

Introduction

Le thème du salut est au coeur de la foi chrétienne. La foi au salut apporté par Yahvé dans l'Ancien Testament, puis par Jésus Christ dans le Nouveau est l'élément unificateur qui a permis la constitution tant du corpus littéraire qu'est l'Ecriture, que de l'ancien et du nouveau Peuple de Dieu. Yahvé est le sauveur et le rédempteur: le nom même de Jésus signifie « Yahvé sauve ». Jésus est aussi appelé Messie ou Christ, terme qui exprime ce qu'il est pour nous. L'Oint de Yahvé envoyé par lui pour nous apporter le salut.¹ La motivation sotériologie a porté tout le développement de la christologie conciliaire pour laquelle une question identique était retournée selon toutes ses facettes: qui devait être le Christ, pour le salut apporté par lui selon le message de la révélation soit fondé, réel et solidaire ?

Notre exposé se contentera de proposer une problématique générale et d'ordonner les grandes catégories doctrinales qui servent à dire le salut comme solidarité autour de l'unique médiation du Christ.

I. Du Sauveur au salut: qu'est-ce que le salut?

En Jésus l'être et l'agir coïncident. Il n'est donc pas suffisant de dire qu'il accomplit notre salut. Il est lui-même l'évènement salvifique² Il est en personne à la fois notre Sauveur et notre salut. Ces mots sont utilisés jusqu'à l'usure par le langage de la foi, comme s'il s'agissait d'une évidence. Des questions se posent cependant: qu'est-ce qu'un Sauveur et qu'est le salut? Avons-nous besoin d'être sauvés? et de quoi?

¹ R. BERNARD, *Jésus le Christ*, centurion, Paris, 1988, p 58-63

² K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 328

Dans la révélation biblique les termes de « sauveur » et de « salut » interviennent à propos de deux situations humaines de détresse fondamentale: la maladie et la servitude.

L'approche biblique de la question du salut est donc profondément anthropologique. Elle conduit à une définition théologique du salut, en nous renvoyant à une double situation de l'homme vis-à-vis de Dieu: sa situation de créature destinée à voir Dieu et sa situation de pêcheur.

Le paradoxe de l'anthropologie chrétienne consiste en effet à révéler que l'homme a déjà besoin d'un salut, du fait même de sa vocation d'être créé et indépendamment de tout péché. En tant que créature, l'homme est un être fini. A ce titre, il y a entre lui et Dieu une distance infranchissable, au moins de son côté. Mais il a été créé "à l'image et à la ressemblance de Dieu" (Gn. 1,26) et à ce titre il est habité par une vocation, celle de connaître Dieu de le voir et de le communier à sa propre vie.³ "Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est" (1Jn 3,2). Faisant écho à cette révélation du mystère de l'homme dans le dessein de Dieu, Irénée a lancé le mot célèbre, souvent cité à moitié: "La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ; mais la vie de l'homme, c'est de voir Dieu"⁴. Augustin exprimera plus tard la même idée sur le ton de l'expérience personnelle: "Tu nous a faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est inquiet tant qu'il ne repose en toi".

C'est en fonction de cet horizon originel et toujours actuel qu'il faut comprendre que la situation pécheresse de l'homme met celui-ci à un titre nouveau dans le besoin du salut. Car le péché est intervenu avec son double effet de rupture de la relation d'amitié de l'homme avec Dieu, et

³Cfr. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, Claudiana, Torino, 2001p.34

