

CHRISTOLOGIE

| | |
|---|-----------|
| AVANT PROPOS | 2 |
| 1 INTRODUCTION..... | 6 |
| 1.1 <i>Le mystère du Christ, centre de la théologie</i> | 6 |
| 1.2 <i>La rencontre avec le Christ comme hérité du grand jubilé de l'an 2000</i> | 6 |
| 1.3 <i>Approches non chrétiennes de Jésus Christ</i> | 7 |
| 1.4 <i>La foi de l'Eglise et la recherche historique sur Jésus</i> | 8 |
| Excursus : les sources non chrétiennes sur Jésus : | 8 |
| 1.5 <i>Le dogme de Chalcedoine comme point central</i> | 10 |
| 1.6 <i>Présentation du plan</i> | 11 |
| 1.7 <i>Renvois bibliographiques</i> | 11 |
| PREMIERE PARTIE : | 12 |
| LA CHRISTOLOGIE DANS LE CHEMIN HISTORIQUE | 12 |
| 2. LE FONDEMENT BIBLIQUE DE LA CHRISTOLOGIE | 12 |
| 2.1 <i>L'attente du Sauveur</i> | 12 |
| 2.1.1 <i>La situation de l'humanité entière</i> | 12 |
| 2.1.1.1 <i>La « préhistoire » (Gn 1-11)</i> | 12 |
| 2.1.1.2 <i>Le « protévangile » (Gn 3,15)</i> | 12 |
| 2.1.1.3 <i>Facteurs positifs et obstacles</i> | 13 |
| 2.1.1.4 <i>L'Incarnation : pourquoi aussi tard ?</i> | 13 |
| 2.1.2 <i>La préparation d'Israël</i> | 14 |
| 2.1.2.1 <i>L'importance de l'Ancien Testament pour la Christologie</i> | 14 |
| 2.1.2.2 <i>Renvois méthodologiques</i> | 14 |
| 2.1.2.3 <i>Quatre types de médiation espérée</i> | 14 |
| 2.1.2.3.1 <i>La médiation royale</i> | 14 |
| 2.1.2.3.2 <i>La médiation sacerdotale</i> | 15 |
| 2.1.2.3.3 <i>La médiation prophétique</i> | 16 |
| 2.1.2.3.4 <i>La médiation céleste</i> | 16 |
| 2.1.2.3.5 <i>Conclusion</i> | 17 |
| 2.2 <i>Le témoignage du Nouveau Testament</i> | 18 |
| 2.2.1 <i>La résurrection de Jésus comme point de départ de la Christologie néo-testamentaire</i> | 18 |
| 2.2.1.1 <i>Renvoi méthodologique</i> | 18 |
| 2.2.1.2 <i>Les thèses des adversaires</i> | 19 |
| 2.2.1.3 <i>Fondements historiques de la foi dans le Christ ressuscité</i> | 20 |
| 2.2.1.4 <i>La résurrection comme fait historique qui transcende l'histoire</i> | 22 |
| 2.2.2 <i>La « Christologie pré-pascal »</i> | 23 |
| 2.2.2.1 <i>Avertissements préliminaires</i> | 23 |
| 2.2.2.2 <i>Le message de Jésus</i> | 24 |
| 2.2.2.3 <i>Les miracles</i> | 24 |
| 1. <i>Qu'est ce qu'un miracle ?</i> | 25 |
| 2. <i>Les miracles de Jésus sont-ils des évènements historiques ?</i> | 25 |
| 3. <i>Comment expliquer philosophiquement la possibilité des miracles ?</i> | 28 |
| 4. <i>Quelles sont les fins des miracles de Jésus ?</i> | 29 |
| 2.2.2.4 <i>La prétention de Jésus</i> | 30 |
| 2.2.2.4.1 <i>Les paroles « Abba » et « Amen »</i> | 30 |
| 2.2.2.4.2 <i>La vocation des disciples</i> | 31 |
| 2.2.2.4.3 <i>Les titres « Messie », « Fils de l'homme » et « Fils »</i> | 31 |
| 2.2.2.5 <i>Jésus face à sa mort</i> | 33 |
| 2.2.3 <i>La foi christologique de la communauté primitive</i> | 34 |
| 2.2.3.1 <i>Le but de ce traité</i> | 34 |
| 2.2.3.2 <i>La doctrine paulinienne</i> | 34 |
| 2.2.3.2.1 <i>La foi dans le crucifié ressuscité</i> | 34 |
| 2.2.3.2.2 <i>La Christologie à deux stades (Ro 1,3s)</i> | 35 |
| 2.2.3.2.3 <i>« Les formules de mission » (Ga 4,4 ; Ro 8,3)</i> | 35 |
| 2.2.3.2.4 <i>La « Christologie à trois stades » (Ph 2,6-11)</i> | 35 |
| 2.2.3.2.5 <i>Attributions importantes : Kyrios, Christ, Fils de Dieu, Image de Dieu, médiateur de la création, nouveau Adam</i> | 36 |
| 2.2.3.3 <i>La Christologie des synoptiques</i> | 37 |
| 2.2.3.4 <i>La Christologie johannique</i> | 39 |
| 2.2.3.4.1 <i>« Le verbe s'est fait chair... » - la formulation de l'Incarnation</i> | 39 |
| 2.2.3.4.2 <i>Le Fils de Dieu envoyé dans le monde</i> | 40 |
| 2.2.3.4.3 <i>L'autorévélation divine dans la formule « Ego eimi »</i> | 40 |

| | | |
|-----------|---|-----------|
| 2.2.3.4.4 | La relation éternelle avec le Père exprimée en termes fonctionnels (mission)..... | 40 |
| 2.2.3.4.5 | L'Heure de Jésus comme révélation de sa gloire..... | 40 |
| 2.2.3.4.6 | Jésus comme Fils de l'homme, Agneau de Dieu et le Prophète..... | 41 |
| 2.2.3.4.7 | L'humanité vraie de Jésus, pleine de vérité et de grâce..... | 41 |
| 2.2.3.4.8 | Le témoignage de l'Apocalypse..... | 42 |
| 2.2.3.5 | Jésus Christ dans la Lettre aux Hébreux..... | 42 |
| 2.2.3.5.1 | Le prologue (He 1,1-4)..... | 42 |
| 2.2.3.5.2 | Jésus comme « grand prêtre » et « médiateur »..... | 42 |
| 2.2.4 | L'unité de la Christologie néotestamentaire..... | 43 |
| 3. | LA FORMATION DU DOGME CHRISTOLOGIQUE DANS L'EGLISE ANTIQUE..... | 44 |
| 3.1 | Le développement doctrinal avant Nicée..... | 44 |
| 3.1.1 | Les premières hérésies..... | 44 |
| 3.1.2 | Théologies importantes..... | 46 |
| 3.2 | La controverse arienne et Nicée I (325) : la divinité du Verbe..... | 47 |
| 3.2.1 | La requête d'Arius..... | 47 |
| 3.2.2 | La réponse de Nicée..... | 48 |
| 3.2.3 | L'importance du Concile de Nicée..... | 49 |
| 3.2.4 | La lutte postérieure..... | 49 |
| 3.3 | La controverse apollinariste et Constantinople I (381) : l'humanité complète du Christ..... | 50 |
| 3.4 | La controverse nestorienne et Ephèse (431) : L'unité du Christ..... | 52 |
| 3.5 | La controverse monophysite et Chalcédoine (451) : l'unité de la personne dans les deux natures..... | 54 |
| 3.5.1 | Le surgissement du monophysisme..... | 54 |
| 3.5.2 | La définition de Chalcédoine..... | 56 |
| 3.5.3 | « Chalcédoine aujourd'hui »..... | 57 |
| 3.5.3.1 | Un point crucial..... | 57 |
| 3.5.3.2 | Objection 1 : « Une seule personne divine met à l'ombre l'humanité de Jésus »..... | 57 |
| 3.5.3.3 | Objection 2 : « Chalcédoine hellénise la foi »..... | 57 |
| 3.5.3.4 | Objection 3 : « Manque la dimension dynamique et fonctionnelle »..... | 58 |
| 3.5.3.5 | Objection 4 : « Chalcédoine présente une formule abstraite sans importance pour le salut »..... | 58 |
| 3.6 | Constantinople II (553) et son interprétation de Chalcédoine..... | 58 |
| 3.7 | La controverse monothélite et Constantinople III (680-681)..... | 60 |
| 3.8 | Nicée II (787) : La défense des images comme affirmation du réalisme de l'Incarnation..... | 60 |
| 4. | ACCENTS HISTORIQUES DE DEVELOPPEMENT APRES LES CONCILES ANTIQUES..... | 61 |
| 4.1 | La Christologie scholastique..... | 61 |
| 4.1.1 | Une vue panoramique..... | 61 |
| 4.1.2 | La place et la structure de la Christologie dans la Somme Théologique de saint Thomas..... | 62 |
| 4.1.2.1 | La place de la Christologie dans le Somme Théologique..... | 62 |
| 4.1.2.2 | La requête double de la Christologie..... | 62 |
| 4.1.2.3 | Le mystère de l'Incarnation : sa convenance, l'union hypostatique et ses conséquences..... | 62 |
| 4.1.2.4 | La Rédemption..... | 63 |
| 4.1.2.5 | L'importance de la Christologie thomiste aujourd'hui..... | 64 |
| 4.2 | La Christologie des réformateurs..... | 64 |
| 4.3 | Projets modernes..... | 66 |
| 4.3.1 | Panoramique historique..... | 66 |
| 4.3.2 | Modèles contemporains de Christologie..... | 66 |
| 4.4 | Le Magistère au 20 ^{ème} siècle..... | 73 |
| | DEUXIEME PARTIE : SYNTHESE DE LA DOCTRINE..... | 76 |
| 5. | LA FIN DE L'INCARNATION ET SA NECESSITE POUR LE SALUT..... | 76 |
| 6. | LA PERSONNE DE JESUS..... | 78 |
| 6.1 | La réalité de la nature humaine..... | 78 |
| 6.2 | La vraie divinité..... | 79 |
| 6.3 | L'union hypostatique..... | 80 |
| 6.3.1 | Reprise : la signification de l'union hypostatique..... | 81 |
| 6.3.2 | L'Incarnation comme œuvre de la Trinité..... | 81 |
| 6.3.3 | L'Incarnation et le devenir..... | 82 |
| 6.3.4 | Début et durée de l'Incarnation..... | 84 |
| 6.3.5 | Le concept de personne..... | 85 |
| 6.3.6 | Le mode de l'unité..... | 86 |
| 6.3.7 | La filialité unique de Jésus Christ..... | 88 |
| 6.3.8 | La communication des idiomes..... | 88 |
| 6.3.9 | L'Incarnation comme « <i>mysterium stricte dictum</i> »..... | 88 |
| 6.4 | L'auto-conscience de Jésus..... | 89 |

| | |
|--|-----|
| 6.4.1 Le problème | 89 |
| 6.4.2 Les tentatives de solution..... | 90 |
| 6.4.3 Excursus : le document de la Commission Théologie Internationale (CTI) de 1986 sur la conscience de Jésus..... | 91 |
| 6.5 La science humaine de Jésus..... | 91 |
| 6.5.1 Le problème : la tension entre historicité et achèvement dans la science humaine de Jésus..... | 91 |
| 6.5.2 Les données du Nouveau Testament..... | 92 |
| 6.5.3 Le refus de l'agnoétisme dans l'Eglise antique..... | 93 |
| 6.5.4 La conception de la science triple..... | 93 |
| 6.5.5 Le Magistère du 20 ^{ème} siècle..... | 95 |
| 6.5.6 La position de Rahner et de Galot..... | 95 |
| 6.5.7 Jésus avait-il la foi ? | 96 |
| 6.6 La sainteté et la liberté humaine de Jésus..... | 97 |
| 6.6.1 L'absence du péché..... | 97 |
| 6.6.2 La plénitude de la grâce..... | 97 |
| 6.6.3 La liberté parfaite..... | 98 |
| 6.7 Christ digne d'être adoré : l'exemple du Sacré Cœur..... | 99 |
| 6.7.1 La situation actuelle et la signification générale du culte..... | 99 |
| 6.7.2 Perspectives bibliques..... | 99 |
| 6.7.3 L'histoire du culte..... | 100 |
| 7. L'ŒUVRE SALVIFIQUE DU CHRIST OU SOTERIOLOGIE | 102 |
| 7.1 La description du salut dans la Bible..... | 102 |
| 7.2 Les thèmes principaux de la sotériologie des Pères..... | 109 |
| 7.3 L'approche systématique d'Anselme d'Aoste : la satisfaction vicaire du Dieu-homme..... | 111 |
| 7.3.1 Introduction..... | 111 |
| 7.3.2 Le noyau de l'argumentation..... | 112 |
| 7.3.3 La nécessité de la Rédemption..... | 113 |
| 7.3.4 Raisons pour la mort du Dieu-homme..... | 114 |
| 7.3.5 Le terme justice..... | 115 |
| 7.3.6 Annotations critiques..... | 115 |
| 7.3.6.1 Le commentaire de Thomas sur la nécessité de la Rédemption..... | 115 |
| 7.3.6.2 L'attaque moderne contre le concept de la satisfaction..... | 116 |
| 7.3.6.3 Un formalisme juridique ?..... | 116 |
| 7.3.6.4 Une épave idéologique du féodalisme ?..... | 116 |
| 7.3.6.5 Une image cruelle de Dieu ?..... | 117 |
| 7.3.6.6 La requête fondamentale de la liberté..... | 117 |
| 7.3.6.7 Le poids de la divine sainteté..... | 117 |
| 7.3.7 Résultat..... | 117 |
| 7.4 Le développement de la sotériologie du Moyen Age jusqu'à aujourd'hui..... | 117 |
| 7.5 La médiation du Christ comme charnière de la sotériologie..... | 118 |
| 7.6 Termes clefs de la médiation salvifique..... | 121 |
| 7.6.1 Le salut par la Révélation (Jésus Christ prophète et maître)..... | 121 |
| 7.6.2 La Rédemption..... | 123 |
| 7.6.2.1 Le sens général du mot..... | 123 |
| 7.6.2.2 Le rachat..... | 123 |
| 7.6.2.3 La libération du péché, de la mort et du pouvoir de satan..... | 124 |
| 7.6.3 Le sacrifice..... | 126 |
| 7.6.3.1 Le rôle et la définition générale du sacrifice..... | 127 |
| 7.6.3.2 La préparation du sacrifice du Christ dans l'Ancien Testament..... | 127 |
| 7.6.3.3 Le sens sacrificiel de l'offrande de Jésus dans le Nouveau Testament..... | 128 |
| 7.6.3.4 La contribution magistérielle du concile de Trente..... | 130 |
| 7.6.3.5 Résumé systématique..... | 130 |
| 7.6.4 La satisfaction vicaire..... | 131 |
| 7.6.4.1 La signification du terme..... | 131 |
| 7.6.4.2 Le témoignage sur le fait de la satisfaction vicaire..... | 132 |
| 7.6.4.3 Les difficultés modernes avec la satisfaction vicaire..... | 133 |
| 7.6.4.4 Notes systématiques..... | 134 |
| 7.6.5 L'expiation..... | 135 |
| 7.6.6 La justification..... | 136 |
| 7.6.7 Le mérite..... | 138 |
| 7.6.8 Représentation, substitution et solidarité..... | 139 |
| 7.6.9 La réconciliation..... | 141 |
| 7.7 Le ministère triple de Jésus (prophète, prêtre et roi)..... | 142 |
| 7.8 Les mystères de la vie de Jésus..... | 147 |

| | |
|---|-----|
| 7.8.1 L'importance du traité | 147 |
| 7.8.2 Les mystères de l'enfance de Jésus | 148 |
| 7.8.3 La vie cachée de Jésus | 149 |
| 7.8.4 Le Baptême de Jésus | 150 |
| 7.8.5 La tentation de Jésus | 151 |
| 7.8.6 La doctrine de Jésus | 151 |
| 7.8.7 Les miracles de Jésus | 152 |
| 7.8.8 La Transfiguration | 153 |
| 7.8.9 La Passion | 153 |
| 7.8.10 La descente aux enfers | 158 |
| 7.8.10.1 La descente aux enfers, une vieille relique ? | 158 |
| 7.8.10.2 Le fondement biblique | 158 |
| 7.8.10.3 La tradition patristique et scholastique | 160 |
| 7.8.10.4 La proposition de von Balthasar | 161 |
| 7.8.11 La Résurrection | 161 |
| 7.8.11.1 La causalité de la Résurrection en parallèle à celle de la Passion | 161 |
| 7.8.11.2 Le rôle de la Résurrection dans l'ensemble de la foi | 162 |
| 7.8.12 L'Ascension | 163 |
| 7.8.12.1 L'importance de l'évènement dans la foi de l'Eglise | 163 |
| 7.8.12.2 Le fondement biblique | 164 |
| 7.8.12.3 Perspectives systématiques | 165 |
| 7.8.13 La Pentecôte | 166 |
| 7.8.14 La Parousie | 166 |
| 8. L'UNICITE DE JESUS CHRIST ET L'UNIVERSALITE DU SALUT | 167 |
| 8.1 La présence des religions non chrétiennes – un défi pour la foi chrétienne | 167 |
| 8.2 Notes pour une théologie des religions de l'Ancien Testament | 168 |
| 8.3 L'unique médiation de Jésus Christ selon le Nouveau Testament | 169 |
| 8.4 Accents sur le rôle des religions païennes dans le Nouveau Testament | 170 |
| 8.5 La pensée des Pères sur les religions humaines | 171 |
| 8.5.1 La recherche humaine de Dieu et l'offrande divine du salut | 171 |
| 8.5.2 La polémique contre les idoles | 171 |
| 8.5.3 Le culte sacrificiel païen | 172 |
| 8.5.4 Pratiques divinatoires | 172 |
| 8.5.5 Les mythes sur les dieux | 173 |
| 8.5.6 L'origine du polythéisme | 173 |
| 8.5.7 La théologie politique des empereurs | 173 |
| 8.5.8 Le refus d'un syncrétisme monothéiste | 173 |
| 8.5.9 Une inculturation avec l'aide des religions païennes ? | 174 |
| 8.5.10 Le renvoi au monde indien | 175 |
| 8.6 Evaluation théologique des témoignages patristiques | 175 |
| 8.6.1 La préférence théologique des témoignages patristiques | 175 |
| 8.6.2 Les limites du dialogue interreligieux | 176 |
| 8.6.3 Les religions humaine comme voies de salut ? | 176 |
| 8.6.4 La valeur de la doctrine patristique | 177 |
| 8.7 Approches médiévales | 177 |
| 8.8 Un exemple concret : le problème du salut dans le bouddhisme | 177 |
| 8.9 Le rôle de Jésus Christ dans la théologie pluraliste des religions | 178 |
| 8.9.1 La nuance illuministe | 178 |
| 8.9.2 L'influence kantienne | 179 |
| 8.9.3 L'anticipation de la théologie pluraliste des religions dans le protestantisme libéral | 179 |
| 8.9.4 La réaction extrême de Karl Barth | 180 |
| 8.9.5 La théologie pluraliste de John Hick | 180 |
| 8.9.6 L'approche de Paul F. Knitter | 180 |
| 8.9.7 Exclusivisme, inclusivisme, pluralisme | 181 |
| 8.10 La réaction de la part du Magistère | 181 |
| 8.10.1 La préparation théologique avec le document de la Commission Théologique Internationale (CTI) « Le christianisme et les religions » (1996) | 181 |
| 8.10.2 La déclaration Dominus Iesus (2000) | 182 |
| 8.10.2.1 Les défis du relativisme comme motif du document | 182 |
| 8.10.2.2 La valeur dogmatique de la Dominus Iesus | 183 |
| 8.10.2.3 L'enseignement christologique | 183 |
| 8.10.2.4 L'aspect ecclésiologique | 185 |
| 8.10.2.5 Le lien entre dialogue et vérité | 188 |

| | |
|--|-----|
| 8.10.2.6 La notification de Jacques Dupuis | 188 |
| 8.11 Conclusion | 189 |
| BIBLIOGRAPHIE CHOISIE..... | 191 |
| A. Documents du Magistère..... | 191 |
| B. Travaux choisis..... | 191 |

1 Introduction

1.1 Le mystère du Christ, centre de la théologie

Avec le cours de Christologie, nous nous approchons du centre de la dogmatique et de la théologie toute entière. Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, a fondé par son œuvre salvatrice notre Rédemption. Pour cela, « le mystère du Christ » doit être le noyau de toutes les études théologiques¹.

Catéchisme de l'Eglise Catholique n°425 : « *La transmission de la foi chrétienne, c'est d'abord l'annonce de Jésus-Christ, pour conduire à la foi en Lui* ».

1.2 La rencontre avec le Christ comme hérité du grand jubilé de l'an 2000

Nous nous trouvons au début du troisième millénaire. La Lettre apostolique *Nuovo Millennio Ineunte* (NMI, 2001) nous rappelle l'héritage à valoriser du Grand Jubilé de l'an 2000, l'anniversaire de l'Incarnation du Verbe. Dans sa lettre apostolique *Tertio Millenio Adveniente* (TMA, 1994), Jean Paul II avait tracé le chemin de la préparation. En 1997 l'Eglise fut invitée à réfléchir sur le Christ, Verbe du Père ; en 1998 elle fut appelée à tourner le regard vers l'Esprit Saint et en 1999 vers le Père céleste. Pour le cours de Christologie, nous pouvons profiter de l'attention particulière à notre thème de l'année 1997. Entre les nombreuses publications, doit être particulièrement signalé le subsidie de la Commission Théologico-Historique du Grand Jubilé avec le titre « Christ, Verbe du Père ».

Dans la *Tertio Millenio Adveniente*, le pape, en se fondant sur les propositions faites durant un consistoire de cardinaux, a proposé comme thème générale de l'année 1997 : « *Jésus Christ, unique sauveur du monde, hier, aujourd'hui et toujours* »². Le renvoi à Jésus Christ « *unique sauveur* » rappelle l'importance existentielle de la foi en Jésus Christ, tout comme la prétention absolue du Seigneur face au pluralisme religieux particulièrement présent dans le monde actuel des mass-médias. La proposition chrétienne ne s'entend pas comme une promotion de n'importe quel genre dans un supermarché des idées religieuses, mais regarde l'unique source d'où peut provenir notre salut.

La Lettre aux Hébreux est expressément citée. Il vaut la peine de voir un peu le contexte : « *Jésus Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais ! Ne vous laissez pas égarer par des doctrines diverses et étrangères ...* » (He 13,8-9). La Lettre aux Hébreux est une tentative de renouveler une communauté déjà devenue fatiguée dans la vie chrétienne. On parle de personnes qui ont rejeté la foi (He 6,4-8), d'autres qui délaissent la messe dominicale (He 10,24s), qui se laissent capturer par des hérésies latentes (He 13,9) et qui en somme déprécient l'engagement de Jésus Christ mort à la croix pour nos péchés. En cette situation, l'auteur de la Lettre aux Hébreux cherche à approfondir la foi en Christ, en traitant du sacrifice du souverain Grand-Prêtre et de ses effets.

La *Tertio Millenio Adveniente* met en relief trois contenus christologiques centraux :

¹ Cf. *Optatam Totius* n°14.

² Cf. He 6,4-8.

1. La redécouverte du Christ comme sauveur et annonciateur de l'Évangile avec une référence particulière à Luc 4 : là se trouvent ensemble les thèmes de l'année jubilaire (année de grâce) et de la mission de Jésus Christ.
2. L'approfondissement de l'Incarnation de Jésus et de sa naissance du sein virginal de Marie.
3. La nécessité de croire en Lui pour être sauvé³.

Avec ces trois points sont rappelés les autres contenus importants : la redécouverte du Baptême qui nous a revêtu du Christ (Gal 3,27), l'orientation œcuménique pour tourner ensemble avec tous les chrétiens le regard vers l'unique sauveur, la redécouverte de la catéchèse avec l'aide du Catéchisme de l'Eglise Catholique, le refus des erreurs par rapport à la personne de Jésus Christ, l'exemple de Marie Mère de Dieu qui ne peut pas être séparée du Verbe incarné⁴.

Il est évident qu'il ne s'agit pas seulement d'un effort intellectuel, mais aussi d'une exigence spirituelle. La Commission du Grand Jubilé recommandait la *lectio divina* de l'entier Nouveau Testament (en particulier les évangiles) et la pratique de la piété populaire :

« Les solennités centrales de l'année liturgique, comme Noël et Pâques, représentent aussi les deux grandes références de la participation cordiale du peuple au salut – dans la joie de la naissance et de la résurrection et dans la douleur de la passion—par les sacrements de la réconciliation et de l'eucharistie. En partant de ces deux noyau essentiels de la foi en Christ, il nous est suggéré de redécouvrir dans le domaine de la propre Eglise locale ou particulière, les *manifestation christologiques de la piété populaire* : l'adoration du Très Saint Sacrement, la dévotion au très Sacré Cœur, les processions de la semaine sainte, les pieux exercices de la *Via crucis* en carême et de la *Via lucis* en temps pascal »⁵.

1.3 Approches non chrétiennes de Jésus Christ

Nos études ont lieu dans un milieu culturel pour lequel la foi en Jésus Christ ne va pas de soi. Certainement la foi a toujours été une provocation et une grâce, mais dans la culture occidentale la profession de Jésus comme Fils éternel de Dieu, mort et ressuscité pour nous, valut durant un long temps comme une chose généralement acceptée.

Après l'illumination du 18^{ème} siècle, les choses ont changé. Le Jésus historique est opposé au Jésus de la foi. L'atmosphère de l'opinion publique subit jusqu'à aujourd'hui cette marque : il existe un intérêt notable pour la figure historique de Jésus utilisée dans plusieurs buts : pour promouvoir les désarmements et la non-violence, pour favoriser le socialisme avec la sympathie pour les marginaux, pour établir le féminisme avec l'égalité radicale entre homme et femme, pour découvrir un archétype pour la santé de nos psychisme etc....

Les concepts présentés sont ainsi d'habitude que partiellement en harmonie avec la foi de l'Eglise.

Un récent livre allemand cherche de faire le bilan sur les falsifications par rapport à Jésus dans les dernières décennies. Citons seulement quelques titres : « *Jésus avec femme et enfants* », « *le sépulcre de Jésus à Kashmir* », « *Jésus l'arien* », « *Inspirateur d'Hitler* » ; « *Jésus et ses voyages en Amérique* », « *Jésus dans le véhicule spatial* »... Nous trouvons ici des choses vraiment étranges. Mais nous voyons que le nom de Jésus a été utilisé pour n'importe quel mouvement et idéologie, le national-socialisme et le marxisme inclus.

Nous pouvons constater une chose semblable dans les religions non chrétiennes : là aussi il existe un intéressant regard vers Jésus, bien que le Seigneur soit mis dans un cadre étranger. Prenons comme exemple le Judaïsme, l'Islam et l'Indouisme.

Selon Pinchas Lapide, un théologien juif, après la fondation d'Israël apparurent de nombreux livres sur Jésus, plus que dans le temps complet qui précéda. Il s'agirait (de 1948 à 1988) d'environ 500 publications. Ces travaux soulignaient le fait que Jésus était un juif, mais ils nient qu'il soit le messie, le Fils de Dieu et le Rédempteur.

³ TMA, n° 40.

⁴ TMA, n° 41-43.

⁵ Commission Théologico-historique, pp. 10s ; et NMI, n°29-41.

Aussi dans l'islam, Jésus a sa place : c'est un grand prophète, né de la vierge Marie, auteur de nombreux miracles, maître du monothéisme absolu et de la soumission totale à Dieu (= islam). Il est monté au ciel et viendra de nouveau au jugement final. Mais le Coran nie la mort de Jésus (une personne qui lui ressemblait a été crucifiée – une idée gnostique). Il est aussi fortement opposé à la prétention de Jésus d'être le Fils de Dieu. Jésus reste un simple prophète qui a préparé la venue de Mahomet, le dernier des prophètes.

De l'Indouisme est connu par exemple l'opinion de Gandhi. Sa lutte non-violente pour l'indépendance de l'Inde contre l'Angleterre fut influencée par le sermon sur la Montagne. Pour certains théologiens indous, Jésus est un « *avatata* » c'est-à-dire une Incarnation plénière de Dieu. Swami Vivekananda par exemple retient Jésus comme étant un prophète pur et généreux, qui souffrit et expia en mode vicair pour chacun de nous. Toutefois il ne s'agit pas d'une foi absolue en Jésus comme Dieu : à côté de lui il y a d'autres Incarnation ; le personnage de Jésus fait partie d'un syncrétisme vague qui mélange beaucoup de moments différents. Jésus est un personnage divin entre beaucoup d'autres.

1.4 La foi de l'Eglise et la recherche historique sur Jésus

Nous avons vu des approches assez diverses par rapport à Jésus. Chaque personne, chaque groupe semble interpréter Jésus selon son propre goût. Est-ce donc un choix subjectif la façon dont nous traitons le Seigneur ?

Rappelons deux points centraux :

1. Il est important de voir le rôle de l'Eglise pour la foi en Jésus.
2. Il faut aussi montrer que cette foi a un fondement solide dans l'histoire.

Excursus : les sources non chrétiennes sur Jésus :

Sur la vie de Jésus nous avons des sources historiques tout d'abord du christianisme, mais aussi de l'hébraïsme, et du paganisme romain. Les notes non chrétiennes sont maigres, mais elles attestent que Jésus a existé et a subi l'exécution capitale de la croix.

Les sources romaines sont les suivantes :

1. L'historien romain Tacite décrit dans ses *Annales* (environ 116) le temps de Néron. L'empereur avait fait brûler Rome en 64 et donné la faute à la secte que le peuple appelait chrétien. Il affirme que les chrétiens ont leur nom du Christ qui a été condamné à mort par Ponce Pilate sous le règne de Tibère. (*Annales* 15,44).
2. L'historien impérial Svetonio, à côté de l'allusion à la persécution sous Néron, renvoie (vers 120) dans sa biographie de l'empereur Claude à l'expulsion « des juif de Rome à cause de continus désordres causés par un certain *Chrestus* ». L'expulsion de la part de Claude est mentionnée dans les Actes de Apôtres (18,2).
3. Pline le Jeune, proconsul en Bithynie (Asie Mineure) de 111 à 113, écrit à l'empereur Trajan que les chrétiens se réunissaient en certains jours de la semaine avant l'aube pour chanter des « hymnes en honneur du Christ comme pour un Dieu » (Epist. X,96).

