

DEIFICATION THROUGH THE CROSS DE KHALED ANATOLIOS

AU-DELÀ DES MODÉLISATIONS FRAGMENTAIRES,
UNE SOTÉRIOLOGIE ŒCUMÉNIQUE
D'INSPIRATION LITURGIQUE

NOTE DE LECTURE

par Emmanuel DURAND

Collège universitaire dominicain, Ottawa
Université de Fribourg, Suisse

Khaled ANATOLIOS, *Deification through the Cross. An Eastern Christian Theology of Salvation*, Grand Rapids MI, William B. Eerdmans Publishing Co., 2020 ; 15,2 × 22,8, XXII + 464 p., 50 \$. ISBN : 978-0-8028-7798-7.

Il est courant de dire que le salut accompli par le Christ n'a pas fait l'objet d'une définition ou d'une clarification dogmatique. Formellement, c'est vrai. Le salut est tellement au centre de la foi chrétienne qu'il n'a pas été exposé à des distorsions directes exigeant une déclaration conciliaire majeure. Au IV^e siècle, toutefois, en refusant la pleine divinité du Verbe et en le substituant à l'âme humaine du Christ, l'arianisme ruinait complètement la possibilité même du salut, perdant à la fois la divinité et l'humanité du Christ¹. Toucher à l'identité personnelle du Christ et à l'intégrité de son humanité revient à supprimer les conditions concrètes de l'offre salvifique. Depuis le XVI^e siècle, les débats autour de la « substitution pénale » touchent plus directement l'énoncé des

1. Voir Aloys GRILLMEIER, *Le Christ de la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, nouvelle éd. revue et corrigée, Paris, Éditions du Cerf, (coll. « *Constitutio Fidei* », 230), 2003, p. 493-530.

modalités du salut, sans qu'il soit possible sur ce point de dépasser – du moins à ce jour – un conflit des interprétations qui touche au cœur de la foi². Il est donc convenu que le salut est l'un des mystères centraux de la foi chrétienne et qu'il demeure soumis à plusieurs modélisations théologiques, non seulement à l'époque patristique mais aussi de nos jours. Cette schématisation épistémologique et le *statu quo* afférent viennent d'être remis en question de belle manière par un théologien catholique de rite oriental. Selon lui, les déclarations conciliaires au sujet de la Trinité et du Christ engageant et véhiculent une vraie dogmatique du salut qui n'est pas aléatoire et qui s'avère plus fondamentale que les modélisations successives ou concurrentes.

Né en Inde, éduqué en Égypte et au Canada, Khaled ANATOLIOS [K. H.] est prêtre catholique de rite melkite et professeur de théologie patristique à Notre Dame University. Il est déjà connu pour des travaux importants sur Athanase d'Alexandrie et la théologie nicéenne. Il a récemment livré une véritable œuvre de sotériologie qui fera date, tant par sa valeur constructive que par son potentiel œcuménique. Il considère que la difficulté largement partagée de la théologie contemporaine à saisir comment la passion du Christ nous sauve du péché – autrement dit, quel est le mode de l'efficacité salvifique de la Croix ? – résulte de trois facteurs principaux. D'abord, la sotériologie contemporaine se limite le plus souvent à une approche du mystère de la Croix par le biais de « modèles » ou de « métaphores », tous plus ou moins relatifs sous une perspective post-moderne. Ensuite, une telle approche se caractérise par l'oubli ou l'incapacité de remonter à une vérité doctrinale fondamentale et unifiante qui rende raison de la Croix, à savoir le propos trinitaire de « déification » des sauvés (voir p. 7-10). À ces deux facteurs épistémiques, K. H. ajoute enfin un autre facteur d'ordre pratique : le manque d'accès à une expérience du salut. Une telle expérience est souvent sujette à caution, car elle est faussement confondue avec des affects individuels ou une libération collective, alors qu'elle devrait être en premier lieu liturgique et sacramentelle (voir p. 24 et 30-31).

