

Dieu sauve: Qu'est-ce à dire ?

Essai de théologie systématique

Gérard Siegwalt

Notre point de départ est un constat : la doctrine du salut – la sotériologie – d'une composante notable de la théologie chrétienne occidentale jusqu'à l'époque contemporaine ne rend pas compte de la plénitude du témoignage biblique concernant le salut. Or cette déficience, qui revient à un rétrécissement dans l'intelligence du salut – nous parlons de rétrécissement sotériologique –, se fait au détriment de l'expérience du salut de Dieu. Une interprétation (ou théologisation) s'est substituée à l'expérience concrète du salut, enfermant et étouffant cette dernière au risque de lui assigner une place à part, voire de la rejeter hors du domaine de la théologie¹.

Nous procéderons en trois étapes. Dans une première partie, nous analyserons le rétrécissement sotériologique que la théologie occidentale a fait subir à l'attestation biblique du salut. Une deuxième partie rappellera les lignes de force de cette dernière telle qu'elle s'inscrit dans la totalité du message biblique. Dans une troisième partie, nous en dégagerons les conséquences pour une compréhension plénière de la sotériologie biblique.

1. Je suis heureux de dédier cette contribution à mon collègue et ami Charles Wackenheim, en souvenir d'une longue, loyale et fraternelle collaboration en Dogmatique, remontant jusqu'au début des années 1970, entre nos deux facultés de théologie de Strasbourg.

La « captivité » théologique de la sotériologie

Le rétrécissement sotériologique de l'augustinisme

Il y a captivité de la sotériologie lorsque cette dernière, comprise d'une certaine façon, s'absolutise, affirmant être le vrai et le plein sens du témoignage biblique concernant l'agir salvateur de Dieu. Cette absolutisation épaulé – et est épaulée par – celle, tour à tour, d'une certaine compréhension du péché et, partant, du Christ.

Ce qui est ici stigmatisé, ce n'est pas le lien entre le salut, le péché et le Christ, mais c'est le parti pris de la suffisance et, pour ainsi dire, du caractère comptabilisable de ce lien : il est considéré comme rendant compte suffisamment, c'est-à-dire pleinement, du salut, du péché et du Christ, les trois étant ajustés entre eux et faisant ainsi système (fermé).

Au départ de ce rétrécissement, il y a saint Augustin avec sa doctrine du péché originel. On sait que toute la théologie ultérieure a été marquée par là, du Moyen Âge, de la Réforme protestante du XVI^e siècle, du catholicisme tridentin jusqu'aux dialogues œcuméniques intra-protestants et avec l'Église catholique-romaine au XX^e siècle même si, singulièrement depuis Vatican II, c'est parfois plus implicitement qu'explicitement. Cette détermination augustinienne s'exprime aussi dans le plan classique des traités dogmatiques : création-chute-salut, le salut et donc le Christ étant référés étroitement à la chute et au péché.

Dans l'augustinisme, la sotériologie est captive de la doctrine du péché, de même que la christologie. Du coup, la sotériologie est réduite dans sa portée à l'anthropologie, à l'exclusion de la cosmologie (relative à la création, au sens du cosmos et de la nature). On ne peut certes pas dire que l'être humain soit simplement ramené à sa qualité de pécheur, puisqu'il est aussi créature à l'image de Dieu. Si la chute le détourne de son accomplissement en Dieu et le pervertit en ce sens, elle ne détruit pas en lui les structures d'humanité que le Christ est venu restaurer pour remettre l'homme sur l'orbite de sa destination véritable. Grâce au

Christ, et donc du fait du salut en lui – salut effectué par le baptême et la foi –, l'anthropologie s'ouvre à la réalité de l'être nouveau. La sotériologie liée à la christologie ouvre dans ce sens-là l'anthropologie à l'eschatologie de la nouvelle création.

Caractéristiques de la sotériologie rétrécie

Nous ne pouvons que noter les caractéristiques unilatérales de cette sotériologie rétrécie.

Elle marginalise, voire occulte la cosmologie et donc la création. Quant à cette dernière, les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament maintiennent l'affirmation de sa bonté en dépit de sa fragilité à cause d'un mal qui excède celui de la faute et, partant, du péché de l'être humain, annonçant son accomplissement dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle (du 2^e Ésaïe à l'Apocalypse) et par conséquent le salut de la création tout entière (Rm 8).

