

HISTOIRE DES DOGMES
sous la direction de Bernard Sesboüé

L'HOMME ET SON SALUT

par Vittorino Grossi, Luis-F. Ladaria
Philippe Lécrivain et Bernard Sesboüé



Desclée

HISTOIRE DES DOGMES

HISTOIRE DES DOGMES

sous la direction de Bernard SESBOÛÉ s.j.

**Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria s.j.,
Philippe Lécrivain s.j., Bernard Sesboüé s.j.,**

tome II

L'HOMME ET SON SALUT

Anthropologie chrétienne :
création, péché originel, justification et grâce, fins dernières
L'éthique chrétienne : des « autorités » au magistère

Desclée

Pour les éditions Desclée :
Pierre-Marie DUMONT, directeur général
André PAUL, directeur littéraire
Isabelle GALMICHE, secrétariat d'édition
Marie GUIBERT, fabrication
Sophie PETIT, secrétariat littéraire
Aneta BASSA, indexiste

© 1995, Desclée, Paris.
Dépôt légal : octobre 1995
ISBN : 2-7189-0626-X

ABRÉVIATIONS

- AAS *Acta Apostolicae Sedis*, Rome.
- ACO *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, éd. E. Schwartz, Berlin, de Gruyter, 1959-1984.
- AG *Ad Gentes*, L'activité missionnaire de l'Eglise (Vatican II).
- AHDLMA *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris.
- BA *Bibliothèque Augustinienne*, Paris, DDB.
- BAC *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid/Toledo, La editorial catolica.
- BLE *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse.
- Budé Editions « Les Belles Lettres », Association Guillaume Budé, Paris.
- CCCM *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnhout, Brepols.
- CCSG *Corpus Christianorum. Ser. Graeca*, Turnhout, Brepols.
- CCSL *Corpus Christianorum. Ser. Latina*, Turnhout, Brepols.
- CH Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies* ; trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1984.
- COD *Les conciles œcuméniques*, sous la direction de G. Alberigo ; texte original et traduction française, t. II-1 : *Les décrets de Nicée I à Latran V* ; t. II-2 : *Les décrets de Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, 1994.
- CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.
- CTA *Concilii Tridentini Acta*, Görresgesellschaft, Herder.
- DBS *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris, Letouzey.
- DC *Documentation Catholique*, Paris.
- DECA *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, 2 vol., Paris, Cerf 1990.
- DHGE *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané.

- DSp *Dictionnaire de Spiritualité* (Chantilly), Paris, Beauchesne.
 DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey.
 DV *Dei Verbum, La révélation divine* (Vatican II).
 DzS Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitio-
num et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi
Brisgoviae, Herder, 36^e éd.
 EphThL *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain, Peeters.
 FC G. Dumeige, *La Foi Catholique*, Paris, Orante, 1969, éd.
renouvelée 1993.
 FZPhTh *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*.
 GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten
(drei) Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig.
 GS *Gaudium et Spes, L'Église dans le monde de ce temps*
(Vatican II).
 HE *Histoire Ecclésiastique* (Eusèbe et autres historiens anciens).
 IPT *Initiation à la Pratique de la Théologie*, Paris, Cerf 1982-
1983.
 JSJ *Journal for the Studie of Judaism*, Leiden, Brill.
 JTs *Journal of Theological Studies*, Oxford.
 LG *Lumen Gentium, Constitution dogmatique sur l'Église*
(Vatican II).
 LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder.
 LV *Lumière et Vie*, Lyon.
 Mansi *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Flo-
rence et Venise 1759-1798 ; reproduction et suite par J.B.
Martin et L. Petit, 53 tomes, Paris, Welter, 1901-1927.
 MGH *Monumenta Germaniae Historica*, Berlin.
 MThZ *Münchener Theologische Zeitschrift*.
 NBA *Nouvelle Bibliothèque Augustinienne*, Paris, Études augus-
tiniennes.
 NRT *Nouvelle Revue Théologique*, Namur-Tournai, Casterman.
 NThZ *Neue Theologische Zeitschrift*, Vienne.
 NTS *New Testament Studies*, Cambridge.
 PF « *Les Pères dans la Foi* » coll. dirigée par A.G. Hamman,
Paris, DDB., puis éd. Migne.
 PG *Patrologia Graeca* (J.P. Migne), Paris.
 PL *Patrologia Latina* (J.P. Migne), Paris.
 RB *Revue Biblique*, Jérusalem, Paris, Gabalda.

RDC	<i>Revue de Droit Canonique</i> , Strasbourg.
REA	<i>Revue des Études Augustiniennes</i> , Paris.
ReuSR	<i>Revue des Sciences Religieuses</i> , Strasbourg.
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , Tübingen.
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> , Louvain.
RHLR	<i>Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse</i> , Paris.
RHPR	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse</i> , Strasbourg.
RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris.
RSPT	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i> , Paris, Vrin.
RTAM	<i>Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale</i> , Louvain, Abbaye du Mont-César.
RTL	<i>Revue de Théologie de Louvain</i> .
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> (Lyon), Paris, Cerf.
SM	<i>Studia Moralia</i> , Rome.
STh	Saint Thomas d'Aquin, <i>Somme théologique</i> .
TD	<i>Textes et Documents</i> , coll. dirigée par H. Hemmer et P. Lejay, Paris, Picard 1904-1912.
ThQ	<i>Theologische Quartalschrift</i> , Tübingen.
TRE	<i>Theologische Realencyclopädie</i> , Berlin/New York, W. De Gruyter.
TU	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> , Leipzig, Berlin.
VC	<i>Vigiliae Christianae</i> , Leiden.
VS	Jean-Paul II, <i>Encyclique Veritatis Splendor</i> , Paris, Cerf, 1993.
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i> , Basel.
WA	<i>Weimar Ausgabe</i> (des Œuvres de Luther).
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i> , Stuttgart.
ZKTh	<i>Zeitschrift für die katholische Theologie</i> , Wien.
ZNTW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i> , Berlin, De Gruyter.