Pour justifier son diagnostic épistémique, K. H. fait une lecture critique du développement de l'approche du mystère du salut en termes de « modèles », passant en revue les options et les justifications successives de Gustav Aulén, Henry E. W. Turner, Colin Gunton et John McIntyre. Ce dernier parvient à dégager treize modèles et il fait même entrer le « salut » (*salvation*) parmi ceux-ci. Tout en appréciant

2. Le débat traverse aussi l'Alliance évangélique mondiale ; voir Derek TIDBALL David HILBORN, Justin THACKER (éd.), *The Atonement Debate. Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement*, Grand Rapids MI, Zondervan, 2008.

l'épistémologie nuancée de John McIntyre au sujet des « modèles » et des « métaphores », K. H. met le doigt sur un manque radical : pour coordonner de telles approximations, il faudrait pouvoir prendre appui sur des affirmations dogmatiques qui ne soient pas métaphoriques, mais « littérales » – à propos de la vie de Jésus, notamment – ou « analogiques » – à propos de la sainteté de Jésus et de Dieu, par exemple. Des affirmations dogmatiques et « fondationnelles », de facture christologique et trinitaire, sont indispensables au maniement des « modèles » du salut (voir p. 23 et 28-30).

La proposition théologique élaborée par K. H. s'enracine dans le canon des Écritures et dans la tradition byzantine, sans présupposer que celle-ci soit par essence opposée ou alternative à la tradition latine (voir p. 38-39). À la suite d'autres théologiens contemporains de tradition orientale, K. H. lit sans prévention Augustin d'Hippone, Anselme de Cantorbéry, Thomas d'Aquin, Matthias Scheeben, Hans Urs von Balthasar ou Thomas F. Torrance. Il est plus encore en famille chez Irénée de Lyon, Athanase d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Grégoire Palamas, Nicolas Cabasilas, Alexander Schmemmann ou Dumitru Stăniloae.

Deux thèses axiales orientent toute la construction de l'ouvrage : (1) « le Christ nous sauve en accomplissant la vocation originelle de l'humanité à participer, depuis la position du Fils, à la glorification mutuelle des personnes de la Sainte Trinité » ; (2) « le Christ nous sauve en faisant pénitence de façon vicariale (*vicariously repenting*) pour le rejet pécheur par l'humanité de la vocation doxologique de celle-ci, sa violation et sa distorsion de la gloire divine » (p. 32). Pour embrasser d'une seule expression bien frappée ces deux axes de travail, K. H. comprend l'œuvre salvifique du Christ comme une *doxological contrition* ou, de façon plus déliée, *vicarious worship and repentance*. Il prendra soin de montrer de quelle façon l'aspect vicarial d'une telle sotériologie se distingue de la théologie de la libération, de la théorie girardienne d'une violence mimétique et de la substitution pénale tant débattue dans la théologie occidentale.

Le socle de la proposition avancée par K. H. est la liturgie byzantine du Carême, du Triduum pascal, de l'Ascension et de la Pentecôte (chap. 1). Il estime en effet que la théologie est dévitalisée lorsqu'elle est coupée de la liturgie, lieu par excellence de l'expérience du salut. Théologie et liturgie doivent s'informer mutuellement, comme le font la *lex credendi* et la *lex orandi* (voir p. 43-45). Par une lecture de morceaux choisis parmi les hymnes et les textes de la liturgie du Carême, du Triduum et du temps pascal, K. H. montre que la liturgie byzantine ne détache pas le péché des thèmes scripturaires de la loi

