'avancement de ses projets (cf. l'arbre généalogique ci-dessous).

J.G.G.N.

BIBLIOGRAPHIE. G. von Rad, *Genesis*, 1961 ♦
W. Vischer, *The Witness of the Old Testament to Christ*, 1949, p. 145-151.

RECENSEMENT

Du latin *census*, dont la transcription en gr. (*kénso*, « impôt ») apparaît en Mt 17.25; 22.17; Mc 12.14.

I. Dans l'A.T.

Les recensements les plus importants de l'A.T. sont (1) ceux qui ont donné son nom au livre des Nombres (Nb 1 et 26) et qui ont été effectués au cours du séjour dans le désert, et (2) celui de David (2 S 24.1-9; 1 Ch 21.1-6). Dans tous ces cas, seuls les hommes en âge de combattre étaient comptabilisés. Deux totaux différents ont été conservés pour le recensement de David : 800000 hommes pour Israël et 500000 pour Juda (2 S 24.9); 1100000 hommes pour Israël et 470000 pour Juda (1 Ch 21.5). La malédiction qui suivit le recensement est présentée dans les deux cas comme une punition divine du péché commis par David en organisant un recensement. Les recensements du livre des Nombres ont été considérés, en particulier par W.F. Albright (« The Administrative Divisions of Israel and Judah », *JPOS* 5, 1925, p. 20ss; *From the Stone Age to Christianity*, 1940, p. 192, 222), comme des récits dérivés du recense-

ment de David; mais leurs résultats sont très inférieurs à ceux de 2 S et 1 Ch. Néanmoins, la présence de deux chiffres différents pour le recensement du désert – 603550 en Nb 1 et 601730 en Nb 26 – nécessite une explication. On a suggéré que le mot *'elep* désignait à l'origine un groupe de personnes plutôt qu'un millier, de sorte que le chiffre de 46500 donné pour Ruben en Nb 1.21 signifierait 46 groupes, soit en tout 500 hommes (W.M.F. Petrie, *Egypt and Israel*, 1911, p. 40ss). Cf. *Nombres, II.

Esd 2.1-65 et Né 7.6-67 rapportent un recensement des Judéens de l'époque de Néhémie (445-433 av. J.-C.). Le total donné est de « 42360 personnes sans compter leurs 7337 serviteurs et servantes ».

II. Dans le N.T.

Deux recensements romains sont mentionnés dans le N.T. Chacun d'eux est désigné par le mot gr. *apographè* (Lc 2.2; Ac 5.37).

Le recensement d'Ac 5.37, dont la date correspond à l'insurrection de *Judas le Galiléen, eut lieu en 6 apr. J.-C. Cette année-là, la Judée devint une province romaine et un recensement fut organisé, sous la direction de P. Sulpicius Quirinius, légat impérial de Syrie, afin de déterminer le montant du tribut à payer par la nouvelle province au trésor impérial. L'idée de payer un tribut à un suzerain païen était intolérable pour Judas et le parti des *Zélotes (dont la création pourrait dater de cette époque).

Le recensement de Lc 2.1ss, dont la date correspond à la naissance du Christ à Bethléhem, soulève un certain nombre de problèmes. On reconnaît en

général (1) qu'un recensement comme celui que décrit Luc pourrait avoir été organisé en Judée vers la fin du règne d'Hérode (37-4 av. J.-C.); (2) qu'il pourrait avoir fait partie d'un recensement de l'ensemble de l'empire, comme Lc 2.1 l'indique; (3) qu'il aurait pu nécessiter le retour de chaque chef de famille dans sa ville d'origine, comme l'affirme Lc 2.3. (1) Durant les dernières années de son règne, Hérode fut traité par Auguste comme un sujet; toute la Judée dut prêter serment de loyauté à Auguste, comme à Hérode (Josèphe, *AJ* XVI, 290; XVII, 42). On peut établir une comparaison avec le recensement imposé en 36 apr. J.-C. au royaume vassal d'Archélaos (Tacite, *Annales*, VI, 41, 1). (2) On trouve des traces de recensement dans diverses parties de l'empire romain entre 11 et 8 av. J.-C.; celles qui indiquent l'organisation d'un recensement en Égypte en 10-9 av. J.-C. (le premier d'une série de recensements organisés tous les 14 ans) sont particulièrement convaincantes. (3) La coutume décrite en Lc 2.3 (et considérée par Luc comme familière) est attestée en Égypte en 104 apr. J.-C. Au sujet de la relation entre Quirinius et le recensement, cf. *Quirinius.

E.F.B.

BIBLIOGRAPHIE. D.W.J. Gill, « Taxation, Greco-Roman », *DNTB*, p. 1162 ◆ W.M. Ramsay, « The Augustan Census-System », *BRD*, p. 255ss ◆ B. Witherington, « Birth of Jesus », *DJG*, p. 67-68 ◆ Idem, *Histoire du Nouveau Testament et de son siècle*, 2003, p. 68-70.

