

# SALUT

## A Théologie biblique

### 1 Généralités

#### 1.1 Terminologie

La Bible exprime l'idée de salut en hébreux et en grec au moyen de termes nombreux. Les substantifs fondamentaux sont formés à partir de verbes. En hébreux : « arracher, libérer, sauver » donne salut, « racheter » donne libération et prix de la rançon », « revendiquer, racheter, affranchir » expriment la notation personnelle de sauveur, et encore « extraire, conduire dehors, faire sortir, soustraire, séparer », « flanc, côtés ». Dans la Septante : « sauver, préserver, prendre soin » vont dériver en « salut, conservation, sécurité, sauveur, protecteur, libérateur ». Dans le grec du NT, en plus des termes propres à la LXX, d'autres termes qui n'appartenaient qu'au registre social acquièrent une valeur théologique: « libérer avec rançon, affranchir, prix de la rançon, rédemption, dénouement (liens) » ; de même « acquitter, racheter, libérer » et « liberté, libre ».

#### 1.2 Situations négatives

Les maux dont réchappent les bénéficiaires du salut peuvent être envisagé à un double niveau : matériel ou moral.

##### **a / Les situations négatives de type matériel sont :**

- l'esclavage (Ex 20, 2: « Je suis le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude »; Mi 6, 4)
- la persécution ou l'oppression, soit de la part d'ennemis (2 S 22, 18; Ps 106,10, etc.) soit de la part des impies (Ps 71, 4;140, 2 etc.)
- la maladie (Mc 5,28: « Si j'arrive à toucher au moins ses vêtements, je serais sauvée », ou la mort même (2 Co 1,10 : « C'est lui qui nous a arrachés à une telle mort et qui nous en nous en arrachera »)
- plus généralement l'actuelle condition terrestre (2 Tim 4, 18 : « Le Seigneur me sauvera...pour son royaume céleste »).

**b / Au niveau moral et spirituel**, au contraire, la condition qui appelle le rachat est le mal en général (Mt 6, 13: « Libère nous du mal », mais ici le terme grec peut signifier « le mauvais »), et surtout le péché (mais ici le salut s'exprime habituellement avec d'autres verbes: « pardonner, expier, oublier, recouvrir, effacer, laver », voir cependant Rm 8,2: « La loi de l'Esprit qui donne la vie en Jésus-Christ m'a libéré de la loi du péché et de la mort »). Le salut libère de cette loi que le péché utilisait contre nous (Rm 7, 7-13 ; 1 Co 15, 56 ; Ga 3, 13 : « Christ nous a racheté de la malédiction de la loi »). Il fait échapper, enfin, à la condamnation eschatologique (Lc 13, 23 : « Seigneur, n'y aura-t-il que peu de gens qui seront sauvés ? » ; Rm 5, 9 : « Nous serons sauvés de sa colère » ; 1 Th 1, 10 : « Jésus qui nous arrache à la colère qui vient »).

#### 1.3 Salut et histoire

Une remarque de fond s'impose : le concept biblique de salut est à distinguer nettement de toute forme de gnosticisme. Le salut de l'homme, en effet, ne consiste pas en une simple prise de conscience de lui-même et de sa propre identité divine originelle (fût-elle restaurée par un révélateur venu d'en-haut dans ce but). Le salut consiste en ce que Dieu intervient dans l'histoire pour instaurer un nouveau rapport dialogal avec l'homme, un homme qui demeure pleinement lui-même face à un Dieu distinct de lui (cf. respectivement l'exode d'Égypte et la mort de Jésus sur la croix).

## 2 Ancien Testament, intertestament

La Bible n'envisage pas un salut autonome de l'homme (autosotériologie); qu'il provienne directement de Dieu ou que Dieu juge par l'intermédiaire d'agents humains, le salut suppose toujours qu'intervienne une altérité.

## 2.1 Dieu comme sauveur

De nombreux textes n'attribuent qu'à Dieu la possibilité d'une intervention effective en faveur de l'homme, l'homme confronté aux maladies (2 R 5, 7; « Suis-je Dieu, capable de faire mourir et de faire vivre... ? », Ps 146, 7 : « Le Seigneur libère... redonne la vue...relève », etc.) ou l'homme pris dans l'épreuve eschatologique (Es 35, 4 : « Voici votre Dieu... Il vient vous sauver », cf. le thème du « Jour du Seigneur »). Dieu est le seul et unique « sauveur » (És 43, 11 : « En dehors de moi, pas de sauveur »; 45, 15.21; 63, 8), ou « rédempteur », (Job 19, 25; Ps 19, 15; Es 41,14; 43, 14; 44, 6.24; 47, 4; 48,17; 49, 7; 54, 5; (dérivant du droit du lévirat: cf. Dt 25, 5-10). La charge d'assurer la conduite tout entière d'Israël lui revient à titre exclusif, selon És 63, 9 («Ce n'est pas un délégué ni un messenger, c'est lui en personne qui les sauva»; cf. Dt 26, 8) et selon la *Haggadah* de Pâque (cf. aussi Ex 15; Ps 77-78). Le théocentrisme de l'histoire du salut est ainsi nettement sauvegardé, si bien que Dieu lui-même est directement invoqué : « Ah, si tu déchirais les cieux et si tu descendais ! » (Es 63, 19).

## 2.2 Les médiateurs

A l'opposé de certaines affirmations précédentes, on lit aussi : « Il leur enverra un sauveur, qui les défendra et les délivrera » Es 19, 20). L'AT connaît une série d'envoyés, qui à titres variés, agissent en faveur du peuple. Abraham intercède pour les habitants de Sodome (Ge 18, 16-33); par son intermédiaire, Israël et l'humanité entière seront bénis de Dieu (Ge 12, 1 ; 15, 1-6). C'est surtout Moïse, « choisi parmi tous les vivants », (Si 45, 4), qui agit comme médiateur entre Dieu et Israël, comme conducteur et libérateur de l'oppression égyptienne (Ex 3, 9-20; Nb 11, 10-15), comme porte-parole de Dieu au Sinaï et législateur (Ex 19, 7; 33, 11; 34; Ne 9, 14 ;Si 45, 5). Il est déclaré « homme de confiance dans toute ma maison » (Nb 12,7) et le plus grand prophète d'Israël (Dt 34, 10]. Les juges aussi sont retenus comme des sauveurs (Jg 3,9; cf. 2,16; 3,15-31; 8, 22; 9,17; 13, 5). Une autre figure de premier plan est David (2 S 3, 18 : « Par la main de mon serviteur David je libérerai mon peuple... ») : sa dynastie est choisie pour défendre et protéger le peuple (Ps 72, 4 : « Qu'il soit le salut des pauvres »). La figure du roi devient progressivement symbole de l'envoyé privilégié de Dieu: il remplira son rôle à la perfection dans les derniers temps, quand, en qualité de « messie » (oint) il punira les mauvais et exaltera les élus (Es 11, 4). Une figure particulière de sauveur est dessinée par le deutéro Isaïe (Es 42, 1, 7 ; 49, 1-6; 50, 4-11 ; 52, 13 ; 53, 12) : un mystérieux « Serviteur de YHWH », prophète, surtout homme de douleurs, est investi par Dieu d'un rôle tout spécial : porter le droit aux nations (Es 42, 11), ramener Jacob vers lui (Es 49, 5), soulager l'affaibli (Ès 50, 4), et enfin « se charger de nos iniquités...s'offrir lui-même en expiation... et en justifier beaucoup » (Es 53, 4. 10. 11, cf. v. 5 : 11; cf. v. 5 : « Dans ses plaies se trouvait notre guérison »). La Sagesse divine elle-même est personnifiée pour une mission d'assistance et de guide du peuple (Si 24, 18-21; Sg 10-19; Ba 3,37 - 4,1). La littérature intertestamentaire pour sa part, développe toute une série de médiateurs eschatologiques : - le Fils de l'homme (1 Hen 48, 4 : «Il sera un bâton pour les saints et les justes...et sera la lumière des peuples et l'espérance pour ceux qui souffrent en leur âme »); - un messie sacerdotal (*Test. Lev.* 18, 10 : « Il ouvrira la porte du paradis et l'épée pointée contre Adam\* sera dévié ») ; et même Melkisédek : la liberté promise aux prisonniers dans Es 61, 1 est attribuée à ce personnage, chargé de leur proclamer « qu'ils sont libérés de la dette qu'ils avaient contractée par leurs iniquités » (11 Q Melk 6).

## 2.3 Conclusion

En Israël, l'idée d'un salut purement intérieur, moral ou spirituel est absente. Au contraire, le salut comporte toujours une dimension d'ordre matériel, sinon toujours directement national, impliquant paix, prospérité terrestre (Dt 33, 29; « Israël...peuple secouru par le Seigneur »). Possession et jouissance de la terre en font partie intégrante (1 R 5, 5 : « Judas et Israël demeurèrent en sécurité, chacun sous sa vigne et sous son figuier... ». La composante spirituelle du salut qui s'appuie sur l'amour indéfectible de Dieu (Es 49, 13 ; 54, 1-10) n'est pas pour autant oubliée. C'est elle qui fait dire à ce Dieu : « J'efface, par égard pour moi, tes révoltes » (Es 43, 25) ; ce qui explique aussi les pressants appels à la conversion comme retour au Seigneur (Jr 2, 1 ; 4, 4 ; Os 2). Ces deux composantes se retrouvent jointes dans la perspective eschatologique de salut: d'une part l'horizon de cieux nouveaux et d'une terre

nouvelle (Es 65, 17) parvient à intégrer la résurrection corporelle des morts (Dn 12, 1 ; Es 26, 19) ; de l'autre le salut eschatologique purifie toutes les impuretés, en donnant à l'homme un cœur neuf et un esprit nouveau (Ez 36, 25 ; Jr 31, 31), si bien que « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé (Jl 3, 5).