Parmi les sources juives apparaissent :

1. Deux passages de Flavius Josèphe dans son œuvre « *Des antiquités juives* » (de 93/94). Un texte présente Jacques comme « frère de Jésus, appelé Christ » et un autre passage est discuté, parce qu'il contient probablement une interpolation chrétienne.
2. Le Talmud dont les notes sur Jésus semblent être fixées par écrits seulement après le 220 d.C. Selon un résumé d'un chercheur juif, le Talmud indique sur Jésus surtout le nom (Jeshuha di Nazareth), le fait d'avoir accompli de la magie (un renvoi aux miracles), d'avoir séduit Israël et ridiculisé les paroles des sages, d'avoir expliqué la torah dans le mode des sages, d'avoir été cloué sur la croix à la veille de la Pâque (avec la fête du shabbat) comme hérétique et séducteur ; affirme que ses disciples ont guérit des malades en son nom.

Les témoignages non chrétiens n'apportent rien que nous ne sachions aussi des sources chrétiennes, mais ils confirment la crédibilité des informations néotestamentaires.

Les sources historiques sur la vie de Jésus dans les évangiles ne sont pas des biographies neutres. Elles sont des témoignages de la foi qui présupposent la résurrection du Christ et l'existence d'une communauté des disciples. Nous rencontrons des témoignages pour la foi de l'Église. C'est impossible d'en faire un bilan de façon satisfaisante en dehors de la perspective de la foi.

Voyons ce dernier fait dans l'histoire de l'ainsi dite « *Leben-Jesu-Forschung* », la recherche indépendante sur la vie de Jésus au 19^{ème} siècle. Albert Schweitzer, un théologien libéral de l'Allemagne, a décrit il y a environ 100 ans cette *Leben-Jesu-Forschung* en un livre fameux. La recherche sur la vie de Jésus présuppose la question de l'illuminisme de séparer clairement le Jésus de l'histoire du Christ de la foi. La distinction formelle entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi s'inspire de Martin Kähler, un théologien libéral du 19^{ème} siècle, mais la chose comme telle est typique de l'illuminisme. Nous pouvons parler ici d'une « *jésuologie* » qui se substitue à la Christologie.

Au fondement se trouve un orientaliste de Hambourg du 18^{ème} siècle, Reimarus. Il pensait que Dieu existait, mais qu'il n'agissait pas dans l'histoire : le système philosophique du déisme. Pour cela Reimarus élimina tous les miracles et même la résurrection de Jésus qu'il expliqua comme étant une ruse des disciples. Il distingue entre le *système I* et le *système II* : le *système I* serait ce que Jésus avait pensé. Jésus entendait, selon Reimarus, établir un règne messianico-politique. Mais cette prétention fut un échec avec la mort en croix. Pour cela les disciples inventèrent le *système II* : ils substituent le messie politique avec un messie apocalyptique qui retournerait à la fin des temps. Ils inventèrent la résurrection et attendaient la parousie qui au contraire n'est jamais advenue et n'adviendra jamais.

Après Reimarus apparurent beaucoup de livres qui tentèrent de libérer le Jésus de l'histoire de la domination du dogme. Au début du 20^{ème} siècle, Albert Schweitzer fit son bilan de ces tentatives. Il avait vu environ 150 œuvres. Schweitzer affirma que la recherche libérale sur la vie de Jésus aurait été le travail le plus grand de la théologie allemande. Mais au même moment il dit que ce travail arriva à un désastre total. Écoutons Schweitzer :

« La recherche historique sur la vie de Jésus n'est pas partie d'un intérêt purement historique, mais cherchait le Jésus de l'histoire comme aide dans la lutte libératrice contre le dogme...cherchait le Jésus historique, comme il était compréhensible pour leur temps. Pour Bahrdt et Venturini c'est un instrument en un ordre secret...Pour Reinhard, Hess, Paulus...il est le révélateur merveilleux de la vraie vertu qui correspond à la raison. Ainsi chaque époque suivante de la théologie trouvait ses idées en Jésus, et en mode différent ne pouvait pas le vivifier. Et non seulement les époques se retrouvaient en lui : chaque auteur singulier le créa selon sa propre personnalité ». « *Etrange destin que celui de la recherche sur la vie de Jésus. Je partais pour trouver le Jésus historique, en pensant de pouvoir le situer dans notre temps comme il est, comme maître et comme sauveur. Je brisais les chaînes qui depuis des siècles le tenaient lié aux roches de la doctrine ecclésiastique, me réjouis quand la vie et le mouvement pénétrèrent de nouveau son visage et quand je vit l'homme historique Jésus lui venir à la rencontre. Mais lui toutefois ne s'arrêta pas, il passa devant notre temps, l'ignora et retourna dans le sien ».*

Ou bien, comme ajoute un auteur moderne : « *les rationalistes expliquent Jésus comme moraliste, les idéalistes comme idée de l'humanité, les esthéticiens comme un artiste génial de la parole, les socialistes comme l'ami des pauvres et réformateur social, les scientifiques présomptueux faisaient de lui une figure romanesque ».*

La présumée libération du dogme conduisait donc à un esclavage dans l'esprit du temps et dans beaucoup de subjectivismes.

Qu'est ce qu'a fait la théologie protestante après le désastre de la « *Leben-Jesu-Forschung* », sortie en grande partie de son sein ?

La réaction la plus connue et extrême vient de Rudolf Bultmann (1884-1976). Bultmann pensait que les fondements historiques de la vie de Jésus seraient sans aucune importance pour la foi. La recherche sur la vie de Jésus montrerait que l'on ne peut écrire aucun récit historique sur le personnage du Seigneur. Mais le Jésus de l'histoire ne serait pas important, seul l'est le Christ de la foi. Et cette foi, pour être sincère, ne devrait pas se fonder sur des événements historiques. Seul Dieu opérerait cette foi en dedans de nous. Bultmann renouvelle et porte ainsi à son point le plus extrême

un courant de la pensée de Luther (*solus Deus, sola gratia*). Selon Bultmann il est bien d'enlever les fondements rationnels et historiques de la foi chrétienne.

Bultmann croit au dogme illuministe de déiste qu'il n'existe pas de miracles, ni la résurrection corporelle de Jésus. La résurrection selon lui est seulement le renvoi à l'importance de la croix où Dieu nous pardonne. Jésus serait ressuscité dans le kérygme, dans la prédication.

Nous avons vu jusque là deux modèles ou façon de faire la Christologie : traiter l'histoire –sans la foi (« *Leben-Jesu-Forschung* ») ; prendre la foi – sans l'histoire (Bultmann). Mais aucun de ces extrêmes n'est valide : il faut voir tant la foi, la foi de l'Eglise, tant ses fondements dans l'histoire.

Dans le temps après Bultmann, même dans la théologie protestante et entre les propres élèves de l'exégète existentialiste, l'importance de l'histoire a été redécouverte. Est notable surtout une conférence de Ernst Käsemann en 1953 qui commença une seconde onde de la recherche sur le Jésus historique. En base à une suggestion du chercheur américain M. J. Borg (1991) on parle maintenant parfois d'une troisième recherche sur Jésus : sur la base de nouvelles sources littéraires (Qumram par exemple) et archéologiques, on voit mieux le contexte juif et on arrive à une confiance majeure dans la fiabilité historique des évangiles. On ne peut pas écrire une biographie nette sur la vie de Jésus, mais avec l'effort historique on rejoint des données concrètes, comme nous le verrons plus tard.

Il faut critiquer le préjugé fondamental de la théologie libérale : l'exclusion des miracles n'est pas une résultat de la recherche historique, mais du dogme que Dieu ne pourrait pas intervenir dans l'histoire. Ce dogme libéral a aussi exercé une influence forte sur l'exégèse d'origine catholique. Bultmann est l'exégète avec l'influence la plus grande du 20^{ème} siècle. « *Ses contributions marquent les fondements plutôt invisibles dans la grande partie de ces travaux qui déterminent aujourd'hui l'exégèse et la théologie du Nouveau Testament* ».

Nous verrons davantage ce sujet plus tard. Nous devons partir de la foi de l'Eglise ; on ne peut pas séparer le témoignage sur Jésus de la communauté de l'Eglise catholique qui nous présente le canon de la Bible. On ne peut pas opposer le Jésus de l'histoire au Christ de la foi. Il sera de notre devoir de voir la richesse et les détails de la foi catholique sur Jésus Christ.

L'importance de la communauté ecclésiale se montre déjà dans la composition des évangiles eux-mêmes : l'histoire des formes et l'histoire de la rédaction ont mis en évidence le rapport fondamental entre la communauté qui transmet et les évangélistes dans le décrire les traits de Jésus. Ainsi avait raison Marie-Joseph Lagrange, fondateur de l'Ecole Biblique de Jérusalem, lorsqu'il écrit en 1929 : « *les évangiles sont la seule vie de Jésus Christ possible à écrire* ». Mais au même moment il faut aussi montrer que notre foi n'est pas une chose arbitraire. Elle a ses fondements dans l'histoire même si il s'agit de choses dont l'origine et l'effet outrepassent les limites du temps et du lieu. C'est plutôt la requête de la théologie fondamentale de montrer les fondements historiques et philosophiques de la foi en Jésus. La théologie dogmatique au contraire cherche à donner une vue systématique sur la Christologie en se fondant sur le dogme de l'Eglise. Dans notre cours nous devons combiner les deux méthodes : celle de la théologie fondamentale qui part des fondements rationnels et celle de la théologie dogmatique qui part de la foi ; sans doute la perspective dogmatique sera déterminante, mais pour des thèmes déterminés une étroite collaboration entre la méthode rationnelle et une approche qui part des contenus de la foi est nécessaire.

1.5 Le dogme de Chalcédoine comme point central

Déjà au début il nous faut indiquer un moment central de la foi en Jésus Christ. Jésus n'est absolument pas important pour nous si il est seulement un prophète qui prépare la route pour les autres prophètes ; il n'est absolument pas important si ne il donne seulement que quelques impulsions qui pourraient améliorer notre vie.

L'importance de Jésus vient du fait qu'il s'agit ici du Fils éternel de Dieu, incarné pour nous, mort et ressuscité pour notre salut. Ce noyau doctrinal se montre en mode particulier au concile de Chalcédoine en 451 dont nous reparlerons plus tard : Jésus Christ est vrai Dieu et vrai homme dans

l'unité de la personne du Fils de Dieu. La fidélité à la doctrine de Chalcédoine reste la boussole sûre pour tous les sentiers christologiques.

Joseph Ratzinger écrit : « *La filialité divine est cette chose qui rend important le Christ. Si réellement Dieu s'est fait homme en lui, il restera notre mesure pour tous les temps. Après et seulement après il est insubstituable. En après son être humain aussi est important. Parce que après cet être humain montre qui est Dieu ; après cet homme est un chemin. Enlever la divinité de Jésus Christ ne signifie pas découvrir l'homme Jésus, mais le détruire au détriment d'idée faites de soi* ».

1.6 Présentation du plan

D'abord nous verrons la Christologie dans le chemin historique, ensuite viendra le panoramique systématique. Dans la partie historique nous présenterons les fondements bibliques et la formation du dogme christologique de l'Eglise antique. Après avoir parcouru les grand conciles, de Nicée I (325) à Nicée II (787), nous trouverons des touches historiques sur le Moyen Age (avec surtout Saint Thomas) et sur le développement moderne.

Après la partie historique, nous chercherons de donner une synthèse de la doctrine christologique. Il faudra traiter les moments les plus important de la personne de Jésus Christ (la Christologie dans le sens le plus étroit) et ensuite les traits décisifs de son œuvre salvifique (la sotériologie). Tant la personne du Seigneur que son œuvre de salut seront présentées. Il est clair en même temps que les deux perspectives (personne et œuvre) ne peuvent pas être séparées, si ce n'est en mode méthodologique : Jésus comme Fils de Dieu est important pour notre salut, et notre salut est lié à l'Incarnation.

1.7 Renvois bibliographiques

Presque toutes les décisions importantes du Magistère se trouvent dans le Denzinger Hünermann (DH). L'œuvre de Dumeige est aussi très utile parce qu'elle est plus systématique que chronologique. Il y a le Catéchisme de l'Eglise Catholique qui présente un traité synthétique de la Christologie pour l'Eglise.

Nous conseillons les livres de la bibliographie avec 2*. Particulièrement récent est le livre du Cardinal Schönborn publié en 2002.

Optatam Totius n°16 :

« (...) La théologie dogmatique sera exposée selon un plan qui propose au premier lieu les thèmes bibliques eux-mêmes. On montrera aussi aux séminaristes l'apport des Pères d'Orient et d'Occident pour une transmission et un approfondissement fidèles de chacune des vérités de la Révélation. On fera de même pour la suite de l'histoire du dogme, en tenant compte également de sa relation avec l'histoire générale de l'Eglise. Puis pour mettre en lumière, autant qu'il est possible, les mystères du salut, ils apprendront à les pénétrer plus à fond, et à en percevoir la cohérence, par un travail spéculatif, avec saint Thomas pour maître. On leur enseignera à les reconnaître toujours présents et agissant dans les actes liturgiques et toute la vie de l'Eglise. Ils apprendront à chercher à la lumière de la Révélation la solution des problèmes humains, à appliquer ces vérités éternelles à la condition changeante des réalités humaines, et à les communiquer de façon adaptée aux hommes de leur temps. »

PREMIERE PARTIE :

LA CHRISTOLOGIE DANS LE CHEMIN HISTORIQUE

2. Le fondement biblique de la Christologie

2.1 L'attente du Sauveur

2.1.1 La situation de l'humanité entière

2.1.1.1 La « préhistoire » (Gn 1-11)

L'arrivée du sauveur arrive comme le sommet d'une longue histoire. Nous trouvons là de la part de Dieu l'offre du salut, mais de la part des hommes aussi les péchés qui empêchent de rejoindre la communion avec Dieu. Avant de raconter l'histoire d'Israël qui commence avec la vocation d'Abraham, la Bible ébauche la situation de l'humanité en mode général.

L'homme est créé à image de Dieu (Gn 1,26-28) ; il peut répondre consciemment à l'appel du créateur et il reçoit le devoir de dominer la terre. Le chapitre 2 de la genèse décrit en mode imagé que l'homme au commencement se trouvait dans la communion intime avec Dieu : il y a une relation d'amitié, il y a le don de la vie qui empêche la mort. Mais à travers le péché, décrit dans le chapitre 3, la situation change : les premiers parents reçoivent des peines, (avant tout la mort) et sont chassés du paradis. Avec leurs propres forces ils ne peuvent plus entrer dans la proximité avec Dieu. Ils ont besoin du salut. Et les chapitres 4-11 de la Genèse décrivent comment la situation s'est toujours aggravée : le premier homicide, le déluge, la tour de Babel. Au chapitre 12 au contraire, avec la vocation d'Abraham, commence de nouveau une route de salut.

2.1.1.2 Le « protévangile » (Gn 3,15)

Mais déjà avant la vocation d'Abraham, le récit biblique nous présente une promesse qui s'oriente vers le futur : l'ainsi dit « protévangile », Gn 3,15. Selon ce verset, Dieu dit au serpent : « *Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien. Il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon.* »

Ce passage, vu dans le contexte original, décrit la lutte entre les forces mauvaises et l'humanité, la race de la femme. Le serpent mord le talon, c'est-à-dire qu'il fait des dommages aux hommes, mais finalement il sera vaincu.

La tradition biblique qui se trouve en dessous,¹ place déjà la vieille promesse dans un contexte de salut messianique. Suivant cette route, la Septante concrétise la « race » victorieuse de la femme en mode personnel : « *autos* » soit « *lui* » écrasera la tête du serpent. Est ici significatif l'usage d'un pronom masculin (« *autos* ») pour le substantif neutre « *to sperma* » (la race, le lignage). « *Lui* » est une personne concrète, pas seulement l'humanité en genre. Le contexte messianique se montre ici plus clairement. Mais les deux interprétations (le messie et l'humanité) ne s'excluent pas réciproquement. Parce que le messie représente aussi l'humanité devant Dieu.

La Vulgate donne au passage un sens marial : « *Ipsa conteret caput tuum* », « Elle t'écrasera la tête ». Philologiquement, cette traduction est fautive et fut corrigée par la récente Néo-vulgate. Mais elle

¹ Concrètement le « Yahviste ».

contient la vérité que l'on ne peut séparer le Messie de sa Mère, la « nouvelle Eve ». Cette perspective s'ouvre dans le temps des Pères : Justin et Irénée mettent à côté du parallélisme « Adam-Christ » celui de « Eve-Marie ».

L'opposant du Messie, le « serpent », est déjà expliqué dans l'Ancien Testament comme le diable². Dans le protévangile on peut rencontrer une promesse de Rédemption. Cette promesse implique l'action humaine, celle du Messie appartenant à la « race de la femme », mais en mode direct aussi l'action de Dieu : seulement Dieu peut sauver l'homme, en envoyant le Messie. Le salut doit venir ainsi donc pratiquement « d'en bas », de l'humanité, mais surtout et avant tout « d'en haut », de Dieu. En Jésus, le Dieu-homme, les deux facteurs seront unis.

2.1.1.3 Facteurs positifs et obstacles

La préparation de l'humanité pour le rédempteur se montre en mode double : la nécessité du salut et la faculté d'accueillir la grâce divine. D'un côté on voit l'influence négative du diable, du péché et de la mort qui provoquent le désir du salut. En se référant avant tout au parallélisme en Adam et le Christ en Ro 5, la tradition chrétienne parle du « péché originel » : déjà à la naissance nous nous trouvons sans la communion intérieure avec Dieu, dans la mort spirituelle, dans le manque de la vie divine. Au péché originel s'ajoutent les péchés personnels qui font encore empirer la situation face à Dieu.

D'autre part, l'image de Dieu dans l'homme n'est pas détruite, même si le péché originel implique la perte du moment « surnaturel » d'être image de Dieu. Reste la faculté de parvenir à la connaissance de Dieu comme l'explique le livre de la Sagesse (Chap. 13) et saint Paul dans la lettre aux Romains (1,20-21). Reste aussi la conscience qui rappelle d'éviter le mal et de faire le bien (cf. Ro 2,14-15).

La grâce de Dieu, donnée en Jésus Christ, agit déjà avant l'arrivée du sauveur, bien que pas en abondance avec le christianisme. Ainsi, aussi les religions humaines hors de la révélation peuvent avoir quelques influences qui préparent les gens pour le Rédempteur. Mais au même moment il ne faut pas oublier qu'il se trouve là aussi l'influence du péché et du diable qui perverti une grande partie des bons éléments. Dans les religions du monde nous rencontrons en des modes différents beaucoup d'éléments qui peuvent préparer la route vers Jésus, et beaucoup d'autres éléments qui sont un obstacle.

On ne peut pas non plus affirmer une égalité dans la préparation du Sauveur entre les religions païennes et l'histoire d'Israël : les religions païennes sont plutôt des tentatives humaines de chercher Dieu, alors que dans l'histoire d'Israël, Dieu intervient directement, en préparant la route pour l'arrivée de Jésus.

2.1.1.4 L'Incarnation : pourquoi aussi tard ?

L'histoire humaine avant le Christ est assez longue. Si nous indiquons le début du genre humain vers un million d'année avant le Christ, on montre encore de façon plus clair quel problème les pères ont déjà discuté : Pourquoi l'Incarnation est-elle arrivée si tard ?

La réponse de la part des Pères dans les moments essentiels est encore valide aujourd'hui. On peut indiquer trois points :

1. La justice de Dieu et sa sévérité se montrent plus clairement si la Rédemption se fait attendre ;
2. La dignité du Rédempteur demande une préparation (Cf. He 1,1-2) ;
3. Le désir humain pour la Rédemption devient plus grand si les tentatives humaines montrent qu'avec nos propres forces on ne peut échapper à la perdition.

² Cf. Sag 2,24 et Ap 12,9.

2.1.2 La préparation d'Israël

2.1.2.1 L'importance de l'Ancien Testament pour la Christologie

L'importance de l'Ancien Testament pour la Christologie est indiquée par Jésus lui-même. Est significatif l'épisode dans la synagogue de Nazareth, présenté par Luc : Jésus lit un passage du prophète Isaïe : « *L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer en liberté les opprimés, proclamer une année de grâce du Seigneur. Il replia le livre, le rendit au serviteur et s'assit. Tous dans la synagogue tenaient les yeux fixés sur lui. Alors il se mit à leur dire : "Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Écriture."* » (Lc 4,16-21 ; cf. Is 61,1-2).

Ou bien un autre exemple, la rencontre avec les disciples d'Emmaüs : « *Alors il leur dit : "O cœurs sans intelligence, lents à croire à tout ce qu'ont annoncé les Prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ?" Et, commençant par Moïse et parcourant tous les Prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait* » (Lc 24,25-27).

Nous verrons plus tard comment Jésus fait siens ces différents titres des promesses vétérotestamentaires comme par exemple le « *Fils de l'homme* » du prophète Isaïe.

Les indications du Seigneur lui-même ont été développées dans le Nouveau Testament, mais aussi dans la théologie suivante, en commençant des Pères jusqu'à aujourd'hui. Pour faire un bilan complet, il faudrait traiter l'Ancien Testament en entier. Parce qu'il y a quelque valeur en tout moment et en toute personne où l'on trouve un lien avec la médiation du salut. L'Ancien Testament en entier est accompli en Jésus Christ, dans l'Alliance nouvelle et selon la parole connue d'Augustin : « *Novum Testamentum in Vetere latet, et Vetus Testamentum in Novo patet* » soit « *le Nouveau Testament est caché dans le Vieux et le Vieux Testament s'ouvre dans le Nouveau* ».

2.1.2.2 Renvois méthodologiques

Suit maintenant une brève synthèse qui part des contenus principaux. Viennent présentés quatre types de médiateur entre Dieu et les hommes qui préparent la venue de Jésus Christ : le médiateur royal, sacerdotal, prophétique et céleste.

En distinguant les figures terrestres et célestes, on peut parler aussi d'une voie ascendante (qui vient quasi de bas en haut : une personne envoyée par Dieu) et d'une voie descendante (qui vient quasi de haut en bas : un médiateur du ciel).

Pour notre cours seront combinées ces deux types de présentation : la voie ascendante avec le médiateur royal, sacerdotal et prophétique, puis la voie descendante avec le médiateur céleste.

2.1.2.3 Quatre types de médiation espérée

2.1.2.3.1 La médiation royale

Le nom grec « *Christ* » (*Christos*) ou bien juif de « *Messie* » (*messiah*) signifie *l'oint*. Dans l'Ancien Testament, ceux qui reçoivent une onction pour leur service sont avant tout les rois, mais aussi plus tard les prêtres et (comme image pour le don de l'Esprit) les prophètes³.

Cette série montre une certaine priorité pour les rois. Nous commençons donc avec le médiateur royal. Le Messie se montre en mode particulier comme Fils de David, c'est-à-dire un personnage royal. Nous trouvons un passage significatif dans l'annonce de l'ange à Marie selon Luc : *Ton fils « sera grand, et sera appelé Fils du Très-Haut. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ; il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles et son règne n'aura pas de fin »* (Lc 1,32s).

Avec cette annonce se réalise la prophétie de Nathan à David au 10^{ème} siècle (2Sam 7,8-16) le contenu central de la promesse est la protection divine pour la maison de David et son règne qui existera pour toujours.

³ Cf. pour les rois : 1Sam 10,1 ; 2Sam 12,7 ; Ps 2,2 ; pour les prophètes : 1Roi 19,16 ; Is 61,1, pour les prêtres : Ex 29,21 ; Lv 8,3.

Dans le même 10^{ème} siècle écrit le dit « Yahviste ». Sa trace dans le Pentateuque se montre entre autre dans l'usage consécutif du nom divin de *Jahvé*. Le Yahviste connaît la prophétie à David et présente quatre autres promesses précédentes comme une préparation : le « Protévangile » (Gn 3,15), la vocation d'Abraham (Gn 12,1-3), la bénédiction de Jacob (Gn 49,8-12⁴) et les oracles de Balaam (Nb 24,15-19⁵). La prophétie à David intègre en soi toute l'histoire : c'est une conséquence plus concrète du protévangile, destinée pour l'humanité entière, mais aussi des promesses aux pères qui regardent Israël et la tribu de Juda laquelle contient en soi la dynastie de David. A côté de l'Alliance au mont Sinaï il y a l'Alliance avec David. Les prophéties précédentes entrent dans la nouvelle promesse à la maison de David.

La prophétie de Nathan est reprise par les psaumes royaux : le roi davidique est « Fils de Dieu » dans le sens d'une filialité divine adoptive (par exemple le psaume 2) ; il est un homme, mais dans la splendeur de la gloire divine, de la *Kavod* (psaume 21,6). Comme psaumes royaux nous pouvons indiquer de façon particulière les psaumes 2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132. Ils ne décrivent pas seulement un roi historique, mais ils s'ouvrent aussi vers le Messie, le roi par excellence. Le texte le plus significatif ici est le psaume 110, le psaume le plus cité dans le Nouveau Testament : le roi messianique siége à la droite de Dieu, vainc tous les ennemis et est aussi prêtre « selon l'ordre de Melchisédek »⁶.

Outre aux psaumes, nous trouvons aussi des textes prophétiques sur le roi messianique de la race de David. Les passages les plus importants apparaissent dans le cycle de l'Emmanuel en Isaïe, c'est-à-dire au 8^{ème} siècle : Is 7,10-17 ; 9,1-6 ; 11,1-9. Pour résumer le sens global de ces trois textes : il y aura un roi futur qui inaugurera l'ère de la félicité paradisiaque, qui vaincra les forces ennemis, il fera la paix dans le monde entier et reçoit des attributs très grands comme « *Emmanuel* » (= Dieu avec nous ; Is 7,14), « *Conseiller admirable, Dieu puissant, Père à jamais, Prince de la paix* » (Is 9,5).

Dans le même temps comme Isaïe nous rencontrons les prophéties semblable de Michée : il affirme de façon particulière que le Messie sera né dans la petite et inconnue Bethléem (Mi 5,1-5).

Après le 8^{ème} siècle nous rencontrons aussi d'autres textes prophétiques qui sont quasi tous de situations où il n'y a plus de roi de la maison de David⁷. Les rois davidiques ont faillis. L'espérance s'oriente donc davantage à l'intervention du Dieu dans le futur.

2.1.2.3.2 La médiation sacerdotale

Jésus n'est pas seulement roi, Fils de David, mais aussi prêtre qui nous a réconcilié avec Dieu. La lettre aux Hébreux souligne particulièrement cet aspect.

A côté de l'espérance en un médiateur royal, on voit dans l'Ancien Testament la prophétie d'un médiateur sacerdotal. Pour Lévi et ses fils, nous avons une bénédiction spéciale (Dt 33,8-11), même si le roi reste le vrai prêtre d'Israël. Selon le psaume 110, le roi messianique de la race de David reçoit aussi l'attribut du sacerdoce : « *prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédek* » (110,4). Similairement à Melchisédek, roi et prêtre de Salem (c'est-à-dire Jérusalem), le Messie sera entre Dieu et son peuple : il représente le peuple devant Dieu dans l'intercession et dans l'expiation ; il représente Dieu au milieu de son peuple en donnant la bénédiction et la protection des ennemis.

Ezéchiel présente une vision sur le temple futur ; il y aura les « *prêtres lévites fils de Sadoq* » (Ez 44,15) qui célèbreront le sacrifice dans le temple. La vision des deux oliviers en Zacharie regarde l'oïnt royal et celui sacerdotal (Za 4,14). Zacharie attribue l'espérance messianique à Zorobabel, détenteur du pouvoir politique, et à Josué, détenteur du ministère cultuel. Mais l'échec de cette espérance orienta la pleine signification de la prophétie vers le futur.

⁴ « Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, ni le bâton de chef d'entre ses pieds, jusqu'à ce que le tribut lui soit apporté et que les peuples lui obéissent. »

⁵ « Un astre issu de Jacob devient chef, un sceptre se lève, issu d'Israël. »

⁶ Cf. Mc 12,35ss ; Mc 14,62 ; Ac 2,33-35 ; He 1,13 ...

⁷ (Avant 586) : Jr 31,31-34/22,30/23,5s; (après 586) : Ez 34,23s/37,24s/17,22-24 ; (520 a.C.) : Ag 2,20-23 ; Zc 3,8/6,9-14.

Au 5^{ème} siècle, la tradition sacerdotale relit la tradition mosaïque de façon similaire à la lecture faite par le Yahviste au 10^{ème} siècle dans la perspective davidique. La tradition sacerdotale affirme la réalité de trois alliances : une avec l'humanité entière en Noé (Gn 6,18 ; 9,11-17), une autre avec Israël en Abraham (Gn 17,7-19) et une troisième spécifiquement sacerdotale avec la famille de Pinhas, neveu d'Aaron ; Pinhas était retenu le chef de souche des sadducéens. Mais le « sacerdoce pérenne », promis à la race de Pinhas (Nb 25,10-13 ; cf. aussi Sir 45,24), faillit : le dernier prêtre de Sadoq fut tué vers 170 a.C. La vérification de la promesse à la race de Pinhas devait s'accomplir sur un plan supérieur en Jésus Christ, le vrai médiateur sacerdotal.

2.1.2.3.3 La médiation prophétique

A côté de la médiation royale et sacerdotale, nous trouvons en Israël une troisième composante d'espérance messianique : celle prophétique. Un texte important se trouve dans le Deutéronome (8^{ème} siècle avant J.C) : il y aura un prophète semblable à Moïse et suscité par Dieu. À lui le Seigneur révélera sa volonté (Dt 18,15-18). Ce prophète peut être interprété en mode distributif : il y aura toujours des prophètes en Israël ; mais le sens est aussi ouvert à une interprétation individuelle : à la fin, comme au début d'Israël avec Moïse, il y aura un nouveau Moïse.

Les passages les plus importants sur la médiation future se trouvent dans le Cantique du Serviteur de Jahvé, inséré dans la deuxième partie du livre du prophète Isaïe (« Deutéro-Isaïe, 6^{ème} siècle) : Is 42,1-7 ; 49,1-6 ; 50,4-9 ; 52,13-53,12.

Le serviteur de Jahvé en ces chants est interprété par un courant de l'exégèse comme collectivité : le peuple juif ou bien la partie saine, ou bien un groupe de prophètes. On prend comme argument principal l'identification de ce serviteur avec Israël : « *Tu es mon serviteur Israël* » (Is 49,3).

