

La Rédemption dans les théologies de la récapitulation, de la satisfaction, de la libération

La rédemption dans les théologies de la récapitulation, de la satisfaction, de la libération: tel est donc le titre qui a été annoncé pour cette conférence. Ce titre indique clairement à lui seul une tâche précise quoique complexe, compte tenu de l'ampleur des domaines à explorer et de l'importance des questions soulevées dans chacun d'eux. Pour avoir les meilleures chances d'accomplir cette tâche dans les strictes limites qui nous sont imposées*, il semble bien que le mieux soit de procéder de la manière suivante:

— Dans une première partie, assez brève (I), qui aura la forme et jouera le rôle d'une introduction, il s'agira de préciser la question posée; cela permettra, du même coup, d'annoncer la manière choisie pour la traiter.

— Une partie sera ensuite consacrée à chacun des termes que nous sommes invités à examiner. Nous aurons ainsi: II. Récapitulation; III. Satisfaction; IV. Libération.

— Une partie conclusive (V) s'efforcera de tirer, de l'enquête faite et des réflexions auxquelles elle aura conduit, quelques réflexions opératoires pour toute théologie de la rédemption aujourd'hui.

I. La rédemption dans les théologies...

1. L'essentiel, dans le titre donné à cet exposé, c'est évidemment le terme «rédemption»: premier mot de l'énoncé, il indique l'objet à traiter. Les mots qui suivent («... dans les théologies de ...») se

* Pour les respecter, on a renoncé de propos délibéré à toute référence bibliographique (à quelques très rares exceptions près).

contentent de préciser *la manière* dont il conviendra de traiter cet objet. Il va donc s'agir ici, en toute hypothèse et fondamentalement, de traiter de la rédemption. De la rédemption, c'est-à-dire: de ce mouvement, de ce processus, de cet ensemble d'interventions événementielles et d'entreprises historiques par lesquelles *Dieu sauve*. C'est bien en effet le mot «rédemption» qui s'est trouvé privilégié par la Tradition pour désigner précisément l'oeuvre que, par son Fils et dans l'Esprit, le Père a voulu accomplir pour nous, pour sa propre gloire et pour le salut du monde. C'est bien ce terme que l'on trouve dans les catéchismes puisqu'ils font état en ce sens d'un «mystère de la Rédemption» à côté d'un «mystère de la Trinité» et d'un «mystère de l'Incarnation». Et c'est bien le même usage que l'on voit se vérifier aussi dans la théologie classique, puisque celle-ci comporte elle-même, à côté d'un «de Verbo incarnato», un «de Redemptione» ou «de Verbo redemptore».

2. De la rédemption ainsi comprise comme désignant globalement l'accomplissement de notre salut en Jésus-Christ, il s'agit très précisément d'exposer ici comment elle se présente dans le cadre des théologies «de la récapitulation, de la satisfaction et de la libération». Cette formulation même rend utiles quelques précisions préalables et quant à l'objet lui-même et quant à la manière dont il conviendra de le traiter.

a) Observons d'abord que *plusieurs* lectures sont proposés du même «mystère de la rédemption» puisqu'on parle ici à la fois de récapitulation, de satisfaction et de libération.

Cela soulève immédiatement une question: pourquoi une telle pluralité? Qu'est-ce qui la rend ou l'a rendue possible, utile, nécessaire? Que signifie le fait que pour saisir et faire saisir ce qu'est censé exprimer le terme «rédemption», on l'ait exprimé non seulement en d'autres termes, mais, au delà de la terminologie, selon d'autres modes de pensée? Et selon des modes de pensée considérés comme plus englobants puisqu'il s'agit d'examiner comment la rédemption apparaît *dans les* (= dans le cadre des) théologies de la récapitulation, de la satisfaction, etc.

Répondre à ces questions supposera que l'on regarde à chaque fois de près comment et pourquoi on en est venu à présenter la rédemption selon telle thématique déterminée (celle de la récapitulation par exemple); mais cela supposera aussi que l'on examine pourquoi on ne s'y est pas tenu et comment l'on est passé, de fait,

à une autre (celle de libération par exemple). Pratiquement, prenant successivement, et dans l'ordre, les trois termes «récapitulation», «satisfaction» et «libération», nous traiterons ici de chacun d'eux en quatre temps:

— origine et importance, déploiement et formes, insistances et intérêt, limites et déviations.

b) Cela précisé, on peut et doit cependant, toujours à titre introductif, faire une deuxième observation. Il ne faut pas oublier que récapitulation, satisfaction et libération ne sont *pas les seuls* cadres de pensée ou les seules problématiques selon lesquels la foi chrétienne a de fait cherché à exprimer ce que désigne déjà de soi, à sa manière propre qui s'est trouvée privilégiée comme on l'a dit, le mot «rédemption». Il y a eu aussi, par exemple, les problématiques de la divinisation, de la réconciliation, etc.

Dès lors, de ce point de vue aussi, se trouvent soulevées quelques questions: pourquoi, ici, avoir privilégié les trois problématiques auxquelles se limite notre titre? A cause de leur importance particulière? à cause de leur complémentarité? pour des motifs d'intérêt historique? de portée spéculative?...

On peut certes présumer d'emblée que les organisateurs de ce symposium ont eu de bonnes raisons pour procéder à une telle sélection... Il conviendra cependant de s'en expliquer quelque peu. Disons d'ores et déjà au moins ceci, pour préparer les esprits:

- la théologie de la *récapitulation* a connu une nette faveur à l'époque patristique;
- la thématique de la *satisfaction* a pris et tenu une place tout à fait considérable dans la réflexion médiévale, et elle l'a pratiquement gardée dans toute la théologie «classique»;
- enfin c'est à l'époque contemporaine que, dans certains courants et certains lieux au moins, la problématique de la *libération* en est venue à occuper le devant de la scène.