divine, de la pénitence et du pardon, mais les intègre à une vision doxologique du salut comme déification. Il retrace le récit liturgique de la création, du péché et du salut. La liturgie byzantine déjoue complètement l'opposition caricaturale entre une conception occidentale du péché, qui serait juridique et légaliste, et une conception orientale du péché, qui serait ontologique et mystique. La liturgie byzantine mobilise de concert les « modèles » sotériologiques tels que le sacrifice, la rançon, le remboursement de la dette et la victoire du Christ (voir p. 55-57). La liturgie orientale assimile le péché à des « passions » mauvaises. Lorsqu'il accorde sa préférence aux choses créées contre Dieu, le pécheur se détourne de sa vocation à glorifier Dieu. Si le pécheur entre dans la kénose du Christ, il connaît alors la *dispassion* qui résulte de la passion de son maître et il reçoit de lui le pardon des péchés (voir p. 61). Le lecteur informé du stoïcisme en partie digéré par les Pères se demandera s'il est vraiment avisé de reprendre ici une anthropologie orientale où les passions sont assimilées au péché, tandis que le salut implique un processus de *dispassion*. Ce point demeure toutefois marginal par rapport à l'inspiration liturgique de la sotériologie thématifiée par K. H.

Celui-ci propose non seulement une relecture des textes de la liturgie, mais aussi une analyse du type de *worshipper* que la liturgie façonne, par analogie avec le type de lecteur qu'un récit postule et suscite (voir p. 68-69). La liturgie offre à ceux qui y prennent part un espace conjoint de pénitence et de louange. Le pécheur se trouve ainsi réintroduit dans la doxologie par la contrition. Celle-ci n'est pas un simple préalable au salut – ce qui reviendrait à une forme de semi-pélagianisme. Elle se déploie tout entière dans une ambiance de louange et de glorification. La tristesse du péché et la célébration de la gloire divine sont en synergie. Cette synthèse « dialectique » ou « dramatique » du repentir et de la louange est, selon K. H., le contenu expérientiel de la *doxological contrition*. La source et la forme de celle-ci sont christologiques. Le Christ a déjà accompli la repentance doxologique par excellence, qui devance et relève tout pécheur repentant. Celui-ci entre dans sa propre *doxological contrition* à partir de la parfaite repentance du Christ pour l'humanité et de la parfaite glorification de Dieu par le Christ. En fin de compte, K. H. considère que la liturgie offre un accès par en bas (*from below*) à la sotériologie. Observer ce que la liturgie du Carême, du Triduum et du temps pascal effectue et comment elle façonne des sujets sauvés, donne accès au contenu même de l'œuvre salvifique du Christ, précisément célébrée dans la liturgie. K. H. avance que la corrélation entre « la cause christologique » et « l'effet sotériologique » n'est pas de l'ordre d'une simple efficience, mais qu'elle est plutôt comparable à une causalité

formelle. Il entend signifier par là que l'effet n'est pas extrinsèque à la cause. Autrement dit, le type de transformation qu'est le salut du pécheur entretient une vraie ressemblance et une participation réelle à l'œuvre salvifique du Christ (voir p. 88). C'est la raison pour laquelle la liturgie du salut s'avère si révélatrice de l'acte du salut accompli par le Christ Jésus.

K. H. considère que la liturgie est une « promulgation normative » (*normative enactment*) de l'interprétation ecclésiale des Écritures. Il vérifie néanmoins son hypothèse au sujet du salut, inférée de la liturgie, en montrant que la *doxological contrition* est un motif central réellement informé par les Écritures (chap. II).

