

SED
CON
TRA

LEÇONS SUR LE CHRIST

INTRODUCTION À LA
CHRISTOLOGIE

Grégory Woimbée

ARTEGE

Leçons sur le Christ

Grégory Woimbée

LEÇONS SUR LE CHRIST

INTRODUCTION
À LA CHRISTOLOGIE

ARTÈGE

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'Incarnation ? Et Dieu meurt-il à la suite de son Incarnation ?

La sécularisation de la christologie est un peu le drame de la contradiction prenant le pas sur le paradoxe. À force de vouloir le résoudre sur un plan logique et linéaire, on finit par ne plus voir que la contradiction. Et pourtant, nous disons non seulement qu'aucune des deux identités ne doit s'effacer, mais que si l'une s'efface, l'autre aussi. Il n'y a pas deux entités impossibles, mais deux entités compossibles, c'est-à-dire des entités qui, en Jésus-Christ, dans la confession de foi « Jésus est le Christ », ne peuvent plus subsister l'une sans l'autre (à la différence que Dieu peut subsister sans l'homme mais qu'il consent par son Incarnation à ne plus subsister sans lui, voilà bien le fait le plus considérable de tous les temps), et c'est ce qui rend définitive la réconciliation entre Dieu et l'homme et donc définitive l'œuvre du salut réalisée en Jésus-Christ. Nous disons que, dans la personne concrète de Jésus-Christ, l'humanité et la divinité subsistent ensemble, et qu'elles constituent, par la volonté de Dieu, une unité insécable, concrète et réelle, et bien sûr inédite.

2 – La mort de Dieu dans le Christ

On a cru récemment, et provisoirement, que l'ontologie était inutile, opposant volontiers le « comment » de l'Incarnation qui est l'union hypostatique à son « pourquoi » qui est l'amour. Le « pourquoi » sans le « comment » n'est pas possible parce que le salut passe par la personne concrète de Jésus-Christ, et parce que le Christ, lorsqu'il annonce l'avènement du royaume de Dieu, pose toujours cette question : « Et pour vous qui suis-je ? » Il relie très clairement l'annonce du règne de Dieu à la question de son identité, de la relation à sa personne concrète,

historique et mystique. Le « comment » de l'Incarnation rejoint les existences concrètes puisqu'il est le médiateur et la médiation de Dieu.

La sécularisation actuelle de la culture a montré l'urgence d'affirmer avec force la *divinité du Christ*.⁵ Dire que le Christ est « vrai Dieu » non seulement n'enlève rien à l'homme, et cela donne toute sa force au mystère chrétien et à l'œuvre du salut, mais encore nous donne de rester fidèles au témoignage des apôtres. La quête du Jésus de l'histoire au XIX^e siècle a conduit à une déconstruction de l'Évangile avec une étude critique qui a été bonne par bien des aspects, mais qui à terme a conclu que l'Évangile n'avait aucune autorité par lui-même, dans sa totalité, qu'il avait été élaboré par des croyants ayant recréé une histoire et mythifié un Christ « malgré lui. » Le critère était le suivant : tout ce qui touche à la divinité ou à l'affirmation de la divinité dans les Écritures n'est pas authentique ou historique (tout ce qui arrange mes prémisses méthodologiques ou ma philosophie est authentique, tout ce qui ne les arrange pas n'est pas authentique). Dans le rationalisme subjectiviste, la conclusion est toujours dans la méthode, puisque la vérité n'est que dans le sujet connaissant. On refuse en outre l'autorité de la tradition ecclésiastique, c'est-à-dire de la prédication apostolique et de son interprétation postapostolique, au nom de l'Évangile, parce que, dit-on, à l'intérieur des évangiles, il y a l'Évangile. Donc, quand le Christ affirme dans les évangiles qu'il est Dieu, ce n'est pas l'Évangile, c'est une mythologisation des apôtres, fruit de l'imagination un peu perverse ou désespérée des premiers chrétiens face à l'épreuve de la crucifixion de leur maître à penser et à vivre. Quoi qu'il arrive, on finit toujours par opposer l'Évangile à l'Écriture, lorsque l'on a déjà auparavant opposé l'Écriture à l'Église, après avoir opposé Jésus à ses disciples et

ses disciples à leurs successeurs. Si vous brisez le principe de continuité historique, vous organisez à terme un déni de la tradition conciliaire et magistérielle : le Christ oui, mais pas les dogmes... Alors, on refuse les sources par lesquelles nous savons que le Christ a existé, a enseigné et a été reconnu par ses disciples comme le Messie ; ensuite on refuse le fruit des débats des premiers chrétiens autour de l'identité du Christ. Et après tout cela que reste-t-il ?

La christologie sécularisée n'offre que sa stérilité. Le Christ de la mort de Dieu n'a pas plus de substance qu'un surfeur californien nourri à la créatine. Il n'est beau et séduisant qu'un temps ce Christ qui par correction pour les hommes a abandonné toute idée de divinité et toute envie de résurrection. Au début, l'homme est content. Il se sent plus libre. L'Autre est comme moi. Il ne peut donc rien exiger de moi. Et puis le temps passe et la beauté artificielle connaît l'épreuve d'un vieillissement d'une grande violence et d'une grande rapidité. D'immondes rides percent les couches de silicone et de botox, la D.H.E.A. ne fait plus effet, les pectoraux jadis saillants, proéminents et surprotéinés deviennent deux immondes choses pendouillantes juste bonnes pour une coûteuse cryogénisation. La christologie « horizontale » est un peu comme la beauté horizontale : elle fait plaisir un temps, mais le temps des séductions et des succès faciles fait place à l'impression d'une grande vacuité existentielle. Le Christ n'est plus Dieu et les hommes ne s'en portent guère mieux, ni en Europe, ni en Afrique, ni en Amérique, ni en Asie. Les propriétaires terriens et les oligarchies financières continuent à prospérer, détachés de la moindre angoisse spirituelle, grâce aux subtils calculs de l'académie. Car finalement, la sécularisation ne sert jamais que les oppresseurs.

La christologie sécularisée n'a pas d'avenir parce qu'elle est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Pour la date de la mort de Jésus, les hypothèses sont beaucoup plus fiables. Dans l'Évangile, elle est référée à Ponce Pilate qui était gouverneur de la Judée, province directement administrée par l'Empereur, des années 26 à 36 après Jésus-Christ. Il est qualifié de procureur de la Judée par Tacite, et les inscriptions découvertes en 1961 à Césarée le qualifient de *prefectus*. Plusieurs sources et des inscriptions archéologiques l'attestent. Pour la Pâque juive, deux dates sont possibles dans cet intervalle. D'après les différents calculs de correspondances avec les mois qui sont les nôtres et le comput de l'époque, il peut s'agir du vendredi 7 avril de l'an 30 ou du vendredi 3 avril de l'an 33. Si l'on en croit saint Luc qui situe le début du ministère public de Jésus, autour de ses 30 ans, et si l'on croit à la lettre ce que dit saint Jean, c'est-à-dire qu'« il a fallu 46 ans pour construire le temple », en recoupant ces informations avec celles d'autres textes sur la construction du temple de Jérusalem, on peut dire que la date la plus probable, c'est celle du vendredi 7 avril de l'année 30 (qui correspond au 14 du mois de nisan).

2 – Sources juives, romaines et chrétiennes

D'une manière générale, les historiens juifs postérieurs à cette génération gardent le silence à propos du Christ. Cependant, on a perdu la quasi-totalité des sources. On connaît le récit d'un écrivain parce que cela nous est rapporté dans un autre écrit qui s'y réfère. Il nous reste essentiellement le témoignage de *Flavius Josèphe* qui mentionne Jésus-Christ, bien que le passage où il en fait mention ait été contesté (certains ont émis l'hypothèse que c'est une réécriture postérieure, c'est-à-dire un texte plaqué sur celui de Flavius Josèphe). Il y a cependant le passage jugé authentique de Flavius

qui se situe dix ans avant la fin du I^{er} siècle, donc contemporain de la mise par écrit des évangiles. Dans ce passage, il évoque deux personnages de l'histoire évangélique : Jean-Baptiste et Jacques de Jérusalem qui dans l'Écriture est nommé le frère du Seigneur et qui a été mis à mort (c'est ce que dit Flavius) en 62 à la suite des intrigues du grand Prêtre Hanan qui est l'un des cinq fils de l'autre grand Prêtre Hana, lui même le beau-père de Caïphe. On sait donc que dans le monde juif, une génération après, on a entendu parler d'un certain Jésus. On le retrouve bien plus tard dans des traditions talmudiques postérieures, mais dans le registre de la polémique anti-chrétienne. Avec les sources romaines, nous disposons de trois noms : *Pline le Jeune* qui mentionne Jésus en 112, *Tacite* vers 115, et *Suétone* vers 120.

Ce que l'on connaît par les sources non chrétiennes, c'est qu'un homme appelé Jésus, considéré comme le Christ par certains, a bien été arrêté, a été crucifié en Palestine sous le règne de l'empereur Tibère, et qu'il est né sous le règne de l'empereur Auguste. Le témoignage de Flavius Josèphe est controversé, mais selon les travaux de reconstitution du passage mentionnant le Christ, on peut dire qu'il fait mention d'un certain Jésus, un homme sage, qui enseignait aux foules et rassemblait Grecs et Juifs. Flavius est vraiment le grand historien juif de l'époque, il est très intéressant qu'il qualifie Jésus d'homme sage et dont la caractéristique marquante a été d'être crucifié par les Romains, et de rassembler autour de lui des Grecs et des Juifs. Il nous dit qu'il a été accusé par des hommes de haut rang, condamné par Pilate à être crucifié, et que ceux qui s'étaient attachés les premiers à lui le demeurèrent. Ces disciples disent que le Christ ressuscité leur est apparu le troisième jour de sa mort selon ce qu'avaient annoncé les

prophètes et ils rapportent de nombreuses choses extraordinaires sur lui. Ils se font appeler chrétiens et leur communauté existe encore à ce jour. Ce témoignage révèle qu'il y a une continuité entre les disciples de l'homme Jésus et la communauté chrétienne qui existe encore alors que l'historien écrit. Dans un monde tel que celui de cette époque, le problème n'est pas la question technique de la diffusion du savoir ; nous sommes dans une culture où la mentalité repose sur la transmission orale. Et la question qui va se poser aux premiers chrétiens est celle-ci : comment faire après la mort des apôtres ? Ce fait de succession requiert que de leur vivant les apôtres écrivent ou fassent écrire des résumés de leurs prédications, de ce qu'ils enseignent dans les églises, au cours des eucharisties, dans les communautés. Cette prédication apostolique va devenir la norme écrite de la foi et du processus de réception, indissociablement des formes concrètes de leur transmission, au terme d'un processus de canonisation, c'est-à-dire à partir d'une règle de foi. Ce processus de distinction s'est fait au II^e siècle.

Hormis les sources chrétiennes, les renseignements sont très peu nombreux quoique suffisants pour attester l'existence historique de Jésus. Nous savons que Jésus est un personnage historique réel. Les sources hébraïques ou romaines sont assez tardives (de la génération suivante), et viennent de gens qui n'ont pas connu le Christ en personne, et qui parlent de lui parce qu'ils en ont entendu parler. La seule véritable source par laquelle nous le connaissons en personne est chrétienne. L'une des objections classiques consiste à dire que la source chrétienne n'est pas recevable en l'état, les sources non chrétiennes étant jugées bien plus sûres. Mais pourquoi ces sources-là seraient-elles plus sûres ? Parce qu'un auteur non chrétien dirait des choses plus vraies sur Jésus-Christ qu'un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

une compréhension (*Begrif*). À cela s'ajoute l'autre distinction allemande entre *Historie* (chronique et instruction) et *Geschichte* (événement et témoignage). Dès lors, on utilise avec beaucoup de prudence l'expression « vie de Jésus » ou le mot « biographie », en raison de leur ambiguïté. On parle alors simplement de « Jésus. » Cette étape de la recherche historique est intéressante, elle permet de sortir de l'impasse de la *new quest* et fournit de nouveaux critères d'authenticité : la dissemblance, la cohérence et l'attestation multiple. René Latourelle y ajoute le critère d'intelligibilité interne et d'explication nécessaire (ou principe de raison suffisante). Le principe de dissemblance n'annule pas toute idée d'analogie, mais rappelle que, dans l'analogie, la dissemblance est plus grande que la ressemblance. On peut comparer le Christ à « ceci » pour mieux comprendre ce qu'il est, mais on ne peut le réduire à ce à quoi on le compare... Autrement dit, il s'agit d'éviter une réduction idéologique sans évacuer le travail de la raison humaine.

3. – *La continuité réaffirmée entre Jésus de Nazareth et les évangiles*

Le *Jesus and the Judaism* (1985) de E.P. Sanders ouvre une troisième étape de la recherche historique de Jésus que T.N. Wright qualifie de *third quest* en 1988. Ce mouvement a quatre caractéristiques : situer Jésus dans le contexte judaïque, étudier le motif de la crucifixion de Jésus au-delà du simple constat, intégrer les dimensions politique (horizon humain de la cité) et théologique (horizon divin du salut) du message chrétien, articuler les différentes recherches sur Jésus (confessionnelles, sociologiques, philosophiques, théologiques, historiques, etc.).

Deux grandes tendances animent ce mouvement. La plus connue et la plus radicale est le *Jesus Seminar* (fondé en 1985 aux Etats-Unis par Funk et Crossan). Environ quatre-vingts chercheurs se retrouvent et confèrent par la discussion et le vote un degré d'historicité à un fait ou une parole attribuée par le Nouveau Testament à Jésus. Il s'agit de définir ainsi l'ensemble des paroles réellement prononcées par le Christ et des actes réellement posés par lui, les distinguant de ce qui ressortit à la réécriture théologique de l'histoire de Jésus. Qu'a-t-il vraiment dit et fait ? Font partie du corpus les quatre évangiles canoniques ainsi que l'évangile apocryphe selon Thomas. Après le vote, on colore tel passage selon son degré prétendu d'historicité. Cela conduit à la fois à une vision fondamentaliste (puisque ce qui est attribué au Christ ne bénéficie plus d'une lecture médiatisée par une lecture ecclésiale) et à un Jésus totalement sécularisé duquel on a retiré toute dimension eschatologique. Dans les dernières monographies écrites par des membres du groupe, Jésus apparaît comme « une figure sympathique, original, plein d'humour » (Lüdemann) dont la prétention à avoir une relation privilégiée à Dieu est « ridicule », et la conclusion est (toujours Lüdemann) que « la personne de Jésus dans son ensemble demeure un problème. » Tout cela n'est pas très sérieux, il faut l'avouer. Non seulement la montagne accouche d'une souris, mais encore le chat n'est pas loin de la manger ! En effet, pourquoi enlever à Jésus toute forme d'épaisseur, toute objectivité au nom même de l'objectivité ? Le *Jesus Seminar* est fondé sur un principe inadmissible pour un croyant : l'impossibilité d'une intervention de Dieu dans l'histoire, irréductible à l'esprit humain. La foi est inséparable d'une intervention de Dieu qui est un événement historique et non pas seulement une illumination de l'esprit humain. La foi chrétienne est régie par la loi de l'Incarnation. Le *Jesus Seminar*

ne parvient pas à dépasser l'aporie de Lessing entre événement historique et témoignage de foi.

Une tendance plus modérée a été plus féconde ces dernières années¹⁷. Il s'agit de ne pas opposer trop rapidement un Jésus isolé dans son contexte juif et une communauté chrétienne naissante et qui va s'institutionnaliser. L'objectif de cette nouvelle recherche n'est pas d'abord théologique, il est socio-historique. Jésus est celui qui concentre en lui les tensions de la société juive du premier siècle, il est une figure prophétique majeure. Il y a une continuité entre le Jésus pré-pascal et le christianisme post-pascal, entre prophétisme du premier et institution du second. Le Christ est à l'origine d'un mouvement de rénovation du judaïsme qui est en continuité théologique avec le kérygme chrétien par le fait que la souveraineté de Jésus après Pâques se construit sur un modèle judéo-biblique, notamment avec le titre de « Seigneur. » Le critère de dissemblance est davantage associé au critère de cohérence, notamment entre le monde juif et le christianisme primitif.

IV – Jésus au crible de l'exégèse historico-critique

Une fois assimilée l'histoire de l'enquête, le temps est venu pour nous de mener notre propre enquête et de rassembler les données historiques sur Jésus, en tenant compte des apports de l'exégèse contemporaine¹⁸.

1 – Les règles d'historicité

« Le Jésus historique n'est pas le Jésus réel, et le Jésus

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de la prédication apostolique, c'est l'annonce de la résurrection. Sans l'annonce de la résurrection, on s'en tient à l'échec de la croix.

Les disciples de Jésus sont connus au début comme constituant un groupe et détenant un ministère : les nazaréens³⁴.

Les disciples de l'homme de Nazareth vont continuer et constituer un mouvement basé sur l'annonce de la résurrection de Jésus et ordonné à la résurrection d'Israël comme signe de l'Alliance. Ils vont être appelés plus tard *chrétiens*³⁵, parce qu'ils croient en Jésus, le Christ, le messie d'Israël. On peut dire : « je ne crois pas que Jésus soit le messie », mais on ne peut pas dire que les disciples ne l'ont pas cru. Historiquement, il y avait des hommes qui ont cru cela, qui l'ont affirmé. On ne peut pas nier l'authenticité du mouvement chrétien.

Nous venons de voir des éléments majeurs de l'historicité de Jésus, ce sur quoi la critique actuelle a le mérite de s'accorder. Ceci bat en brèche de façon définitive l'idée que l'Église n'aurait aucun rapport avec Jésus-Christ sous le prétexte que la communauté apostolique n'aurait aucun rapport avec Jésus-Christ, que saint Paul serait le fondateur du christianisme. Ceci est impossible. D'abord, parce que saint Paul se met sous la prédication apostolique, qu'il situe ses lettres dans le *continuum* de la mission apostolique, et ensuite parce qu'il est tout à fait impensable de se représenter comme dans le film de Scorsese *La dernière tentation du Christ* des apôtres idiots et dépités, manipulés par l'ancien persécuteur de chrétiens.

10. GRANDMAISON, Léonce DE, s.j., *Jésus-Christ. Sa*

personne, son message, ses preuves, I, Paris, Beauchesne, 1927, p. 3.

11. PIÉ;-NINOT, Salvador, *La teologia fondamentale. « Rendere ragione della speranza »* (1 Pt 3, 15), Brescia, Queriniana, p. 343–344.

12. LÉON-DUFOUR, Xavier, s.j., *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, Seuil, 1963, p. 15–19.

13. Le papyrus (*papyros* en grec) est le nom usuel d'une plante (*cyperus papyrus*) du genre souchet qui pousse notamment sur les rives du Nil et de son Delta. Le papier papyrus fut probablement inventé il y a 5000 ans à partir de la tige de la plante en question. Il se conserve convenablement sous les climats secs (comme ceux d'Égypte), mais dès qu'il est exposé à l'humidité, il se désagrège et l'encre se diffuse dans les fibres végétales, comme dans le cas de manuscrits importés en Grèce et en Italie.

14. Le papyrus, utilisé en Occident jusqu'au VII^e siècle, laisse place à un matériau issu du monde animal : le parchemin. Il désigne ainsi une peau de couleur claire apprêtée comme support à l'écriture par un artisan parcheminier. Par le passé, il a aussi été employé comme renfort dans certains instruments de musique et comme surface de vibration pour les percussions. Le parchemin peut être utilisé en gainerie d'ameublement. D'après Pline, c'est le roi de Pergame qui aurait introduit son emploi au II^e siècle av. J.-C. à la suite d'un embargo sur le papyrus.