Il est d'ores et déjà clair, par conséquent, que l'étude de ces trois types de théologies permettra au moins un certain survol des conceptions que l'on s'est données de la rédemption à travers l'histoire.

c) Achéons cette première partie à caractère d'introduction générale sur une troisième et dernière observation. Il faut se garder de considérer que la situation serait en somme la suivante: le terme «rédemption» serait au fond assez clair en lui-même; il s'imposerait même avec une sorte d'évidence et de nécessité comme la désignation première, en toute hypothèse pertinente, du mystère du salut... et ce

qu'il énoncerait ainsi de manière en somme à la fois idéale et préremptoire, pourrait à la rigueur, à condition d'une raison proportionnée, se trouver éventuellement réexprimé dans une autre conceptualité et une autre terminologie. En réalité, les choses ne sont pas aussi simples. Car si le mot «rédemption» a pris une importance telle qu'il s'est de fait trouvé privilégié au point de se voir reconnaître, en l'occurrence, quasiment l'exclusivité, il ne faut pas oublier qu'il représente lui-même *une interprétation* de l'oeuvre du salut. Il représente lui aussi *une manière de nommer* cette oeuvre, de la comprendre et de l'exprimer, qui est elle-même solidaire d'une problématique et d'une thématique historico-conceptuelles bien déterminées. Le terme «rédemption» — ou «rachat» — renvoie de soi à l'expérience historique de l'Exode, par lequel le peuple d'Israel fut arraché à la captivité en Egypte, avant de se voir introduire dans la Terre de la promesse. C'est donc à vrai dire dans un ordre de pensée et dans une conception d'ensemble de caractère originellement politique et eschatologique — la libération d'un peuple —, que le salut chrétien se trouve présenté et interprété lorsqu'il est appelé précisément «rédemption».

Une nouvelle fois par conséquent il y a question: si non seulement il y a plusieurs désignations pour cette réalité qui est le salut, mais si même sa désignation historiquement privilégiée apparaît elle aussi relative à tout un contexte chronologiquement daté et culturellement situé, qu'en est-il de cette réalité *en elle-même*; et qu'est-ce donc qui, en elle-même, explique voire appelle le fait que l'on s'exprime à son sujet de plusieurs manières; qu'est-ce qui recommande chacune de ces manières; qu'est-ce qui permet d'en privilégier une; qu'est-ce qui fait, malgré tout, l'unité de leur ensemble?

C'est à la cinquième et dernière partie de cet exposé qu'il appartiendra de s'attacher plus particulièrement, quoique seulement par mode de conclusion, à ces dernières questions. Contentons-nous pour l'heure d'indiquer la direction générale de la réponse, car elle permettra d'éclairer l'ensemble de notre démarche. Si la réalité fondamentale qui est visée est celle du salut, le salut est précisément ce que Dieu offre, ce que Dieu réalise, ce que Dieu donne pour délivrer d'une situation très concrète de détresse et d'impuissance. Et c'est pour la raison précise que la détresse et l'impuissance en question revêtent des formes diverses et sont éprouvées de manières diverses à travers les temps et les lieux, à travers les situations et les cultures, que la *même* réalité «salut» prend des significations et reçoit des expressions qui

varient. Ce sera donc selon un double critère, enregistrons-le déjà, que de telles expressions seront à évaluer: 1) quelle est leur pertinence et quel est leur intérêt pour exprimer justement le salut que *Dieu même* offre, réalise et donne... mais 2) *dans cette situation bien concrète* dans laquelle il l'offre, le réalise et le donne?

Sous le couvert de cet ensemble de précisions d'introduction, nous pouvons maintenant nous tourner successivement vers chacune des trois théologies dans le cadre desquelles nous sommes invités à examiner la place effectivement faite et la signification concrètement donnée à la rédemption.

II. ... de la récapitulation

1. *Origine et importance*

Après ce qu'il faut bien appeler le foisonnement considérable des expressions par lesquelles de Nouveau Testament a traduit le mystère du salut dont il annonce l'accomplissement en Jésus-Christ, on doit reconnaître que l'apport *propre* de la période patristique à la *terminologie* et à la *conceptualité* en matière de sotériologie n'est pas considérable. On trouve certes exploités le thème de *l'illumination*, très souvent lié au Baptême selon une perspective déjà paulinienne, et le thème du *sacrifice expiatoire*, compris selon une intelligibilité immédiatement religieuse qui ne fait guère problème à l'époque. On trouve également le fameux thème des «*droits du démon*», que Jésus déjoue habilement... encore qu'il faille bien préciser que les Pères sont le plus souvent très en garde contre les relents mythologiques d'une telle problématique. Mais rien de tout cela n'est comparable, à très loin près, au thème de la *récupitulation*. Ce dernier est même d'une telle importance qu'il intègre d'ailleurs un thème qui aura chez les Pères une place matériellement plus importance sans doute, mais formellement bien moins englobante: le thème de la *divinisation*.

Thème majeur de la théologie patristique de la rédemption, la récapitulation n'apparaît que deux fois dans le Nouveau Testament: Ro 13, 9 (tous les commandements se «résument» dans celui de l'amour du prochain) et Ep 1, 10 (Dieu a formé le dessein de «réunir» toutes choses dans le Christ). Il faut attendre Irénée, le grand théologien

du II.^o siècle, pour voir le terme «récapitulation» commencer sa carrière proprement théologique — mais alors il prend d'emblée une importance considérable.