PRÉSENTATION

PAR B. SESBOÛÉ

Le tome I de cette *Histoire des Dogmes* a traité de la doctrine récapitulée dans les Symboles de foi et a suivi la constitution et le développement des deux dogmes majeurs du mystère chrétien que sont la Trinité et la christologie. Ce deuxième tome aborde un thème complémentaire : il ne s'agit plus d'abord de Dieu, de ce qu'il est et de ce qu'il fait pour l'homme, mais d'abord de l'homme et de ce que celui-ci est au regard et dans le dessein de Dieu, dans son origine et sa destinée, dans ce qui détermine le sens de son existence. Il traitera donc de l'anthropologie chrétienne. Sous ce terme, il ne faut pas entendre une science particulière de l'homme, ni seulement une réflexion philosophique à son sujet, mais ce que la révélation chrétienne nous dit de lui. Car celle-ci n'est pas seulement une révélation de Dieu sur Dieu ; elle est aussi une révélation de Dieu sur l'homme.

Deux grandes parties structureront ce tome : la première sera de l'ordre de l'anthropologie proprement dogmatique, et la seconde de l'ordre d'une anthropologie morale ou éthique. L'intégration de ce point de vue à une histoire des dogmes est une nouveauté.

Anthropologie dogmatique

L'anthropologie chrétienne commence avec la création et la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1,26).

Elle se poursuit avec l'entrée et la présence constante du péché dans le monde, mais toujours discernées à la lumière du salut. En ce sens, il était profondément fondé de parler de sotériologie dans le premier tome, avant d'avoir inventorié la réalité même du péché. Cet ordre, apparemment paradoxal, est à la fois celui du mouvement de la révélation et du mouvement du développement dogmatique : les Symboles de foi ne mentionnent pas le péché en lui-même, mais le salut donné en Jésus-Christ et la « rémission des péchés ».

Cette anthropologie donne également toute sa place au salut, considéré sous un autre aspect. Il ne s'agit plus de l'événement accompli une fois pour toutes par le Christ en son mystère pascal, mais de la manière dont chaque croyant se trouve justifié et sanctifié, jusqu'à ce qu'il parvienne à sa vocation eschatologique dans le Royaume pleinement accompli. Car le don de la gloire garde la même structure que l'économie de la grâce. C'est pourquoi la théologie de la fin, ou eschatologie, sera traitée dans ce cadre¹.

Anthropologie morale

L'homme est selon le projet de Dieu un être de liberté. Il est habité par une vocation qu'il lui est donné d'accomplir dans la grâce, mais non sans l'usage de cette liberté. L'écart ouvert entre sa vocation et son état concret est celui de son devoir-être, c'est-à-dire de l'exigence morale à laquelle il ne peut répondre que librement. Si cette exigence morale est ordonnée au bonheur de l'homme, elle est aussi le lieu d'une obligation et d'un devoir. Nous ne sommes plus ici dans l'ordre propre du dogme, mais nous restons dans celui de l'obligation. Il ne faut donc pas s'étonner que l'exigence morale ait suivi un chemin dans une certaine mesure parallèle au développement dogmatique et ait donné lieu à la constitution de repères qui se sont progressivement dogmatisés.

C'est de cette donnée que rend compte le couple *fides et mores*, la foi et les mœurs, que l'on retrouve de manière significative dans le titre complet du recueil réédité sans cesse depuis Denzinger :

1. Le plan plus détaillé de cette première partie sera donnée à la fin de l'introduction qui la concerne, p.22-24

Manuel des Symboles, des définitions et des déclarations sur les choses concernant la foi et les mœurs. Sans doute la portée de ce couple a-t-elle évolué : les *mores* ne signifiaient pas au départ les mœurs ou la morale, mais les institutions positives de l'Église. Retenons seulement pour l'instant son sens final et actuel.

La dogmatisation de la morale est certainement plus tardive que celle des articles de foi. Elle s'est constituée grâce à une réflexion progressive élaborée à partir d'un certain nombre d'*autorités* au cours de longs débats entre écoles théologiques du Moyen Âge et des Temps modernes, sur la base de données qui remontent à Augustin. Elle n'a donné lieu que très tardivement à des interventions magistérielles.

Nous nous contenterons ici des questions posées par la morale fondamentale. Aborder les multiples problèmes de l'éthique spéciale (morale sociale et politique, morale de la justice, morale familiale et sexuelle), qui se sont sans cesse affinés en raison des transformations de la société et des découvertes scientifiques, dépasserait le cadre de cet ouvrage et la compétence de ses auteurs.

Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin

Ce qui vient d'être dit concerne le côté thématique et le double contenu de l'ouvrage. Mais ces thèmes se trouvent traités à l'intérieur du mouvement historique qui les enveloppe et les développe. Il se trouve que ces questions d'anthropologie chrétienne ont été scrutées avec une acribie particulière par la tradition latine. Le nom majeur est ici celui de saint Augustin (354-430), sans doute le plus grand génie de la patristique avec Origène, qui avec ses célèbres *Confessions* a inauguré une visée nouvelle de la foi, en ajoutant à la contemplation objective du mystère en lui-même l'interrogation sur sa réalisation subjective en nous. L'influence d'Augustin sera décisive sur la théologie, la dogmatique et la morale latines. L'évêque d'Hippone est, selon un mot de Newman qui sera rappelé dans ces pages, « l'homme qui a formé l'intelligence de l'Europe ». Le Moyen Âge latin ne connaîtra les Pères Grecs que par ce qu'Augustin en aura retenu et véhiculé jusqu'à lui. Les écoles scolastiques se différencieront les unes des autres par les nuances plus ou moins importantes qu'elles introduiront dans une tradition augustinienne commune. C'est avec Augustin que s'inaugurent les grands débats sur le péché, la justification et la grâce, qui demeurent

reront des thèmes majeurs du Moyen Âge au XVI^e siècle, avec la Réforme et le concile de Trente, et plus tard encore avec les débats du baïanisme et du jansénisme. Il s'agit là d'une longue histoire qui trouve entre le V^e et le XVII^e siècles son centre de gravité.

Dans le sillage d'Augustin il faut aussi mentionner le rôle majeur de saint Thomas d'Aquin au cœur de la théologie scolastique occidentale. Sans doute serait-il dangereux de donner à penser que sa doctrine a une valeur dogmatique en elle-même. Dans un ouvrage comme celui-ci la distinction entre théologie et dogme doit être tenue avec une grande rigueur. Mais distinction ne veut pas dire séparation : le dogme ne peut se comprendre sans sa référence nécessaire à la théologie d'une époque. C'est pourquoi une *Histoire des Dogmes*, sans prétendre être une histoire de la et des théologies, doit rendre compte des recherches majeures de celles-ci dans leur lien avec l'expression dogmatique.

Le grand génie spéculatif que fut Thomas d'Aquin a ses limites et il ne doit pas être suivi en certaines de ses affirmations. Mais on ne saurait nier qu'à travers les siècles sa doctrine a été l'objet d'une reconnaissance spéciale de l'Église, au point de passer pour une expression quasi officielle de sa pensée. Ce trait est illustré par la facilité avec laquelle les conciles de l'Occident non seulement ont utilisé saint Thomas dans leurs travaux et ont réfléchi dans le cadre de ses problématiques, mais encore l'ont cité, parfois *ad litteram* dans leurs décrets, sans pour autant canoniser ses positions, quand celles-ci étaient l'objet d'un libre débat entre écoles théologiques. C'est pourquoi sa pensée sur certains thèmes majeurs sera analysée de manière privilégiée, afin d'expliquer la genèse de certaines affirmations dogmatiques. On ne s'étonnera donc pas de rencontrer certains développements assez spéculatifs exprimés en langage scolastique, en particulier sur la nature de l'homme composé d'une âme et d'un corps, dont la lecture paraîtra peut-être plus austère. Les concepts philosophiques y auront une large part, sans qu'il s'agisse pour autant d'excroissances ; car l'analyse anthropologique sera toujours ordonnée à rendre compte de la cohérence de la relation entre Dieu et l'homme. Ce même souci « théologique » a déjà été mis en œuvre dans le tome I avec l'étude des Pères de l'Église qui ont joué un rôle majeur dans la réflexion trinitaire et christologique.

Bien entendu, il serait grotesque de prétendre que les siècles antérieurs à Augustin, en Orient en particulier, ont été muets sur l'an-

thropologie et la morale chrétiennes. Si ces sujets n'étaient pas le motif premier de leurs grands débats, les Pères de l'Église en parlaient spontanément à partir de l'Écriture, sans se poser encore certaines questions plus pointues. Selon la formule célèbre, *securius loquebantur*, ils s'exprimaient avec la simplicité de la conviction et de l'évidence. De même, les questions concernant la grâce et le péché originel ont été d'abord traitées pendant des siècles où la pleine communion entre l'Orient et l'Occident existait encore. Les débats ont plusieurs fois intéressé les deux parties de l'Église et l'Orient a toujours considéré Augustin comme un Père dont l'autorité était grande. On ne peut donc pas dire que sur ces sujets des clivages importants se soient produits même après la séparation. Enfin, selon la méthode déjà annoncée, ce tome ne s'interdira pas de descendre parfois jusqu'à l'époque contemporaine, quand la nature des thèmes étudiés l'imposera (en particulier en ce qui concerne le rapport entre nature et surnaturel, et pour certaines déclarations de Vatican II).

