

Laval théologique et philosophique



Sotériologies patristiques. Esquisse pour un exposé d'ensemble

René-Michel Roberge

Volume 37, Number 2, 1981

Le salut. Recherches exégétiques et théologiques.

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705851ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705851ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roberge, R.-M. (1981). Sotériologies patristiques. Esquisse pour un exposé d'ensemble. *Laval théologique et philosophique*, 37(2), 159-168.
<https://doi.org/10.7202/705851ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1981

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

SOTÉRIOLOGIES PATRISTIQUES

ESQUISSE POUR UN EXPOSÉ D'ENSEMBLE

René-Michel ROBERGE

LA QUESTION DU SALUT est la question la plus fondamentale de la théologie patristique comme de la théologie chrétienne dans toute son histoire. Par comparaison, même la question christologique, qui a pourtant thématiqué les grands conciles de l'époque, n'apparaît plus que comme une question seconde.

En 1978, le professeur Basil Studer proposait dans la collection *Handbuch der Dogmengeschichte*¹ un remarquable exposé de la sotériologie patristique. L'auteur, devant l'immensité et la complexité du champ à couvrir, optait pour l'examen d'un certain nombre d'auteurs jugés représentatifs de leur époque : anté-nicéens, nicéens et chalcédoniens. L'option méthodologique du Père Studer a son intérêt. Cependant, il nous semble qu'on pourrait également tenter, maintenant qu'on se défend mieux des *a priori* dogmatiques, une synthèse d'ensemble des sotériologies patristiques : de leur genèse, de leur évolution, de leur articulation et de leur impact sur la suite du christianisme.

Il n'est évidemment pas question de proposer ici, en quelques pages, cet exposé qui manque encore. Nous voudrions simplement suggérer, sous forme d'hypothèse, une *esquisse* de ce que pourrait donner la synthèse souhaitée. Étant donné la complexité de la question, nous pensons qu'un effort de synthèse ne peut être réaliste que s'il est mené par approches successives et complémentaires. Dans cette optique, nous proposons trois approches allant du plus général au plus particulier : d'abord un regard préliminaire sur le contexte socio-culturel de l'époque et les anthropologies concernées ; ensuite un regard d'ensemble sur la théologie patristique qui s'efforcera de dégager les grandes orientations sotériologiques ; c'est alors seulement que viendrait l'inventaire des christologies impliquées.

I. NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Le *climat socio-culturel* de la période patristique est celui d'un monde en train de se dé-construire. On se cherche de tous côtés. C'est la pente descendante après le *kairos* de l'époque des Césars. L'homme de l'époque est un angoissé. Il sent plus que jamais sa précarité. Il a soif de stabilité, d'immortalité. Il est en quête de divin puisque

1. *Soteriologie In der Schrift und Patristik* (« Handbuch der Dogmengeschichte » III/2a). Fribourg, Herder, 1978, pages 55-225. L'ouvrage est pourvu de bibliographies détaillées.

l'immortalité est le privilège des dieux. Tandis que dans la religion populaire, on cherche le divin dans les rites, l'élite intellectuelle prend plutôt la voie de la sagesse. La philosophie est sa religion. Les gnozes se situent à mi-chemin entre les voies de la religion traditionnelle et de la philosophie.

La sotériologie chrétienne finira par émerger parce qu'elle saura prendre au sérieux les attentes exprimées par ces divers types de recherche du divin. Elle acceptera de s'y incarner.