2. *Déploiement et formes*

Employant en maintes significations ce terme qui dans l'usage profane veut dire «résumer, faire une somme de ce qui n'était qu'une diversité», Irénée fait de la récapitulation la clé de voûte de sa synthèse théologique de la foi chrétienne.

a) Pour Irénée, le Christ apporte la plénitude des temps. Il représente le point culminant de toute l'histoire du salut. Tout ce qui est apparu de positif dans l'ancienne Alliance, tout ce que Dieu a déjà réalisé dans l'Ancien Testament, tout cela n'a fait que préparer la venue du Christ. Quant à ce qui s'est produit de négatif, cela sera effacé, évacué: l'incarnation rédemptrice scellera la défaite du péché et réouvrira les voies de la communion avec Dieu, voulue par lui dès les origines. Dans les deux cas, positif aussi bien que négatif, le Christ reprend, réassume tout ce qui l'a précédé.

Jésus-Christ apparaît ainsi comme le Nouvel Adam. De même qu'Adam était principe de l'humanité, de même Jésus est principe lui aussi, mais d'une vie qui pourra traverser le péché et la mort qui marquent de fait la postérité du premier Adam. Et puisqu'en Adam l'humanité se trouvait au stade de l'enfance, c'est aussi comme enfant que le Christ est venu dans le monde: pour refaire le chemin de l'humanité depuis son commencement et pouvoir, dès lors, la conduire jusqu'à sa fin qui est la vision de Dieu. Ainsi le temps qui précède Jésus se trouve-t-il accompli en lui, et ainsi le temps qui le suivra trouve-t-il en lui le principe de son déploiement pour le salut des hommes. Le Christ apparaît comme Tête de l'humanité, qu'il récapitule donc en lui-même.

b) Si c'est bien toute l'histoire de l'humanité, c'est aussi toute l'amplitude du cosmos qui est concernée par la récapitulation qui s'inaugure de la sorte en Jésus-Christ. Car en Jésus c'est le Logos divin lui-même qui s'est incarné et qui est à l'oeuvre. Or le Logos était depuis toujours prédestiné, en Dieu, en vue précisément de son incarnation. En vue de son incarnation dans une humanité et un monde que le même Dieu a justement créés par et pour son propre Logos. Car le monde n'est effectivement pas l'oeuvre d'un sous-dieu

ni, à plus forte raison, d'un Dieu mauvais: il est lui-même inclus et précompris depuis toujours dans le plan de salut de Dieu.

De sorte que le Christ n'est pas seulement Tête de l'humanité. Il est aussi le Roi de la création matérielle tout entière, la pierre angulaire de tout l'univers, le Seigneur du cosmos dans son ensemble.

c) Tête de l'humanité et Seigneur du cosmos, le Christ l'est parce qu'il accomplit un plan de Dieu qui est un plan de salut, et de salut universel. L'incarnation, l'être et l'oeuvre du Christ ne sont jamais vus par Irénée que sous le signe du salut. L'incarnation n'a d'autre sens que d'être rédemptrice. Et si le Christ accomplit la rédemption de l'humanité, le salut des hommes, c'est en leur ouvrant la vie de Dieu, dans une oeuvre en laquelle Dieu a choisi de mettre sa propre gloire, et qui leur permettra d'accéder à la vision de Dieu même.

Mais il faut préciser d'abord que ce salut est arrachement au péché. Si en effet elle est ré-assomption du destin de l'humanité depuis Adam, la récapitulation opérée par le Christ est répétition (selon la fidélité à Dieu cette fois) du chemin que l'humanité adamique a suivi selon le péché. Elle est par là restauration de ceux qui veulent bien suivre Jésus dans cette alliance de vie que Dieu veut depuis toujours, et qu'il a nouée non seulement avec Adam mais encore avec Noé et avec Moïse, et qu'il a renouée définitivement en Jésus-Christ.

Et il faut préciser ensuite que, étant arrachement au péché, ce salut est proprement divinisation, entrée dans une communion de vie avec Dieu qui vaut d'ailleurs pour tout l'homme, puisque c'est en étant résurrection de la chair que le salut est vie éternelle.

Telle est, très brièvement présentée dans son déploiement, la théologie irénienne de la récapitulation... que poursuivront, chacun à sa manière, principalement Méthode d'Olympe et Athanase d'un côté, mais aussi Tertullien, Hilaire et Augustin de l'autre. Contentons-nous, à titre d'illustration faite de place, d'une seule citation d'Irénée: «Il a lié les forts et délié les faibles, et donné le salut à sa créature, en détruisant le péché. Car il est le Seigneur très clément et miséricordieux, qui aime le genre humain. Il a fait adhérer et il a uni l'homme à Dieu... C'est pourquoi, dans sa venue, il a parcouru toute notre vie, pour restituer à tous cette communauté qu'ils ont avec Dieu» (*A. H. V.*, 16, 3 — *P.G.* 7, 1168, b).

3. *Insistances et intérêt*

a) On a tout d'abord, évidemment, une perspective très *unitaire*. Il y a ici une opposition absolue à toute forme de dualisme, aussi bien dans l'ordre cosmologique que dans l'ordre anthropologique. S'il est salut *du monde* et des corps, le salut apporté par le Christ ne l'est pas en tant qu'arrachement *au* monde et au corps, mais comme arrachement *du* monde et du corps à ce qui les menace, à ce qui les agresse, à ce qui les achemine à la mort.