Magistère conciliaire et magistère pontifical

Cette avancée dans les siècles nous confronte à une première évolution dans le mode d'exercice du magistère. Nous ne rencontrerons plus désormais de conciles pleinement œcuméniques rassemblant l'Orient et l'Occident et reconnus également par les deux parties de l'Église. Paradoxalement, deux conciles locaux, celui de Carthage en 418 et d'Orange en 529, modestes par le nombre d'évêques rassemblés, vont jouer un rôle capital au sujet de la grâce et du péché originel, par la réception dont ils seront l'objet. Puis l'Église d'Occident, après la rupture avec l'Orient, réunira périodiquement une série de conciles, convoqués désormais non plus par l'empereur mais par le pape, dont plusieurs se tiendront d'ailleurs à Rome (les cinq conciles du Latran).

Ces assemblées ont pris place dans la liste des conciles œcuméniques établie par Robert Bellarmin. Cette liste n'a pas de valeur doctrinale ou canonique, mais elle est celle à laquelle l'Église catholique se réfère normalement et au terme de laquelle Vatican II est considéré comme le vingt-et-unième concile œcuménique. Il reste que les conciles tenus depuis 1054 n'ont rassemblé que l'Église d'Occident et n'ont aucune autorité pour l'Orthodoxie orientale. Ceux de Trente, Vatican I et Vatican II ne peuvent pas non plus

prétendre à une autorité à l'égard des Églises issues de la Réforme (qui dans leur ensemble conservent les sept premiers conciles œcuméniques, mais demeurent réservées et même critiques à l'égard des conciles médiévaux). Aussi ceux qui tenaient ces assemblées les définissaient-ils, dans la pleine conscience de cette limite, comme des « conciles généraux » ou des « synodes universels » de l'Occident¹. C'est la qualification que reprendra Paul VI en 1974 à propos du II^e concile de Lyon². Mais le concile de Florence réunissait les Grecs et les Latins dans un projet de réconciliation ecclésiale. Il prétendait donc être œcuménique au sens ancien du terme. L'échec subséquent de cette réunion le ramena au statut de concile occidental. Le concile de Trente se proclame cependant « œcuménique et général », exprimant ainsi la prétention de l'Église romaine à être, quoi qu'il en soit des séparations, tout simplement l'Église. Dans la même visée, les théologiens et canonistes de l'époque post-tridentine contribueront à diffuser la liste revêtue de l'autorité de Bellarmin.

Cette histoire témoigne de l'évolution en Occident du rapport entre le concile et le pape, malgré la crise conciliariste qui marquera les conciles de Constance et de Bâle. Les papes en sortiront vainqueurs et l'autorité du Pontife Romain sur le concile sera désormais bien établie. Dans le même temps, les papes interviennent plus souvent à titre personnel pour dirimer un débat doctrinal. Un premier tournant est pris, qui se confirmera tout au long du deuxième millénaire, dans le sens d'un développement constant de l'autorité doctrinale du pape de Rome.

Tel sera donc le contenu de ce tome en ses deux parties. Avec les nuances qui viennent d'être dites, sa période de référence reste bien l'espace de temps qui va du V^e au XVII^e siècle. Je tiens en terminant à exprimer ma reconnaissance à Pierre Vallin qui a relu attentivement ce tome pour faire part aux auteurs de ses remarques et de ses suggestions, ainsi qu'à Aimé Solignac qui a bien voulu revoir les pages concernant saint Augustin. Je remercie aussi Philippe Curbelié et Emmanuel Berger qui ont respectivement participé à la traduction des textes espagnol et italien.

1. Cf. G. ALBERIGO, *COD*, I, p. 173-175.

2. Cf. t. 1, p. 329.

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME DEVANT DIEU OU L'ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE

INTRODUCTION

Création, salut, glorification

PAR V. GROSSI ET B. SESBOÛÉ

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES : E. BRUNNER, *Die Christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, Zürich, Zwingli Verlag, 1950. – R. ARBESMANN, « Christ the medicus humilis in St. Augustin », *Augustinus Magister II*, Paris, Études augustiniennes, 1955, p. 624 s. – A. VANNESTE, « Nature et Grâce dans la théologie de saint Augustin », *Recherches Augustiniennes* 10, (1975), p. 143-169. – M. SEYBOLD, « Schöpfung und Erlösung. Einheit und Differenz », *MThZ* 33, (1982), p. 25-43. – M.A. VANNIER, « *Creatio, conversio, formatio* » chez saint Augustin, Fribourg, Éd. Universitaires, 1991. – D. DOUCET, « Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin », *Augustiniana* 29, (1989), p. 447-461.

Pour saisir le profil sotériologique de l'anthropologie chrétienne depuis le V^e siècle jusqu'à nos jours, et en particulier jusqu'au XVII^e, qui fait l'objet de ce volume, il convient de mentionner quelques données générales qui conditionnent le développement de la pensée. D'abord et avant tout, les préoccupations anthropologiques de la réflexion chrétienne se réfèrent à la lecture de la Bible et de la tradition. Ensuite, les textes sotériologiques ont pour but premier, non pas de donner directement une information, mais plutôt de fournir, tout au long de l'histoire des hommes, l'interprétation des valeurs qui sont à la base du message chrétien. Les questions se

renouvellent et pratiquement renaissent à la fin de divers processus culturels de décantation. De fait, les valeurs qui servaient de support à l'existence dans les périodes passées, sur les plans culturel et politique, disparaissent presque complètement pour donner lieu à la naissance de nouvelles valeurs ou à la renaissance des valeurs traditionnelles, mais avec d'autres médiations de langage (*translatio imperii, ranslatio studii*, disaient les Anciens). Les anciens textes nécessitent, en conséquence, d'être lus non pas tant avec les instruments du langage logico-analytique, qu'avec ceux du langage symbolique. Ce dernier fait entrer généralement la dimension propre de l'anthropologie et de la sotériologie dans le cadre des significations de l'existence.