RÉCIPIENTS

Avant l'invention de la poterie (au cours du VI^e millénaire av. J.-C.), les récipients étaient faits à partir de peaux, de joncs, de bois et de pierre. De tels matériaux étant périssables, il n'en reste que peu de traces. On a retrouvé dans les sables chauds d'Égypte du cuir et de la vannerie (voir S. Cole, *The Neolithic Revolution*, BM [Natural History], 1959, table XI). Les conditions géographiques particulières de Jéricho ont permis la préservation de nombreux plats et plateaux en bois dans des tombes du milieu du II^e millénaire av. J.-C. (K.M. Kenyon, *Jericho* 2, 1965). Les paysans en Palestine utilisent encore de ces récipients en bois, ainsi que des paniers, des sacs et des récipients en cuir, ustensiles qui devaient être aussi importants que la poterie dans la vie quotidienne (cf. Lv 11.32). Les bouteilles utilisées pour transporter l'eau et le vin étaient faites de peaux cousues solidement les unes aux autres (hb. *'ob*, Jb 32.19; *hēmet*, Gn 21.14; *nē'ōd*, Jos 9.4; *nēbel*, 1 S 1.24; gr. *askos*, Mt 9.17). Des pierres douces, du calcaire, de l'albâtre, du basalte et même de l'obsidienne étaient taillées et façonnées pour former des coupes, des jarres, des plats, etc. Après l'introduction d'outils métalliques (*archéologie), on a produit des récipients élaborés de pierre taillée. Ceux-ci faisaient fréquemment partie de l'équipement des temples (p. ex. à Hatsor,

voir Y. Yadin, *Hazor*, 1958, tables 21, 23). De grandes jarres de pierre ou d'argile cuite étaient utilisées pour le stockage des liquides. La matière poreuse absorbait une petite partie du liquide, empêchant ainsi l'évaporation et maintenant le contenu au frais (hb. *kad*, « cruche », Gn 24.14; cf. 1 R 1.12ss; gr. *lithinai hudrai*, « jarres de pierre », Jn 2.6). Les riches pouvaient acquérir des récipients métalliques, en verre et en ivoire (Jb 28.17; Ap 18.12). On trouve peu de récipients en métal en Palestine, mais les coupes de bronze de l'artisanat phénicien trouvées à Nimroud (H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tables 141-143) montrent de quel type étaient celles qui étaient employées à l'époque de la monarchie. Les récipients en or et en argent constituaient un moyen commode d'entreposer des richesses avant l'introduction de la monnaie, et formaient l'essentiel des trésors du temple et des rois. Ils servaient en outre à payer les tributs (voir *DOTT*, p. 48, c). Plusieurs formes métalliques ont été imitées en poterie. Le *verre et l*ivoire étaient surtout utilisés pour la fabrication de petites flasques cosmétiques et pour les instruments de toilette (voir *BA* 20, 1957; *IEJ* 6, 1956).

Il n'est pas toujours possible de définir les divers termes hb. décrivant les récipients. Plusieurs d'entre eux, même nommés de manière différente, pouvaient servir au même usage (1 S 2.14). Pour les types et les identifications proposées de récipients en argile, voir l'article *Potier. Les termes qui suivent semblent employés uniquement pour les récipients de métal, et sont surtout utilisés dans le tabernacle et le Temple : 1. hb. *'āgarāḏ* (Esd 1.9), une large coupe; 2. *gullā* (Za 4.2; cf. 1 R 7.41), une coupe ronde servant de réservoir à l'huile d'une lampe. Le mot désigne peut-être en Qo 12.6 une lampe suspendue; 3. *kap* (Nb 7.14), un plat étroit ouvert pour placer de l'encens; 4. *kēpōr* (1 Ch 28.17), un petit bol; 5. *mēnaqqiyā* (Ex 25.29), la coupe d'or à partir de laquelle on vidait les libations; 6. *merqāhā* (Jb 41.23), une jarre d'apothicaire, peut-être en poterie; 7. *mizraq* (Ex 27.3), un large bassin utilisé à l'autel des holocaustes probablement pour recueillir le sang. Le mot désigne aussi une grande coupe de banquet (Am 6.6); 8. *šinšenet* (Ex 16.33), la jarre d'or dans laquelle on conservait un peu de manne (cf. Hé 9.4); 9. *qē'ārā* (Ex 25.29; Nb 7.13), une assiette; 10. *qaśwā* (Ex 25.29), la cruche en or contenant du vin pour les libations. Pour l'hb. *dūd*, *sir* et *qallahat* traduits par « chaudron », voir *Potier; en Jb 41.12, l'hb. *'agmōn* ne doit pas être traduit par « chaudron », mais peut-être par « fétus de paille » (cf. Es 58.5, où le mot *'agmōn* est traduit par « jonc »).

Le gr. *chalkion* (Mc 7.4) désigne tout récipient de bronze. L'hb. *kēlī*, l'araméen *mā'n*, et le gr. *skeuos*

sont des termes généraux pour les ustensiles, les outils (1 S 8.12; Ac 9.15), d'où leur emploi, dans différents contextes, pour parler d'un récipient tant réel (1 S 9.7; Jn 19.29) que dans un sens imagé (1 P 3.7).

A.R.M.