On ne peut pas dire que cette grande visée d'unité se soit toujours maintenue avec cette ampleur dans le christianisme, mais on ne peut pas dire non plus qu'il ait fallu attendre l'époque contemporaine — et par exemple Teilhard de Chardin — pour l'adopter!

b) En dépendance étroite du précédent, un second caractère majeur peut être reconnu à cette théologie: elle est d'un très grand *optimisme*. Elle n'oublie certes ni le péché du monde ni la mort de Jésus ni le fait que ce n'est qu'à la condition d'observer les commandements du Christ que l'on peut obtenir le salut. Mais l'insistance majeure est manifestement mise sur le côté *positif*; sur la puissance salvifique et la gloire victorieuse de Dieu. Il y a en tout cela un côté «tout est grâce» nettement affirmé.

c) Enfin, si la visée est profondément unifiée et si la vision est radicalement optimiste, c'est parce que tout, dans cette théologie, est *centré sur le Christ*: sur la récapitulation qu'il effectue. Sur le salut qu'il opère en tant qu'il *récapitule* tout par une *réassomption* de tout qui *restaure* en répétant, et qui *résume* en *reprenant* à partir du principe.

4. *Limites et déviations?*

Parlons plutôt, en l'occurrence, de risques, et disons ceci:

a) Il y aura une manière de recueillir l'héritage de l'optimisme irénéen qui pourra conduire à oublier le négatif du péché, de la souffrance et de la mort... mais ce sera une tentation plutôt moderne dans la lecture d'Irénée, et cette lecture sera, évidemment, profondément anti-irénéenne.

b) Il y aura parfois des insistances unilatérales sur la divinisation qui pourront faire craindre que l'on estompe trop les tâches et les responsabilités de l'humanisation. — Il ne faut pas nier que cette tendance a existé dans le christianisme; mais il faut signaler dans

le même temps qu'il y a une manière de comprendre la divinisation, dans la ligne d'ailleurs d'Irénée, qui, loin de la mettre en concurrence avec l'humanisation authentique et plénière, y voit au contraire son couronnement et sa récapitulation.

c) Enfin il y a le risque de survaloriser l'Incarnation dans le mystère du Christ, et ce risque se vérifiera effectivement quelquefois dans la théologie «grecque». On aura parfois, non sans raison, l'impression que le salut serait déjà tout entier joué dès le premier moment de l'Incarnation: quand s'unissent les deux natures en Marie. Le risque est alors, naturellement, que l'on ne voie plus très bien quel rôle joue pour le salut l'ensemble de la vie du Christ et spécialement sa Pâque. Le risque est aussi qu'on ne voie plus très bien quelle part l'homme peut prendre à la réalisation de son propre salut... Mais sur ces deux points il est très clair que ce n'est pas Irénée qui est ou sera en cause, mais des systématisations de la théologie de la divinisation que, précisément, n'équilibre plus leur intégration à la grandiose synthèse irénéenne de la récapitulation.

III. ... de la satisfaction

1. *Origine et importance*

On ne peut pas dire que l'on ait dans l'Écriture et dans la plus ancienne tradition chrétienne une assertion *formelle*, et qui soit l'objet d'une insistance majeure, dans la perspective de la «satisfaction» au sens *strict* de ce terme. Tout ce qu'on peut dire c'est que, pour une interprétation du salut chrétien selon cette perspective, il y a, dans le Nouveau Testament, un certain nombre de points d'accrochage ou de points d'appui.

L'homme doit être arraché à l'éloignement de Dieu dans lequel il est établi à cause du péché, et à la mort à laquelle cet éloignement le conduit inéluctablement. La Croix de Jésus, par laquelle les hommes se trouvent justement purifiés du péché et délivrés de cette servitude, est présentée par l'Écriture à l'aide de l'image du rachat, de l'achat, de l'acquisition, c'est-à-dire du prix payé pour que l'homme rede-vienne propriété de Dieu et soit réadmis à l'héritage dont il était déchu. On peut d'ailleurs parfaitement reprendre en fonction de cette visée les thèmes du sacrifice et de l'expiation eux-mêmes. A vrai dire cependant, l'accent est massivement mis par l'Écriture ailleurs

que sur l'idée d'une justice ou d'une obligation de justice à satisfaire, pour l'obtention ou plutôt pour la récupération d'un bien aliéné. Cette idée est, en revanche, assez caractéristique de la théologie médiévale depuis S. Anselme, qui l'a lui-même très largement inspirée et influencée. S'y arrêter, et c'est tout l'intérêt qu'il y a justement à le faire, c'est donc prendre en considération une donnée tout à fait considérable de l'histoire de la sotériologie chrétienne, d'autant que sa portée ne se limite pas au Moyen-Âge. Elle a marqué et marque encore toute la tradition théologique depuis cette époque, et le fait que, sans le majorer certes, S. Thomas lui ait fait place dans sa propre théologie de la rédemption n'a naturellement pas peu contribué à son audience.

2. *Déploiement et formes*

a) Disons tout d'abord qu'il y a deux données de départ. La première est celle-ci: on part de la faute elle-même. Cette faute est d'emblée considérée comme une offense faite à Dieu, qui est elle-même considérée comme infinie compte tenu de l'éminente dignité de l'offensé. Cela étant, comment celui que marque la faute parce qu'il l'a commise — à savoir finalement toute l'humanité depuis Adam — pourra-t-il s'en arracher, en être délivré? Il y aurait naturellement la possibilité (elle n'est de fait, et malgré tout, jamais exclue dans ce genre de théologie) d'un pardon relevant purement et simplement de la pure prodigalité gratuite de Dieu... mais en réalité, et cela représente la deuxième donnée de départ, c'est immédiatement dans le contexte de la féodalité qui est celui de l'époque, que l'on pense ici (qu'Anselme pense ici) le type de prestation ou d'opération qui va permettre de lever l'offense et ses conséquences. Là où il y a offense, il faut réparation. Il en va de même ici: dans la mesure où atteinte a été portée à l'honneur de Dieu, une réparation de l'offense s'impose: une «réparation d'honneur» de l'honneur lésé.