Mais il faut voir ici qu'un personnage individuel peut représenter le peuple devant Dieu. Les raisons les plus fortes en faveur de l'interprétation individuelle du Serviteur de Dieu : le Serviteur fidèle est opposé au peuple obstiné ; ses souffrances ont une valeur salvifique pour les autres.

Le Serviteur est présenté comme prophète avec une mission universelle, pour toutes les nations. Il portera au monde entier la lumière de la révélation. Il souffre en mode vicair pour nos péchés ou ceux de beaucoup (Is 53,4.12). Après sa mort et sépulture, « il verra la lumière » et sera la souche d'une nouvelle génération (Is 53,10). Le 4^{ème} chant du Serviteur de Dieu est une prophétie surprenante de la mort expiatoire et de la glorification de Jésus. Nous verrons comment le Seigneur lui-même a reconnu l'importance de cette préparation prophétique.

2.1.2.3.4 La médiation céleste

Jusqu'ici nous avons vu la « voie ascendante » de la médiation promise pour le messie futur : le médiateur espéré comme roi, prêtre et prophète. Mais il y a aussi le type de médiation céleste qui est espérée dans l'Ancien Testament : le secours vient en mode plus direct d'en haut, du ciel ; la « voie descendante ».

Nous trouvons une certaine préparation de la révélation du Fils éternel de Dieu dans l'ange de Jahvé. Ce titre se montre en des contextes divers : « *l'ange de Jahvé* » semble des fois être identifié avec Dieu ; ainsi par exemple dans la vision de l'ange à Agar (Gn 16,13). En un deuxième groupe de textes, l'ange de Jahvé est un représentant de Dieu, mais distinct de lui. Ainsi l'ange de l'exode (par exemple Ex 23,20-22). Un troisième groupe de texte (plus tardif) parlent d'un ange de Jahvé comme Michel (Dt 10,13.21) ou Raphaël (Tb 3,17).

L'ange a la fonction de manifester la volonté divine, d'aider, de libérer et de protéger, mais aussi d'intercéder auprès de Dieu (par exemple Za 1,12). Il y a donc une fonction triple : révélatrice, libératrice et d'intercession.

En plus, l'ange est aussi devenu l'objet d'une attente messianique, comme le montre le prophète Malachie, du 5^{ème} siècle : « *Voici que je vais envoyer mon messenger, pour qu'il fraye un chemin devant moi. Et soudain il entrera dans son sanctuaire, le Seigneur que vous cherchez ; et l'Ange de l'alliance que vous désirez, le voici qui vient ! dit Yahvé Sabaot* » (Ml 3,1).

« Ange », en hébreu *malach* peut se traduire avec messager. Le *malach* ne doit pas être ici de nature angélique dans le sens d'un esprit non-humain. Malachie indique un messager qui porte des traits d'Elie (interprété dans le Nouveau Testament par rapport à Jean-Baptiste), mais aussi un autre messager, « l'ange de l'alliance », lié plus directement à la venue de Jahvé. Aussi ici nous trouvons une trace qui conduit à Jésus.

Une préparation encore plus importante se trouve dans la figure de la Sagesse. La sagesse est une personnalisation de quelques caractéristiques de Dieu. Elle est « générée » avant la création (Pr 8,24). Elle est présente à la création comme instrument, inspiratrice et auteur (Pr 3,19 ; 8,30 ; Sg 7,21 etc.). Dans son ministère cultuel devant Dieu au contraire (Sir 24,10) elle semble plutôt appartenir au domaine créé. Est importante pour la sagesse la fonction cosmique et la médiation de la création que nous ne trouvons pas dans les autres figures médiatrices contemplées jusqu'alors. La Sagesse comme médiatrice est adaptée pour exprimer avant tout la préexistence de Jésus et son rôle pour le cosmos entier.

A côté de la Sagesse, nous trouvons dans l'Ancien Testament une autre personnalisation de la force créatrice de Dieu : la Parole. La « parole », comme la Sagesse, n'est pas une personne séparée, mais indique que Dieu agit en mode fort⁸. Toutefois c'est une préparation adaptée pour parler du Christ comme étant le Verbe éternel.

Malgré son nom, le Fils de l'homme en Daniel est aussi un médiateur qui vient du ciel. C'est un texte apocalyptique qui veut révéler quelque chose sur le futur ; il vient du 2^{ème} siècle : « *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. A lui fut conféré empire, honneur et royaume, et tous peuples, nations et langues le servirent. Son empire est un empire éternel qui ne passera point, et son royaume ne sera point détruit* » (Dn 7,14).

Comme auprès du « Serviteur de Jahvé » nous trouvons aussi ici une interprétation collective (fils de l'homme = Israël) et individuelle entre les exégètes. Mais aussi ici il n'y a pas besoin de faire des oppositions. Selon Amato, « *La signification collective pourrait prolonger le sens personnel, pour cela le Fils de l'homme est aussi le représentant, le chef et le modèle du peuple des saints* ».

La figure du Fils de l'homme combine en quelque façon la voie descendante avec celle ascendante : d'une part elle vient du ciel, d'autre part elle est intronisée comme le roi davidique et porte le nom de « fils d'homme ».

2.1.2.3.5 Conclusion

Dans l'Ancien Testament se trouve une grande richesse de médiateurs espérés : la ligne royale, sacerdotale et prophétique dans la « voie ascendante » ; puis la « voie descendante » avec « l'ange de Jahvé », la Sagesse, la Parole et le Fils de l'homme. Il y a encore d'autres moments que l'on pourrait mettre en relief. Ici suffisent les lignes fondamentales.

Nous avons vu que l'attente du roi davidique dans le domaine politique avait fait naufrage, tout comme aussi l'attente du prêtre Sadoq. Il n'était pas non plus clair si tous les médiateurs espérés se trouvaient dans un personnage seulement. La communauté de Qumran par exemple attendait deux messies : un roi davidique et un prêtre. De même les accents dans l'attente concrète n'ont pas fait justice à tous les moments préparés : au temps de Jésus on montrait en premier plan l'attente d'un libérateur de la puissance des romains, alors que la mission du Serviteur de Jahvé et celle du Fils de l'homme n'étaient pas beaucoup présente dans la conscience commune. Comment combiner par exemple le Serviteur de Dieu qui souffre et meurt avec un roi victorieux ?

Le père Lagrange, fameux exégète dominicain du début du 20^{ème} siècle, écrivait déjà : « *qu'une seule personne puisse accomplir toutes ces conditions <prévue dans la prophétie vétérotestamentaire>, semblait, mieux était bien difficile ou encore il aurait fallu un miracle invraisemblable, dont le mystère n'était pas encore révélé...* »⁹.

⁸ Cf. Sg 18,14-16 ; Is 9,6 ; 55,11.

⁹ Lagrange, M. J., *Le messianisme chez les juifs*, Paris 1909, 259.

Ou bien comme l'affirme de nos jours Angelo Amato : « même si l'aube de la résurrection vient après le crépuscule de l'attente, elle est un passage historiquement non déductible. La *res* du Christ dépasse incommensurablement la *spes* d'Israël ».

Hans Urs von Balthasar, dans le dernier volume de la « Gloire », le formule ainsi : « dans sa conclusion l'Ancien Testament est seulement un cri en direction de son achèvement, mais un cri incapable de minimalement délinéer la forme de l'achèvement que son entière structure postulait. A partir de l'achèvement en Christ il est possible de montrer rétrospectivement que proprement cette forme, et seulement en celle-là, correspond au postulat et il est possible en même temps de montrer qu'elle n'aurait jamais pu être délinéer avec le fragment à disposition dans l'Ancien Testament. L'accomplissement total n'existait pas dans les fragments comme dans les morceaux d'un puzzle, difficile à résoudre pour un enfant, mais qu'un adulte peut facilement aider à recomposer. La totalité peut émerger seulement par une synthèse à Dieu seul possible et pour l'homme absolument introuvable. Toutefois elle était présente dans les fragments de façon que l'homme puisse reconnaître en un second temps cette présence, mais doit aussi la reconnaître comme œuvre exclusive de Dieu dans l'histoire.... Les nombreuses images de l'Ancien Testament se disposent en cercle convergeant sur un centre disponible mais non constructible. Ce centre est occupé, sans effort visible de synthèse par l'existence du Christ ».

2.2 Le témoignage du Nouveau Testament

2.2.1 La résurrection de Jésus comme point de départ de la Christologie néo-testamentaire

Bibl.: Catéchisme de l'Eglise Catholique, nn. 638-647 ; SCHMITT, J., "Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse": *Dictionnaire de la Bible, Supplément X (1985) 487-582.

2.2.1.1 Renvoi méthodologique

« En effet, si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (Ro 10,9).

Avec cette formule brève, l'apôtre Paul résume l'entière foi chrétienne. Jésus est le Seigneur divin, le *Kyrios*, et sa position de Fils éternel de Dieu se montre dans la résurrection des morts. Dans son grand travail sur la résurrection, Léo Scheffczyk affirme : « *Le Seigneur ressuscité, ceci est la parfaite concrétisation de la foi chrétienne en mode personnelle et en mode d'évènement. Seulement là la compréhension de la foi trouve la formule brève la plus adaptée du christianisme* »¹⁰.

La résurrection est le point de départ décisif pour la Christologie néo-testamentaire. Certainement la foi en Jésus Christ est déjà préparée avant Pâques, mais la résurrection est quasi le soleil qui irradie partout dans la prédication apostolique. Dans le Seigneur ressuscité s'ouvre parfaitement la compréhension de sa vie publique et de sa passion. La résurrection de Jésus n'est pas un retour à la vie terrestre (comme pour la fille de Jaïre, le jeune de Naïm et Lazare), mais la transformation à une existence glorieuse et définitive. Dans la résurrection du Seigneur a commencé le monde nouveau, la transfiguration du cosmos.

Dans les évangiles rencontrons-nous des témoignages qui présupposent déjà la foi dans le Seigneur ressuscité ? Pour cela nous commençons notre regard sur le Nouveau Testament avec la résurrection de Jésus.

A ce point, voyons les éléments les plus importants pour fonder la foi dans la résurrection du Seigneur. Interrogeons-nous sur le fait même de la résurrection, sur son fondement historique. L'importance de ce fait central sera développé davantage dans la contexte de la sotériologie : le rôle de la résurrection dans l'œuvre du salut.

¹⁰ Scheffczyk, Auferstehung 18.

2.2.1.2 Les thèses des adversaires

Sans la résurrection de Jésus la foi chrétienne n'existerait pas. « *Enlève la résurrection et tout de suite tu détruis le christianisme* ». Ainsi peut-on résumer un passage de saint Augustin (In Ps. 101,2 n.7). Suivait ici l'idée de saint Paul qui écrit aux Corinthiens : « *Si Christ n'est pas ressuscité, alors vaine est notre prédication et vaine est votre foi* » (1Co 15,14).

Il est clair qu'un évènement de telle importance comme la résurrection a trouvé beaucoup d'opposants. L'opposition va des autorités juives au temps de Jésus et des philosophes païens comme Celse et Porphyre jusqu'aux temps moderne : surtout après le 18^{ème} siècle, l'illuminisme, beaucoup d'auteurs agressèrent la foi dans la résurrection corporelle de Jésus. L'opposition se trouve aussi à l'intérieur du christianisme même, comme le montre l'exemple du théologien protestant Rudolf Bultmann et quelques uns de ses disciples d'origine catholique.

Nous trouvons les arguments principaux déjà dans les philosophes platoniciens Celse (2^{ème} siècle) et Porphyre (3^{ème} siècle). Celse présente trois hypothèses pour expliquer l'annonce de la résurrection : la tromperie de la part des disciples, une mort seulement apparente de Jésus et une vision hallucinogène, identique au sommeil de l'imagination. Tromperie, mort apparente, hallucination, les trois hypothèses classiques des adversaires. Il indique le parallèle avec des mythes païens qui ne contiennent aucune vérité historique. Celse fait aussi l'objection que Jésus s'est montré seulement à des témoins choisis, mais pas au peuple entier. La résurrection du corps était pour lui un désir étrange ; il suffirait l'immortalité de l'âme¹¹. Porphyre qui avait écrit 15 livres « *Contre les chrétiens* », ajoute l'argument que les récits de la résurrection de Jésus dans les évangiles contiendraient beaucoup de contradictions.

A l'intérieur du christianisme, les gnostiques avaient des difficultés avec la réalité corporelle de la résurrection. Pour décrire la négation de la réalité du corps de Jésus, de sa passion et résurrection on utilise le terme de « docétisme » qui regarde des groupes divers, avant tout les valentiniens : la réalité corporelle « *semblait* » seulement (en grec « *dokein* »), existait seulement en apparence. Selon Irénée, les gnostiques n'admettent pas que la chair terrestre puisse hériter du salut¹².

Nous trouvons un préjugé semblable dans le déisme du 18^{ème} siècle : Dieu a créé le monde, mais ne peut pas intervenir directement en produisant des miracles. Dieu est vu quasiment comme un horloger qui construit une horloge – le monde –, mais après la construction laisse l'horloge totalement à elle-même. Dieu ne corrigerait pas sa création.

Ce déisme se trouve en mode particulier en Rudolf Bultmann, théologien protestant et exégète avec l'influence la plus grande dans le 20^{ème} siècle. Dans son article « *Le Nouveau Testament et la mythologie* », apparu d'abord en 1941, Bultmann affirme : « *la pensée moderne connaît seulement un univers clos où il n'est pas possible l'intervention des pouvoirs surnaturels. La modernité exige l'adieu à tous les évènements miraculeux, incluse la résurrection corporelle de Jésus* ».

L'attitude déiste des bultmaniens se montre de façon plus claire en regard à la tombe vide de Jésus : pour des raisons idéologiques, il n'est pas possible selon eux la transfiguration du corps terrestre dans le corps ressuscité. Selon Bultmann et ses disciples (inclus par exemple Drewermann) le corps de Jésus a pourri dans le tombeau. Il faut voir que cette thèse ne remonte pas à la science historique mais à un préjugé philosophique.

Bultmann voulait rester chrétien. Il pensait que « résurrection » n'indiquait aucun évènement historique, mais seulement une importance existentielle : la résurrection serait seulement l'expression pour l'importance de la croix, c'est-à-dire du pardon des péchés. Jésus serait ressuscité dans la parole de la prédication, dans le kérygme.

La foi que Dieu nous pardonne n'est pas consistant avec la négation de l'action divine dans le domaine corporel. Si Dieu ne peut pas agir dans le monde matériel dans la résurrection, pourquoi peut-il le faire dans le monde spirituel à travers le pardon ? Le déisme de Bultmann est ainsi seulement un athéisme à mi-chemin.

¹¹ Origène, *Contre Celse* V, 14.

¹² *Adversus haereses* V, 1-14, passim.

Un élève de Bultmann, Herbert Braun, a donc aussi démystifié son maître : même l'idée que Dieu nous aime personnellement serait un mythe. Dieu selon Braun est seulement une image pour la réalité toute entière et n'indique aucune personne.

Il n'est pas de temps pour présenter les modifications diverses de la pensée déiste sur les traces de Bultmann ? Il suffit de l'indication de quelques noms : selon Willi Marxsen, exégète protestant de Münster en Allemagne, la résurrection serait seulement un symbole pour la « chose », la requête de Jésus : « la chose de Jésus continu ». Un livre de Gerd Lüdemann, professeur protestant d'exégèse à Göttingen, sorti en 1994, est un des produits plus récents de l'école de Bultmann : il répète la thèse déjà connue que Jésus aurait pourri dans le tombeau, parce que les sources les plus antiques (c'est-à-dire Paul) ne connaissaient pas la tombe vide, mais seulement les récits des évangiles écrits plus tard. Les témoignages plus anciens, comme 1Co 15, pourraient s'expliquer comme visions hallucinogènes. La Pâque n'aurait donc rien à voir avec la personne du Seigneur ressuscité, mais seulement avec une expérience subjective des disciples qui devinaient l'existence de l'au-delà.

Comme exemple de critiques d'origine catholique on pourrait indiquer le théologien suisse Hans Küng qui niait l'importance de la tombe vide ; il n'y aurait besoin d'aucune continuité entre le corps terrestre et le corps ressuscité de Jésus ; il suffirait d'une corporéité spirituelle.

Pour le théologien hollandais Edward Schillebeeckx, il n'y aurait pas eu d'apparitions du Christ ressuscité pour stimuler la foi des disciples, mais au contraire : les disciples auraient eu une conversion. Les récits des apparitions seraient une expression symbolique de la conversion.

Selon Eugen Drewermann, la résurrection de Jésus est seulement une image symbolique pour exprimer le désir de l'âme humaine, un désir inséré par Dieu, et pour cela juste, de vivre outre le seuil de la mort. La résurrection serait un mythe comme celui du dieu égyptien Osiris qui meurt et ressuscite : un image pour le cycle de la nature. Cette explication mythologique au contraire n'est pas du tout originale : déjà Porphyre et les protestants libéraux du 19^{ème} siècle, comme David Friedrich Strauss, proposèrent des thèses semblables.

2.2.1.3 Fondements historiques de la foi dans le Christ ressuscité

Après la liste des critiques, regardons les sources bibliques elles-mêmes et leur importance pour la science historique. Trouvons-nous beaucoup de formulations brèves qui se concentrent sur les faits de la mort et de la résurrection de Jésus Christ ?

Prenons par exemple la première Lettre aux Thessaloniens, chronologiquement la première lettre de Paul et probablement le texte le plus ancien du Nouveau Testament.

Nous attendons le Fils de Dieu « *qu'il a ressuscité des morts, Jésus* » (1Th 1,10). Ou bien au début de la Lettre aux Galates : Paul est apôtre « *par le moyen de Jésus Christ et de Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts* » (Ga 1,10). *Dieu qui a ressuscité Jésus* : nous rencontrons ici une attribution typique par rapport à Dieu dans l'Ancien Testament, ainsi la résurrection de Jésus devient l'élément central pour décrire l'action de Dieu dans le Nouveau Testament.

Le témoignage le plus significatif se trouve dans la première lettre de Paul aux Corinthiens : « *Je vous ai donc transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures, qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze. Ensuite, il est apparu à plus de 500 frères à la fois -- la plupart d'entre eux demeurent jusqu'à présent et quelques-uns se sont endormis -- ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. Et, en tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton* » (1Co 15,3-8).

En ce passage, dans la première partie, nous trouvons des formulations pré-pauliniennes, et Paul dit lui-même qu'il a reçu ce qu'il a transmis aux Corinthiens. Pour le premier séjour de Paul chez eux nous pouvons indiquer une date précise, parce que nous savons par les actes des Apôtres qu'en ce temps-là vivait à Corinthe un certain Galion comme proconsul de la province d'Achaïe (Ac 18,12). Un proconsul exerçait son devoir pendant un an seulement. Du reste d'une inscription trouvée à Delphes on peut indiquer cette année : l'an 52. En ce temps Paul porte l'annonce reçue de la résurrection à Corinthe. Pour la formulation pré-paulinienne de la profession, les exégètes indiquent

une date présumée entre 35 et 40. Cette date est assez proche des événements historiques – la mort et la résurrection de Jésus – qui eurent lieu en 30 (Cf. 2.2.2).

Avec le chapitre 15 de la première Lettre aux Corinthiens, Paul devait défendre la foi dans la résurrection contre les opposants. Pour cela il indique aussi un bon nombre de témoins : au premier plan il y a Pierre comme la personne avec l'autorité la plus grande, les Douze (appelés ainsi comme groupe, même après le retrait de Judas). 500 frères en une seule fois, Jacques (« *le frère du Seigneur* »), « *tous les apôtres* » (c'est-à-dire un cercle plus grand que les Douze) et enfin Paul lui-même. Beaucoup de témoins vivaient encore. On pouvait leur demander ce qu'ils avaient expérimenté. La foi dans la résurrection n'est pas venue peu à peu comme le fruit d'une réflexion ou conversion, mais subitement comme réponse à la rencontre avec le Christ ressuscité.

Pour les opposants, il est très difficile d'éliminer le témoignage de 1Co 15,3-8. Nous trouvons en effet beaucoup de voix qui soulignent l'importance historique de cette nouvelle. Hans von Campenhausen par exemple, auteur protestant d'une étude importante dans les années 50, affirme : l'information de Paul en 1Co 15 « *correspond à toutes les requêtes de précision que l'on peut demander à tel texte* ». Contre Bultmann, qui à la suite de Luther méprisait le rôle historique pour la foi, beaucoup d'auteurs soulignèrent l'importance de l'approche historique pour la foi dans la résurrection.

L'importance de la réflexion historique vaut aussi pour la tombe vide. Les opposants affirment que le témoignage de Paul n'énumère pas directement ce fait. Mais ici il faut voir que le sépulcre vide est une chose présumée. Paul parle en 1Co 15 expressément de la sépulture de Jésus. On ne peut pas imaginer la genèse de la foi dans le Seigneur ressuscité avec une tombe pleine. Même les opposants juifs ne niaient pas ce fait, mais cherchaient de l'expliquer comme une ruse des disciples (Mt 28,13-15).

Est aussi important un élément particulier : le premier témoignage sur la tombe vide est lié aux femmes qui voulaient oindre le corps de Jésus. Si l'Eglise primitive avait inventé la tradition du sépulcre vide, elle n'aurait pas indiqué le témoignage des femmes. Parce que dans la société juive, seulement les hommes valaient comme témoins valides (Cf. la réaction des disciples en Lc 24,11). Mais les évangiles nous indiquent comme témoins les noms des femmes.

Le Catéchisme de l'Eglise Catholique renvoie au témoignage de l'apôtre Jean : « (...) Le disciple que Jésus aimait (Jn 20,6) (...) vit et cru (Jn 20,8). Cela suppose qu'il ait constaté dans l'état du sépulcre vide (cf. Jn 20, 5-7) que l'absence du corps de Jésus n'a pas pu être une œuvre humaine (...) » (n° 640).

Comme fondement historique pour la résurrection nous avons deux éléments centraux : les récits sur les apparitions du Seigneur devant les siens et la tradition du sépulcre vide. Les deux éléments sont cependant de valeur différente : le témoignage décisif sont les apparitions, parce que le fait de la tombe vide comme telle ne suffit pas pour fonder la foi. Mais il faut ajouter que sans la tombe vide on ne pourrait pas même distinguer l'évènement de la résurrection d'une illusion subjective. Dieu intervient aussi dans le domaine des choses matérielles, comme lors des miracles durant la vie terrestre du Seigneur. Dans la résurrection de Jésus est déjà arrivée dans une petite partie la transfiguration du cosmos auquel participeront les chrétiens à la Parousie, quand le Seigneur retournera. En Christ la fin du cosmos est déjà présente.

En voyant le fondement historique, on peut aussi résoudre les difficultés indiquées par les opposants. L'argument de Bultmann que la résurrection corporelle serait principalement impossible, se montre clairement comme préjugé qui vient du déisme. C'est un argument contradictoire en soi : si Dieu ne peut pas intervenir directement en ce cosmos, il ne pouvait pas non plus créer le monde de rien. Parce que chaque intervention divine porte en soi cette créativité. Mais si on accepte la première création, on ne peut pas nier la possibilité que Dieu provoque un effet nouveau en ce monde.

La résurrection de Jésus ne se laisse pas déduire par le milieu païen, ni moins par l'attente juive. On ne peut pas faire le parallèle entre les mythes sur le cycle de la végétation avec le contexte clairement historique de la vie de Jésus. Le milieu juif (particulièrement avec le livre de Daniel) présente le modèle de la résurrection. Mais cet événement est attendu seulement à la fin du monde

pour le peuple entier. Qu'une personne individuelle (Jésus) puisse ressuscité déjà avant la résurrection de tous est une chose inouïe.

Un argument souvent cité traite les différences dans les récits des évangiles. Mais ces indications regardent des moments secondaires : Marc et Luc indiquent trois femmes qui sont allées au tombeau (Mc 16,1 ; Lc 24,10), alors que Matthieu ne mentionne que deux femmes (Mt 28,1) ; les femmes ont rencontré un ange selon Matthieu (Mt 28, 2.5) et Marc (Mc 16,5), alors que chez Luc et Jean il s'agit de deux anges (Lc 24,4 ; Jn 20,11ss) ; Marc et Matthieu parlent seulement des apparitions en Galilée, alors que Luc indique seulement Jérusalem ; Jean indique tant Jérusalem que la Galilée.

Il n'est pas possible d'harmoniser toutes les particularités dans les récits des évangiles. Il est assez normal qu'un événement surprenant comme la résurrection provoque dans les témoins des expériences différentes. Une chose semblable arrive déjà suite à un accident de la route : les témoins racontent leur expérience qui parfois peuvent même être contradictoire en certaines circonstances, mais toutefois ils sont tous d'accord sur le fait décisif, par exemple : « l'homme duquel fut coupée la tête dans le malheur est mort ». Tous les témoignages sur la résurrection indiquent : Jésus s'est montré vivant devant beaucoup de témoins.

Outres ce fait il faut voir la forme littéraire des récits évangéliques : saint Luc met ensemble beaucoup d'événements presque en un seul jour (Lc 24) ; toutefois il est clair pour lui, comme nous le lisons dans les Actes, qu'il y avait une période de 40 jours durant laquelle le Seigneur s'est révélé. Luc accentue dans la conception de son œuvre l'importance de Jérusalem ; Matthieu et Marc racontent au contraire la tradition de Galilée, alors que Jean montre les deux traditions. Il y a des traditions différentes, mais non contradictoires en ce que l'on veut exprimer.

2.2.1.4 La résurrection comme fait historique qui transcende l'histoire

La résurrection de Jésus est-elle un fait historique ? C'est en faveur de la sincérité des écrits néotestamentaires qui ne prétendent pas décrire l'événement de la résurrection lui-même, comme le firent plus tard quelques sources apocryphes. Les témoignages sont indirects : le tombeau vide et avant tout les apparitions. Les témoins eux-mêmes se sont montrés crédibles avant tout avec la preuve de leur propre vie : beaucoup ont offert leur propre sang pour la foi dans le Christ ressuscité. De valeur spéciale est certainement saint Paul pour lequel la rencontre avec le Seigneur changea totalement sa vie : le persécuteur devient apôtre.

La résurrection est un événement historique dans le sens qu'au moins principalement la science historique peut prouver ce fait. Par rapport aux premiers témoins, les Actes des Apôtres disent : « *C'est encore à eux qu'avec de nombreuses preuves il s'était présenté vivant après sa passion* » (Ac 1,3a). Saint Luc parle ici de « *preuves* » du Seigneur pour les siens.

Pour les chrétiens successifs il n'existe plus l'expérience directe, mais reste le témoignage sûr par rapport aux racines de la foi.

Selon Vatican I, on peut prouver l'origine divine de la religion chrétienne à travers les miracles (Cf. DH 3034 ; 3539). Étant le miracle le plus grand du Seigneur, on ne peut pas exclure la résurrection d'appartenir au fondement rationnel prouvable de la foi. En 1840, un professeur fidéiste de Strasbourg devait signer la thèse suivante pour montrer sa foi catholique. « *On n'a point le droit d'attendre d'un incrédule qu'il admette la résurrection de notre divin Sauveur, avant de lui en avoir administré des preuves certaines ; et ces preuves sont déduites par le raisonnement* » (DH 2754).

Avec ceci il n'est pas dit que l'on puisse prouver la foi comme telle qui professe la divinité du Seigneur et qui présuppose outre la connaissance et la volonté humaine la divine grâce ; on ne peut pas contraindre la foi. Théoriquement, on pourrait accepter la résurrection de Jésus sans croire dans sa requête divine. Quelque fois cette possibilité s'est aussi réalisée.

La résurrection est un événement dans l'histoire. Mais au même moment c'est aussi un fait qui outrepassa l'histoire : le monde nouveau, le cosmos transfiguré, est déjà présent dans le Seigneur. La dimension historique est quasi seulement le point visible de l'iceberg, alors que la plus grande partie de la réalité humaine reste cachée. La résurrection de Jésus est tant historique que métahistorique. « *Événement historique constatable par le signe du tombeau vide et par la réalité des rencontres des apôtres avec le Christ ressuscité, la Résurrection n'en demeure pas moins, en ce qu'elle transcende et*

dépasse l'histoire, au cœur du mystère de la foi. C'est pourquoi le Christ ressuscité ne se manifeste pas au monde (cf. Jn 14, 22) mais à ses disciples, "à ceux qui étaient montés avec lui de Galilée à Jérusalem, ceux-là mêmes qui sont maintenant ses témoins auprès du peuple" (Ac 13, 31) » (Catéchisme de l'Eglise Catholique n° 647).

La résurrection du Seigneur comme telle est peut être rejointe par la connaissance historique. Mais il reste un mystère qui se montre aussi dans les récits sur la résurrection : le Seigneur apparaît avec les blessures ; il se révèle de façon à ce que les disciples puissent le reconnaître ; il est prêt à être palpé et à manger avec les siens pour prouver sa réalité corporelle. Il ne faut pas expliquer ces derniers renvois comme une exagération apologétique, comme c'est parfois affirmé. Il est clair que le Seigneur n'a plus besoin de nourriture matérielle, mais pourquoi ne peut-il pas montrer de façon terrestre la réalité corporelle ?

Malgré la réalité corporelle du Seigneur ressuscité, il s'agit d'une corporéité transfigurée : la matière du corps a rejoint une forme plus haute, plus conforme à l'esprit qui permet de se montrer ou de se révéler. Les disciples d'Emmaüs ne reconnurent pas tout de suite le Seigneur présent. Ainsi nous devons considérer une duplicité, lorsque nous parlons du Seigneur ressuscité : il est le même, même avec son corps par moyen duquel il avait marché sur la terre et fut crucifié ; mais il est entré dans la dimension mystérieuse de la vie nouvelle que nous attendons pour nous dans l'espérance.

2.2.2 La « Christologie pré-pascal »

2.2.2.1 Avertissements préliminaires

Nous avons commencé à étudier le témoignage de Jésus Christ dans le Nouveau Testament avec la résurrection. Le Seigneur ressuscité est la clef de lecture des récits évangéliques. Les évangiles ne sont pas des protocoles historiques neutres, mais ils portent avec eux la conscience que Jésus est le Christ et le Seigneur divin. Ils ont aussi subi l'influence des communautés pour lesquelles ils ont été écrits ; ils sont racontés en confrontation avec la situation des auditeurs (la requête de l'histoire de la forme *Formgeschichte* qui montre la place dans la vie, le *Sitz im Leben*). Toutefois il est possible jusqu'à un certain point et pour des raisons méthodologiques, de montrer les débuts pré-pascaux de la foi en Jésus Christ. Nous traiterons ici quatre points : le message de Jésus, ses miracles, sa prétention et sa mort pour notre salut.