BIBLIOGRAPHIE. J.L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, BASOR Supplementary Studies 5-6, 1948.

RÉCONCILIATION

La réconciliation, qui fait suite à l'événement du *pardon, désigne la restauration de la relation brisée par le péché et marquée par l'inimitié. Elle concerne tout autant la relation des hommes à Dieu que celles des hommes entre eux. Alors que l'A.T. n'a pas de mot précis pour désigner cette réalité, pour parler de la réconciliation le N.T. emploie plusieurs verbes gr., largement synonymes dans le contexte de la réconciliation et formés à partir d'*allassô*, « changer, échanger » : *diallassô* Mt 5.24; *sunallassô* Ac 7.26; *katallassô* Rm 5.10; 1 Co 7.11; 2 Co 5.18, 19, 20; *apokatalassô* Ep 2.16; Col 1.20, 21. À ces verbes, il faut ajouter le nom *katallagè*, « réconciliation », que l'on trouve en Rm 5.11; 11.15; 2 Co 5.18, 19.

I. La restauration de la relation

Malgré l'absence, dans l'A.T., de terme désignant la « réconciliation » entre Dieu et les hommes, le thème de la restauration de la relation brisée par le péché en constitue l'une des données essentielles. L'instauration même de l'alliance avec Abraham, auquel Dieu a promis qu'il deviendrait une source de bénédiction pour tous les peuples de la terre (Gn 12.1-3), révèle le désir de Dieu de restaurer la relation avec les hommes qui a été rompue lors de la chute. L'établissement de l'alliance du Sinaï avec le peuple d'Israël pour que celui-ci soit pour l'Éternel « un peuple précieux parmi tous les peuples » ainsi qu'« un royaume de prêtres » et « une nation sainte » (Ex 19.6) souligne ce même dessein (Ex 2.24). L'épisode de la reprise des procédures d'établissement de l'alliance après la révolte du veau d'or apparaît comme une démarche de réconciliation : revenant sur ses premières paroles (33.3), l'Éternel s'engage à venir lui-même malgré tout avec le peuple (33.15-17), les « deux tablettes de l'acte de l'alliance » sont comme réparées (34.1), l'Éternel proclame son nom à Moïse (34.5-7) et reparle d'alliance avec le peuple (34.10). Plus tard, face à la désobéissance obstinée d'Israël, Dieu annoncera le jugement mais, à nouveau, il dévoilera son dessein d'instaurer une relation profonde et intime avec les siens : l'image sera celle du mariage avec l'infidèle (Os 2.1-3, 16-22) et du retour de la répudiée, impossible selon la Loi mais possible selon la grâce (Jr 3.1, 14; cf. Dt 24.4; Es 54.6-8).

Le don des sacrifices, en particulier du sacrifice de communion (ou de paix) dont les fidèles mangeaient l'essentiel de la viande en présence de l'Éternel (Lv 7.15-18), souligne la joie de la communion retrouvée. Par ailleurs, de nombreux psaumes expriment le désir d'une relation restaurée avec l'Éternel (Ps 51.12-19) ainsi que l'expérience très personnelle et intime de la communion avec le Seigneur (Ps 16.7-9; 19.12-15). Les prophètes, quant à eux, annoncent pour l'avenir une œuvre profonde de Dieu dans le cœur même des croyants, qui instaurera une relation de communion que l'ancienne alliance a été incapable d'assurer (Es 54.13; Jr 31.31-34; Ez 36.26-27).

L'accomplissement dans la nouvelle alliance de tout ce qui était préfiguré ou annoncé dans l'ancienne se concentre en Jésus-Christ « qui nous a obtenu la réconciliation » (Rm 5.11). C'est sa mort qui l'a rendue possible (v. 10; Ep 2.16; Col 1.22), car « Dieu était en Christ, réconciliant les hommes avec lui-même » (2 Co 5.19). Ainsi, « grâce à lui, nous avons accès, les uns comme les autres, auprès du Père, par le même Esprit » (Ep 2.18).

II. Pardon et réconciliation

L'Écriture met en évidence le lien qui unit pardon et réconciliation dans plusieurs passages. Face au péché du veau d'or, Moïse se fait l'intercesseur en faveur de son peuple pour implorer le pardon de Dieu (Ex 32.30-32). Cette intercession débouchera sur la pleine restauration des relations entre l'Éternel et son peuple (cf. *supra*). C'est pour obtenir le pardon que David se repent et prie au Ps 51.3-9, et c'est le retour de la communion qu'il espère (v. 10-19). L'apôtre Paul souligne le rapport entre pardon et réconciliation en Rm 5.9-10 au moyen d'un parallélisme progressif. En effet, les trois éléments du v. 9 : « déclarés justes grâce à son sacrifice », (c.-à-d. pardonnés), « sauvés » et « colère à venir » sont mis en parallèle avec les trois éléments du v. 10 : « ennemis », « réconciliés par la mort de son Fils » et « sauvés par sa vie » (cf. 2 Co 5.21). Le Christ, qui nous a acquis « le pardon des péchés », nous « a réconciliés » avec Dieu par son sacrifice (Col 1.14, 22).