b) Réparation véritable de l'honneur il ne pourra cependant y avoir que si elle se situe à la hauteur de l'offense; et comme la hauteur de l'offense se prend de la hauteur, de la dignité de l'offensé lui-même, il faudra que la réparation soit, ni plus ni moins, à la hauteur de Dieu... et donc finalement que, d'une manière ou de l'autre, elle soit en vérité le fait de Dieu même. C'est évidemment le seul moyen pour que soit rétablie la situation de justice et de droit à laquelle il a été porté

atteinte. C'est ainsi seulement que sera apportée la «condigna satisfactio» qui pourra être la «injuriae alteri illatae compensatio» (Catéchisme romain).

Si, de la sorte, seule une personne divine peut apporter une telle satisfaction, c'est un fait que le Christ a pu, lui, l'apporter puisqu'il était précisément le propre Fils de Dieu. Une question se pose cependant: comment une satisfaction, une réparation pourra-t-elle bénéficier à l'offenseur si c'est un autre que lui qui l'apporte? — La réponse est la suivante: Il suffit seulement que celui qui l'apporte le fasse au nom de l'offenseur, en s'en faisant d'une manière ou de l'autre le prêtre-nom, le représentant. C'est précisément ce qui s'est passé dans le cas du Christ: sur la croix, il a apporté la satisfactio «condigna» (pleinement «autorisée»), «infinita» (vraiment à la hauteur de l'offensé) et «representativa» ou «vicaria» (au nom à la place de l'offenseur), de sorte que Dieu a pu consentir à pardonner l'humanité, à la faire rentrer en grâce.

c) Cela posé, quelques compléments à cet exposé sommaire de la théologie de la satisfaction ne seront pas superflus. Notons au moins: que S. Anselme est de fait beaucoup plus nuancé que beaucoup d'exploitations qui seront faites de sa pensée par la suite; que S. Thomas replace sa propre conception de la «satisfactio vicaria» dans tout un contexte théologique qui en dénonce à l'avance toutes les interprétations juristes ou «marchandes»; et qu'en tout cas ces deux théologiens majeurs prennent toujours grand soin de tout rapporter à l'initiative du Père lui-même, et à une initiative du Père qui ouvre à l'homme la possibilité d'apporter réellement sa propre collaboration à la satisfaction qu'effectue le Christ en sa faveur.

3. *Insistances et intérêt*

a) Il faut tout d'abord relever, et ce n'est pas sans importance dans le contexte où elle a été élaborée, qu'une telle théologie s'appuie complètement à la base toute lecture mythologique de la rédemption: les élucubrations sur les prétendus «droits» du démon, sur une prétendue «raçon» payée à Satan, etc. sont totalement déboutées.

b) Ce premier trait est lié à un autre, beaucoup plus fondamental. C'est par une obéissance certes, mais par une obéissance qui traduit chez le Christ une attitude filiale d'amour, que nous sommes libérés du péché et de la mort. S'il faut parler de la gloire de Dieu,

c'est là qu'il faut la chercher. Et s'il faut parler de satisfaction, il convient de préciser d'abord qu'elle n'est donc accomplie que sur le registre de l'amour, et ensuite que si elle est accomplie par le Fils de Dieu lui-même, elle est *surabondante*. «En souffrant par amour et par obéissance, le Christ a présenté à Dieu plus que l'exigeait la compensation de toute l'offense du genre humain». (*Somme Théologique*, IIIa, q. 43, a. 2 c.).

Il y a là, on le voit, des aspects positifs restés trop souvent inaperçus et inexploités: la dette, l'exigence, le «jamais assez», ce peuvent être aussi ceux de l'amour!

c) On peut d'ailleurs aller plus loin encore dans le sens d'une évaluation positive de ce genre de théologie: même l'idée de «réparation» n'est pas nécessairement négative. Car il est bien vrai que le péché «casse» et détruit quelque chose; il est bien vrai qu'il remet en question le rapport avec Dieu: il est bel et bien rupture d'alliance, rupture d'amour avec Dieu. Dieu même ne peut pas «juger» autrement, ne peut pas faire qu'il en soit autrement. Il faudra donc qu'intervienne une démarche, une prestation pour que la rupture soit surmontée, pour que soit dénoncé ce qui l'avait causée et que soit rétablie la communication. Il convient seulement de préciser que si la rupture est intervenue dans l'ordre de l'amour, c'est aussi *dans cet ordre* que devra se situer la «réparation» ou la «restauration» souhaitable... Mais il est clair que dans cet ordre précisément, elle *devra* bel et bien intervenir pour que puisse être effectivement renouée l'alliance rompue. Les noms de Rivière (*Le dogme de la rédemption*), L. Richard (*Le mystère de la rédemption*) et J. Galot (*La rédemption mystère d'alliance*), entre autres, peuvent être cités comme ceux de théologiens contemporains qui ont bien dégagé cet aspect d'une théologie de la rédemption qui apparaît du même coup valoriser considérablement la collaboration de l'homme à son propre salut, dont la source première n'est pas à chercher ailleurs que dans l'initiative de l'amour de Dieu.