Au plan anthropologique, cette sotériologie est focalisée sur la qualité de pécheur de l'être humain, marquée qu'elle est par ce qu'on peut appeler le syndrome du livre de Job et plus précisément des amis de Job. Nous entendons par là le réflexe de la conscience morale consistant à lier le mal à la faute et au péché, d'où la difficulté de reconnaître un mal tragique (le mal-destin) inhérent à la nature et à l'histoire, et donc irréductible à la causalité humaine. La sotériologie rétrécie répond à la question de la théodicée (Dieu est-il juste ?), soit dans le sens du jugement immanent (ce que l'être humain sème, il le récolte), soit dans celui du mal comme mystère insondable (ce qu'il est assurément) et dont Dieu seul détient la réponse, soit encore dans le sens, frisant le dualisme, d'une sorte d'Anti-Dieu (Satan, le diable, comme principe opposé à Dieu). Cette conception est poussée, sous la pression du mal tragique, à reconnaître l'insuffisance du « dogme » du péché originel, et ainsi à faire valoir la sotériologie par rapport au mal

et à la mort en tant qu'indépendants du péché et caractéristiques tous deux de la finitude et de la fragilité, bref de l'inaccomplissement de la création.

En ce qui concerne la christologie, le rétrécissement sotériologique obscurcit le témoignage néotestamentaire concernant le Christ du premier article du Credo en ce sens que le Dieu – Père – créateur agit dans l'œuvre de la création par le Christ, le Fils, et en lui, au même titre que dans l'œuvre du salut. La christologie est ainsi coupée de la création en tant que création continue, et limitée au salut de l'être humain en tant que déconnecté de la création. Tout comme l'anthropologie, la christologie est a-cosmique.

On peut ajouter l'implication ecclésiologique du rétrécissement sotériologique de la théologie. La limitation – l'ajustement – de la christologie à la sotériologie rétrécie (et réciproquement) remet le salut à l'Église comme instance de salut, au sens du « *Extra ecclesiam nulla salus* ». La captivité théologique de la sotériologie est liée à celle de l'ecclésiologie et donc à une prétention de l'Église qui, de communauté de prière, de témoignage et de service au sein de l'humanité, en fait une instance de pouvoir.

Conséquences

Les caractéristiques du rétrécissement sotériologique, qui tiennent à l'absolutisation de la sotériologie dans le sens indiqué, conduisent à une exacerbation de ce qui est absolutisé : non seulement le salut devient une obsession, mais celle-ci, reposant sur le refoulement ou du moins la mise à l'écart de ce qui n'a pas trait au salut, procède par hiérarchisation, dans l'ordre du réel, de ce qui est premier et de ce qui l'est moins. On distingue alors entre le sacré et le profane, le spirituel et le temporel, dans le sens non d'une polarité, d'une réalité à deux pôles, mais dans le sens d'une opposition au moins tendancielle. Il y a là un dualisme potentiel induisant toutes sortes d'alternatives définies dogmatiquement : salut-perdition ou grâce-péché, Église-monde, foi,

vérité-liberté-incroyance, relativisme-aliénation, etc. Augustin connaît certes l'ambiguïté inéluctable du réel vécu où Église et monde se mêlent, le jugement dernier étant le fait de Dieu seul. Certes, au cours de l'histoire ultérieure, les alternatives mentionnées ont pu toujours à nouveau être estompées dans leur radicalité, celle-ci, ressentie comme excessive, entraînant leur relativisation. Mais cette relativisation, jugée être cause de décadence, tend à générer de nouvelles formes de radicalisation, si bien qu'un principe de discrimination travaille toute l'histoire de la chrétienté. Si ce principe n'a pas sa source en saint Augustin, il n'est pas non plus dépassé par lui dans le sens d'une théologie récapitulative, laquelle place tout le réel sous la seigneurie transformante, transfiguratrice, du Dieu créateur et rédempteur.

Le dialogue œcuménique est né de la constatation navrante de l'émiettement de l'unité de l'Église ; il est le lieu où adviennent progressivement une correction et un enrichissement réciproques, voire une reconnaissance mutuelle. Largement marqué encore lui-même par le rétrécissement sotériologique, il ouvre cependant les différentes Églises les unes aux autres et donc chacune au-delà d'elle-même ; de plus, en raison de l'insertion de chacune d'elles dans la société humaine plus vaste, il les ouvre à celle-ci et ainsi au « monde ». Le dialogue œcuménique appelle les unes et les autres, et toutes ensemble, à conjuguer la cohérence interne de la théologie – une cohérence dialectiquement réexaminée à la lumière les unes des autres – avec le souci de sa cohérence externe, faisant apparaître, de par cette nécessaire conjugaison, le caractère unilatéral et donc insatisfaisant, aléatoire voire fallacieux de la cohérence interne réduite à elle-même, et libérant par là même la théologie de sa captivité en l'ouvrant à la totalité du réel et aussi à Dieu dans sa totalité.