Le danger de dissocier pardon et réconciliation est de faire du pardon une simple fiction juridique qui ne change rien quant à la relation concrète entre Dieu et le croyant; or, l'Écriture va jusqu'à affirmer que le statut du fidèle change, le réconcilié avec Dieu devenant une nouvelle créature (2 Co 5.17-18) et, par adoption, son enfant (cf. Rm 8.14-15; Ga 4.6). Le danger de confondre pardon et réconciliation est de faire douter du pardon si le sentiment de la réalité de la réconciliation pâlit à cause de l'empreinte du péché en notre cœur (cf. 1 Jn 3.19-21).

III. Réconciliation et inimitié

La notion de réconciliation sous-entend la disparition de l'inimitié qui marque la relation brisée. Il est certain que la rupture de la relation entre Dieu et les hommes est uniquement due au péché des fils d'Adam et que la réconciliation n'est toujours que le fruit de la grâce de Dieu. Lors de la révolte du veau d'or, c'est avant tout sa grâce que Dieu proclame avant de restaurer sa relation avec le peuple (Ex 34.5-7, « jusqu'à mille générations »!). C'est à la bonté de Dieu que David s'en remet dans le Ps 51 (v. 1, 13, 16, 20), et c'est à cause de sa « tendresse », de son « amour éternel » et de sa « bienveillance » que le Seigneur rappelle la répudiée (Es 54.7, 8, 12). Et, bien entendu, toute l'œuvre du Christ, qui fonde la réconciliation, est le fruit de l'action libre et souveraine de Dieu (« il a voulu réconcilier avec lui-même », Col 1.20; « Tout cela est l'œuvre de Dieu qui nous a réconciliés », 2 Co 5.18) et de son amour (2 Co 5.14).

Mais une question demeure : à qui l'Écriture attribue-t-elle l'inimitié que la réconciliation entre Dieu et les hommes fait disparaître? S'agit-il de l'hostilité coupable des hommes envers Dieu ou de la juste colère du Seigneur contre les hommes? Rm 5.9-10 établit un parallèle (cf. *supra*) entre l'« inimitié » du v. 10 et la « colère à venir » du v. 9, et selon Ep 2.14, l'« inimitié » tire sa source des exigences de la Loi; c'est à cause des « fautes » des hommes que la réconciliation est nécessaire (2 Co 5.19) et s'ils étaient « exclus de la présence de Dieu », c'était à cause de leurs « œuvres mauvaises » (Col 1.21). Ces diverses constatations montrent que contrairement à l'usage du français qui voit d'abord dans la réconciliation l'abandon par l'offenseur de son inimitié envers l'offensé, en gr. le principal de la réconciliation est l'apaisement de l'offensé : Dieu. Le fait que ce soit le sacrifice du Christ qui rende la réconciliation possible (cf. *supra*) confirme une telle interprétation, car en mourant à la croix, Jésus s'est substitué à nous dans la condamnation (2 Co 5.14-15, 21) et s'est livré à la colère de Dieu : la grâce de Dieu, source de la réconciliation, ne s'oppose pas à sa juste colère (Ex 34.6-7).

IV. La portée de la réconciliation

De même que le pardon exige la repentance du coupable (voir *Pardon), la réconciliation demande un humble et réel retour à Dieu : elle engage notre être. C'est ainsi que Paul résume sa prédication par ces mots : « C'est au nom du Christ que nous vous en supplions : soyez réconciliés avec Dieu » (2 Co 5.20). Il juge ce message si caractéristique de la nouvelle alliance qu'il en vient à désigner son ministère comme étant « le ministère de la réconciliation » (2 Co 5.18-19).

Ce message de la réconciliation, qui s'adresse prioritairement aux individus, a aussi une portée plus large, qui provient de la division de l'humanité en deux groupes spirituels pendant le temps préparatoire de l'ancienne alliance : Israël et les nations, les Juifs et les païens (cf. Mt 10.5-7). Jésus, en inaugurant le temps de l'accomplissement, a rendu possible par sa mort, la réconciliation entre Dieu et les hommes, et par là même celle des Juifs et des païens (Ep 2.11-22) : le mur spirituel qui les séparait a été abattu (2.14). Les païens qui étaient « sans Messie », qui n'avaient pas « le droit de faire partie du peuple d'Israël », qui étaient « étrangers aux alliances conclues par Dieu pour garantir sa promesse » et « sans espérance et sans Dieu dans le monde », ces non-Juifs, qui étaient « loin » sont devenus « proches », par leur union au Christ et grâce à son sacrifice (2.12-13, 17; cf. Es 57.19. Voir Rm 11.15 : « la réconciliation du monde »). La réconciliation avec Dieu crée ainsi le peuple réconcilié, promis lors de l'appel : une « nouvelle humanité », formée des « deux », les Juifs et les non-Juifs (2.15). Ce qui était esquissé en Israël (cf. *supra*) devient une réalité dans l'Église (cf. 1 P 2.9-10).