4. *Limites et déviations*

a) On peut déjà être sur ses gardes si l'on considère le lieu de naissance historique de cette perspective théologique: le droit germanique. Car il faut tout de même être prudent sur la pertinence réelle, en l'occurrence, des catégories juridiques, surtout lorsqu'elles apprécient les attitudes et les comportements humains sur le registre

d'une part de l'honneur et de l'offense, et d'autre part de la compensation et de la réparation. Il faut bien reconnaître en effet que l'idée d'une réparation, d'une restitution pensée dans le cadre d'une justice commutative et à plus raison d'une justice pénale, est malgré tout difficile à appliquer dans le domaine de l'honneur dû et de la dignité offensée: l'offensé risque toujours d'estimer n'être jamais assez dédommagé, et l'offenseur de penser avoir toujours trop à restituer, de sorte qu'au bout du compte ils sont toujours en passe d'être lésés et l'un et l'autre. Quant à ce qui concerne, plus spécifiquement alors, les rapports de l'homme avec Dieu, il est bien clair que s'il faut parler d'honneur divin, l'homme n'a en toute hypothèse pas à sa disposition ce qu'il faudrait pour être véritablement en mesure de le rétablir... Mais cela veut-il dire que l'homme est dès lors destiné à manquer toujours à ses devoirs et à sa tâche, ou bien que c'est la question même d'une telle tâche qui est mal posée? — On peut retenir la deuxième éventualité, et penser que mieux vaut placer et traiter la question des rapports entre Dieu et les hommes, et entre les hommes et Dieu, sur le terrain de l'amour plutôt que, simplement, sur celui de l'honneur.

b) Plus profondément: puisqu'il faut bien de toute manière reconnaître que l'homme n'est effectivement pas à la hauteur de l'exigence qui pèse sur lui, on en arrive comme nécessairement à dire que le Christ se substitue aux hommes, qu'il intervient purement et simplement à leur place. Or ce n'est digne ni de lui ni d'eux. Pour être acceptable de ces deux points de vue, il faudrait comprendre l'intervention du Christ comme une représentation et une solidarité qui, loin de dispenser les hommes d'apporter leur collaboration à l'oeuvre de leur propre salut, la leur rend au contraire *effectivement* possible.

c) Enfin, il faut prendre en considération le rôle qu'en toute cette affaire on fait jouer au Père, à Dieu le Père. On peut en arriver, de fait, à donner l'impression qu'il adopte l'attitude d'un tortionnaire sadique qui «fait payer» le coupable et va même jusqu'à prendre plaisir à le faire souffrir. Tout cela est absolument odieux. Il faut comprendre, au contraire, que si c'est Jésus qui réalise le salut du monde, c'est comme l'Envoyé du Père qu'il le fait: en accomplissant la volonté du Père lui-même. Et que si, par conséquent, la rédemption et la croix qui en est le chemin sont onéreuses, elles le sont en tant précisément que vécues par le propre Fils du Père. Il ne faut pas raisonner comme si le problème était que l'homme n'en ferait jamais

assez dans l'ordre de la souffrance expiatoire. Il faut prendre les choses à partir de «la réponse», qui est celle-ci: Dieu en fait toujours plus que ce que l'homme aurait pu espérer. Il y a bien un «prix de la grâce»; mais, en son Fils incarné et mort en Croix, c'est Dieu même qui le «paye»; et si du sang est «versé», c'est sur la Croix, celui de Jésus, son propre Fils.

IV. ... de la libération

1. *Origine et importance*

S'il fallait clarifier l'origine de l'usage qui consiste à exprimer le salut chrétien en termes de libération, il faudrait assurément remonter assez loin dans l'histoire de la foi. L'idée d'une libération est en effet radicalement liée, et cela depuis le Nouveau Testament, à toutes les autres expressions de l'oeuvre accomplie par le Christ. Être sauvé, n'est-ce pas être arraché à — et donc être libéré de — ces servitudes et ces captivités que représentent et qu'entraînent à la fois le péché, la souffrance et la mort?

Ce n'est cependant, il faut bien le reconnaître, qu'à une époque récente que l'on a recouru à ce terme de «libération» pour désigner, avec d'ailleurs une pointe de polémique à l'endroit du terme de «rédemption» jusque là privilégié en l'occurrence, la *totalité* de l'acte sauveur de Jésus-Christ et de ses effets dans l'humanité. On peut dire que ce qui s'appellera dès lors «théologie de la libération» naît vers les années 1968-1972, dans le contexte d'effervescence politique qui caractérise alors des pays comme Cuba, l'Argentine et le Chili. Mais il faut voir qu'il s'agit plus d'un courant et d'un mouvement que d'un système de pensée aux contours géographiques et doctrinaux toujours exactement circonscrits. D'un côté, il n'y a pas eu création ex nihilo: une certaine filiation ou dépendance apparaît en effet par rapport aux théologies politiques européennes et par rapport aux orientations ou radicales ou réformistes apparues dès le début des années 60 en Amérique Latine... pour ne pas parler de certaines tendances de la religiosité populaire. Par ailleurs, il faut préciser qu'une évolution s'est vite manifestée lorsque se sont, de fait, trouvés démentis les espoirs de progrès, d'émancipation et de développement conçus au départ. Il convient aussi de souligner que, compte tenu de l'attention extrême portée aux situations concrètes, les insistances ou

les accentuations ne sont pas les mêmes selon les pays et les régions: le Brésil n'est pas le Nicaragua, par exemple. Enfin il ne faut pas oublier que le phénomène ainsi désigné ne se limite pas à l'Amérique Latine mais que, mutatis mutandis, il a des analogues aussi bien en Amérique du Nord qu'en Afrique, aussi bien en Inde et à Sri Lanka qu'à Taiwan et aux Philippines.