Les *anthropologies patristiques* varient sensiblement selon les milieux et les époques. Les Pères apostoliques n'ont pas d'anthropologie bien déterminée. Ils représentent un christianisme enthousiaste (Ignace), pour ne pas dire décroché du concret de la vie. C'est la tentation eschatologique (*Didachè*) qui n'admet tout au plus qu'un ajournement du retour du Christ (millénarisme). On n'insiste pas sur l'origine du mal. Tout l'accent est sur l'aspect positif du salut, à savoir l'appel de l'homme à l'immortalité par le Christ. C'est déjà, semble-t-il, à cette époque qu'on passe d'une conception plutôt collective et terrestre du salut, héritée des Juifs, à cette conception nettement plus individualiste et désincarnée du salut dont le christianisme aura toujours de la difficulté à se déprendre par la suite. Avec les Apologues du deuxième siècle, une première anthropologie proprement chrétienne commence à se dessiner. Empruntant à la philosophie ambiante, elle est dualiste. Elle n'est cependant pas dualisante. C'est ainsi que Justin cherchera à minimiser l'opposition platonicienne entre le corps et l'âme². La question du salut est très liée chez les apologues à celle de la liberté. Contre les déterminismes stoïciens et gnostiques, on commence à insister sur la responsabilité de l'homme. Il est à noter que le mauvais usage de la liberté est conçu davantage comme la faute de la race humaine comme telle que comme celle d'un premier responsable en la personne d'Adam³. C'est à Athénagore qu'on doit le premier grand développement sur la résurrection de la chair. Irénée de Lyon à la fin du deuxième siècle, terminera avec ce thème anti-gnostique son traité *Contre les hérésies*. On doit à Irénée le premier essai d'anthropologie typiquement chrétienne. L'homme est très positivement regardé comme un être en croissance vers sa perfection d'homme qui est d'être « à l'image et à la ressemblance de Dieu ». La même anthropologie se retrouve chez Clément d'Alexandrie, à l'intérieur cependant d'une conception dualisante de l'homme. La perfection de l'homme a quelque chose de nettement plus désincarné : « Le sacrifice agréable à Dieu consiste à se séparer sans regret de son corps... »⁴. Le dualisme de Clément sera durci par Origène. Le début de *De principiis* nous présente en effet l'homme comme un esprit qui s'est laissé « refroidir » de la contemplation de Dieu⁵ et que Dieu a châtié en le liant à un corps, le condamnant à reconquérir péniblement son statut premier⁶. Le salut, c'est en conséquence la libération

2. Pour Justin, il n'est pas question que le chrétien croie que les âmes iraient au ciel avant la résurrection des morts (*Dialogue avec Tryphon*, n° 80, texte grec et traduction d'ARCHAMBAULT, t. II, p. 35. Traduction reproduite dans « Lettres chrétiennes », 3, Paris, Grasset, 1958, page 261).

3. Voir J. KELLY, *Introduction à la doctrine des Pères de l'Église*. Paris, Éditions du Cerf, 1968, pages 174 et sq.

4. *Stromates* VII, 67, 1 (GCS 17, pages 48-49). D'autres passages nuancent heureusement ce dualisme : *Le Pédagogue*, I, 102, 1 (SC 70, pages 292-293); II, 109 3 (SC 108, pages 206-209); *Stromates* IV, 163, 1 (GCS 15, page 320).

5. *Des principes* II, 8, 3 (SC 252, pages 344-345).

6. Voir la note 7 des commentaires de CROUZEL et SIMONETTI dans SC 253, page 132.

des liens du corps matériel pour accéder « à la gloire du corps spirituel »⁷. Dans toute cette aventure, l'homme conserve sa liberté. À la même époque, dans la première théologie latine, Tertullien s'en tient à une conception plus unitaire de l'homme. L'âme est même pour lui une dimension plus subtile du corps⁸. La responsabilité du mal est plus que jamais reportée sur Adam, premier homme. Chacun de ses descendants n'en reste pas moins foncièrement libre, dira-t-il dans sa réfutation des marcionites⁹.

Les siècles suivants se dirigeront vers une conception platonicienne, très idéalisée, de l'homme des origines. Le premier péché, c'est aux yeux des Orientaux celui de l'homme qui, séduit par le monde matériel, s'est laissé distraire de sa vocation de reflet de Dieu. Tandis que dans la théologie grecque l'homme reste pleinement libre, les Latins ont tendance à sous-estimer théoriquement sa liberté. À cet égard, Augustin peut être regardé comme l'aboutissement de la théologie latine. Suffirait-il de dire que la théologie grecque a su cultiver une conception beaucoup plus équilibrée de la liberté de l'homme en regard de son salut ? À tout le moins, on peut conclure qu'on a connu de part et d'autre deux thématiques relativement différentes des questions du salut et de la liberté de l'homme. On comprend par là que les Latins se soient peu intéressés au problème christologique et que les orientaux soient demeurés indifférents au problème de la grâce. On est désormais en face de deux anthropologies théologiques.

II. REGARD SELON LES AXES SPATIAL ET TEMPOREL

Cette approche, bien que plus précise, gardera encore une allure caricaturale. Elle risquerait même d'être trompeuse si elle était présentée isolément.

1. *Du point de vue spatial*, il est devenu classique de distinguer entre sotériologies grecque et latine. Même si après des travaux comme ceux de J.-P. Jossua¹⁰, on ne peut plus parler de deux sotériologies closes, exclusives, voire même opposées comme le suggérait Harnack, il faut néanmoins reconnaître chez les Grecs (alexandrins surtout) et les Latins deux approches différentes et complémentaires de la question du salut. Ces deux sensibilités pourraient se vérifier sommairement à un certain nombre de points de vue. Retenons-en six pour le moment.

a) D'une part, la théologie grecque se caractérise par une vision nettement *plus universaliste* du salut. De grands théologiens comme Origène et Grégoire de Nysse penseront même que tout l'univers, y compris les forces du mal, sera finalement sauvé dans le Christ. C'est l'étrange doctrine pour un Occidental de l'apocatastase ou de la restauration universelle¹¹. D'autre part, pour la théologie latine, le salut accompli

7. *Des principes* III, 6 (SC 268, pages 235-255).