15. Les études sur le sujet sont nombreuses, on se reportera utilement à PIÉ-NINOT, Salvador, *op. cit.*, p. 325–337 ; Lehmann, Karl, « Il problema di Gesù di Nazareth », chap. 6 de KERN, Walter, POTTMEYER, Hermann J., SECKLER, Max (edd.), *Corso di teologia fondamentale, 2 : Trattato sulla Rivelazione*, Brescia, Queriniana, 1990, p. 139–166 ; DORÉ, Joseph (dir.), *Le*

christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie, 3 : Les chrétiens et leurs doctrines, C.E.R.I.T. Strasbourg, Paris, Desclée, 1987, p. 231–422 ; CASSARINI, Davide, *Elementi di teologia fondamentale*, Assisi, Cittadella Editrice, 2003, p. 171–178 ; DULLES, Avery, *The craft of theology. From Symbol to System*, New York, Crossroad, 1992, 2001, p. 211–224.

16. Bien avant l'époque des Lumières, Celse, à la fin du II^e siècle ou Porphyre à la fin du III^e siècle, nient l'historicité des faits rapportés dans l'Écriture. Ce sont les véritables ancêtres de Voltaire, ou de Reimarus (1694–1768) qui voient dans les apôtres des faussaires et en Jésus un messie politique dont le rêve a échoué. Ils ne voient que du paranormal parce qu'ils refusent la possibilité d'un surnaturel.

17. J.P. Meier (catholique et disciple de R.E. Brown) dans *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jésus* (1991), G. Theissen et A. Merz (luthériens) dans *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch* (1996) (un manuel) ont renouvelé le genre.

18. Il existe un bon numéro du magazine *Le Point*, intitulé *Jésus. Les véritables textes fondateurs, ce que l'on sait vraiment, les dernières découvertes archéologiques*, Décembre 2008-Janvier 2009, hors-série n°1, 114 p. De nombreux spécialistes y ont participé.

19. *Ibid.*, p. 122.

20. PIÉ-NINOT, S., *op. cit.*, p. 358–369.

21. Jn 1, 45 : « Philippe trouve Nathanaël et lui dit : « Celui dont Moïse a écrit dans la Loi, ainsi que les Prophètes, nous l'avons trouvé ! C'est Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth » » ; Ac 10 – 37 : « Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée : Jésus de Nazareth, ses débuts en Galilée. »

22. Jn 1, 46.

23. Mt 4, 13–16 : « et, laissant Nazara (Nazareth), vint

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

foi : la figure de l'amour vrai, telle qu'elle est présentée dans le chapitre 3, provoque le choc devant la caricature de la réalité, dans le chapitre 4 (l'échec de l'amour). Ce choc oblige à se resituer d'une nouvelle manière, à découvrir le caractère tout autre de l'amour, à chercher sa véritable figure (chapitres suivants). Pour comprendre la crédibilité chez Balthasar, on ne peut faire l'impasse sur un concept pivot de sa proposition : la figure. Chez lui, le beau n'est pas un facteur artificiellement récupéré et restant extérieur par rapport au vrai et au bien. Il ne fait pas une théologie esthétique mais une esthétique théologique. Son propos apologétique n'est pas celui de Chateaubriand. Donc le pivot de sa pensée n'est pas tant la *via amoris* (chapitre 3) que la négation de la figure de l'amour (chapitre 4). Arrêtons nous un instant sur le concept de figure⁵³. Le mot « *Gestalt* » n'a pas d'équivalent exact en français qui le traduit par figure, alors qu'il traduit « *Form* » par « forme. » Balthasar distingue forme et figure mais emploie de manière équivalente figure et image⁵⁴. La figure est l'unité de la *species* ou forme et de la *splendor* ou éclat jailli de l'intérieur de la forme. On pourrait dire en simplifiant à l'extrême que la figure est visibilité et perception de la forme. Par conséquent, la personne du Christ est figure de l'amour. Donc l'amour est découvert dans la figure du Christ. Comment passer de la figure du beau à la figure du Christ ? Pour y répondre, il faut mettre en œuvre une phénoménologie de la beauté, dont nous avons vu plus avant qu'elle était articulée à une phénoménologie de l'amour⁵⁵. La puissance d'attraction qu'exerce la figure vient de l'éclat de la forme qui rend l'être intelligible. Le terme de figure peut s'appliquer à des réalités multiples⁵⁶.

Cette théorie de la figure est une réponse philosophique que la révélation permet et qui permet l'analogie. « La lumière qui va

de l'objet au sujet et du sujet à l'objet provient de ce que l'être et les étants ont une source commune : l'Être ». Si la révélation permet ce concept, elle ne s'y réduit pas : ce serait une nouvelle réduction, cette fois-ci esthétique ou phénoménologique. La Révélation est ailleurs. La *Gestalt* est toujours associée à l'*Un-Gestalt*, la figure à la non-figure. Autrement dit, il n'y a pas d'explication capable de rendre compte de l'attrait exercé par la forme défigurée qui apparaît dans cette non-figure de Jésus Crucifié.

2 – Contemplation du Défiguré

Comment expliquer l'attrait d'une face défigurée ? Par l'analogie esthétique⁵⁷, déchiffrée d'abord dans la seule expérience naturelle (humaine et cosmique), comme nous l'avons vu plus haut dans notre exposé et qui réapparaît, transcendée de l'extérieur d'elle-même dans une inversion, de soi impossible à inventer. « Au lieu d'une saisie immédiate de l'amour « naturel », la kénose nous projette devant l'Un-Gestalt de Celui que nous avons nous-mêmes condamné et rejeté [...] Le renversement est dans l'apparition paradoxale d'un jugement de miséricorde, suprême manifestation de l'Amour. La figure de soi repoussante, attire tous ceux qui, reconnaissant leur aveuglement, accèdent à la Lumière d'une vérité nouvelle : celle d'une parfaite identité entre la raison en soi (*Logos*) et la raison de l'Amour⁵⁸. » La figure du Christ reste insaisissable, mais cet inconnaissable est donné à voir comme détermination positive : nous sommes amenés à croire ce qui est au-dessus de notre compréhension. De l'expérience « naturelle » à la croix, de la figure du beau à la figure du Christ, il y a une « continuité brisée⁵⁹. »

Ainsi, une lecture qui s'arrêterait au chapitre 3 manquerait l'essentiel : notre expérience de la beauté, de l'amour est limitée ; ce qui nous apparaît est inadéquat par lui-même. Il faut un rapport d'amour « originellement juste (parce que rendant justice à ce qui est) » qui « contient étroitement liées toutes les conditions de la perception de l'amour divin par l'homme : 1) l'Église, Épouse immaculée en son cœur, 2) Marie, la Mère sponsale, lieu où, au cœur de l'Église, se réalise le *fiat* de la réponse et de la réception, 3) la Bible qui, en tant qu'Esprit (témoignage d'Esprit) ne peut être qu'à la fois et indissolublement la parole de Dieu et la réponse de la foi⁶⁰. » Sans pouvoir la développer, on peut au moins noter dans cette vision sacramentelle, dans cette analogie sacramentelle, l'importance des *mediationes fidei* : l'Église, Marie, et l'ensemble des archétypes de la foi vivante que sont les *anima ecclesiastica*⁶¹.

La *Gestalt* chez Balthasar est *prosopôn*, visage, non comme déréalisation ou symbolisation évanescence du réel, mais comme hyper-réalisation du réel. Mais il faut éviter un écueil présent dans l'emploi indéterminé de la *Gestalt*. Pour le Christ, et seulement pour lui, le *prosopôn* est aussi hypostase (parce que l'hypostase apparaît dans le *prosopôn* sans s'y réduire). À travers les visages (images) des *anima ecclesiastica*, c'est le Christ que je vois (sacrement du frère), car le Christ est l'unique médiateur, son amour nous précède toujours, « de même » que le sourire de la mère précède toujours celui de l'enfant.

Donc, le beau transcendantal met en lumière le mystère de la figure, la figure comme mystère du Christ. Tendre à la perception de la vérité de la révélation comme figure signifie que toute interprétation est précédée par la *Wahrnehmung*, c'est-à-dire la capacité à saisir le vrai, laquelle vise la totalité. « La foi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui définit l'autorité spécifique et unique de Jésus de Nazareth, elle a sa racine dans l'expression prophétique « ainsi parle le Seigneur » dont elle est la réécriture et l'accomplissement.

On peut dire que le cœur de l'affirmation de Jésus-Christ sur son identité et sur sa mission est dans cet *amen* que nous traduisons par *en vérité*. C'est là une formule bien plus forte qui n'a pas d'équivalent et qui est historique (les apôtres n'ont pas inventé cette formulation en général, quand on invente, on se met dans les catégories de l'époque). On a donc bien là affaire à une parole personnelle du Christ sur sa personne et son œuvre. Cette auto-affirmation de l'autorité messianique du Christ dans l'Écriture est toujours à relier avec l'expression du « Père », *Abba*, auquel il s'adresse et qu'il invoque. Voilà quelqu'un qui s'adresse à Dieu en lui donnant le titre de Père, et qui par ailleurs emploie une formulation qui définit une autorité *supra* humaine, c'est-ce qu'on appelle l'autorité messianique de Jésus. Le P. Sesboüé parle de la « *prétention d'autorité* » de Jésus. Les exégètes voient bien dans cette formule quelque chose qui va bien au-delà d'une simple autorité humaine, une formulation qui dit autre chose et qui a été comprise comme disant autre chose par les disciples.

2 – *Le prophète définitif et eschatologique*

L'autre grande formule⁶⁹ qualifie Jésus de puissant prophète en actes et en paroles. On n'est plus seulement dans le concept de la prétention d'autorité, on est dans celui du *prophète définitif et eschatologique*. Avec cette catégorie des prophètes eschatologiques, qui est une clef de compréhension du mystère de Jésus, on a affaire à une catégorie fondamentale sur laquelle s'accordent les principaux exégètes et les principaux

théologiens. Le Christ apparaît dans l'Écriture comme un prophète et comme plus qu'un prophète, d'où le recours au terme « eschatologique » qui manifeste qu'il ne s'agit plus seulement de la voix de Dieu portée aux hommes, mais de la présence de Dieu parmi les hommes, qui annonce un salut en train de se faire, d'un Dieu en train de se communiquer. Ce qui vient également asserter cette idée, c'est que, dans l'Écriture, s'agissant de Jésus, le thème du prophète est uni au thème du juste persécuté et souffrant. Ce qui est le signe que nous avons affaire à plus qu'un simple prophète, c'est que ce thème est lié au thème du serviteur souffrant, annoncé par Isaïe : il est le serviteur souffrant, la puissance de Dieu se déployant dans l'abaissement et la souffrance. Le Christ accomplit les Écritures par sa vie et son enseignement. Il n'est pas seulement un prophète parmi les autres, il est celui qu'annonçaient les prophètes, il est donc davantage qu'un prophète.

Dans le Nouveau Testament, il y a une série de thèmes qui s'entrecroisent entre la catégorie de « prophète eschatologique », celle de « serviteur souffrant », celle de « serviteur de Dieu et de Fils », qui forment les catégories fondamentales de ce qu'on appelle la christologie primitive, sur lesquelles vont se forger le kérygme, puis le symbole de foi. C'est la terminologie qui désigne le Christ dans sa spécificité, pour exprimer la relation intime qu'il y a entre Dieu-Père et l'homme Jésus de Nazareth, et qui a sans doute à l'époque frappé les esprits. Cette proximité a choqué, scandalisé pratiquement plus que l'événement de la croix lui-même. Le cœur de la prétention de Jésus-Christ, c'est son lien au Père, c'est qu'il pardonne les péchés, mais le pardon des péchés n'est qu'un épiphénomène. En effet, quelqu'un qui pardonne les péchés, c'est quelqu'un qui prétend prendre la place de Dieu, se substituer à lui, le seul juge. S'il le fait, c'est qu'il a cette prétention, et le cœur de cette prétention est bien là,

c'est son intimité avec celui dont il prend sur lui l'action. C'est pour cela qu'il ne faut pas se battre sur l'expression : « Es-tu le roi des juifs ? tu l'as dit. », car ce n'est pas là le cœur du problème. Le statut messianique est certes fondé dans une réécriture du statut de la royauté d'Israël, il y a cette continuité-là qui se trouve bien chez Matthieu. Mais il y a également cette prétention affirmée d'être Dieu, ou de faire des choses que la révélation lui réserve.

La christologie primitive est ce qu'on appelle la christologie du Fils. La notion de Fils de Dieu est centrale, première. Le problème que vont avoir les chrétiens et les intellectuels chrétiens, c'est celui de comprendre et comment rendre compte du fait qu'il est le Fils de Dieu, celui d'interpréter cette option fondamentale de la prédication des apôtres à partir de leur vie avec Jésus, de ses actes et de ses paroles dont ils ont été les témoins. Jésus nous enseigne à prier Dieu comme un Père, mais lui est davantage qu'un homme devant Dieu. C'est la réflexion trinitaire qui va donner la forme au dogme christologique. On pourrait dire d'une certaine façon que la réflexion centrale sur la Trinité va conduire à fixer le dogme christologique, à traduire les catégories bibliques et les implications du mystère de la Trinité qu'elles révèlent.

Ce qui est fascinant dans le dogme christologique, c'est qu'il unit de façon extraordinaire le questionnement essentiel sur ce que Jésus-Christ nous révèle, et sur ce qu'Il est lui-même. On n'est pas du tout dans une reconstruction hellénistique d'un donné biblique. Bien sûr, il y a une rencontre entre les catégories bibliques et les catégories hellénistiques, mais c'était déjà une rencontre entre les catégories bibliques de l'Ancien Testament et les catégories hellénistiques. Les écrits sapientiaux de la Bible étaient déjà en pleine discussion avec le monde grec. Il est totalement absurde de dire que l'Ancien Testament serait

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Seigneur les fonctions de Dieu : « Seigneur » désigne Jésus comme le médiateur permanent des relations avec Dieu. On l'invoque ainsi comme médiateur.

68. KASPER, Walter, *Jésus le Christ*, Paris, Le Cerf, p. 9.

69. Lc 24, 19 : « Quoi donc ? » leur dit-il. Ils lui dirent : « Ce qui concerne Jésus le Nazarénien, qui s'est montré un prophète puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple. » (Mt 2, 23 ; Mt 16, 14 ; Ac 7, 22).

70. SCHNACKENBURG, Rudolph, *La théologie du Nouveau Testament*, Desclée de Brouwer, p. 103.

71. CULLMANN, Oscar, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1958, p.12.

72. L'étude d'Oscar CULLMANN sur le sujet (*Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel/Paris, Delachaux/Niestlé, 1958) n'est pas sans limite mais demeure une contribution magistrale (cf. Rudolph SCHNACKENBURG, *La théologie du Nouveau Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961). On se référera très utilement à Hans CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris/ Genève, Centurion/ Labor et Fides, 1969, p. 86–107.

73. Mc 8, 29 : « Mais pour vous, leur demandait-il, qui suis-je ? » Pierre lui répond : « Tu es le Christ. » ; Mt 16, 13–20 ; Lc 9, 18–21.

74. Jn 6, 68 : « Simon-Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. »

75. Ac 7, 56 : « Ah ! dit-il (Étienne), je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu. » ; Jn 12, 34 : « La foule alors lui (Jésus) répondit : “Nous avons appris de la Loi que le Christ demeure à jamais. Comment peux-tu dire : 'Il faut que soit élevé le Fils de l'homme ? Qui est ce Fils de l'homme' ?” » ; Mc 2,10 : « Eh bien ! pour que vous

sachiez que le fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre... »

76. Ez 2, 1 : « Il me dit : “Fils d'homme, tiens-toi debout, je vais te parler.” » ; Dn 7, 13 : « Je contemplais, dans les visions de la nuit : Voici, venant sur les nuées du ciel, comme un Fils d'homme. Il s'avança jusqu'à l'Ancien et fut conduit en sa présence. »

77. Cf. Hans CONZELMANN, *op. cit.* p. 89–95 ; Joseph RATZINGER/Benoît XVI, Jésus de Nazareth, Paris, Flammarion, 2007, p. 347–383.

78. « Lui étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu, mais il s'est dépouillé prenant la forme d'esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort à la mort sur une croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le nom qui est au-dessus de tout nom afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue proclame que le Seigneur est Jésus-Christ à la gloire de Dieu le Père. »

79. Cf. Hans CONZELMANN, *op. cit.*, p. 95–98.

80. 2 Co 3, 17–18 : « Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Et nous tous qui, le visage découvert, contemplons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit. » 1 Co 12, 3 : « C'est pourquoi, je vous le déclare : personne, parlant avec l'Esprit de Dieu, ne dit : « Anathème à Jésus », et nul ne peut dire : « Jésus est Seigneur », s'il n'est avec l'Esprit Saint. »

Leçon V

L'homme des miracles

Ceux que nous appelons des « miracles » nous sont rapportés dans les récits évangéliques. Classiquement, la notion est associée à une exception aux lois de la nature, leur abrogation temporaire attribuée à la divinité parce qu'inexplicable autrement. C'est une interruption de la causalité ordinaire, une interruption de la causalité physique. Pourquoi appeler ces événements que nous trouvons dans les évangiles des miracles ? Ce qui apparaît clairement à la lumière de la critique moderne contemporaine, et aussi à la lumière des études exégétiques et de notre connaissance de l'univers biblique, c'est que l'idée d'une exception aux lois de la nature n'est pas au cœur du problème des miracles. Si on prend le problème par ce biais là, on s'en tient au registre du paranormal, de l'extraordinaire, et au dilemme de la superstition. Si le miracle n'est que ce qu'on ne peut expliquer, on peut espérer qu'il deviendra par la science un jour ou l'autre explicable. Il ne s'agit pas ici d'une causalité matérielle à découvrir.

D'une manière générale, il faut tenir deux choses : d'une part que la critique historique de ces œuvres de puissance qu'on appelle miracles et qui sont attribuées au Christ ne permet pas d'en faire de simples fictions ultérieures, des inventions postérieures à la vie terrestre de Jésus-Christ. Même si nous devons revoir ce que nous entendons par « miracle », nous ne devons pas prendre argument d'une critique rationnelle pour dire : « Ce sont des récits un peu symboliques, des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

placée dans sa qualité de signe. Du sens sémiologique relève aussi d'ajouter la notion de *signe des temps*, catégorie émergente de la foi comme miracle (digne d'admiration), prophétie et témoignage dans l'histoire. Cette notion est énoncée par Jean XXIII, lors de la convocation du concile Vatican II à l'occasion de son discours du 25 décembre 1961, et reprise dans son encyclique *Pacem in Terris* de 1964 et dans la constitution *Gaudium et spes* (nn. 4 et 44) où il est dit que l'Écriture doit scruter les signes des temps, et au n.11 où il est dit que le peuple de Dieu cherche à discerner les vrais signes de la présence de Dieu. On a donc actuellement une notion plus élargie du miracle.

IV – La réponse de Karl Rhaner (*Traité fondamental de la foi*)

Selon notre expérience moderne et notre interprétation du monde, toute dimension de la réalité est construite de bas en haut, du plus vide et indéterminé au plus complexe et accompli. La couche inférieure est ouverte à la supérieure et la supérieure implique en elle-même la dimension inférieure comme son propre moment, et elle la dépasse sans pour autant détruire les lois de la dimension inférieure. Attention, le supérieur n'est pas seulement la complexification de l'inférieur. Le supérieur a une nouveauté radicale : il détient une irréductibilité par rapport à l'inférieur. Par exemple, il y a une nouveauté radicale de l'homme rationnel par rapport au biologique et au physico-chimique, mais il y a une dimension humaine proprement biologique et physico-chimique. Le biologique et le physico-chimique se fondent dans la liberté humaine, mais la liberté humaine ne supprime pas les lois propres de la biologie, de la

physique et de la chimie. Le monde matériel ne perd pas son système de lois lorsqu'il est intégré au monde spirituel. Face à ce qui est simplement biologique, l'homme accomplit le miracle (l'indéductibilité de sens de sa spiritualité corporelle) en ce qu'il prend à son service la réalité et la loi de ce qui est seulement biologique. Cela rend le spirituel supérieur au matériel, non déductible à partir du matériel (c'est-à-dire qu'une plante n'a aucune raison de découvrir l'intelligence ou la liberté). Autrement dit, ce qui n'est que biologique n'a aucune chance de s'élever à du rationnel par lui-même, et le fait de l'être que nous sommes, rationnel et biologique, ne supprime pas le fait qu'il a une dimension proprement biologique. Le miracle pour Rahner, c'est l'homme spirituel qui accomplit sa dimension biologique et physico-chimique de façon spirituelle. Le miracle est alors défini par Rahner comme la non-déductibilité de la sphère supérieure à partir de la dimension inférieure dans laquelle la dimension supérieure vient à apparaître.