Cela dit, et les débats actuellement en cours le montrent bien, c'est, depuis toujours et encore maintenant, en Amérique Latine que se rencontrent les représentants de ce courant qui ont recueilli la plus large audience. On peut citer principalement le franciscain brésilien Leonardo Boff, le jésuite salvadorien Jon Sobrino et le péruvien Gustavo Gutierrez, dont l'ouvrage paru en 1972 *Théologie de la libération* a fait date, et qui a récemment réuni un certain nombre d'articles significatifs sous un titre lui-même évocateur: «*La fuerza de los pobres*».

2. Déploiement et formes

a) On peut dire que ce qui est à la base de ce courant fort diversifié (mais malgré tout assez précisément orienté dans sa visée fondamentale), c'est la volonté de prendre expressément en compte la situation de pauvreté, les *besoins* concrets que sont amenés à éprouver et les *demandes* précises que sont conduits à formuler ceux qui vivent effectivement une telle situation. Autrement dit: on pose en principe que ne vaudraient finalement pas une heure de peine une théologie — et déjà une foi — qui prétendraient affirmer un salut dont les effets ne se vérifieraient aucunement dans la situation de misère et d'oppression multiformes que connaissent de fait ceux auxquels on prétend s'adresser.

b) Deux traits pourraient caractériser, à partir de là, le propos. D'un côté les situations évoquées sont analysées et évaluées à l'aide des sciences sociales: économie, sociologie, droit, qui ont toujours été plus cultivées en Amérique Latine que des sciences humaines comme la psychologie ou des disciplines théoriques comme la métaphysique. Et d'un autre côté on a nettement tendance à faire découler, du discours théologique qu'on projette, des engagements pratiques qui soient eux-mêmes «de libération»; et cela à la fois dans le cadre ecclésial et dans le champ économique et socio-politique. On considère d'ailleurs que le discours lui-même doit se concevoir

comme étant lui aussi, déjà, un engagement: *parler* c'est toujours être situé et se situer, autant donc le faire avec «conséquence».

c) Analyser des situations et définir un programme d'action dans la perspective d'une libération, cela peut se faire, assurément, de plusieurs manières. Or l'on voit apparaître ici un autre trait de ce type de théologie: il tend nettement, au plan et de la théorie et de la pratique, à privilégier les moyens et les outils proposés par le marxisme.

3. *Insistances et intérêt*

a) Il y a évidemment une insistance dont il s'impose tout d'abord de créditer ce type de théologie: le privilège qu'elle accorde aux pauvres. Il est bien vrai que rien de chrétien ne saurait être fait en dehors de la prise au sérieux de cette donnée évangélique première. Et ce n'est pas sur ce point que la Congrégation pour la doctrine de la foi fait porter sa critique. Elle reconnaît elle-même: «Devant la situation de pauvreté et d'oppression qui est celle de millions de latino-américains, l'Eglise a le devoir d'annoncer la libération de l'homme et d'aider cette libération à naître». Même si suit immédiatement cette précision: «mais elle a également le devoir de proclamer la libération dans sa signification intégrale, profonde, telle que Jésus l'a annoncée et réalisée», la nécessité pour les croyants de s'engager dans le sens de la libération des plus démunis est donc, de fait, nettement soulignée.

b) Deux autres insistances méritent également d'être prises en considération dans la présentation qui est faite ici du salut chrétien. D'une part il est opportunément rappelé contre toutes les tentations spiritualisantes ou individualisantes, qu'il s'agit avec lui d'une *réalité globale*: il concerne tout l'homme y compris dans sa chair elle-même; et il concerne le monde tout entier puisque nous sont promis des cieux nouveaux et une terre nouvelle. D'autre part, l'attention est non sans raison attirée, dans le salut, sur son caractère de *processus dynamique*: tout transcendant et gratuit qu'il soit (il faudra y revenir), il ne s'en accomplit pas moins dans l'effectivité de l'histoire, c'est à dire selon ses conditions très concrètes.

c) Quoi qu'il en soit de risques ou même de déviations sur lesquelles on ne pourra évidemment pas faire l'impasse, on doit enfin relever comme un élément positif une double audience, de fait

très largement vérifiée. Ce n'est déjà pas rien que de voir ainsi des croyants réussir à manifester que la référence chrétienne évangélique est et demeure toujours apte, tant au niveau des discours qu'à celui des pratiques, à susciter des renouveaux libérateurs et à mobiliser des énergies de transformation, là même où s'étaient infiltrés accablement et désespérance. Mais cette audience est d'autant plus significative qu'elle en appelle une deuxième: même ceux qui ne l'adoptent pas (soit qu'ils récusent toute théologie soit qu'ils en prônent une autre) sont bien obligés de reconnaître que ce type de théologie fait au moins apparaître à quiconque prétend le contraire qu'il n'est pas nécessairement toujours vrai que le christianisme joue comme un opium et n'entraîne qu'aliénation. Or on peut penser que faire apparaître cela n'est pas sans intérêt, compte tenu de ce que sont les idéologies aujourd'hui dominantes dans le monde, et spécialement en Amérique Latine.

4. *Limites et déviations*

Le positif étant reconnu, il n'en reste pas moins que l'on doit bien admettre que ce n'est pas sans raison que ce type de théologie se voit aujourd'hui soumis à critiques et interpellations. Sans pouvoir ni vouloir assurément faire plus ici, que donner quelques indications, on peut au moins signaler quelques «questions à suivre».

a) On peut tout d'abord repérer certains «manques objectifs» par rapport à l'intégralité de la profession de foi chrétienne. On peut à ce titre indiquer: une insistance plus marquée sur les nécessaires engagements positifs de l'homme, que, d'une part sur la gratuité du salut du point de vue de Dieu et, d'autre part, sur l'interférence, malgré tout, du péché personnel du côté de la réponse humaine; une valorisation telle de la dimension communautaire et de l'initiative de la base dans l'Eglise, que l'importance de la hiérarchie et du magistère s'en trouve notablement estompée; une insistance sur le prophétisme de Jésus qui, même si sa divinité est affirmée, paraît parfois rendre comme quelque peu superflue toute réflexion substantielle sur le mystère du Dieu — Trinité dans son immanence.