⁴ Contre les hérésies IV, 20, 7 ; trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1984, p. 474

de blessure intérieure à l'être humain, habité désormais par un déséquilibre et un désordre de ses désirs et partiellement désorienté de sa fin qui est Dieu. Cet état est décrit dans l'Écriture comme une servitude, une aliénation de l'homme par rapport à lui-même. C'est pourquoi l'alliance divinisatrice avec Dieu devra prendre la forme d'une réconciliation, comme on l'a déjà noté ci-dessus. Cette réconciliation sera le fruit d'un combat, onéreux mais victorieux, avec les forces du mal, d'un combat qui mènera le Christ jusqu'à la mort de la croix et sera scellé par la résurrection glorieuse⁵. Mais ce mystère est la forme rédemptrice que prend le dessein divinisateur de Dieu. Car s'il convient de distinguer ces deux aspects logiquement différents, on ne peut oublier qu'ils se rencontrent dans l'unité concrète d'un même don. Si l'Orient a privilégié le thème de la divinisation, l'Occident s'est davantage attaché à celui de la "rédemption" du péché, ce terme devenant souvent un synonyme pratique de celui de salut.

Ces considérations sur le contenu du salut chrétien ne doivent pas faire oublier que dans le Christ salut et Sauveur coïncident. Il est en lui-même la nouvelle Alliance, en lui-même "l'Évangile", la "résurrection et la vie" (Jn 11,25), toutes expressions qui traduisent d'une manière suggestive ce qu'est le salut.

II. Problématique historique et doctrinale

L'attestation scripturaire du salut est, on l'a dit, variée et surabondante: elle traverse les deux testaments et s'exprime dans une multitude de catégories dont voici les principales: salut, révélation, rédemption, c'est-à-dire délivrance et rachat, achat, libération, justice et

⁵ Cfr. R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, Claudiana, Torino, 2001 p.210

justification, pardon et rémission, réconciliation, adoption filiale et divinisation, sacrifice, expiation, propitiation. Par contre, au regard de cette abondance les références dogmatiques formelles au mystère du salut apparaissent étonnamment réduites. Sans doute celui-ci est-il au cœur des confessions de foi et il convient de donner toute son importance à la mention “pour nous les hommes et pour notre salut” du Symbole de Nicée-Constantinople de 381. En 529 le 2^e concile d’Orange, dans un canon dirigé contre l’erreur pélagienne, rappelle que la justification et le salut nous viennent de la mort du Christ. Les conciles de Constantinople II (553) et de Constantinople III (681) sont plus explicites que leurs prédécesseurs sur la portée sotériologique du dogme christologique, en développant la doctrine de la communication des idiomes d’une part et celle des deux volontés du Christ d’autre part. Beaucoup plus tard de concile de Trente dans sa session VI sur la justification (1547) expose l’économie rédemptrice qui justifie par le Christ les païens et les juifs. Il consacre également au plan dogmatique le vocabulaire de la satisfaction. En 1653 le pape Innocent X affirme contre les Jansénistes que l’universalité de la rédemption appartient à la foi de l’Église.⁶

III. Le salut, œuvre de l’unique Médiateur.

Les réflexions précédentes nous ramènent toutes à un centre de perspective à partir duquel doit se comprendre la théologie chrétienne du salut. Jésus est en personne notre Sauveur et notre Salut. Au nom de quoi et comment peut-il l’être ? Parce qu’il est médiateur entre Dieu et les hommes. Le terme de médiateur fait le lien entre la christologie et la sotériologie, mais aussi entre le mystère éternel de la Trinité et la communauté des hommes rassemblée en Église au cours des temps et

⁶ C-M GUILLET, *L’Eglise*, centurion, Paris, 1988 p 40-59

conduite vers le Royaume sans fin du Père, du Fils et de l'Esprit. Le terme de médiateur se trouve inscrit par le Nouveau Testament dans une formule qui a la frappe d'une confession de foi: "Il n'y a qu'un seul Dieu et les hommes, un homme: Christ Jésus qui s'est donné en rançon pour tous" (1 Tm. 2, 5-6). On le trouve dans l'épître aux Hébreux qui parle du "médiateur d'une alliance bien meilleure" (Heb. 8, 6), et du "médiateur d'une alliance nouvelle" (9, 15) ou "neuve" (12, 24).