### **3 Nouveau testament**

#### **3.1 L'acte qui sauve**

Depuis ses origines, le christianisme est conscient de vivre qualitativement à la fin des temps (Lc 16,16; Ac 2, 16 ; 1 Co 10, 11 ; 1 P 4, 7 ; 1Jn 2, 18). En effet, « le temps s'est accompli » (Me 1,15), « la plénitude des temps » est venue (Ga 4, 4; He 9, 26; 1 P 1, 20) : c'est pourquoi non seulement « votre salut est prêt à se manifester dans les derniers temps » (1 P 1, 5), mais déjà désormais « c'est par grâce que vous êtes sauvés » (Ep 2, 5-8). Le fait est que l'approbation par Dieu du plan du salut a pris forme « dans les temps présents » (Rm 3, 26) selon une modalité historique précise, consistant dans la mort du Christ sur la croix et dans la foi en lui, qui en est la conséquence: « C'est par la folie de la prédication que Dieu a jugé bon de sauver ceux qui croient » (1 Co 1, 21 ; cf. Ep 1, 5-9) ; c'est ainsi que les hommes sont à la fois l'objet et les destinataires de sa bienveillance sans appel (Le 2, 14).

#### **a / Jésus Sauveur**

Le NT connaît un seul sauveur historique Jésus de Nazareth, non pas tant à cause de la signification littérale de son nom (« YHWH sauve »), mais parce que tout le processus de salut lui est lié comme à son protagoniste indiscutable: « Aucun salut ailleurs qu'en lui, aucun autre nom...par lequel nous puissions être sauvés » (Ac 4, 12). Le titre qui appartient si fondamentalement à Dieu (cf. Lc 1, 47 : « Dieu, mon sauveur ») est maintenant attribué de manière prévalente à Jésus (cf. 1 Jn 4, 14 : « Le Père envoie son Fils comme le sauveur du monde... »).

#### **b / La racine juive**

L'affirmation de Jn 4, 22 selon laquelle « le salut vient des Juifs » (És 2, 3) atteste la connexion fondamentale qui lie le christianisme au judaïsme : le premier dépend du second, et du point de vue historique, et du point de vue des idées: le discours chrétien sur le salut ne disposerait ni d'un langage ni d'une matière s'il ne perpétuait la tradition d'Israël (Rm 9, 1-5).

#### **c / Nature de l'action de salut**

L'évènement central du salut présuppose l'activité thaumaturgique du Jésus terrestre (cf. Mt 9, 22 : « A partir de cet instant, la Femme fut sauvée »). Il est lié au don intégral de soi réalisé par Jésus lui-même, qualifie l'acte voulu par lui (Lc 19, 10 : « sauver ce qui était perdu »), effectivement accompli dans sa mort sur la croix : (Rm 3, 25; Ep 1, 7 : «...par son sang, nous sommés délivrés »), couronné par sa résurrection (cf. 1 Co 15, 17 : « Si le Christ n'est pas ressuscité, vous êtes encore dans vos péchés »). Il y a lieu, à ce propos, de corriger une interprétation juridique de la rédemption qui eut cours pendant longtemps, selon laquelle une substitution pénale aurait donné satisfaction à Dieu pour les outrages reçus, comme si Dieu avait voulu châtier en Jésus tous les pécheurs. En bref, on trouve bien en Es 53 l'idée d'un châtement du Serviteur pour les péchés d'autrui (Es 53, 5). Or le cas de Jésus va bien au-delà ; lui, en effet, « mourut pour - en faveur de - à cause de - en rapport avec - nos péchés » (1 Co 15, 3; cf. Ga 1,4; 1 Co 6, 20 : « Vous avez été achetés à haut prix » ; 1 Tm 2, 6 : « Il s'est donné lui même comme rançon pour tous » ; 1 P 1,18. C'est-à-dire que sa mort fut essentiellement un acte d'amour personnel, soit de la part de Jésus (Ga 2, 20): « Il m'aima et se donna lui même pour moi » ; Ép 5, 2; Jn 13,1), soit de la part de Dieu (Rm 8, 31: « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? »). En substance, le schéma de base à utiliser pour comprendre l'évènement sauveur de la passion est analogue à celui de l'exode : Dieu agit comme alors, souverainement et librement, « avec main forte et bras étendu », pour l'amour de son peuple (cf. És 15,13: « Guide avec ta faveur ce peuple que tu as racheté » ; Dt 7, 7: « Le Seigneur s'est lié à vous et vous a choisis...parce que le Seigneur vous aime » ; És 53, 9: « Avec amour et compassion, il nous a rachetés »). C'est de la

même manière que Dieu est intervenu, dans le Christ immolé comme nouvel agneau pascal (1 Co 5, 7), « par le grand amour avec lequel il nous a aimés » (Ép 2, 4; 2 Co 5, 19).

#### **d / Efficacité de la proclamation évangélique**

Indissolublement liée à l'évènement objectif est son annonce, sa proclamation, c'est-à-dire l'évangile: « La parole de la croix, pour nous qui avons été sauvés, est puissance de Dieu » (1 Co 1, 18) ; « L'évangile en effet est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit » (Rm 1, 16) ; « Par l'Évangile, vous recevez le salut, si vous le maintenez dans la forme avec laquelle je vous l'ai annoncé » (1 Co 15, 1). En particulier pour Paul, on peut dire que l'annonce évangélique renferme la puissance même du salut, celle qui est propre à la croix et au sang du Christ, si elle est accueillie dans la foi. A l'inverse, l'annonce est vécue comme scandale et folie par qui la repousse (1Co 1, 18-31).

#### **e / Effet de l'action de salut**

Pour exprimer l'impact anthropologique de la croix et de son annonce, le vocabulaire explicite du salut est rarement adopté : « On croit avec le cœur pour obtenir la justice, et avec la bouche on fait la profession de Foi pour obtenir le salut (Rm 10, 10; cf. Ép 2, 5.8). Normalement, au moins chez Paul, on recourt à un vocabulaire d'un autre type, qui groupe des métaphores d'origines variées : « racheter » (Ga 4,5), « délivrer » (Tt 2, 14), « libérer » (Rm 6, 18), « réconcilier » (2 Co 5, 18), « pacifier » (Col 1,20), « expier » (He 2, 17), surtout « justifier » (Rm 5, 1; cf. 8, 1) et même « recréer » (2 Co 5, 17 : « si quelqu'un est dans le Christ, c'est une nouvelle créature », cf. Ep 4, 24). Les concepts de vie, de joie, de paix appartiennent aussi de plein droit à cette constellation sémantique. La variété du vocabulaire démontre la richesse inépuisable de la donnée. A ce propos, il est nécessaire de souligner que le concept de salut présuppose celui de « péché ». Celui-ci, selon le NT, concerne non seulement les péchés actuels, mais également une situation de base dans laquelle tous les hommes sont impliqués, avant même leur adhésion consciente ; cela apparaît dans Rm 1, 18 – 3 ; 20 et surtout 5, 12-21 (en opposition avec Adam), dans le concept du thème d'intervention gratuite (« justice ») de Dieu dans la mort rédemptrice du Christ.

### **3.2 Le salut eschatologique**

Le vocabulaire spécifique du salut est utilisé essentiellement pour désigner la nouveauté eschatologique. C'est clair dans Paul : « Justifiés par son sang, nous serons sauvés de la colère par son intermédiaire » (Rm 5,9; cf. 13,11). Jésus se révélera comme le seul sauveur dans l'avenir eschatologique (Ph 3,20s) ; et en He 9, 28, on lit : « Le Christ fut offert une seule fois pour enlever les péchés de la multitude et il apparaîtra une seconde fois, sans plus de rapport avec le péché, à ceux qui l'attendent pour le salut » (cf. aussi Ap 7, 10; 12,10). C'est que, selon le NT et en général selon la Bible, il n'existe pas de salut complet sans la totale réintégration de l'homme dans toute son identité créée, qui n'est pas faite seulement d'âme mais aussi et tout autant de corps, et donc de relation avec le monde. Ainsi, le concept de résurrection fait partie intégrante de celui de salut selon la perspective tant juive que chrétienne.

### **3.3 L'espérance**

De tout cela résulte le paradoxe du salut en un sens chrétien : d'une part, il est déjà une donnée de fait et, d'autre part, il doit encore être accompli. Cette antinomie peut s'exprimer par la devise : « déjà et pas encore » (ou bien, inversement : « pas encore, mais déjà maintenant »). Rm 8,24. Le grec peut se traduire de plusieurs façons. Littéralement : « Dans l'espérance (ou bien : pour que nous puissions espérer) nous avons été sauvés ». Mais plus exactement: « Notre salut est objet d'espérance » (BJ) ou mieux encore : « Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance » (TOB). L'espérance, ainsi, vient au premier plan. Elle s'appuie désormais sur la rédemption que le Christ a opérée, nous donnant la certitude d'une nouvelle identité eschatologique. L'espérance elle-même, qui projette l'homme vers un accomplissement ultérieur, ne sera pas annulée : elle « ne déçoit pas » (Rm 5,5), car elle s'origine moins dans l'incertitude subjective que dans le donné objectif qui fonde l'assurance

pour le futur : « En attendant la bienheureuse espérance » (Tt 2,13; cf. Col 1,5 : « dans l'espérance qui vous attend aux cieux »). L'attitude qui la caractérise dans l'histoire d'aujourd'hui est la patience, résistance et persévérance dans les inéluctables épreuves qui sont plus particulièrement le lot des croyants (cf. Lc 21,19; Rm 5,3; Ap 1, 9).