Nous avons déjà présenté quelques accents sur l'histoire de la recherche sur la vie de Jésus, sur le scepticisme bultmanien par rapport à l'approche historique et sur le développement après Bultmann. Après Bultmann furent établis des critères plus clairs pour l'évaluation. Ceux plus reconnus semblent être trois :

1. Ernest Käsemann (disciple de Bultmann) en une fameuse conférence sur le « Problème du Jésus historique » en 1954 accentue le principe de la sélection : un fait ou une parole remontent à Jésus si ils ne peuvent être expliqués ni par le milieu juif ou païen, ni par le christianisme primitif. Ce critère de la sélection ou de la discontinuité est problématique parce qu'il montre seulement les choses originales par rapport à Jésus. Mais il est certainement un instrument euristique de grande valeur.
2. Un autre critère présenté aujourd'hui est celui de la cohérence qui complète le précédent. Il montre la consistance de l'action et des paroles de Jésus dans le contexte juif de son temps (cohérence externe), mais aussi l'harmonie avec les informations que nous avons de lui d'ailleurs (cohérence interne).
3. Le critère de la multiple attestation : une pensée ou un fait de Jésus se trouvent en des sources diverses et indépendantes (Q, Synoptiques, Jean, Paul ...) ou bien en des genres littéraires différents, par exemple en un discours et en paraboles.

Ces critères et d'autres ont établi une meilleure méthodologie pour la recherche historique.

Il faut savoir au contraire que telle méthodologie ne doit pas introduire un choix dans la valeur de la parole de Dieu. Pour la foi on ne peut pas choisir ce que beaucoup d'exégètes retiennent une « *ipsissima vox* » de Jésus pour refuser d'autres paroles. Les évangiles expriment entièrement la

volonté du Seigneur, même si ils ont subi une formation dans l'Eglise. On ne peut pas séparer Jésus de la communauté ecclésiale.

Pour la relation entre l'historicité des évangiles et leur formation postpascale il est utile de rappeler ce que dit Vatican II dans la constitution sur la divine Révélation, Dei Verbum, art. 19 :

« Notre sainte Mère l'Eglise a tenu et tient fermement et avec la plus grande constance, que ces quatre Evangiles, dont elle affirme sans hésiter l'historicité, transmettent fidèlement ce que Jésus le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement fait et enseigné pour leur salut éternel, jusqu'au jour où il fut enlevé au ciel (cf. Ac 1,1-2). En effet, ce que le Seigneur avait dit et fait, les apôtres après son Ascension le transpirent à leurs auditeurs avec cette intelligence plus profonde des choses dont eux-mêmes, instruits par les événements glorieux du Christ et éclairés par la lumière de l'Esprit de vérité, jouissaient. Les auteurs sacrés composèrent donc les quatre Evangiles, choisissant certains des nombreux éléments transmis soit oralement soit déjà par écrit, rédigeant un résumé des autres, ou les expliquant en fonction de la situation des Eglises, gardant enfin la forme d'une prédication, de manière à nous livrer toujours sur Jésus des choses vraies et sincères. Que ce soit, en effet, à partir de leur propre mémoire et de leurs souvenirs, ou à partir du témoignage de ceux qui "furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole", ils composèrent leurs écrits dans le but de nous faire éprouver la "solidité" des enseignements que nous avons reçus (cf. Lc 1,2-4). »

2.2.2.2 Le message de Jésus

La prédication de Jésus trouve son centre dans l'annonce du règne de Dieu. Le début de l'évangile selon Marc nous donne un bref résumé : « *Le temps est accompli et le règne de Dieu est proche ; convertissez-vous et croyez à l'évangile* » (Mc1,15).

Le règne de Dieu n'indique aucune requête politique (au niveau des règnes terrestres), mais la souveraineté de Dieu sur l'humanité. Dans le Notre Père, une formule brève de la requête de Jésus, nous prions : « que ton règne vienne » (Mt 6,10/Lc 11,2). Nous espérons que les forces divines se montrent sur la terre. Et le règne de Dieu implique la venue des biens messianiques : la paix, la joie, le pardon des péchés.

Si nous prions : « que ton règne vienne », le règne de Dieu est caractérisé comme un bien futur, une réalité eschatologique. Il sera achevé lorsque le Christ retournera et montrera son pouvoir au monde entier.

Mais la réalité eschatologique du règne est déjà commencée et est déjà présente en mode caché : comme le grain de moutarde (Mc 4,31s), comme le levain (Mt 13,33), comme le grain (Mc 4,26s). Le règne de Dieu est proche parce qu'il s'approche avec la venue de Jésus : dans sa parole, dans ses miracles, dans sa personne même. (Cf. Lumen Gentium 4). Avec lui, le règne de Dieu est déjà présent au milieu de nous, même si l'achèvement nous attend dans le futur. En tout cas, le message central de Jésus sur le règne de Dieu est lié inséparablement à sa personne.

Origène a formé l'expression : Jésus est *l'autobasilea*, le règne de Dieu lui-même ; dans le Seigneur le futur est déjà présent. Dans sa résurrection il établit déjà maintenant dans son propre corps le futur séparé du monde.

Le chemin vers le futur doit dépasser le péché. Jésus annonce la miséricorde de Dieu et invite à la conversion afin que soit évité le danger de l'enfer. Jésus s'approche de tous ceux qui en ont encore besoin : les marginaux et parmi eux, surtout les pécheurs. Dans la parabole de la brebis perdue et retrouvée le Seigneur affirme par exemple : « *ainsi votre père céleste ne veut pas que se perdent pas même un seul de ces petits* » (Mt 18,14). Mais pour ceux qui refusent l'invitation divine, Jésus annonce le jugement sévère. L'obéissance envers les paroles de Jésus est le critère pour ce jugement (Cf. par exemple Mt 7,21-27).

2.2.2.3 Les miracles

Bibl.: DH 3034; 3538; Catéchisme de l'Eglise Catholique, nn. 547-550.

Les miracles ont une importance capitale pour la mission de Jésus. Ce fait se montre déjà dans la statistique quantitative. Prenons l'exemple de l'évangile de Marc : « *les récits de miracles représentent les 31% du texte, c'est-à-dire 209 versets sur un total de 666. Dans les premier dix*

chapitres dédiés au ministère publique de Jésus (la passion exclue), la proportion arrive à 209 sur 425, c'est-à-dire le 47% » dit le père Latourelle.

Les miracles ont un rôle essentiel pour témoigner que la prétention divine de Jésus est de révéler le divin amour. Cette place centrale des miracles a toujours provoqué l'opposition des non-croyants qui se prolonge quelque fois jusque dans la théologie. Faisons maintenant un bilan bref en trois étapes :

1. Qu'est ce qu'un miracle ? (*définition*)
2. Les miracles de Jésus sont-ils des évènements historiques ? (*historicité*)
3. Comment s'explique philosophiquement la possibilité des miracles ? (*possibilité*)
4. Quelles sont les fins des miracles ? (*finalité*)

1. Qu'est ce qu'un miracle ?

Des termes bibliques on peut recueillir trois moments qui font partie d'une définition du miracle :

- D'abord l'aspect ontologique qui met en relief l'origine divine, ne provenant pas de la créature. Cet aspect se montre déjà dans la LXX dans les termes grecs de *térata* qui signifie prodige et *adunata* qui signifie oeuvre impossible à l'homme. Le Nouveau Testament nous présente le terme grec *érge* c'est-à-dire oeuvre divine qui chez Jean attestent l'action du Christ en tant que Fils divin. Marc et Matthieu parlent de *dynameis*, d'effets de la puissance divine.
- Un deuxième moment du miracle, subordonné au premier aspect ontologique, est l'aspect psychologique : l'homme s'émerveille du fait inattendu, hors de l'ordre normal. Dans l'Ancien Testament nous trouvons les mots *thaumasia* (fait qui provoquent l'admiration) et *paradoxa* (faits inattendus).
- Le troisième aspect regarde la finalité des miracles : ce sont des signes qui révèlent l'intention de Dieu ; dans le Nouveau Testament, Jean parle avant tout des signes, des *semeia*.

Les définitions scientifiques du miracle doivent souligner avant tout le premier et le deuxième aspect, c'est-à-dire la causalité divine et la finalité. Pour des raisons apologétiques, il faut éclaircir de façon particulière le premier aspect.

Je vous propose maintenant une définition classique de la « Théologie Fondamentale » d'Albert Lang : « le miracle est un phénomène extraordinaire dans notre monde empirique qui ne s'explique pas par les causes naturelles, mais remonte à une intervention directe de Dieu ».

Le miracle comme critère de la divine révélation doit donc être :

1. Un phénomène du monde empirique accessible aux sens. Ainsi, même les effets des sacrements et la transsubstantiation dans la Sainte Eucharistie sont des évènements produits par Dieu directement, mais ne sont pas des miracles dans le sens apologétique. Ils n'établissent pas des critères empiriques. Le miracle est un évènement empirique, mais
2. la nature n'en explique ni la cause ni le but. La cause suffisante ne peut pas venir de ce monde. Elle doit venir
3. directement de Dieu qui a une fin particulière avec ce signe. Le miracle a une causalité et une finalité transcendante.

Il est possible que des miracles bibliques de l'Ancien Testament se puissent expliquer aussi en mode naturel. Ainsi certains auteurs interprétèrent le passage à travers la mer rouge ou bien la venue des caillies dans le désert. Si ceci est vrai, il s'agit d'une merveille de la divine providence, même si la causalité comme telle est naturelle. Mais pour chercher un critère rationnel de la révélation, il faut préciser le concept du miracle davantage dans le sens indiqué.

2. Les miracles de Jésus sont-ils des évènements historiques ?

Au moins de façon générale, même les exégètes les plus libéraux ne peuvent nier le fait des évènements extraordinaires dans la vie de Jésus interprétés comme des interventions de Dieu. Sans ce fait on ne peut pas expliquer ni l'enthousiasme de la foule et des disciples, ni la haine des ennemis

par rapport à Jésus. Il est significatif que les opposants juifs n'aient pas nié les miracles du Seigneur, mais les aient interprétés comme magie diabolique. Déjà les évangiles nous réfèrent l'interprétation pharisaïque : « *celui-ci chasse les démon au nom de Belzéboul, le prince des démons* » (Mt 12,24). Et le Talmud babylonien affirme que Jésus aurait été mis à mort pour avoir pratiqué la magie et avoir séduit Israël à l'apostasie¹³.

Pour la recherche des sources historiques sont importantes deux *loghia* de Jésus qui indiquent clairement la situation pré-pascale. Avant on peut indiquer la critique de Jésus par rapport au comportement des villes de Chorazeïn, Bethsaïde et Capharnaüm : « *"Malheur à toi, Chorazeïn ! Malheur à toi, Bethsaïde ! Car si les miracles qui ont eu lieu chez vous avaient eu lieu à Tyr et à Sidon, il y a longtemps que, sous le sac et dans la cendre, elles se seraient repenties. Aussi bien, je vous le dis, pour Tyr et Sidon, au Jour du Jugement, il y aura moins de rigueur que pour vous. Et toi, Capharnaüm, crois-tu que tu seras élevée jusqu'au ciel ? Jusqu'à l'Hadès tu descendras. Car si les miracles qui ont eu lieu chez toi avaient eu lieu à Sodome, elle subsisterait encore aujourd'hui. Aussi bien, je vous le dis, pour le pays de Sodome il y aura moins de rigueur, au Jour du Jugement, que pour toi."* » (Mt 11,21-24 ; cf. Lc 10,13-15).

Ce *loghion* indique que la prédication de Jésus dans les trois villes indiquées n'avait finalement aucun succès. La transmission d'un tel fiasco serait incompréhensible si il ne correspondait pas à la réalité.

Un second *loghion* contient la réponse de Jésus à Jean le Baptiste qui l'interroge sur sa vraie identité : « *Or Jean, dans sa prison, avait entendu parler des œuvres du Christ. Il lui envoya de ses disciples pour lui dire : "Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre?" Jésus leur répondit : "Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres ; et heureux celui qui ne trébuchera pas à cause de moi !"* » (Mt 11,2-6 ; cf. Lc 7,18-23).

Les miracles de Jésus étaient connus à tous et nous avons déjà vu que pas même ses ennemis ne les avaient niés. La réponse à Jean montre aussi clairement que le Seigneur lui-même a interprété les miracles comme des critères de sa mission messianique.

Avant de répondre à quelques voix critiques, il faut voir au moins en mode global ce que la tradition évangélique rapporte comme miracles. Les évangiles nous indiquent environ 35 miracles individuels, tout en sachant qu'il y en a eu beaucoup plus, comme le montrent environ 20 passages qui réfèrent des miracles en mode général. On peut distinguer quatre groupes de miracles :

1. Les guérisons de maladie
2. Les exorcismes
3. Les résurrections de la mort (trois cas concrets : la fille de Jaïre en Mc 5,35-43 ; le fils de la veuve de Naïm en Lc 7,11-17 ; et Lazare en Jn 11).
4. Les miracles sur les éléments de la nature (les cas concrets : multiplication des pains racontée par tous les évangélistes Mc 6,35-44 ; la transformation de l'eau en vin aux noces de Cana en Jn 2,1-11 ; la pêche miraculeuse en Lc 5,1-11 et en Jn 21,1-8 ; la tempête apaisée en Mc 4,35-41 ; marcher sur les eaux en Mc 6,46-52 ; la malédiction du figuier en Mt 21,18-19, le poisson avec la monnaie de taxe en Mt 17,24-27).

Objections diverses contre les miracles de Jésus au niveau historique :

- 1. Objection psychologique : une « explication » des miracles qui s'entend souvent aujourd'hui indique le fait de la suggestion. La proximité de Jésus aurait produit des effets psychologiques positifs qui se seraient montrés dans la guérison de maladie. Mais ici il faut préciser qu'il y a des guérisons qui ne se laissent pas réduire à une cause psychosomatique comme par exemple la lèpre. Nous n'entendons jamais dire que Jésus aurait utilisé la méthode de l'hypnose. L'explication des miracles à travers l'influence psychologique ne touche pas non plus les résurrections de la mort et les miracles sur la nature qu'il faudrait éliminer.

¹³ Sanhédrin 43a.

- 2. Objection parapsychologique : une thèse semblable à l'explication psychologique est celle parapsychologique : la guérison arrive par des forces cachées dans l'âme humaine, des forces d'au-delà (para) de la psychologie normale. Selon Hans Bender, professeur émérite de la cathédre de parapsychologie à Fribourg en Allemagne, on pourrait montrer des analogies profanes à tous les miracles de Jésus, sauf la résurrection corporelle. Et selon un article en une revue théologique allemande, même le dernier cas ne ferait pas de problèmes : le tristesse dans la communauté des disciples par rapport à la mort de Jésus aurait été tellement fort qu'elle aurait ramené à la vie le cadavre de Jésus à travers la psychokinésie...
Il est clair que Jésus peut mobiliser aussi des forces cachées dans l'homme. Il nous semble qu'il y a quelques facultés comme parfois la précognition, qui peuvent être expliquées comme forces de l'âme humaine qui se montre en mode extraordinaire. Toutefois nous ne trouvons aucune clef décisive pour la compréhension des miracles. La parapsychologie jusqu'alors n'est pas une science reconnue : en Allemagne par exemple, la cour suprême en 1978 refusa de reconnaître le caractère scientifique de telle explication. On n'admet pas des « parapsychologies » dans les procès scientifiques. Pour montrer une force cachée dans l'homme (qui ne remonte pas à un influx extrahumain) il faudrait être en mesure de répéter expérimentalement les effets ainsi dits parapsychologiques. Mais ceci ne pouvait pas se faire.
Si l'on regarde les « preuves » de la parapsychologie, on rejoint un résultat assez modeste : par exemple on n'a vu aucune résurrection de la mort, aucune augmentation des nourritures et aucune lévitation. Souvent au contraire on trouve le phénomène de la ruse. Pour quelques phénomènes extraordinaires il faut demander une explication qui va au-delà de la personne humaine (ange ou esprit mauvais). L'hypothèse parapsychologique pour expliquer des phénomènes extraordinaires dispose d'une certaine valeur euristique (il faut la prendre en considération). Mais on ne peut certainement pas expliquer ainsi en mode naturel les miracles du Seigneur.
- 3. L'objection de la magie : plus antique que l'explication parapsychologique est celle diabolique qui se trouve comme nous l'avons vu chez les juifs et aussi chez le philosophe païen Celse au 2^{ème} siècle. Pour les esprits mauvais il est en effet possible de produire des effets extraordinaires, même si ils ne peuvent rien créer de rien.
Il est difficile de prouver pour chaque miracle une création de rien, même si on peut indiquer l'augmentation des pains. L'évènement le plus clair en ce sens, la résurrection glorieuse de Jésus est nié par les opposants. L'argument contre l'explication diabolique doit montrer que les miracles de Jésus n'arrivent pas en un contexte mauvais, mais ont un caractère qui révèle l'amour de Dieu. Il faut voir les fruits (Cf. Mt 7,15-20). Jésus lui-même oppose le fait que le diable ne fait pas des exorcismes, autrement son règne serait détruit par lui-même (Mc 3,20-27).
- 4. L'objection des miracles attribués à n'importe quelle grandeur : une autre objection sur le plan historique soutient que la présentation des miracles aurait été en ce temps primitif un moyen pour illuminer l'importance de n'importe quel grand personnage. Cette thèse est fautive. On n'a pas raconté des miracles d'autres personnes qui prétendaient être le Messie. Ni moins de Jean Baptiste on ne raconte un miracle.
- 5. L'objection des parallèles païens : quelques fois on affirme que dans l'antiquité païenne il y aurait eu des miracles semblables à ceux de Jésus, particulièrement ceux d'Apollonio de Tiana, philosophe pythagoricien dans le premier siècle après Jésus et ceux aux lieux du dieu Asclepio, avant tout à Epidauro, le prétendu « Lourdes de l'antiquité ». Là il faut voir les sources concrètes. La source historique sur Apollonio résulte être un roman écrit par Philostrato 150 ans après la vie du philosophe. Il faut voir si le caractère

romanesque de l'œuvre est une certaine influence des récits néotestamentaires sur les miracles de Jésus et des apôtres. Il est difficile de déterminer plus concrètement le fondement historique du roman.

Particulièrement à Epidauro ont été retrouvées des inscriptions votives qui réfèrent environ soixante-dix guérisons qui eurent lieu d'habitude durant le sommeil dans le temple. Quelques cas semblent assez étranges comme par exemple une grossesse de 5 ans après laquelle l'enfant aurait tout de suite marché avec sa mère. Le plus grand numéro de cas regarde des maladies des yeux et des troubles fonctionnels dont les guérisons peuvent aussi s'expliquer de façon naturelle. Peut-être que les événements rapportés durant les sommeils indiquent l'influence de narcotiques et l'intervention de l'honoraire, de l'argent nécessaire pour l'aménagement des soins et du prestige du dieu qui portait avec lui des miracles punitifs pour menacer les gens.

Il n'est pas impossible que Dieu fasse des miracles aussi par des personnes en des religions hors de la révélation judéo-chrétienne. Mais certainement de tels miracles ne peuvent pas attester la vérité de la révélation païenne comme telle. Si on voit les cas concrets il faut dire que les prétendus miracles diminuent quasi complètement après une enquête historique.

- 6. L'objection de l'application d'un schéma : une objection de l'exégèse libérale affirme que les récits sur les miracles seraient structurés toujours selon un schéma qui se reconnaît du milieu juif et païen. Pour cela on arrive au schéma et non à l'historicité des événements.

Cet argument est étrange parce que certains faits sont explicables automatiquement en mode schématique comme par exemple la description d'un accident par la police. Personne toutefois ne penserait à expliquer ces rapports selon le schéma des romans.

- 7. L'objection qu'il n'existe aucun parallèle aujourd'hui : Une objection populaire prétend qu'aujourd'hui il n'existe pas de miracles. Pour cela il serait problématique d'accepter de tels événements dans le passé au temps de Jésus.

Ici on peut indiquer avant tout les béatifications et canonisations des saints dans l'Eglise catholique. Pour un tel processus il faut présenter pour le témoignage d'un exemple chrétien héroïque au moins un miracle successif à la mort de la personne et par son intercession. Ainsi on y voit l'approbation céleste. Un miracle doit outrepasser selon le jugement des experts scientifiques la capacité des forces naturelles. Il faut les prouver par les témoignages protocolaires sous le serment.

Pour les canonisations, on examine aussi les miracles arrivés durant la vie des saints. Et là nous trouvons tous les miracles qui ont eu lieu durant la vie terrestre de Jésus : résurrections de la mort, augmentation de nourriture, guérisons diverses comme de la lèpre, etc.... Le miracle est un phénomène aussi dans le temps actuel.

Outre les canonisations, on peut indiquer les exemples des sanctuaires, avant tout celui de Lourdes, où se trouve un comité spécialisé de médecins pour recueillir et évaluer les guérisons survenues. Les médecins comme tels ne peuvent pas parler de miracle, mais d'un phénomène qui s'oppose évidemment à une explication naturelle.

Le panoramique historique montre déjà la nécessité d'entrer aussi sur le plan philosophique :

3. Comment expliquer philosophiquement la possibilité des miracles ?

Le miracle est un effet produit directement par Dieu dans monde créé. Il n'implique pas une « correction » du plan divin, comme le suggéraient les déistes, mais il est prévu depuis toujours par la sagesse divine. Il est un signe extraordinaire de la puissance et de l'amour de Dieu.

- 8. Objection contre la loi naturelle. L'argument typique déiste est que le miracle serait contre la loi naturelle. C'est-à-dire aussi contre la raison et contre la science.

Ici il faut voir que les lois naturelles ne fonctionnent pas en mode mécanique. Déjà sous l'influence de l'homme des processus matériels changent, par exemple si nous levons

une pierre. Cette action n'est pas contre la nature de la pierre, mais plutôt au dessus, parce que l'on voit un facteur nouveau, qui est ici l'action de l'homme. L'intervention de Dieu dans le sens propre n'est pas contre la nature créée, mais provoque un effet de plus qui change le processus habituel.

- 9. Objection de la « théorie de la cause seconde ». L'argument déiste se montre aujourd'hui aussi dans le tissu de l'ainsi dite « *théorie des causes secondes* ». Cette théorie (non inventée mais) rendue plus diffuse par Bela Weissmahr SJ, affirme que Dieu (la cause première) ne pourrait pas intervenir directement dans le monde. Il le ferait seulement par le moyen des causes secondes, les créatures. Autrement Dieu deviendrait une cause entre d'autres causes en ce monde. On ferait de Dieu une créature. Les adhérents de cette théorie tendent à nier particulièrement les miracles dans le domaine de la nature qui ne se laissent pas expliquer par une cause seconde dans le mode psychologique. Mais la théorie n'implique pas nécessairement la négation de l'historicité des miracles de Jésus. Un exemple concret : malgré sa théorie, Weissmahr affirme la résurrection corporelle de Jésus. A la question de savoir quelle aurait été la cause seconde qui aurait produit un tel événement, Weissmahr répond : l'amour humain de Jésus. Sur cet argument on peut dire avant tout qu'un miracle comme intervention directe de Dieu n'implique pas que Dieu devienne une créature créée. On ne met pas Dieu au même niveau que le monde. C'est l'effet de la volonté de Dieu dans le domaine créé qui est nouveau. La théorie n'en est pas moins consistante en soi. Si on affirme que Dieu agit seulement à travers les causes secondes, comment expliquer la première création ? Elle devait se faire sans aucune participation créée. Il faut aussi voir que la création de rien nécessite un pas infini du rien à l'être. Ce pas seul Dieu peut le faire et aucune créature.
- 10. la connaissance future. Un argument souvent cité contre l'origine surnaturelle des miracles l'indique le progrès de la science : peut-être que dans quelques temps nous pourrions expliquer les miracles par les forces naturelles. Cet argument ne voit pas assez que les effets doivent être proportionnels à la cause. On ne voit pas par exemple comment d'une force naturelle pourrait ressusciter un cadavre. Les choses naturelles et les miracles peuvent être comparés au contraste entre le jour et la nuit : on peut indiquer si c'est le jour ou si c'est la nuit. Seulement le matin et le soir on peut avoir un doute. Ceci vaut aussi pour certains phénomènes extraordinaires auxquels peuvent peut-être participées des forces inconnues de l'intérieur de l'homme ; elles sont comme l'aube ou le crépuscule. Mais pour beaucoup de cas on rejoint une certitude morale qui exclue tout doute raisonnable.

4. Quelles sont les fins des miracles de Jésus ?

La fin primaire des miracles est de susciter la foi dans la mission divine de Jésus. Le Seigneur lui-même indique l'importance de ce témoignage dans sa réponse citée à Jean Baptiste. Les miracles attestent la divinité du Seigneur.

Mais ils ne montrent pas seulement la puissance de Dieu. Ils mettent aussi en relief le divin amour : la plus grande partie des miracles sont des guérisons des malades. Dieu a compassion, miséricorde pour nous, il s'occupe des hommes.

Jésus n'a pas guéri tous les malades. Il a opéré des signes de son amour. En ces signes se devine déjà le monde nouveau sans la mort et sans maladies. Ils attestent le règne de Dieu qui est venu en Jésus Christ et qui s'accomplira à sa Parousie. Ils sont quasi une irradiation de la personne du Seigneur.

Les miracles sont un témoignage sur Jésus, mais ils ne peuvent pas obliger à la foi. Jésus refuse de faire une « démonstration » (cf. Mt 16,4). Il sait bien que quelques personnes méchantes ne se

convertiraient pas « même si quelqu'un ressuscitait des morts » (Lc 16,31). Les ennemis du Seigneur entre les juifs ne niaient pas les miracles, mais les expliquaient comme de la magie diabolique. Qui ne veut pas, ne veut pas. Mais pour tous ceux qui sont ouverts à rechercher sincèrement la vérité, qui sont prêts aussi à changer de vie dans la conversion, pour ceux-là les miracles de Jésus (et la vie de l'Eglise) sont une invitation très forte à la foi.

2.2.2.4 La prétention de Jésus

2.2.2.4.1 Les paroles « Abba » et « Amen »

Le message de Jésus et ses miracles indiquent déjà beaucoup sur sa personne : avec lui le règne de Dieu est venu sur la terre, et ses œuvres miraculeuses attestent la mission divine. Maintenant il faut voir davantage la prétention de Jésus. Qu'est qu'a pensé et montré Jésus sur lui-même ?

A cette étape de notre cours il s'agit seulement de donner quelques renvois plutôt dans la perspective de la théologie fondamentale qui est ici fortement connexe avec la vision dogmatique.

Le bilan sur les témoignages par rapport à la divinité de Jésus sera plus global au chapitre 6.

Dans les années 50, quand la recherche exégétique après Bultmann s'occupait plus des fondements historiques par rapport à Jésus avant Pâque, sorti aussi un travail d'importance qui reste intéressant jusqu'à aujourd'hui : Joachim Jeremias, chercheur protestant du Nouveau Testament, écrivit un article sur le thème de la *ipsissima vox esu*, c'est-à-dire sur les paroles centrales : « Abba » et « Amen ». Les deux paroles restent quelques fois dans la langue originale, en araméen, bien que le contexte dans les évangiles soit écrit en grec. Elles correspondent à une originalité que l'on ne peut pas déduire du milieu juif. Elles attestent tant la relation particulière de Jésus à son Père, que sa prétention divine qui outrepassa une mission seulement prophétique. Même dans le cas où nous n'aurions comme *ipsissima vox Jesu* seulement ces deux mots de « Abba » et « Amen », nous rejoindrions le noyau de la prétention divine du Seigneur.

Selon le témoignage de tous les quatre évangiles, Jésus s'est toujours adressé à Dieu avec le mot « Père ». « Père » correspond au mot araméen de « Abba », comme il en suit en Mc 14,36 et de l'écho de la prière de Jésus dans l'Eglise primitive (Ro 8,15 ; Ga 4,6). Il n'existe aucun témoignage de l'hébraïsme contemporain à Jésus d'appeler Dieu « Abba »¹⁴. Selon Jeremias, « Abba » provient du langage familial et signifie « cher père » qui est semblable à notre « papa ». Cette observation cependant a été contestée par la recherche récente. Dans les targums, « abba » est aussi la version standard pour le mot hébreu de « mon père » (*abi*), donc il ne semble pas être typique pour le langage infantile ; il est vrai toutefois, que « abba » était un mot utilisé aussi par les enfants. Dans le Nouveau Testament, « abba » est traduit avec « Père » (*pater*), et non pas avec le diminutif « *p ppa* » ou « *p-pas* ». En tout cas, « *l'appellatif araméen utilisé dans la prière distingue sûrement Jésus de ses contemporains* » selon Penna¹⁵. Les juifs n'auraient pas osé s'adresser à Dieu, le roi de l'univers, de façon aussi familière. La parole « Abba » dans la bouche de Jésus « *acquiert sa vraie valeur seulement si elle est placée dans tout les contexte d's ces passages qui témoignent la conscience filiale de Jésus par rapport à Dieu, comme par exemple il advient dans la parabole des vigneron homicides* » ajoute Penna.

Interpeller Dieu comme « Abba » ne provient pas d'un comportement effronté qui oublie la grandeur divine. Cela lui vient de la conscience d'être Lui-même le Fils éternel de Dieu. Mais dans les évangiles Jésus dit, par rapport à lui-même et aux autres : « Notre Père ». En introduisant le « Notre Père » il dit « *vous donc priez ainsi ...* » (Mt 6,9 ; cf. Lc 11,2). Il distingue toujours entre « mon Père et votre Père ». Ainsi il se met directement au côté de son Père céleste. Si les disciples peuvent prière « Abba, Père », telle prière advient quasi comme participation à la relation personnelle de Jésus avec le Père.

¹⁴ Toutefois nous trouvons des exemples vétérotestamentaires d'appeler Dieu « père » (par exemple en Sir 23,1.4) et dans les textes de Qumran se trouvent deux passages où Dieu est invoqué en hébreu comme « Mon Père » (*abi*).