De plus, dans son propre champ sémantique, la notion de sotériologie considère le *malade* avec ses maladies, ainsi que le remède et le médecin pour la guérison. Dans l'Antiquité, la médecine avait un rapport étroit avec la religion : dans les religions à mystères en particulier, certains dieux servaient de modèles de salut. Un exemple classique de cette mentalité est l'*Isis et Osiris* de Plutarque. Dans le christianisme, pareille combinaison trouve son explicitation dans le Christ Sauveur, présenté par la tradition patristique du V^e siècle, surtout chez saint Augustin, comme l'« humble médecin » (*medicus humilis*).

Les *Chapitres gnostiques (Kephalalaia gnostica)* d'Évagre le Pontique († 399) peuvent nous donner un plan d'ensemble de l'anthropologie et de la sotériologie chrétienne, et nous indiquer la mise en place du contenu et du langage du V^e siècle. Dans cette œuvre évidemment inspirée d'Origène, Évagre veut donner une base théorique à ses idées monastiques, qu'il articule en six « centuries¹ », structurées par thème : la vision « protologique » du monde, c'est-à-dire celle de son origine, et la condition actuelle (1^{re} centurie) ; les possibilités de retour à la condition originelle (2^e et 3^e centuries) ; la vision du Christ et sa mission de salut (4^e et 5^e centuries) ; l'« apocatastase », ou rétablissement de la création (6^e centurie). Évagre met justement la protologie en rapport avec la rédemption et l'eschatologie, et de fait leur compréhension est interdépendante.

1. Chacune des six parties étant divisée en 100 chapitres. Cf. A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et le Syriens*, Paris, Seuil, 1962.

1. LA CRÉATION SUPPORT DU SALUT (V. GROSSI)

L'unité du présent volume repose pour une large part sur le rapport entre création et salut. Ce rapport, qui eut beaucoup de relief au temps de saint Augustin, revient aujourd'hui au premier plan de la réflexion théologique sur la création.

Chez Augustin, deux aspects sont présents, tout en étant exprimés dans une terminologie néoplatonicienne : l'un est celui de la création ou de la participation¹ ; l'autre, celui du retour à l'unité originelle. Sur ce second aspect, se greffe le thème augustinien de l'analogie entre la vie de l'homme-individu et la vie de l'humanité, entre la vie des hommes et la vie de tout le monde créé. Ce thème, qui était fondamental dès les *Confessions*², Augustin en avait déjà l'intuition dans le traité de *La vraie religion*, en 390 : « La vie [de l'humanité], écrivait-il, se déroule comme celle d'une seule personne, depuis Adam jusqu'à la fin des temps³. »

La théologie de la création connaît actuellement de vifs débats dans de nombreuses couches de l'opinion publique. Sur un tel problème, on sent la pression de la question écologique et des idéologies qui la promeuvent, ainsi que le besoin de réévaluer la mentalité qui accorde un primat, parfois philosophique, à la science dans les vicissitudes de la vie moderne, ou plus simplement le projet de récupérer un Eden perdu et peut-être encore retrouvable.

La théologie chrétienne doit se garder de transposer les thèmes et les questions de l'écologie de manière indue dans son domaine. Elle est d'ailleurs consciente d'avoir derrière elle une longue tradition, attestée dans le Symbole des Apôtres : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre », et dans le Symbole de Nicée-Constantinople, avec la précision christologique : « Je crois en un seul Seigneur Jésus-Christ [...], par qui tout a été créé », ainsi que par une ample littérature patristique, particulièrement dans les Commentaires sur la *Genèse*.

1. M.-A. VANNIER, « St Augustin et la création », *Augustiniana* 40, (1990), p. 347-349. – M. SMALBRUGGE, « La notion de participation chez saint Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme », *Augustiniana* 40, (1990), p. 333-347.

2. *Confessions*, VIII,3,8 ; BA 14, p.25.

3. *La vraie religion*, 27,50 ; BA 8, p. 95.

Augustin, pour citer un Père de l'Église d'Occident, nous a laissé à lui seul cinq commentaires distincts, et une magnifique théologie de la création comprise comme expérience de retour à Dieu, théologie que l'on trouve un peu partout dans ses écrits. À ce sujet, est resté justement célèbre un passage des *Confessions* :

J'ai interrogé la terre, et elle a dit : « Ce n'est pas moi [ton Dieu] ». Et tout ce qui est en elle a fait le même aveu [...]. Et j'ai dit à tous les êtres qui entourent les portes de ma chair : « Dites-moi sur mon Dieu, puisque vous, vous ne l'êtes pas, dites-moi sur lui quelque chose. » Et ils se sont écriés d'une voix puissante : « C'est lui qui nous a faits. » Mon interrogation, c'était mon attention ; et leur réponse, leur beauté. Alors je me suis tourné vers moi, et j'ai dit à moi-même : « Et toi, qui es-tu ? » J'ai répondu : « Je suis un homme ». Et voici un corps et une âme qui sont en moi, à ma disposition, l'un à l'extérieur, et l'autre à l'intérieur [...]. Le meilleur est l'élément intérieur ; c'est à lui en effet qu'en réfèrent tous les messagers corporels, comme au président et au juge des réponses du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils renferment, quand ils disaient : « Nous ne sommes pas Dieu » et : « C'est lui qui nous a faits¹ ».