Le miracle nous fait donc faire un saut qualitatif : Dieu n'est pas seulement Celui qui crée un monde différent de Lui, Il s'est fait la dynamique suprême et ultime de ce monde qui n'est pas lui, en vertu de son auto-communication (c'est la théologie catholique la plus traditionnelle qui soit). Dieu n'a pas créé ce monde comme le grand horloger qui ensuite vit sa vie indépendamment du mécanisme horloger qu'il a conçu, n'a pas simplement donné une chiquenaude initiale sans l'exercice d'une providence subséquente. La création vient de Lui et va à Lui, c'est-à-dire que Lui-même dans son auto-communication divine fixe le centre de l'histoire de sa création qui est Lui-même. Dès lors, les lois de la nature et les lois historiques sont considérées comme un moment de la grâce, moment de l'auto-communication divine, moment de l'histoire du salut. Autrement dit, la grâce de Dieu apparaît dans la sphère inférieure qu'Il a

créée sans rompre les lois propres de sa création, et en manifestant dans cette sphère la nouveauté radicale de la sphère supérieure qui est le véritable centre de l'ensemble. Le miracle est le signe de l'agir salvifique de Dieu, signe qui répond et correspond à la phase historique de cette auto-communication de Dieu.

Quelle est donc la fonction du miraculeux, de l'extraordinaire, dans le miracle ? Pour Rahner, c'est une fonction d'appel, d'interpellation. Le miracle est un événement qu'on peut rencontrer dans notre expérience humaine, dans l'ordre de la signification de ce que nous vivons. L'homme est un être ouvert à un ordre de signification de son existence concrète, ordre qui ne peut se dissoudre dans le royaume universel des lois naturelles, alors que tout se passe naturellement par rapport aux lois générales. Cela signifie qu'il y a la possibilité d'un événement qui n'est pas clos dans la sphère de ce qu'on pourrait appeler le matériel ou le spirituel (au sens athée d'un spirituel fermé à toute transcendance autre que la sienne).

En conclusion, et cela servira de grille d'analyse à la fois littéraire et théologique des récits de miracles du Christ, on peut dire que l'essence du miracle est le *signe*, que sa fonction est l'*interpellation*. Le miracle de Jésus par excellence est sa résurrection ; elle manifeste l'identité suprême de l'agir salvifique et de son signe (en Jésus, le signe et la réalité signifiée sont unifiés) et interpelle notre propre espérance de salut et de résurrection. Le miracle de Jésus, c'est sa venue dans le monde, et les nombreux signes de sa venue manifestent qu'Il est sauveur. Autrement dit, Jésus-le-thaumaturge, l'homme des guérisons et des exorcismes est au service de Jésus-le-Verbe, de Jésus-le-miracle, de Jésus-le-signé : Il est le Signe élevé au-dessus des Nations.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ressuscité comme Il l'avait dit » (vv. 1–8). La dernière incise montre que la résurrection accomplit la promesse, souci théologique majeur chez saint Matthieu. Il ajoute en outre, et c'est l'unique occurrence, que l'arrivée de l'ange fut comme un tremblement de terre, expression typique des révélations et des épiphanies dans l'Ancien Testament. La Révélation est faite aux femmes à Jérusalem (vv. 9s), l'information est donnée aux soldats qui sont alors corrompus par les chefs des Juifs (vv. 1–15). Le Christ ressuscité apparaît aux Onze en Galilée (vv. 16s) puis donne mandat de faire de nouveaux disciples (vv. 18–20). On a une structuration théologique extraordinaire ; on voit bien les rapports entre foi et mission, entre relation au Christ et relation à l'Église naissante dans la théologie matthéenne.

Luc 24, 1–53 raconte la découverte du tombeau vide et la révélation du message pascal : « Il n'est pas ici, Il est ressuscité. » Il y a aussi le fait nouveau que Jésus est dit « vivant » (vv. 5.23) ; suivent dans le récit l'apparition à Emmaüs (vv. 13–35), particulièrement développée, puis l'apparition à Jérusalem (vv. 36–43). Charge est donnée aux disciples d'être témoins de ces faits (vv. 44–49) et le récit se clôt sur l'Ascension du Seigneur (vv. 50–53).

Jean 20, 1–29 présente la découverte du tombeau vide (vv. 1–10) et l'apparition à Marie-Madeleine qui ne l'avait pas reconnu (vv. 1–18), et ensuite aux disciples à Jérusalem, d'abord en l'absence de Thomas (vv. 19–23), puis en présence de celui-ci (vv. 24–29). On trouve de nouveau une extraordinaire construction théologique, un récit avec de multiples incises qui montrent d'une certaine façon la relation du disciple au Ressuscité, la relation du disciple à Jésus après la résurrection, dans la foi, c'est-à-dire que même pour le disciple, même pour celui qui a partagé son existence terrestre, la relation au Christ après la résurrection est une relation de foi. C'est un point

essentiel chez saint Jean : ceux qui ont vécu avec Lui et qui ont partagé son intimité ont besoin de la foi pour communier au mystère pascal. Ce qui est intéressant, c'est que tous les récits qui racontent des résurrections hallucinantes (les récits apocryphes racontent comment ça s'est passé à la façon des théophanies de l'Ancien Testament) ont été écartés par les autorités chrétiennes. Le Canon des Écritures n'a conservé que les récits qui montraient qu'il n'y avait pas de témoins immédiats du fait même de la résurrection. Or cela est très important : ce critère que nous mettons en avant aujourd'hui parce que nous y sommes un peu contraints par la critique contemporaine et par la modernité, c'était la position des apôtres. Les premières communautés chrétiennes n'ont pas eu besoin de se représenter la résurrection, d'en faire une construction mentale, le Christ était suffisamment merveilleux pour ne pas l'astreindre au genre littéraire du miraculeux. Et si Matthieu insiste sur la dimension théophanique de l'annonce de la résurrection (soit dit en passant : c'est l'annonce qui est théophanique non pas la résurrection elle-même...) en reprenant les catégories deutéro-testamentaires de la théophanie, c'est pour dire à ses contemporaines : c'est une Révélation, cet événement ne nous est donné que par une Révélation de Dieu. On peut dire que Matthieu est totalement « moderne » dans sa façon d'utiliser le tremblement de terre et le vent, puisqu'il manifeste bien que la résurrection du Christ, c'est dans la foi, dans la relation intime et spirituelle au Christ qu'elle se découvre.

L'appendice de Jn 21, 1–23 fait le récit des apparitions à sept disciples en Galilée, mettant le contraste entre le disciple bien aimé (Jean) et Pierre. L'appendice de Mc 16,9–20 parle de trois apparitions aux environs de Jérusalem (vv. 9–11 ; vv. 12s) où le Christ apparaît sous une autre figure ; puis ensuite, il y a

sa montée au ciel (vv. 14–18) le soir du même jour.

L'événement de la résurrection dans le récit qui en est fait est intimement lié à celui de l'Ascension. On peut citer ici une source qui n'est pas canonique mais qui peut nous éclairer, c'est l'évangile apocryphe de Pierre (nn. 35–42) qui prétend expliquer sous une forme unique le moment de la résurrection de Jésus-Christ (qui n'est décrit dans aucun évangile canonique) sous la forme qui rappelle le récit de l'Ascension fait par Luc en Ac 1, 9–11. Voici en résumé : durant la nuit de samedi à dimanche, alors que les soldats montaient la garde à tour de rôle deux par deux, résonna dans les cieux une grande voix ; ils virent les cieux s'ouvrir, et en descendre deux hommes dans une grande splendeur qui s'approchèrent de la tombe ; la pierre qui était adossée à l'entrée fut roulée et posée à côté, le sépulcre fut ouvert et y entrèrent les deux jeunes gens. À la vue de cela, les soldats réveillèrent le centurion et les anciens qui étaient aussi de garde pour leur expliquer ce qu'ils avaient vu. Ils virent encore trois hommes sortir du tombeau suivis par une croix. Ces trois hommes sortirent du tombeau, d'abord les deux êtres lumineux du départ, puis un troisième à leur suite. La tête des deux premiers joignait le ciel tandis que celle de celui qu'ils conduisaient par la main surpassait les cieux. Ils entendirent une voix dans les cieux qui disait : « As-tu prêché aux dormeurs ? » et par la croix se fit entendre une réponse : « oui ! » Le mot « dimanche » est absent des évangiles canoniques mais fréquent dans l'Apocalypse ainsi que chez saint Ignace d'Antioche. La présence des autorités juives sur place sert à rendre au témoignage de la résurrection un caractère évident. L'image de Jésus accompagné par deux anges rappelle l'ajout en Mc 16, 4 dans ce qu'on appelle le codex Bobbiensis (IV-V^e siècle). Quant à la présence de la croix ambulante, elle peut se référer à un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ceux qui niaient l'humanité du Christ, les docètes par exemple, imaginaient que Jésus était passé en Marie sans avoir rien reçu d'elle. De leur côté, les gnostiques considéraient que la conception du Christ était semblable à celle que racontent les mythes d'Égypte et d'Orient. On considérait que Pharaon était engendré par le dieu solaire Amon-Ré et la reine Ahmosé. On pouvait aussi faire le parallèle avec le mythe grec d'Asclépios. Plus près de nous, le positivisme, le développement des sciences humaines et la révolution exégétique ont conduit à remettre en cause l'autorité des récits de l'enfance chez Luc et Matthieu sur laquelle se fonde l'affirmation dogmatique. La valeur de ce que ces *midrashim* bibliques affirment ne saurait être objective, tout au plus symbolique. À la suite du théologien protestant Harnack, on a « démythologisé » au point que le théologien catholique Hans Küng a pu parler au sujet de la conception virginale de Jésus de « conclusion théologique à représentation mythique. » Le grand public occidental ne dédaigne pas ces résultats de l'analyse critique dès lors qu'ils coïncident avec plusieurs idées reçues : l'affirmation de la virginité de Marie traduit un mépris de l'Église envers la sexualité ; l'Église a falsifié le message du Christ, les apôtres ont trahi Jésus (émission *Corpus Christi*, roman *Da Vinci Code*) : Jésus aurait eu des frères et des sœurs, aurait épousé Marie-Madeleine. C'est toujours intéressant de voir converger les résultats d'une critique qui se veut scientifique avec ceux de théories imaginaires du complot. À défaut de retrouver dans les caves du Vatican la version originale du Nouveau Testament, la pierre philosophale et quelques liqueurs de jouvence éternelle ou encore les plans de l'arsenal nucléaire américain, russe et chinois, ainsi que les photos de la communion des enfants de Jésus et de Marie-Madeleine, nous ferons confiance aux autorités traditionnelles du christianisme, qui même si elle ne répondent pas à toutes nos

questions, en disent bien assez pour éviter de créer de nouveaux mythes dédiés à l'œuvre de démythologisation. Car force est de constater que les temps modernes sont une usine à mythes. Les grands récits de la modernité, comme dirait Lyotard, en portent d'autres, plus médiocres, insolents ou iconoclastes, qui voient le sens de la vie à l'aune de faits divers. Insignifiants en dernière analyse, ils laissent bien démuni celui qui veut comprendre ce qu'il lit dans l'Écriture avec intérêt, et qui ne cesse pas de dire le credo qu'il a reçu de ses prédécesseurs. Soyons sérieux. Il est tout de même question de nous dans cette affaire de conception virginale et de notre salut. Reprenons ce que l'Église enseigne en la matière, ce qu'elle dit et ne dit pas, enfin ce que cela implique pour notre conception du Sauveur et du salut⁸⁴.

La conception virginale de Jésus concerne son identité. La virginité de Marie est seconde par rapport à cette identité, elle en découle : Marie se comprend à partir du Christ. Sa conception signifie que l'humanité du Christ est une création nouvelle : elle est le signe de l'hominisation du Fils de Dieu et d'un nouveau commencement de l'humanité. Jésus est le Premier-né d'entre les morts. Sa conception découle de la résurrection. En outre, elle montre la façon dont le salut vient à nous, comme le don gratuit à accueillir d'une personne divine préexistante. On ne peut donc aborder cette question difficile sans considérer le caractère christologique de la Mère de Dieu, ensuite sans considérer le fondement théologique du Fils de Dieu, enfin sans considérer l'horizon anthropologique de l'événement lui-même : « À tous ceux qui l'ont accueilli, le Verbe a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, lui qui ne fut engendré ni du sang, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu » (Jn 1, 12–13).

Dans la conception virginale, la virginité affirmée n'est pas

prônée en tant que telle, elle n'est pas présentée comme un ascétisme qui dévaluerait la sexualité, mais comme le point d'insertion de Dieu dans la chair, le point de jonction entre le *Logos* et la *sarx*. En outre, elle se démarque sciemment des récits d'union conjugale entre les dieux mâles et les femmes donnant naissance à des demi-dieux. Dans les récits de saint Matthieu et saint Luc, elle n'est pas le fondement de la divinité du Christ mais son signe révélateur. Jésus n'est pas Dieu dans la mesure où il serait le fruit d'un commerce charnel entre un dieu et une femme, mais sa conception virginale atteste qu'en lui la personne même du Fils éternel de Dieu s'est incarnée humainement en Marie. Le Nouveau Testament fuit toute connotation sexuelle⁸⁵. Le Christ n'est pas engendré au moment de la conception virginale : le Fils éternel de Dieu assume une nature humaine particulière. L'Esprit Saint n'a pas joué un rôle procréateur, mais il est intervenu comme créateur. Autrement dit, la conception de Jésus est une nouvelle création (son humanité est créée) mais pas une génération (il est l'éternel engendré du Père).

Certains ont pu, dès lors, s'en tenir à une interprétation purement symbolique de la conception virginale. Elle ne serait pas un événement biologique et historique mais un symbole chargé de sens. L'un n'empêche pas l'autre. En outre, l'impossibilité d'une explication biologique ou historique ne signifie pas l'impossibilité de l'événement biologique ou historique. L'Église a toujours estimé que les récits de l'enfance, bien qu'essentiellement théologiques, n'en sont pas moins basés sur des faits objectifs réels. Comment dissocier le langage et la réalité sans perdre le caractère significatif de l'événement ? Ce qui est clair, c'est que la conception virginale n'est pas l'attestation fondamentale de la divinité de Jésus, mais bien le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Le point de départ des discussions christologiques n'a pas été un débat philosophique ni un conflit idéologique, ni un débat ecclésiologique, ce fut cette question toujours actuelle : « Comment rendre raison des affirmations elliptiques et paradoxales de l'Écriture ? » Le grand problème qui est au fondement de la christologie, c'est l'interprétation de l'Écriture, c'est l'exégèse. Quel sens donner à l'Écriture puisque nous, chrétiens, nous nous définissons comme attachés au témoignage des apôtres, l'Écriture étant la mise par écrit de leur prédication ?

Il y a deux affirmations emblématiques : premièrement, « le Verbe s'est fait chair » va donner une christologie du *Verbum incarnatum* qui est descendante ; deuxièmement, la *Lettre aux Philippiens* (2, 6–7) « Il a pris la forme d'esclave en se rendant semblable aux hommes » va donner une christologie de l'*Assumptus homo* qui est ascendante. Ces deux mouvements ascendant et descendant sont également légitimes et nécessaires, car l'Écriture elle-même a ces deux dimensions. C'est une polarité constitutive de la christologie.

Leçon VIII : « Jésus-Christ » du témoignage apostolique à la définition dogmatique (réflexion synchronique)

Leçon IX : Crises et définitions (réflexion diachronique)

Leçon X : Un être en deux

Leçon XI : De Chalcédoine à nos jours

Leçon XII : Grâce, sainteté et liberté du Christ

Leçon XIII : Science et conscience du Christ

Leçon VIII

« Jésus-Christ » du témoignage apostolique à la définition dogmatique

De l'appréhension biblique de Jésus le Christ et des premiers symboles ou résumés de la foi en Jésus-Christ à la définition dogmatique de l'unique Personne divine en deux natures, divine et humaine, l'ère patristique de la pensée de l'Église représente un moment normatif de la doctrine chrétienne et de son interprétation. Le dogme a deux faces, une face synchronique qui consiste pour le chrétien à saisir d'un trait ce qui l'unit aux autres chrétiens dans la foi, à saisir ce qu'est la foi commune ; une face diachronique qui consiste pour le chrétien à saisir, à travers les développements de ce qui l'unit aux autres chrétiens à travers l'histoire⁹², que sa foi est bien toujours celle des apôtres, les premiers témoins du Christ. La première face ressort au fait d'une communauté de foi, la seconde à celui que cette communauté professe toujours la foi apostolique : le dogme est donc au double service de l'unité de doctrine ou d'enseignement et de son apostolicité. Ce passage implique pour nous des seuils de compréhension : comprendre que la Révélation a le Christ pour objet, comprendre que le dogme a la Révélation pour objet, comprendre comment s'est opéré le passage de l'Écriture au dogme, selon quelle exégèse, dans quels buts et à quelles occasions, comprendre en fait le déploiement d'une question dans une communauté et dans son histoire : « Et pour vous, qui suis-je ? »

I – Dogme et révélation

Nous opposons le dogmatisme (certitude) au scepticisme (doute), à la fois comme attitude et comme système philosophique. Chez Kant, le dogmatisme est même ce qui s'oppose au criticisme, à l'essence critique de l'acte de pensée. Dans ces conditions, le sens commun, qui a subi l'influence du sens théorique, applique au terme une forte nuance péjorative, et l'esprit dogmatique devient le caractère d'une personne tyrannique et dont on attend en vain l'écoute, l'ouverture... Le terme a donc été sali par son usage moderne⁹³. Revenons aux sources de l'étymologie.

Dogme vient du grec *dokeîn* qui signifie paraître, sembler bon, être d'avis que, croire que (*credere* suivi de l'accusatif en latin). Du verbe grec ont dérivé deux substantifs, *doxa* et *dogma*. D'abord synonymes, ils désignent une opinion, avec cette nuance qui met la *doxa* du côté de l'opinion intellectuelle ou philosophique et le *dogma* du côté de l'opinion technique ou scientifique et surtout du sens juridique de compréhension intellectuelle précédant un acte moral, discernement du vrai précédant l'accomplissement du bien (*decretum* en latin). Au moment où il entre dans le lexique chrétien, *dogma* a le sens juridique de décision. Dans la version des Septante de l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament, il a le sens de prescription légale ou disciplinaire, de décret. Les décisions du concile de Jérusalem (Ac 15, 28) sont qualifiées de « dogmes » et on trouve le même sens chez saint Paul. Bref, il désigne une « règle », un principe normatif requérant une adhésion.

Du I^{er} au III^e siècle, dans la littérature patristique, il désigne tout ce qui s'impose à la foi et aux mœurs chrétiennes, il a un caractère théorique et pratique. Le terme désigne à la fois

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'humain et du divin dans la personne concrète du Fils incarné. On est passé du problème de la relation de Jésus à son Père, de Jésus à Dieu, au rapport entre l'humain et le divin dans la personne du Christ, et on va continuer à employer le vocabulaire qui a déjà servi. Mais comment appliquer ce qui vaut pour la Trinité à la personne du Christ ?