## **4 Les dimensions du salut**

### **4.1 Antinomie entre gratuité et engagement**

Si le salut est fondamentalement un don libre et gratuit de la part de Dieu (Ép 2,5-9c: « C'est par grâce que vous êtes sauvés... par le moyen de la foi, vous n'y êtes pour rien, c'est un don de Dieu »), il n'en implique pas moins une activité responsable du côté de l'homme : « Opérez votre salut avec crainte et tremblement » (Ph 2,12). L'acte de recevoir le don de Dieu se joint à un effort continu pour mener une vie digne de ce don reçu (Rm 14,19; 1 Co 9,24-27; Ph 1,27; 1 Tm 6,12). Dans l'AT, le décalogue exprime déjà la même antinomie : la libération gratuite de l'Égypte (Ès 20,2) fonde et requiert l'observance de la volonté de Dieu (Ès 20, 3-17). Du reste, la demande faite à Jésus sur le nombre des sauvés (Lc 13,23) reçoit cette réponse apparemment évasive : « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite », etc. (Lc 13,24).

### **4.2 Individu et communauté**

Désormais le salut ne concerne pas seulement l'individu, qui de toute façon en demeure le bénéficiaire immédiat (Rm 7, 24-25a ; Ga 2,20), mais comprend souvent une dimension communautaire. Cela est déjà vrai à propos du peuple d'Israël, qui bénéficie complètement de l'intervention salvatrice de Dieu (Ex 3, 7s) et qui, tout entier, jouira du salut eschatologique (Rm 11,26 - et dans la *Alishnah Sanh.* 10, 1 : « Tout Israël sera sauvé », non sans toutes les exceptions énumérées). De façon analogue, la communauté chrétienne, que Paul qualifie dans son ensemble de « corps du Christ » (1 Co 12,27; cf. Rm 12,5; Ga 3, 28), doit son existence au sang de la croix (Ac 20,28; Ép 2, 14-18 : « Pour réconcilier les deux (Juifs et Gentils) en un seul corps par l'intermédiaire de la croix ») et elle est toute tournée vers la consommation eschatologique (symbole de l'épouse dans Ap 19,7s; 21,2).

### **4.3 Dimension universelle et cosmique**

Enfin, le salut a une dimension universaliste en un double sens :

a/ en tant qu'il est destiné à tous les hommes et que tous y sont au moins appelés (cf. 1 Tm 2,4; et Ap 7, 9 : « Apparut une multitude immense, que personne ne pouvait compter, de chaque nation, race, peuple et langue »),

b/ en tant qu'il n'est pas seulement tourné vers le genre humain mais vers un renouvellement de tout le monde créé (Rm 8, 19s : « La création... elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption »; 2 P 3,13 : « Nous attendons selon sa promesse des cieux nouveaux et une terre nouvelle, où la justice habite »). Puisque aucun homme n'est une île et que chacun est étroitement lié au contexte cosmique, le salut ne peut être que la négation de tout individualisme et de toute évasion spiritualiste; il ne peut qu'apporter la pleine communion non seulement avec Dieu mais aussi avec les hommes et avec le monde.

H. Crouzel (1957), «Le dogme de la Rédemption dans l'Apocalypse», BLE 58, 65-92. - W. Foerster, G. G. Fohrer, « Sôzô, sôtêria » ThWNT 7, 966-1024. - S. Lyonnet, L. Sabourin (1979) Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study, AnBib 48. - L. Alonso-Schökel, « La Rédemption œuvre de solidarité ». NRTTh 93, 449-472. - P. Grelot (1973), « Pêché originel et rédemption examinés à partir de l'épître aux Romains », Paris. — N. Lohfink (1973), « Heil als Befreiung in Israel : Erlösung und Emanzipation », Fribourg. - S. K. Williams (1975), « Jesus' Death as Saving Event », Missoula. - E. Beaucamp (1978), « Aux origines du mot "rédemption". Le "rachat" dans l'Ancien Testament », LTP 34, 49-56. - J.-C. Filteau (1981), « La racine ysh'. Une des expressions du salut dans l'AT », LTP 37, 135-157. - A. Schenker (1982), «Substitution du châtement ou prix de la paix ? Le don de la vie du Fils

de l'homme en Mc 10, 45 et parallèles, à la lumière de l'Ancien Testament », in La Pâque du Christ, mystère de salut. Mélanges F.-X. Durrwell, LeDiv 112, 75-90. - P. Nesti (1985) (sous la dir. de), "Salvezza cristiana e culture odierne, 2 vol. ; Id., t. 1, « Salvezza e annunzio », Turin. - Ernst (1992), « Das Heil der Schöpfung », Cath (M) 46, 189- 206. - G. G. O'Collins (1992), « Salvation », AncBD, 907-914. - P. Tenant (1993), « Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus », Paris. - J. Timmer (1993), « Le salut, de la Genèse à l'Apocalypse », Aix-en-Provence.

Romano PENNA

## **B Théologie historique et systématique**

Parce que la misère des hommes présente de multiples visages, les textes bibliques, on vient de le voir, évoquent le salut sous diverses images (libération, rédemption, réconciliation, résurrection, nouvelle création, etc.). La théologie, elle aussi, a développé au cours des siècles des conceptions fort différentes à ce sujet. Par-delà les divergences, cependant, la pensée chrétienne a toujours vécu de cette profession de foi centrale : le salut vient par le Christ. Cette vérité, la théologie ne s'est pas contentée d'en reprendre la formule au NT; elle s'est aussi efforcée de comprendre pourquoi Dieu n'opère pas le salut des hommes directement à partir du ciel, par sa puissance et sa miséricorde. La réponse à la question « Pourquoi faut-il un médiateur ? » est restée pour l'essentiel la même à travers tous les changements culturels, comme l'attestent les citations suivantes, empruntées à trois auteurs qui, à des intervalles de près de mille ans, ont tous été profondément marqués par la doctrine chrétienne de la rédemption.

Sur la toile de fond de la pensée grecque et à propos de la manière dont le diable pouvait être vaincu, Irénée enseignait :

*« Car si ce n'était pas un homme qui avait vaincu l'ennemi de l'homme, l'ennemi n'aurait pas été vaincu en toute justice. D'autre part, si ce n'était pas Dieu qui nous avait octroyé le salut, nous ne l'aurions pas reçu d'une façon stable. Et si l'homme n'avait pas été uni à Dieu, il n'aurait pu recevoir en participation l'incorruptibilité. Car il fallait que le médiateur de Dieu et des hommes, par sa parenté avec chacune des deux parties, les ramenât l'une et l'autre à l'amitié et à la concorde, en sorte que tout à la fois Dieu accueillit l'homme et que l'homme s'offrît à Dieu » (SC 211, 365-366).*

S'interrogeant (d'une manière qui trahit l'influence d'un mode de pensée germanique) sur la manière dont l'homme pouvait rendre satisfaction à Dieu pour ses péchés, Anselme de Cantorbéry concluait :

*« S'il est donc nécessaire que la cité d'en haut soit menée à la perfection avec des hommes, et si la chose n'est possible que si se fait la satisfaction susdite, que nul ne peut faire sinon Dieu, et nul ne doit sinon l'homme, il est nécessaire qu'un Dieu-homme la fasse » (éd. Corbin, 3, 409).*

Enfin, dans le cadre moderne d'une compréhension dramatique de l'histoire et de ses conflits, Balthasar :

*« A cet endroit, c'est un tout autre pathos qui doit intervenir dans le drame, le pathos de Dieu. Il n'entre pas en scène en se gaussant de son adversaire brisé, mais en se rangeant, dans un acte imprévisible pour l'homme, aux côtés de son adversaire et en l'aidant de l'intérieur à accéder au droit et à la liberté (...) Tant que dure le monde, la question 'Cur Deus homo' reste toujours aussi actuelle » (Theodramatik, 11E, 186).*

Puisque ce sont les hommes qui, par leurs péchés et leurs défaillances, ont apporté la perdition dans le monde, c'est aussi à eux de vaincre le mal, mais ils n'en sont pas capables. Dieu les sauve et préserve leur dignité en leur prêtant le secours d'un médiateur à la fois humain et divin, afin de les aider à accomplir ce qu'ils ne peuvent accomplir par leurs propres forces. Dans le médiateur se rencontrent l'efficace divine venue d'en haut et l'action humaine venue d'en bas, et toutes deux concourent à conduire l'homme à un salut qui doit être compris en dernière instance comme participation à la vie de la Trinité.

Au cours de l'histoire, la pensée chrétienne a mis l'accent tantôt sur l'un tantôt sur l'autre de ces deux axes, mais elle a su pour l'essentiel préserver l'équilibre entre eux. Ainsi, les théologiens du premier millénaire soulignèrent plutôt l'efficace divine, en comprenant le salut d'abord à partir de l'incarnation et en incluant par voie d'analogie sur un arrière-plan

platonicien l'humanité entière dans l'humanité du Christ. Durant le second millénaire, au contraire, on mit en avant (à travers la proclamation de la royauté du Christ et, en premier lieu, de son offrande sur la croix) l'action de la nature humaine s'élevant vers Dieu. Les deux perspectives ne peuvent cependant être séparées, car le Dieu transcendant n'agit pas comme une cause mondaine. On ne voit nulle part aussi clairement que dans la figure du Christ comment Dieu opère en déterminant l'homme à agir tourné vers lui. Tout propos sur l'action salvatrice de Dieu à travers son médiateur Jésus-Christ doit donc être compris dans ce double sens. Malgré l'intérêt pour le Christ unique médiateur (cf. Pascal), l'histoire de la théologie et des dogmes chrétiens a vu se développer des représentations très diverses du salut, en fonction des différents présupposés culturels et, surtout, des conceptions divergentes de la condition humaine. Si Balthasar note que Maxime le Confesseur expose sa doctrine du salut en Christ en suivant « avec une rigueur quasi géométrique » son « anthropologie du péché originel » (1961, 200), on peut en dire autant de tous les grands auteurs. B. Catão écrit ainsi de Thomas d'Aquin: « Sa vision du salut est inséparable, d'une part, du péché dont nous avons besoin d'être délivrés et, d'autre part, de la mission du Fils de Dieu venu au monde précisément pour accomplir cette œuvre » (1965, 195).