Le témoignage biblique concernant le salut

Ancien Testament

L'agir salvateur de Dieu

Nous parlons à ce propos, avec Claude Westermann², de l'agir salvateur de Dieu, privilégiant la forme verbale « sauver » (ou d'autres verbes de même sens : libérer, secourir) à la forme nominale et donc au substantif « salut » (ou d'autres termes de même sens)³. Certes, déjà l'Ancien Testament, mais surtout le Nouveau, emploient aussi le substantif, mais la substitution du substantif au verbe tend à occulter le fait que le substantif n'est autre que la substantivation de la forme verbale – laquelle est première – et qui doit s'entendre comme nom d'action, ne décrivant pas un état qui aurait sa consistance en lui-même, et dans ce sens objectif, mais un processus, une effectuation, une advenue qui est vécue comme une intervention de Dieu et qui détermine une expérience pour le sujet – individu ou collectivité –, à savoir le fait d'être sauvé, délivré, secouru. Le salut est le fait d'être sauvé par Dieu dans telle situation donnée, quelles que puissent être par ailleurs les causes secondes en jeu.

Les livres dits historiques du canon hébraïque, d'un côté le Pentateuque, de l'autre Josué, Juges, I-II Samuel, I-II Rois se regroupent autour du récit de la sortie d'Égypte, tout en étendant cet acte salvateur fondamental aussi bien vers l'avant que vers l'après. On constate dans ces traditions historiques que l'agir salvateur de Dieu est multiforme et toujours fonction de la particularité des situations de détresse, si bien que « l'expérience du salut est chaque fois une expérience nouvelle⁴ ». Ce qu'on appelle « histoire du salut » est une théologisation recouvrant,

2. Voir C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament* (1978 – trad. fr. Labor et Fides, Genève, 1985). Nous renvoyons expressément à cet ouvrage, principalement à la partie II sur « L'agir salvateur de Dieu » et à la partie III sur « L'agir bénissant de Dieu ». Nous traduisons de l'allemand, en indiquant toutefois la pagination selon l'édition française.

3. Nous renvoyons aux articles concernés dans les dictionnaires théologiques.

4. Voir *op. cit.*, p. 43.

depuis « l'élection » d'Abraham et l'« alliance » sinaïtique, toute l'histoire ultérieure d'Israël qui s'accomplit, selon le Nouveau Testament, en Jésus le Christ. L'« histoire du salut » est à la fois une abstraction idéelle (théologique) par rapport aux faits particuliers qui constituent cette histoire, et une particularisation par rapport à l'histoire plus vaste de l'humanité comme telle. L'agir salvateur de Dieu vaut bien au-delà du seul peuple Israël : le reste de l'humanité n'est pas « hors salut » mais il est hors l'histoire particulière du salut dans le sens de l'histoire d'Israël. On peut ajouter que les Psaumes sont l'expression non seulement des aspects multiples de la faillibilité de l'être humain comme pécheur, mais également de sa fragilité en tant que créature et, partant, de sa dépendance par rapport à l'agir salvateur de Dieu.

Dans l'Ancien Testament, l'agir salvateur de Dieu est de l'ordre de l'expérience, à vrai dire d'expériences chaque fois ponctuelles et donc chaque fois différentes, selon les circonstances de détresse – personnelles ou collectives – dans lesquelles il s'effectue. La sotériologie de ces textes est une sotériologie narrative, non une sotériologie doctrinale ou théologique. Le verbe « sauver » et les autres verbes du même ordre ont toujours à nouveau un sens très terre-à-terre, le sens premier de secourir, venir au secours, délivrer. Si ce sens est ouvert à sa dimension spirituelle, s'agissant du secours venant de Dieu, cette dimension spirituelle est appréhendée dans la réalité temporelle et non en dehors d'elle.