La médiation du Christ se fonde sur son incarnation qui fait de lui à la fois un vrai Dieu et un vrai homme. En tant que Dieu il n'était pas médiateur, il le devient une fois qu'il s'est fait homme, du fait de la double solidarité naturelle qu'il entretient avec chacun des partenaires qu'il a à réconcilier et à remettre en communion de vie. Le texte de 1 Tm. 2, 5-6 relie l'affirmation du médiateur au fait que Jésus est un homme, d'une part, et à l'activité sotériologique qui lui fait se "donner en rançon pour tous", d'autre part. Le "pour nous" (Rm. 5, 8 ; 8, 32 ; Ép. 5, 2 ; Lc 22, 19 ; 1P 2, 21-24) et le "pour nos péchés" (Ga. 1, 4 ; 1 Cor 15, 3) appartiennent aux formulations primitives de la foi du Nouveau Testament en Jésus Sauveur. Dans ses formules le hyper fait parfois place au dia (Rm. 4, 25), dont l'usage est par ailleurs répété pour définir le rôle propre du Christ dans le dessein du Père (1 Cor. 8, 6 ; etc.). Dans l'épître aux Hébreux l'activité de médiateur est décrite comme celle de l'unique grand-prêtre.⁷

Ce n'est pas ici le lieu de suivre le thème de la médiation dans la tradition chrétienne. Contentons-nous de citer deux beaux textes patristiques d'inspiration toute biblique. Irénée commente ainsi 1 Tm. 2, 5, en développant à son propos l'aspect rédempteur et l'aspect divinisateur du salut:

⁷ . cf. DS, art. Hébreux d'A. Vanhoye, t. 7/1, col. 114-119

«Il a donc mélangé et uni, comme nous l'avons déjà dit, l'homme à Dieu. Car si ce n'était pas un homme qui avait vaincu l'adversaire de l'homme, l'ennemi n'aurait pas été vaincu en toute justice.[...] Et si l'homme n'avait pas été uni à Dieu il n'aurait pu recevoir en participation l'incorruptibilité.»⁸

Augustin fit, au terme d'un cheminement difficile, l'expérience bouleversante du Christ médiateur, le libérant de sa faiblesse et de son péché pour lui permettre de trouver Dieu.

Qui dit médiation, dit échange et donc double mouvement: le mouvement de don qui va de Dieu à l'homme et le mouvement de réponse et d'offrande de soi qui va de l'homme à Dieu. En référence à ce qui a été dit plus haut, on peut appeler ces deux mouvements médiation descendante et médiation ascendante. Le propre du médiateur est en effet d'assumer en sa propre personne les deux côtés de l'échange: il est d'abord du côté de Dieu qui se donne aux hommes, mais il est aussi du côté des hommes qui se donnent à Dieu. Dans son propre mouvement de retour vers le Père, dans le "passage" de sa Pâque, c'est le mouvement de retour de toute l'humanité qu'il inaugure, qu'il contient en quelque sorte et qu'il rend concrètement possible. Selon le premier mouvement on peut dire qu'en Jésus Dieu aime l'homme à en mourir ; selon le second en Jésus l'homme aime Dieu à en mourir.

Les grandes catégories du mystère du salut attestées dans l'Écriture et développées dans la tradition chrétienne peuvent alors s'organiser et se répartir selon ces deux mouvements. Le mouvement descendant est logiquement premier, car tout a son origine en Dieu "qui a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle" (Jn3,16).