¹⁵ PENNA, R., I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria I. Gli inizi, Paoline: Cinisello Balsamo 1999.

Le second mot araméen, mis en relief par Jeremias est « Amen ». Dans l'hébraïsme, « Amen » servait pour affirmer les paroles d'une autre personne. Mais dans la tradition sur les « *loghia* » de Jésus, « Amen » est utilisé de façon différente : sans aucune exception, « Amen » introduit et affirme les propres paroles de Jésus. Evidemment, « amen » est une substitution de la formule prophétique « *Ainsi parle le Seigneur* ». Ce que les prophètes indiquent comme la volonté de Dieu, Jésus le prononce avec sa propre autorité. La formule « Amen » atteste la conscience divine du Seigneur¹⁶.

Avec cette conscience, Jésus peut corriger même Moïse, comme le montrent les antithèses du Sermon sur la Montagne (Mt 5,21-48). Sa prétention d'être plus que Jonas et plus que Salomon (Lc 11,29-32). Les gens aussi comprenaient bien que la prétention de Jésus était inédite : « *Ils étaient étonnés de son enseignement, parce qu'il les enseignait comme un qui a autorité et non comme les scribes* » (Mt 1,22 ; cf. 1,27).

2.2.2.4.2 La vocation des disciples

Les mots « Abba » et « Amen » regardent la doctrine de Jésus qui atteste sa prétention divine. Il s'agit ici de Christologie implicite : Jésus n'enseigne pas directement sur lui-même, il ne développe pas une « Christologie explicite », mais ses paroles impliquent une autorité surhumaine.

Le principe se montre aussi dans le comportement de Jésus. Est déjà significatif le fait que c'était Jésus lui-même qui ait appelé ses disciples, alors que parmi les rabbins advenait justement la contraire : c'était le disciple à chercher un rabbin. Ce qui est encore plus surprenant est comment Jésus appelle ses disciples : pour Jésus, le suivre est plus important que de s'occuper d'un devoir urgent dans sa propre famille, comme d'enterrer son père (Lc 9,59s) ; il demande un amour qui met à la deuxième place après lui les parents, la femme et les enfants (Mt 10,37). Mettre à la première place Jésus pour entrer dans le royaume de Dieu : une prétention gigantesque.

A la différence des rabbins, les disciples ne sont pas appelés pour étudier la loi de Moïse, mais pour entrer en communion avec la personne et la mission de Jésus. Ceci résulte, par exemple, du récit de la vocation de Marc où le but de l'appel consiste en ceci : « *et il en institua Douze pour être ses compagnons et pour les envoyer prêcher* » (Mc 3,14).

En outre, dans l'école de Jésus, on ne devient pas rabbin (comme il advenait pour les disciples des maîtres juifs), mais l'unique « *Maître* » et « *Docteur* » c'est Lui (Cf. Mt 23,8-10). Enfin, est aussi notable le fait de l'appel des Douze, avec lesquels Jésus entend rénover le peuple de Dieu, le porter à ses origines. Tout ceci témoigne d'une prétention jamais soulevée auparavant.

2.2.2.4.3 Les titres « Messie », « Fils de l'homme » et « Fils »

La prétention de Jésus montre aussi en quelques titres, appliqué par Jésus lui-même avant Pâque. Concentrons-nous maintenant sur trois titres : Messie, Fils de l'homme et Fils de Dieu.

Au temps de Jésus, le titre « Messie » était ouvert à beaucoup d'interprétations. L'attente prévalente était que le messie serait le libérateur du pouvoir romain, le grand vainqueur qui constituerait un règne politique, en faisant des juifs les dominateurs du monde. Etre « Fils de David » avait des conséquences politiques.

Par rapport à sa mission, Jésus ne pouvait pas devenir un passe-partout pour toutes les attentes, particulièrement il ne pouvait pas être un messie politique. Pour cela il évite d'utiliser le titre de « Messie » pour lui-même. Nous trouvons seulement une exception dans l'évangile de Jean : le colloque avec la Samaritaine (Jn 4,25s). Dans les autres cas le titre Messie lui est référé de l'extérieur. Mais face aux personnes il avait le droit de recevoir un témoignage clair, Jésus acceptait le titre de Messie. On peut indiquer surtout deux événements importants :

1. La confession de Pierre à Césarée de Philippe. Jésus interrogeait ses disciples : « *"Mais pour vous, leur demandait-il, qui suis-je ?"* Pierre lui répond : *"Tu es le Christ."* » (Mc 8, 29). Jésus

¹⁶ Jeremias indique 13 passages dans l'évangile selon Marc : Mc 3,28 ; 8,12 ; 9,1 ; 9,41 ; 10,15 ; 10,29 ; 11,23 ; 12,43 ; 13,30 ; 14,9 ; 14,18 ; 14,25 ; 14,30. En outre 18 *loghia* référées par Matthieu : Mt 5,26 ; 6,2.5.16 ; 8,10 ; 10,15.23 ; 11,11 ; 13,17 ; 18,13.18 ; 21,31 ; 23,36 ; 24,47 ; 25,12.40.45.

ne rejette pas le titre messianique, mais tout de suite il indique le mode concret d'être le messie : il doit passer par la passion (Mc 8,31).

2. La confession devant le Sanhédrin. Le Grand-Prêtre lui demande : « "Tu es le Christ, le Fils du Béni" - "Je le suis, dit Jésus" » (Mc 14,61s). cette confession était le fondement pour tout le procès de Jésus ; pour cela nous trouvons le titre de la croix : « *Jesus Nazarenus Rex Iudaeorum* ». Jésus pouvait accepter en ce moment le titre messianique, parce que dans la situation de l'apparente impuissance il était clair qu'il ne voulait pas être le vainqueur politique, mais le serviteur souffrant.

Le titre « Fils de l'homme », que nous connaissons du panoramique vétérotestamentaire, est très utilisé par Jésus dans la situation pré-pascale. Ce titre :

1. Se trouve beaucoup de fois dans les évangiles, mais disparaît quasi totalement dans la prédication postpascale¹⁷.
2. Il est typique qu'à différence du titre « Messie », dans les évangiles on ne le trouve pas dans la bouche d'autres personnes, mais seulement comme témoignage de Jésus sur lui-même.
3. Il est aussi apparent que Jésus utilise le titre seulement à la troisième personne, en utilisant « il » par rapport au Fils de l'homme, même si Jésus parle clairement de lui-même (comme à Césarée de Philippe).
4. Il est significatif enfin qu'à deux occasions, lorsque Jésus accepte la désignation « Messie », il donne presque un commentaire avec le titre « Fils de l'homme ». Tous ces moments ont conduit la grande majorité des exégètes à voir ce titre comme une *Ipsissima vox Jesu* avant Pâque.

Dans les évangiles synoptiques nous rencontrons 3 séries d'affirmations qui parlent du « fils de l'homme » : une première série se réfère à la *vie terrestre de Jésus*¹⁸, une deuxième concerne la *Passion*¹⁹, une troisième la *venue sur les nuées du ciel avec grande puissance et gloire*²⁰. Jésus utilise ce titre pour préparer petit à petit à la révélation de son mystère divin. Il prenait un titre qui n'était pas rempli de possibles malentendus politiques. En parlant à la troisième personne, il pouvait corriger des attentes fausses sans mettre sa propre requête en premier plan. Il remplissait le titre apocalyptique avec un contenu donné par lui, avant tout pour ce qui regarde l'importance de la passion. Jésus intégrait dans le titre les prophéties du Deutéro-Isaïe sur le serviteur souffrant.

Nous avons déjà vu que Jésus parle de Dieu en l'appelant « Abba », en distinguant toujours entre « mon Père » et « votre Père ». Cette distinction trouve sa forme classique en Jn 20,17 : « Mon Père et votre Père ».

Jésus attribue à lui-même le titre « Fils », utilisé en mode absolu : « le » Fils. Pour indiquer une très probable *ipsissima vox* de Jésus, il suffit de citer l'hymne de jubilation de Matthieu et Luc) : « *Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler* » (Mat 11,27 et Lc 10,22).

Cette phrase met au même niveau la connaissance du Père et du Fils. Si la connaissance du Père dispose de propriétés divines, il faut dire que la même chose regarde le Fils. Une connaissance complète de Dieu au contraire présuppose l'égalité de l'être : seul Dieu peut comprendre Dieu.

Pour des raisons apologétiques, le titre absolu « *mon Fils* » est encore plus adapté que celui de « *Fils de Dieu* ». Parce que « *Fils de Dieu* » dans l'Ancien Testament peut indiquer aussi une filialité adoptive, comme pour le roi²¹ et pour le peuple élu tout entier²². Mais dans le contexte christologique, « *Fils de Dieu* » reçoit une importance ontologique de la divinité de Jésus.

¹⁷ Dans les Actes par exemple, nous le trouvons une seule fois (7,56) et deux fois dans l'Apocalypse (1,13 ; 14,14).

¹⁸ Par exemple Mc 2,10.27s.

¹⁹ Par exemple en Mc 8,31 ; 9,31.

²⁰ Par exemple en Mc 13,26 ; 14,62.

²¹ Par exemple Ps 2,7.

2.2.2.5 Jésus face à sa mort

Si nous enquêtons sur la « Christologie pré-pascale », nous ne devons pas oublier la passion et la mort de Jésus. Mais dans une autre perspective, la mort appartient déjà au mystère pascal, le passage du Seigneur de cette vie à la résurrection. Mort et résurrection forment le centre de la prédication dans l'Eglise primitive, comme le montre par exemple la formule traditionnelle en 1Co 15,3-5 : « *le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures, qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze* ».

Dans les évangiles, l'histoire de la passion a une place indispensable. L'évangile selon Marc par exemple pourrait s'appeler « *histoire de la passion avec une ample introduction* ». La résurrection confirme l'importance de la mort salvifique du Seigneur pour nous.

Jésus savait-il l'importance de sa mort ? Selon le sceptique Bultmann, on ne sait pas si Jésus a trouvé un sens dans sa mort. La mort de Jésus serait la conséquence tragique d'un malentendu politique sur sa mission. Il faudrait voir la possibilité que Jésus se soit tout simplement effondré. Selon Bultmann, une satisfaction vicaire pour les péchés du monde serait une mythologie primitive qu'il faut abandonner.

Sur cette route bultmanienne se trouvent beaucoup de théologiens qui pensent que l'interprétation de la mort de Jésus comme événement salvifique, comme satisfaction vicaire pour les péchés du monde, serait seulement une conviction de l'Eglise primitive, reçue de la lecture d'Isaïe 53 et d'autres textes de l'Ancien Testament. Le « Jésus historique » ne serait pas le fondement de la sotériologie.

Une telle interprétation se nourrit souvent de l'idée que Dieu n'aurait pas voulu la mort de Jésus. Selon Schillebeeckx, qui s'explique ainsi, nous aurions été sauvés à travers la mort de Jésus, mais malgré sa mort.

Maintenant nous n'entrons pas encore dans la sotériologie comme nous chercherons à le faire plus tard (Chap. 7). Il s'agit simplement d'une brève apologie du fait : Jésus est consciemment mort pour nos péchés ; il a pris sur lui la passion comme satisfaction vicaire. Le fond pré-pascal de la Rédemption est important ; autrement la Rédemption trouverait son fondement quasi dans le vide.

Un travail standard qui a fait changer d'idée à beaucoup de théologiens hypercritiques, vient de Heinz Schürmann : en 1975 il écrit un livre « *Jesu ureigener Tod* », « *La mort propre de Jésus* ». En d'autres contributions suivantes il a défendu et résumé ses thèses que je présente en mode global.

Schürmann montre la satisfaction vicaire comme la cime ou bien comme le point convergeant de la vie entière de Jésus. De même avec la méthode historico-critique on peut indiquer beaucoup de voies qui indiquent cette direction d'interprétation de la mort de Jésus. On arrive ainsi à une « sotériologie implicite ».

La thèse centrale de Schürmann consiste dans l'affirmation de la « pro-existence double » (Doppelte Proexistenz) : Jésus le Fils, vit totalement pour (pro) son Père, mais aussi totalement pour les hommes qui se trouvent dans la situation du péché. Il faut mettre la mort et Jésus au milieu de ces grandes lignes de vie doublement pro-existante. Parce que l'on ne peut pas penser que Jésus n'ait pas tenu compte de sa mort. Le conflit avec les autorités juives, un conflit qui devint toujours plus dur, porta avec lui la mort violente de Jésus. Avant tout à la dernière cène, on montre l'intention de Jésus par rapport à sa propre mort : il combine avec sa mort un sens salvifique ; il donne sa vie pour les pécheur comme sacrifice expiatoire, comme a déjà été décrite la mission du serviteur souffrant par le Deutéro-Isaïe. Schürmann concentre son argumentation sur quatre étapes :

1. Jésus savait qu'il était le représentant eschatologique du règne de Dieu, envoyé par le Père. Il a une position importante absolue qui se montre dans la *pro-existence double*.
2. Jésus maintenait la *pro-existence double aussi durant la mort*. Ainsi la mort peut recevoir un caractère expiatoire.

²² Par exemple Ex 4,22.

3. Il y a un *loghion* que d'habitude même les exégètes les plus critiques ne nient pas comme *ipsissima vox Jesu*, parce qu'il n'est pas formé par l'usage liturgique ; il s'agit de Mc 14,25 : « *En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'au jour où je boirai le vin nouveau dans le Royaume de Dieu.* »

Ce *loghion* atteste un fait double : 1. le règne de Dieu viendra malgré la mort de Jésus ; 2. Jésus lui-même ne restera pas dans la mort, mais participera à la cène eschatologique. Ces deux idées expriment que Jésus affirme l'importance de son annonce eschatologique, même par rapport à sa mort. Sur le plan divin, telle mort doit avoir une importance salvifique.

4. *A la dernière cène, Jésus montre dans les dons donnés son service, réalisé sur la croix.* Cette donation est en harmonie avec les paroles qui accompagnent les gestes, même si (selon Schürmann) on ne peut pas reconstruire exactement l'histoire originale. Les gestes et leur contexte sont au moins ouverts pour l'interprétation de la substitution viciaire.

Schürmann ne veut pas faire une preuve contraignante, mais plutôt une *convergence d'arguments* par le fait que Jésus a compris sa mort en un sens salvifique, comme satisfaction viciaire. Une argumentation de ce type suffit pour montrer que l'interprétation sotériologique de la mort de Jésus après Pâque a son fondement déjà dans la conscience du Seigneur avant Pâque.

Il y a d'autres exégètes réputés qui s'expliquent aussi en mode plus décisif et plus optimiste sur le fondement historique de la compréhension salvifique de la mort du Seigneur avant Pâque. Peter Stuhlmacher par exemple, exégète protestant de Tübingen, affirme dans sa Théologie biblique du Nouveau Testament que l'interprétation de la passion comme satisfaction viciaire du Jésus historique est claire et sans équivoques : « *Jésus est allé à sa mort avec connaissance et avec volonté. Il a compris sa mort comme une satisfaction viciaire pour 'beaucoup', c'est-à-dire Israël et les peuples.* »

Pour faire le point : même avec la méthode historico-critique on peut indiquer qu'il n'est pas possible de séparer le Jésus de l'histoire du Christ de la foi. Nous croyons en Jésus Christ, qui a vécu, est mort et ressuscité pour notre salut.

2.2.3 La foi christologique de la communauté primitive

2.2.3.1 Le but de ce traité

La Christologie pré-pascale se présente dans le Nouveau Testament à la lumière de Pâque : l'Eglise confesse Jésus comme le Fils de Dieu envoyé dans le monde, comme le crucifié ressuscité, comme le Seigneur exalté. Nous avons vu que cette foi a ses racines dans les événements historiques de la vie de Jésus, dans sa mort et dans sa résurrection. Maintenant nous nous dédions au but de faire un bref bilan synthétique sur ce que présentent les différents écrits du Nouveau Testament sur Jésus Christ. Faisons ici un choix : prenons les lettres paulinienne, les évangiles synoptiques, les écrits johanniques et la lettre aux Hébreux. Si vous voulez étudier la thématique davantage, nous pouvons particulièrement recommander les travaux de Rudolf Schnackenburg (dans *Mysterium Salutis* et dans la monographie plus récente) et de Giuseppe Segalla.

Commençons avec la doctrine paulinienne parce que les lettres de Paul incluent des témoignages très anciens professés déjà avant l'apostolat, des témoignages développés par lui de façon personnel.

2.2.3.2 La doctrine paulinienne

2.2.3.2.1 La foi dans le crucifié ressuscité

Paul concentre son entière doctrine sur le crucifié ressuscité. Il a rencontré sur le chemin de Damas le Seigneur ressuscité qui a totalement changé sa vie. Mais ce Seigneur a été crucifié : Paul souligne tant le scandale de la croix par laquelle nous avons été sauvés de nos péchés (1Co 1,17 ; 2Co 5,14 ; Ga 2,20). Le Seigneur s'est donné pour nous ; il faut donc répondre en nous donnant à lui. (Cf. Ga 2,20).

Le fort accent sur la croix et sur la résurrection fait passer en fond les événements de la vie terrestre de Jésus, présentés dans les évangiles. Paul ne nie pas l'importance de la vie pré-pascale de Jésus, mais développe les conséquences de la relation avec le Seigneur pour notre vie pratiquement que de ce noyau : le Seigneur est mort et est ressuscité pour nous.

Tel accent au contraire n'est pas inventé par l'apôtre. Nous le trouvons par exemple dans la formule pré-paulinienne en 1Co 15,3-5 : « *Je vous ai donc transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures, qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze (...)* ».

2.2.3.2.2 La Christologie à deux stades (Ro 1,3s)

Nous trouvons dans le Nouveau Testament un grand groupe de formule qui décrivent l'œuvre du rédempteur avec un modèle de « deux stades » : la vie terrestre et l'existence ressuscité à la droite du Père. Un exemple typique avec des traits pré-pauliniens se trouve au début de la Lettre aux Romains : « *concernant son Fils, issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts, Jésus Christ notre Seigneur (...)* » (Ro 1,3-4).

Pour les deux stades de la vie de Jésus nous trouvons l'indication « selon la chair » (*katà sarka*) et « selon l'Esprit » (*katà pneûma*). « Selon la chair » Jésus est le Messie promis de la maison de David, mais « selon l'Esprit » il est constitué Fils de Dieu « avec puissance ». Sa force se révèle avant tout dans la résurrection après laquelle il est appelé « Kyrios », le Seigneur divin.

Le passage ne dit pas que Jésus est « Fils de Dieu » seulement après la résurrection, mais qu'il fut constitué Fils de Dieu « avec puissance » (*en dunamei*). Il ne s'agit pas d'une personne humaine exalté au niveau divin, mais du « Fils de Dieu » lui-même qui est né. La préexistence du Fils divin est implicite aussi dans la formule des « deux stades ».

2.2.3.2.3 « Les formules de mission » (Ga 4,4 ; Ro 8,3)

La préexistence se montre en mode beaucoup plus clair en d'autres formules qui indiquent aussi leur origine pré-paulinienne : les « formules de mission » que nous trouvons particulièrement en Ga 4,4 et Ro 8,3 : « *Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi...* » – « *envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché et en vue du péché, a condamné le péché dans la chair...* ». La mission du Fils présuppose son existence avant sa vie terrestre.

2.2.3.2.4 La « Christologie à trois stades » (Ph 2,6-11)

A côté des formules qui décrivent une Christologie à deux stades, nous en trouvons d'autres avec une « Christologie à trois stades » : la préexistence, la vie terrestre et l'état exalté après la résurrection. L'exemple le plus fameux est l'hymne Christologique dans la Lettre aux Philippiens :

« Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame, de Jésus Christ, qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2,6-11).

D'habitude les exégètes pensent que Paul ait ici cité (et peut-être complété un peu) un hymne déjà connu dans la communauté des philippiens, un hymne pré-paulinien. Parmi plusieurs raisons se trouve entre autres le renvoi à un langage qui en grande partie ne se trouve nulle part ailleurs dans les lettres de Paul. Il faut présupposer que les concessions présentées ont été objet de foi au moins – si cela s'explique en mode suffisamment critique – déjà dans les années 40. Rudolf Schnackenburg affirme : l'hymne christologique dans la Lettre aux Philippiens « *est la première forme pleine*

rejoignable de la vision christologique parce qu'elle présente les trois modes d'être du Christ : sa préexistence, son état terrestre et sa glorification après pâque sont clairement témoignés ».

Qu'est ce qui est présenté ? Est claire la préexistence de Jésus que nous trouvons aussi dans les « formules de mission ». La préexistence ne regarde pas l'âme humaine de Jésus, mais son être divin. Pour indiquer ceci, nous trouvons deux formulations :

1. D'abord « *en mofê theoù uparchon* » traduit littéralement « *étant dans la forme de Dieu* ». la forme de Dieu est le contraire de la « *forme du serviteur* », la « *morphê doûlou* » qui désigne l'acceptation de la nature humaine dans l'Incarnation. La Conférence Episcopale Italienne traduit donc justement « *forme de Dieu* » avec « *nature divine* ».
2. La seconde formulation dit que Jésus, avant de devenir homme, était « *égal à Dieu* » (*isa theô*). D'habitude, les lettres de Paul attribuent le titre « *Theos* » (Dieu) seulement au Père ; le Père est l'origine éternelle du Fils. Mais pour Paul, Jésus est clairement le Fils éternel de caractère divin. Joseph Segalla commente : « *Jésus ... possède la divinité, mais en dépendance au Père et en ordre à Lui* ».
3. la divinité du Fils se montre non seulement dans les formulations indiquées, mais aussi dans l'usage de l'Ancien Testament : le passage cité d'Isaïe décrit l'adoration de Dieu de la part du créé (tout genou plie ; Is 45,23) ; cette adoration est attribuée dans l'hymne au Seigneur Jésus.

2.2.3.2.5 Attributions importantes : Kyrios, Christ, Fils de Dieu, Image de Dieu, médiateur de la création, nouveau Adam

En Ph 2, le titre Seigneur ou Kyrios est aussi significatif : c'est le nom au dessus de tout nom. Dans la LXX il se substitue d'habitude au nom de Dieu, le tétragramme (Jahvé). Le titre Kyrios est utilisé environ 275 fois dans la littérature paulinienne et vient de la tradition pré-paulinienne. Seigneur conserve l'écho de la formule araméenne « *Maranathà* » (1Co 16,22 : « *viens notre Seigneur* » ou « *notre Seigneur est venu* »). Seigneur allude au caractère divin de Jésus, mais aussi à sa souveraineté comme ressuscité et à la relation aux chrétiens qui lui appartiennent.

L'usage de ce titre très haut remonte au psaume 110,1, indiqué par Jésus lui-même : « *Oracle du Seigneur à mon Seigneur : siège à ma droite tant que j'aie fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds* ». Jésus se présente comme le Seigneur de David (Mc 12,35-37 ; cf. Ac 2,24 et He ,13).

« *Kyrios* » était aussi un titre pour l'empereur romain qui prétendait à un honneur divin ; en utilisant ce langage, le chrétien affirmaient que le vrai Seigneur est Jésus Christ et non un être humain comme l'empereur.

Encore plus que « *Kyrios* », les lettres de Paul utilisent le titre de Christ qui a déjà été commenté : nous le trouvons plus de 400 fois. Le titre Fils de Dieu se trouve seulement peu de fois, mais toujours en un contexte central (comme en Ga 2,20). La résurrection a rendu manifeste l'être Fils de Dieu (cf. Ro 1,3s).

La relation du Fils avec le Père se montre aussi dans l'idée que Jésus est l'image de Dieu (2Co 4,4). Les chrétiens, fils adoptifs de Dieu par le Fils divin (cf. Ga 3,26-4,7), sont formés selon l'image de Dieu dans le Fils ; ainsi ils deviennent une nouvelle créature (cf. Ro 8,29s ; 2Co 5,17).

Comme Fils et image éternelle de Dieu, le Seigneur est aussi le médiateur de la création : « *pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes* » (1Co 8,6).

Le rôle cosmique de Jésus, aussi dans sa préexistence, est développé spécialement dans l'hymne christologique de la lettre aux Colossiens :

« Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise : Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, (il fallait qu'il obtînt en tout la primauté), car Dieu s'est

plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col 1,15-20).

Est aussi typique de la théologie paulinienne la description de Jésus comme le nouvel Adam qui restaure ce qui a été endommagé au début de l'histoire humaine. Le péché d'Adam nous a constitué pécheurs, alors que par le moyen de Jésus Christ nous vient la grâce (Ro 5,12-21) ; avec Adam commence la vie terrestre, mais avec Jésus celle céleste (1Co 15,21s.44b-49).

La Christologie (et sotériologie) de Paul contient une très grande richesse que nous n'avons pu que toucher. L'apôtre développe une tradition déjà présente avant lui. Il est un témoin fidèle pour la foi de l'Eglise primitive : déjà au tout début, Jésus est professé Fils divin, devenu homme, mort pour expier nos péchés et ressuscité, gouvernant son Eglise jusqu'à sa venue en gloire.

2.2.3.3 La Christologie des synoptiques

L'EVANGILE DE MARC trouve son centre dans la mort et dans la résurrection de Jésus. Particulièrement par rapport à Marc on cite souvent une définition de Martin Kähler, théologien protestant et un des pères de l'exégèse historico-critique (mort en 1912) : « *les évangiles, un peu en exagérant, pourraient être appelés histoire de la passion avec une longue introduction* ».

La passion et résurrection sont la clef décisive pour entrer dans le mystère de la personne de Jésus. Marc souligne beaucoup le fait que Jésus a d'abord caché son mystère face aux personnes non préparées ; l'ainsi dit secret messianique. La requête d'être le Messie était tellement liée à un malentendu politique, comme nous l'avons déjà souligné. La mission de Jésus s'ouvre toutefois seulement à travers la passion. Voyons cela avant tout dans le passage central où Pierre confesse : « *tu es le Christ* » ; juste après Jésus explique qui doit souffrir et qu'il ressuscitera (Mc 8,27-33).

Le titre clef en Marc pour décrire le mystère de Jésus est Fils de Dieu. Nous le trouvons déjà au début : « *commencement de l'évangile de Jésus Christ, le Fils de Dieu* » (1,1). Le titre apparaît de nouveau en trois passages centraux : le baptême (1,11), la transfiguration (9,7) et la profession de foi du centurion romain aux pieds de la croix : « *vraiment cet homme était le Fils de Dieu !* » (15,39). Le titre le Fils, qui indique encore plus la relation exclusive avec le père, se montre en Mc 13,32 : personne ne connaît l'heure de la Parousie, « *ni même le Fils, mais seul le Père* ».

Pour expliquer sa mission qui passe à travers la passion vers la résurrection et finalement la parousie, Jésus utilise dans un mode particulier le titre fils de l'homme que nous avons déjà analysé.

Les évangiles de Matthieu et Luc présupposent tant l'évangile de Marc qu'une tradition commune de paroles du Seigneur, d'habitude appelée Q. l'existence d'une source Q écrite est hypothétique comme son ampleur. Mais jusqu'à un certain degré on peut énumérer le contenu de la tradition commune de Matthieu et Luc (outre Marc) : « LA CHRISTOLOGIE DE Q ». Comme titre principal pour Jésus se présente le Fils de l'homme. Nous trouvons le titre Fils dans l'hymne de jubilation déjà décrit (Mt 11,25-27 ; Lc 10,21-22 et 2.2.2.4.3). La désignation Fils de Dieu se montre entre autre au Baptême et à la tentation (Cf. Mt 4,3.6 et Lc 4,3.9).

Pour établir deux lignes typiques pour Q on peut énumère avant tout le titre « *Fils de l'homme* » et l'idée implicite que Jésus est le messenger de la Sagesse ou bien la Sagesse elle-même. Jésus se comporte comme la Sagesse qui a été refusée²³. Luc 11,49 – selon beaucoup d'auteurs plus proche de Q que Matthieu – affirme : « *Pour cela la sagesse de Dieu a dit : j'enverrai...* » Et Matthieu identifie dans le passage parallèle directement la Sagesse avec le Christ : « *Je vous enverrai...* » (Mt 23,34). Tant Matthieu que Luc affirment que Jésus est plus que Salomon²⁴.

Alors que l'évangile de Marc a été écrit pour des lecteurs provenant du paganisme, celui de MATTHIEU se meut en un contexte judéo-chrétien. Matthieu souligne beaucoup la relation avec l'Ancien

²³ Par exemple en Pr 1,20-33 avec Mt 11,19 et Lc 7,35 : il a été rendu justice à la sagesse.

²⁴ Cf. Mt 12,42 et Lc 11,31.

Testament qui est accomplie en Jésus. Déjà le début commence : « *Généalogie de Jésus Christ, fils de David, Fils d'Abraham* » (Mt 1,1). La ligne ascendante de l'histoire d'Israël trouve en lui l'achèvement, mais en même temps il s'agit d'une réalité nouvelle, venue d'en haut (ligne descendante) : il conçu de l'Esprit Saint en la Vierge Marie et porte le titre promis « *Emmanuel, ce qui signifie Dieu avec nous* ». Son nom Jésus désigne sa mission : « *il sauvera son peuple de ses péchés* » (Mt 1,18-25).

Comme pour Marc, le titre le plus significatif pour Jésus est Fils de Dieu. Ainsi se conclut la profession de foi de la part de Pierre : « *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant* » (Mt 16,16). Jésus lui-même affirme d'être le Fils de Dieu devant le Sanhédrin (Mt 26,63s), et aussi le centurion professe ce titre (Mt 27,54).

Particulièrement les antithèses du Sermon de la Montagne (Mt 5,21-48) montrent que Jésus est plus que Moïse. Déjà l'être sur la montagne (Mt 5,1) rappelle la réception de la loi de Moïse sur le mont Sinai.

Plus que Marc, Matthieu utilise pour Jésus le titre *kyrios*. Chez lui aussi on trouve les désignations de Christ, Fils de David, Fils de l'homme. Une fois Jésus est appelé un prophète (Mt 13,57), et une autre fois il accueille le titre de serviteur de Dieu (Mt 12,18 de Is 42,1). Plus que Marc et Luc, Matthieu qualifie Jésus d'être roi (Mt, 2,2 ; 21,5 ; 25,34 ; 27,11). Son règne au contraire n'est pas politique, comme l'évangéliste le montre avec la citation de Za 9,9, lorsque Jésus entre à Jérusalem : « *Voici que ton Roi vient à toi ; modeste, il monte une ânesse, et un ânon, petit d'une bête de somme* » (Mt 21,5).