On va trouver deux grandes lignes théologiques (c'est une commodité pédagogique plus qu'une absolue réalité historique qui de fait est beaucoup plus complexe que ce schéma à deux lignes) relatives à Jésus-Christ : la tradition d'Alexandrie (Égypte) et la tradition d'Antioche (Syrie) avec deux grands théologiens : saint Cyrille d'Alexandrie, et pour Antioche, Théodore de Mopsueste. Dans les débats christologiques, les adversaires des deux camps vont s'accuser mutuellement d'avoir une mauvaise théologie, c'est-à-dire d'avoir une théologie trinitaire hétérodoxe. Les deux camps revendiquent l'interprétation légitime de Nicée, et chacun va accuser l'autre d'être arien. L'arianisme s'est développé dans l'école d'Alexandrie. Et Cyrille d'Alexandrie, en fidèle de saint Athanase et de son combat contre Arius, fit un parallèle entre les antiochiens et les ariens ; Théodore de Mopsueste accusait d'apollinarisme l'enseignement alexandrin. Les deux écoles se suspectaient d'hérésie mutuellement, Antioche accusant Alexandrie d'apollinarisme (comme prodrome du docétisme) et Alexandrie accusant Antioche d'adoptianisme (comme prodrome de l'arianisme).

Le credo de Nicée propose une confession de foi en deux volets : Dieu en lui-même, puis Dieu dans son plan de salut ; on nous dit : le Christ est pour nous les hommes et pour notre salut. On définit le Christ comme étant Dieu, on le rattache à Dieu par la relation d'engendrement et on définit cette relation d'engendrement comme étant la communication de la substance

totale du Père. Puis on va préciser immédiatement le sens de la mission du Christ qui est pour nous les hommes et pour notre salut. Déjà à Nicée, on a une vision économique des choses ; le problème qui va se poser ensuite porte sur l'interprétation de cette formule du credo, car elle va consister, dans le symbole de foi, à rattacher les événements de la vie terrestre de Jésus-Christ (il a souffert, il est mort, etc.) à l'affirmation de sa divinité. Le début de ce credo de Nicée revient à affirmer la divinité du Christ. On le fait d'une façon paradoxale, car on associe à l'affirmation de cette divinité, les événements de sa vie terrestre, précisément contre Arius pour qui les événements de sa vie terrestre niaient le fait qu'il fut égal à Dieu. Quel est donc le statut des événements de sa vie terrestre par rapport à l'affirmation de sa divinité ? La vie terrestre de Jésus-Christ est-elle une simple incidence, ou bien est-elle constitutive du salut ? Quelle est la relation entre sa nature divine et les événements de sa vie et de sa mort ? À cela s'ajoute le problème du lien entre sa personne et son œuvre.

On a donc une double définition du divin dans la pensée chrétienne, et cette double définition est paradoxale mais n'annule pas chacune des deux définitions. Les chrétiens vont conserver la définition classique du divin qui est le caractère absolu, qui est l'éternité, qui est l'aséité, l'immutabilité. Comment concilier tout cela avec les événements de la vie terrestre de Jésus-Christ que l'on prend au sérieux puisqu'ils sont le cœur du témoignage apostolique, puisque cette vie constitue le cœur de la proclamation de foi, du Kérygme, dès lors qu'on a affirmé que Jésus est Dieu ? On voit très nettement à quel point il y a une continuité entre le Kérygme et le symbole, et par suite entre le symbole et le dogme. Quel va être le statut des événements de la vie de Jésus, de ses actes, de son agir ? Le Christ a-t-il une psychologie humaine ou n'a-t-il qu'une simple

enveloppe humaine ? Quand il parle, quand il agit, est-ce un homme qui parle ou bien quelqu'un qui en a simplement l'apparence, mais qui en fait serait une sorte de « semi-ange » ?

Par exemple, saint Irénée écrit que le Christ est la mesure du Père ou la visibilité du Père. Si Dieu se révèle et, plus encore, se donne en Jésus-Christ, comment concilier Jésus-Christ comme nouvelle définition de Dieu avec l'affirmation de la divinité du Christ et l'axiome du divin, c'est-à-dire le divin comme aséité, immutabilité, éternité, fixité absolue hors du temps ? Dès lors, la question fondamentale qui se pose et qui est sous-jacente à tous les débats christologiques, est la suivante : *quel est le rapport entre le Logos éternel et le Logos incarné ?* Quel est le rapport entre ce qui est de toute éternité et celui qui a commencé d'exister en un temps où il n'était pas le *Logos* incarné ? *Logos* pouvant se traduire par Verbe ou Parole, quel est donc le rapport entre la Parole éternelle de Dieu, qui est de toute éternité une personne de la Trinité, et sa mission divine de salut, qui est son incarnation à un moment donné de l'histoire ?

Telle est la question posée par les croyants de cette époque. Pour Alexandrie comme pour Antioche, la présence des souffrances appartenant à la chair, ne peut pas et ne doit pas altérer l'impassibilité de la nature divine. Les anti-ariens ont en commun de reconnaître l'autorité des Écritures, et dans l'Écriture on nous dit que le Christ a souffert. Comment alors concilier les souffrances du Christ avec sa nature divine ? Pour Alexandrie, ces souffrances existent mais ne doivent pas altérer l'idée que Dieu est impassible, et donc Alexandrie aura tendance à attaquer ceux qui veulent attribuer à la divinité dans le Christ des caractères humains tels que la croissance ou la souffrance. Pour Antioche, il y a un abîme indéfinissable entre l'humain et le divin, et donc on aura tendance à prendre au sérieux les caractères humains du Christ, mais également à les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Leçon IX

Crises et définitions : de Nicée à Nicée (IV^e – VIII^e)

« Parmi les diverses métaphores par lesquelles ils concevaient la signification du salut, tous les chrétiens partageaient une conviction : le salut était l'œuvre d'un être qui n'était pas moindre que le Seigneur du ciel et de la terre. Et si les réponses apportées aux systèmes gnostiques étaient diverses, elles partageaient une même certitude : le Rédempteur n'appartenait pas à quelque ordre inférieur de la réalité divine, il était Dieu lui-même¹¹⁰. » Le dogme de la Trinité est l'aboutissement de la doctrine de l'Église des II^e et III^e siècles, dans le cadre d'une défense par l'Église de son monothéisme mis en cause lors de son conflit avec le judaïsme, sa mise au point du concept de *Logos* disputé lors de son conflit avec le paganisme, sa défense du lien entre création et rédemption contre Marcion et les gnostiques. La relation en Dieu « Père-Fils » acquiert le statut d'article de foi tandis que la doctrine concernant le Saint-Esprit, encore imprécise lors des querelles avec le montanisme, est clarifiée à son tour. La définition dogmatique eut deux buts essentiels : se démarquer d'une conception païenne du surnaturel en affirmant qu'un seul Dieu est créateur de tout ce qui est, défendre le caractère salvifique de la religion chrétienne (elle est religion du salut) en affirmant qu'un même Dieu est créateur et sauveur.

Les débats furent violents, nombreux et complexes. Nicée

fut une montée lente et escarpée. L'être divin qui est apparu sur terre et a rétabli l'union de l'homme avec Dieu est-il identique à l'être divin suprême qui régit le ciel et la terre, ou n'est-il qu'un demi-Dieu ? Qui est Jésus, celui que nous reconnaissons comme Christ et Seigneur par rapport à Dieu ?

I – La crise arienne : Nicée I (325)

La controverse arienne comprend quatre grandes phases de développement : sous l'empereur Constantin (+ 337), sous les empereurs Constance II et Constant (337–350), sous l'empereur Constance II régnant seul (350–361), après Constance II (361–381). Dans sa thèse principale, Arius (256–336), prêtre d'origine libyenne, nie la divinité du *Logos* de Dieu et par voie de conséquence du *Logos* incarné, du Christ. Arius n'est pas le premier à nier la divinité du Christ : il a été précédé par les ébionites, les cérinthiens et les adoptianistes.

Disciple, avec son ami Eusèbe de Nicomédie, de Lucien d'Antioche (il appelle Eusèbe son « collucianiste »), Arius s'installe en Égypte au début du IV^e siècle. Ordonné diacre vers 308, puis prêtre vers 310, il est chargé de l'église de Baucalis à Alexandrie. Intelligent, éloquent, austère, orgueilleux et dissimulateur, sa doctrine lui vient sans doute de Paul de Samosate par l'enseignement de Lucien d'Antioche. Il entre rapidement en conflit avec son évêque, saint Alexandre d'Alexandrie et un concile local le condamne en 320. Il se retire alors en Palestine chez son vieil ami Eusèbe et y compose un ouvrage résumant sa doctrine, intitulé *Thalie* (c'est-à-dire le *Banquet*), mélange de prose et de vers ou de chansons, aujourd'hui disparu. Condamné par le premier concile général de Nicée, en 325, il est exilé dans l'Illyricum, une province

romaine qui correspond à la partie occidentale et adriatique des Balkans. Grâce aux interventions d'Eusèbe notamment à la cour impériale, il est réhabilité en 330, mais saint Athanase, alors évêque d'Alexandrie, refuse son retour en Égypte. Même après l'exil de l'évêque, il ne parvient pas à rentrer à Alexandrie. Il obtient finalement son intégration dans le clergé de Constantinople en 336, mais il meurt peu avant d'y faire son entrée. De ses écrits, il nous reste quelques fragments de *Thalie* et deux lettres, l'une adressée à Eusèbe de Nicomédie en 321, l'autre adressée à Alexandre d'Alexandrie peu avant Nicée ; on dispose enfin de la profession de foi qu'il adresse à Constantin en 330 à l'occasion de sa réhabilitation.

Sa doctrine tient en quatre propositions principales :

1. Dieu est unique et inengendré (*aguénétos*) : il ne peut donc y avoir de communication de sa substance. Tout ce qui est en dehors de lui est créé ex nihilo par sa volonté.
2. Le *Logos* est un intermédiaire entre Dieu et le monde, antérieur au monde mais non éternel : il fut un temps où le *Logos* n'existait pas.
3. Le *Logos* est donc créé, il est engendré (*guénétos*), mais cet engendrement doit s'entendre comme une filiation adoptive.
4. Le *Logos* est donc faillible par nature mais sa droiture morale l'a gardé de toute chute. Il est inférieur à Dieu, mais il est une créature si parfaite qu'il n'en peut être créée qui lui soit supérieure.

Sa doctrine, sous sa forme atténuée par les Eusébiens et les Anoméens, se répand rapidement. Eusèbe de Nicomédie, son ami, avant de mourir vers 341–342, est évêque de Béryte, puis de la ville impériale de Nicomédie dès 320. C'est lui qui fait déposer en 339 l'évêque orthodoxe (nicéen, anti-arien) de Constantinople, Paul de Constantinople, pour occuper son siège

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'unique nature incarnée du Verbe, et il identifie les termes de personne, *prosopon*, *hypostasis* et *physis*. Il demande des explications à Nestorius, au sujet de ses attaques concernant l'expression *Théotokos*. Pour lui, le fait d'attaquer cette expression compromet l'unité du Sauveur. Nestorius répond par un exposé très net de sa doctrine des deux natures et lui dit qu'il n'a pas compétence pour intervenir dans les affaires de Constantinople. Les rivalités entre patriarches et la politique prennent le pas sur la théologie. Ce sont là des querelles entre évêques, car les débats philosophiques et théologiques se prêtent bien à des débats ecclésiologiques. Cyrille écrit au pape Célestin I, lequel demande des explications à Cassien, un moine oriental installé à Marseille et qui s'est battu contre une hérésie assez proche des affirmations de Nestorius. Cassien, à l'examen du dossier, voit en Nestorius une résurgence de la doctrine de Paul de Samosate pour lequel Jésus n'était qu'un homme ordinaire favorisé de communications toutes spéciales de la divinité. Le rapprochement était assez fallacieux mais il fit son effet à Rome : le patriarche de Constantinople semblait nier la divinité du Sauveur !

En 430, se réunit un synode à Rome qui va rappeler les condamnations du Pape Damase contre la théorie des deux fils (puisque Cyrille accuse Nestorius de tomber dans la théorie des deux fils) et donc aussi l'adoptianisme à peu de chose près, car l'adoptianisme c'est une radicalisation (mais pour les gens de cette époque, c'est de la même veine). Saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie, reprochant à Nestorius, patriarche de Constantinople, d'être tombé dans l'hérésie, le Pape Célestin demanda par une lettre la soumission de Nestorius sans pour autant utiliser le mot *Théotokos*, mais très habilement « Celui qu'avait enfanté la Vierge » (phrase inattaquable). Que fait le Pape ? Nestorius est accusé par saint Cyrille parce qu'il refuse

l'expression *Théotokos*, d'être dans la théorie des deux fils, d'être dans la ligne de Paul de Samosate et de l'adoptianisme. Le Pape va demander à Nestorius de condamner la théorie des deux fils sans lui parler de l'expression en cause *Théotokos*, ce que Nestorius n'a aucun problème à faire. Le primat de Rome est sans nul doute fin diplomate ! Le Pape n'utilise à dessein aucun terme technique de la controverse, ni nature, ni hypostase, ni personne, mais il charge saint Cyrille d'exécuter sa décision. Au fond il met un fusil entre les mains de saint Cyrille, mais non chargé !

Saint Cyrille envoya une lettre à Nestorius à la fin de l'année 430. À partir de la lettre du Pape, il élaborait un formulaire complété par douze anathématismes (condamnations). Dans ce formulaire, il insistait sur l'unité de la personne du Sauveur et il parlait d'union *hypostatique ou naturelle*. Or, parler d'union naturelle, sachant qu'on a la théorie de la double nature à Antioche, on imagine l'effet... Il y a donc en Jésus une seule nature ou hypostase. Il condamnait comme dangereuses les expressions chères aux Antiochiens comme l'inhabitation du Verbe dans l'*homo assumptus*. L'affirmation de l'unité était bonne, le problème du texte, c'est qu'il confondait nature, personne et hypostase.

Nestorius, habilement, ne se braqua pas contre la lettre du pape à laquelle il se soumit ajoutant même que l'expression *Théotokos* était acceptable dès lors qu'on en levait les ambiguïtés. Cependant, il se braqua violemment contre le formulaire de saint Cyrille dont il refusa les anathèmes. Il chargea un théologien, Théodoret de Cyr de réfuter ces anathèmes ; en les étudiant, celui-ci s'aperçut qu'il s'y trouvait un apollinarisme déguisé. Il l'accusa de monophysisme (en une seule nature) et il affirma contre celui-ci le monogénisme (homogène, uni dès la conception, un dès la conception, Dieu

dès la conception).

C'est le concile d'Éphèse qui résolut le problème en juin 431. Il fallait accorder la théorie de la double nature chère à la ligne d'Antioche avec la théorie de l'unique hypostase chère à la ligne d'Alexandrie. Le concile d'Éphèse prit nettement le parti de saint Cyrille, préférant une christologie du Verbe incarné (descendante) à une christologie de l'homme assumé (ascendante). Il condamna les propos de Nestorius, mais il demanda à Cyrille de s'expliquer sur ces anathèmes qui « sentaient » un peu l'apollinarisme. Marie fut déclarée *Théotokos*, mais on voit bien que le problème de cette expression *Théotokos* n'est pas du tout un problème marial mais un problème christologique, et que le but d'Éphèse n'était pas de résoudre une question mariale. On est à Éphèse dans une réflexion sur la personne même du Christ : personne n'est ni pour ni contre Marie, il n'y a pas d'un côté les mariolâtres et de l'autre les *anti*. Ce n'est pas un positionnement à l'égard de Marie qui est en jeu ici. Cependant, le fait de la déclarer dogmatiquement mère de Dieu a des implications mariologiques, tant culturelles, iconographiques que théologiques.

Pour réconcilier les partis, un accord est imposé par l'Église en 433 ; c'est une déclaration qui est signée par saint Cyrille et rédigée par Théodoret de Cyr, le théologien de Nestorius : « Jésus est à la fois vrai Dieu et vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps ; il a été engendré du Père avant tous les siècles quant à la divinité (ça c'est pour Alexandrie), il est né quant à l'humanité de la vierge Marie, à la fin des temps et pour notre salut ; il est consubstantiel au Père selon la divinité (rappel de Nicée contre l'arianisme) et consubstantiel à nous selon l'humanité (la formule sera reprise à Chalcédoine) ; il s'est produit en lui une union des deux natures (ça, c'est pour Antioche) en sorte qu'il y a un seul Christ, un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Syrie, en Égypte, et en Afrique. Ce monophysisme élabore sa doctrine au même moment, donc parallèlement au schisme, en s'affranchissant des imprécisions d'Eutychès. La thèse centrale d'Eutychès, c'est que le Christ n'est pas consubstantiel à nous, ce qu'affirme contre lui Chalcédoine (après que Nicée a affirmé que le Christ est consubstantiel au Père). L'hérésie refuse ce parallélisme et dit : le Christ est consubstantiel au Père, mais il n'est pas consubstantiel à nous, ce parallélisme est un dualisme inacceptable. Or, les monophysites de ces Églises en question qui vont se constituer après Chalcédoine rejettent cette thèse centrale d'Eutychès, ils conçoivent que le Christ est consubstantiel à nous. Donc le monophysisme qui se constitue en Syrie, en Égypte, en Arménie après Chalcédoine, n'est pas un *eutychianisme*. Il n'est ni le monophysisme de Cyrille d'Alexandrie ni le monophysisme d'Eutychès, il n'est pas non plus apollinariste. Ce monophysisme est post-chalcédonien, il s'oppose en premier lieu à la définition de Chalcédoine, c'est-à-dire à l'unique *hypostase* en deux *natures*. Le « en » est très important, il fait problème, c'est la raison pour laquelle Léonce va préciser la distinction entre *hypostase* et nature.

Pour les monophysites, l'expression de Chalcédoine canonise la doctrine nestorienne des deux *hypostases*, car si le concile dit bien l'unique *hypostase*, en réalité il dit « en deux natures », ce qui revient à parler de deux *hypostases* parce que les monophysites confondent comme le faisaient les Alexandrins, l'*hypostase* et la nature et pour eux la condamnation de Nestorius à Chalcédoine est un trompe-l'œil. Pour eux, saint Léon le Grand comme le concile de Chalcédoine n'ont fait que conforter la doctrine de Nestorius ; pour eux, les deux natures reprennent en réalité la théorie des deux *hypostases*, condamnée à Éphèse en 431. Ils disent : vous avez dit nature, mais vous pensez *hypostase*. Ils identifient comme

saint Cyrille d'Alexandrie nature et *hypostase* ; pour eux c'est la même chose : « En fait, vous n'avez fait que transposer le dualisme nestorien et la théorie des deux Fils, vous jouez sur les mots » ; pour eux, Chalcédoine n'a pas réussi à se débarrasser de l'erreur qui divise le Christ en dualité de Fils.

Un des grands théologiens de ce courant monophysite est Sévère d'Antioche. Le mouvement des sévériens est un mouvement cyrillien « attardé » c'est-à-dire qui reste attaché à la formule : *mia physis tou theou Logou sesarkoména*. « Une seule nature » : il croyait cette expression comme étant vraiment d'Athanase mais elle avait été transmise par un faux apollinariste. Les sévériens, par fidélité à saint Cyrille d'Alexandrie, reprirent cette même formule alors que celui-ci avait accepté en 433 l'accord rédigé par Théodoret de Cyr. Dans cet accord, celui-ci avait accepté en partie la terminologie diophysite, et on avait dit : quand saint Cyrille dit ceci, il veut dire la même chose que cela... et on avait gardé deux formules différentes voulant dire « la même chose ». Les sévériens refusent cela : c'est une espèce de traditionalisme qui refuse l'actualisation du vocabulaire selon les nécessités du moment, ils sont attachés à la formule cyrillienne bien que Cyrille l'ait comprise dans un sens différent du leur.