8. Conception stoïcienne. Voir la première partie de son traité *Sur l'âme*.

9. *Contre Marcion* II, 9 (CCL I, pages 485-486).

10. J.-P. JOSSUA, *Le salut, incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Église, de saint Irénée à saint Léon le Grand*. Paris, Éd. du Cerf, 1968.

11. « À notre avis, par le Christ, la bonté divine ramènera toutes les créatures à une seule fin, même ses ennemis, après les avoir conquis et subjugués » ORIGÈNE, *Des principes* I, 6, 1 (SC 252, pages 196-197). Cf. III, 6, 3-6 (SC 268, pages 240-251); *Contre Celse* VIII, 72 (SC 150, page 343); etc. « Il faut que le mal disparaisse un jour de façon absolue et totale » GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Dialogue sur l'âme et la résurrection* (PG XLVI, 101a). Voir l'excellente étude de A. MOUHANNA, « La conception du salut universel selon saint Grégoire de Nysse » dans *Weg in die Zukunft*, Leiden, Brill, 1975, pages 135 à 154.

par le Christ ne peut atteindre l'homme qu'à l'intérieur de l'Église. C'est le célèbre « Hors de l'Église, point de salut » (*Lettre LXXIII*, 21) de Cyprien.

b) Les Pères grecs ont une *vision beaucoup plus progressive*¹² et « économique » du salut que les Pères latins. Ces derniers mettent davantage l'accent sur le moment de la conversion¹³. C'est toute l'expérience d'Augustin.

c) Tandis que la théologie grecque décrit le salut plutôt en termes d'expérience intérieure et *mystique*, la théologie latine préfère les termes juridiques. On n'a qu'à comparer Clément et Origène avec Tertullien et Cyprien. Les premiers proposent la contemplation ; les seconds, la discipline.

d) De façon générale également, l'Orient grec a une vision *plus optimiste* et positive de la condition de l'homme et de ses chances de salut. C'est ainsi qu'il comprendra mal la réaction d'Augustin aux pélagiens. Les Latins mettent l'accent sur le chemin encore à parcourir. Le salut est délivrance du mal, purification. Le climat est celui de la peur du châtement mérité.

e) Ce qui précède s'explique déjà par le fait que les Pères grecs, alexandrins en particulier, ont un tempérament *plus platonicien* que les Latins. Leur théologie du salut est plus idéaliste, poétique même. Les Latins, plus pragmatiques, sacrifieront volontiers la richesse du mystère à une conceptualisation plus maniable.

f) Enfin, même s'il ne faut pas durcir la comparaison, il est clair que la théologie grecque préfère rattacher le salut au *mystère de l'incarnation* tandis que la théologie latine le lie plus volontiers au mystère pascal¹⁴.

2. *Sur un axe chronologique* cette fois, un regard d'ensemble sur la théologie patristique du salut permet d'observer un autre clivage significatif. En effet, il est remarquable qu'on ait d'abord conçu le salut comme un achèvement de l'homme ; ensuite seulement, comme un retour à un état de pureté originelle. Dans les deux cas, on est loin de la perspective paulinienne¹⁵.

Selon la première conception, plus primitive, le salut est décrit comme une marche de l'homme vers sa perfection. « *Homo est qui est futurus* » dira Tertullien. Il est un être en croissance vers ce qu'il est appelé à devenir. D'abord suggéré par les Pères

12. Bien illustré par *La Vie de Moïse* de GRÉGOIRE DE NYSSE.

13. Voir l'article de J.-P. BURNS, « Economy of Salvation: two patristic Traditions », *Theological Studies* 37 (1976), pages 598 à 619.

14. Sur ce point la thèse de JOSSUA, *op. cit.*, est à lire. Elle apporte les nuances nécessaires aux exagérations de la fin du siècle dernier.