⁸ Contre les hérésies, III, 18, 8, Paris, Cerf, 1984 p.365

Il l'est aussi chronologiquement, puisque c'est celui sur lequel porte l'insistance du Nouveau Testament et du premier millénaire. Le mouvement ascendant est logiquement second, puisqu'il demeure conditionné par le premier et qu'il est une réponse à l'initiative absolue de Dieu ; il l'est aussi chronologiquement, puisqu'il a été analysé surtout au cours du second millénaire. C'est pourquoi ils seront traités ici en cet ordre.⁹

IV. Le salut œuvre d'une solidarité

Si le but et le bien de l'homme sont d'entrer en communion de vie avec Dieu, il n'y a pas pour lui de salut sans qu'il en vienne à "connaître Dieu", selon toutes les harmoniques existentielles que ce terme revêt dans la Bible. Mais une telle connaissance ne peut être le fruit de l'effort de l'homme, elle est une "révélation" de Dieu. C'est pourquoi, après la révélation du Dieu unique qui fait alliance avec son peuple dans l'Ancien Testament, Jésus se présente comme le révélateur du Père. Il donne la connaissance, il est Maître de Sagesse ; il révèle le mystère de Dieu, parce qu'il est le seul à connaître le Père (Mt. 11, 27). Il enseigne avec autorité (Mc 1, 22). L'évangile de Luc le salue comme la "lumière pour la révélation aux païens" (2, 32 ; cf. 1, 79). La scène de la transfiguration symbolise l'être-lumière de Jésus (Mt. 17, 2 et par.). Ce thème est fortement souligné chez Jean à travers l'opposition de la lumière et des ténèbres (Jn 1, 4-5. 9 ; 12). Jésus donne la lumière et se présente comme la lumière du monde (Jn 9 et 12, 46).

Déjà Pie XII a accordé une grande importance au thème de la solidarité. Et cela dès son encyclique *Summi Pontificatus* (20 Octobre 1939), où il écrivait:

⁹ H. BOURGEOIS, *Foi et Culture*, centurion, Paris, 1991

“La première de ces pernicieuses erreurs, aujourd’hui largement répandue, est l’oubli de cette loi de solidarité humaine et de charité, dictée et imposée aussi bien par la communauté d’origine et par l’égalité de la nature raisonnable chez tous les hommes, à quelque peuple qu’ils appartiennent, que par le sacrifice de rédemption offert par Jésus-Christ sur l’autel de la Croix à son Père céleste en faveur de l’humanité pécheresse”. Sans doute pensait-il en premier lieu aux idéologies qui préconisaient le racisme et les droits absolus de l’État, ainsi que celles qui étaient fondées sur la lutte des classes. Il pensait aussi vraisemblablement à l’individualisme occidental et à son manque de solidarité face à la montée de ces périls”.

On remarquera que le texte unit étroitement les deux termes de “solidarité”, “salut” et de “charité”, comme s’il s’agissait d’une seule et même “loi de solidarité humaine et de charité”. Cependant, pour être bien compris le mot de charité ne suppose-t-il pas la foi en Jésus Christ et l’adhésion à l’Évangile ? Tandis que le mot de solidarité peut être accepté par tout homme de bonne volonté, quelles que soient ses options philosophiques ou religieuses. On peut penser que, d’une certaine façon, le mot de solidarité est une traduction “séculière” du mot de charité, même s’il n’en reprend pas toute la plénitude de signification. Mais on peut dire aussi, en sens inverse, que les chrétiens, en utilisant pour leur propre compte le mot de solidarité, sont portés à mieux comprendre les implications concrètes de la charité évangélique”n’engage-t-elle pas les chrétiens à un comportement fraternel à l’égard de tous les hommes, parce qu’ils constituent l’unique famille de ceux et celles qui ont été créés à l’image de la ressemblance de Dieu, tous appelés à devenir ses fils adoptifs: donc, une unique réalité de la plus haute consistance (solidum)? Même si, pour les chrétiens, le mot charité (agapè) comporte un sens

plus profond, le mot solidarité permet, dans le cadre du dialogue interhumain, de transmettre au moins une partie de la prodigieuse signification de la charité évangélique.