Les Églises monophysites vont se diviser elles-mêmes et se subdiviser en une multitude de sectes dissidentes des Églises officielles monophysites. Le schisme va donner lieu à des mouvements sectaires contre lesquels devront lutter les évêques monophysites. C'est pour cela que l'Église officielle monophysite va tenter des rapprochements avec l'Église orthodoxe et inversement. C'est l'empereur qui milite pour ce rapprochement, car tout ceci met à mal l'ordre public et l'unité de l'Empire. On ne conçoit pas que l'unité religieuse ne corresponde pas à l'unité politique, et la division religieuse est

considérée comme un trouble politique. Les divisions s'enchaînent au cours des VI^e et VII^e siècles, et le coup de grâce est porté par l'invasion arabe qui va trouver des Églises en conflit, divisées doctrinalement et pastoralement. Cependant, les Églises mères demeurent des Églises très fortes tout au long de l'histoire de l'Empire musulman (le renversement démographique a lieu vers le X-XI^e siècle lorsque les chrétiens ne sont plus majoritaires, restant sauve la grande diversité des situations locales). Dans les années 1950, en Syrie, la ville d'Homs était à majorité chrétienne ; la proportion des chrétiens en Syrie était de l'ordre de 30 % et 70 % pour le Liban, contre 9 % et 30 % aujourd'hui. Cela signifie que l'évolution que nous voyons aujourd'hui, une forme de disparition des chrétiens d'Orient, est une accélération des 50 dernières années. Les chrétiens d'Orient n'ont pas disparu, mais les divisions n'ont pas aidé leur maintien et ont été très préjudiciables. Aujourd'hui, le blocage politico-religieux au Liban est dû en partie à ces divisions.

VI – Interprétation de Chalcédoine et condamnation des « Trois Chapitres » : Constantinople II (553)

Les monophysites trouvèrent des appuis à la cour impériale chez l'impératrice Théodora. Ils lui firent valoir que Chalcédoine avait canonisé des penseurs suspects de nestorianisme, et s'acharnèrent contre trois auteurs : Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse, qui sont des théologiens d'Antioche. Cette condamnation était pour eux un préalable aux discussions.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans cette logique du salut et d'abandon à Dieu et aux hommes. À la limite, le problème ce n'est pas le Jésus sur la croix, c'est le Jésus du songe, c'est le Jésus montré par le tentateur. Le Christ qui est présenté dans le film c'est le Christ qui est présenté par le tentateur, donc un sujet neurasthénique, pas sûr de lui, mal dans sa peau, le Jésus de Scorsese, c'est le Jésus du songe.

112. Cf. *L'Initiation théologique*, tome 4 : L'économie du salut (2^e éd.), Paris, Le Cerf 1956.

Leçon X

Un être en deux

Les deux leçons qui suivent étudient la constitution ontologique du Christ. Le problème de l'ontologie se pose ainsi : l'être du Christ nous conduit à nous interroger sur la notion sur laquelle repose l'unité de son être. Chalcédoine (451) définit qu'un seul et même Seigneur Jésus-Christ est parfait quant à l'humanité et parfait quant à la divinité. La définition dogmatique précise cela au moyen de deux concepts majeurs, celui de nature et celui de personne, celui de *physis* et celui *d'hypostasis*. En Jésus-Christ, l'unité de l'humain et du divin repose sur une union personnelle et non pas naturelle ; quant à la distinction en Lui de l'humain et du divin, elle est naturelle et non pas personnelle. Ainsi, notre Seigneur Jésus-Christ est l'unique Personne divine en deux natures, divine et humaine, dont l'union de l'humain et du divin est selon la personne divine et la distinction de l'humain et du divin est selon la nature : distinction de nature, union de personne, union hypostatique et distinction physique.

La nature, c'est ce qu'est Jésus-Christ (sans entrer dans le détail des concepts), les deux natures, c'est « ce » qu'il est : il est vrai Dieu et vrai homme, il a donc non pas une double nature, mais deux natures distinctes, l'une étant créée (l'humanité du Christ) et l'autre étant incréée (le *Logos* divin, deuxième hypostase de la Trinité). La personne dit celui qui est ce qu'il est (les deux natures), il est donc une seule et même personne, et cette personne est le Verbe de Dieu. Il a deux

natures : l'une par laquelle cette personne qui est le Verbe de Dieu est éternellement Dieu, l'autre par laquelle cette personne est le Verbe de Dieu incarné, homme dans le temps. En Dieu, le *Logos* et le Verbe incarné coïncident avec la communication des idiomes de sorte qu'on peut dire que le Verbe incarné est la deuxième personne de la Trinité. Il y a deux concepts, personne et nature, et on a vu la longue élaboration pour formaliser ce qu'avait perçu l'intelligence spontanée des Écritures ; à nous de comprendre ce qu'impliquent ces deux concepts.

L'enjeu, c'est de comprendre à la fois les relations entre nature et personne, et donc la distinction des concepts. Pour saint Cyrille d'Alexandrie, il y avait une certaine équivalence entre *nature* et *hypostase*, parce que dans l'anthropologie humaine, à la personne correspond une même nature (un homme a une nature humaine). Pour ne pas confondre les deux termes, l'enjeu de la compréhension est précisément de les distinguer.

I – Nature et personne

Qu'est-ce qu'une nature ? Qu'est-ce qu'une personne ? Aristote a beaucoup contribué à l'élaboration du concept de *physis* ; il l'a exclusivement appliqué au monde matériel et humain ; il serait contradictoire pour Aristote de parler d'une nature spirituelle ou d'une nature divine. Pour lui, la nature est matérielle ; en conséquence, on doit dépasser la conception aristotélicienne du concept de nature parce qu'en Jésus-Christ il y a une nature divine. Le concept d'*hypostase* n'est pas beaucoup plus explicité dans sa pensée. En vérité, ce concept de personne a été élaboré par les premiers penseurs chrétiens à l'occasion du débat sur la Trinité et de l'élaboration de la formule exprimant le mystère de ces Trois qui sont un seul et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

peut pas dire qu'il y a deux personnes dans le Christ, une personne qui correspondrait à l'humanité, une autre à la divinité. Cela voudrait dire que l'une et l'autre subsistent indépendamment l'une de l'autre, d'où l'idée que la personne c'est le principe de subsistance. Le principe de subsistance de la personne du Christ est le Verbe, parce que la nature humaine n'a pas de principe de subsistance à elle, mais qu'elle subsiste en tant qu'elle est unie à Dieu, sinon nous aurions deux principes de subsistance et donc deux personnes. Ce sont des mots qui ont l'air « barbare » mais qui sont en fait très descriptifs.

Il ne faut pas imaginer que la foi chrétienne a à voir avec la foi païenne. Le rapport aux dieux païens n'est pas du tout un rapport à un Dieu vivant, au Dieu un, c'est la fonction superstitieuse d'autocélébration de la cité. Ce qui montre l'actualité de Chalcédoine, c'est que la notion n'est pas idéaliste mais empirique, et c'est parce qu'elle est empirique que nous pouvons encore l'utiliser aujourd'hui ; car l'expérience *commune* d'un individu spécifique d'il y a 2000 ans est toujours la même, même si son expérience *théorique* a changé. Les conclusions qu'on peut tirer de cette expérience peuvent évidemment changer en fonction des déterminations culturelles, des mentalités, mais les expériences fondamentales demeurent. Pourrait-on dire que ce tel n'était pas capable d'aimer, d'être aimé, de se sentir aimé comme nous ? Les expériences fondamentales que nous faisons sont les mêmes, et c'est parce que la notion est commune qu'elle est toujours actuelle. L'expérience commune est toujours la même, elle correspond à la structure identique de l'esprit humain à travers le temps. La conscience qu'il a évolué mais ce qu'il éprouve et lui fait l'éprouver est identique (si je mets ma main sur un feu, que ce soit pour l'homme du XX^e siècle ou du I^{er} siècle, et bien que les

mentalités nous conditionnent, y compris dans nos ressentis et nos seuils individuels et collectifs de douleur, je fais toujours une même expérience fondamentale identique : ça brûle).

Dans le cas contraire, cela signifierait que nous n'aurions aucun rapport, aucun lien avec nos prédécesseurs, donc avec des gens d'il y a 1000 ans, 30 ans, nos parents, nos camarades... S'il n'y a pas de continuité d'expérience humaine fondamentale, alors nous sommes des entités séparées, nous sommes des monades, et c'est alors chacun pour soi. Si ce n'est pas le cas, nous pouvons comprendre cette expérience que faisaient les Pères quand ils ont défini que le Christ était un. Si le concile ne définit pas la notion de personne, il l'articule à une autre notion et l'en distingue : celle de nature. Ceci est très intéressant, car s'il met le « deux » du côté de la nature il crée une articulation, et on peut découvrir la notion de personne à travers cette articulation. Là encore, il ne définit pas la notion de nature, il s'agit d'une signification concrète et non pas notionnelle.

La définition de personne à retenir est bien celle-ci : celui qui est ce qu'il est. Le terme de nature définit que le Christ est vrai Dieu et vrai homme. Le mot de nature répond à la question concrète : qu'est-ce que c'est ? Le Christ est vrai Dieu, il est vrai homme : deux natures. Le mot personne répond la question concrète : qui est-ce ? Le Christ est une personne unique, celle du Fils de Dieu qui s'est fait chair. La difficulté est que nous n'avons qu'un seul verbe pour dire : être. On est bien obligé de dire *il est* vrai Dieu et vrai homme et *il est* le Fils de Dieu fait chair. Certains proposaient de dire : il a une nature humaine et une nature divine, il est une personne... mais ceci ne convient pas, car on est dans le nestorianisme avec l'idée qu'une nature correspond à une personne. « Il est » renvoie à l'affirmation qu'il est vrai Dieu et vrai homme, et au fait qu'il est le Fils de Dieu fait chair ; on n'est donc pas dans l'abstraction

philosophique, mais dans la prise au sérieux de l'Écriture.

Le terme de personne à Chalcédoine renvoie au fait qu'il est un seul et le même. L'identité : pour vous qui suis-je ? L'expression apparaît au début de la profession de foi, c'est l'assertion primordiale. Le *qui* rapporte à l'être, l'ontologie à l'unité de qui il est ; le *quoi* rapporte à l'être, l'ontologie à la dualité de ce qu'il est : un en deux natures, et donc aux propriétés de chaque nature (et on a vu que parmi ces propriétés naturelles, il y avait la volonté, l'activité). Or, la subjectivité n'est pas une propriété naturelle, c'est une propriété personnelle ; cela signifie que le sujet, il faut le mettre du côté de la personne, alors que la volonté il faut la mettre du côté de la nature. Le concile n'a donc pas exclu le monosubjectivisme : il n'y a qu'un seul sujet selon deux natures, deux natures en un seul sujet, un seul et le même.

Pour moi être humain, il y a coïncidence entre nature et personne ; évidemment mon activité va coïncider avec les propriétés de ma nature et aussi au fait que je suis un, à ma personne. Personne aura un sens humain, sujet d'imputation des actes, de responsabilité. Il y a une logique à avoir condamné le monothélisme et le monoénergisme. L'activité est fonction non de l'identité, mais des propriétés de la nature d'une personne. On peut donc dire qu'affirmer l'unité personnelle de Jésus-Christ pour affirmer qu'il est un seul et le même, c'est affirmer qu'étant un seul sujet, le concile affirme le monosubjectivisme contre le monophysisme. Comment distinguer l'un et l'autre ? Chez Cyrille d'Alexandrie, nature et *hypostase* ont un sens équivalent ; Chalcédoine rejette l'unité de nature ou d'unité physique, et affirme l'unité d'*hypostase* ou l'unité personnelle ; le monosubjectivisme (tel que nous venons de le voir) et le monophysisme sont donc opposés.

« *Jésus est Dieu* » est l'affirmation de l'Écriture et de Nicée,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

celle du Fils qui assume une nature humaine et la fait sienne en l'unissant par là, à la divinité. Le terme d'union hypostatique considère d'abord les deux natures, celui d'unité hypostatique permet de suivre la démarche de l'Incarnation, son dynamisme qui est l'unité de la personne. L'union, c'est un terme statique, ce sont les deux natures en tant qu'elles sont unies ; l'unité c'est un terme dynamique, c'est le mouvement par lequel le Verbe divin unit à telle nature humaine sa nature divine. Il y a là deux points de vue : le point de vue statique, nous avons le Christ, il est vrai Dieu, vrai homme, il y a l'union de deux natures ; et le point de vue dynamique, c'est-à-dire le mouvement de cette union.

Lorsqu'on parle d'unité hypostatique, on parle de l'unité que réalise l'*hypostase* ; lorsqu'on parle d'union hypostatique, on parle de l'union réalisée par cette *hypostase*. La personne dit le dynamisme de l'être du Christ, la nature dit sa constitution statique. On parlera d'unité de personne, on revient toujours à l'idée que la personne est ce qui exprime l'unité et que la nature est ce qui exprime ce qui est uni. Qu'est-ce qui est uni en Jésus-Christ ? La divinité et l'humanité. Qu'est-ce qui unit en Jésus-Christ ? Le Fils. Karl Rahner distingue l'unité unie (l'union des deux natures dans l'unité de l'être Christ) et l'unité unissante (l'unité), c'est-à-dire le principe unificateur de ces deux natures. On retrouve quelque chose d'identique chez saint Thomas dans la *ST IIIa*, q22, a9c : c'est une distinction pour comprendre.

Il y a une approche dans laquelle l'esprit humain considère l'Incarnation selon un mode statique ; ensuite une autre dans laquelle il ne la voit pas seulement comme un mode statique (comme ce dont le Christ est le résultat) mais comme ce dont le Christ est le mouvement : la venue de Dieu en l'homme. L'unité unie (l'union), c'est l'union en Jésus-Christ de l'humanité et de la divinité : c'est le Dieu-homme (*principium quo*). L'unité

unissante ou unité, c'est le Verbe en tant qu'il subsiste dans la nature humaine et unit en lui de la sorte l'humanité à la divinité (c'est-à-dire que Dieu lorsqu'il subsiste dans la nature humaine reste Dieu), c'est le principe de cette union (*principium quod*). En résumé, les apollinaristes disent une personne en une nature, les nestoriens deux personnes en deux natures, et nous, une personne en deux natures.

IV – La spécificité personnelle

La distinction des Pères conciliaires se fonde sur l'expérience commune. Nous posons spontanément des questions : qui est-ce ? et qu'est-ce que c'est ? La première question correspond à l'expérience commune de la personne, la deuxième correspond à l'expérience commune de la nature. Aujourd'hui, nous aurions tendance à placer aussi le mot personne pour répondre à la question qu'est-ce que c'est ? parce que en nous, coïncident nature et personne, et parce que nous avons développé le terme de personne dans le sens de sujet de conscience et de liberté. Ces deux questions auxquelles nous répondons par les termes de personne et de nature, touchent-elles à deux aspects de la même réalité ou à deux réalités distinctes ?

L'expérience commune permet de distinguer entre nature et personne, entre ce que je suis (un homme) et qui je suis (un tel), mais elle ne permet pas de dire s'il s'agit d'une distinction réelle parce que en l'homme il y a coïncidence. Tandis que pour Jésus-Christ, qui je suis ? le Verbe, qu'est-ce que je suis ? vrai Dieu vrai homme, c'est autre chose. Dans l'expérience commune, nous avons du mal à dissocier ce que nous sommes et qui nous sommes, parce qu'à notre personnalité correspond une seule

nature. Or, la distinction est réelle pour Jésus-Christ qui est une personne en deux natures. La distinction entre personne et nature n'est donc pas phénoménologique (dans ce qui apparaît), mais elle est ontologique c'est-à-dire au niveau de sa constitution profonde et qui reste voilée à l'expérience commune.

Par analogie, vous ne vous réduisez pas à ce que vous montrez de vous, ni à ce que je pense de vous, ni même à ce que vous pensez de vous, vous êtes irréductibles à vous-mêmes. Que l'être soit irréductible à ce qui apparaît, à sa manifestation, c'est le problème de la phénoménologie. Celle-ci postule depuis Husserl qu'on peut atteindre l'être d'une certaine façon à partir de sa manifestation, qu'on peut réduire l'ontologie à la phénoménologie, c'est-à-dire qu'on peut réduire l'être au phénomène. Même pour l'homme, cette distinction ne peut pas se faire phénoménologiquement. En revanche, on la fait ontologiquement, parce qu'ontologiquement nous sommes tous des hommes. On a donc besoin de l'ontologie, on a besoin de dire que l'être est irréductible, qu'il est un mystère.

Balthasar, dans sa conception de l'être, dit que l'être est fondamentalement un mystère. Le mystère, c'est ce qui est irréductible à ce qu'on voit, à sa manifestation. Par nature, il est irréductible. Si la distinction phénoménologique (c'est-à-dire la distinction qui vient de l'expérience, des questions que je me pose et des réponses que je donne en fonction de l'expérience que je fais) vient de l'expérience humaine (même celle que l'homme a de Dieu), elle vient de l'ontologie humaine, alors que la distinction ontologique concernant le Christ vient de l'ontologie divine et vaut pour l'être même de Dieu, de la Trinité.

Nous avons vu qu'historiquement la distinction entre les notions de nature et de personne n'a été faite que quelques

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dire que ses facultés restent humaines pour autant ? Sans avoir un principe propre ? Sans avoir d'autonomie personnelle au sens ontologique ? Et peut-on parler d'une autonomie psychologique ? La question est ainsi posée.

Toutes les grandes questions spéculatives du XX^e siècle en christologie (cf. Rahner, Balthazar) tournent autour de ce problème du rapport entre l'ontologique et le psychologique, et non pas seulement sur le plan de la manière de parler mais sur le plan de la réalité. Car l'un et l'autre concernent la réalité, ce sont des dimensions nécessaires de l'être, le niveau des faits psychiques et le niveau de l'être en tant qu'être. Si vous réduisez le réel à ce qu'il est en tant qu'il est, vous le réduisez à ce qu'il n'est pas seulement... C'est insuffisant de dire que nous sommes un animal politique, un animal rationnel, un esprit libre (selon les spiritualistes contemporains). Il n'y a pas une définition de l'homme parce qu'on ne peut pas enfermer l'homme dans une définition, sinon immédiatement on en fait autre chose. Les définitions sont utiles parce qu'elles donnent des dimensions et des champs d'enquête, mais si vous dites : « L'humanité c'est uniquement la rationalité, la liberté... », alors *quid* de la vérité, *quid* de la recherche, *quid* de l'intelligence, *quid* du rire ou de l'humour ?

À chaque fois que vous cherchez à faire de l'anthropologie, vous butez sur la non réductibilité de l'humanité à ce que l'homme peut en dire, et l'irréductibilité de l'humanité à ce que l'homme peut connaître de lui-même et des autres, c'est-à-dire que vous êtes face à ce qu'on appelle un mystère. Ce mystère signifie que tout ce que vous avez dit est sous le mystère et non au-dessus ; cela veut dire que lorsque nous définissons l'humanité, nous le faisons en ayant conscience que nous nous attaquons à quelque chose qui nous dépasse. Et donc, quand on

dit que le Christ est vrai homme, nous nous attaquons à une chose qui nous dépasse autant que lorsque nous disons qu'il est vrai Dieu... C'est bien plus difficile de définir l'humanité que la divinité ; la divinité c'est l'omniscience, c'est l'éternité. On ne peut pas se représenter une réalité avec ces mots, mais on a des définitions et un vocabulaire, on peut dire ce qu'est Dieu (mais pas ce que c'est ni à quel point cela est !) Le problème est que le christianisme dit aussi *qui* est Dieu, et nous plonge donc dans l'écueil et la perplexité de la subjectivité. C'est presque un plus grand mystère de penser que le vrai Dieu est vrai homme que de dire que cet homme est vrai Dieu ; il y a beaucoup plus de difficultés qui tiennent au fait et à la complexité de l'expérience humaine. L'erreur serait de mettre l'humanité du côté psychologique et la divinité du côté ontologique ; l'humain et le divin sont des deux côtés.