## 1 Économie du salut et histoire du salut

Les Pères de l'Église ont souvent décrit avec les couleurs les plus vives comment Adam, créé à l'image du Logos éternel, tomba dans la désobéissance, et comment les hommes après lui s'enfoncèrent dans une histoire de péché et d'idolâtrie (cf. Athanase, SC 18 bis, 53-149). A ce tableau, ils opposaient la vision d'une économie globale du salut, dans laquelle Dieu, à travers une longue histoire, à travers son alliance avec Abraham et Moïse et à travers les prophètes, prépare les hommes à la venue de son Fils. Selon Irénée de Lyon, qui fut le premier à développer cette idée, le Christ est avant tout « le seul maître véritable » (SC 294, 289; SC 211, 363), qui veut utiliser le « conseil » et non la « force » pour ramener les hommes dans le droit chemin (SC 153, 19-20) et qui par son obéissance « récapitule » positivement toute l'histoire passée de la désobéissance (SC 211, 371 et 445). Il offre ainsi un lumineux exemple moral à l'imitation des hommes. En tant que maître et modèle véritable, il est en même temps la « lumière » du Père éternel pour les hommes : « En la chair de notre Seigneur a fait irruption la lumière du Père, puis, en brillant à partir de sa chair, elle est venue en nous, et ainsi l'homme a accédé à l'incorruptibilité, enveloppé qu'il était par la lumière du Père » (SC 100, 631). De cette manière, Irénée et la plupart des Pères grecs ont pu rattacher la formule biblique selon laquelle le Christ était le maître véritable (Mt 11,27; 23, 10; Mc 1,22) et la lumière du monde (Lc 2, 32 ; Jn 1, 4s ; 9, 5 ; 12, 46 ; Ac 13, 47 ; Ép 5, 14) à la notion de *paideia* (éducation), centrale dans la philosophie et la culture grecques.

La *paideia* divine ne pouvant, dans un monde livré à la tribulation, apporter le salut annoncé par les promesses messianiques de l'AT, la plupart des théologiens du II<sup>e</sup> siècle attendaient l'avènement d'un règne millénaire du Christ sur la terre. Cette attente se trouva bientôt spiritualisée (Origène, Augustin) et rapportée à l'Église. Au Moyen-Âge, Joachim de Flore (1130-1202) exposa une nouvelle vision de l'histoire du salut comportant trois âges : l'âge du Père jusqu'à la venue du Christ, l'âge du Christ correspondant à l'Église hiérarchique, l'âge du Saint-Esprit qui verra s'instaurer une Église purement spirituelle. Sous une forme sécularisée, cette vision dynamique de l'histoire a exercé une influence déterminante sur la croyance moderne au progrès et sur les idées révolutionnaires (cf. Lubac 1979).

L'*Aufklärung* allemande reprit le thème de l'éducation, en interprétant la révélation judéo-chrétienne comme une intervention divine destinée à éduquer l'humanité à une morale supérieure. G. E. Lessing (1729-1781) commence l'éducation du genre humain par cette phrase : « Ce que l'éducation est pour les individus, la révélation l'est pour l'ensemble du genre humain ». Kant, malgré sa doctrine du mal radical, interprète dans un sens analogue l'annonce néotestamentaire du royaume de Dieu et, sous son influence, la théologie protestante libérale du XIX<sup>e</sup> siècle verra avant tout en Jésus-Christ le maître d'une nouvelle morale. La perspective descendante de l'action divine ne s'articule plus autour de l'incarnation, mais se trouve réduite au plan général de la providence.

C'est dans un tout autre contexte que la théologie politique et la théologie de la libération se sont à nouveau intéressées, au cours des dernières décennies, à l'action salvatrice de Dieu

dans l'histoire. Cependant, elles voient d'abord en Jésus non plus le maître mais le prophète de nouvelles structures sociales. Son action salvatrice se manifeste alors essentiellement dans sa proclamation du règne imminent de Dieu et dans sa solidarité avec les pauvres, les dépossédés et les persécutés, qui en fit à son tour la victime des puissants. Mais la croix, la résurrection et la participation à la vie divine ne peuvent trouver leur pleine expression dans une théologie de l'éducation ou de la transformation sociale, et la doctrine de l'Église n'a jamais pu se contenter de cette approche. Ainsi s'est perpétuée à travers la tradition la conviction que le mal est une puissance dont on ne viendra pas à bout par la seule éducation.

## **2 Le Christ triomphateur qui libère des puissances du mal**

L'ultime puissance du mal est, pour le NT, le diable ou Satan (Mc 1, 13; 4, 15; Lc 10, 18; Jn 8,44; 13,2; Ac 5,3; Rm 16,20; 2 Co 2,11; 11,14; Ap 12,9; 20,2. 7), que le Christ par sa mort a réduit à l'impuissance (He 2, 14). L'idée de la lutte du Christ contre Satan joua un rôle important à l'époque des Pères de l'Église (cf. Aulén 1930). Irénée, déjà, parlait de la juste victoire sur l'Ennemi (SC 211, 365 et 447; 153, 261-279) ; à cette notion s'ajouta, après Origène, l'idée que le diable aurait possédé un droit sur les hommes, puisqu'ils s'étaient volontairement livrés à lui. Dans cette approche, l'âme du Christ constituait le « prix » (1 Co 6,20; 7,23; 1 Col 2, 14) ou la « rançon » (Mt 20, 28; Mc 10,45; 1 Tm 2,6) payé au diable. Mais l'Ennemi se trouva dupé, car il ne put conserver ce « prix » et perdit du même coup les hommes qu'il tenait en son pouvoir (GCS 40, 498-499). Bien que Grégoire de Nazianze s'opposât vigoureusement à de telles conceptions (PG 36, 653), l'idée d'un droit du diable trouva des échos chez plusieurs Pères (Basile [PG 29, 437] ; Grégoire de Nysse; Jean Chrysostome [PG 59, 372-373 ; 60, 514] ; Ambroise [PL 16, 11151 ; Léon le Grand [PL 34, 196 et 353] ; Grégoire le Grand [PL 76, 680]).

Grégoire de Nysse développe même systématiquement l'idée du droit du diable pour justifier l'incarnation du Logos et la nécessité de la croix. Comme Irénée, il part de l'idée que le diable ne devait pas être vaincu par la puissance divine, mais en toute justice. Il admet sans difficulté que cette victoire est celle de la tromperie (du Christ) sur une autre tromperie (celle du diable). De même que le diable avait utilisé l'appât du bien pour prendre les hommes à l'hameçon du mal, le Christ dissimula l'hameçon de sa divinité sous l'appât trompeur de son humanité. Voyant les prodiges accomplis par cet homme, le diable était disposé à l'accepter comme rançon pour tous les autres hommes. Mais en engloutissant ce « prix », il se laissa prendre à l'hameçon caché de la divinité (PG 45, 47-63). On trouve chez Augustin des idées semblables (CChr.SL 50A, 399-408 ; 46, 76).

La théorie du droit du diable et de son artificieuse éviction comportait une erreur de raisonnement subtile, mais décisive: de ce que les hommes sont, en raison de leurs péchés, légitimement tombés au pouvoir de Satan, il ne s'ensuit nullement que Satan possède, quant à lui, un droit sur eux. C'est pourquoi Anselme de Cantorbéry a pu critiquer cette théorie au commencement de son Pourquoi un Dieu-homme (1, 7), de telle sorte qu'elle a depuis disparu de la théologie scientifique, même si le diable lui-même continue à y jouer un rôle.

Tous les Pères de l'Église n'ont pas recouru à la théorie du diable pour résoudre la question du « prix » payé par le sang du Christ. Parmi les conceptions divergentes développées à ce sujet, il faut évoquer celle d'Athanase. Le mal dont l'homme doit être délivré est, selon lui, la « sentence » et la malédiction de la loi, car le péché a donné à la mort un « droit » et un « pouvoir légal » sur les hommes. Cette sentence prononcée contre Adam (Gn 2, 16s), Dieu n'avait pas le pouvoir de la lever, car il aurait alors manqué à sa véracité. Pour que les hommes soient sauvés et que la sentence soit néanmoins exécutée, il fallait par conséquent l'incarnation du Verbe éternel, qui pouvait d'un côté subir la sentence de mort dans son corps et à notre place, et d'un autre côté, en vertu de son immortalité, triompher de la mort par sa résurrection et nous offrir la vie éternelle (SC 199, 283-297). Les réflexions de Jean Chrysostome (PG 61, 652-653) et de Maxime le Confesseur explorent des voies semblables. Ce dernier souligne cependant plus nettement qu'Athanase que le droit de la mort n'est pas un droit indéterminé, mais qu'il a été, à la suite du péché, directement gravé dans la nature humaine comme « souffrance » et « châtement ».