Cependant, l'œuvre du Christ à la croix a une portée plus large encore : la réconciliation atteint « ce qui est sur la terre et ce qui est au ciel » (Col 1.20), tout a été « récapitulé » en Christ, c.-à-d. mis sous son « chef », « réuni sous son gouvernement » (Ep 1.10). Dieu à la croix ayant condamné le péché, les puissances hostiles elles-mêmes (Col 1.16) ont perdu tout pouvoir d'accusation (Col 2.15; cf. Ap 12.10-12) et le Christ est entré dans son règne (Ep 1.21-23) en attendant la défaite du dernier ennemi : la mort (1 Co 15.25-27). Par son sacrifice, il a instauré l'ordre au sein de la création : la paix (Col 1.20).

V. La réconciliation entre humains

Les mots gr. *diallassô* (Mt 5.24), *sunallassô* (Ac 7.26) et *katallassô* (1 Co 7.11) servent aussi à désigner la réconciliation entre humains. Comme dans le contexte de la réconciliation avec Dieu, la réconciliation entre humains passe par l'apaisement de l'offensé. En effet, en Mt 5.23-24, l'homme appelé à laisser son offrande et à se réconcilier tout d'abord avec son frère est l'offenseur contre lequel son « frère a quelque chose » (« contre toi »). Ainsi que le montre ce texte, seul celui qui cherche à avoir des relations justes avec autrui, en faisant face aux offenses dont il s'est rendu coupable, peut prétendre à la communion avec le Seigneur. Ce désir de réconciliation implique l'aveu de la faute et la recherche du pardon auprès de l'offensé. Ce lien entre pardon et réconciliation se retrouve en Mt 18.15-19. Dans ce passage, le fait, pour l'offensé, de « gagner » le « frère » qui se repent de son offense (v. 15) permet à l'un et à l'autre de

retrouver la communion perdue entre eux et de « se mettre d'accord », sous le regard du Seigneur, au sujet du « problème » qui les avait divisés (v. 19-20). Mais la réconciliation doit aussi s'accompagner du désir de réparer, de remédier au mal infligé (voir Nb 5.5-7; Ex 22.3-14; 15-16; Lc 19.2), et se devra d'être authentique (Mt 18.19-20) tout en demeurant, à cause de notre péché, réaliste (voir les exemples d'Abraham et de Loth en Gn 13.8-12, et de Jacob et d'Ésaü en Gn 33).

J.B.

BIBLIOGRAPHIE. J. Buchhold, *Le pardon et l'oubli*, Terre Nouvelle, 2002^{3rév.} ♦ F. Büchsel, *TDNT* 1, p. 251-259 ♦ L. Morris, « Reconciliation », *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1955, 1976, p. 214-250.

RÉDEMPTEUR, RÉDEMPTION

Le français, comme les autres langues latines, privilégie « rédemption » (doublet savant de « rachat ») pour dire l'œuvre salvatrice du Christ. Dans l'Écriture, les mots que traduisent « racheter » et ses dérivés (deux familles en hb. et deux en gr.) font déjà partie du vocabulaire principal de la prédication, de la prière et de l'enseignement.

La première image que devait susciter au 1^{er} s., chez les auditeurs des apôtres, la proclamation « Vous avez été rachetés [NBS : rédimés] » (p. ex. 1 P 1.18) était celle de l'affranchissement des esclaves, souvent prisonniers de guerre, par paiement d'une rançon. Le N.T. interprète l'existence naturelle, déchue, comme une servitude : esclavage du péché lui-même (Jn 8.34; Rm 6.17, 19s; 7.14, 23), esclavage de la mort, « salaire » que verse ce maître cruel (Rm 6.23) par le truchement de la condamnation qu'il encourt (Ez 18.20, où le contexte montre qu'il ne s'agit pas d'abord de processus naturel, mais de l'exercice de la justice divine; Rm 5.17-21, la condamnation, la « constitution » comme pécheurs des nombreux, produit le règne de la mort, le règne du péché dans la mort; déjà Gn 2.17, qui signifie : le jour où tu choisiras la voie de la désobéissance, tu tomberas sous le coup de la condamnation à mort, comme le montre l'usage de la même expression en 1 R 2.37). On peut ajouter : esclavage du Diable (dans la peur de la mort, Hé 2.14s), et, d'une autre façon sans doute, des « éléments du monde » (Ga 4.3, 8s). De tous ces liens oppressifs, l'intervention de Jésus-Christ rachète les humains qui se confient en lui. Ils vont libres, libres à l'égard du péché et de la mort (Rm 6.6-9), de toute condamnation (Rm 8.1), des puissances malignes (Col 2.15) et des éléments du monde (Col 2.20).

Deux questions, cependant, se greffent sur ce message principal. Quelles sont les harmoniques supplémentaires que le thème fait vibrer dans l'Écriture, surtout quand on considère l'arrière-

plan vétérotestamentaire des affirmations du N.T.? Faut-il voir dans la mention de la rançon ou du prix payé un simple détail pittoresque, pour rehausser l'image et sans portée doctrinale, ou, au contraire, un élément significatif révélant le *comment* de la rédemption?