II – L'humanité du Christ est sainte

La sainteté du Christ pose la question de l'impeccabilité. Celle-ci pose à son tour la question de la liberté, car s'il y a l'impeccabilité, *quid* de la liberté humaine ? Le Christ était-il libre humainement parlant ? Ces questions et leurs réponses sont relatives aux conséquences de l'union hypostatique ; la première thèse que nous allons défendre, c'est que l'âme humaine du Christ est absolument sans péché.

1 – De l'impeccance à l'impeccabilité

L'humanité du Christ est exempte à la fois du péché originel et du péché personnel.

Cette thèse est de *foi catholique* (il ne s'agit pas d'une question disputée). L'exemption des péchés pour le Christ a été définie comme étant de foi par le concile de Florence et par le pape Eugène IV au XV^e siècle (1439) : le Christ est « *sine peccato conceptus, natus et mortuus.* » Le questionnement de l'Église sur ce point existait depuis longtemps. Mille ans auparavant, le concile d'Éphèse (431) l'avait déjà déclaré exempt de tout péché personnel. Quand nous disons par exemple de saint Augustin qu'il est saint, nous ne disons pas qu'il a été conçu sans péché ni même qu'il n'a jamais commis d'actes peccamineux, nous disons qu'à un moment de sa vie il a été configuré au Christ de telle manière qu'il était saint. On peut, en outre, très bien concevoir quelqu'un qui serait exempt de péché personnel (n'aurait commis aucun acte qui le sépare de Dieu) sans être exempt du péché originel.

Le concile d'Éphèse, repris par celui de Chalcédoine (451), avait déjà déclaré comme étant de foi que le Christ n'avait, au cours de son existence, commis aucun acte qui pouvait le séparer de Dieu. Le concile de Florence déclara comme étant de foi qu'il avait été conçu sans péché, tout comme la Sainte Vierge (Immaculée Conception signifie « conçu sans péché », sa nature humaine n'est pas marquée par le péché originel). Cette conception sans péché est fondée sur celle du Christ puisque la nature humaine du Christ est conçue sans péché. Cette nature humaine du Christ a pris chair de la nature humaine de la Sainte Vierge et on a considéré qu'il était tout à fait convenable que la Sainte Vierge bénéficiât d'une nature humaine dépourvue de toute forme de souillure quant à sa nature (et non pas seulement dans ses actes de la vie quotidienne).

Pour le Christ, que signifie être exempté du péché originel ? Cela signifie que le Christ n'a pas besoin de sacrifice

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

moment de sa conception la grâce de la sainteté substantielle, et là on retrouve l'idée qu'il est exempt du péché originel, il est saint de la sainteté même de Dieu. En même temps, il acquiert au long de sa vie la sainteté qui fait les justes.

On voit cette double sainteté dans les Écritures : la sainteté des justes et la sainteté de Dieu. On peut dire d'une certaine façon qu'il bénéficia aussi de l'action du Saint-Esprit comme pour les justes. La nature humaine est unie intimement, réellement, et personnellement au *Logos* divin. On en tire la conséquence que la nature humaine du Seigneur, en raison de cette union intime vraie et réelle avec la divinité même, est en soi intérieurement et vraiment sainte. Quand je dis que Jésus est saint, je le dis comme : « Saint, Saint, Saint, le Seigneur, Dieu de l'univers... » mais je le dis aussi au sens où l'Église dit que saint François d'Assise l'est. Notre sainteté est fondée sur la grâce créée, elle n'est pas substantielle, nous sommes saints par accident et non par essence. Lui n'a pas deux saintetés : il est saint à la façon de Dieu et il est saint à la façon du juste, mais c'est la même sainteté du Verbe incarné. Qu'y a-t-il comme grâce dans la grâce créée ? Il y a là d'abord la grâce sanctifiante. C'est la grâce que nous recevons au baptême. Certains ont objecté que si le Christ avait la grâce incréée, la grâce créée et la sainteté accidentelle ne lui servaient à rien. Or, la grâce sanctifiante est la forme d'après laquelle une âme créée peut devenir sainte (on est toujours dans l'idée qu'on respecte la nature humaine dans son intégralité). L'humanité du Christ était sainte comme l'humanité peut être sainte.

Les grâces ou charismes ne sont pas nécessairement liés à la grâce sanctifiante. Pour Jésus, ils résultent de l'union hypostatique qui est le principe général de toutes les grâces du Christ. Le besoin de charisme est inclus dans sa vocation de docteur et de sauveur du monde ; les charismes sont conférés

pour le salut des autres (Mt 10, 8 ; 1 Co 14, 12). Que le Christ ait pratiquement exercé plusieurs charismes, notamment le don des miracles, le don de la doctrine ou le don de la connaissance des cœurs, cela apparaît clairement dans les Évangiles.

Avec la grâce sanctifiante, il y a la question des vertus théologales (foi, espérance et charité). Celles-ci, d'après le concile de Trente, sont toujours unies à la grâce sanctifiante. Il faut les attribuer à Jésus en raison de l'union hypostatique qui, en tant que don plus grand inclut et postule tous les dons moins grands. Sont exclues néanmoins toutes les vertus qui, précisément à cause de cette union, ne trouvent pas place en lui et ne sont pas conciliables avec sa science et sa sainteté éminentes. Il faut donc exclure la foi, une partie de l'espérance, c'est-à-dire l'espérance de la glorification de son corps et de sa vie extérieure. Il faut inclure par contre la charité qui était en lui dans toute sa plénitude.

En fait, en raison de l'union hypostatique, on considère que la foi et l'espérance ne sont pas nécessaires à la sainteté de l'humanité du Christ, en revanche la charité : oui. Ce qui vient appuyer cette thèse, c'est la distinction qui est faite entre foi, espérance, et charité puisque c'est la seule vertu qui demeure. Car la charité est le don de Dieu qui n'a pas de fonction viatique comme la foi et l'espérance qui elles sont ordonnées au régime de la vie terrestre et tendent vers un régime eschatologique, alors que la charité est Dieu lui-même tel qu'il se donne. On considère donc qu'après la mort on n'a plus besoin de croire en Dieu ni d'espérer en lui, en revanche on est toujours dans l'amour. Il y a l'idée que la plus grande des trois c'est la charité, parce que précisément c'est celle qui demeure, qui n'a pas seulement une fonction viatique. La foi est ordonnée à la vision béatifique et l'espérance à la vie éternelle, l'une et l'autre nous préparent à ce qui nous attend, tandis que la charité est

ordonnée à elle-même.

L'Écriture attache la plus grande importance aux vertus du Christ, et les dons du Saint-Esprit sont déjà attribués au Messie par Isaïe (11, 25) et Luc (4, 1). L'Église attribue donc à l'humanité du Christ les sept dons du Saint-Esprit dont la crainte de Dieu (au sens de piété filiale). En attribuant à Jésus les dons, les vertus, les charismes que l'on découvre à travers l'Écriture, on perçoit le véritable sens de ces dons. Et l'attitude fondamentale de Jésus nous dit ce qu'est la sagesse, ce qu'est la science, ce qu'est la vraie crainte de Dieu, puisqu'il était possesseur plénier de ces dons durant son existence terrestre.

On appelle cette grâce en plénitude la *gratia capitis* ou grâce capitale. Quand on dit que le Christ est chemin d'humanité, l'humanité du Christ ayant la *gratia capitis*, on dit que toute grâce humaine découle de la grâce du Christ. Les grâces que nous recevons du Saint-Esprit sont des grâces du Christ, ce sont des grâces qui nous unissent à Dieu en nous configurant au Christ. Cette *gratia capitis*, la plénitude de la grâce comme dotation personnelle, veut dire que le Christ est chef de l'humanité à racheter, et qu'à ce titre, sa plénitude doit s'écouler dans ses membres (Jn 1, 14–16). Par là, il est devenu le second Adam (Rm 5, 14). Cette grâce de chef n'est pas différente de sa grâce personnelle, c'est la même grâce, mais c'est la grâce du Christ en tant qu'elle est communiquée aux hommes justifiés. Le Christ est donc pour nous la source de la grâce. Donc on peut comprendre que la conformité de l'humanité du Christ avec Dieu (son impeccabilité) est le principe de notre conformité avec Dieu, c'est-à-dire que la grâce de Dieu passe par l'humanité du Christ. Nous sommes sauvés en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, dans l'unité du Christ, et non pas du *Logos* divin dissocié du *Logos* incarné.

Mais l'humanité du Christ unie à Dieu est beaucoup plus

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et des situations, et dans la découverte de sa mission salvifique, qu'il ait ignoré des choses, cela n'empêche pas qu'il ait été parfaitement en phase avec sa mission, cela ne veut pas dire qu'il ait manqué de conscience, de présence à lui comme sauveur.

En conclusion, il faut tenir deux choses : a) Éviter de projeter dans la psychologie du Jésus prépaschal ce qui vaut pour le Verbe préexistant ou pour le Christ glorifié. b) Éviter d'affirmer que le Christ aurait présenté un inconscient de caractère unique de la relation qu'il entretenait de toujours avec celui qu'il appelait son Père. Autrement dit, il faut tenir deux choses : éviter de faire du Jésus terrestre le Christ glorieux ou le Verbe préexistant, mais affirmer avec force que le Christ était dans la pleine conscience de Fils de Dieu.

Partie III

Le salut en Jésus-Christ

« Sachez que ce n'est par rien de corruptible, argent ou or, que vous avez été affranchis de la vaine conduite héritée de vos pères, mais *par un sang précieux, comme d'un agneau sans reproche et sans tâche, le Christ, discerné avant la fondation du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous*. Par lui vous croyez en Dieu, qui l'a fait ressusciter d'entre les morts et lui a donné la gloire, si bien que votre foi soit en Dieu comme votre espérance » (1 P 18–20).

Dans ce cours, nous avons cherché à circonscrire d'abord, dans les parties apologétique (I) et dogmatique (II), la personne du Christ, du point de vue de *l'événement* (à partir du rapport entre sa présence historique et la reconnaissance qu'en fait le croyant) et du point de vue de *l'enseignement* (à partir du rapport entre la constitution ontologique de la personne du Christ, définie par le dogme de l'union hypostatique, et la constitution psychologique de son humanité créée et assumée par le Verbe divin). Nous allons maintenant, dans cette partie sotériologique (III), étudier l'œuvre du Christ, œuvre rédemptrice qui coïncide avec la mission trinitaire du Fils de Dieu. Cette partie *proprement* sotériologique (les deux autres la présupposaient autant qu'elles l'impliquaient) traite de la *médiation salvifique universelle du Christ*. La doctrine du salut

est d'abord un fait, le point de départ de notre foi et le berceau de notre expérience religieuse, mais il nous faut aussi l'approfondir intellectuellement par la question de la médiation salvifique universelle du Christ.

On peut voir que l'ordre d'exposition de notre plan de cours est inversé par rapport à l'ordre phénoménologique de l'expérience chrétienne. Il nous commanderait de partir de ce qui apparaît et de ce qui est proclamé en premier par les disciples : « Jésus-Christ est mort et ressuscité et Il nous a sauvés ainsi. » Le berceau du christianisme est le mystère pascal. Mais dans l'ordre de l'exposition académique, nous n'envisageons ce point pour lui-même qu'en dernier parce que nous avons besoin que ces socles que sont l'ontologie et la psychologie, à partir desquels l'intelligence humaine conçoit l'être du Christ et son unicité, soient établis. Jésus-Christ est à la fois celui qui sauve et le salut lui-même, il est le « salut qui se donne », ce qui veut dire que pour comprendre la modalité de son œuvre, laquelle implique la coopération de l'homme, il faut comprendre son être. Le fondement authentique de la vie chrétienne est la rencontre personnelle avec le Christ. De la rencontre naît la question. Il faut le connaître « en état d'amour. » La rencontre fait elle-même saisir que cette connaissance est orientée par l'amour. On se rend compte alors que pour comprendre ce qu'est la résurrection, ce que le Christ a fait pour nous, il faut comprendre qui il est et ce qu'il est, et le mouvement des Saintes Écritures fonctionne ainsi. Elles posent cette question : qui est-il ? Elles nous fournissent cette pédagogie d'un ordre inversé.

La Rédemption désigne le mystère du Christ « *pro nobis* », le Christ en ses œuvres, ce pour quoi il est venu, ce qu'il a fait durant son existence terrestre et comment il l'a fait. Elle désigne le salut opéré par Jésus-Christ. Le thème du salut est central

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cultuel pour exprimer la relation entre l'homme et Dieu. La source du conflit est ici le péché, et par l'expiation de nos péchés, Dieu renonce à une sanction pénale, la réconciliation est préférée à la vengeance ; ceci est la notion générale issue d'une transposition de la notion profane.

Voici maintenant l'application au christianisme. Comme toutes les notions appliquées, elle garde toujours un peu le parfum du premier sens. On aura donc la tendance anthropomorphique d'une vision hyperjuridique de la Rédemption : l'homme a péché, la conséquence du péché est la mort, le Christ est mort, sa mort se substitue à notre mort, donc il détruit la conséquence du péché. C'est là une vision trop juridique de la justice divine. On peut voir que l'interprétation juridique de l'œuvre du Christ vient du fait que la notion est elle-même juridique, qu'on a compris la justice de Dieu à partir d'une analogie, à partir de la justice humaine. Comme le dit Lonergan, la mort est conséquence du péché dans l'Ancien Testament ; dans le Nouveau Testament, la mort devient l'événement de la satisfaction et donc de la réparation du péché. Guardini a dit exactement la même chose : le fait de la mort demeure, mais son sens est transfiguré ; la Rédemption transfigure l'événement de la mort qui devient l'élément de la réhabilitation de l'homme, alors qu'il était dans l'Ancien Testament la conséquence du péché. La mort, qui était le signe du péché, comme étant sa conséquence, devient le signe de notre réhabilitation. Jusqu'alors désespoir, elle devient objet d'espérance par la résurrection du Christ. Dieu nous sauve en allant jusqu'à assumer la peine de la conséquence de l'acte par lequel nous nous sommes séparés de Lui ! Est-ce que la Rédemption est nécessaire ? Rédemption ici désigne la modalité, c'est-à-dire le sacrifice ; Dieu pouvait-il nous sauver d'une autre façon qu'en nous rachetant par un sacrifice ?

Pourquoi le Christ a-t-il dû racheter notre vie en assumant notre mort ? C'est la première question.

Nous avons dit que la Rédemption était une communication, l'instance suprême de la parole de Dieu, *une communication personnelle* qui est de l'ordre d'un ministère de la réconciliation. Nous avons dit que la notion générale venait d'un contexte juridique, que cela pose la question de savoir pourquoi la Rédemption est nécessaire. En quoi convient-elle ? Y a-t-il une logique, une intelligibilité de la Rédemption ? La Sainte Écriture ne se pose pas cette question, elle part du *fait* de la Rédemption, comme on l'a vu dans l'épître de saint Jean. Mais peut-on le comprendre pour mieux y participer ? Le Christ devait-il souffrir et mourir sur la croix ? Le salut du genre humain devait-il nécessairement passer par un acte rédempteur ? Il existe des réponses extrêmes : certains vont même dire que la kénose de l'Incarnation suffit à nous glorifier (le fait d'avoir assumé la vie humaine) et que la kénose de la Rédemption n'a qu'une valeur formelle ou accidentelle, pour nous montrer qu'il nous aime (mais pas pour réaliser notre salut). Pour éviter ce genre de *reductio*, il faut bien situer la rédemption dans l'économie du salut.

IV – L'Incarnation dans l'économie du salut d'après saint Thomas

1 – Le Signe du Salut

Pour saint Thomas, il faut replacer la *redemptio* dans l'économie du salut, c'est-à-dire en rapport étroit avec la *dispensatio*, il faut, autrement dit, situer le sacrifice personnel du Christ dans son économie sacramentelle, dans la manière dont il est le salut et nous atteint. Pierre Lombard, l'auteur des

Sentences, construit sa théologie sur la distinction augustinienne entre choses et signes. Cet ouvrage est considéré comme le grand livre de théologie du XII^e au XVI^e siècle (la *Somme de Théologie* devient le livre de référence au XVI^e siècle, et ce, jusque vers 1960). À l'époque de saint Thomas, faire de la théologie requérait que l'on commentât ces *Sentences* et saint Thomas fit un cours de théologie appelé *Le commentaire des Sentences* dans lequel il changea habilement l'ordre choisi par Pierre Lombard.

Pierre Lombard partait de l'exposition du signe, le signe étant ce dont on use pour signifier les choses, les choses étant connues par les signes. Il distinguait les choses dont on jouit (le Père, le Fils et le Saint-Esprit), et celles que l'on utilise (tout ce qui est créé par Dieu). On doit se servir du monde pour découvrir, en partant de ce que Dieu a fait, ce qu'il a d'invisible. L'homme qui jouit et use des choses est lui-même une chose. À la question de savoir quel est le statut de l'homme dans la pensée de Pierre Lombard, on peut répondre que son idée est de commencer par les choses, et d'abord par les choses dont on jouit, donc de commencer par la Sainte Trinité. Puis, dans son livre II, il parle des créatures dont on use, il va donc traiter de la création et de la chute de l'homme. Puis, dans le livre III, il parle de l'Incarnation, qui est pour lui la restauration de l'homme par la grâce, médiateur entre Dieu et les hommes. Enfin, dans le livre IV, il y a les sacrements de la rédemption humaine qui guérissent les cœurs brisés et les blessures du péché.

2 – Le dispensateur du salut

Saint Thomas part du principe suivant : le Christ est vraie sagesse de Dieu, il est *sagesse et vertu* de Dieu (la Trinité est vraie sagesse, mais on attribue spécialement la vraie sagesse au Verbe). Or, la sagesse manifeste le mystère des choses divines,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

accompli en Lui. Le Christ est venu pour notre bien et notre bien, c'est notre union au Christ, union d'amour qui suppose que notre existence soit entièrement orientée vers Lui. Le Christ existe pour nous, c'est pour cela que nous trouvons en Lui notre perfection et devons vivre pour Lui.

Nous reprenons ici la thèse du Père Galot (s.j.) qui présente l'intérêt de concilier et d'articuler les deux positions en disant que d'une certaine façon, elles s'appellent l'une l'autre. L'une correspond au moment de la *redemptio* et l'autre à celui de la *dispensatio*, c'est-à-dire que le rachat est inséparable de la communication des grâces qui sont liées à ce rachat. La Rédemption est inséparable de la réconciliation qu'elle opère, de même, ainsi, la communication qu'elle opère de la participation humaine qu'elle espère. Elle n'est pas seulement une réparation juridique, elle est une communication de la Vie divine à l'homme. L'homme sauvé n'est pas seulement amnistié, il est récapitulé : Adam est réconcilié *dans* le Christ.

Saint Thomas fait une distinction entre la *finis cui* (une fin qui serait rattachée à autre chose) et la *finis cujus gratia* (la fin qui est notre union à Dieu). Dire que le Christ existe pour nous, c'est donner la *finis cui* : l'humanité est la fin, la finalité, le motif de l'Incarnation, elle est l'être en faveur duquel se produit l'action (c'est bien en faveur de l'humanité que se produit l'Incarnation). Sous cet angle, l'homme est bien la fin de l'incarnation. Dans l'ordre de la *finis cujus gratia*, on peut dire que l'homme existe pour le Christ. Sous cet angle, le Christ est bien la fin de l'incarnation. On peut dire que le motif de l'Incarnation, c'est bel et bien notre union à Dieu par sa grâce qui est le don de lui-même. Il y a comme une double finalité : pour Dieu, c'est l'humanité et, pour l'humanité, c'est le Christ, parce que celui qui nous sauve est aussi celui *en qui* nous sommes unis et parce que celui qui nous sauve est aussi celui *en*

qui nous sommes créés. Celui à l'image duquel nous sommes créés est le même que celui dans l'image duquel nous sommes recréés. Il y a une articulation des fins car l'une découle de l'autre. Pour saint Thomas, nous n'existons pas en raison du Christ, c'est le Christ qui existe en raison de l'humanité, c'est-à-dire que la fin se rapporte au « pour nous » de l'Incarnation ; il dit aussi que la création trouve son achèvement dans le Christ. Pour lui, le but général de l'Incarnation est la perfection de l'humanité, c'est pour cette raison qu'il défend l'idée que l'Incarnation est *essentiellement* rédemptrice.