L'agir bénissant de Dieu

De l'agir salvateur de Dieu, qui s'effectue de manière discontinue dans la continuité même de l'histoire, on peut distinguer avec C. Westermann l'agir bénissant de Dieu⁵. Si celui-là se réfère à l'histoire, celui-ci se réfère fondamentalement à la création. Le thème de l'agir

5. Voir *op. cit.*, partie III

bénissant de Dieu est caractéristique de la source P (Code sacerdotal), depuis le premier récit de la création (Gn 1-2,4a), où il est dit que Dieu bénit les animaux, puis Adam et enfin le jour du sabbat ainsi que la suite généalogique allant jusqu'à Noé et aux généalogies issues des trois fils de Noé présentés comme les ancêtres des différentes nations. Ce thème se poursuit à travers les traditions patriarcales dans lesquelles il concerne aussi bien la lignée d'Abraham, d'Isaac et de Jacob que les « exclus » de cette lignée tels Ismaël et Ésaü ainsi que les nations « païennes » en général. La différence entre l'agir salvateur et l'agir bénissant de Dieu est que celui-là est « événementiel », ponctuel et donc particulier, alors que celui-ci est permanent ou continu et universel, pour autant que l'être humain s'inscrit dans la création de Dieu et la respecte comme telle. La littérature sapientiale de l'Ancien Testament évoque la sagesse qui ressortit à la prise en compte de la création et de la bénédiction qui s'y trouve associée. Le thème de l'agir bénissant de Dieu conduit, plutôt qu'à une sotériologie narrative, à une théologie empiriquement réflexive ou encore sapientiale. Le thème de l'agir bénissant de Dieu ou bien ne relève pas de la sotériologie – et alors celle-ci est bien de l'ordre du rétrécissement, limitant l'agir de Dieu à son agir salvateur – ou bien appelle une autre définition de la sotériologie, référée tant à l'agir proprement salvateur de Dieu qu'à son agir bénissant.

La prédication prophétique du jugement et du salut

Un troisième thème à situer par rapport à l'agir salvateur de Dieu est celui, central dans la prédication des prophètes, du jugement et du salut⁶. Ce thème, qui peut avoir une portée individuelle ou, plus souvent, une portée collective, est généralement lié à celui du péché. Mais ce qui est

présenté et vécu comme jugement peut aussi être de l'ordre du destin, du mal comme destin, comme notamment dans le cas de Job, mais aussi dans un certain nombre de psaumes : non pas jugement immanent comme dans le cas du péché, même si dans ce cas le jugement peut parfois se faire attendre, voire ne pas intervenir du vivant des individus ou des peuples concernés, mais jugement dans l'ordre du tragique et donc du « coup du sort ». Cet aspect d'un mal tragique ainsi entendu n'est pas absent de la Bible. Pour le jugement dans l'une et l'autre acception vaut la visée de la prédication prophétique : le jugement n'a pas son sens en lui-même, mais dans le salut. À la « prophétie du jugement » – selon la double acception indiquée du jugement – correspond la « prophétie du salut », ce terme étant entendu non pas comme désignant simplement tel acte salvateur particulier de Dieu, mais comme renvoyant au salut eschatologique, ou du moins comme ouvrant, à travers un acte salvateur particulier, au salut eschatologique dont le Deutéro-Ésaïe parle comme des cieux nouveaux et de la terre nouvelle. Le thème prophétique du jugement et du salut ne ressortit pas à une théologie narrative ni à une théologie réflexive, mais à une théologie interpellative, sous le signe du *kairos* (temps favorable) eschatologique à venir de Dieu.

Le thème du jugement et du salut, s'il doit relever de la sotériologie, ouvre celle-ci à la profondeur du réel naturel (création) et historique avec, à côté de la dimension de bénédiction universelle, la dimension non seulement de la faute tant personnelle que collective et de ses conséquences, mais aussi du malheur (du mal-destin) indépendant de la faute : il soulève aussi la question du sens du réel (dans l'apparente absence de sens du mal tragique) et, partant, du lien entre le salut et le sens. Par ailleurs, il comporte une évidente dimension politique, par le lien étroit existant dans la prédication prophétique entre le droit et la justice d'un côté, le salut de l'autre : pas de salut sans justice au sens du droit et de l'équité. Ces deux aspects, sens et justice, étant ainsi reconnus comme constitutifs du salut, il apparaît clairement que les

6. Voir C. WESTERMANN, *op. cit.*, partie IV. Nous explicitons Westermann dans le sens du jugement « tragique ».

prophètes ont une compréhension du salut comme salut plénier ; celui-ci doit intervenir dans l'histoire et par-delà l'histoire (ce deuxième aspect est souligné par la littérature apocalyptique). Ce n'est qu'au prix d'un tel élargissement de la sotériologie que le rétrécissement inhérent à la sotériologie augustinienne pourra être dépassé et que la sotériologie sera à la hauteur du témoignage de l'Ancien Testament.

Nouveau Testament

Concernant le témoignage du Nouveau Testament, il importe de relever essentiellement trois points.