Par une approche narrative, K. H. souligne que la vocation d'Israël est d'assumer une « repentance représentative » en faveur des nations et de l'humanité entière (voir p. 98-99). K. H. estime qu'Abraham assume ce rôle en termes de bénédiction à l'égard de l'humanité déchue en Adam (voir *Gn 22, 18*). Ce trait me paraît toutefois forcé, car la bénédiction des nations dérivée de celle d'Abraham n'implique pas de contrition en leur faveur de la part de ce dernier. La démonstration de la connexion entre gloire et repentance est en revanche convaincante dans la relecture de l'Exode. Le récit du veau d'or exemplifie la rupture de la *doxologie* par le peuple et fait droit à l'intercession par Moïse. Celui-ci assume la « repentance représentative » et le salut restaure l'accès à la gloire divine, rétablit la *doxologie* (voir p. 113). Plutôt que d'être pardonné sans aucune compensation, le péché du peuple est pris au sérieux et puni, mais le salut n'est pas opéré par la punition – d'ailleurs adoucie – du péché. Moïse est le médiateur du salut pour son peuple, non parce qu'il porterait la sanction du péché sous le mode de la substitution pénale, mais parce qu'il offre à Dieu la *contrition* proportionnée au péché. La prise en compte du péché est tangible par le fait étonnant que Moïse fasse sienne la colère de Dieu contre le péché du peuple juste après avoir obtenu le pardon de celui-ci (voir p. 114). K. H. poursuit sa phase biblique en montrant que l'exil et la restauration d'Israël peuvent aussi être lus en termes de rupture de la glorification, repentance représentative et réactivation de la *doxologie* (voir p. 115-129). K. H. révèle ici que, chez le prophète Jérémie, le pardon divin suscite la repentance représentative, sans être causé par elle (voir p. 124). La même grille de lecture (*contrition* et *doxologie*) est appliquée à la médiation du Serviteur en Isaïe. Le silence de celui qui accomplit la repentance représentative contraste avec les invectives habituelles des prophètes (voir p. 129-138).

Le relevé ou la mise à l'épreuve de la *doxological contrition* se poursuit dans le Nouveau Testament. En cohérence avec les prophètes,

c'est le pardon offert par Dieu qui fonde et appelle la repentance des pécheurs, tant chez les Synoptiques que dans l'évangile selon Jean. Les récits du baptême de Jésus sont ici importants, car ils mettent en scène la repentance représentative de Jésus pour son peuple, ouvrant un accès à la glorification mutuelle du Père et du Fils (voir p. 151-158). Les apports exégétiques de Richard Hays s'avèrent ici particulièrement éclairants³. L'Épître aux Hébreux confère un autre fondement scripturaire solide à la *doxological contrition*, puisque le Fils, « resplendissement de la gloire » de Dieu, ayant accompli de façon éminente le système sacrificiel de l'ancienne alliance, introduit les croyants auprès du trône de Dieu, leur offrant un libre accès à la gloire (voir p. 159-162). La lecture des Écritures proposée par K. H. valide globalement son « préconcept » liturgique du salut comme *doxological contrition* et lui confère un contenu plus déterminé.

Après avoir montré que sa clé sotériologique est informée par les Écritures, K. H. s'applique à révéler le paradigme de la glorification qui commande implicitement les déclarations doctrinales des sept premiers conciles œcuméniques (chap. III). Le salut est fondamentalement conçu comme une divinisation par la médiation du Christ. Il consiste en une inclusion par grâce des hommes dans la vie trinitaire et il s'accomplit par une incorporation des sauvés à l'humanité du Christ. Au fil des sept conciles, la conception droite et intégrale d'un tel salut s'avère relative à une doctrine orthodoxe de l'union hypostatique. Suivant l'interprétation de la déclaration de Chalcédoine par Constantinople II (553), K. H. soutient que la glorification du Père par le Fils dans l'Esprit est la source et le but de l'œuvre salvifique assumée par le Fils en faveur de l'humanité pécheresse. La *doxological contrition* accomplie par la personne même du Verbe-Fils vise à introduire les hommes dans les relations personnelles du Fils au Père et à l'Esprit (voir p. 210-211). C'est à partir de la divinisation réelle par le Fils de son humanité propre que celui-ci confère aux hommes, par son œuvre salvifique, leur union à Dieu. K. H. qualifie cette union comme une inclusion des sauvés dans la glorification mutuelle des personnes divines (voir p. 226). Tel est l'axe qui commande l'exposé systématique dans la seconde partie de l'ouvrage.