15. La remarque est de Marcel SIMON : « Si nous prenons la déclaration de Paul à la lettre, la tâche du Christ ne consistait pas à restaurer dans sa perfection initiale l'état de choses antérieur à la chute, puisque cette perfection n'existait pas et qu'Adam était virtuellement pécheur à partir du moment même où il avait été fait *khoikos*. Elle consistait bien plutôt à substituer un ordre de choses fondamentalement différent à un ordre corrompu, au moins virtuellement, dans son principe même. Il ne s'agit pas, en d'autres termes, d'une restauration, d'une *restitutio principii*, mais, au sens le plus précis du terme, d'une nouvelle création, rendue nécessaire non seulement parce qu'Adam a péché, mais parce qu'il a été créé pécheur. » Tiré de « Adam et la Rédemption dans la perspective de l'Église ancienne » dans *Types of Redemption*, Leiden, Brill, 1970, page 63.

apostoliques et les Apologistes¹⁶, le thème est exploité à fond par Irénée¹⁷ et Clément d'Alexandrie¹⁸.

À partir du IV^e siècle, le salut est plus volontiers conçu comme un retour à la perfection adamique perdue en raison du péché¹⁹. On idéalise l'homme primitif. Il devient l'homme de la vertu, de la science, etc. Cette vision marquera la suite du christianisme : la théologie latine en particulier, avec son maître Augustin.

À titre d'hypothèse, on pourrait regarder le IV^e siècle comme un tournant en la matière. On découvre en effet chez les auteurs de l'époque, chez Grégoire de Nysse notamment, un langage ambivalent. Le salut, c'est bien un retour à la condition adamique, mais cette condition est plutôt un état idéal de type platonicien. Ils suggèrent plutôt un retour au projet initial de Dieu, au plan original de Dieu²⁰. Dès lors, on pourrait conclure que c'est largement par le biais du platonisme de l'époque que s'est opéré le passage du *salut-achèvement* au *salut-retour* à un état de perfection originelle. Le langage poétique des Alexandrins aurait été « littéralisé ». On aurait « aristotélisé » un langage platonicien.

Cette dernière hypothèse n'exclut pas des influences de la philosophie et de la religion gréco-romaines avec leur conception cyclique du temps. On sait à quel point ces influences ont façonné le christianisme à partir de Constantin. L'hypothèse n'exclut pas davantage diverses influences juives : l'époque connaît le début d'une certaine re-judaïsation du christianisme. Entre autres, on ne peut ignorer qu'une certaine idéalisation de l'Adam terrestre avait déjà été proposée par les *Pseudo-Clémentines* et certains apocryphes de l'Ancien Testament^{20a}.

III. LE SALUT PAR LE CHRIST

Sur la toile de fond des observations plus générales recueillies jusqu'ici, nous pouvons maintenant aborder plus directement la question du salut par le Christ. Pour le

16. Pour les Pères apostoliques, voir plus loin la thématique du salut par la connaissance. Pour les Apologistes, voir en particulier, THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Lettre II à Autolycus* 24-25 (SC 20, pages 159 et sq.).
17. « De même, en effet, qu'une mère peut donner une nourriture parfaite à son nouveau-né, mais que celui-ci est encore incapable de recevoir une nourriture au-dessus de son âge, ainsi Dieu pouvait, quant à lui, donner dès le commencement la perfection à l'homme, mais l'homme était incapable de la recevoir, car il n'était qu'un petit enfant. Ainsi, dès le commencement, Dieu avait-il le pouvoir de donner la perfection à l'homme, mais celui-ci, nouvellement créé, était incapable de la recevoir, ou, l'eût-il même reçue, de la contenir, ou, l'eût-il même contenue, de la garder... Tel est donc l'ordre, tel est le rythme, tel est le mouvement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé : ...l'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé... » *Contre les hérésies* IV, 38, 1-3 (SC 100 **, pages 945-957).
18. Parlant d'Adam, Clément dira qu'il « n'a pas été créé parfait, mais capable d'acquérir la vertu... » *Stromates* VI, 96 (GCS 15, page 480). Cf. *Stromates* II, 131 (GCS 15, page 185); *Le Protreptique* XI, 111 (SC 2, pages 178-179).
19. Cyrille d'Alexandrie pourra dire : « Lorsque le Verbe s'est fait homme, il avait en lui toute la nature, pour la restaurer tout entière, la rétablissant dans son état primitif ». *Commentaires sur l'Évangile de Jean* V.2 (7,39) (PG LXXIII, 753c). Il faudrait faire une étude approfondie pour saisir l'harmonisation de ce thème avec celui de la récréation dans le Christ, nouvel Adam.
20. On lira avec grand intérêt l'ouvrage de A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*. Paris, Beauchesne, 1964, pages 181-185. Pareille conception avait déjà été préparée de longue date par le thème de l'Adam céleste, de Philon en particulier.
- 20^a. Voir l'article déjà cité de Marcel SIMON aux pages 65 et sq.

chrétien, le salut, c'est le Christ²¹. Qui est ce Christ? Comment peut-il être le salut de l'homme? C'est le grand enjeu de la théologie d'Orient. On a l'équivalent dans la théologie latine avec le « Hors du Christ, point de salut » opposé à Pélage.