L'Ancien Testament est présupposé par le Nouveau

Le témoignage de l'Ancien Testament est présupposé par le Nouveau ; rien n'en est retranché. En ce sens, l'Ancien Testament est constitutif du Nouveau, ce qui implique que la sotériologie néotestamentaire ne saurait être une réduction, ou un rétrécissement, de celle de l'Ancien Testament. Cela veut dire que, si le Nouveau Testament, en tant qu'accomplissement de l'Ancien, est la norme de ce dernier, celui-ci, en tant que présupposé par le Nouveau Testament, est aussi la norme du Nouveau Testament. Les deux Testaments se sont donnés respectivement comme normes, chacun compte tenu de sa qualité propre.

Il apparaît ainsi à l'évidence que le thème vétéro-testamentaire de l'agir salvateur de Dieu se prolonge dans le Nouveau Testament, avec toutefois cette différence qu'il est désormais mis généralement en relation avec le Christ. Si cela signifie que les actes salvateurs particuliers sont référés à l'acte salvateur eschatologique par excellence, la réciproque est vraie également ; d'où il suit que la sotériologie néotestamentaire n'est pas réductible à l'acte salvateur eschatologique de Dieu en Christ et à sa portée. La sotériologie néotestamentaire comporte tout l'aspect de l'agir salvateur de Dieu au sens de l'Ancien Testament, qui ressortit à la sotériologie narrative. Par ailleurs, le thème de l'agir

bénissant de Dieu n'est pas non plus absent du Nouveau Testament ; non seulement il est présupposé dans ses données vétéro-testamentaires, mais il affleure à bien des endroits et de bien des manières dans le Nouveau Testament lui-même. Il resterait à voir si et, le cas échéant, comment il est mis en relation avec le Christ. De plus, la prédication de Jésus se situe dans la suite de celle des prophètes : même si le sens eschatologique de cette prédication apparaît clairement, il ne supprime pas son sens pour l'histoire, celle-ci étant le « lieu » dans lequel se signifie dès à présent le royaume à venir de Dieu. Il en appert que la sotériologie néotestamentaire, à l'instar de celle de l'Ancien Testament, comporte aussi, par le truchement de l'agir bénissant de Dieu, la référence à la création et ressortit ainsi à une théologie réflexive et sapientiale. Elle comporte également, par le truchement du thème prophétique du jugement et du salut qui marque centralement la prédication de Jésus, la référence à l'histoire qui relève d'une théologie interpellative et kérygmaticque. Cette référence à l'histoire appelle tant à la repentance qu'à une vie selon le droit et la justice, tout en ouvrant une perspective quant à la question du sens du réel.

Distinction entre l'acte salvateur eschatologique du Christ et des actes salvateurs variés

Il y a dans le Nouveau Testament une prévalence de théologie interpellative, ou kérygmaticque, sous le signe du *kairos* eschatologique de Dieu manifesté dans le ministère public de Jésus et s'accomplissant dans sa mort et sa résurrection. Cet accomplissement constitue, avec ses implications, le cœur même de la prédication apostolique telle qu'elle est transmise dans le corpus des épîtres ainsi que dans le livre de l'Apocalypse.

Mais ce fait ne peut pas en occulter un autre, à savoir que la sotériologie narrative, à l'instar de celle de l'Ancien Testament, est en vérité première. Certes, les Évangiles et les Actes des apôtres, témoins de cette sotériologie narrative, sont chronologiquement postérieurs,

en tant qu'écrits (non comme tradition orale), à une partie importante – la partie paulinienne – des épîtres. Mais si saint Paul n'a pas connu Jésus de son vivant terrestre, il y a bel et bien, à la base de sa prédication, une expérience salvatrice relevant de la théologie narrative : celle du chemin de Damas relatée dans le livre des Actes. Ce dernier comporte d'ailleurs bien d'autres exemples d'expériences salvatrices particulières de Paul, et dans ses épîtres il les évoque également, jusqu'à celle de sa maladie dont il n'a certes pas été guéri, mais dans laquelle il a vécu la suffisance toute-puissante de la grâce de Dieu (2 Co 12, 7s). Les apôtres qui ont été les disciples de Jésus durant son ministère terrestre et qui sont les auteurs, ou sans doute dans l'un ou l'autre cas tels de leurs propres disciples, des autres épîtres et de l'Apocalypse, ont bénéficié de leur côté d'une expérience salvatrice initiale vécue chaque fois comme spécifique. Plusieurs en sont relatées dans les Évangiles, et le livre des Actes en raconte d'autres pour la période de l'Église à partir de Pentecôte. Les Évangiles racontent par ailleurs toutes sortes d'actes salvateurs particuliers de Jésus : des guérisons, des libérations de possession démoniaque, des actes de pardon, des « résurrections », des multiplications de pains, le secours dans la mer déchaînée ou dans la pêche sans succès... Il ne faut pas opposer les actes salvateurs ainsi compris à la prédication proprement dite de Jésus : celle-ci, attestant aux yeux des auditeurs son « autorité » (*exousia*) au même titre que les signes multiples opérés par lui, est autant vécue comme agir salvateur que ces derniers. En elle se poursuit et s'actualise la prédication des prophètes de l'Ancien Testament annonçant le jugement et le salut dans le temps de l'accomplissement, le *kairos* de Dieu désormais venu « parmi » ou « en » ceux/celles qui s'y ouvrent (voir Lc 17,21).