I. Du rachat dans l'A.T.

Deux verbes hb., avec leurs dérivés, portent l'idée de rédemption : *pādā* et *gā'al*. Ils évoquent la libération par le moyen d'un paiement, et, dans l'usage, paraissent souvent interchangeable; certains emplois, cependant, les différencient. *Pādā* (71 fois la racine, d'après Cunchillos) semble avoir pour berceau un droit de type contractuel, et viser la levée d'une contrainte par versement d'une compensation (dérivé *pidyôn*, rançon). Celui qui avait acheté un esclave pour en faire sa concubine mais n'en veut plus facilitera son rachat, sans doute pour la liberté (Ex 21.7s); le propriétaire d'un bœuf qu'on savait dangereux et qui a tué quelqu'un, s'il veut éviter la peine de mort, paiera une rançon pour le rachat (*pidyôn*) de sa vie (Ex 21.29s). Le mot « rançon » est ici *koper*, apparenté au verbe « expier », ce qui signale l'entrelacs, souvent, des langages du rachat, du sacrifice et de la justice (voir Nb 35.31-33). Les premiers-nés, de l'homme et des animaux, réservés au Seigneur, sont libérés (*pādā* toujours) pour la vie ordinaire à prix d'argent (Lv 27.27, la suite excluant ce qui est voué par interdit; Nb 18.15-17, et 3.45-51 qui montre la taxe ajoutée à la substitution par les lévites). *Gā'al* (116 emplois) semble davantage lié, à l'origine, au droit familial. S'il s'emploie comme *pādā* pour la reprise d'un objet consacré (Lv 27.13, 15, 19s, 26, 28 – alors que le v. 29 porte *pādā* parfaitement parallèle), il sert seul pour une institution caractéristique : pour la substitution, à un homme incapable de remplir ses obligations familiales, d'un proche parent dénommé « rédempteur », *go'él*. En vertu de la solidarité de la chair et du sang, le proche parent du malheureux qui a dû aliéner son champ ou sa maison *rachète* à sa place (Lv 25.24ss) et peut avoir à épouser sa veuve sans enfant, comme l'illustre le livre de Ruth (selon un principe voisin de la loi du lévirat) : ainsi le rédempteur libère son parent de sa « culpabilité » à l'égard du clan et de la lignée, dont il aurait dû préserver l'intégrité. Le rédempteur rachète aussi celui qui s'est vendu comme esclave à un immigrant (Lv 25.47-49) et s'acquitte finalement, comme « *go'él* du sang », du devoir de venger le meurtre, puisque le mort ne peut plus se faire justice lui-même (Nb 35.12, 19...). Le schéma fondamental d'une libération à l'égard d'une obligation légale ou coutumière, par le moyen d'une satisfaction substitutive, se repère dans tous ces cas mais les modes sont fort divers.

Les deux termes, *pādā* et *gā'al*, sont repris dans le discours du salut divin. Le Seigneur rachète son peuple de ses ennemis (Ps 119.134), de toute détresse (Ps 25.22), de la mort (Ps 103.4), de l'accusation (Ps 26.11), et, suprêmement de l'accusation fondée, de la culpabilité qui pèse (Ps 130.7-8), et de laquelle nul sur la terre ne peut payer la rançon (Ps 49.8s) : la rédemption coïncide avec l'effacement des fautes (Es 44.22s). Les deux verbes reviennent particulièrement dans la proclamation de l'œuvre fondatrice : la libération de ce « bagne » qu'était devenue l'Égypte pour les descendants de Jacob, dès Ex 6.6. On retrouve le thème dans l'annonce du nouvel Exode, dans le puissant « livret de la Consolation », Es 40ss : le Seigneur se dresse en *go'él* des siens (du Reste qui va revenir), et agira par le moyen de Cyrus, d'abord, puis du Serviteur mystérieux, en vue d'une délivrance tellement plus radicale que le premier Exode qu'elle en fera pâlir le souvenir (43.18s) et s'interprète comme Nouvelle Création (51.9-16).

Le versement d'une rançon ou d'un prix est-il en vue quand Dieu rachète ? Il serait périlleux de généraliser. La pensée n'en est pas exprimée dans de nombreux passages, mais il ne faut pas conclure, en bonne méthode, que « racheter » devient simplement synonyme des autres verbes signifiant « libérer, délivrer » comme *nāṣal* ou *pālaṣ* : la dépense en échange peut rester une notion d'arrière-plan, qui colore le choix des termes, sur la frange indistincte qui borde le champ de conscience et marque encore le sens. Pour l'affirmer, cependant, il faut rencontrer au moins quelquefois le lien explicite. En Es 43.3s, il l'est, mais de manière particulière : les autres pays livrés à Cyrus joueront le rôle de la rançon d'Israël. Pour le premier Exode, la formule deutéronomique « à main forte et à bras étendu » peut suggérer un coût supporté par le Seigneur. Les premiers-nés ont été rachetés au prix du sang de la victime pascale (agneau ou chevreau), sacrifiée à leur place. Dans le nouvel Exode, ce n'est pas « à prix d'argent » que le rachat aura lieu (Es 52.3) mais cela n'exclut pas une autre sorte de rançon (cf. 1 P 1.18s) : Alec Motyer considérant que *gā'al* implique « essentiellement » le versement d'un prix, et l'habileté de l'auteur dans la composition du livre, suggère que 52.3 maintient la question en suspens, en attendant que la nature de la rançon soit révélée plus loin (*The Prophecy of Isaiah*, 1993, p. 417s). Sydney Page (« Ransom », p. 660), après Jeremias, estime que la « rançon » de Marc 10.45 « correspond à l'heb. *'āšām* (sacrifice de culpabilité) en Es 53.10 », tant est forte la référence de la parole de Jésus à la grande prophétie du Serviteur.