Dans la ligne de la célèbre synthèse de Turner²², on pourrait ramener à quelques thématiques la grande variété des christologies patristiques.

1. *Le Christ lumière*

Du point de vue sotériologique, la christologie la plus primitive et la plus répandue aux deux premiers siècles chrétiens est celle du *Christ Lumière* ou du *Christ Pédagogue*.

Cette thématique a probablement comme toile de fond le climat gnostique des débuts du christianisme. Les gnosés proposaient déjà le salut en termes de connaissance²³. Dans la version orthodoxe de la thématique, il s'agit cependant du salut de l'homme et non du salut de la divinité comme dans les théories gnostiques. L'homme n'est plus seulement un accident de parcours dans un drame céleste.

Le thème était déjà omniprésent dans les écrits néo-testamentaires²⁴. Chez les Pères apostoliques, où le thème a perdu de sa richesse, mais non de son insistance, le Sauveur, c'est d'abord le *Christ Modèle*²⁵. Qu'on pense à la théologie de l'imitation chez Ignace d'Antioche. Au milieu du second siècle, alors que le christianisme s'affiche comme la philosophie par excellence avec les apologistes, le Christ, c'est le *Logos* révélateur de la Sagesse que les sages de ce monde n'ont connu que partiellement. Le mal est une conséquence de l'ignorance²⁶. Selon la *Lettre à Diognète*, le Christ est venu persuader l'homme²⁷. À la fin du siècle, Irénée reviendra à une présentation plus johannique du thème avec son Christ Révélateur du Père²⁸. Les premiers Alexandrins reprendront le thème du Christ *Logos, Pédagogue* (Clément) et *Maître de doctrine* (Origène)²⁹. À la même époque, la théologie latine traduit les choses dans ses schèmes juridiques : c'est le *Christ venu proclamer une loi nouvelle*³⁰.

21. « Mais *La connaissance du salut*, c'était la connaissance du Fils de Dieu, qui est appelé et est en toute vérité Salut, Sauveur et Vertu salvatrice... » *Contre les hérésies* III, 10, 3 (SC 211, pages 124-125).

22. H.E.W. TURNER, *Jésus le Sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la rédemption*. Paris, Éditions du Cerf, 1965. Traduit de l'anglais (1952). Cf. J.F. MITROS, « Patristic Views of Christ's Salvific Work », *Thought* 42 (1967), pages 415-447.

23. Voir J.-E. MÉNARD, « Le repos, salut des gnostiques », *Revue des Sciences Religieuses* 51 (1977), pages 71-88.

24. Chez Jean en particulier : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et ton envoyé Jésus-Christ » Jean 17, 3. Voir J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*. Paris, Gabalda, 1949.

25. Voir Jacques LIÉBAERT, *Les enseignements moraux des Pères apostoliques*, Gembloux, Duculot, 1970, pages 10 à 12 (Clément de Rome); 34 à 69 (Ignace); 73 et 74 (Polycarpe); et 128 (Pseudo-Barnabé).

26. JUSTIN, *Première apologie*, 12 (Trad. de L. PAUTIGNY, reproduite dans « Lettres chrétiennes », 3, Paris, Grasset, 1958, page 40).

27. VII, 2-6 (SC 33, pages 67 et sq.).

28. *Contre les hérésies* IV, 11, 4 (SC 100**, pages 507 et sq.).

29. Sur Clément d'Alexandrie, voir Marc LODS, *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du II^e au début du IV^e siècle*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, pages 96 et 97. Sur Origène, voir Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. Paris, Éd. du Seuil, 1958, 403 pages.

30. TERTULLIEN, *Sur la Pénitence* III, 13 (CCL I, page 325); *Sur la prescription des hérétiques* XIII (SC 46, pages 106-107); *Apologétique* XXI, 7 (CCL I, page 123); etc.

Observons que chez les Pères apostoliques et les Latins, il s'agit d'abord du Christ historique tandis que, chez les Apologistes et dans la théologie grecque, la référence est d'abord au Christ *Logos*³¹. Par comparaison aux suivantes, cette sotériologie est peut-être celle qui fait le plus de place à la liberté de l'homme dans la dynamique du salut. C'est l'homme qui, une fois éclairé, est appelé à prendre en main sa propre destinée.