Le Nouveau Testament se caractérise par une concentration sur le fait salvateur par excellence qu'est la personne même du Christ, dans son don de lui-même jusqu'à la mort et dans sa Résurrection. Le Christ est attesté comme le Fils incarné de Dieu qui manifeste à travers son ministère terrestre, culminant dans sa mort et perçu en son sens dernier dans sa

Résurrection, la victoire non seulement sur le péché, en le pardonnant, mais également sur le Tentateur et le mal en général, dont la puissance destructrice, démoniaque et mortifère, apparaît comme soumise à la réalité (l'effectivité) créatrice et rédemptrice de Dieu. Le Christ triomphe aussi de la mort, engloutie comme réalité seulement avant-dernière dans la réalité dernière de la vie éternelle. Cette portée de la mort et de la résurrection du Christ est perçue par la foi qui la vit selon la dialectique du « déjà » (le salut est déjà agissant) et du « pas encore » (le salut n'est pas encore manifeste dans sa plénitude ; il le sera à la parousie du Christ).

Implications de l'affirmation du salut eschatologique en Christ pour la compréhension du salut

Il ne saurait être question d'exposer ici plus amplement ce qui est au cœur de la prédication apostolique, sinon pour en dire les implications pour le salut, donc pour la question : Dieu sauve – Qu'est-ce à dire ? Nous nous limitons aux implications au plan de la théologie néotestamentaire. Il s'agit, d'un côté, de comprendre la portée en elle-même de l'affirmation centrale de la mort et de la résurrection du Christ ; de l'autre, de la mettre en relation avec le reste du témoignage néotestamentaire concernant le Christ.

– La portée de la mort et de la résurrection de Jésus confessé comme le Christ tient à l'affirmation de leur caractère salvateur dans un sens unique, décisif, universel, proprement eschatologique, comme cela a déjà été indiqué. Le Nouveau Testament explicite cette portée de différentes manières, parlant à propos de la mort de Jésus, dans la ligne même de ce dernier, de mort « pour », ce qui peut s'entendre aussi et a été entendu dans le sens de mort « à la place de » (les pécheurs) et ainsi comme substitution, cette compréhension étant liée à l'idée d'expiation ou propitiation ou encore de Rédemption (rachat) et trouvant, dans la Réforme protestante du XVI^e siècle, son expression majeure dans le

thème paulinien (essentiellement des épîtres aux Galates et aux Romains) de la justification par grâce ; il parle aussi de réconciliation, de divinisation, etc.⁷. Il faut prendre conscience ici du risque de rétrécissement de la sotériologie lorsque toutes ces théologisations, ou telle ou telle d'entre elles, sont absolutisées. Elles tendent alors à référer le salut unilatéralement au péché, alors que, pourtant, nous avons déjà noté la portée de la mort et de la résurrection du Christ également pour le Tentateur et le mal en général ainsi que pour la mort.