Mais les réponses ou les éléments de réponse ne manquent pas face à de pareils reproches. Tout en reconnaissant le bien-fondé de semblables observations, nombre des tenants les plus conscients de la théologie de la libération feront remarquer non sans raison qu'on

ne peut pas attendre d'un courant aussi récent qu'il ait déjà déployé toutes les virtualités dont il est porteur; que autre chose est de valoriser, fût-ce dans une certaine atmosphère de tension, la responsabilité ecclésiale de tous les chrétiens, et autre chose est de torpiller l'autorité dans l'Eglise; qu'enfin il faut mesurer les effets que peut avoir aussi, de fait, dans le sens d'une confortation des désordres sociaux existants, la valorisation des aspects inverses de ceux qui sont ici mis en valeur: l'insistance sur la culpabilité individuelle, la gratuité de la foi, la recherche de l'unité, etc. *peut* aussi entraîner un certain repli sur une religion trop «purement» intérieure (voire être pernicieusement employée pour appeler à la résignation?).

b) Derrière ces «manques *objectifs*», il faut interroger sur la place effectivement faite à deux aspects plus *formels* dans la constitution des discours ainsi construits. D'un côté, il n'est pas douteux que la théologie en question ne peut pas ne pas reconnaître comme une de ses tâches essentielles le souci que, comme toute théologie, elle doit avoir elle aussi de manifester son propre enracinement dans la tradition chrétienne. De l'autre et surtout, s'il est vrai que, comme le répondaient les frères Boff au cardinal Ratzinger, le marxisme est effectivement «dangereux» pour la foi, cette théologie doit pouvoir faire la preuve, pour garder crédibilité, que l'on peut effectivement emprunter au marxisme certains au moins de ses instruments d'analyse, sans être pour autant entraîné comme par une nécessité inéluctable dans les stratégies de violence et dans l'athéisme théorique que professent, de fait, un nombre considérable des adeptes du marxisme. Seul l'avenir pourra dire dans quelle mesure une telle «preuve» est faisable, mais il n'est pas douteux que plusieurs s'emploient activement à tenter de la fournir.

c) Enfin et surtout, mais ce point est lié aux précédents par rapport auxquels il joue comme un rôle de révélateur, il s'agit de savoir si oui ou non on prétend limiter la libération à un niveau purement économique-socio-politique, séculier et mondain. Ou bien si on la voit aussi jouer au niveau d'une promotion de l'homme qui: 1.°) l'atteint et le promeut jusque dans l'intime de sa liberté entravée et aliénée par le péché; 2.°) s'offre, à certaines conditions, à tout homme, quelles que soient sa position sociale, son appartenance raciale ou sa couleur politique; 3.°) est destiné à se développer en une vie éternelle qui est à la fois glorification de Dieu et résurrection des morts.

V. Remarques conclusives de «sotériologie» générale

Il est temps de mettre un terme à cet exposé. On consacrerà cette brève dernière partie à quelques remarques conclusives. Il est clair que, chacune dans son époque, chacune des théologies qui viennent d'être évoquées se présente sous des formes et avec des insistances qui, à un titre ou à un autre et compte tenu des limites et des déviations signalées, importent finalement toutes à toutes les formes aujourd'hui possibles de cette réflexion théologique systématique sur la rédemption qu'on a coutume d'appeler «sotériologie». Afin de ne pas prolonger, on se contentera à cette place d'enregistrer trois «leçons», prises successivement, et dans l'ordre, des trois types de théologies qui viennent d'être présentées.

1. Il faut *se garder de séparer l'oeuvre de Jésus-Christ de son être*. D'un côté il est essentiel à son être même que d'avoir à se réaliser à travers le devenir de toute une histoire: de l'incarnation-naissance à la mort-résurrection. De l'autre, ce n'est que dans ce qu'il opère pour nous comme Sauveur, que Jésus-Christ nous révèle sa propre identité de Fils de Dieu.

2. Il faut *refuser de séparer Jésus de Dieu*. Il s'impose d'en finir avec cette vision ancienne de la divinité qui voit un Dieu suprême déléguer un dieu subalterne pour les basses oeuvres du salut. En tant que Fils, Jésus-Christ lui-même est Dieu. Et donc non seulement l'initiative du salut et la conduite de son déroulement relèvent expressément et originairement aussi de lui, mais par et en lui le Père et l'Esprit sont eux-mêmes — selon l'unité de Dieu, mais chacun à son titre propre — impliqués dans le destin vécu, l'oeuvre accomplie par Jésus-Christ.

3. Il n'y a *pas à séparer Dieu de l'homme*. Ce qui se révèle dans l'oeuvre du salut accomplie en Jésus, ce n'est pas qu'un Dieu courroucé contre l'homme se comporterait à son égard comme un monarque, un justicier ou un tortionnaire sans entrailles. Se révèle un Dieu ami des hommes, qui adopte lui-même le point de vue et l'intérêt des hommes, qui veut et vient les associer à leur propre salut. De sorte que, d'un côté, il «paye» lui-même le «prix de la grâce» qu'il fait aux hommes et, de l'autre, il leur signifie que c'est dans toutes les dimensions de leur existence qu'ils sont appelés à ce salut qui n'est la vie de l'homme qu'en étant la gloire de Dieu — et inversement.

Joseph DORÉ