Découvre-t-on, d'autre part, une correspondance à la solidarité familiale qui sous-tend le rôle

du *go'él* ? Malgré la transcendance du Seigneur, c'est en vertu d'un lien qu'il intervient, du lien d'alliance que figurent (malgré la liberté du Souverain) des métaphores de parenté : le premier Exode s'opère en faveur d'Israël comme son « premier-né » (Ex 4.22s), et le second met en œuvre la paternité divine (Es 63.16, cf. 64.7, et déjà 44.24 et 48.17 pour des soins paternels) ; bien que l'image terrestre éclate en cette transposition, le Seigneur va épouser en *go'él* la « veuve » qu'est Sion (Es 54.4s).

La percée extraordinaire, à travers les ténèbres de son épreuve, qu'effectue le cri de Job : « Je sais que mon *go'él* est vivant... » (Jb 19.25) est celui d'une foi paradoxale née d'une certitude d'alliance plus forte que tout. Bien qu'il sache Dieu souverain sur le mal qui le torture, il fait le sursaut d'une confiance pathétique dans la justice et la fidélité de son Allié : c'est bien à Dieu (v. 26b-27) qu'il en appelle, en un sens contre Dieu même (v. 21s) – Dieu, son Témoin dans le ciel (16.19s), auquel il s'attend jusque sous ses coups mortels (13.15a, selon la lecture massorétique).

II. Du rachat dans le N.T.

Le gr. du N.T. comporte aussi deux familles lexicales pour évoquer le thème. *Lutron*, « rançon, moyen de la délivrance » (de *luō*, « délier », employé p. ex. en Ap 1.5b), terme-clé de Mc 10.45 et Mt 20.28, sert de base à *lutroō*, « racheter », dont la dérivation la plus intéressante, surtout présente chez Paul, est le composé renforcé *apolutrōsis*, « rédemption » (à noter aussi le composé *antilutron* en 1 Tm 2.6 qui insiste encore sur l'idée de substitution déjà présente dans celle de rançon). *Agorazō*, d'*agora*, la « place du marché », parfois renforcé *exagorazō*, peut suggérer davantage l'achat, mais la différence de sens n'est guère perceptible. C'est du péché et de la culpabilité, principalement, que la rédemption délivre (Tt 2.14; Ep 1.7; Col 1.14; Hé 9.15). Plus encore que dans l'A.T., le langage du rachat s'entrelace avec celui de l'expiation sacrificielle et celui de la satisfaction substitutive des exigences de la loi (Rm 3.24ss : la rédemption s'opère grâce au sang du sacrifice, qui permet à Dieu d'acquitter le pécheur sans léser sa justice; Ga 3.13 : le Christ nous rachète en supportant la malédiction que nous valait la non-observation de toute la loi). L'événement accompli, en outre, les figures de la rédemption, l'Exode et la Pâque.

Plusieurs fois, « rédemption » désigne la délivrance future (Lc 21.28; Rm 8.23; Ep 4.30) ; l'idée de la rançon versée recule ou s'éclipse mais ne disparaît pas nécessairement de l'arrière-plan : on peut toujours sous-entendre que la délivrance à venir sera l'effet du « versement » passé. La forte insistance sur la rançon (Mc 10.45; 1 Tm 2.6) et le prix payé (1 Co 6.20 & 7.23; 1 P 1.18s), l'associa-

tion de la clause « par son sang » et des schèmes substitutifs sacrificiel et judiciaire rendent très probable que le rôle de la rançon, la vie du Christ mourant à notre place, est conçu comme théologiquement essentiel (et non pas comme un détail décoratif sans portée). À qui le versement a-t-il été fait? Le point n'est pas traité explicitement, mais on relève que la servitude de laquelle nous sommes délivrés était celle de la loi, de sa condamnation et malédiction (Ga 3.13, cf. 22s et 4.5; Col 2.14s : la satisfaction de la justice désarme les puissances).

Perçoit-on en arrière-plan l'institution du *parent* rédempteur? Non pas de manière certaine avec le mot même (sauf, peut-être, Ga 4.5), mais Hé 2.14s met en valeur la nécessité du lien charnel pour l'œuvre de notre délivrance – et c'est la perspective du N.T. sur l'incarnation, requise pour la rédemption.

Le N.T. donne encore une place importante à l'*acquisition* opérée par le rachat (Tt 2.14; Ap 14.3, 4; Ep 1.14, selon exégèse) : le Seigneur « redouble » son droit de propriété sur l'Église comme sur les individus en versant le prix de la rédemption (1 Co 6.20 & 7.23). Le message de la libération chrétienne est le même qui appelle à la sanctification!