2. *Le Christ Vainqueur des forces du mal*

Une seconde thématique isolable est celle du Christ Vainqueur des forces du mal. Le salut chrétien serait la défaite de Satan, la fin de son règne sur l'homme et l'univers. Cette victoire du Christ sur Satan est rattachée aux différents épisodes de la vie du Christ, notamment sa naissance, ses tentations au désert, sa mort, sa descente aux enfers, sa résurrection et son ascension³².

Cette vision mythique du salut opéré par le Christ origine probablement de couches plus populaires du christianisme primitif et a, comme toile de fond, la tentation dualiste de la religiosité de l'époque. C'est la sotériologie chrétienne qui accepte de jouer le jeu des dualismes ambiants pour les désamorcer de l'intérieur. En réaction contre ces dualismes qui exagèrent le pouvoir du mal jusqu'à se créer, comme Marcion, un Dieu du mal rival de celui du bien, la pensée chrétienne réagit en proclamant la victoire du Christ sur les forces du mal. Cette sotériologie, déjà connue à la période apostolique³³, semble avoir atteint sa maturité aux III^e et IV^e siècles, surtout du côté de la théologie grecque où elle passe de la foi populaire à la foi savante. Le langage symbolique d'Origène est un tournant.

Cette théologie a connu, en se développant, certaines formes excessives. La plus célèbre est celle du rachat ou de la rançon payée à Satan³⁴. Ce scénario, sauf peut-être chez Ambroise où il prend plus d'importance, n'a jamais été utilisé sans une certaine gêne³⁵. C'est ainsi qu'il s'est souvent transformé en une curieuse théorie du trompeur trompé ou du piège tendu au démon. C'est par ruse que Dieu, dans le Christ, aurait repris son bien³⁶. Une troisième variante à signaler est celle de la revanche. Vainqueur de

31. C'est déjà là que se dessinent les christologies pascales et incarnationnistes dont nous parlerons plus loin.

32. Voir TURNER, *op. cit.*, pages 55 à 58 ainsi que les textes recueillis en annexe par Jossua aux pages 141 à 148. Turner résume Martin WERNER, *Die Entstehung des Christlichen Dogmas*, aux pages 249 à 266 (Traduction anglaise chez Harper and Brothers, New York, en 1957).

33. Voir notamment le chapitre XII de l'*Apocalypse de Jean*.

34. ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu XVI*, 8 (PG XIII, 1397-1400); BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur le Psaume XLVIII*, 3 (PG XXIX, 437); GRÉGOIRE DE NYSSE, *Grande catéchèse XXII-XXIII* (Grec et traduction française dans Louis MÉRIDIÉ, Paris, Picard et Fils, 1908, pages 106-113); AMBROISE, *Lettre LXXII*, 8-9 (PL XVI, 1215-1216); etc.

35. Il a même eu ses opposants : ainsi GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours XLV*, 22 (PG XXXVI, 653) et JEAN DAMASCÈNE, *Exposé de la vraie foi III*, 27 (PG XCIV, 1096).

36. Ainsi GRÉGOIRE DE NYSSE fait appel à l'image de l'hameçon dans sa *Grande Catéchèse XXIV* et XXVI (L. MÉRIDIÉ, *op. cit.*, pages 112-125); CYRILLE DE JÉRUSALEM évoque celle du poison à restituer, dans sa *Catéchèse XII*, 15 (PG XXXIII, 741); AUGUSTIN, celle de la souricière : *Sermons CXXX*, 2; CXXXIV, 6; CCLXIII, 1 (PL XXXVIII, 726, 745, 1210); GRÉGOIRE LE GRAND parle d'un lacet à capturer les oiseaux : *Morales sur Job XXXIII*, XV, 31 (PL LXXVI, 692). C'est souvent tout simplement la théorie de l'abus de pouvoir esquissée par HILAIRE, *Commentaires sur le Psaume LXVIII*, 8 (PL IX, 475) et développée par AUGUSTIN, *Sur le libre arbitre III*, X, 29-31 (CCL XXIX, pages 292-294); *Sur la Trinité XIII*, 14 (CCL La pages 406-407).

l'homme dans un premier affrontement, Satan est vaincu dans un second³⁷. Toutes ces mises en scène présupposaient un droit du démon sur l'homme. Ce droit, selon Rivière, qui s'est intéressé à la question, « ne signifie pas autre chose que le pouvoir de châtier qu'il tient de Dieu »³⁸.

Observons enfin, avec Aulèn³⁹, un certain passage du *Christus Victor* au *Logos Victor*.