### 3 La réconciliation avec Dieu en Christ

Par l'intervention de l'unique médiateur, les hommes obtiennent de participer à la vie de la divine Trinité. L'obstacle le plus fondamental qui s'oppose au salut ainsi défini est la séparation causée par le péché. Dans ce contexte, l'action salvatrice du Christ est d'abord comprise comme une réconciliation par laquelle il accomplit une pénitence, une expiation et une sanctification pour le péché, apporte la justification à l'homme et offre à Dieu un parfait sacrifice. Les termes pénitence, expiation et sanctification sont étroitement apparentés et souvent utilisés indistinctement. Ils proviennent de représentations très répandues dans les sociétés traditionnelles, où le malfaiteur devait « faire pénitence ». La souffrance qu'il avait provoquée appelait une souffrance en retour (expiation) et le tort commis devait être effacé par un tort inverse ou par une compensation (une sanctification) (cf. Verdier 1980).

#### a / L'expiation

Dans l'AT, les hommes ne peuvent échapper au jugement encouru pour les manquements graves qu'au moyen d'un système d'expiation établi par Dieu lui-même (sacrifices rituels, bouc émissaire, jour du Pardon) (Lv 16-17). Le sang jouant dans ce système un rôle central, le NT peut en certains endroits reprendre le terme d'expiation au sens métaphorique pour décrire la mort du Christ (*hilastèrion* 1 Rom 3, 251 ; *hilaskesthai* [He 2, 17] ; *hilasmos* [1 Jn 2, 2 ; 4, 10]), sans développer une doctrine claire et cohérente de l'expiation.

Le même usage linguistique prévaut à l'époque des Pères de l'Église. L'idée d'un mécanisme social reste souvent attachée au mot « expiation » quand ceux-ci s'en servent pour désigner le sang du Christ, sans signaler clairement le plan métaphorique sur lequel ils se placent.

Déjà dans l'AT, la prière d'intercession était un élément important de l'expiation (cf. Nb 14,13-19 ; Dt 9, 25-29). Du Serviteur qui a donné sa vie en sacrifice d'expiation Es 53, 10), il est également dit qu'il s'est « interposé pour les pécheurs » (Es 53,12). De la même manière, l'Épître aux Hébreux souligne que le Christ a appris l'obéissance dans la prière et les larmes et qu'il est ainsi devenu la « cause du salut éternel » (He 5, 5-10). Éternel grand prêtre, il apporta une « libération définitive », avec son sang il parut « pour nous devant la face de Dieu » (He 9,11-28) et se fit notre défenseur (cf, 1 Jn 2, 1) (Lyonnet 1959). Les Pères de l'Église prolongèrent ces perspectives et virent principalement dans l'eucharistie une participation à la grande prière d'intercession de Jésus, par laquelle la réconciliation est offerte aux pécheurs. Cyrille d'Alexandrie voyait dans le rite juif des deux boucs, le jour du Pardon, une préfiguration du Christ, qui avait d'une part apporté un sacrifice pour nos péchés et d'autre part porté ces péchés devant Dieu pour intercéder en notre faveur au ciel (PG 69, 588-589).

#### b / La satisfaction

C'est un concept venu du domaine profane, introduit dans la théologie à travers le système pénitentiel de l'Église. Anselme en fait une clé de sa doctrine de la rédemption (*Cur deus homo*). Partant des conceptions communes du droit germanique, il fait valoir que tout tort causé appelle un châtement ou une sanctification. Celle-ci doit correspondre à l'importance de la perte, elle doit même la surpasser, pour compenser aussi la souffrance de la personne lésée. Le péché, qui lèse un Dieu infini, est un mal infini, qui appelle donc une sanctification d'une valeur infinie. C'est ce qu'aucun homme ne peut apporter, car tous les hommes sont finis et coupables. C'est pourquoi l'acte du Christ était nécessaire, lui dont le sacrifice sur la croix présentait une valeur infinie parce qu'il était Dieu en même temps qu'homme. Ce raisonnement d'Anselme marqua profondément la théologie et la spiritualité après lui, et la doctrine de la sanctification infinie devint un thème central de la théologie chrétienne. On perdit cependant de vue qu'à sa manière extrêmement dense Anselme avait transformé pas à pas des conceptions issues de l'univers germanique. Confronté au témoignage de l'Écriture sainte sur la miséricorde infinie de Dieu, Anselme s'était donné pour tâche de concevoir une miséricorde qui intègre pleinement en elle la justice et se révèle ainsi - par delà toutes les projections humaines - comme véritablement divine. Il commence par souligner que Dieu, en tant qu'infiniment bon, ne peut en lui-même être offensé. L'exigence de sanctification n'est fondée que dans la gloire extérieure de Dieu ou dans l'ordre des

créatures, qui coïncide en dernière instance avec la dignité et la liberté de l'homme. Celle-ci implique que l'homme agisse de lui-même, et vainque donc aussi par ses propres forces le péché qui est en lui. Or l'homme est dans son être le plus intime tourné vers ce Dieu au-delà duquel on ne peut rien concevoir de plus grand et qu'on ne glorifie véritablement comme Dieu, au lieu de le transformer secrètement en idole, qu'en l'aimant pour lui-même. C'est justement ce que l'homme, tout entier corrompu par le péché, n'est plus capable de faire. Le Christ cependant, en qui Dieu adresse à l'homme un amour sans mesure, s'est offert par pur amour au Père céleste à la place des pécheurs, instituant ainsi une forme d'offrande (une sanctification) que tous les hommes peuvent s'assimiler dans l'eucharistie. Ils deviennent de la sorte capables d'aimer Dieu par eux-mêmes et pour lui-même. Ce n'est donc pas pour apporter à Dieu une compensation infinie d'ordre purement matériel, étrangère au pécheur, que la sanctification était nécessaire. Le fait décisif est que l'acte du Christ a ramené la liberté humaine, dans sa racine la plus profonde, vers le Dieu qui se donne (cf. éd. Corbin, 3, 1 I-163).

La tradition ultérieure n'a pas compris combien l'évêque de Cantorbéry avait lui-même transformé et « converti » le langage de son temps. Thomas d'Aquin, qui n'a pas développé une doctrine systématique de la rédemption fit à nouveau de la sanctification une sorte de secours extérieur apporté aux hommes sur la voie du mérite. Il soulignait toutefois que l'efficacité propre de la passion du Christ réside dans son amour, qui, en tant qu'amour du Dieu-homme, possède une valeur surabondante (cf. Catão, 1965). Avec le concile de Trente, le concept de sanctification obtint droit de cité dans le langage dogmatique de l'Église catholique, sans pour autant faire l'objet de nouveaux éclaircissements. Au sujet de la « cause méritoire » de la justification, le concile parle, en écho à Thomas d'Aquin, de la « cause méritoire, le Fils unique bien-aimé de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ qui, « alors que nous étions ennemis (Rm 5, 10), à cause de l'extrême amour dont il nous a aimés (cf. Ép 2, 4) a mérité notre justification par sa très sainte passion sur le bois de la croix et a satisfait pour nous à Dieu le Père » (COD 673, 21-24). Cette formule permettra aux théologiens de présenter une version simplifiée de la doctrine anselmienne de l'expiation comme étant la doctrine catholique par excellence. Aux yeux de J. Rivière, le dogme enseigne clairement que le Christ, par sa passion et sa mort, a rendu sanctification pour les péchés des hommes et surtout pour le péché crucial d'Adam. Mais Rivière admet aussi que la théologie catholique ne fut jamais assez étroite et superficielle pour s'arrêter uniquement à cette considération. Si le Christ n'avait point souffert, il ne nous aurait pas moins rachetés par la perfection de son amour, qui offrait à Dieu l'hommage parfait auquel il a droit et qui seul peut lui être agréable (Rivière 1931, 554). D'autres interprètent la mort du Christ d'une manière plus brutale, selon le principe criminologique que tout délit exige réparation : « Le criminel, redevable tout d'abord envers l'offensé, est soumis aussi au bourreau qui inflige la punition. L'offensé, ici, c'est Dieu ; le bourreau, c'est le démon, auquel Dieu a permis que l'homme se livrât par le péché en se séparant de son véritable maître (...) A qui doit être versé le prix du rachat ? A celui-là, évidemment, qui est le maître de l'esclave et qui a été offensé (...) S'il y avait une rançon à payer, c'était à Dieu seul, non point à Satan. Aussi bien disons-nous que Jésus-Christ a offert son sang comme prix de notre rédemption non point au démon, mais à Dieu son Père » (Hugon 1922, 10-12).

De telles conceptions pouvaient également être associées au culte du cœur du Christ. Cette forme de dévotion insistait certes sur l'amour humain de Jésus-Christ, mais cultivait en même temps - sans le plus souvent s'en expliquer - le thème de l'expiation et l'image du sang versé. C'était suggérer que Dieu ne pouvait accepter la réconciliation qu'à ce prix, une idée contre laquelle réagit la pensée moderne (cf. Leites, 1982). Les malentendus venaient de ce qu'on transposait sans critique des représentations humaines à l'accomplissement de la rédemption et qu'on perdait de vue le caractère métaphorique de certains énoncés bibliques centraux. Le Dieu transcendant ne parle ni n'agit directement comme une personne intramondaine, mais opère par l'intermédiaire de ses créatures, de sorte que ses paroles sont toujours aussi des paroles humaines, comme telles adaptées aux réalités de ce monde et de ses péchés. Elles doivent par conséquent, comme le montre le cheminement de l'AT au NT, subir une profonde « conversion » pour pouvoir exprimer en Vérité Dieu et son œuvre. Si l'on ne tient pas compte de ce caractère, et si les paroles qui évoquent la rédemption sont comprises en termes immédiatement humains, il en résulte nécessairement des malentendus, voire une véritable « déconversion » (Sesboüé, 1988, I, 59-67). Ce danger est

particulièrement grand quand on ne retient du drame de la croix que l'action du Christ et du Père céleste, en négligeant le rôle du « troisième partenaire », de l'homme pécheur et meurtrier. Cette occultation débouche nécessairement sur une profonde perversion, « qui consiste alors à faire passer d'un pôle à l'autre la violence et à présenter comme un bien ce qui est d'abord le fait du mal et des hommes pécheurs, l'exécution sanglante du Christ en croix. On oublie tout simplement que le meurtre en tant que tel n'a rien de salutaire, que la mort en tant que mort ne peut nullement être l'objet d'un dessein de Dieu » (Sesboüé, 1988, I, 63). Nous allons voir que le danger d'une telle « déconversion » n'est pas moins grand quand on traite de la colère de Dieu.