Jésus est l'Emmanuel, le Dieu avec nous. Ce renvoi au début (Mt 1,23) est repris à la fin : « *Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde* » (Mt 28,20). L'être avec nous souligne particulièrement le lien entre Jésus et l'Eglise ; ce n'est pas par hasard que Matthieu est l'unique évangile où nous rencontrons (deux fois) le terme « *ekklesia* » (Mt 16,18 ; 18,17).

La promesse finale de Jésus « *d'être avec vous* » est liée au mandat du baptême. Ici Jésus se trouve au même niveau que le Père et l'Esprit Saint : « *Enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint* » (Mt 28,19).

L'évangile selon Luc, sorti d'un contexte pagano-chrétien, met en relief la place de Jésus dans l'entière histoire du salut. En Jésus arrive, à partir de la conception virgine (Lc 1,26-38), un nouveau début pour l'humanité qui vient d'Adam (Lc 3,23-38). A travers les événements à Jérusalem et dans la force de l'Esprit Saint, le salut doit rejoindre les extrémités de la terre, comme Luc l'affirme dans les Actes que l'on doit voir ensemble avec l'évangile (Ac 1,8).

Jésus est appelé Fils de Dieu (Lc 1,35) et Kyrios (Lc 1,43 ; 2, 11) déjà depuis le début²⁵. Un titre typique de Luc se montre avant tout à l'annonciation de la naissance de Jésus aux bergers : « *aujourd'hui vous est né un Sauveur, qui est le Christ Seigneur* » (Lc 2,11). Dans la désignation Sauveur se concentre l'amour rédempteur de Jésus, mis tant en relief par Luc : son évangile nous présente les trois paraboles de la miséricorde (Lc 15) qui montrent l'amour envers les pécheurs ; c'est lui qui souligne plus que les autres évangiles la préférence pour les pauvres et les miséreux²⁶ et montre l'acceptation des femmes²⁷.

Une conception typique est aussi le titre archegos qui se trouve dans les Actes : « *celui qui fait le début, le guide, le commençant* » (Ac 3,15 ; 5,31). Luc montre Jésus comme l'exemple qu'il faut suivre jusqu'à prendre sur nous notre croix quotidienne (Lc 9,23). Le christianisme est pour Luc un chemin (*hodos*) qui s'oriente vers la voie du Seigneur (Lc 20,21 ; Ac 9,2 etc....).

²⁵ Il existe une tension entre Lc 2,11 (Jésus nouveau-né comme Kyrios) et Ac 2,36 (Jésus constitué messie et Kyrios par la résurrection). Nous trouvons une formule semblable en Ro 1,3s. Ici aussi il s'agit du fait que l'être Messie et Kyrios se révèlent entièrement à travers la résurrection. Il est clair au contraire (voir l'exemple cité de Ph 2,6-11 !) que la préexistence est pré-supposée aussi par les synoptiques même si elle n'est pas expliquée expressément. Ceci arrive seulement chez Paul et Jean.

²⁶ Cf. Lc 6,20s.24s ; 14,12s ; 16,19-31.

²⁷ Lc 8,1-3 ; 10,38-42 ; 23,27s ; 24,9-11.

2.2.3.4 La Christologie johannique

2.2.3.4.1 « Le verbe s'est fait chair... » - la formulation de l'Incarnation

Dans l'évangile selon saint Jean, la Christologie du Nouveau Testament trouve son expression suprême. Tant la vraie divinité que la vraie humanité son concentrées dans la profession : « *Et le verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* » (Jn 1,14). Dans le prologue (Jn 1,1-18), le Verbe (Logos) est identifié avec Dieu, même si il se distingue du Père duquel il y envoyé : « *Au commencement était le Verbe, le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu...* ». La profession de l'hymne sur le Logos est reprise après la résurrection par l'apôtre Thomas : « *Mon Seigneur et mon Dieu !* » (Jn 20,28). Encore de façon plus précise s'explique la première lettre de Jean : Jésus Christ « *est le vrai Dieu et la vie éternelle* » (Jn 5,20).

Voyons en cette phrase, comment la vraie divinité du Seigneur est le fondement pour notre salut : le vrai Dieu est la vie éternelle. Christologie et sotériologie sont ainsi intimement liées. L'entier évangile de Jean est écrit pour professer Jésus comme Fils de Dieu incarné à faveur de notre salut : « *Ceux-là ont été mis par écrit, pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom* » (Jn 20,31).

La phrase « *le Verbe s'est fait chair* » est quasi la formule classique de l'Incarnation. Elle établie le cadre dans lequel se mouvra le développement postérieur de la doctrine ; c'est le cadre pour la profession christologique de Nicée et Chalcédoine. Franz Courth écrit : « *le développement vers les définitions de ces conciles est essentiellement déterminé par la lutte pour remplir ce cadre, de connaître et de formuler de façon plus approfondie les perspectives ordonnées l'une à l'autre du mystère de la personne de Jésus. Plus précisément, il s'agit de reconnaître justement l'être humain de Jésus, sa mission divine et l'unité de sujet entre humanité et divinité* ».

Le Verbe s'est fait chair : « chair » (*sarx*) ne désigne pas seulement la matière corporelle de l'humanité, mais l'entier être humain sous l'aspect de sa faiblesse. Cela implique un fort accent contre les tendances gnostiques qui niaient la réalité de l'Incarnation ; selon Irénée, Jean a écrit son évangile contre un gnostique du nom de Cérinthe²⁸. Le fait que l'expression « *chair* » dans l'hymne sur le Verbe présente une partie humaine pour indiquer la réalité humaine entière, se montre ailleurs dans l'attribution « *homme* » à Jésus²⁹.

Le titre Logos pour Jésus implique une préhistoire ample. Un premier point de départ est la théologie vétérotestamentaire du verbe divin qui contient une force créatrice. Par exemple : « *Par la parole de Yahvé les cieux ont été faits, par le souffle de sa bouche, toute leur armée* » (Ps 33,6), « *Dieu des Pères et Seigneur de miséricorde, toi qui, par ta parole, as fait l'univers* » (Sg 9,1). Cette série de textes³⁰ s'inspire du récit sur la création : au commencement (au principe) Dieu créa le monde par sa parole (Jn 1). Nous rencontrons tous ce fond dans le prologue de Jean : tant le renvoi au principe (*arché*) que l'idée que tout a été fait par lui (Jn 1,3).

Proche à l'idée du Verbe divin, mais un peu plus en avant est la figure de la *Sagesse* dans l'Ancien Testament : la Sagesse est quasi personnifiée, existe depuis toujours (Pr 8,22 ; Sir 24 – cf. Jn 1,1), habite auprès de Dieu (Sir 24,4 LXX ; Pr 8,23-25.30) et met sa tente au milieu des hommes (Sir 24,8 LXX – cf. Jn 1,14 « *eskénosen* »).

Jean au contraire ne parle pas de la Sagesse, mais du Verbe. Quelles sont ses raisons ? Peut-être que les rabbins avaient identifié la Sagesse avec la Torah ou bien parce que le genre féminin de Sofia n'était pas adéquat pour un Rédempteur masculin ou bien parce que dans la gnose du judaïsme, la Sagesse jouait un rôle étrange.

Le Logos avait aussi une importance dans la *Stoa* où il valait pour un principe cosmique qui fait partie de ce monde. De Jean au contraire le Verbe est un être personnel qui transcende le monde.

Malgré cela, il existait avant Jean un milieu prêt à combiner des concepts philosophiques (comme celui de Logos) avec un contexte biblique. Ainsi Philon selon lequel le Logos philonien n'est pas dieu

²⁸ Cf. Adversus Haereses III,11,1.

²⁹ Jn 10,33 ; 19,5.

³⁰ Voir aussi Ps 147,15-18 ; 148,5 ; Is 48,3 ; 55,11, Sir 42,15 ; 43,9s.

ni homme, le Logos de Jean est en même temps Dieu et homme. En lui nous ne rencontrons pas un être intermédiaire entre Dieu et le créé, mais le Fils de Dieu qui s'est fait homme.

2.2.3.4.2 Le Fils de Dieu envoyé dans le monde

La Christologie de l'Incarnation se montre non seulement dans la formule que le verbe s'est fait chair, mais aussi dans l'idée centrale du Fils de Dieu envoyé dans le monde. Les titres « *Fils de Dieu* » et (souvent) « *Fils* » révèlent le mystère plus profond de Jésus. Il vient de la communion éternelle avec le Père ; il n'est pas possible de séparer le Fils du Père : « *Moi et le Père nous sommes Un* » (Jn 10,30). « *Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père ; dès à présent vous le connaissez et vous l'avez vu.* » (Jn 14,7). « *Moi, lumière, je suis venu dans le monde, pour que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres* » (Jn 12,45).

2.2.3.4.3 L'autorévélation divine dans la formule « Ego eimi »

La prétention divine de Jésus se montre dans la formule « *Je suis* » (*Ego eimi*) qui correspond à la formule de la révélation du nom de Dieu en Exode 3,14 : « *Je suis qui je suis !* ». Le grec « *Ego eimi* » dans la LXX correspond à l'hébreu « *Ani hu* ». Cette allusion est évidente dans l'usage absolu de la formule, par exemple : « *Je vous ai dit que vous mourrez dans vos péché ; si en effet vous ne croyez pas que je suis, vous mourrez dans vos péché* » (Jn 8,24). « *Je vous le dis, dès à présent, avant que la chose n'arrive, pour qu'une fois celle-ci arrivée, vous croyiez que Je Suis* » (Jn 13,19). « *Avant qu'Abraham fut, je suis* » (Jn 8,58). Ce dernier renvoi provoqua une réaction claire chez les opposants juifs : ils recueillirent des pierres pour tuer Jésus (Jn 8,59). Ils dirent : « *Toi, n'étant qu'un homme, tu te fais Dieu* » (Jn 10,33).

La formule *ego Eimi* implique donc le contenu plein de la foi : Jésus est Dieu, il est le Fils éternel, préexistant depuis toujours. La même formule se montre aussi en 7 images : « *je suis le pain de la vie* » (Jn 6,35.48 ; cf. 6,41.51), *la lumière du monde* (Jn 8,12), *la porte des brebis* (Jn 10,7.9), *le bon pasteur* (Jn 10,11.14), *la résurrection et la vie* (Jn 11,25), *le chemin et la vérité et la vie* (Jn 14,6), *la vraie vigne* (Jn 15,1.5) ».

Si nous voyons le contexte de Jean, quelques passages en Marc reçoivent un profil plus plein. Quand Jésus marche sur les eaux il dit : « *courage, c'est moi, n'ayez pas peur !* » (Mc 6,50). Selon Schnackenburg, cette phrase n'est pas seulement une identification, mais porte avec soi un son majestueux comme l'autorévélation de Dieu dans l'Ancien Testament. Il est possible que le même fond se montre aussi dans la réponse de Jésus devant le sanhédrin de Marc (14,62³¹) et dans l'annonciation que beaucoup de faux messie viendront en disant « *ego eimi* » (Mc 13,6).

2.2.3.4.4 La relation éternelle avec le Père exprimée en termes fonctionnels (mission)

L'évangile de Jean ne s'explique pas de façon plus concrète sur la relation avec le Père avant l'Incarnation, ou bien sur son origine divine. Il parle plutôt en terme fonctionnel qui décrivent sa mission : révéler la vérité divine, procurer la vie éternelle pour les hommes. Mais les termes fonctionnels peuvent devenir le point de départ pour parler plus tard aussi en un mode plus expressif sur la relation éternelle entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Parce que la mission dans le temps présuppose la relation pré-temporelle entre les personnes divines. Schnackenburg le formule ainsi : la Christologie fonctionnelle « *est ouverte à la vue essentielle* ».

2.2.3.4.5 L'Heure de Jésus comme révélation de sa gloire

La mission de Jésus se montre toute orientée vers l'heure prévue par le Père³². L'expression « *heure* » contient tous les événements de la croix et de la résurrection. La glorification, l'exaltation commence déjà à la croix. L'exaltation de Jésus à la croix ouvre la vie éternelle aux croyants, comme

³¹ « De nouveau le Grand Prêtre l'interrogeait, et il lui dit : "Tu es le Christ, le Fils du Béni" - [62] "Je le suis, dit Jésus, et vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel ».

³² Jn 2,4 ; 7,30 ; 8,20 ; 12,23.27 ; 13,1 ; 17,1.

le regard au serpent élevé dans le désert avait sauvé de la mort physique (Jn 3,14). « *Gloire et croix* » sont des réalités liées dans la mission de Jésus (Jn 12,23.28).

La « *gloire* » reprend aussi dans les 8 signes de Jésus (Jn 2,11 etc. ...) : la transformation d'eau en vin à CANA, la guérison du fils d'un fonctionnaire royal, la guérison du malade de la piscine de Bethesda, la multiplication des pains, la marche sur les eaux, la guérison de l'aveugle-né et (comme sommet) la résurrection de Lazare.

2.2.3.4.6 Jésus comme Fils de l'homme, Agneau de Dieu et le Prophète

Si nous indiquions tous les titres christologiques en Jean, nous rejoindrions le numéro d'une trentaine. Nous en présentons maintenant 3 importants :

1. Fils de l'homme : ce titre est souvent lié à la descente du Fils du ciel et à son ascension vers le Père. La figure céleste du Fils de l'homme montre que Jésus est toujours dans la présence de sa vie céleste³³.
2. Agneau de Dieu : (Jn 1,29). Cette désignation indique deux racines possibles dans l'Ancien Testament : l'agneau pascal dont le sang a préservé le premier-né d'Israël de la mort (Cf. Jn 19,36) ou bien le serviteur de Dieu du Deutéro-Isaïe, parce que le mot araméen *talja*, originellement dans la bouche de Jean le Baptiste, peut être traduit avec serviteur et avec agneau. En tout cas, l'image de l'agneau est combinée avec les traits du serviteur de Dieu qui expie les péchés de beaucoup.
3. Le prophète. Les gens confessent : « *C'est vraiment lui le prophète qui doit venir dans le monde* » (Jn 6,14). Cette conception correspond à Deut 18, où un prophète semblable à Moïse est promis pour le futur³⁴. Jésus n'est pas un prophète, mais le prophète. Jésus fait sien ce titre mais d'habitude on le voit dans la bouche d'autres personnes. Ceci ne rejoint pas encore le sommet de la profession de foi, comme le titre le plus central du « *Fils* » (de Dieu).

2.2.3.4.7 L'humanité vraie de Jésus, pleine de vérité et de grâce

Les présentations de la Christologie se concentrent d'habitude sur l'aspect divin de Jésus, parce qu'il est le point le plus discuté de l'histoire. Mais est aussi important l'aspect humain. Jésus est présenté avec des paroles qui ont tout de suite une certaine formulation post-pascale de la part de l'évangéliste qui médite la portée pleine des paroles de Jésus. Le « Jésus johannique » parle de façon différente par rapport aux évangiles synoptiques : un langage amplifié et concentré sur l'autorévélation de Jésus. C'est un accent bien différent de Marc qui souligne le « secret messianique ».

Mais toutefois, particulièrement l'évangile de Jean nous donne les informations les plus précises sur les dates historiques du milieu de Jésus – inclus les cadres de situation pour les discours. Jean est l'évangéliste qui théologiquement parlant est le plus « haut », mais aussi – ce qui est quelques fois oublié – celui qui attache le plus d'importance à l'humanité de Jésus sur le plan historique. La médiation théologique se lève sur un fondement historiquement valide. La réalité historique et la profondeur symbolique ne sont pas des choses contraires (« *symbolique, donc pas historique* »), mais deux face de la même réalité.

Jésus montre des sentiments humains comme lorsqu'il pleure devant le tombeau de Lazare (Jn 11,35), mais au même moment il est celui qui dispose de la plénitude de la connaissance divine. Il est le révélateur parce qu'il a vu le Père (Jn 1,18 ; 6,46). Il connaît parfaitement le cœur des autres hommes³⁵. Sa science surnaturelle, et encore plus son omniscience, est un renvoi à l'origine divine ; les disciples disent : « *Nous savons maintenant que tu sais tout et n'as pas besoin qu'on te questionne. A cela nous croyons que tu es sorti de Dieu* » (Jn 16,30).

³³ Jn 1,51 ; 3,13s ; 6,62 etc...

³⁴ Cf. Jn 1,21.25 ; 1,45 ; 5, 45-47.

³⁵ Cf. 1,47s ; 2,24s ; 4,17s ; 6,64 etc...

Comme Jésus déjà avant Pâque dispose d'une connaissance parfaite, ainsi aussi que de la plénitude de la grâce : le Verbe qui s'est fait chair est « *plein de grâce et de vérité* » (Jn 1,14). « *De sa plénitude nous avons tous reçu et grâce sur grâce* » (Jn 1,16).

2.2.3.4.8 Le témoignage de l'Apocalypse.

Si nous traitons la tradition johannique, il vaut la peine de faire quelques allusions aussi à l'Apocalypse, bien que sa provenance de l'apôtre Jean soit contestée. Au centre de la Christologie de l'Apocalypse se trouvent les traits du Fils de l'Homme (qui vient selon Daniel sur les nuées du ciel) et du roi eschatologique. L'Agneau devient une image centrale (Ap 5,6 etc....). « *C'est l'Agneau qui a été immolé pour le salut du peuple élu (...). Il porte les signes du supplice, mais est debout. Il triomphe (...), vainqueur de la mort (...). Pour cela il est associé à Dieu comme chef de l'humanité (...)* »³⁶.

L'Apocalypse décrit la situation des chrétiens sous la pression de la persécution. Malgré tout, le Christ ressuscité guide le cours des temps jusqu'à son arrivée en gloire, lorsque il établira « *des cieux nouveaux et une terre nouvelle* » (Ap 21,1) il est le « *Seigneur des seigneurs* » et le « *Roi des rois* » (Ap 17,14 ; 19,16), « *l'Alpha et l'Oméga* » (Ap 1,8 ; 21, 6 ; 22,13) qui dirige l'histoire. « *Dans le ciel on ne distingue plus Dieu de l'agneau : il leur est rendu la même adoration (5,12-14), ils siègent sur le même trône (3,21 ; 22,1.3), ils ont la même splendeur (21,23) et rendent heureux ensemble (22,14)* ».

2.2.3.5 Jésus Christ dans la Lettre aux Hébreux

2.2.3.5.1 Le prologue (He 1,1-4)

L'image du Christ dans la lettre aux Hébreux se concentre déjà dans le prologue :

« Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles. Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance, ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante, ayant accompli la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs, devenu d'autant supérieur aux anges que le nom qu'il a reçu en héritage est incomparable au leur »
(He 1,1-4).

Comme Fils de Dieu, Jésus outrepassa la lignée des prophètes, étant la dernière parole de Dieu. Sa mission vient de la relation pré-temporelle avec le Père qui s'accomplit dans son œuvre de salut qui va de la passion à l'exaltation céleste. L'idée que le Fils est l'irradiation de la divine gloire et l'empreinte de sa substance (He 1,3) est formulée avec les termes de la théologie sapientiale (Sg 7,26).

2.2.3.5.2 Jésus comme « grand prêtre » et « médiateur »

Le titre le plus typique pour le Christ est GRAND PRETRE. Selon Vanhoye, on peut indiquer deux phrases qui établissent des annonces par morceaux entiers de la lettre, en décrivant le noyau du contenu : « *en conséquence, il a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin de devenir dans leurs rapports avec Dieu un grand prêtre miséricordieux et fidèle, pour expier les péchés du peuple* » (He 2,17). « *Après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel, puisqu'il est salué par Dieu du titre de grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech* » (He 5,9-10).

La lettre aux Hébreux présente une Christologie dynamique dans le sens qu'elle accentue beaucoup le chemin de salut qui a porté Jésus à travers le sacrifice jusqu'au ciel où il intercède pour nous (He 4,14-16 ; 9,11-14). Il nous a ouvert le chemin pour le suivre à travers la force du sacrifice (He 10,19s). Il est le guide et aussi l'auteur du salut, comme l'indiquent les paroles *archegos* (celui qui guide) et *aitios* (cause). Il est un exemple pour nous et nous donne la force de rejoindre la fin de notre vie au ciel. Lui-même a « *appris* » l'obéissance (He 5,7) dans le sens d'une épreuve, bien que l'obéissance filiale se montre dans la nature humaine déjà au moment de l'Incarnation :

³⁶ Notes de la Bibbia Di Gerusalemme sur Ap 5,6.

« C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation ; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté » (He 10,5-7).

La formulation rendre parfait (*teleiôûn* = porter au *télos*, la fin)³⁷ ne doit pas être interprété dans le sens d'un développement à partir d'une imperfection morale. Jésus a été « *éprouvé en tout, d'une manière semblable, à l'exception du péché* » (He 4,15). Le Père est celui qui rend parfait, en introduisant le Fils dans le sanctuaire céleste. Il fait de rendre parfait indique toujours l'exaltation ; de l'Ancien Testament (LXX) *teleiôûn* porte aussi en soi l'idée de la consécration sacerdotale qui rend idoine pour le service cultuel (cf. He 10,1) : Jésus entre au ciel pour nous communiquer le fruit de son sacrifice, le salut éternel (He 5,9-10 ; 7,25).

L'être Grand Prêtre selon l'ordre de Melchisédech implique la nature humaine : un prêtre est « *pris entre les hommes ... pour le bien des hommes* » (He 5,1). Mais ceci indique aussi l'origine transcendante, parce que c'est « *selon l'ordre de Melchisédek* » (Ps 110,4), c'est-à-dire qu'il a un sacerdoce supérieur à celui lévitique, un sacerdoce qui vaut pour toujours (He 7). Le « *Grand Prêtre selon l'ordre de Melchisédek* » est identique avec le « *Fils* » généré par le Père (Ps 2,7 : He 5,5s).

A côté du titre central de grand prêtre nous rencontrons une autre dénomination, elle aussi d'extrême importance pour le pont entre la Christologie et la Sotériologie : Jésus Christ est le MEDIATEUR de la nouvelle alliance (He 9,15 ; cf. 8,6 ; 12,24). La désignation « *médiateur* » (entre Dieu et les hommes) se trouve aussi en 1Tim 2,5 : « *Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même* ».

L'importance de Jésus pour notre salut vient du fait qu'il est en même temps le Fils de Dieu en lequel nous rencontrons la plénitude divine et l'homme qui suit parfaitement avec son obéissance la volonté de Dieu.

2.2.4 L'unité de la Christologie néotestamentaire

Nous avons vu du Nouveau Testament des concepts christologiques avec des accents et des développements bien divers. Alors que Marc souligne le « secret messianique », Jean met en relief l'autorévélation du Seigneur. Alors que les évangélistes montrent amplement la vie terrestre de Jésus, les lettres pauliniennes parlent quasi seulement de sa mort et résurrection. Alors que Paul, Jean et la lettre aux Hébreux formulent l'idée de la préexistence, cette pensée ne se trouve pas de façon explicite dans les évangiles synoptiques. Nous trouvons des expressions de « Christologie à deux stades » (œuvre sur la terre et exaltation) à côté a d'autres « à trois stades » (préexistence, œuvres sur la terre et exaltation).

Ces divers accents ne sont pas contradictoires entre eux. Tous les écrits professent tant l'humanité de Jésus que sa parenté divine. Partout, le titre « Fils de Dieu » trouve une place centrale. Tous professent le *Kyrios* divin. Toujours de nouveau on souligne la passion pour notre salut, la résurrection et la venue future.

A différence de la pratique d'une partie de la théologie protestante, on ne peut pas « choisir » entre les diverses Christologies néotestamentaires dans le sens de refuser certains traits. Il faut accepter le témoignage entier. Mais pour comprendre la richesse de la foi en Jésus Christ, il faut aussi entendre les différentes voix qui font ensemble une grandiose symphonie. Face à une théologie libérale qui déprécie par exemple la valeur historique de l'évangile de Jean, Vatican II a expressément souligné l'authenticité historique de ce que transmettent tous les évangélistes³⁸.

L'unité de la Christologie néotestamentaire vient du contact vif avec la personne de Jésus. Ce contact remonte aux témoins oculaires de la vie terrestre, de la passion et de l'action du Seigneur ressuscité. Ceci advient dans la force de l'Esprit Saint au milieu de l'Eglise, fondée sur le Christ. Les écrivains du Nouveau Testament ne sont pas es artisans privés, mais ils professent la foi de la communauté

³⁷ He 2,10 ; 5,9 ; 7,28.

³⁸ Cf Dei verbum 19

ecclésiale sous la guide des apôtres. Tous sont fidèles à la tradition reçue de l'Église. En harmonie avec cette communauté, ils peuvent mettre des accents différents dans la description de Jésus et de son importance pour nous.

Le devoir de la Christologie postérieure sera de suivre cette route : maintenir la foi en Jésus comme Seigneur divin et comme homme ; confronter Jésus Christ avec le contexte intellectuel du temps, trouver ainsi de nouvelles formulations pour protéger et développer l'héritage reçu. Essentiellement, il s'agit d'éclaircir davantage la divinité du Seigneur et son humanité, tant la relation entre la divinité et l'humanité dans le sujet unique, dans la personne. Les conciles de l'Église antique témoignent le fruit d'une longue lutte pour expliquer davantage ces trois facteurs importants. Nous le verrons dans le chapitre suivant.

3. La formation du dogme christologique dans l'Église antique

3.1 Le développement doctrinal avant Nicée

3.1.1 Les premières hérésies

L'Église antique vivait en un contexte intellectuel déterminé par les diverses formes de paganisme, mais particulièrement pas le judaïsme. Des deux milieux surgissaient non seulement des modes différents de s'exprimer (avant tout de la philosophie grecque), mais aussi des dangers qui se montraient en diverses hérésies. Avant d'énumérer quelques noms importants de l'Église anténicéenne, passons en revue les premières erreurs dans la doctrine sur Jésus Christ.

Une hérésie typiquement « judéo-chrétienne » est celle de **l'ébionisme**. Le nom « ébionites » vient probablement du mot hébreu *ebionim* qui signifie *les pauvres*. Il désigne un nombre infini de sectes judéo-chrétiennes, indiquées avant tout par Irénée¹. **Les ébionites niaient la vraie divinité de Jésus ; pour eux, selon Tertullien, Jésus est un simple homme, même si il est retenu messie et vrai prophète.** D'habitude, ils ne niaient pas seulement l'être divin de Jésus, mais aussi sa conception virginale ; de l'évangile selon Matthieu (qu'ils utilisaient) ils éliminèrent pour cela les deux premiers chapitres.

Tout autant typiquement judaïque est la doctrine de **l'adoptianisme**. « Adoptianisme » signifie : **Jésus Christ n'est pas vraiment le Fils divin, mais seulement Fils adoptif de Dieu.** Le premier protagoniste de ce mouvement est *Théodote de Byzance dit le Corroyeur*. Il cherchait de diffuser l'adoptianisme à Rome à la fin du 2^{ème} siècle, disant que Jésus était seulement un homme, même si il était né de la Vierge Marie ; qu'il a été adopté pour être Fils de Dieu pour ses mérites. L'adoption fut successive au Baptême². D'autres adoptianistes au contraire, attribuaient l'adoption au moment de la résurrection de Jésus. Théodote le Corroyeur fut condamné par le pape Victor en 190.

L'adoptianiste le plus haut sur les échelons de la hiérarchie était *Paul de Samosate*, évêque de Antioche au 3^{ème} siècle. Il fut condamné par un synode à Antioche en 268 parce qu'il était protagoniste d'une Christologie « *du bas* », comme on dirait aujourd'hui : **Jésus aurait été un simple homme, venu « d'en bas », non du ciel.** Paul de Samosate donnait le titre de Fils de Dieu non pas au verbe, mais à l'homme Jésus, dans lequel le Verbe avait pris demeure comme en un temple et dont il s'était revêtu comme un manteau. Le Verbe divin était une force en lui, une force identique avec le Père ; en ce sens, Paul de Samosate affirmait que le Fils est « de la même substance » que le Père : *homoousios*. Avec cette expression Paul voulait dire que le Père et le Fils ne se distinguaient pas.

Le dit synode d'Antioche³ condamna ces thèses que le Fils fut *homoousios tô Patrî*. Plus tard, pour le concile de Nicée, exactement cette expression condamnée devint le signe de l'orthodoxie, mais reçue un sens différent comme nous le verrons.

¹ Adversus Haereses I,26,2.

² Un disciple du *Corroyeur*, Théodote de Byzance dit *le Banquier*, affirma en citant He 7,3 que Melchisédek comme grande force de Dieu aurait été supérieur à Jésus.

³ Cf. Eusèbe, *Historia Ecclesiae* VII,27-30.

Avec l'identification entre le Père et le Fils on indique une autre hérésie, apparue à la fin du 2^{ème} siècle : le **modalisme**. Modalisme veut dire que **Père, Fils (et Esprit Saint) ne sont pas des personnes différentes dans l'unique divinité, mais établissent des « modes » d'une unique personne**.

Les premiers modalistes, comme *Noët de Smyrne* et *Praxéas*, identifiaient Père et Fils. Le Père s'appela Fils après sa naissance de la Vierge, mais il s'agit toujours de la même personne qui se présente avec des titres différents. En partant de cette doctrine, il faut dire que le Père lui-même a subi la passion : d'où le nom de « *patripassiens* ».

Sabellius, condamné par le Pape Calixte environ en 200, introduit aussi dans la doctrine modaliste l'Esprit Saint. Voulant éviter l'affirmation explicite d'une passion du Père, il enseignait que Père, Fils et Esprit Saint furent seulement des modes dans lesquels se montrait l'unique personne divine : Dieu se manifeste comme Père dans l'Ancien Testament, comme Fils dans l'Incarnation, et comme Esprit Saint à la Pentecôte. Ainsi pour les sabelliens, Père, Fils et Esprit Saint sont quasi des masques différents avec lesquels se présente toujours le même acteur.