K. H. commence par qualifier et justifier l'affirmation fondamentale d'une glorification mutuelle des personnes de la Trinité (chap. IV). Outre les appuis de ce motif théologique chez Grégoire de Nysse et Cyrille d'Alexandrie, une herméneutique nicéenne de l'évangile selon Jean

3. Voir Richard B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco TX, Baylor University Press, 2016.

permet de le soutenir. K. H. conçoit la glorification comme connaissance, amour et proclamation (ou témoignage) mutuels. Il étaié ensuite sa proposition par un recours apologétique, d'une part, aux développements du théologien catholique Matthias Scheeben sur la glorification mutuelle et, d'autre part, à ceux du théologien orthodoxe Dumitru Stăniloae sur l'intersubjectivité trinitaire. K. H. n'approfondit pas spécifiquement ce filon, mais il mentionne en passant le motif de la *perichôresis* des personnes divines, qu'il est aussi fondé d'envisager comme une glorification mutuelle entre le Père, le Fils et l'Esprit.

K. H. poursuit son esquisse systématique en qualifiant l'existence humaine comme une participation à la glorification intra-trinitaire (chap. V). Sa vision se réclame fondamentalement de l'anthropologie d'Irénée de Lyon, mais – dans un souci œcuménique – il s'applique aussi à montrer que la doctrine de la satisfaction d'Anselme de Cantorbéry a la même prémisses doxologique, à savoir une corrélation entre l'honneur de Dieu et la vocation humaine à honorer Dieu (voir p. 272-276). L'enquête de confirmation se poursuit chez Grégoire Palamas et Nicolas Cabasilas.

Conjointement, K. H. montre comment le péché est un rejet ou une trahison de cet appel à participer à la glorification mutuelle des personnes divines (chap. VI). Suivant l'axe de la doxologie, soit la créature magnifie Dieu en faisant rayonner en elle sa glorieuse image, soit elle détourne et caricature la gloire de Dieu en tentant de se l'approprier par une fausse image (voir p. 298). Le jugement du péché atteint sa « finalité doxologique » lorsqu'il suscite chez l'homme un repentir où se trouve à nouveau célébrée la gloire de Dieu (voir p. 312).

Au cœur de la sotériologie proposée par K. H., le salut est conçu comme une réintégration des créatures dans la glorification trinitaire (chap. VII). Scheeben offre ici à K. H. ses principaux points d'appui, à savoir : l'absolue primauté de la glorification divine dans toutes les œuvres de Dieu ; la priorité de l'orientation doxologique du sacrifice du Christ (inclusif de sa résurrection et son exaltation) ; le salut comme introduction des êtres humains dans la glorification intra-trinitaire (voir p. 326-327). Toutefois, pour rendre compte de la « repentance vicairie » du Christ – héritage patristique et anselmien mis en mode mineur par Scheeben – et intégrer pleinement la *representative contrition* du Christ à la théologie du salut, K. H. recourt aussi en contre-point à Thomas d'Aquin. Dans sa relecture de la *Somme de théologie*, III^a Pars, q. 46, K. H. relie intimement, chez le Christ souffrant sa passion, la « satisfaction vicairie » (*contrition*) et la vision de Dieu (*doxology*), au crédit de la synthèse assurée par la *doxological contrition*. C'est finale-

ment en compagnie de Nicolas Cabasilas, son auteur de prédilection, que K. H. déploie longuement son essai de sotériologie œcuménique et intégrale, équilibrant au mieux doxologie et repentance pour autrui par la souffrance (voir p. 340-375). Enfin, K. H. appelle de ses vœux et esquisse une relecture des mystères de la vie de Jésus au prisme de la *doxological contrition* (voir p. 377-383).

Dans un ultime chapitre (chap. VIII), K. H. confronte de façon constructive – suivant une « herméneutique critique de la charité » – la sotériologie de la *doxological contrition* à trois approches qui exercent un attrait ou une prévalence dans le paysage théologique contemporain : la théologie de la libération (ici représentée par Jon Sobrino), la théorie girardienne du christianisme comme sortie de la violence mimétique, et enfin la doctrine de la substitution pénale (ici traitée en sa version évangélique). Ces trois approches ont en commun d'accorder un poids très réel au péché. Avec finesse et clarté, K. H. souligne les points de pertinence et de rencontre, tout en montrant que la *doxological contrition* livre une vision plus équilibrée, propre à intégrer le meilleur de ces trois courants.