### **c / La colère de Dieu et la justification par le Christ**

Luther, rompant avec toute la tradition antérieure, développa une conception nouvelle de la passion du Christ. Le crucifié, selon lui, n'avait pas seulement souffert dans les puissances inférieures de son âme, comme l'admettait la grande tradition (cf. Thomas d'Aquin, ST IIIa, q. 46, a. 8) : il avait été frappé jusqu'au tréfonds de son être par la colère divine. Le Christ sur la croix ne pouvait plus s'offrir au Père dans un acte d'amour, car il se sentait précipité en enfer. Que dans cette réprobation s'accomplisse précisément le salut, cela ne nous est dit que par la parole de l'Évangile, sur laquelle se fonde la foi. La croix révèle ainsi l'étrange conjonction de colère et d'amour sauveur dont l'acte divin procède. Dieu dissimule entièrement sa bonté sous le jugement, ce qui conduit aussi le croyant à se comprendre lui-même comme simultanément juste et pécheur. Luther parle à ce propos d'un « merveilleux échange ». Notre péché passe entièrement sur le Christ, et sa justice nous est accordée dans la foi comme un don étranger. Luther admet certes aussi une deuxième justice, qui provient des œuvres propres de l'homme (sanctification). Mais il la distingue rigoureusement de la justice du Christ, qui seule nous rend justes aux yeux de Dieu et que, même si elle devient nôtre dans la foi, nous ne pouvons jamais découvrir en nous-mêmes. La foi en l'œuvre justificatrice du Christ étant décisive, la confiance dans le salut n'est pas non plus remise en question par d'éventuels péchés (il y a « certitude du salut »).

Cette conception de la justification recouvre une conception nouvelle du mal. Luther a souvent lutté avec Dieu, il a souvent éprouvé sa colère. Il a nié le libre choix de l'homme relativement au salut, il s'est séparé d'Augustin en n'accordant à la liberté, même chez Adam, aucune signification théologique et en défendant une doctrine de la prédestination plus rigoureuse que celle de l'évêque d'Hippone. Il a été ainsi amené à distinguer en Dieu lui-même le *deus absconditus* (Dieu prédestinant) et le *deus revelatus* (Dieu prêché). Le premier est un être absolument insaisissable et terrifiant, qui peut être mauvais pour les hommes et devant lequel nous devons fuir, pour nous en remettre entièrement au Dieu révélé dans la croix. La dialectique de la croix, dialectique de justice et de colère, ne résulte donc pas, en dernière instance, de la seule tension entre le péché de l'homme et la sainteté de Dieu, mais de Dieu lui-même. Heureusement, le Réformateur n'a pas systématisé ces arrière-plans de sa théologie (cf. Schwager, 1986, 192-231). Par réaction contre Luther, la théologie protestante vit bientôt se développer des courants qui soulignaient vigoureusement la liberté et la vie morale de l'homme.

Toute l'histoire de la doctrine protestante de la rédemption dans l'aire germanophone fut même déterminée par la problématique d'un sujet qui trouve « dans le recours au moi conscient de lui-même l'ultime fondement d'une théorie de la vérité » (Wenz, 1984, I, 36). Pour la nouvelle pensée, fascinée par l'autonomie du sujet (liberté, moralité, conscience de soi), l'idée d'une justification par personne interposée était intenable (socinianisme, Kant). Cette vision attirait même ceux qui voulaient défendre la doctrine traditionnelle, comme le montre par exemple la théorie des souffrances expiatoires du Christ (*satisfactio passiva*). Selon celle-ci le Christ, par sa mort, a certes subi à notre place le châtement de nos péchés et nous en a délivrés; mais, dans son obéissance active, il n'a été pour nous qu'un modèle, car l'idée d'une substitution vicariale est sur ce plan incompatible avec l'autonomie de la vertu (J. G. Töllner, 1724-1774; G. C. Storr, 1746-1805).

Cette tradition théologique, directement ou indirectement dominée par l'idée d'un sujet autonome, devait susciter une vive réaction de la part de Barth. Celui-ci rejeta résolument tout recours de l'homme à sa propre subjectivité, et confronta brutalement le pécheur enfermé en lui-même à la parole que Dieu lui adresse de l'extérieur. Il n'appelait cependant pas le retour d'un objectivisme autoritaire et cherchait à penser Dieu comme subjectivité et

comme communication de soi, par laquelle seule peut se constituer une authentique subjectivité humaine. Pour interdire toute affirmation de soi de l'homme pécheur, Barth part dans sa théologie du choix éternel de la grâce de Dieu (prédestination), tel qu'il se manifeste dans la croix et la résurrection du Christ, en lui donnant même le pas sur la doctrine de la création et de la providence. Dans « un acte primitif et fondateur » KD 2/2, 25 et 82), Dieu prend une décision relativement à lui-même, parce qu' « en élisant l'homme, il dispose non seulement de celui-ci, mais aussi originairement de lui-même » (ibid., 11/2, I; cf. 89 et 96; IV/2, 92). Barth découvre devant la croix que l'élection éternelle possède un double contenu. Dieu se voue lui-même à la souffrance et à la réprobation pour le bien de l'homme. Puisque Dieu, dans le Christ, prend entièrement sur lui la colère et le « non » de condamnation qui pèsent sur tous les hommes, tous les hommes et pas seulement un certain nombre d'élus - sont appelés au salut (« prédestinés »?). Dans cette approche, l'humanité du Christ risque de devenir une grandeur passive, et l'on peut se demander d'où vient la colère si la croix précède (logiquement) la création et la chute de l'homme dans la volonté de Dieu. C'est ici que Barth introduit sa doctrine difficile du « vain » (*das Nichtige*), qui constitue un troisième mode d'être à côté de l'être créé comme tel et du néant, un mode d'être qui trouve certes dans le péché de l'homme sa forme concrète, mais qui représente aussi beaucoup plus que cela. Le vain apparaît - par contrecoup, pourrait-on dire - en Dieu lui-même lors de l'élection éternelle: « C'est justement parce que l'acte de Dieu est fondé sur l'élection qu'il est toujours un acte de zèle, de colère, de jugement. Dieu est toujours saint, mais cela signifie aussi que son être et son acte se produisent toujours dans une opposition déterminée, qu'ils comportent toujours une négation, une défense, une agression réelles. L'autre dont Dieu se sépare, vis-à-vis duquel il s'affirme lui-même et impose sa volonté positive, c'est le vain » (ibid. III/3, 405).

Balthasar a repris des éléments essentiels de la pensée de Barth et rejeté non moins résolument que celui-ci tout subjectivisme théologique. Partant de la christologie, il distingue entre personne et nature spirituelle (« sujet - esprit ») et comprend l'homme, en tant que créature, comme un simple « sujet - esprit » qui attend au plus profond de lui-même une détermination supplémentaire. Celle-ci lui vient du Christ, dont la mission se confond avec son être personnel et inclut en elle l'humanité tout entière. Contre toute la tradition des Lumières, pour laquelle l'être profond du sujet moral ne peut faire l'objet d'aucune délégation, Balthasar fonde l'acte vicarial du Christ sur sa mission (c.-à-d. sur sa personne), qui élève aussi tous les autres hommes à la dignité de personnes. Cette substitution culmine pour Balthasar - comme pour Luther et Barth - dans l'événement de la croix, qui voit le Christ frappé à notre place par la colère divine et abandonné de Dieu comme les damnés eux-mêmes, afin qu'il puisse ainsi « infiltrer » le péché universel dans toute son étendue. A la différence de Barth, toutefois, Balthasar rapporte clairement le mal moral à la liberté fourvoyée des créatures. Il admet une espérance de salut universelle, mais souligne en même temps l'ultime mystère inhérent à la rencontre de la grâce divine et de la liberté humaine.

#### **d / Le sacrifice**

La liturgie parle souvent du sacrifice du Christ sur la croix, ce qui rend cette idée particulièrement importante pour la théologie catholique. Le Catéchisme de l'Église catholique (1992) interprète presque exclusivement la vie et la mort du Christ au moyen de ce concept. Mais les sacrifices jouent aussi un rôle central dans l'univers des religions, où ils donnent lieu à des interprétations profondément divergentes. L'AT connaissait également de nombreux sacrifices d'animaux, et l'une des tâches essentielles des prêtres était d'immoler les victimes.