Même si on a eu tendance à exagérer l'importance de cette sotériologie, il n'en reste pas moins qu'elle a profondément marqué, par la suite, la pensée chrétienne.

3. *Le Christ Récapitulateur*

Il faut faire une place spéciale à la théologie irénéenne du salut où le Christ sauve par mode de récapitulation. C'est l'homme qui retrouve sa destinée initiale dans le Christ résumant toute l'humanité et son histoire. « Lorsqu'il s'est incarné et s'est fait homme, il a récapitulé en lui-même la longue histoire des hommes et nous a procuré le salut en raccourci, de sorte que ce que nous avons perdu en Adam, c'est-à-dire d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous le recouvrons dans le Christ Jésus »⁴⁰.

Cette sotériologie, largement inspirée de saint Paul⁴¹, peut être regardée comme la plus équilibrée de la période patristique. Elle fait bien voir que le salut est œuvre de Dieu par l'homme.

4. *Le Christ Divinisateur*

Si la théologie de la récapitulation n'a pas eu, comme telle, l'avenir qu'on lui aurait souhaité, c'est peut-être qu'elle relevait davantage du concept sémite de personnalité corporative que de la culture gréco-romaine. En fait, elle trouvera sa traduction, en termes d'archétype, dans la théologie grecque du *Christ Divinisateur*.

Pour le monde grec, Adam était regardé comme une sorte d'archétype de l'humanité⁴². Dans le Christ, le *Logos* aurait assumé cette fonction d'archétype pour nous sauver. L'humanité s'en trouve en quelque sorte divinisée.

Si on fait abstraction de certains textes bibliques⁴³, on peut dire que c'est Irénée qui a ouvert la voie à cette thématique avec sa théologie de la récapitulation. On lit même

37. On en trouve déjà les principes chez IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, livre V, 21, 1 (SC 153**, pages 261 et sq.). Elle sera développée par HILAIRE, *Commentaire sur Matthieu* III, 1-2 (SC 254, pages 110-115) et XXXI, 8 (SC 258, page 235); MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet* III, 6 (SC 95, pages 102-103); AMBROISE, *Sur l'Incarnation* VI, 56 (PL XVI, 832); AUGUSTIN, *Sur la Trinité* XIII, 17 (CCL La, page 413).

38. J. RIVIÈRE, D T C XIII/1, col. 1940. L'auteur renvoie à ses études bien connues sur le dogme de la rédemption.

39. G. AULÈN, *Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption*. Aubier, Montaigne, 1949, chapitres 1, 2 et 3.

40. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* III, 18, 1 (SC 211, pages 342-345).

41. *Éphésiens*, I, 10; *Colossiens* I, 20; *Romains* 5,12-21.

42. Cette anthropologie était déjà présente chez Philon d'Alexandrie. Voir note 20.

43. Notamment II Pierre I, 4 « ... afin que vous deveniez participants de la nature divine... » (Traduction de la Bible de Jérusalem).

des propos plus directs dans la préface du livre V de son traité *Contre les hérésies* : « À cause de son immense amour, il s'est fait ce que nous sommes afin de faire de nous ce qu'il est lui-même ». D'autres pré-nicéens ont des affirmations similaires, notamment Clément d'Alexandrie, Origène et Hippolyte⁴⁴. L'utilisation systématique du thème de la divinisation de l'homme dans le Christ ne commence cependant qu'avec Athanase, en réponse aux thèses ariennes. « Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que nous soyons divinisés »⁴⁵. Grégoire de Nysse⁴⁶ et Cyrille d'Alexandrie⁴⁷ ont des affirmations apparemment très fortes et dont on saisit encore mal les nuances. Hilaire de Poitiers importera le thème en Occident⁴⁸.

Pour bien comprendre cette théologie, il faut se rappeler ce qui a été dit plus haut. Pour l'époque, le mal, c'est l'éphémère, le corruptible. Comme l'immortalité est le privilège de la divinité, le salut est à chercher du côté de la divinisation.

Sortie de son contexte, cette théologie très platonicienne pourrait avoir le défaut de minimiser la part de l'homme dans l'œuvre de son salut. Concrètement, ses utilisateurs ont largement évité ce travers en insistant notamment sur le nécessaire accueil de l'Évangile et des mystères du Christ dans la vie du croyant.