– Le cœur battant de la prédication apostolique, à savoir l'affirmation de la portée salvatrice par excellence de la mort et de la résurrection du Christ, s'inscrit selon le Nouveau Testament dans une christologie et une sotériologie plus vastes, dépassant la référence du Christ et du salut à la seule humanité et plus particulièrement à la seule « chute » de la créature humaine. Il suffit de rappeler que la christologie du Christ mort et ressuscité conduit dans le Nouveau Testament à une christologie de l'Incarnation et, partant, à une christologie du Fils éternel de Dieu. Celui-ci est confessé comme celui par qui Dieu a créé l'univers et en qui l'univers subsiste (voir 1 Co 8,6 ; Col 1,15ss ; He 1,1ss ; Jn 1,1ss) : il y a ainsi une christologie du premier article du Credo, le Christ concernant la création comme telle. Mais il y a aussi une sotériologie liée à la christologie du premier article : qu'on pense à Ap 13, 8 avec l'affirmation qui y est faite concernant « l'agneau immolé dès la fondation du monde », ainsi qu'à des textes concernant le dessein salvateur éternel de Dieu (voir en part. 1 Co 2,6ss ; Rm 16,25 ; Ep 1,3ss ; 3,8ss ; 2 Tm 1,9ss ; 1 P 1,19ss). La christologie a une portée cosmologique en même temps qu'une portée anthropologique ; la sotériologie concerne la création tout entière (voir Rm 8,19ss ; Ap 4-5 ; 21s ; etc.), et elle concerne l'être humain dès la fondation du monde et pas seulement depuis l'événement historique de la croix de Golgotha. Celle-ci, c'est-à-dire la mort et la

7. Voir à ce propos B. SESBOUÉ, *Jésus Christ l'unique médiateur*, Desclée, Paris, 1988.

résurrection du Christ, et plus précisément la personne de Jésus de Nazareth confessé comme le Christ, représentent un « concret universel » : s'y atteste dans l'histoire concrète et donc de manière particulière ce qui est vrai de manière universelle, mais latente depuis l'origine.

Conclusion

De ce survol du témoignage biblique concernant le salut, il résulte que le salut est une réalité à la fois particulière et universelle ou englobante, à la fois historique et eschatologique, à la fois avant-dernière et dernière. Comme réalité particulière, il est tout à la fois fragmentaire et typique, à la fois ponctuel et signifiant de manière plus générale. Le salut concerne à la fois la réalité humaine individuelle et collective d'un côté, et toute l'humanité de l'autre, et il concerne également toute la création. Il porte en lui tout à la fois une théologie contemplative et apopatique du sens du réel, et une théologie active de signes de la justice et de la solidarité entre les êtres humains au sein de la création. Il met en œuvre à la fois la narrativité qui raconte, la réflexivité de la pensée et l'attestation actualisante de l'Évangile du Christ, l'Évangile du royaume de Dieu présent et agissant dans la vie, la mort et la résurrection du Christ et dans la foi en lui et donc dans la foi dans le Dieu vivant et son œuvre continue, créatrice et rédemptrice.

Conséquences pour une compréhension plénière de la sotériologie biblique

On peut dégager du témoignage biblique concernant le salut une triple conséquence.

Conséquence pour la compréhension même de la théologie

La démarche (méthode) pour rendre compte du témoignage biblique présuppose l'exégèse historique et critique ; elle la dépasse

en même temps dans la mesure où elle pose la question de la signification théologique permanente et donc la question de la vérité et de l'actualité du témoignage biblique. C'est là la démarche systématique. Attentive à la cohérence interne et donc à la relationnalité entre elles des différentes expressions de la foi qui constituent le témoignage biblique, elle fait éclater la déficience théologique. Celle-ci absolutise telles affirmations bibliques particulières en faisant l'économie de les situer dans le tout des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament et d'en rendre compte dans ce tout, ce qui conduit à toutes sortes d'exclusives.

Certes, le discernement des esprits est constitutif de la théologie, mais il n'a aucune part à l'esprit de discrimination et de délimitation. Il consiste à distinguer ce qui autrement est soit opposé soit confondu, et cela à la lumière du Dieu créateur et rédempteur en Christ, et donc à confesser la récapitulation de toutes choses en Christ (Ep 1, 10). C'est cela la tâche de la théologie en tant que systématique : elle est théologie de la récapitulation, au service du Dieu récapitulateur. Puisque celui-ci est toujours au-delà de toute compréhension, la démarche systématique ne peut aller que dans le sens d'un système essentiellement ouvert, Dieu n'étant à la disposition ni de la foi ni de la théologie, ni d'ailleurs de la non-foi ou de l'absence de théologie.

Conséquence pour la compréhension de Dieu

Nous parlons du Dieu sauveur et donc du salut. Il nous faut situer l'affirmation du Dieu sauveur par rapport au Dieu créateur. Dans la théologie augustinienne, Dieu sauveur est coupé de Dieu créateur par la chute ou, là où elle évoque le dessein éternel de salut de Dieu, déterminé par la chute. Mais déjà la (première) création est une rédemption ! Elle est, selon Gn 1,2 qui parle du *tohuwabohu* du chaos originel (originel non au sens chronologique, mais fondamental : le chaos est l'abîme du réel dont celui-ci, là où cela est donné, émerge), une victoire sur lui. Dire

que la création est une rédemption, c'est dire qu'elle est de l'ordre du don, de ce qui pourrait ne pas être, de ce qui est essentiellement contingent. On ne peut certes que distinguer entre la première création en tant que pré-donnée et sa continuation. Cette distinction induit celle entre création et Rédemption : la Rédemption n'est autre que la création en tant que continue.