Dans le NT, l'idée de sacrifice, malgré de nombreuses allusions figurées, est rarement appliquée à la mort du Christ. Seule l'Épître aux Hébreux développe une théologie de la charge sacerdotale et du « sang du Christ, qui, par l'esprit éternel, s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache » (He 9, 14). Mais He souligne en même temps tout ce qui nous sépare ici de l'ordre vétérotestamentaire. La nouveauté décisive, qui donne au concept de sacrifice un sens tout à fait inédit, tient au fait que dans les sacrifices culturels, ceux qui tuent sont des sacrificateurs, tandis que dans la crucifixion du Christ, ce sont des meurtriers. Ce renversement a conduit les premiers auteurs chrétiens à employer le terme en plusieurs sens différents. A propos de l'offrande des dons dans l'eucharistie, ils parlaient

en se fondant sur Mt 1, 11 - d'un pur sacrifice de nourriture, offert en tout lieu (Daly, 1978, 312-313, 317). Rapporté à l'acte du Christ, le concept de sacrifice se trouvait en revanche fortement spiritualisé. Augustin dit ainsi : « Le vrai sacrifice est donc toute œuvre bonne qui contribue à nous unir à Dieu dans une société sainte, à savoir toute œuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons véritablement être heureux » (La Cité de Dieu X, 6). C'est cette définition que Thomas reprendra quand il parlera de la passion comme d'un sacrifice (ST III a, q. 48, a. 3). Dans cette acception éthique, cependant, on ne comprend plus pourquoi le sacrifice du Christ devait comporter sa mort brutale et sanglante et ne pouvait se limiter à son amour pour Dieu. Augustin et les Pères de l'Église ont voulu remédier à ce défaut en complétant leur doctrine du sacrifice par le thème de la victoire sur le diable, et les théologiens scolastiques par la doctrine de l'expiation. Ces compléments artificiels montrent qu'on avait négligé un facteur important à savoir la part du subconscient dans les représentations sacrificielles, telle qu'elle s'exprime dans la matérialité du rite.

Puisque l'idée de sacrifice, malgré sa spiritualisation, évoque inévitablement le sang, et que le sang du Christ avait coulé sur la croix, on vit apparaître dès les Pères de l'Église la tentation de reconnaître dans le « sacrifice du Christ » un acte de mise à mort ou d'anéantissement. On put ainsi faire des meurtriers de Jésus les instruments soit du Logos éternel (Eusèbe, Athanase, Grégoire de Nysse), soit du Père céleste (Barth). Le Christ sacrifié risquait dès lors d'être considéré comme l'auteur indirect de sa propre mort ou comme la victime immolée par le Père céleste. Pour Grégoire de Nysse, le Christ n'était pas mort selon les lois de la nature, c'était le Logos qui, de par sa puissance plénière, avait séparé l'âme et le corps de son humanité (se tuant lui-même directement), pour offrir ainsi le sacrifice (Jaeger II, 132, 7-14; III/1, 152, 30-154, 14; IX, 286, 23-288, 8). A l'idée selon laquelle le Logos aurait sacrifié son humanité, Athanase associa la notion d'échange : « Le Verbe lui-même a pris sur lui ce qui est nôtre, en a apporté le sacrifice et l'a ainsi détruit, pour nous revêtir de ce qui est sien » (PG 26, 1061).

De telles idées devaient déboucher sur cette « déconversion » des concepts dont nous avons parlé plus haut. On perdit de vue le rôle spécifique des meurtriers, et la notion de sacrifice retomba sans cesse dans des représentations archaïques. C'est de là que part aujourd'hui la critique de R. Girard, dont l'interprétation des cultes rituels et sanglants, distinguant clairement entre les représentations sacrificielles (mythes) et l'acte sacrificiel (rite), n'est pas sans utilité pour la théologie. Si Girard admet que les représentations sacrificielles se sont développées et spiritualisées au cours de l'histoire des religions, il interprète toujours le sacrifice sanglant, dans sa matérialité rituelle, comme une agression collective dirigée sur une « victime ». C'est à partir de là qu'il refuse résolument de voir dans la mort du Christ un sacrifice. Ce qui était dans l'histoire des religions acte sacrificiel sanglant se révèle dans les Évangiles comme un péché, comme l'acte collectif d'hommes meurtriers. Le personnage de la « victime » prend en revanche une tout autre signification car l'offrande à la divinité, telle qu'elle s'exprimait dans les représentations sacrificielles, est apportée non plus par ceux qui tuent ou qui sacrifient mais par la victime elle-même.

Le récit de la chute montre en outre que les hommes, sitôt qu'ils se rendent coupables d'une faute, s'empressent de rejeter sur d'autres la responsabilité de leur acte : Adam accuse Ève, Ève accuse le serpent (Gn 3,12s; cf. Gn 4, 9). Caïn, rongé par l'envie, cherche à se soulager en tuant son frère et commence lui aussi par rejeter la faute (Gn 4, 3-9). On voit également dans les récits de la vie des prophètes et dans les psaumes de lamentations comment les criminels se liguent constamment pour calomnier et persécuter les hommes de prière et de justice (Jr 26, 7-9 ; Mi 4, 1 1 ; Za 12, 3 ; Ps 2, 2 s ; 22, 13-17; 31, 14 ; 38, 13 .20 ; 41, 8 ; 69, 5 ; 118,10-13). On comprend ainsi pourquoi tant de groupes divers en Israël, juifs et gentils, se sont rassemblés contre Jésus (cf. Ac 4, 27s).

D'après Anselme de Cantorbéry, une miséricorde qui ne fait que jeter un voile sur le mal, sans restaurer de l'intérieur la liberté captive, est indigne de Dieu comme de l'homme. Cette pensée est importante, mais elle n'est pas en elle-même suffisante. Si le péché implique qu'on rejette la faute sur d'autres, ainsi transformés en victimes, alors le mal n'est pleinement vaincu que lorsque celles-ci se trouvent secourues. De fait, à mesure que sa révélation progresse de l'AT au NT, Dieu apparaît toujours plus clairement comme celui qui prend le parti des victimes. On comprend dès lors que Jésus ait par obéissance accepté de devenir une telle victime. Parce qu'à l'instar du bon berger il n'avait de cesse qu'il n'eût retrouvé les pécheurs, il devait découvrir que ceux-ci rejetaient sur lui leur faute sitôt qu'il s'approchait

d'eux. Ils firent de lui leur « bouc émissaire », non pas au sens rituel, comme l'ont cru quelques théologiens (Estius, Cornelius a Lapide ; H. Lesêtre; E. B. Allo - cf. Sabourin, 1961) selon lesquels Dieu ou le Logos - comme le grand prêtre dans le rite du bouc émissaire - aurait délibérément transféré le péché sur son humanité, mais au sens des Psaumes, qui correspond d'ailleurs à l'approche de la psychologie sociale moderne. Aveuglés par le péché, les hommes ont instinctivement rejeté leurs fautes sur l'innocent et ainsi fait de lui le porteur de leurs péchés (1 P 2, 24) ou un bouc émissaire. Dieu n'a pas directement voulu la mort de son Fils, mais il a voulu son dévouement entier à des hommes endurcis qui allaient, au nom de la loi, l'identifier au péché (2 Co 5,21) et à la malédiction (Ga 3, 13). Comme victime du péché, le Christ n'a pas répondu à la violence et au mensonge par la violence, mais il a porté le mal dans un amour sans violence - c'est ce que signifie l'image de « agneau de Dieu ». Par une « alchimie mystérieuse » (Sesboüé, 1988, 1, 321), il a pu ainsi transformer le mal en bien. S'étant simultanément identifié à toutes les victimes (cf. 2 Co 5, 15), il pouvait en leur nom implorer Dieu depuis ce monde de perdition et appeler la puissance salvatrice de la résurrection par la venue de l'Esprit (cf. Schawager, 1990, 109-202). La théologie moderne souligne ici que l'envoi de l'Esprit doit être compris comme un acte autonome par lequel Dieu communique le salut, et non comme une simple appropriation (cf. Mühlen, 1963; Congar, 1979-1980 ; Coffey, 1979).

### **e / Réconciliation transcendantale**

Le thème central de la réconciliation a été reformulé par Rahner. Le point de départ de sa théologie est la volonté universelle de salut en Dieu, et il comprend la révélation comme un acte d'auto-communication divine qui se répercute à travers toute l'histoire (révélation transcendantale). Mais le Christ est aussi selon Rahner le sauveur absolu, parce que c'est en lui que cet acte divin, qui s'effectue partout d'une manière invisible (« existential surnaturel », « chrétiens anonymes »), est devenu historiquement saisissable. Rahner envisage la question de la mort sous l'angle de la liberté et de la décision. La mort violente de Jésus ne joue cependant pas chez lui un rôle particulier. C'est pourquoi le thème du mal et du péché reste flou dans la doctrine de la réconciliation transcendantale (cf. Rahner, 1976).

## **4 De la résurrection de Jésus à la nouvelle création dans le Christ**

Selon le récit de la Genèse, Dieu jugea après chaque acte de la création que son œuvre était bonne, et finalement même très bonne (Gn 1, 4. 10. 18. 21. 25. 31). Mais, à la veille du déluge, la terre « s'était corrompue devant Dieu et s'était remplie de violence » (Gn 6, 11). Le premier constat de Dieu, quand les eaux se sont retirées, est que « le cœur de l'homme est porté au mal dès sa jeunesse » (Gn 8,21), et de tels griefs se répètent à travers l'AT. Toutes les admonestations morales et les prophéties se brisèrent contre « cet entêtement exécrable » Jr 3,17; 9, 13; 11, 8; 13, 10; 16,12; 18,12; 23,17). La proclamation de Jésus se heurta à la même résistance. C'est pourquoi, selon Paul, le « vieil homme » doit mourir avec le Christ, pour avoir part à sa résurrection et devenir un « homme neuf » et une « création nouvelle » (Rm 6, 1-11 ; 8, 1-17 ; 2 Co 5, 17; Ga 6, 15). La mort du Christ n'est salutaire que parce qu'elle conduit à la résurrection et à la nouvelle création (cf. Durrwell, 1950).