5. *Le Christ Victime*

Tandis que la thématique du Christ divinisateur a d'abord été celle de la grande théologie grecque, la théologie latine restait plus à son aise avec la sotériologie biblique du *Christ Victime*. Cette sotériologie, par ailleurs assez universellement reprise à partir de Justin, correspondait mieux à son tempérament juridique et à son instinct pratique en général. Dans ce scénario, le chemin du salut est un acte religieux, à savoir le sacrifice du

44. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique* I, 8, 4 (à condition de traduire « comment un homme peut devenir Dieu » contrairement au P. Mondésert qui traduit « comment un Dieu est devenu homme » SC 2, page 63); XI, 117, 4 (*ibidem*, page 186); *Le Pédagogue* I, 98, 3 (SC 70, page 284). Il faut citer Origène : « ... avec Jésus la nature divine et la nature humaine ont commencé à s'entrelacer, afin que la nature humaine, par la participation à la divinité, soit divinisée, non dans Jésus seul mais encore en tous ceux qui, avec la foi, adoptent le genre de vie que Jésus a enseigné... » *Contre Celse* III, 28 (SC 136, page 69). On aura remarqué la parenté du thème avec celui du salut par la connaissance. Le même rapprochement est à faire chez HIPPOLYTE, *Exposé des doctrines philosophiques (Elenchos)* X, 34 (GCS 26, pages 292-293) et MÉTHODE D'OLYMPÉ, *Le Banquet* I, 4 (SC 95, pages 62-65).

45. *Lettre à Adelphe* IV (PG XXVI, 1077a). On pourrait multiplier les références. Voir, entre autres, l'étude de J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs*. Paris, Gabalda, 1938.

46. « Par lui-même, il l'a de nouveau élevé à la vie immortelle, et cela par l'homme dans lequel il cohabitait, en assumant lui-même tout l'humain ». *Contre Eunome* V (PG XLV, 700); *Contre Apollinaire* XV (PG XLV, 1152c); XLIII (PG XLV, 1252); *Grande Catéchèse* XXV (L. MÉRIDIER, *op. cit.*, pages 118-119). Ici encore les textes ne se comptent plus.

47. « Comme le fer, mis en contact avec un feu très violent, prend aussitôt la couleur de celui-ci et prend la force de celui qui le subjugué, ainsi la nature de la chair, après avoir reçu en elle le Verbe de Dieu incorruptible et vivifiant, n'est pas demeurée comme avant mais est devenue désormais exempte de corruption ». *Homélie pascalle* XVII (PG LXXVII, 785-788); cf. *Commentaire sur l'Évangile de Jean* X (16, 6-7) (PG LXXIV, 432ab); *Commentaire sur l'Évangile de Luc* V, 19 (PG LXXII, 908-909); *Sur la Trinité...* *Dial.* I, 405 sq. (SC 231, pages 184 sq.).

48. *Sur la Trinité* II, 24-25 (PL X, 66-67); *Commentaire sur le psaume LJ* (PL IX, 317); etc.

Christ auquel le chrétien est invité à s'associer⁴⁹. C'est ainsi qu'on a qualifié la théologie latine de pascalle, par comparaison à la théologie grecque, qui est plus incarnationniste.

On pourrait regarder ce modèle sotériologique comme un effort de démythisation de la thématique du *Christus Victor*. Le salut y est davantage une conquête humaine inaugurée par la vie de l'Homme Jésus, que la résultante d'un combat céleste. Notons que la période patristique n'ira pas vraiment jusqu'à la théorie anselmienne de la satisfaction où, pour expliquer la portée universelle du sacrifice du Christ, on ajoutera l'explication de l'infinie dignité de la Victime.

POUR CONCLURE

Il y aurait grand avantage à compléter le tableau esquissé jusqu'ici par quelques études de sotériologies plus particulières. Ainsi, à la périphérie du christianisme, il serait intéressant d'étudier l'une ou l'autre des sotériologies gnostiques. De même, à l'intérieur du christianisme, il serait éclairant d'examiner les dynamismes sotériologiques de la théologie ascétique et mystique ainsi que de la théologie proprement monastique.

Il serait également souhaitable d'illustrer l'inventaire proposé, par l'étude de quelques auteurs plus charpentés. On pourrait penser à Irénée de Lyon pour la pré-théologie ; Grégoire de Nysse pourrait représenter la théologie grecque, et Augustin, la théologie latine.

49. J.-P. JOSSUA, en annexe à sa traduction de TURNER, *op. cit.*, a réuni des textes significatifs d'Ambroise (*Du sacrement de l'Incarnation* VI, 56 ; *De la fuite* VII, 44), d'Augustin (*Sur la Trinité* IV, 13, 17 ; IV, 14, 19), de Grégoire de Nazianze (*Discours* XLV), de Maxime de Turin (*Sermons* X et XXXIII) et de Pierre Chrysologue (*Sermon* CVIII).