Pour Augustin, la participation des créatures à l'être n'est ni totale, ni uniforme. Elle est dans le temps, toujours partielle, et assignée selon le degré (*modus*) qui convient à chacune. Pour l'évêque d'Hippone, cela explique tant la bonté intrinsèque de toutes choses que la possibilité qu'elles ont de pouvoir s'éloigner de la plénitude de l'être, sans jamais sortir totalement de la bonté du tout, mais en passant à une position inférieure à celle qui leur convient.

Pour autant, dans la vision d'Augustin, l'homme ne peut jamais sortir ontologiquement de l'horizon de l'être, même si, par le péché, il s'éloigne de sa plénitude. Le motif de cet éloignement de Dieu est exprimé en langage néoplatonicien, avec différentes images, dont certaines sont bien connues : « la région de la pauvreté » (*regio egestatis*²), « la région de la dissemblance » (*regio dissimilitudinis*³), la chute de l'âme dans les obscures profondeurs, le « Tartare » qui, dans Macrobe⁴, signifiait la corporéité⁵.

1. AUGUSTIN, *Confessions*, X,6,9 ; BA 14, p. 155-157.

2. *Ibid.*, II,10,18 ; BA 13, p. 361.

3. *Ibid.*, VII,10,16 ; p. 617.

4. MACROBE, *Le Songe de Scipion*, 1,10.

5. Cf. *Confessions*, I,16,26 ; BA 13, p. 319. De telles images néoplatoniciennes ont été réunies par J. DOIGNON, « Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d'Augustin », *REA* 40, (1994), p. 39-43.

Dans l'Église antique, les problèmes relatifs à la théologie de la création étaient liés aux philosophies dualistes, pour lesquelles il était difficile d'accepter à la fois l'immanence et la transcendance de Dieu, ou de concevoir une matière qui ne soit pas en quelque manière coéternelle à Dieu. Bien que ces problèmes ne soient pas les nôtres, la question reste aujourd'hui cependant très vivante, surtout dans son versant épistémologique. D'un côté, l'anthropocentrisme subjectiviste a la tentation éternelle de considérer l'homme comme étant lui-même le créateur de ce qu'il expérimente ; d'un autre côté, le savoir de la science ne se sent pas toujours lié – si ce n'est par principe – aux principes éthiques, et engendre la fausse mentalité d'une domination aveugle de l'homme sur l'univers dans lequel il vit.

Plutôt que de s'attarder à surmonter cet anthropocentrisme subjectiviste désormais en déclin, la réflexion théologique d'aujourd'hui sur le thème de la création tend à intégrer l'élément de l'« histoire » à celui de la « nature », cherchant à différencier dans ce dernier terme ce qui relève des concepts de nature, d'écologie et de création. Autrement dit, au-delà des séparations académiques entre homme et cosmos, elle veut récupérer l'intentionnalité originelle du discours chrétien sur la création, au moyen de critères épistémologiques qui aident à approfondir le rapport de l'homme avec la nature, en évitant leur isolement mutuel.

2. DE LA CRÉATION AU SALUT (V. GROSSI)

La théologie de la création, avec tout le charme qu'elle apporte à l'explication des premières origines de la vie, de l'homme et de tout ce qui existe, pose donc la question de son rapport avec la théologie du salut. Peut-on l'en isoler ? Pour Augustin, une telle division n'est pas pensable. Au contraire, avec lui, cette thèse mûrit jusqu'à une réflexion théologique structurée.

En effet, l'évêque d'Hippone se posait le problème de la création précisément sous l'angle de son rapport avec la rédemption. La rencontre d'Augustin avec la pensée pélagienne se produisit surtout sur ce terrain. Les pélagiens insistaient sur la création et sa bonté ; dans l'homme, ils considéraient surtout la possibilité intrinsèque d'une autoréalisation ; ils arrivaient ainsi à une réalité humaine refermée sur elle-même, capable de se placer toujours « face à... »,

même face à Dieu, même face au Rédempteur. Augustin rapporte qu'ils s'exprimaient en ces termes :

Tout ce que l'homme a de bon, jusqu'à la volonté, il faut l'attribuer à Dieu, en ce sens que cela ne pourrait se trouver dans l'homme si l'homme lui-même n'existait pas. Mais comme l'existence de toute chose et l'existence de l'homme ne dépendent que de Dieu, pourquoi donc faudrait-il attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de bon dans la volonté de l'homme, vu qu'un tel bien n'existerait pas si l'homme n'existait pas¹.

Voilà ce qu'était la version pélagienne de la grâce, à propos du texte de Paul aux Corinthiens : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » (1 Co 4,7) ; cette interprétation éliminait aussi la difficulté de comprendre le rapport entre grâce et libre arbitre, sur lequel Augustin insistera tellement.