Le thème de la résurrection et de la création nouvelle a été traité de diverses manières par les Pères de l'Église. Ils voyaient ainsi dans l'eucharistie un « remède d'immortalité » (Ignace d'Antioche, Ép. aux Éphésiens 20, 2). Mais c'est surtout l'idée de divinisation de l'homme qui leur permit de souligner que le pécheur devait être renouvelé jusque dans sa nature. D'après Athanase, l'homme s'est attiré par la chute un double malheur : il est condamné pour sa faute et tombe dans l'état de perdition d'une créature séparée de Dieu (SC 199, 275- 279). Ayant échappé à la participation au Verbe et n'étant plus « tel qu'il avait commencé d'être », il perd le don de l'incorruptibilité promise et se trouve ramené à la simple condition de créature tirée du néant. Il se trouve soumis à une puissance de destruction naturelle qui s'exerce rigoureusement sur lui depuis la faute, et il doit affronter la mort dont il avait été menacé. C'est pour supprimer ce double malheur et vaincre l'extrême inconstance de la

liberté humaine que l'homme doit être naturellement lié à Dieu par l'incarnation du Logos : « Car il s'est lui-même fait homme, pour que nous soyons faits Dieu » (ibid., 459). Nous sommes libérés du péché et nous sommes divinisés. La croix manifeste l'humiliation du Logos, la résurrection montre la glorification et la nouvelle création de l'homme. Cette notion d'un échange entre Dieu et l'homme joua un grand rôle dans la théologie (cf. Thomas d'Aquin, opusc. 57, in Festo Corp. Chr. I) comme dans la liturgie.

Chez certains Pères (Origène, Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur), l'idée du double malheur est remplacée par la doctrine de la double création. Après Philon d'Alexandrie, ils distinguent entre une création antérieure à la chute et une création consécutive à la chute. La première comportait l'impassibilité, une condition angélique et une existence éternelle, la seconde comporte la souffrance, la mort et la procréation dans la concupiscence (Grégoire de Nysse, SC 6, 151-172; Maxime, CChr. SG 10, 138-139). L'homme, que Dieu avait destiné à une condition idéale, angélique, avait péché dès le premier instant de son existence, de sorte qu'il ne fut pas plus tôt créé que misérable. Le péché est inscrit, avec toutes ses conséquences, dans la réalité concrète du monde, et il ne peut donc être vaincu que par une transformation radicale, par la mort et la résurrection.

La doctrine de la double création ne fut pas adoptée par l'Église d'Occident. Celle-ci souligna en revanche avec Athanase que la création comme telle était extrêmement précaire et que seuls ses dons préternaturels avaient permis à Adam d'exister brièvement dans une condition idéale. Sans doute l'homme pouvait-il ne pas pécher (Augustin), cependant son « pouvoir pécher » portait en lui le risque d'une fatalité. Pour ces deux approches, le mal moral a sa condition de possibilité et donc, dans une certaine mesure, ses racines profondes dans la création elle-même, au-delà de tout acte d'ordre éthique ou politique. Le salut exige une transformation de l' « ancienne » création. C'est pourquoi toute la tradition a insisté sur le caractère corporel de la résurrection et présenté celle-ci, non comme un retour à l'existence précaire d'avant la chute, mais comme une création nouvelle en vue de la vie éternelle. C'est seulement dans la gnose du II<sup>e</sup> siècle (cf. Orbe, 1976) et dans la théologie moderne qu'on a vu se développer des mouvements inverses. Tandis que la gnose soumettait souvent le monde matériel à un Dieu inférieur et concevait le salut comme une élévation hors de ce monde, certains courants de la théologie moderne tendent à réduire la résurrection à un processus de conversion dans les croyants eux-mêmes (Bultmann, W. Marxen). On risque dans les deux cas de perdre de vue le thème important de la nouvelle création.

P. Teilhard de Chardin (1881-1955) a essayé d'interpréter l'idée d'une création précaire à partir de la théorie de l'évolution, afin de la rendre accessible à une sensibilité actuelle. Dans certains textes, il décrit le « péché originel » comme un phénomène coextensif à l'ensemble de l'évolution. « Le péché originel est l'essentielle réaction du fini à l'acte créateur » (Œuvres, t. X, 53). Il compte ainsi sur une transformation de la création, qui vise, par-delà l'homme, le point Oméga, la pleine révélation du Christ. On lui a reproché, à cause de cette conception du péché originel, de négliger la question de la faute morale. Mais même s'il reste à mettre clairement en évidence le rôle spécifique de la liberté humaine, il paraît aujourd'hui pleinement justifié de vouloir replacer la précarité de la création, déjà enseignée par les Pères de l'Église, dans un contexte évolutionniste. On s'ouvre ainsi à l'idée que la résurrection du Christ est non seulement un signe d'espérance pour tous les hommes, mais aussi l'indication d'une transformation future de toute la création extrahumaine.

## 5. Conclusion

Les textes messianiques de l'AT expriment l'espérance d'une plénitude terrestre de salut (Es 11, 1-16; 65, 16-25; Am 9, 11-15 ; Mi 4, 1-5). Jésus a lui aussi proclamé le règne de Dieu comme une réalité déjà partiellement accomplie. Mais l'approche du monde nouveau devait décupler la résistance des forces anciennes. C'est pourquoi la fidélité de Jésus au règne de Dieu le conduisit, par-delà sa mort violente et sa résurrection, vers le monde de la nouvelle création et du salut véritable. Dans la mémoire du chemin parcouru avec l'assistance de l'Esprit Saint et dans ses efforts pour imiter le Christ, l'Église proclame le commencement du salut dans ce monde, tout en sachant que le temps du malheur, de la souffrance et des persécutions n'est pas révolu. C'est pourquoi elle se comprend comme le signe et

l'instrument d'une métamorphose profonde des hommes, destinés à s'unir à Dieu et entre eux (LG 1). Mais comme elle n'est pas elle-même exempte de péché, d'iniquité et de souffrance, les signes univoques du salut espéré ne se trouvent que dans la structure symbolique de sa vie sacramentelle. Si les sociétés séculières ont besoin de se démarquer des étrangers et des ennemis, et ne peuvent fonder leur unité qu'au détriment d'un bouc émissaire quelconque, c'est une communauté d'une tout autre nature qui se dessine dans la célébration eucharistique. Elle s'enracine dans la conversion de tous les participants et confesse que Dieu a fait de celui que les hommes ont exclu et rejeté la « cause du salut éternel » (He 5, 9), la « pierre angulaire » d'une nouvelle communauté (Ac 4, 11), la « nourriture pour la vie éternelle » (Jn 6, 27). La célébration eucharistique sur terre devient ainsi le signe de la plénitude du salut espéré dans la vie éternelle avec la divine Trinité.

Anselme de Cantorbéry, *Œuvres*, sous la dir. de M. Corbin, t. 3, Paris, 1988. - Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens*, SC 18 bis ; *Sur l'incarnation du Verbe*, SC 199. - Augustin, *La cité de Dieu*, BAUG, 33-37. - Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, SC 6. - Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, SC 100 (2 vol.), 152, 153, 210, 211, 263, 264, 293, 294. J. Rivière (1914), *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, Paris. - E. Hugon (1922), *Le mystère de la rédemption*, Paris. - G. Aulén (1930), *Den Kristna försoningstanken*, Lund (trad. fr. Christus Victor, 1949). - J. Rivière (1931), *Le dogme de la Rédemption*. Études critiques et documents. - K. Barth (1932-1967), KD, I-IV + index (1970) (Dogmatique, 26 vol., Genève, 1953-1974, + index, 1980). - F. X. Durrwell (1950), *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Le Puy (1982, Paris). - S. Lyonnet (1959), *Expiation et intercession*, Bib. 40, 885-901. - L. Sabourin (1961), *Rédemption sacrificielle*, Paris. - H. U. von Balthasar (1961), *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln (trad. fr., 1947, sur la 1ère éd., 1941). - H. Mühlen (1963), *Der Heilige Geist als Person*, Münster. - J. Galot (1965), *La rédemption, mystère d'alliance*, Paris. - B. Catão (1965), *Salut et rédemption chez saint Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ*, Paris. - H. U. von Balthasar (1973-1983), *Theodramatik* (5 vols.), Einsiedeln (*La dramatique divine*, 5 vol., Paris-Namur, 1984-1993). - N. Brox (1973), *Soteria und Salus, Heilsvorstellungen in der alten Kirche*, EvTh 33, 253-279. - A. Orbe (1976), *Christologia gnostica. Introduccion a la soterologia de los siglos II y III* (2 vol.), Madrid. - K. Rahner (1976), *Grundkurs des Glaubens*, Fribourg-Bâle-Vienne (*Traité fondamental de la foi*, 1983). - R. Daly (1978), *Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian Background before Origen*, Washington. - R. Girard (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris. - D. Colley (1979), *Grace : The Gift of the Holy Spirit*, Sidney. - Y. Congar (1979-1980), *Je crois en l'Esprit Saint* (3 vol.), Paris. - H. de Lubac (1979-1981), *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (2 vol.), Paris. - R. Verdier (textes réunis et présentés par) (1980), *La vengeance* (2 vol.), Paris. - N. Leites (1982), *Le meurtre de Jésus, moyen de salut ?*, Paris. - R. Girard (1982), *Le bouc émissaire*, Paris. - M. Seils (1985), *Heil und Erlösung IV, Dogmatisch*, TRE 14, 622-637 (bibl.). - B. Studer (1985), *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche*, Düsseldorf. - G. Wenz (1984-1986), *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* (2 vol.), Munich. - R. Schwager (1986), *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, Munich. - B. Sesboüé (1988-1991), *Jésus-Christ, l'Unique Médiateur*, t. I: *Essai sur la rédemption et le salut*, t. II : *Les récits du salut*. - Th. Pröpper (1988), *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 1991, Munich. - R. Swinburne (1989), *Responsibility and Atonement*, Oxford. - B. Sesboüé (1990), *Salut*, Dsp 14, 251-283. - R. Schwager (1990), *Jesus im Heildrama*, Innsbruck. - J. Sobrino (1991), *Jesuchristo liberador*, Madrid. - C. Porro (1992), *Gesù il Salvatore*, Bologne.

Raymund SCHWAGER