Parallèlement à cet enseignement, en continuité avec lui, parfois même le devançant, de nombreux chrétiens ont cherché à mettre en pratique cette solidarité. Ils développaient ainsi dans le concret ce qu'on pourrait appeler, sinon une nouvelle forme, du moins une forme renouvelée de spiritualité. Ces initiatives comportent habituellement une collaboration entre les diverses confessions chrétiennes et les non-chrétiens, car il s'agit bien de promouvoir la solidarité de tous envers tous. Parfois même les chrétiens ont préféré rejoindre simplement les aspirations et les réalisations de solidarité de divers côtés en dehors de toute étiquette.

V. Solidarité, enseignement officiel.

La solidarité est l'un des grands thèmes de la constitution *Gaudium et spes* de Vatican II. C'est ainsi qu'elle constate avec douleur la contradiction que vit actuellement le genre humain: "Alors que le monde prend une conscience si forte de son unité, de la dépendance réciproque de tous dans une certaine solidarité, le voici violemment écartelé par l'opposition de forces qui se combattent: d'après dissensions politiques, sociales, économiques, raciales et idéologiques persistent encore, et le danger demeure d'une guerre capable de tout anéantir"¹⁰. Un peu plus loin le concile explique que la responsabilité personnelle se fortifie ... Lorsque l'homme accepte les inévitables contraintes de la vie sociale, assume les exigences de la solidarité humaine et s'engage au service de la communauté des hommes Et parmi les valeurs positives de

¹⁰ C-M GUILLET, *L'Eglise*, centurion, Paris, 1988 p 90

la culture moderne il signale “le sens de la solidarité internationale”. Remarquons la phrase par laquelle son énumération de ces valeurs positives: “Dans toutes ces valeurs, l’accueil du message évangélique pourra trouver une sorte de préparation, et la charité divine de Celui qui est venu pour sauver le monde la fera aboutir” Retenons aussi de cette vigoureuse prise de position: “La solidarité actuelle du genre humain impose aussi l’établissement d’une coopération internationale plus poussés dans le domaine économique”. Nous retrouvons ici l’enseignement de Jean XXIII.

C’est dans ce contexte qu’il parle de la promotion de la solidarité: “La solidarité est une exigence directe de la fraternité humaine et surnaturelle. Les graves problèmes socio-économiques qui se posent aujourd’hui ne pourront être résolus que si se créent de nouveaux fronts de solidarité: solidarité des pauvres entre eux, solidarité avec les pauvres, à laquelle les riches sont convoqués, solidarité des travailleurs avec les travailleurs. Les institutions et les organisations sociales, à divers niveaux, ainsi que l’État, doivent participer à un mouvement général de solidarité. Quand elle y appelle, l’Église sait qu’elle-même est concernée d’une manière toute particulière”. Ainsi se trouve soulignée la solidarité au service de ce que le document appelle “l’amour de préférence pour les pauvres”, ou ce qu’on appelle souvent l’option préférentielle pour les pauvres (sans exclusive), et que nous préférons personnellement appeler “le choix prioritaire pour les pauvres”. Le document précise ainsi sa belle directive fondamentale du n. 89: “Le principe de la destination universelle des biens, joint à celui de la fraternité humaine et surnaturelle, dicte leurs devoirs aux pays les plus riches à l’égard des pays

pauvres”;“La solidarité internationale est une exigence d’ordre moral ... La paix du monde en dépend pour une grande part”.¹¹

L’éthique dépend de notre conception de l’homme et de la vie en humanité: “la solidarité est de nature éthique, parce qu’elle suppose que l’on porte sur l’humanité un jugement de valeur”. Le fondement philosophique en est que “nous formons une seule famille humaine”, que nous sommes “frères et soeurs dans une communauté humaine”. Il en résulte que “nous sommes appelés à reconnaître la solidarité fondamentale de la famille humaine comme la condition essentielle de notre vie commune sur terre”. Il s’agit d’une solidarité qui concerne chacun de nous et qui doit se concrétiser fondamentalement dans nos relations interpersonnelles: “Croiser le regard d’une autre personne et y voir les espoirs et les angoisses d’un frère et d’une soeur, c’est découvrir de sens de la solidarité”. Cette solidarité, ainsi entendue, est expressément appelée “solidarité sociale”, et elle est conçue comme un impératif éthique de portée générale: “Le défi sous-jacent pour nous tous, c’est d’adopter une attitude de solidarité sociale avec toute la famille humaine et d’aborder dans cette attitude toutes les situations sociales et politiques”¹².