Au contraire, dans le récit du péché des origines (Gn 3), l'évêque d'Hippone lisait cette blessure portée au cœur de la création, blessure qui postule directement sa rédemption. Il ouvrait donc la création, et l'homme en particulier, vers Dieu, pour qu'ils soient rachetés. Plus tard, une fois close la polémique pélagienne en 418-419, il lira la création de l'homme au cœur même de la grâce de Dieu : l'homme et Dieu seront présentés comme deux amis inséparables.

Si tels furent les débuts et la création de l'homme, l'histoire de l'humanité – disait Augustin – est désormais liée par naissance à Adam pécheur, jusqu'à en devenir une nature, « nature viciée² ». « Certes, à l'origine, la nature humaine a été créée sans péché et sans tare : mais cette nature, qui par notre naissance rattache à Adam chacun d'entre nous, a désormais besoin d'un médecin, car elle n'est plus saine³. »

La greffe de la rédemption dans une nature blessée par la volonté humaine posait et pose une infinité de problèmes à l'anthropologie théologique. En effet, le discours appliqué à l'homme devait se construire sur la compréhension même du concept de « nature ». À une « nature » créée, a succédé une « nature rachetée ». C'était la solution d'Augustin, la seule disponible. De diverses prémisses

1. *Sur la peine et la rémission des péchés*, II,18,29 ; *Œuvres complètes*, Paris, Vivès, 1872, t. 30, p. 82.

2. Cf. *Mariage et concupiscence*, II,34,57 ; BA, 23, p. 280.

3. *La Nature et la grâce*, III,3 ; BA 21, p. 249 ; voir également XXIII,25.

dérivaient des conceptions opposées dans la compréhension du christianisme. À l'époque d'Augustin, elles ont été synthétisées par un prêtre de son entourage, un certain Januarius. Concernant les conclusions pélagiennes, ce dernier notait : « Quelques-uns disent : c'est à nous de commencer, et à Dieu d'achever [...], comme si on pouvait dire : "ma foi, ma justice, ma volonté" ». En ce qui concerne le concept de création et de nature, il expliquait encore plus explicitement : « Quand on parle de création, on ne parle pas de celle dans laquelle fut fabriquée la nature de l'homme, mais de celle qui, viciée par le péché originel, est renouvelée par la grâce¹ ».

C'est dans une telle optique qu'Augustin lit encore le « retour » à la création. En effet, dans sa vision, la création, c'est-à-dire la participation à l'être exprimée dans les catégories néoplatoniciennes de la plénitude de l'être, ouvre aussi à la possibilité d'un « retour », par le moyen du libre arbitre guéri par la grâce du Christ.

La chute de l'âme des réalités éternelles dans le temporel – « L'ange a sombré, l'âme de l'homme a sombré, ils sont tombés loin de ton éternité, qui est le ciel du ciel² » – porte en effet l'homme à se « dissoudre dans le temps » dans la dissipation de la multiplicité. Pour être libérée de ces passions (*affectiones*), l'âme a besoin d'une aide qui la reporte à l'unité perdue, à la « maison éternelle », c'est-à-dire à la capacité de se mouvoir dans le monde de la réalité durable³. C'est le processus unitaire de « création », « conversion », « formation », propre à la réflexion d'Augustin sur la création⁴.

L'éloignement de Dieu et la possibilité du retour seront ensuite traduits par la théologie dans les catégories du péché et de la justification, dont nous verrons l'histoire et la valeur. Si l'« homme concret » de la tradition augustinienne fut le fils d'Adam pécheur de Gn 3, non l'homme de la création de Gn 1-2, – même si celui-ci constitue aussi le paramètre de l'homme racheté –, la réflexion anthropologique eut cependant tendance à s'attacher à l'hypothèse d'une nature humaine en tant que telle. L'« homme augustinien »,

1. Lettre de Januarius, cf. *Aux moines d'Adrumète et de Provence* ; BA 24, p. 235 et 233.

2. *Confessions*, XIII,8,9 ; BA 14, p. 437.

3. *Ibid.* X,29,40 ; p. 213.

4. Cf. M.A. VANNIER, « *Creatio, Conversio, Formatio* » chez saint Augustin, *op. cit.*

fils d'Adam pécheur, naît dans une « nature viciée », ou « changée en un état pire¹ ». L'autre possibilité serait la situation où il naîtrait sans grâce et sans péché, « dans l'état de pure nature » (*in puris naturalibus*).

La nécessité du Rédempteur constitue pour la réflexion augustinienne le cadre catégoriel de toute recherche théologique, même de celle sur la création. Au temps des *Confessions* (397-401), l'évêque d'Hippone eut l'intuition d'un nouveau principe de recherche, en particulier pour le mystère de l'homme, qu'il exprime dans les termes suivants, avec tant d'étonnement : « Ce que renfermait de mystère le *Verbe fait chair*, je ne pouvais même pas le soupçonner² ».

3. DE LA CRÉATION À LA GLOIRE (B. SESBOÛÉ)

Que cette introduction se soit spontanément centrée sur la pensée et les œuvres d'Augustin, se justifie par la part capitale que celui-ci a pris dans l'élaboration dogmatique de l'anthropologie chrétienne. Avec lui on peut distinguer quatre moments, logiques sinon historiques, dans le devenir de l'homme au regard de Dieu. Ces quatre moments seront fréquemment repris dans la tradition de la théologie latine comme cadre des exposés.