Tant le modalisme que l'adoptianisme sont appelés (à partir de Tertullien) avec un titre général adopté pour les deux hérésies : **le monarchianisme**. Il s'agit d'un mouvement qui voulait sauvegarder la monarchie de Dieu, son unique domination. Le terme *monarchie* est aussi utilisé dans le sens orthodoxe pour affirmer le rôle originaire du Père⁴. Mais les monarchiens voyaient l'unité de Dieu d'une telle manière que disparaissait la diversité des personnes. Dans la science moderne, l'adoptianisme est aussi appelé *monarchianisme dynamique*, parce qu'il dit que Jésus aurait été rempli d'une force divine. Le modalisme au contraire porte aujourd'hui le titre de *monarchianisme modaliste*, en attribuant l'Incarnation à Dieu, sans distinguer Père, Fils et Esprit Saint.

Alors que l'ébionisme et l'adoptianisme nient la vraie divinité de Jésus, **le docétisme s'oppose à la vraie humanité du Seigneur**. Le nom *docétisme* indique l'affirmation que Jésus aurait été un homme et aurait souffert la passion seulement « en apparence » (grec *dokein* = sembler, apparaître). En arrière se trouve la requête d'éviter le contact immédiat de Dieu avec la chair, une tendance qui vient probablement de la couche dualistique dans l'hellénisme.

Cette tendance commence à se montrer déjà dans les hérétiques combattus par Jean qui niaient que Jésus Christ est venu dans la chair⁵. Ignace d'Antioche est le premier à écrire contre les personnes selon lesquels Jésus est né, mort et ressuscité seulement en apparence. Contre cette thèse, Ignace affirmait que Jésus est vraiment (*alethôs*) né, mort et ressuscité⁶.

Les *docètes* n'étaient pas une secte déterminée, mais une tendance qui se montrait en diverses formes. Parmi les *gnostiques*, les *valentiniens* étaient des docètes dans le sens étroit, parce qu'ils niaient absolument la réalité corporelle du Christ. *Marcion* admettait la réalité du corps du Christ, mais disait que ce corps venait directement du ciel. Jésus ne serait venu seulement que comme adulte, mais avec un corps céleste. Ainsi, Marcion voulait éviter tout contact physique de Jésus avec l'Ancien Testament qui était du *Dieu méchant*.

Apelle, disciple de Marcion, affirmait que le corps de Jésus était comme le corps des anges dans leurs apparitions.

Des tendances du type du docétisme se trouvaient aussi quelque fois chez des auteurs catholiques, comme Clément d'Alexandrie. Il affirmait que Jésus aurait mangé et bu seulement pour combattre les docètes.

Avec le docétisme nous rencontrons le mouvement de la **gnose**. Le terme grec *gnôsis* signifie connaissance et indique ici une attitude qui se fonde plutôt sur la spéculation (« connaissance ») humaine et non sur la révélation divine, transmise par l'Eglise. La gnose veut révéler des mystères pour un groupe d'élus. De façon concrète, outre la caractérisation formelle, il s'agit ici d'un mouvement reconnaissable à partir du 2^{ème} siècle ; les diverses écoles sont appelées d'habitude avec le nom des fondateurs, comme Valentin, Marcion et Basilide. Pour indiquer la gnose dans le milieu de l'Eglise antique, on utilise d'habitude aujourd'hui le terme du gnosticisme.

⁴ Voir Denzinger Hünermann (DH) n° 112-115.

⁵ Cf. 1Jn 4,2 ; 5,6 ; 2Jn 7.

⁶ Cf. Lettre à Smyrne et aux Tralliens.

Ce mouvement combien des élément païens, juifs et chrétiens. Au centre se trouve la conception que l'*esprit* humain est *tombé* de la lumière divine dans le ciel en ce monde des ténèbres. Il faut donc se libérer de la situation corporelle pour remonter au ciel. Pour aider à cet effort, se trouvent divers personnages rédempteurs, parmi lesquels le Christ.

Aucune secte gnostique ne professe que Dieu lui-même s'est fait homme, s'est fait chair. Dans le gnosticisme apparaît un duel fort entre la matière et l'esprit. Pour cela vient la négation de l'Incarnation. Il faut se libérer de la matière, de la création visible. Il y a ainsi un abysse insurmontable entre le divin et le monde matériel.

Les rédempteurs gnostiques disposent d'une divinité diminuée, mais ne prétendent pas d'être le Fils de Dieu. Le Jésus gnostique n'est pas réellement Dieu, ni réellement homme, mais une figure de science fiction. Quelques fois la figure de Jésus Christ est divisée, comme dans la conception de Valentin selon lequel un être céleste (Christ) serait descendu sur Jésus au Baptême pour partir au ciel avant la passion. Selon Basilide, Jésus Christ n'est pas mort, mais Simon de Cyrène – une conception qui est parvenue par des cercles gnostiques jusqu'au Coran⁷. Nous voyons avec ces exemples le dualisme fort qui se montre partout dans la gnose.

3.1.2 Théologies importantes

Contre le dualisme de la gnose, Irénée (mort environ en 202) parlait de sa conception d'Unité : on ne peut pas séparer le Créateur du Rédempteur (comme par exemple dans la conception des deux dieux selon Marcion). Il y a l'unique Dieu qui a créé et sauvé le monde. Ainsi en Jésus Christ on ne peut pas séparer un être céleste et un autre terrestre ; « Jésus Christ est unique et égal » (*Heis kai autos*).

Malgré son unité, il est *vrai homme et vrai Dieu*. Il est vrai Dieu, parce que seulement dieu lui-même peut restaurer l'union perdue de l'homme avec lui. Il est aussi vrai homme, parce que l'homme lui-même doit réparer son manque. En Jésus Christ, comme médiateur se trouvent donc l'être divin et celui humain⁸.

De même, déjà Ignace d'Antioche (mort environ en 107) montre, sans utiliser les concepts déterminés dans la suite, tant l'unité de la personne du christ que la dualité de la nature. Citons un texte central :

*« Il n'existe qu'un médecin,
corps et esprit à l fois,
engendré et non engendré,
Dieu dans la chair,
et au fond de la mort vie véritable,
né de Marie et de Dieu,
d'abord soumis à la souffrance, et maintenant délivré d'elle,
Jésus Christ notre Seigneur »⁹.*

Au deuxième siècle surgit l'activité des apologètes, parmi lesquels la contribution la plus importante vient de Justin (mort en 165). Il défend l'harmonie de la foi avec la raison, tant envers les païens qu'envers les juifs. Envers les juifs il montre le « fil rouge » de l'Ancien Testament, la préparation de la venue du Christ. Envers les païens il élabore le concept johannique du *Logos*, un mot diffus dans la philosophie contemporaine de parenté stoïque. L'influence du Verbe divin embrasse le cosmos en entier, l'histoire entière. Déjà avant l'Incarnation se trouve dans l'humanité une présence partielle du *Logos*, une présence quasi « germinale ». Jésus est le Verbe divin qui sème la connaissance de la vérité (Jésus = *logos spermatikos*). Les juifs participaient au *Logos* plus que les païens ; la présence pleine de la vérité se trouve seulement chez les chrétiens.

Peu après Irénée nous trouvons la contribution importante de Tertullien (mort environ en 220), le premier théologien systématique dans la tradition latine. Il introduit la distinction entre substance et

⁷ Sura 4,156.

⁸ Adversus Haereses 4,33,4 ; 3,18 7.

⁹ Aux Ephésiens, 7,2.

personne dans la terminologie trinitaire : Père, Fils et Esprit Saint sont des personnes divines, mais l'unique Dieu dans la même substance divine. En Jésus Christ se trouve une double condition non confuse mais unie en une seule personne, Jésus Dieu et Homme. Chacune des substances ou natures maintient sa propriété dans l'unité de la personne. Tertullien trouve ainsi la formule que l'Orient grec ne rejoindra que pratiquement 200 ans plus tard après beaucoup de batailles.

Est décisif le mot de *personne* pour décrire l'unité en Jésus Christ. Etymologiquement, le mot vient du théâtre : la personne est un masque au travers duquel les acteurs parlaient. En partant de cet usage, *personne* signifie l'individu spirituel qui peut parler et agir.

Une grande influence avant le premier concile de Nicée, d'abord pour la théologie orientale, remonte à Origène. Il est le théologien grec le plus important du temps anténicéen, même si certaines concessions (comme l'apocatastase et la préexistence des âmes) ont été condamnées par l'Eglise plus tard. La théologie d'Origène est importante pour la terminologie : il utilise le mot *hypostasis* pour décrire les personnes du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. Il affirme que le Fils, le Verbe divin, est généré par le Père depuis toujours sans être séparé de lui. De façon incessante, le Fils reçoit la vie divine du Père.

Comme Tertullien, Origène accentue aussi la réalité de *l'âme humaine* de Jésus qui fait la médiation entre la divinité et la chair. Mais selon lui, l'âme de Jésus est préexistante depuis l'éternité, toujours unie avec le Verbe comme le fer ardent est uni avec le feu. Contre cette conception platonique de la préexistence des âmes surgit de façon juste une forte opposition.

Cette opposition portait avec soi malheureusement la conséquence que l'âme humaine de Jésus soit plutôt mise dans l'ombre ; dans la théologie alexandrine après Origène se manifesta la tendance à développer une théologie de type *logos-sarx* : le Verbe divin s'unit avec la chair. Arius, pour indiquer un cas extrême, niait l'âme humaine pour attribuer toutes les fonctions spirituelles directement au Verbe.

3.2 La controverse arienne et Nicée I (325) : la divinité du Verbe

3.2.1 La requête d'Arius

La « montagne » des conciles anciens a pratiquement deux sommets principaux : d'abord Nicée en 325 et ensuite (encore plus haut) Chalcédoine en 451. Le concile de Nicée définit clairement la divinité de Jésus contre la négation arienne.

Arius (~ 260-336) était prêtre en Alexandrie. Vers 320 il causa un grand conflit, d'abord avec son évêque Alexandre. Il affirma que Jésus n'était pas vraiment Dieu, mais appartenait au domaine du créé. Le Logos serait seulement une créature, même si elle fut la plus ancienne et la plus noble. Arius dit clairement : il y avait un temps où le Verbe n'existait pas.

Pour souligner l'être créé du Fils, Arius enleva l'âme humaine de Jésus et attribua tous les actes spirituels seulement au Verbe préexistant. Ainsi le Verbe devint un être mutable, qui subit les changements des sentiments humains.

La doctrine arienne se comprend de par un double horizon : le manque de clarté dans la théologie anténicéenne et le concept philosophique du médio-platonisme. Le manque de clarté dans la doctrine sur Jésus avant Nicée se montre surtout dans la conception que le Fils (comme Fils) est subordonné au Père. Cette doctrine de subordination, même si elle affirme la vraie divinité du Fils, ne distingue pas assez entre la subordination de Jésus comme homme et la relation du Fils éternel au Père. Il s'agit plutôt d'un *subordinationisme fonctionnel* qui accentue la dépendance du Fils au Père plutôt que d'un *subordinationisme ontologique* que l'on trouve justement chez Arius. Le manque de clarté se voit par exemple dans la théologie d'Origène, bien connue d'Arius : selon Origène, le Fils est éternellement généré par le Père, mais procède de la volonté du Père. Arius enlève la génération éternelle et garde seulement l'origine de la volonté du Père, une théorie qui entraînait à retenir le Fils comme étant une créature comme les autres, procédées également de la volonté divine.

Arius profitait aussi du fait que la *différence entre devenir et être généré* n'était pas encore reconnue clairement. Pour indiquer que le Père était sans origine on utilisait le mot *agénnetos*. Mais *agénnetos*

pouvait signifier : *le Père n'est pas généré, ou bien n'est pas devenu, n'est pas créé*. Seulement après Nicée on distingua entre *agénnetos* (non généré) et *agénetos* (non créée de *gignomai*). Arius identifiait « *non généré* » avec « *non créé* » et attribua l'être créé au Fils.

On allait dans ce sens aussi par l'encouragement de la Bible, avant tout de Proverbes 8,22, où la Sagesse est décrite comme « *créée* » ou bien les passages néotestamentaires qui décrivent le Fils comme « *inférieur* » au Père, comme en Jn 14,28 : « *le Père est plus grand que moi* ». La cause décisive pour la théorie arienne toutefois n'était pas les manques de la théologie précédente, mais plutôt de prendre comme mesure de la compréhension un concept médio-platonique. Le moyen platonisme soulignait le fait que le *Divin* comme *l'Un* et *l'Unique* est séparé du monde de la *Multiplicité*. Seulement la « *monas* » peut être pleinement divine, alors qu'une réalité seconde – comme le *Logos*, le *Nous* ou *l'âme du monde* – doit être inférieure. Un concept philosophique – l'opposition entre l'un et le multiple – devient ainsi la mesure pour interpréter la Révélation. Arius professait verbalement la doctrine biblique, mettait en relief la préexistence du Verbe, retenait même le titre Dieu pour Jésus, mais il ne croyait pas en Jésus comme le Fils éternel.

3.2.2 La réponse de Nicée

Pour beaucoup, la doctrine d'Arius semblait « logique » et « raisonnable ». Elle était plus ouverte à l'esprit du temps que la foi traditionnelle qui semblait obscurcir le monothéisme. Mais Arius trouva l'opposition de beaucoup d'évêques, dont l'évêque d'Alexandrie, Alexandre.

En 324/325 un synode d'Antioche professa contre Arius que le fils n'est pas créé, mais généré de l'éternité. Mais la condamnation décisive pour l'Eglise entière dans l'empire romain eut lieu en 325 à Nicée. Comme mesure de foi, les évêques prirent une profession traditionnelle de la foi, complétée par quelques clarifications et suivit d'un anathème. Voyons le texte :

DH 125 :

Version grecque

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de tous les êtres visibles et invisibles, et en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu, engendré du père, unique engendré, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé, **consubstantiel au Père**, par qui tout a été fait, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre, qui à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu et s'est incarné, s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, viendra juger les vivants et les morts, et en l'Esprit Saint.

Version latine :

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de tous les êtres visibles et invisibles. Et en notre seul Seigneur, Jésus Christ le Fils de Dieu, né du Père, unique engendré, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, né, non pas créé, d'une **unique substance avec le Père (ce qu'en grec on appelle homoousios)**, par qui tout a été fait, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre, qui à cause de notre salut, est descendu et s'est incarné, s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté au ciel, viendra juger le vivants et les morts. Et en l'Esprit Saint.

DH 126 :

Version grecque :

Ceux qui disent : " Il était un temps où il n'était pas " et " Avant d'avoir été engendré, il n'était pas " et " il est devenu à partir de ce qui n'était pas " ou d'une autre hypostase ou substance, ou qui affirment que le Fils de Dieu est créé ou susceptible de changement ou d'altération, ceux-là l'Eglise catholique et apostolique les anathématise.

Version latine

Ceux qui disent : " Il était un temps où il n'était pas " et " Avant d'être né il n'était pas " et " il est devenu à partir de ce qui n'était pas ", ou qui disent que Dieu est d'une autre substance ou essence ou qu'il est susceptible de changement ou d'altération, ceux-là l'Eglise catholique et apostolique les anathématise.

Les ajouts au symbole précédent s'énumèrent en quatre points :

1. Jésus est la substance du Père. Cette proposition se déroule contre l'affirmation arienne que le Fils serait sorti de la volonté du Père. Le Fils est procédé non de la volonté du Père, mais de sa substance.

2. Jésus est *homoousios tō patri*, soit consubstantiel au Père, de la même substance que lui. Si le Fils vient de la substance du Père, il n'est pas une créature, mais il se trouve sur le même plan ontologique que le Père. Père et Fils sont de la même substance. Ils ne se laissent pas séparer.

Arius lui-même avait provoqué l'insertion de *l'homoousios*, affirmant que le Fils ne fut pas *homoousios tō patri*. Le concile de Nicée utilise ainsi une expression de Paul de Samosate condamnée au synode d'Antioche de 268. mais alors que Paul de Samosate avec *l'homoousios* identifie Père et Fils en niant la divinité de Jésus, le concile de Nicée utilise cette même expression avec un sens contraire : la divinité de Jésus, provenant de la génération éternelle du Père.

3. Jésus Christ est vrai Dieu du vrai Dieu. il n'est pas Dieu dans un sens figuré ou par filialité adoptive, mais vraiment et pleinement.
4. Jésus Christ est engendré, non créé. Le Fils a son origine dans le Père, mais une origine éternelle n'établi aucune séparation du Père. Pour indiquer l'origine éternelle, on parle de la génération, alors que la création a un début dans le temps.

L'anathème accentue entre autre que le Fils divin n'est pas soumis au changement, ni même à travers l'Incarnation. La divinité comme telle ne subit aucune mutation.

3.2.3 L'importance du Concile de Nicée

Dans le passé, quelques théologiens affirmaient que Nicée aurait introduit une hellénisation de la foi avec le nouveau mot de *homoousios*. Pourquoi ne pas rester dans un langage biblique ? Mais cette objection oublie que les ariens interprétaient chaque passage biblique selon leurs préférences. Répondre avec le langage biblique ne suffisait pas. Pour cela il était nécessaire d'utiliser un langage nouveau pour exprimer le sens de la révélation biblique.

Telle pratique se montre dans l'entière histoire de l'Eglise : ce serait un biblisme ingénue de penser que toutes les réponses à nos questions se trouvent déjà dans la Bible. En un sens général, les réponses sont présentes dans la parole révélée, mais il faut transmettre le contenu durant l'histoire souvent en un contexte intellectuel nouveau, en maintenant le sens de la tradition, protégée par le Magistère.

La récente recherche souligne que Arius voulait helléniser la foi, en soumettant tout à la mesure de son schéma médo-platonique, alors que le Concile de Nicée a déhellénisé la foi, en exprimant avec un terme biblique le contenu biblique.

Le symbole nicéen est très important, parce qu'il clarifie la vraie divinité du Fils de Dieu. Pour cela ne suffisaient pas les termes fonctionnels, mais il était nécessaire de mettre en relief le statut fondamental pour notre Rédemption. Le symbole lui-même indique le *contexte sotériologique*, en disant que le Fils divin est venu « pour notre salut ». Toujours de nouveau saint Athanase a mis en relief l'importance de la vraie divinité de Jésus pour notre salut. Il affirme : « *Si le Fils fut créé, l'homme resterait purement mortel, sans être unis à Dieu (...). L'homme ne pouvait pas être divinisé en restant unis à une créature, si le Fils ne fut pas vraiment Dieu* »¹⁰.

3.2.4 La lutte postérieure

Le concile de Nicée clarifie un point central pour la Christologie. Mais il provoque aussi d'ultérieures clarifications. L'anathème ne distingue pas encore les mot *hypostase* et *ousia*. Il les utilise indistinctement pour décrire l'essence divine. Vint une lutte compliquée qui conduisit finalement à la différenciation entre l'unique essence (ou bien substance), l'*ousia*, et les trois personnes, ou bien hypostases, *hypostaseis*. Nous trouvons la formule *mia ousia en trisin hypostasesin* des cappadociens dans la seconde moitié du 4^{ème} siècle. Pour indiquer le point décisif de la terminologie :

L'*ousia* est le mot qui correspond à la question « *qu'est ce que Jésus ?* » (en latin : Quid ?) ; la réponse doit être : *il consiste en deux essences, celle divine et celle humaine. Hypostasis au*

¹⁰ Or. II contre Arianos 69s.

contraire regarde la question « *qui est Jésus ?* » (en latin Quis ?) ; la réponse indique : *le Fils éternel de Dieu. Au quis correspond le mot latin de la personne, alors que pour le quid correspond celui de la nature.*

La condamnation de l'arianisme à Nicée n'était pas encore la fin de l'hérésie. Pour des raisons politiques, les empereurs soutenaient souvent l'arianisme de telle façon que la foi nicéenne fut mise dans l'ombre pour un certain temps. Je rappelle seulement la parole de Jérôme : « *Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est* ». (Toute la terre envoie un soupir et s'émerveille d'être arienne¹¹). La maximale perturbation dans l'Eglise finit seulement avec le Concile de Constantinople en 381¹², sous la protection de l'empereur Théodose. Dans les tribus germaniques, l'arianisme eut une histoire encore plus longue.

La lutte doctrinale montra l'insuffisance d'un pur biblicisme et la nécessité de prendre sur le sérieux les finesses de la formulation. Les ariens se séparèrent en trois groupes : le parti le plus radical retenait Christ *dissimilaire* par rapport au Père (*anomoios*) ; un groupe plus mitigé de parenté biblique utilisait le mot *semblable* (*homoios*) : le Fils est semblable au Père selon l'Écriture ; le troisième groupe prenait le mot *homoïousios*, semblable au Père selon la substance. La différence linguistique entre la dernière formule, l'*homoïousios* et le symbole nicéen *homoousios* consiste seulement en un petit iota. Mais la différence doctrinale est infinie : Jésus semblable à l'essence de Dieu ou bien vraiment d'essence divine.

3.3 La controverse apollinariste et Constantinople I (381) : l'humanité complète du Christ

Apollinaire, évêque de Laodicée (362-390), était un défenseur ardent du concile de Nicée. Mais bien qu'affirmant la vraie divinité de Jésus, il niait la vraie humanité du Seigneur. Apollinaire est de formation alexandrine qui tendait à accentuer le schéma « *Logos-sarx* » pour décrire la constitution divino-humaine de Jésus Christ : le Verbe divin (*Logos*) est unie à la chair (*sarx*). Il manque un rôle important pour l'âme. Nous trouvons ici (entre autre) une réaction contre Origène, avant tout reconnaissable dans les écrits d'Athanase, l'âme du Christ n'avait aucun endroit justement développé.

Apollinaire qui a grandi en cette tradition, voulait combattre des tendances qui séparaient trop la réalité divine et humaine en Jésus. Il s'opposait par exemple à la doctrine de l'évêque antiochien Paul de Samosate, condamné il y avait 100 ans, qui retenait Jésus comme un simple homme qui reçut la force du Logos au baptême. A Antioche se développait au 4^{ème} siècle une tendance opposée à celle d'Alexandrie : alors que les alexandrins mettaient en relief plutôt l'unité en Christ avec le schéma « *Logos-sarx* », les antiochiens soulignaient la réalité des deux natures, avant tout le réalisme de la nature humaine avec son âme. La Christologie antiochienne est souvent caractérisée avec le schéma « *Logos-anthropos* » : le Verbe divin s'unit à un homme entier.

Alors que les alexandrins ne voyaient pas assez la coopération humaine dans la Rédemption de Jésus, les antiochiens se trouvaient dans le danger de séparer la contribution humaine de l'union avec le Verbe.

Nous trouverons le point extrême de la Christologie antiochienne en Nestorius qui niait le titre de la Theotokos : selon lui, Marie ne peut pas être Mère de Dieu, parce qu'il ne reconnaît pas l'union des deux natures dans la personne du Verbe.

Le point extrême de la Christologie alexandrine au contraire se trouve plus tard chez les monophysites qui parlaient d'une seule nature en Christ. Mais de Nestorius et des monophysites nous parlerons plus tard.

Déjà Apollinaire utilise cette formule de saveur monophysite : en Christ existe seulement une nature (*mia fusi*) et une personne. Après quelques discussions, Apollinaire accepta une âme sensible en Jésus qui pouvait accomplir les fonctions animales de son être humain. Mais il niait étroitement la réalité d'une âme rationnelle (*nous*) : une véritable âme rationnelle avec une véritable volonté pourrait

¹¹ Adv. Lucif. 29.

¹² Cf. DH 151.

s'opposer à la volonté divine, pourrait pécher. Un tel danger ne serait pas en harmonie avec la Rédemption. Apollinaire niait donc l'âme humaine (rationnelle) en Jésus avec l'argument de l'unité et de la sainteté du Seigneur.

La discussion par rapport à la doctrine d'Apollinaire conduisait à accentuer l'importance de l'âme humaine. Nous trouvons la formule classique anti-apollinariste en Grégoire de Naziance : « *ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé* »¹³. Jésus devait assumer l'âme humaine non pas entre autre, mais avant tout : parce que l'homme avait péché avec son âme, avec sa volonté. Pour guérir la volonté malade, Jésus devait être lui-même un « homme parfait » avec corps et âme.

Le même argument sotériologique (*ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé*) a été mis en relief en 362 par un synode contre Apollinaire à Alexandrie, guidé par Athanase. Il faut cependant dire avec Grillmeier, que même après ce synode l'âme humaine de Jésus était plutôt un facteur physique pour Athanase, mais pas un facteur théologique.

En diverses lettres et à un synode romain en 377, le pape Damase I condamna lui aussi l'erreur apollinariste¹⁴ :

DH 146 : Nous nous étonnons certes de ce qu'on dise de certains des nôtres que bien qu'ils semblent avoir une intelligence orthodoxe de la Trinité, ils ne pensent pas juste cependant... au sujet du sacrement de notre salut. On affirme en effet qu'ils disent que notre Seigneur et Sauveur a pris de la Vierge Marie un homme incomplet, c'est-à-dire sans esprit. Hélas, quel voisinage, dans cette conception, avec les ariens ! Ces derniers disent que la divinité est incomplète dans le Fils de Dieu, les premiers affirment de façon mensongère que l'humanité est incomplète dans le Fils de l'homme. Mais si un homme incomplet a été pris, incomplet est notre salut, parce que ce n'est pas l'homme tout entier qui a été sauvé. Et pourquoi aura été dite cette parole du Seigneur : " **Le Fils de l'homme est venu sauver ce qui était perdu** " Mt 18,11 ? **Tout entier, c'est-à-dire dans l'âme et dans le corps, dans l'esprit et dans toute la nature de sa substance.** Si donc l'homme tout entier était perdu, il était nécessaire que ce qui était perdu fût sauvé ; mais s'il a été sauvé sans l'esprit, alors il apparaîtra, contre la foi de l'Evangile, que ce n'est pas tout ce qui était perdu qui a été sauvé ; or à un autre endroit le Sauveur lui-même dit : vous vous irritez contre moi parce que j'ai guéri tout l'homme (voir Jn 7,23). Du reste c'est bien dans l'esprit de l'homme que la faute originelle et la totalité de la perdition ont leur lieu. Car si le sens qui fait choisir le bien et le mal n'avait pas péri d'abord, il ne mourrait pas : comment donc admettre que n'aurait pas dû être sauvé entièrement ce dont on reconnaît qu'il a péché en tout premier ? Quant à nous, qui savons que nous avons été sauvés complètement et parfaitement, conformément à la profession de foi de l'Eglise catholique, nous professons que Dieu parfait a assumé un homme complet.

Les condamnations sont réaffirmées de façon générale au Concile œcuménique à Constantinople en 381 :

DH 151 :

1. Ne pas abroger la foi des 318 Pères réunis à Nicée en Bithynie, mais que celle-ci demeure en vigueur : et anathématiser toute hérésie : particulièrement celle des Eunomiens, c'est à dire des Anoméens, celle des Ariens ou Eudoxiens, celle des Semi-Ariens ou Pneumatomaques, celle des Sabelliens, celle des Marcelliens, celle des Photiniens et celle des Apollinaristes.
2. Que les évêques d'un diocèse n'interviennent pas dans les Eglises qui leur sont étrangères ni ne mettent de désordre dans les Eglises, mais que, conformément aux canons, l'évêque d'Alexandrie administre seulement les affaires de l'Egypte, les évêques de l'Orient, seulement celles du diocèse oriental, en maintenant les prérogatives reconnues par les canons de Nicée à l'Eglise d'Antioche ; que les évêques du diocèse d'Asie administrent seulement les affaires de l'Asie, ceux du Pont, seulement celles du Pont, et ceux de la Thrace, seulement celles de

¹³ Epistola 110,32.

¹⁴ DH 149 : vous devez donc savoir que depuis longtemps nous avons condamné l'infâme Timothée, le disciple d'Apollinaire l'Hérétique, en même temps que sa doctrine impie, et nous ne croyons aucunement que ce qu'il a laissé ait une influence quelconque à l'avenir. ... Le Christ en effet, le Fils de Dieu notre Seigneur, a donné par sa propre Passion au genre humain le salut en toute sa plénitude, afin de libérer de tout péché tout l'homme pris dans les péchés. Si donc quelqu'un dit qu'il avait une part moindre à la divinité ou à l'humanité, il se montre lui-même rempli de l'esprit du diable, comme le fils de la géhenne. Pourquoi donc me demandez-vous à nouveau la condamnation de Timothée ? Il a été condamné ici également par jugement du Siècle apostolique... en même temps que son maître Apollinaire...

la Thrace. S'ils ne sont pas appelés, les évêques ne sortiront pas de leur diocèse pour imposer les mains ou pour d'autres fonctions ecclésiastiques. Si on observe ce canon, il est clair que le synode de l'éparchie est compétent dans son éparchie, selon les déterminations de Nicée. Quant aux Eglises de Dieu qui sont parmi les peuples barbares, il convient qu'elles soient administrées selon la coutume mise en vigueur par les Pères.

3. L'Evêque de Constantinople doit avoir la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome.

4. A propos de Maxime le Cynique et des désordres qui, à cause de lui, se sont produits à Constantinople, (nous déclarons) que Maxime n'a jamais été et qu'il n'est pas évêque, ni que ceux qu'il a ordonnés à quelque degré du clergé ne l'ont été ; tout ce qui a été fait à son égard ou qu'il a fait lui-même est sans valeur.

Le concile de Constantinople I réaffirma l'importance de Nicée et défendit la divinité de l'Esprit Saint. Mais il mis aussi un point finale pour la controverse apollinariste.

3.4 La controverse nestorienne et Ephèse (431) : L'unité du Christ

Après les deux premiers conciles œcuméniques, Nicée et Constantinople, les doctrines sur la vraie divinité et sur la vraie humanité de Jésus Christ étaient assurées, au moins principalement. Il restait toutefois le devoir de mettre en relation les deux réalités : comment décrire l'unité entre l'humanité et la divinité en Jésus ?

Nous voyons en cette époque un vif débat entre les écoles d'Alexandrie et d'Antioche. La première étape (concile d'Ephèse) est déterminée par les alexandrins (unité du Christ), alors que la deuxième étape (concile de Chalcedoine) engage plus la requête des antiochiens (diversité des natures). L'ouest, ayant une terminologie plus sûre, est moins impliquée, mais a un rôle important pour établir le consensus conciliaire : Augustin et Léon le Grand soulignent la distinction des deux natures, mais aussi l'unité du Christ en un sujet unique.

La décision du concile d'Ephèse fut préparée par un scandale : Nestorius, de 428 à 431 patriarche de Constantinople et formé dans la tradition antiochienne, niait devant ses fidèles le droit théologique du titre *Theotokos*. On pourrait appeler Marie *Mère du Christ*, (*Christotokos*), mais pas *Mère de Dieu* (*Theotokos*).