conclusion

le texte de *Gaudium et spes* sur la solidarité: le plus riche théologiquement. C’est celui qui est intitulé “Le Verbe incarné et la solidarité” (32). Il part de la constatation que Dieu a voulu que les hommes vivent en société, en communauté, non seulement sur le plan humain, mais aussi sur celui du salut. Voici la phrase-clef: “Ce caractère

¹¹ C-M GUILLET, *L’Eglise*, centurion, Paris, 1988 p 178

¹² R. BERNARD, *Jesus le Christ*, centurion, Paris, 1988 p 135

communautaire se parfait et s'achève dans l'œuvre de Jésus-Christ. Car le verbe incarné en personne a voulu entrer dans le jeu de cette solidarité". On trouve ici comme un écho du Prologue de saint Jean. En quelques lignes le concile évoque la façon dont Jésus a vécu cette solidarité, telle qu'on peut la percevoir à la lecture des évangiles. Il conclut ainsi: "il a sanctifié les liens humains, notamment ceux de la famille, source de la vie sociale. Il s'est volontairement soumis aux lois de sa patrie. Il a voulu mener la vie même d'un artisan de son temps et de sa région". Après avoir décrit le comportement fraternel que Jésus a demandé à ses disciples et la mission qu'il leur a confiée à travers le monde entier, le concile précise ensuite qu'il a voulu l'Église comme "communio fraternelle": "En ce Corps, tous, membres les uns des autres, doivent s'entraider mutuellement, selon la diversité des dons reçus". Enfin il conclut: "Cette solidarité devra sans cesse croître, jusqu'au jour où elle trouvera son couronnement: ce jour-là, les hommes, sauvés par la grâce, famille bien-aimée de Dieu et du Christ leur frère, rendront à Dieu une gloire parfaite".

La solidarité est donc à la fois une philosophie et une théologie: une éthique humaine (rationnelle) et une éthique théologique. Comme philosophie et comme éthique humaine, elle peut être reconnue par tous les hommes de bonne volonté. Mais les chrétiens ne peuvent pas oublier qu'elle doit être aussi pensée et vécue à la lumière de leur foi: alors elle devient une théologie et une spiritualité à situer dans le cadre de la théologie et de la spiritualité de la charité. Mais à une époque où l'humanité prend de plus en plus conscience de son interdépendance, la charité est à vivre dans ses dimensions collectives et au niveau universel.¹³

¹³ C-M GUILLET, *L'Église*, centurion, Paris, 1988 p19.

En d'autres domaines la solidarité est en marche: aide apportée aux prisonniers (spécialement pour délit d'opinion), mouvement pour l'abolition de la torture, soins dispensés aux malades, aux affamés, aux blessés, aux réfugiés. En dépit de tant d'égoïsmes individuels et collectifs, même chez les chrétiens, en dépit de tant de déficiences et de conflits, nombreux sont ceux qui adhèrent à cet idéal spirituel et, s'ils sont chrétiens, considèrent la solidarité comme une exigence essentielle de leur foi.

Bibliographie

BERNARD R, *Jesus le Christ*, Centurion, Paris, 1988.

BOURGEOIS H., *Foi et Culture*, Centurion, Paris, 1991.

DUPLEIX A., *Dieu*, Centurion, Paris, 1984.

GUILLET C-M, *L'Eglise*, Centurion, Paris, 1988.

RAHNER K., *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983.

Id , *serviteur du peuple se Dieu*, Mame, Paris, 1963

RENDTORFF R., *Teologia dell'Antico Testamento*, Claudiana,
Torino,2001.