Il y a d'abord l'homme innocent, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Il doit être considéré comme tel, si on le voit, par une abstraction nécessaire, tel qu'il est sorti des mains de Dieu et avant toute considération de péché. Il s'agit ici de la vocation de l'homme dans le dessein de Dieu, sa nature étant comprise à la lumière de son statut de créature (ch. II).

Mais cet homme appartient à une création qui le dépasse, même s'il en est le but. Il fallait donc présenter d'abord la création du ciel et de la terre, horizon cosmique de l'existence de l'homme. La part d'arbitraire inévitable en un tel choix se justifie dans la mesure où il s'agit d'abord et avant tout de creuser l'idée de création, c'est-à-

1. Les textes augustinien sur la signification de la nature humaine sont l'objet de confusions redoutées par A. Vanneste « Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin », *art. cit.*

2. *Confessions*, VII,19,25 ; BA 13, 633.

dire du rapport entre ce qui est Dieu et ce qui n'est pas lui, entre l'Unique et l'ordre du multiple, entre la transcendance absolue de Dieu par rapport à l'univers et son immanence en toutes choses, c'est-à-dire enfin de la distinction du créateur et de la créature et de la participation de la seconde au premier. Cette idée de création, qui prend sa source dans la Bible, a cheminé dans la tradition chrétienne, d'abord selon sa visée religieuse, puis, de plus en plus selon ses composantes métaphysiques, en essayant d'échapper aux embûches qui guettent le traitement du difficile rapport de Dieu au monde. Ce parcours se fit d'ailleurs de manière relativement pacifique. Comme la considération de la création en général concerne aussi – et *eminenter* – l'homme créé, le chapitre consacré à celui-ci pourra alors se concentrer sur ce qui est spécifique de l'homme en tant qu'homme (ch. I).

Cet homme innocent est devenu, dès le commencement, un homme pécheur et coupable. Mais la distance établie dans le texte biblique entre Gn 1-2 et Gn 3, manifeste un dédoublement de l'origine : avant celle du mal, il y a celle du bien. « Le péché, écrit P. Ricoeur, a beau être plus “ancien” que les péchés, l'innocence est “plus ancienne” que lui ; cette “antériorité” de l'innocence au péché le plus “vieux” est comme le chiffre temporel de la profondeur anthropologique ¹ » (ch. III et IV).

Cet homme pécheur est en situation de besoin radical de salut. L'homme créé l'était déjà en quelque sorte, puisqu'il ne pouvait pas réaliser sa fin, la communion avec Dieu, par ses propres forces. Il avait besoin de l'initiative gratuite par laquelle Dieu lui donnerait cette communion de vie et d'amour. C'est le paradoxe à propos duquel la théologie des temps modernes éprouvera bien des difficultés. L'homme pécheur a en plus besoin d'être guéri et « libéré » de sa situation pécheresse qui affecte d'une part sa relation vitale avec Dieu et qui, d'autre part, fait de lui un homme désorienté, blessé, « détérioré ». Ce salut et cette rédemption lui viennent de l'initiative de Dieu en Jésus-Christ, l'unique médiateur, dont les modalités doivent être analysées à l'intérieur de chaque personne humaine. C'est tout le domaine de la justification, qui a son dossier scripturaire majeur dans l'*Épître aux Romains*, et de la grâce

1. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*. II. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier 1960, p. 235-236.

dans son rapport à la liberté. Augustin mettra une marque définitive sur ce dossier qui fera l'objet des grandes controverses de l'Occident (ch. V et VI).

Les débats de plus en plus raffinés sur le statut de l'homme sans la grâce et avec la grâce vont amener un approfondissement de la distinction structurelle sur ce qu'est et ce que peut la nature de l'homme considérée en elle-même et sur le don gratuit qui lui est offert par Dieu dans l'économie du salut. Le danger était de projeter dans une réalité virtuelle ce qui n'était que distinction interne à un ordre concret, et de penser un homme inscrit dans les limites d'une fin purement naturelle. Le développement de la théologie de la grâce dans son rapport à la nature de l'homme va donc exercer un effet de boomerang et remettre en cause la considération du rapport de la nature et du surnaturel. Cette question, déjà présente dans la scolastique médiévale, prendra des tournants dangereux dans les temps modernes et conduira à un des débats théologiques les plus forts que ce XX^e siècle ait connus. Il fallait donc revenir avant la fin de ce parcours sur cette difficile question (ch. VII).

Mais l'homme justifié et sauvé dans l'économie de la grâce est encore en situation de voyageur itinérant. Il doit devenir l'homme béatifié. L'économie de la grâce doit s'ouvrir à celle de la gloire (ch. VIII).

Tel est l'itinéraire anthropologique que ce volume va retracer, en essayant de suivre le plus possible son développement historique. Mais nous savons que cet ordre d'exposition ne correspond pas totalement au mouvement doctrinal qui lui est sous-jacent. Car c'est le salut qui révèle le péché dans l'Écriture ; c'est aussi l'approfondissement de la dogmatique du salut dans l'histoire de l'Église qui a permis de clarifier l'obscur question du péché. Mais, on l'a dit, ce qui a été présenté de la sotériologie universelle dans le tome précédent respecte ce mouvement doctrinal¹.

1. Cf. t. 1, p. 341-503.