H.B.

BIBLIOGRAPHIE. LAE, p. 318ss ◆ H. Blocher, « Le Champ de la rédemption et la théologie moderne », *Hokhma* 43, 1990, p. 25-48 ◆ « *Agnus victor* : The Atonement as Victory and Vicarious Punishment », in J.G. Stackhouse (sous dir.), *What Does It Mean To Be Saved? Broadening Evangelical Horizons of Salvation*, 2002, p. 67-91 ◆ J.L. Cunchillos, « Rachat, Ancien Testament », M. Carrez (Nouveau Testament), *SDB IX*, col. 1045-1064 ◆ V. Gäckle (sous dir.), *Warum das Kreuz? Die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu*, 1998 ◆ A.J. Hultgren, *Christ and His Benefits*, 1987 ◆ I.H. Marshall, *DLNTD*, p. 1001-1004 ◆ L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1965³, chap. 1 ◆ Idem, « Redemption », *DPL*, p. 784-786 ◆ W. Mundle, C. Brown, J. Schneider, « Redemption, Loose, Ransom, Deliverance, Release, Salvation, Saviour », *NIDNTT* 3, p. 177-223 ◆ S. Page, « Ransom Saying », *DJG*, p. 660-662 ◆ O. Procksch, F. Büchsel, *TDNT* 4, p. 328-356 ◆ J. Rivière, *Le Dogme de la rédemption. Étude théologique*, 1931³ ◆ L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique*, 1961 ◆ A. Vergote et al., *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, 1976.

RÉGÉNÉRATION

« Régénération » revêt, dans le langage de la doctrine chrétienne, un sens plus fort que dans l'usage courant, et plus proche de l'étymologie : il s'agit de *ré-engendrement*, d'une opération de renouvellement si radicale qu'elle se compare à celle qui a suscité l'être concerné en son commencement. On peut aussi bien parler de « nouvelle naissance » – dont il ne faut pas tenter de distinguer une « nouvelle conception » (et gestation), le verbe *gen-*

naô visant l'un ou l'autre moment du processus générateur.

Le thème de la nouvelle naissance n'est pas inconnu des autres religions et a marqué les religions à mystères, en particulier le culte de Mithra, mais l'attestation est postérieure au N.T.; c'est aussi le cas du dit rabbinique à propos du païen qui se joint à Israël par le baptême des prosélytes, qu'il est « comme un enfant nouveau-né » (traité *Yebamot* de la Mishna, 22a). Il convient d'étudier l'expression biblique dans son propre contexte.

Cette expression n'est fréquente que dans le corpus johannique (ce qui invite à chercher ailleurs les langages équivalents). Le prologue du quatrième évangile évoque ceux qui sont nés (*gennaô*) non pas de la naissance naturelle mais « de Dieu » (1.13) et le dialogue avec Nicodème fait de cette naissance *anôthen* (« de nouveau » ou « d'En-Haut », sans doute les deux par un premier double sens johannique) la condition pour l'accès au Royaume de Dieu (3.3-8). Les épîtres de Jean répètent « né de Dieu » (sept fois au parfait, pour le croyant, dans 1 Jn 2.29; 3.9; 4.7; 5.1², 4, 18; dans le dernier v., le verbe est aussi employé pour le Christ, qui garde le croyant, mais à l'aoriste, forme verbale plus intemporelle, suggestive ici d'éternité; 3 Jn 11 conserve sans doute l'idée avec « est de (*ek*) de Dieu »). 1 P 1.3, 23 emploie le verbe avec le préfixe *ana* renforçant la note du renouvellement. Jacques 1.15, 18 choisit le verbe *apokueô*, « donner naissance, produire ». Tt 3.5, seul passage paulinien, se sert du couple *palingenesia* (*palin*, « de nouveau ») et renouvellement – il faut lire : « par le bain de régénération et renouvellement du Saint-Esprit, qu'il a répandu... (le bain ou l'Esprit) ». Jésus avait employé le même mot, dans la traduction de Mt 19.28, pour le renouvellement final du monde (les stoïciens en usaient dans ce sens); il avait frôlé le sujet en référence à l'individu en 18.3 (certains suggèrent que la formule « si vous ne revenez et devenez comme des enfants » est décalque littéral d'un idiome hb., « revenir (*šûv*)-et-faire » signifie « faire de nouveau »).

I. Expressions équivalentes

L'emploi de *palingenesia* pour la régénération cosmique, alors que l'Écriture parle d'ordinaire, à cet égard, de nouvelle création, montre la proximité de ce dernier thème (bien présent dans l'A.T., en particulier Es, et le judaïsme). La nouvelle naissance constitue les prémices, au bénéfice du croyant, du renouvellement eschatologique : c'est pourquoi Jc 1.18 associe précisément ces pensées, et pourquoi Paul parle plutôt de nouvelle création du croyant (2 Co 5.17; Ga 6.15). Avant le croyant, c'est le Christ qui constitue les prémices de la nouvelle création, comme le Ressuscité (1 Co 15.20); il apparaît que l'événement dont bénéficie le croyant