Alors que faut-il écarter ? Pour simplifier, il faut écarter les positions extrêmes ou exclusives, il faut écarter l'idée d'une Incarnation voulue pour elle-même ou pour la simple gloire du Christ, sauf si on entend la gloire du Christ au sens de perfection du Christ communiquée au monde. La gloire du Christ ne peut pas être simplement l'idée d'une gloire qui se donne à voir mais elle implique la communication d'un amour plus grand. Si le Christ s'est fait homme, c'est bien pour l'humanité, c'est-à-dire qu'il ne cherche pas simplement à se rendre visible aux hommes, mais que son humanité est véritablement un pont pour le salut des hommes : son être personnel est médiateur du salut. Le motif de l'Incarnation pourrait être dit comme étant l'auto-communication rédemptrice de Dieu. Les thomistes s'appuient à ce moment-ci sur saint Paul (2 Co 5, 15 et Rm 4, 25) : « *le Christ est ressuscité pour nous en raison de notre justification.* » Cependant, il faut relier tout cela à la notion de Rédemption, car il ne s'agit pas simplement de dire que l'Incarnation a été voulue pour l'humanité. Une chose est de dire que l'Incarnation a été voulue pour l'humanité, autre chose est de dire que l'Incarnation a été voulue pour la Rédemption de l'humanité et *exclusivement* pour cela.

On revient à cette question : y a-t-il un premier objectif pour

l'humanité qui soit différent de la Rédemption elle-même ? La réponse implique d'avoir une vision large de la notion de Rédemption. Se contenter d'une Rédemption qui est réparation de l'offense faite à Dieu par le premier homme, c'est retomber dans l'aporie du juridisme et subordonner l'Incarnation au péché de l'homme ; et dans ce cas, les scottistes ont raison. Affirmer le fait que l'Incarnation n'a pas été voulue pour elle-même mais pour l'humanité et dire que c'est en vue de la Rédemption de l'humanité, oblige à avoir une conception large de la notion de Rédemption. Puisque l'objectif de l'Incarnation est la perfection de l'humanité, alors la Rédemption doit être conçue comme *perfection de l'humanité*.

La question est de savoir si cette perfection de l'humanité est indépendante du péché et donc de la Rédemption elle-même (or la Rédemption, c'est ce qui est nécessairement lié au péché). Certains vont dire que cette perfection de l'humanité n'est que la divinisation à laquelle Dieu prédestinait l'homme dès avant le péché, et retombent dans l'idée que la finalité rédemptrice n'est qu'une incidence, qu'elle s'est faite sous la forme d'une Rédemption, mais de toute façon que Dieu prédestinait l'homme à être rendu parfait en Jésus-Christ. En outre, si l'Incarnation a pour motif essentiel la Rédemption, cela semble alors subordonner le décret divin à un acte libre de l'homme (qui plus est un acte mauvais) et subordonner à un péché la grâce de Dieu. Il faut rappeler qu'il serait absurde de dire que le péché est cause de l'Incarnation, ce n'est pas ce dont il s'agit. Pour les thomistes, le péché n'est pas cause de l'Incarnation, il est condition *sine qua non*, il est occasion. Autrement dit pour eux, le péché n'a pas une causalité effective, mais la Rédemption oui.

Cependant, si le péché n'est pas cause mais condition ou occasion, il y a néanmoins une certaine subordination qui persiste. Comment ce qu'il y a de plus parfait dans la création,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'œuvre du Christ, mais cette œuvre est intimement liée à ce qu'il est, c'est-à-dire médiateur dans son action parce qu'il est médiateur dans son être. Il est médiateur en lui-même puisqu'il est vrai Dieu et vrai homme, et la médiation qu'il va exercer, il l'accomplit sous la forme d'un sacerdoce, c'est l'Écriture qui l'enseigne. Dans toutes les traditions scripturaires, en passant par les Pères de l'Église, le titre de Christ grand prêtre est tout à fait avéré et attesté. Le texte fondamental en la matière est la *Lettre aux Hébreux* ; si vous refusez ce texte, vous avez quelque difficulté par la suite à accepter l'idée du Christ-Prêtre, et vous avez quelque difficulté en général à accepter ou à comprendre les notions de médiation et de médiateur.

Lettre aux Hébreux 5, 1–10 :

« En effet, tout grand prêtre pris d'entre les hommes est établi pour les hommes qui regardent le culte de Dieu afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. Et nul ne s'arroge cette dignité ; il faut y être appelé de Dieu comme Aaron. Ainsi le Christ ne s'est pas élevé de lui-même à la gloire du souverain pontificat. C'est lui qui dans les jours de sa chair, ayant avec de grands cris et avec larmes offert des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé pour sa piété, a appris, tout fils qu'il est, par ses propres souffrances, ce que c'est qu'obéir. Et maintenant que le voilà au terme, il sauve à jamais tous ceux qui lui obéissent, Dieu l'ayant déclaré grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech. »

Cette thèse est de foi, c'est-à-dire appartient au premier rang de la doctrine catholique : le Christ est le véritable et unique

grand prêtre de la Nouvelle Alliance, il n'y a pas d'autre grand prêtre que lui. Si le terme « prêtre » enracine l'œuvre du Christ dans l'œuvre sacerdotale de l'Ancienne Alliance, il spécifie aussi le caractère unique et nouveau de ce lien lorsqu'il émerge dans la Nouvelle Alliance. On est véritablement dans une théologie de l'accomplissement. Le Christ est grand prêtre, mais en même temps il n'est ni Melchisédech, ni Aaron. C'est plutôt eux qui sont inscrits dans l'unique ministère du Christ.

Le prêtre accomplit ce qu'on appelle un sacrifice, il est ministre du sacrifice : le ministère sacerdotal est la conduite d'un sacrifice. Et à partir du moment où ce que l'on accomplit n'est plus un sacrifice, on n'est plus prêtre. On comprend alors pourquoi Luther a refusé le sacrement de l'Ordre parce qu'il considérait que la messe n'était pas un sacrifice (parce qu'il ne percevait plus la notion antique de mémorial). Luther refuse la dimension sacrificielle de la messe car il affirme le caractère unique du sacrifice de la Croix, et il dit qu'il n'y a qu'un seul véritable sacrifice, un seul et unique grand prêtre. Se basant sur cette formule, il dit en substance : « La messe n'est pas un sacrifice mais le souvenir de ce sacrifice, et donc celui qui le célèbre est un ministre du culte, non un sacrificateur ; son culte n'étant pas un nouveau sacrifice, on ne peut donc pas dire de lui qu'il est prêtre, qu'il a une onction spécifique et qu'il est choisi par Dieu. » L'Église ne dit pas non plus que le sacrifice est nouveau ou se répète, mais elle dit que la messe est le mémorial ou l'actualisation ou l'application au monde de l'unique sacrifice de la croix, c'est-à-dire qu'elle place le sacrifice dans une *dispensatio salutis*. C'est par la messe que les grâces du sacrifice sont appliquées. On peut donc dire du ministre de ce culte qu'il est prêtre, au sens où il participe à l'unique sacerdoce du Christ. Le sacerdoce du Christ est bien l'unique sacerdoce. Il y a deux capacités à rendre un culte à Dieu par le Christ : le

sacerdoce baptismal et le sacerdoce ministériel. Ces deux sacerdoxes ont ceci en commun qu'ils participent et découlent de l'unique sacerdoce du Christ, mais ils diffèrent quant à ce qu'ils sont et font. Comme l'enseigne *Lumen Gentium*, leur différence n'est pas une différence de degré mais une différence de nature ou d'essence. L'un a pour fonction de représenter (d'en manifester l'opération et la présence active) la grâce de Dieu qui va de Dieu à l'homme (grâce donnée), l'autre a pour fonction de recevoir la grâce de Dieu et de la manifester en tant qu'elle est reçue par l'homme. Le baptisé est christifié, *alter Christus*, le prêtre agit *in persona Christi Capitis*, il est l'instrument de l'action du Christ. L'Église construit son ecclésiologie sur la notion de sacerdoce, tandis que l'ecclésiologie protestante se fonde sur l'exercice des trois fonctions que sont l'enseignement (prophète), le gouvernement (roi) et la sanctification (prêtre). Ce sont deux visions différentes, mais pas nécessairement incompatibles. Dans les deux cas, la sanctification reste la fin ultime de la vie chrétienne. L'Église fait découler les *tria munera* du sacerdoce ministériel, tandis que le protestantisme fait découler les *tria munera* du sacerdoce baptismal. L'Église articule l'un et l'autre sacerdoce à partir de l'unique sacerdoce du Christ tandis que le protestantisme fait découler le seul sacerdoce baptismal de l'unique sacerdoce du Christ, rejetant l'idée d'un sacerdoce intermédiaire, ce que l'Église ne conçoit pas tant comme un sacerdoce intermédiaire (ce qui voudrait dire que l'Ordre et le Baptême sont des participations de même nature, qu'elles agissent sur un même plan) que comme la représentation effective de la médiation, le signe de la grâce donnée. La solution consiste à suivre l'enseignement de *Lumen Gentium*, à ne pas mettre les deux participations sur le même plan, en face à face, comme interchangeables.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

refus a des conséquences considérables en théologie sacramentaire.

Or, nous sommes nés d'un sang très concrètement versé. Cela veut dire que la mort du Christ n'est pas simplement l'échec de son ministère, n'est pas seulement la vilenie de quelques grands prêtres du Temple, n'est pas un accident de parcours. La mort du Christ est un sacrifice, le point culminant de *l'opus Christi* qui va réconcilier les hommes et Dieu. C'est le concile d'Éphèse en 431 qui rappelle que la mort sacrificielle du Christ fait partie du dépôt de la foi, déclarant anathème celui qui déclare que la mort du Christ n'est pas un sacrifice. Cette doctrine de foi a été contestée par la théologie protestante libérale au XIX^e siècle, en particulier par l'un des plus grands théologiens de cette école, Adolph von Harnack. Dans le monde catholique, à sa suite, les modernistes remirent en cause cette dimension sacrificielle.

Saint Paul ayant conçu et défini la mort du Christ comme un sacrifice, c'est précisément à cette époque, au tournant des XIX^e et XX^e siècles que naît cette théorie qui veut que le christianisme ait été fondé par Paul et non par Jésus, et que Paul ait trahi Jésus. Saint Paul était un juif pharisien de stricte observance, issu de la diaspora, et il ne pouvait pas ne pas concevoir la mort du Christ comme un sacrifice, comme une « folie » et un « scandale. » Ce qui scandalise, ce n'est pas le sacrifice lui-même, ou l'idée de sacrifice, omniprésente dans la ritualité de l'époque, mais l'auto-sacrifice de Dieu, le don de soi de Dieu. L'esprit moderne est totalement fermé à la dimension sacrificielle, sans doute parce qu'il en a usé et abusé pour alimenter un patriotisme guerrier, et qu'en temps de paix, les hommes ont voulu se prémunir de la guerre en abandonnant l'esprit de sacrifice, lien sanglant qui attache l'individu à un

autre et, partant, à une communauté. La mentalité juive est fondée sur la notion de sacrifice, mais également toute société dite traditionnelle, toute société dont l'individu repose sur son lien organique à un ordre cosmique et social qui le dépasse. Il s'agit maintenant de voir *comment* on peut concevoir la mort du Christ comme un sacrifice.

Selon la définition classique, le *sacrifice* est le don visible offert à Dieu par un prêtre autorisé, c'est-à-dire choisi par Dieu lui-même, afin de reconnaître par la mutation de ce don (par l'opération du sacrifice : la mort de la victime) la domination absolue de Dieu, et parvenir ainsi à la réconciliation et à l'union avec Lui. Il y a donc une dimension latreutique et une dimension propitiatoire. Dans le rapport avec Dieu, il y a deux dimensions principales à considérer : l'homme vis-à-vis de Dieu est créature *mais aussi pécheur*, et Dieu vis-à-vis de l'homme est Créateur *et Sauveur*. Comme créature, l'homme rend un culte latreutique qui est l'adoration, il révère Dieu comme étant son Créateur, car tout être créé rend un culte agréable à Dieu. Comme pécheur (et selon le caractère baptismal), l'homme rend un culte à Dieu qui est un autre type de sacrifice, qui est de type propitiatoire et expiatoire. La relation de l'homme à Dieu, c'est Jésus-Christ Rédempteur, sachant que Jésus-Christ est plus spécifiquement le Verbe incarné. Quand tout homme rend un culte à Dieu, indirectement, il rend un culte au Christ dans la mesure où celui-ci est aussi Créateur, mais il ne lui rend pas un culte explicite s'il n'est pas chrétien. Le chrétien se considère comme pécheur devant son Dieu, et nous verrons comment le Christ peut être ce sacrifice, c'est-à-dire le point de la relation de Dieu à l'homme pécheur.

Dans le Nouveau Testament, la mort du Christ est perçue comme un sacrifice. Le caractère sacrificiel de la mort du Christ est une affirmation de l'Écriture. La mort du Christ n'est pas

simplement le signe d'un échec de son ministère public, ou du refus par quelques hommes de ce qu'il avait à proposer à tous les hommes, refus qui aurait été compensé ou assumé par le mythe de sa résurrection. La Passion du Christ, c'est-à-dire les souffrances qui l'ont conduit jusqu'à sa mort à partir de sa condamnation, sa passion et sa mort sont enseignées par la prédication apostolique comme sacrifice de soi à l'humanité entière. Le Christ a accompli un sacrifice, qui vient en accomplissement des Écritures. Est donc irrecevable, du point de vue de la foi catholique, la théorie, défendue subtilement par la théologie libérale, qui a nié le caractère sacrificiel de la mort, la fonction rituelle et sacerdotale de sa mort. Cela étant dit, ce n'est pas la mort du Christ qui réconcilie l'homme et Dieu, c'est son Incarnation rédemptrice, le mouvement kénotique de la rédemption étant déjà inscrit dans le fait de l'Incarnation et de sa propre humanité créée.

Une autre hypothèse qui a aussi l'inconvénient de réduire la dimension salvifique de la mort du Christ, c'est l'hypothèse selon laquelle la Croix n'a été que le signe de la kénose, et non la kénose elle-même, autrement dit que le Christ nous révèle ce qu'est vraiment l'amour à travers un acte qui nous le montre mais qui n'opère pas le salut des hommes. L'amour consiste à donner sa vie pour ses amis, donc en acceptant de mourir injustement, lui qui était innocent, il nous montre d'une certaine façon que Dieu se met dans une situation de soumission totale à l'homme. Il y a donc là un renversement, et on trouve en ce sens une très belle explication de la Croix par exemple chez Hegel.

D'une manière générale, on attribue à la théologie paulinienne, à Saint Paul, le fait d'avoir donné un caractère sacrificiel à la mort du Christ, d'où il s'ensuit la thèse toute simple que saint Paul a fondé le christianisme (Jésus-Christ n'étant pour rien dans cette « affaire »). Au désarroi des apôtres

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'Écriture. Dans le premier cas, on se focalise sur la notion de rançon et on se demande : « à qui est versée la rançon ? » ça ne peut pas être à Dieu, c'est impossible, l'homme n'étant pas l'esclave de Dieu ; on finit par demander : « de qui peut-il être l'esclave ? » Esclave du péché, et donc de Satan. Dans la deuxième théorie on se focalise sur le « *pour nous* » qu'on conçoit comme une substitution : le Christ est mort à notre place, parce que lui seul pouvait réparer l'offense faite à Dieu ; on a affaire à un châtement divin que Dieu s'inflige à lui-même parce qu'il aime l'homme. Dans ces deux cas, il ne faut pas caricaturer, on n'a pas affaire à un Dieu vengeur, à un Dieu terrible, un Dieu cruel, mais on a affaire à une vision purement juridique appliquée à Dieu.

Le péché est-il seulement une offense faite à Dieu, ou est-il seulement une servitude envers Satan ? Ces théories du salut en Jésus-Christ reposent sur une juste définition du péché ; tout cela est vrai, mais tout de même un peu unilatéral parce que la question du mal est réduite à la question du péché.

3 – La satisfaction vicaire

La théorie de la rédemption repose aussi sur la question de savoir de quoi nous sommes sauvés. Si vous réduisez une réalité qui est une réalité elle-même assez mystérieuse, si vous voulez la simplifier par une expression purement juridique, un pur vis-à-vis entre loi et transgression de la loi, vous la réduisez à une loi et à une liberté face à cette loi. On est alors dans l'idée qu'il y a une loi, et que moi, abstraction faite de tout le reste, j'ai obligation de suivre cette loi et je suis ainsi sauvé par la loi. Or, le christianisme n'est pas fondamentalement une loi, il est l'aboutissement d'une Alliance. On voit donc bien que ce

christianisme juridique est tout à fait explicable parce qu'il est lié à un judaïsme juridique mais qu'il est aussi lié à un contexte où la loi est quelque chose de fondamental dans l'empire romain. L'Antiquité est marquée par la centralité de la loi. D'un côté, nous devons affirmer que nous avons affaire à un vrai salut parce que nous avons affaire à un vrai péché, d'un autre on ne doit pas tomber dans une vision hyper juridique qui réduit le péché à une réalité simple qui ne dépendrait que de nous. Dans ce cas-là, on aurait l'impression que le salut devient une sorte de mise en scène.

Or, le christianisme comporte cette difficulté qui consiste à mettre la liberté humaine au centre, sans la réduire au critère du droit. La liberté chrétienne n'est pas face à une loi, elle est face à Dieu, non pas seulement dans la loi qu'il a donnée à l'homme, mais à Dieu lui-même en Jésus-Christ. L'homme se trouve libre face à la personne de Dieu, et non pas seulement face à l'ordre de Dieu, aux commandements de Dieu ; la relation homme-Dieu devient une communion, une intimité. La relation à Dieu est une relation qui n'est pas d'un ordre juridique, mais d'un ordre intime aux profondeurs de l'être, c'est la raison pour laquelle le salut n'est pas juridique, il est ontologique.

La morale chrétienne est fondée sur la fidélité de l'union à Dieu. La morale chrétienne a un fondement théologal et un but mystique, elle a bien une expression juridique comme toutes conduites inscrites dans le champ social. Il y a bien une loi, il y a bien des repères, mais ce n'est pas son fondement. Le fondement de la morale chrétienne n'est pas juridique, il est spirituel parce que la rédemption est fondamentalement ontologique. Être sauvé, ce n'est pas seulement être réhabilité socialement et être réintégré dans la communauté. Ce n'est pas seulement se mettre au service de cette communauté, c'est devenir un autre homme, selon une transformation qui va bien

au-delà d'une réhabilitation. Je ne dis pas qu'il n'y a pas une dimension juridique, je dis que le fondement n'est pas essentiellement un parallélisme juridique extérieur à Dieu, extérieur à l'homme, et qui les mettrait en vis-à-vis. Je ne dis pas qu'il n'y a pas de loi, je dis qu'il y a une loi qui est un instrument, et qu'elle n'est pas au principe, même si elle donne des principes.

La théorie de la satisfaction va être évoquée chez saint Anselme en critique de la théorie des droits du démon. Le père de la scolastique n'a pas inventé la satisfaction viciaire ; elle se trouvait déjà objectivement dans la Bible et dans l'enseignement patristique. Il a simplement donné une forme technique et il l'a approfondie. Que veut dire satisfaction viciaire ? Il a cherché à répondre à la question suivante : pourquoi le Christ livra-t-il sa vie pour nous, et devait-il la livrer ? La scolastique commence par poser des questions hypothétiques, passe du fait à la nécessité du fait et donc à sa rationalité causale, et se doit donc de procéder par l'absurde et d'envisager l'impossibilité ou l'inconvenance du contraire. Quel est le motif ou la cause de la passion et de la mort du Christ ? Pour répondre à cette question, il ne part pas comme on le faisait jusque-là des conséquences du péché, de la servitude que nos péchés engendrent ou l'offense faite à Dieu. Il part du péché lui-même. Si vous voulez définir ce qu'est un péché, demandez-vous ce qu'est le péché soi-même, et non pas seulement l'offense qu'il représente ou la conséquence qui est la sienne.