La création est, pour toute la Bible, un combat continu de Dieu pour le triomphe de sa création. Paul Tillich parle à ce propos d'une histoire universelle de la Rédemption, d'une puissance de rédemption qui est présente et agissante pour tous dans la création elle-même et à travers elle⁸. On voit la portée oecuménique de cette affirmation au plan du dialogue entre les cultures et les religions.

C'est au plan de l'anthropologie que le risque du rétrécissement sotériologique, écarté au plan de la cosmologie pour autant que la théologie ne se renie pas en tombant dans l'a-cosmisme, apparaît avec force. Aussi importe-t-il de souligner le double sens du mot « salut » ou « rédemption⁹ ». Selon son *sens large*, tel qu'utilisé à propos de la cosmologie, la Rédemption est la continuation de la création en vue de son accomplissement, et c'est ultimement l'accomplissement eschatologique de la création, dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle. Ce sens large vaut aussi pour l'anthropologie : elle a trait à la réalité humaine en devenir, appelée à son accomplissement dans la nouvelle création qui est, elle, l'accomplissement de la première création. Selon son *sens étroit*, la Rédemption, c'est le salut référé à l'être humain en tant que d'un côté il est victime du mal et de l'autre acteur du mal et donc fautif ou pécheur. Rédemption a ici le sens de

8. P. TILlich, *Théologie systématique III : L'existence et le Christ* (1957). L'Âge d'homme, Lausanne, 1980, p. 197. Il y a des affirmations similaires, dans une autre conceptualité, chez Karl Rahner.

9. Nous renvoyons, à propos de la cosmologie et de l'anthropologie, à notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (Cerf/Paris, et Labor et Fides/Genève, 1986ss, abr. DCE) III/2, *Théologie de la création* (2000), et IV/2, *La réalité humaine devant Dieu* (2005).

libération, ou délivrance, de salut par rapport au mal. La sotériologie référée à l'anthropologie valide pleinement le sens étroit du mot « salut » ou « rédemption », mais elle le fait en même temps éclater. Salut ou Rédemption ne peuvent être réduits à un être humain réduit. La théologie chrétienne, qui intègre les données aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament, est une théologie sotériologique, car elle est une théologie du Dieu créateur et rédempteur dans un sens englobant.

Conséquences pour le rapport entre théologie et expérience

La théologie référée au Dieu créateur et rédempteur ne peut qu'être référée en même temps au réel – tout le réel – tel que vécu par l'être humain, individuellement et collectivement. La cohérence interne du donné biblique appelle à être confrontée avec le réel, appelle par conséquent à être questionnée quant à sa cohérence externe. C'est le réel vécu qui est pour ainsi dire la caisse de résonance du donné biblique, et inversement : le donné biblique est la caisse de résonance du réel vécu. La méthode en théologie est celle de la corrélation, de la coordination du donné biblique avec le réel, et réciproquement. Si l'expérience est exclue de la théologie et de l'Église, celles-ci, en tant qu'ayant trait au Dieu du réel, se renient. L'expérience est première par rapport à la théologie et à l'Église, en ce sens que c'est elle le lieu et de la quête de Dieu et de l'advenue de Dieu. La théologie est une théologie de la vie, du vécu, du réel, ou elle n'est pas (elle est alors autre chose). Il n'y a rien de plus constamment actuel pour la théologie que de ne pas désertier la vie, mais de l'accompagner avec discernement, pour y déchiffrer la visitation du Dieu créateur et rédempteur, et cela selon toutes les dimensions du « salut » tel qu'attesté par les Saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Pour aller plus loin

Outre les ouvrages indiqués en notes :

O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1957.

A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus Christ dans /es dialogues œcuméniques*, Cerf/Paris et Labor et Fides/Genève, 1986 .

J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, Desclée, Paris, 1993.

Référence de cette contribution :

« Dieu sauve. Qu'est-ce à dire ? Essai de théologie systématique », dans *Hommage à Charles Wackenheim. Passeurs d'espérance. Recherches sur le sens chrétien du salut*, Lethielleux, Groupe DDB, 2011, p. 157-175.