Cet ouvrage est splendide et il inspirera plusieurs générations de théologiens. L'un des tours de force de la sotériologie proposée par K. A. consiste à dépasser le faux clivage entre Orient et Occident à partir d'un ancrage dans la liturgie byzantine du Carême et de Pâques. Alors qu'il est si facile d'opposer les théologies orientales et occidentales, la liturgie byzantine de la *contrition* trouve en réalité bien des échos dans la sotériologie latine.

Quant au rapport entre expérience et salut, une légère inflexion me paraît bienvenue et compatible avec une sotériologie d'inspiration liturgique bien comprise. Il est vrai que la liturgie délimite ici-bas un espace ultime de célébration et d'expérience du salut. Peut-être n'est-il toutefois pas nécessaire ni opportun de considérer que les autres « prétendues » expériences de salut sont trop « subjectives » et, par conséquent, non cofondatrices pour une théologie du salut⁴. Il me semble que doivent plutôt entrer en corrélation, d'une part, la liturgie comme célébration du salut et, d'autre part, l'expérience de vies sauvées en attente d'une confirmation sacramentelle ou eschatologique. Sans quoi, même la liturgie pourrait sonner creux et demeurer extrinsèque à la vérité de la grâce qui jaillit du mystère pascal.

4. À l'inverse, voir la méthodologie et les témoignages traités avec soin par François ODINET, *Les Premiers ressuscités. Les pauvres, maîtres en résurrection*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2021. L'A. adopte le prisme du *Triduum* pascal pour faire entendre la confession des plus pauvres.

Référons-nous à un exemple tiré de l'évangile selon Luc. Lorsque le Christ Jésus interpelle Zachée et s'invite chez lui, il affirme que le « salut » (*sôteria*) est advenu pour cette maison (Lc 19, 1-10). Étonnamment, il n'exige pas que ce salut soit complété ou confirmé par une démarche sacrificielle au Temple. Celle-ci semble avoir été devancée et accomplie de surcroît par la conversion conséquente de Zachée, puisqu'il s'engage à compenser ses torts par un excès de générosité envers les pauvres et ses victimes. En termes théologiques, Zachée offre une véritable « satisfaction » de surcroît. La médiation ordinaire de la liturgie du Temple – certes temporaire – s'avère ici dépassée par l'accomplissement de la charité, en présence du Christ lui-même.

Assurément, l'accès des croyants au Christ passe prioritairement par l'écoute de sa parole et par la célébration du mystère pascal. La liturgie est pour eux une médiation hautement instructive et objectivante. Les sacrements les relient effectivement à l'agir salvifique du Christ et c'est vital. Pourtant, l'extension et l'actualité du salut sont à l'évidence plus large que l'expérience liturgique. N'oublions pas que Jésus de Nazareth était un laïc en regard de la loi juive et que le salut qu'il a inauguré n'était pas subordonné aux liturgies du Temple. Il a même été accompli de façon impure et répugnante, hors de la ville, dans ce qui paraissait le plus éloigné de toute sacralité liturgique⁵.

Des expériences de salut « ordinaire » passant par des médiations longues – telles que la fraternité onéreuse, l'hospitalité dérangement, le service sans compter, le pardon sans mesure, la fidélité héroïque, la vie livrée pour autrui, l'abandon à l'heure de la mort – signent probablement dans le concret la possibilité effective offerte à de nombreux individus de participer, par l'Esprit du Christ, au mystère pascal (voir *Gaudium et Spes*, 22).

5. Voir Albert VANHOYE, *La Lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une alliance nouvelle*, Paris, Desclée, (coll. « Jésus et Jésus-Christ », 84), 2002, p. 19.