Car si le péché ne se définit que par la conséquence qu'il entraîne ou bien par l'offense qu'il produit, nous tombons dans une vision hyper juridique. Il faut donc se demander ce qu'est le péché lui-même. Et saint Anselme répond : le péché est une offense à Dieu parce qu'il est un vol fait à l'honneur de Dieu. Cette offense implique une infinie réparation, c'est-à-dire la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que vous acceptez le châtement, vous accomplissez une œuvre pénale. Pour saint Thomas, si je fais une erreur, j'accepte de payer le prix de mes erreurs, j'accepte le châtement, mais je l'ai accepté parce que je le méritais. Pour saint Thomas, on ne peut pas accepter un châtement qu'on n'a pas mérité, et si on subit un châtement qu'on n'a pas mérité, on ne peut pas dire qu'on l'a accepté mais qu'on l'a subi. Quand le Christ a souffert sa Passion, il n'a pas dit : « Je le mérite », il n'a pas « accepté » les coups de fouet. Dans la liturgie, on parle souvent d'accepter les souffrances, mais ceci n'est pas vrai pour l'innocent au sens technique du terme, sinon on est dans une logique doloriste qui vise à donner aux souffrances une vertu qu'elles n'ont pas. Le Christ a été libre dans la contrainte que les hommes ont exercé sur lui, mais ce n'est pas sa liberté qui a entraîné ce qu'il a subi. Je peux accepter un châtement parce que je l'estime juste, et dans ce cas-là on dira : il a accepté sa punition. L'acceptation, c'est l'idée d'une adhésion positive à ce qui est en train de se faire. Le Christ accepte de donner sa vie, c'est différent, cela ne signifie pas qu'il accepte les coups ; souffrir ne consiste pas à aimer sa souffrance. Quand on parle d'accepter sa souffrance, on ne peut le dire qu'à condition d'ajouter : j'accepte ma souffrance, mais cela ne veut pas dire que je trouve que ma souffrance est bonne, ou que j'aime ma souffrance, ce qui serait pervers. Certains reprochent au christianisme un côté doloriste, cette façon d'aimer la souffrance et de la représenter. Le Christ n'accepte pas le châtement parce qu'il estime le mériter, il accepte la peine parce qu'il veut sauver les hommes, parce qu'il sait que c'est le moyen par lequel il va les sauver, mais le moyen du salut c'est lui, c'est son don, ce ne sont pas les souffrances salvifiques elles-mêmes. On ne peut pas dire que c'est le mal subi qui nous sauve, mais c'est l'amour donné qui nous sauve à l'occasion du supplice. Ce n'est pas la mort qui est la cause du

salut, c'est l'amour de celui qui donne sa vie.

Pour saint Thomas, il ne peut pas y avoir de sacrifice rédempteur qui soit un châtement même accepté, il s'agit d'un don de soi souverainement libre et totalement innocent. Le Sauveur ne peut pas en même temps se sauver lui-même et être donc un coupable : « Sauve-toi toi-même si tu es le Messie. » Cette phrase est un contresens total, absolu. C'est précisément parce qu'il est sauveur qu'il ne peut pas se sauver lui-même, qu'il n'a pas à le faire. Qui se sauve lui-même n'est pas sauveur. Le sauveur est celui qui ne se sauve pas lui-même.

Pour comprendre la notion de rédemption, il faut comprendre la notion de péché. De quoi le salut nous sauve-t-il, nous libère-t-il ? il faut avoir une claire notion du péché pour comprendre la notion de satisfaction. Qu'est-ce qu'un péché ? (non pas savoir ce qui est péché ou qui ne l'est pas, c'est le domaine de la théologie morale). La notion de *satisfactio* est introduite par saint Anselme ; la satisfaction à l'origine, c'est ce que le salut représente pour nous, et implique comme participation de notre part. Le péché est défini par saint Thomas et par toute la Tradition comme une offense faite à Dieu. Il nous faut maintenant approfondir la notion de péché pour affiner la notion de satisfaction. Satisfaction de quoi ? du pécheur. Ce n'est pas la satisfaction de Dieu. L'objet de la satisfaction, c'est le péché, c'est la situation objective du pécheur. Satisfaction du péché signifie libération du pécheur à l'égard du péché. Un péché pour nous, c'est un acte humain mauvais, un acte humain qui réalise le mal, qui nous prive du bien. Acte humain, et non pas seulement de l'homme, un acte moral est un acte humain. Mais tous les actes de l'homme ne sont pas des actes humains ; pour qu'il y ait un acte humain, il faut que soit engagée l'humanité de celui qui agit, il faut qu'il y ait la pleine connaissance, la volonté, l'engagement d'une liberté dans une

action. Un homme qui n'est pas libre ne peut pas commettre de péché, il peut cependant commettre des actes objectivement négatifs.

II – De l'intercession des justes à la libération du péché

Dans la justice civile, on considère qu'un certain manque dans l'ordre de la volonté, de la raison, de l'intelligence, vous rend irresponsable des actes commis. On ne peut pas dire de quelqu'un d'irresponsable qu'il a commis un péché ça n'a pas de sens, il a techniquement accompli quelque chose, mais il n'a pas engagé sa propre humanité. L'acte moral suppose un engagement personnel ; le péché n'est pas tout ce que fait l'homme, mais ce qu'il fait en engageant volontairement son intelligence et sa volonté pour accomplir le mal. Et cependant ça ne consiste pas seulement à vouloir le mal, car quasiment personne ne veut le mal pour le mal, du moins si l'on partage la vue optimiste d'Aristote. Ça consiste aussi à prendre un mal pour un bien, c'est-à-dire qu'il y a dans toute faute une dimension d'erreur, et d'erreur coupable ou de mensonge, car on ne s'est pas donné les moyens de voir ce qui était bon et ce qui était mauvais ; il y a une culpabilité qui est liée à un défaut de discernement en aval et à une volonté de puissance en amont. Le plus souvent, nous prenons un mal pour un bien, dit Aristote, et nous mesurons nos actes à cette prétendue fin bonne.

Pour accomplir un péché, vous n'êtes pas tenu de vouloir le mal pour le mal, mais il faut que vous l'ayez fait (ce que vous preniez peut-être pour un bien en raison d'une concupiscence, d'une inclination au mal et non pas en raison du seul jugement erroné) en engageant votre liberté et votre volonté. Cela consiste

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

I – Les mérites en général

Il y a, à la fois, une valeur symbolique et spirituelle de la Passion du Christ, de ses souffrances et de sa mort, mais il y a également une valeur salvifique que nous avons traduite par l'idée de satisfaction. Nous avons vu comment cette notion de satisfaction corrigeait une vision un peu trop juridique de la notion de rédemption, la manière dont on pouvait concevoir le sacrifice du Christ. La question des mérites du Christ envisage pleinement cette question de la valeur salvifique ou satisfaisante de la Passion et de la mort du Christ. Il y a chez saint Thomas et chez bien des théologiens, des chapitres entiers sur la valeur symbolique et spirituelle de la mort du Christ. Cet événement en lui-même symbolise la réalisation ultime et totale de l'amour, tel qu'il n'est pas possible d'en imaginer de plus grand. Et quand Balthazar parle de la croix comme révélation de l'amour, il inclut bien sûr l'idée que l'amour s'est exprimé dans sa forme la plus haute lors de cet événement. Cela, c'est ce qu'on appelle classiquement la valeur symbolique et spirituelle, la valeur exemplaire.

Mais nous pensons également que l'événement de la croix est signe du salut, au sens où nous concevons le signe comme une réalité qui réalise ce qu'il signifie. Nous savons que le sacrement est défini comme un signe, signe efficace de la grâce, et ce que dit le concile de Trente après bien des théologiens, c'est que le sacrement signifie ce qu'il opère, c'est-à-dire qu'ici, dans la question des mérites, nous voyons l'opération même, alors que dans la dimension spirituelle symbolique exemplaire, nous voyons plutôt la dimension de signification, la façon dont nous comprenons le message. Donc, dans la valeur spirituelle et symbolique, on est davantage dans une phénoménologie de la

croix (ce qui nous apparaît) et dans cette question des mérites, nous sommes davantage dans une ontologie de la croix (ce qui est profondément réalisé à travers cet événement).

Que sont les mérites ? Ce terme exprime la valeur objective des œuvres humaines à l'origine, et ce terme implique classiquement que la vie éternelle est comme le salaire, la récompense dus aux mérites du juste. C'est la vision traditionnelle qu'on retrouvait dans l'Ancien Testament : le juste est rémunéré en raison de sa justice, le méchant en raison de sa méchanceté. Ce qui change, c'est le montant de la rémunération ; le mérite est d'abord lié à l'idée d'une rémunération, mais il ne faut pas trop vite rejeter cette notion en disant : c'est de la rémunération, or nous sommes des êtres de gratuité parce que Dieu est un être de gratuité, quel est donc cette sorte de commerce entre Dieu et l'homme ? Parce que le mérite dit aussi la valeur subjective des œuvres humaines, et dit que nous ne sommes pas totalement dissociés de ce que nous faisons ; ce que nous faisons (les œuvres humaines) a une sorte de valeur objective, c'est-à-dire une valeur en soi, non pas seulement par rapport à nous-mêmes. Les actes que nous faisons engagent plus que nous-mêmes et ont une certaine valeur. Autrement dit, le terme de mérite a deux aspects : celui d'un certain échange, d'une certaine rétribution ou récompense, et en même temps celui d'affirmer la valeur de la liberté humaine.

Nous allons approfondir cette idée à partir d'un texte du Nouveau Testament, la *Lettre aux Romains* (2, 5–8) :

« Par l'endurcissement et l'impénitence de ton cœur, tu amasses contre toi un trésor de colère où se révélera le juste jugement de Dieu qui rendra à chacun selon ses œuvres : la vie éternelle à ceux qui par la persévérance dans le bien cherchent la gloire,

l'honneur et l'immortalité, mais la colère et l'indignation aux enfants indociles à la vérité. »

Le mot clé ici c'est le mot : *œuvre*, en grec *ergôn*. Il vient du verbe *ergadzomai* qui signifie proprement "travailler", qui insiste sur la peine que coûte un acte, le travail que cela demande, autrement dit, le travail, l'effort, le courage qu'il a fallu pour réaliser cet acte. Pour bien saisir la nuance en grec et la valeur du mot, il faut considérer les trois autres verbes faire en grec : *poiên* insiste sur le résultat de l'action et a donné *poiéma* : le poème, l'œuvre d'art, ce qui a été produit, le résultat ; *proteîn* insiste sur l'agent de l'action et a donné *pragma* qui veut dire l'affaire et on connaît bien le sens du mot pragmatique, la qualité de celui qui a le sens des affaires en quelque sorte ; *drân* insiste sur le mouvement de l'action et a donné *drama*, le mouvement de l'action.

On a donc ici ce mot et pas un autre, et la nuance est importante : *ergôn*. Ce n'est pas le résultat de l'action, le mouvement de l'action, l'agent de l'action, mais c'est le travail que l'action a demandé. « Selon ses œuvres » vient de *ergôn* et cela pourrait se traduire par œuvres d'art, mais ici dans ce passage, œuvre a le sens d'effort, de travail à réaliser. On trouve la même idée dans maints endroits, dans 1 P 1, 17 : « Et si vous appelez Père celui qui sans acception des personnes, juge chacun selon ses œuvres (*erga*) conduisez-vous avec crainte pendant le temps de votre exil. » La crainte de Dieu ce n'est pas la crainte du châtement, mais la crainte de blesser ou d'offenser Dieu. On ne parle pas d'un sentiment de peur devant la toute-puissance de Dieu, on a plutôt peur de soi, de notre capacité d'offenser Dieu. Nous traduisons *aprossopoleptôs* par « sans acception des personnes. » Cette expression vient de l'Écriture, elle est composée du « a » privatif, du *prosopôn* (*personne*,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

souffrir pour souffrir, il s'agit de souffrir parce que le Christ a souffert, et de s'unir de façon corporelle aux sentiments intérieurs du Christ. Certes il arrive bien parfois que le mysticisme serve à cacher des déséquilibres psychologiques et psychiatriques. Il est prudent de ne pas juger ceux qui l'ont vécu à certaines époques parce que ça correspondait à des mentalités et des psychologies déterminées. Et dans l'ordre de la vie ascétique et mystique, c'est très complexe. Il existe un authentique ascétisme, cependant que le mysticisme peut servir aussi de refuge à bien des dérives.

Pourquoi donc fallait-il une Passion ? Pourquoi fallait-il un sacrifice réel ? C'est le rapport entre salut et sacrifice. Dans la *Lettre aux Romains* (5, 8–9) on peut lire :

« C'est à peine si quelqu'un voudrait mourir pour un juste, peut-être pour un homme de bien accepterait-on de mourir, mais en ceci Dieu prouve son amour envers nous. Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs, et puisque maintenant nous sommes justifiés par son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés par lui de la colère. »

Le Christ meurt pour les pécheurs, c'est ce qu'exprime le sacrifice de la Passion. Il s'agit ici d'un argument de convenance. Dieu est souverainement libre dans la manière dont les choses se sont passées quand il se révèle. On peut avoir un argument de convenance, chercher à comprendre quel est le message de Dieu par rapport à la modalité qu'il a choisie. Le Christ est mort comme un coupable, il y a eu un procès, une condamnation à mort, il a été exécuté après une série d'humiliations et de sévices. Nous sommes face à une sanction

pénale du côté humain (infligée par des hommes), et non pas du côté de Dieu (ce n'est pas un châtement divin), mais il y a un châtement humain, avec flagellation, portement de croix ; ce sont des choses qui ont été imposées comme des sanctions judiciaires.

Pourquoi sa mort ? (de notre point de vue c'est sa mort, mais du sien c'est le don de sa vie). Sa mort est une preuve d'amour et non une exigence cruelle de Dieu. Nous avons compris ce que représente pour nous sa mort, mais pourquoi est-il mort ? Voici la réponse de saint Thomas dans la *ST IIIa q.46, a.6, 6* :

« Le Christ a voulu libérer (sauver) le genre humain non en exerçant seulement son pouvoir, mais par un acte de justice. »

En somme, le Christ n'a pas sauvé l'homme *manu militari*, par un acte de puissance, mais par un acte de justice et donc par une satisfaction, à la fois comme œuvre intérieure (les sentiments d'amour du Christ, l'amour pénitent) et comme œuvre extérieure (la condamnation à mort d'un innocent, c'est-à-dire la nécessité d'exprimer corporellement l'amour pénitent). C'est un argument de convenance, et non pas une nécessité physique absolue (l'idée que les choses n'auraient pas pu être autrement) : la nécessité en Dieu passe par l'expression d'une certaine contingence du point de vue de l'homme, parce que la nécessité en Dieu est souveraine liberté.

Saint Thomas présente sa conception de la satisfaction dans la *Ia IIae, q 87, a.6 c et ad 3 m et a.7 c* : c'est la peine volontairement assumée par celui qui a péché ou par celui qui se fait solidaire du pécheur, pour offrir à Dieu une compensation pour l'offense que constitue la faute. Dieu pouvait ne pas exiger

de satisfaction (a.2, ad 3 m), en cela saint Thomas diffère de saint Anselme, c'est-à-dire qu'en donnant à l'humanité quelqu'un qui était capable d'apporter une satisfaction pleinement suffisante, son propre Fils, le Père a fait une œuvre de miséricorde plus grande que s'il avait remis les péchés sans satisfaction. Saint Thomas traite de cette question lorsqu'il traite des effets du péché (qq.85–89). Il passe en revue les divers effets du péché, du point de vue de la condition humaine (85), puis du point de vue de la raison et de la grâce (86), puis du fait qu'il mérite une sanction soit immanente, soit infligée du dehors (87). Il distingue ensuite péché véniel et péché mortel (88–89). Il établit le principe d'une sanction méritée par le péché (87) : le péché est une violence faite à « la logique des choses », et cette violence appelle une compensation, imposée ou spontanée, qui est un rééquilibrage, un rétablissement, qui réalise une peine, c'est-à-dire une privation ou une souffrance correspondant à la violence commise. Un péché peut être la peine d'un péché précédent, en vertu duquel le sujet a été privé de la grâce qui l'aurait préservé de ce nouveau péché. Certains péchés méritent de soi une sanction irrévocable, lorsque s'attaquant à la fin ultime, ils sont eux-mêmes par nature irréparables et entraînent la privation définitive du bien suprême : ce sont les péchés mortels, péchés qui détruisent l'attachement à Dieu. Il existe d'autres actes désordonnés qui ne s'attaquent pas au choix fondamental de la fin dernière et qui donc n'appellent pas une peine irrévocable, mais seulement une privation ou compensation passagère : les péchés véniels susceptibles de pardon par leur nature même.

Dans la IIIa pars, saint Thomas s'intéresse à la valeur du mystère de la mort sacrificielle du Christ, à sa mort en croix avec les souffrances qui l'ont précédée, ce que l'on appelle la passion. Il traite de la contemplation de la passion aux qq.46–

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- V – La complexité du monophysisme post-chalcédonien*
- VI – Interprétation de Chalcédoine et condamnation des « Trois Chapitres » : Constantinople II (553)*
- VII – Monoénergisme et monothélisme : Constantinople III (681)*
- VIII – La querelle des images : Nicée II (787)*

Leçon X : Un être en deux

- I – Nature et personne*
- II – Le concept de personne*
- III – Le concept de personne de Chalcédoine à nos jours : un grand voyage*

Leçon XI : De Chalcédoine à nos jours

- I – Le concept chalcédonien de personne*
- II – Le concept moderne de personne.*
- III – L'unité personnelle*
- IV – La spécificité personnelle*

Leçon XII : Grâce d'union, liberté et sainteté du Christ

- I – Ontologie et psychologie*
- II – L'humanité du Christ est sainte*

Leçon XIII : Science et conscience du Christ

- I – Le Christ « omniscient »*
- II – Le Christ « comprehensor »*
- III – Le Christ viator*

Partie III : Le salut en Jésus-Christ

Leçon XIV : La Rédemption, communication et mystère

- I – La parole suréminente de Dieu à l'homme*
- II – Quelques références bibliques*
- III – L'étymologie du rachat*

IV – L’Incarnation dans l’économie du salut d’après saint Thomas

Leçon XV : L’Incarnation rédemptrice

I – La question hypothétique et les deux hypothèses qui en découlent

II – De l’hypothèse réelle au motif de l’Incarnation

III – Affirmations de l’Écriture pour chacune des deux positions

Leçon XVI : Le Christ grand prêtre de la Nouvelle Alliance

I – L’Accomplisseur avant et après

II – La dimension sacrificielle du sacerdoce

III – Victor quia victima (saint Augustin)

Leçon XVII : Le sacrifice du Christ

I – La nature du sacrifice

II – Les théories du sacrifice

Leçon XVIII : La modalité satisfactoire du sacrifice

I – De la réparation de l’offense faite à Dieu à l’intercession des justes pour les pécheurs

II – De l’intercession des justes à la libération du péché

III – De la libération du péché à la sanctification des pécheurs

Leçon XIX : La modalité vicariale du sacrifice : la question des mérites du Christ

I – Les mérites en général

II – Les mérites du Christ

Leçon XX : Passion et salut

I – Valeur salvifique de la Passion du Christ : l’amour pénitent du Christ

II – La souffrance du Christ

Lectures complémentaires

Achévé d'imprimé
en Juillet 2013
par Isi print
15, rue Francis de Pressensé
93210 La Plaine Saint-Denis

Dépôt légal : janvier 2013
Imprimé en France