Déjà depuis plus de 100 ans, avec la théologie alexandrine, Marie avait été appelée *Mère de Dieu*, *Theotokos*. Dans le Nouveau Testament, la formule de mission en Galates 4,4 présuppose la même idée : « *Dieu envoya son Fils, né d'une femme ...* ». Le symbole nicéen attribue au sujet du Fils la naissance et la passion : « *nous croyons ... en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu ... il s'est fait homme, a souffert et est ressuscité ...* ». Un tel langage unit dans le sujet du Fils des attributs divins et humains (comme d'être né et avoir souffert). Parce que Dieu s'est fait homme, les propriétés divines et humaines sont interchangeable dans le même sujet, sans faire aucun mélange entre Dieu et l'homme. L'échange des propriétés divines et humaines s'appelle communicatio idiomatum, la *communication des idiomes*. Un exemple typique pour cette expression, outre les indications données, est Actes 20,28 : « *Dieu s'est acquis (l'Eglise) par son sang* ». Il est clair que Dieu comme Dieu n'a pas de sang ; il s'agit du sang humain de Jésus Christ. Mais Jésus Christ, étant le Fils de Dieu, est aussi le sujet de la passion dans sa nature humaine. La requête d'Ephèse consiste dans le fait d'affirmer l'usage de la « *communication des idiomes* » contre Nestorius.

L'évaluation de Nestorius (mort environ en 451) dans l'histoire moderne du dogme est discutée. Quelques scientifiques accentuent la bonté de son intention et le manque de clarté terminologique de tous les partis, en affirmant jusqu'à son orthodoxie, alors que d'autres montrent son opposition à Ephèse et à la tradition déjà précédente, comme au symbole nicéen dans l'usage de la « *communication des idiomes* ». C'est un fait indéniable que Nestorius a refusé la communication des idiomes, en repoussant le titre de *Theotokos* et de la phrase *Deus passus est*, c'est-à-dire que Dieu a pâti pour nous.

Selon Nestorius, chaque nature doit voir une subsistance propre ; pour cela il indique deux natures et deux hypostases en Jésus. Les deux natures et hypostases sont unies kat'eudokian, c'est-à-dire par complaisance, selon la volonté. Pour indiquer cette unité entre les deux hypostases, Nestorius parle d'une personne en Christ (*prosopon*). Mais ici il s'agit plutôt d'une unité morale. Il dit par exemple que la honte de la chair à la croix est la honte de la divinité « à travers un attitude de la volonté ».

Unité « morale » veut dire une harmonie entre deux volontés au contraire d'une unité ontologique sur la base d'un sujet unique. La conception de l'unité morale se révèle dans la préférence de certaines images comme un « vêtement » (que l'on peut enlever). En accentuant l'importance de la liberté humaine en Jésus, Nestorius obscurcissait le fait que l'action de Jésus est aussi l'expression de la Filialité Divine, action du Fils de Dieu.

L'opposant principal de Nestorius était Cyrille, patriarche d'Alexandrie (mort en 444). C'est lui qui utilise en premier l'expression de l'union hypostatique, en parlant d'une *hénosis kat'hypostasis* (union selon l'hypostase). Comme le concile de Nicée qui ne distingue pas entre *hypostasis* et *ousia*, il utilise encore pour la description de l'unité le mot *fusis* à côté de celui de l'*hypostase* : *hénosis fusiké*. *Fusis* (essence) n'est pas pour lui la nature humaine ou divine comme telle, mais l'existence individuelle concrète qui consiste dans la réalité humaine et divine. Les théologiens antiochiens au contraire avaient un concept différent de *fusis* : la nature abstraite dans le sens aristotélicien.

Le concile d'Ephèse fit sienne la deuxième lettre de Cyrille à Nestorius. Cette lettre constitue le noyau de la décision conciliaire, en voici un passage :

DH 250 : Nous ne disons pas en effet que la nature du Verbe par suite d'une transformation est devenue chair, ni non plus qu'elle a été changée en un homme complet, composé d'une âme et d'un corps, mais plutôt ceci : le Verbe, s'étant uni selon l'hypostase une chair animée d'une âme raisonnable, est devenu homme d'une manière indicible et incompréhensible et a reçu le titre de Fils d'homme, non par simple vouloir ou bon plaisir, ni non plus parce qu'il en aurait pris seulement le personnage ; et nous disons que différentes sont les natures rassemblées en une véritable unité, et que des deux il est résulté un seul Christ et un seul Fils, non que la différence des natures ait été supprimée par l'union, mais plutôt parce que la divinité et l'humanité ont formé pour nous l'unique Seigneur Christ et Fils par leur ineffable et indicible concours dans l'unité.

Ainsi, bien qu'il subsiste avant les siècles et qu'il ait été engendré par le Père, il est dit aussi avoir été engendré selon la chair par une femme, non point que sa nature divine ait commencé à être en la sainte Vierge, ni qu'elle ait eu nécessairement besoin d'une seconde naissance par elle après celle qu'il avait reçue du Père, car c'est légèreté et ignorance de dire que celui qui existe avant les siècles et est coéternel au Père a besoin d'une seconde génération pour exister, - mais puisque c'est pour nous et pour notre salut qu'il s'est uni selon l'hypostase l'humanité, et qu'il est né de la femme, on dit qu'il a été engendré d'elle selon la chair.

Les 12 anathèmes¹⁵ de Cyrille contre Nestorius ont été mis parmi les actes du concile, mais ils n'appartiennent pas à la décision conciliaire elle-même, même si ils sont approuvés formellement plus tard par le Concile de Constantinople II en 553.

¹⁵ 252 : 1. Si quelqu'un ne confesse pas que l'Emmanuel est Dieu en vérité et que pour cette raison la sainte Vierge est Mère de Dieu (car elle a engendré charnellement le Verbe de Dieu fait chair), qu'il soit anathème.

253 : 2. Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe issu du Dieu Père a été uni selon l'hypostase à la chair et qu'il est un unique Christ avec sa propre chair, c'est-à-dire le même tout à la fois Dieu et homme, qu'il soit anathème.

254 : 3. Si quelqu'un, au sujet de l'unique Christ, divise les hypostases après l'union, les conjuguant selon la seule conjonction de la divinité, de la souveraineté ou de la puissance, et non plutôt par la rencontre selon une union physique, qu'il soit anathème.

255 : 4. Si quelqu'un répartit entre deux personnes ou hypostases les paroles contenues dans les évangiles et les écrits des apôtres, qu'elles aient été prononcées par les saints sur le Christ ou par lui sur lui-même, et lui attribue les unes comme à un homme considéré séparément à part du Verbe issu de Dieu, et les autres au seul Verbe issu du Dieu Père parce qu'elles conviennent à Dieu, qu'il soit anathème.

256 : 5. Si quelqu'un ose dire que le Christ est un homme théophore et non pas plutôt Dieu en vérité en tant que Fils unique et par nature, selon que le Verbe s'est fait chair et a pris part de la même façon que nous au sang et à la chair, qu'il soit anathème.

257 : 6. Si quelqu'un dit que le Verbe issu du Dieu père est le Dieu ou le Maître du Christ et ne confesse pas plutôt que le même est tout à la fois Dieu et homme, étant donné que le Verbe s'est fait chair selon les Ecritures, qu'il soit anathème.

258 : 7. Si quelqu'un dit que Jésus en tant qu'homme a été mû par le Dieu Verbe et que la gloire du Fils unique lui a été attribuée comme à un autre subsistant à part lui, qu'il soit anathème.

259 : 8. Si quelqu'un ose dire que l'homme assumé doit être coadoré et coglorifié avec le Dieu Verbe et qu'il doit être coappelé Dieu comme un autre avec un autre (car chaque fois l'addition du mot " avec " forcera de concevoir la chose ainsi) et n'honore pas plutôt l'Emmanuel d'une seule adoration et ne lui adresse pas une seule glorification, selon que le Verbe s'est fait chair, qu'il soit anathème.

260 : 9. Si quelqu'un dit que l'unique Seigneur Jésus Christ a été glorifié par l'Esprit, comme s'il avait utilisé un pouvoir étranger qui lui venait de l'Esprit et qu'il a reçu de lui le pouvoir d'agir contre les esprits impurs et d'accomplir ses signes

La victoire de Cyrille à Ephèse heurta les théologiens antiochiens qui d'abord refusèrent la décision conciliaire. Mais en 433 Théodoret de Cyr, théologien antiochien, propose une formule de compromis qui fut acceptée par les deux parties, tant par l'évêque d'Antioche Jean que par l'évêque d'Alexandrie Cyrille. Elle fut aussi approuvée par le pape. La formule utilise plutôt le langage antiochien, en parlant de deux natures qui demeurent dans l'unité de la personne et en acceptant le mot de *Theotokos*¹⁶.

Pour faire le point : le concile d'Ephèse confesse l'unité de sujet dans le Rédempteur. L'éternel Fils de Dieu est né, selon la nature humaine, de la Vierge Marie. Pour cela Marie est appelée justement Theotokos, Madre de Dieu.

3.5 La controverse monophysite et Chalcedoine (451) : l'unité de la personne dans les deux natures

3.5.1 Le surgissement du monophysisme

Le Concile d'Ephèse avait mis en relief l'unité du sujet en Jésus, sans toutefois trouver la terminologie suffisante pour déterminer l'unité : l'unité se décrit-elle avec la formule de la nature (*fusus, ousia*) ou plutôt celle de la personne (*hypostasis, prosopon*) ?

A partir du travail des grands cappadociens, dans la théologie trinitaire la formule des trois hypostases et de la nature unique rejoignait la victoire. Déjà la formule d'union de 433 entre antiochiens et alexandrins fut écrite avec cette perspective : en Jésus Christ sont une personne et deux natures.

Pour répéter : *nature* correspond à la question « qu'est ce que le Christ ? » Il faut donc répondre : « Dieu est homme ». Mais *personne* convient à la question : « qui est le Christ ? » La réponse est : « le Fils éternel qui s'est fait homme ».

Contre cette solution protesta un moine constantinopolitain du nom de Eutychès (mort en 454). Il voulait maintenir la vieille formule de Cyrille qui avait parlé avec préférence d'une nature (*mia fusis*). Alors que Cyrille interprétait cette formule comme unité concrète qui respectait tant la réalité humaine que celle divine, Eutychès parlait d'un mélange : l'humanité du Christ serait absorbée par la seule nature divine comme une goutte de miel par la mer ; il s'explique ainsi : « *Je professe que le Seigneur était de deux natures avant l'union, mais après l'union je professe une seule nature* ».

divins parmi les hommes, et ne dit pas plutôt que cet Esprit, par lequel il a opéré les signes divins, était le sien propre, qu'il soit anathème.

261 : 10. La sainte Ecriture dit que le Christ a été le grand prêtre et l'apôtre de notre confession de foi (voir *He 3,1*) et qu'il s'est offert lui-même pour nous en parfum d'agréable odeur au Dieu et Père. Si donc quelqu'un dit que notre grand prêtre et apôtre n'a pas été le Verbe lui-même issu de Dieu quand il est devenu chair et homme semblable à nous, mais qu'il a été un autre proprement distinct de lui, un homme né de la femme ; ou si quelqu'un dit qu'il a présenté l'offrande pour lui-même et non pas plutôt pour nous seuls (car celui qui n'a pas connu la péché ne saurait avoir besoin de l'offrande), qu'il soit anathème.

262 : 11. Si quelqu'un ne confesse pas que la chair du Seigneur est vivifiante et qu'elle est la propre chair du Verbe issu du Dieu Père mais prétend qu'elle est celle de quelqu'un d'autre, distinct de lui et conjoint à lui selon la dignité ou qu'il a reçu seulement l'habitation divine ; et s'il ne confesse pas plutôt qu'elle est vivifiante, comme nous l'avons dit, parce qu'elle a été la propre chair du Verbe qui a le pouvoir de vivifier toutes choses, qu'il soit anathème.

263 : 12. Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert dans la chair, qu'il a été crucifié dans la chair, qu'il a goûté la mort dans la chair et qu'il a été le premier-né d'entre les morts, en tant qu'il est la vie et vivifiant comme Dieu, qu'il soit anathème.

¹⁶ DH 272 : Nous confessons donc notre Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, Dieu parfait et homme parfait, fait d'une âme raisonnable et d'un corps, engendré du Père avant les siècles en sa divinité, et à la fin des jours le même pour nous et pour notre salut, né de la Vierge Marie en son humanité ; le même consubstantiel au Père en sa divinité et consubstantiel à nous en son humanité. Car des deux natures l'union s'est faite ; c'est pourquoi nous confessons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. Et à cause de cette notion d'une union sans mélange, nous confessons que la sainte vierge est Mère de Dieu, parce que le Verbe de Dieu s'est fait chair et s'est fait homme, et que dès la conception il s'est uni le Temple qu'il a pris d'elle.

Du concept de la nature unique, de *monos* (un seul) et *fusis* (nature), provient le terme monophysisme. Le monophysisme, en se montrant avec l'image du miel qui se dissous dans la mer, ne respecte ni la transcendance de Dieu (qui ne peut pas se mélanger avec une réalité créée qui provoquerait un changement en Lui) ni la propriété de la nature humaine (qui aurait disparu dans la « mer » divine).

Le monophysisme postérieur, qui rejetait le Concile de Chalcédoine, d'habitude n'enseignait pas un mélange étroit entre la divinité et l'humanité, comme le fit Eutychès. On peut distinguer « les monophysites réels » (avant tout Eutychès) des « monophysites verbaux ». Le monophysisme est plutôt un mouvement traditionaliste qui voulait défendre à tout prix la formule cyrillienne de la *mia fusis*, en étant ainsi plus cyrillien que Cyrille lui-même qui avait accepté en 433 une formule différente, celle des deux natures dans l'unique personne.

Avant tout en Ethiopie et dans l'Eglise des Coptes en Egypte, le monophysisme est vivant jusqu'à aujourd'hui. Le dialogue œcuménique récent a montré un rapprochement des concepts catholiques et monophysites. Paul VI signa avec le patriarche des coptes en Egypte une déclaration selon laquelle nous professons la même foi en Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme. Un document semblable est publié en 1993 par Jean Paul II et le patriarche de l'Eglise d'Ethiopie. En 1994 le Pape signa aussi une déclaration christologique avec le Patriarche Assyrien de l'Orient – l'autorité suprême des nestoriens (donc du courant opposé au monophysisme). « *En tenant compte des formulations théologiques différenciés, nous avons ainsi pu professer ensemble la vraie foi en Christ* »¹⁷.

Mais retournons maintenant à Eutychès. En 448 le patriarche de Constantinople, Flavien convoque un synode qui présente à Eutychès la formule suivante : « *Nous confessons que Christ est de deux natures après l'Incarnation, en une hypostase et en une personne* ». Eutychès refusa ces « *delirius senex* » (comme le dit Newman) et fut condamné.

Le patriarche Dioscore d'Alexandrie, successeur de Cyrille, vit en danger la tradition alexandrine et défendit Eutychès. Quand l'empereur convoqua un concile à Ephèse en 449, cette assemblée devint une manifestation violente de Dioscore (violente dans le sens verbal). Le synode rétablit Eutychès et condamna les « *biphysites* » (qui parlent de deux natures) et empêcha que la lettre du pape Léon le Grand à Flavien fut récitée. Léon le Grand appela ce synode une assemblée de brigands, un « *latrocinium* ».

Pour la décision de Chalcédoine est importante la lettre indiquée de Léon, le Tomus ad Flavianum. Selon Grillmeier, le Tomus est la contribution la plus importante de la théologie occidentale à la Christologie. C'est un texte riche et digne d'être étudié attentivement :

Lettre " Lectis dilectionis tuae " à l'évêque Flavien de Constantinople (" Tomus (I) Leonis "), 13 juin 449.

DH 290 : (Chap. 2) Ignorant donc ce qu'il devait penser sur l'Incarnation du Verbe de Dieu..., il aurait dû au moins écouter d'une oreille attentive la confession commune et unanime, par laquelle l'universalité des fidèles fait profession de croire " en Dieu le Père tout-puissant et en Jésus Christ son Fils unique, notre Seigneur, qui est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie " (confession de foi apostolique) cf. Can.12 ... Quand on croit en effet en un Dieu tout-puissant et Père, on démontre que son Fils lui est coéternel, ne différant en rien de son Père, puisqu'il est né Dieu de Dieu, tout-puissant du Tout-Puissant, coéternel de l'Eternel, pas postérieur dans le temps, pas inférieur quant au pouvoir, pas dissemblable en gloire, pas séparé quant à l'essence.

DH 291 : Mais ce même Fils unique et éternel d'un Père éternel est né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie, naissance dans le temps qui n'a rien diminué, rien ajouté à la naissance divine et éternelle, mais s'est tout entière employée à refaire l'homme, qui avait été trompé, afin que celui-ci vainquît la mort et détruisît par sa propre force le diable qui détenait l'empire de la mort. Nous ne pouvions, en effet, l'emporter sur l'auteur du péché et de la mort, si celui que ni le péché n'a pu contaminer ni la mort retenir, n'avait assumé notre nature et ne l'avait faite sienne. Oui, il a donc été conçu du Saint-Esprit dans le sein la Vierge Mère, qui l'a mis au monde, sa virginité étant sauve tout comme elle avait été sauve quand elle l'a conçu.

DH 292 : Ou bien peut-être a-t-il (Eutychès) pensé que notre Seigneur Jésus Christ n'a pas été de notre nature pour la raison que l'ange envoyé à la bienheureuse Marie a dit : " L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre, et c'est pourquoi l'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu "

¹⁷ Encyclique *Ut unum sint*, 1995, n°62.

Lc 1,35 , en sorte que, la conception de la Vierge ayant été une opération divine, la chair de l'être conçu n'a pas été de la nature de celle qui concevait ? Mais il ne faut pas comprendre cette génération singulièrement merveilleuse et merveilleusement singulière en ce sens que ce qui est le propre de l'espèce ait été écarté par la nouveauté de sa création. La fécondité de la Vierge est un don de l'Esprit Saint, mais un corps réel a été tiré de son corps. Et la Sagesse se bâtissant une maison Pr 9,1 le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous Jn 1,14 ce qui veut dire dans cette chair qu'il a prise de l'homme et qu'il a animée du souffle de la vie rationnelle.

DH 293 : (Chap. 3) Ainsi donc, **étant maintenues sauves les propriétés de l'une et l'autre nature réunies dans une seule personne**, l'humilité a été assumée par la majesté, la faiblesse par la force, la mortalité par l'éternité, et, pour acquitter la dette de notre condition, la nature inviolable s'est unie à la nature passible, en telle sorte que, comme il convenait à notre guérison, un seul et même " médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus. 1Tm 2,5 , fût tout à la fois capable de mourir d'une part, et de l'autre incapable de mourir. C'est donc dans la nature intacte d'un homme vrai que le vrai Dieu est né, complet dans ce qui lui est propre, complet dans ce qui nous est propre. Par " ce qui nous est propre ", nous voulons dire la condition dans laquelle le créateur nous a établis au commencement et qu'il a assumée pour la restaurer ; car de ce que le trompeur a apporté et que l'homme trompé a accepté, il n'y a nulle trace dans le Sauveur... Il a assumé la forme du serviteur sans la souillure du péché, enrichissant l'humain sans diminuer le divin, parce que cet anéantissement par lequel l'invisible s'est rendu visible, été inclination de sa miséricorde, non déficience de sa puissance.

DH 294 : (Chap. 4) Voici donc que le Fils de Dieu entre dans ces lieux les plus bas du monde, descendant du trône céleste sans pourtant quitter la gloire de son Père, engendré dans un nouvel ordre, par une nouvelle naissance. Un nouvel ordre parce que invisible en ce qui est sien, il a été rendu visible en ce qui est nôtre ; infini il a voulu être contenu ; subsistant avant tous les temps, il a commencé d'exister dans le temps ; Seigneur de l'univers, il a voilé d'ombre l'immensité de sa majesté, il a pris la forme de serviteur ; Dieu impassible, il n'a pas dédaigné d'être homme passible, immortel, de se soumettre aux lois de la mort. Engendré par une naissance nouvelle, parce que la virginité inviolée, sans connaître la concupiscence, a fourni la matière de la chair. De la mère du Seigneur fut assumée la nature, non la faute, et dans le Seigneur Jésus Christ engendré du sein d'une vierge, la merveilleuse naissance ne fait pas que sa nature soit différente de la nôtre. Car celui qui est vrai Dieu est, le même, vrai homme. Dans cette unité il n'y a pas de mensonge, dès lors que l'humilité de l'homme et l'élévation de la divinité s'enveloppent l'une l'autre. Car de même que Dieu n'est pas changé par la miséricorde, de même l'homme n'est pas absorbé par la dignité. Car chacune des deux formes accomplit sa tâche propre dans la communion avec l'autre, le Verbe opérant ce qui est du Verbe, la chair effectuant ce qui est de la chair. Un des deux resplendit de miracles, l'autre succombe aux outrages. Et de même que le Verbe ne cesse pas d'être en égalité de gloire avec le Père, de même la chair ne se dérobe pas à la nature de notre race.

DH 295 : ...Ce n'est pas acte de même nature que dire " Moi et le Père nous sommes un. Jn 10,30 et dire : " Le Père est plus grand que moi " Jn 14,28 Car bien que dans le Seigneur Jésus Christ la personne de Dieu et de l'homme soit une, autre chose est ce par quoi les outrages sont communs à l'un et à l'autre, autre chose ce par quoi la gloire leur est commune. De ce qui est nôtre, en effet, il tient l'humanité, inférieure au Père, du Père il tient la divinité, égale au Père.

3.5.2 La définition de Chalcédoine

Le Concile de Chalcédoine en 451 reconnaît le « *Tomus ad Flavianum* » comme expression de la foi universelle : « *par Léon a parlé Pierre* ». Le Concile constitua une définition qui se nourrit de documents déjà existant : le symbole nicéen, la seconde lettre de Cyrille à Nestorius, la formule d'union du 433, le synode de Flavien contre Eutychès et la lettre indiquée de Léon le Grand. Voici le texte :

DH 301 : (Définition) 1 Suivant donc les saints pères, 4 nous enseignons tous unanimement 2 que nous confessons un seul et même Fils, 3 notre Seigneur Jésus Christ, 5 le même parfait en divinité, 6 et le même parfait en humanité, 7 le même vraiment Dieu et vraiment homme 8(composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, 9 consubstantiel au Père selon la divinité et le 10 même consubstantiel à nous selon l'humanité, 11 en tout semblable à nous sauf le péché (voir He 4,15), 12 avant les siècles engendré du Père selon la divinité, 13 et aux derniers jours 14 le même (engendré) pour nous et notre salut 15 de la Vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité,

DH 302 : <nous enseignons à confesser> 16 un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, 17 reconnu en deux natures, 18 sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, 19 la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, 20 la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt gardée et 21 concourant à une seule personne et une seule hypostase,

22 un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes, 23 mais un seul et même Fils, unique engendré, 24 Dieu Verbe, Seigneur Jésus Christ, 25 selon que depuis longtemps les prophètes l'ont enseigné de lui, 26 que Jésus Christ lui-même nous l'a enseigné, 27 et que le Symbole des pères nous l'a transmis.

DH 303 : (Sanction) Tout ceci ayant donc été formulé par nous avec la plus scrupuleuse exactitude et diligence, le saint concile oecuménique a défini qu'il n'était permis à personne de professer, de rédiger ou de composer une autre confession de foi, ni de penser ou d'enseigner autrement...

A la différence d'Eutychès et Dioscore, le Concile tient au fait que Jésus n'est pas constitué « de deux natures » (*ek duo fusesin*) – une proposition admise par Eutychès et Dioscore –, mais « en deux natures » (*en duo fusesin*) (v 17). Ainsi reste intacte la réalité humaine de Jésus. Pour cela le mot nicéen *homoousios* est aussi attribué à la nature humaine : « consubstantiel à nous selon l'humanité (v 10) ». La réalité humaine n'est pas absorbée dans la divinité. Il n'y a pas de mélange, confusion ou mutation entre les deux natures (v 18). Ainsi se maintient la requête antiochienne contre une exagération alexandrine.

Mais se conserve aussi la requête juste alexandrine : l'union hypostatique qui ne connaît aucune séparation entre Dieu et l'homme en Jésus. Il y a l'unité dans la personne qui se manifeste dans les deux natures, sans confusion et sans séparation.

3.5.3 « Chalcédoine aujourd'hui »

3.5.3.1 Un point crucial

La définition du Concile de Chalcédoine est le signe de reconnaissance pour la vraie foi en Jésus Christ jusqu'à aujourd'hui. Sans la profession de Chalcédoine, la Christologie quitte la bonne route. Jean Galot caractérise les hérésies christologiques les plus récentes avec un titre neutre : « les Christologies non-chacédonienne ».

3.5.3.2 Objection 1 : « Une seule personne divine met à l'ombre l'humanité de Jésus »

Le courant principal de la critique moderne se laisse réduire aux modèles moins modernes de l'adoptianisme et du nestorianisme. Piet Schoonenberg par exemple, théologien hollandais, pense que la réalité humaine de Jésus serait totalement à l'ombre de la divinité. Jésus doit être une personne humaine pleine, ouverte à de nouvelles expériences dans le sens qu'il aurait découvert sa personne et sa mission seulement peu à peu. Pour cela Schoonenberg invertie la synthèse de Chalcédoine : Jésus serait une personne humaine, pleinement remplie de la présence divine.

Dans ce modèle il n'est pas clair que Jésus comme homme est le Fils de Dieu : tout ce que fait Jésus dans son humanité, est expression de sa filialité divine. Dieu n'habite pas en Jésus (une idée Nestorienne), mais l'homme Jésus est Dieu. Avec Grillmeier il faut dire : Chalcédoine ne met pas à l'ombre la réalité de Jésus, mais la met plutôt à la lumière.

3.5.3.3 Objection 2 : « Chalcédoine hellénise la foi »

L'objection de Han Küng et d'autres, suivant la vieille école du protestantisme libéral de von Harnack, parle (comme pour Nicée) d'une hellénisation de la foi chrétienne. Mais ici il convient de voir que justement le concept de personne, de l'individualité non réductible à un concept d'essentialité, n'était pas un concept préétabli de la philosophie grecque. C'est un concept développé dans le christianisme avec une très grande importance pour l'anthropologie. Ceci n'exclut pas l'usage de la pensée naturelle (= philosophie), mais l'origine est la réflexion théologique sur la révélation. Nous retournerons au concept de la personne dans la partie systématique.

Les pères du Concile de Chalcédoine ne se voyaient pas comme étant des philosophes, mais comme des hommes de l'Eglise pour exprimer la vraie foi, indispensable pour notre salut. Est typique l'expression d'un évêque au concile : « *haec ergo breviter piscatori et non aristotelice suggestimus* » (nous avons fait nos observations à la manière des pêcheurs [de poisson] et non à la manière

d'Aristote). La foi ne pouvait pas éviter d'utiliser des termes philosophiques pour s'exprimer : *homoousios, fuisis, prosopon, hypostasis*. Mais l'usage de ces mots se fait de façon générale et non sophistiquée : l'*hypostasis* indique le *quis* du Christ, la *fuisis* indique le *quid*.

3.5.3.4 Objection 3 : « Manque la dimension dynamique et fonctionnelle »

Une objection, même de théologiens qui affirment l'importance de Chalcédoine, consiste dans l'idée que le Concile met en relief seulement la constitution ontologique de Jésus. Il manquerait le moment dynamique qui se montre dans la vie de Jésus.

D'autres théologiens, comme de nouveau Küng, font un pas de plus et pensent qu'il suffirait d'indiquer des fonctions de Jésus pour nous, comme « l'envoyé de Dieu » ou bien « le porteur du salut ».

Il est clair que Chalcédoine ne développe aucune doctrine sur les mystères de la vie de Jésus, bien que la théologie patristique vive entièrement de cette approche narrative (il suffit de lire les grandes homélies des Pères). Mais pour éclairer l'importance des fonctions de Jésus, il est nécessaire de mettre en relief l'état ontologique du Seigneur : sa passion et résurrection sont indispensablement importantes, parce que le Fils de Dieu lui-même a souffert et est ressuscité. *Agere sequitur esse* (l'agir suit l'être) : on ne comprend pas les fonctions du Sauveur sans savoir de qui il s'agit.

3.5.3.5 Objection 4 : « Chalcédoine présente une formule abstraite sans importance pour le salut »

Une quatrième objection contre la formule de Chalcédoine consiste dans l'idée qu'il s'agirait d'une clarification ontologique sans voir assez son importance pour le salut.

Cette pensée au contraire résulte d'une lecture réduite non seulement du contexte théologique de Chalcédoine, mais aussi des textes eux-mêmes. La définition du Concile répète la formule nicéenne de la venue du Fils éternel « *pour nous et pour notre salut* ». Le *Tomus ad Flavianum* accepté solennellement du concile et présumé pour la définition, parle expressément de l'importance de la doctrine salvifique à travers le concept de la médiation :

DH 293 : Ainsi donc, étant maintenues sauvées les propriétés de l'une et l'autre nature réunies dans une seule personne, l'humilité a été assumée par la majesté, la faiblesse par la force, la mortalité par l'éternité, et, pour acquitter la dette de notre condition, la nature inviolable s'est unie à la nature passible, en telle sorte que, comme il convenait à notre guérison, un seul et même " médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus. *1Tm 2,5*, fût tout à la fois capable de mourir d'une part, et de l'autre incapable de mourir.

La synthèse de Chalcédoine a le rôle important d'indiquer les grandes lignes entre lesquelles il faut avancer dans le domaine christologique. Mais en ce domaine il reste encore beaucoup de travail. Nous voyons cette nécessité déjà dans le temps post conciliaire, lorsque il fallait affirmer la réalité de la volonté humaine de Jésus. Nous en reparlerons bientôt.

3.6 Constantinople II (553) et son interprétation de Chalcédoine

La décision de Chalcédoine provoqua la scission des monophysites qui formaient la plus grande partie de la population en Egypte et en Syrie. Ces provinces étaient d'une importance énorme pour l'empire byzantin, parce qu'elles se trouvaient à la frontière sud-orientale du règne, très proche de la domination ennemie des perses et ensuite (au 7^{ème} siècle) de l'Islam. Les monophysites montraient une tendance à s'unir avec les ennemis, et même plus tard, avec les musulmans, contre l'empire. Pour cela les empereurs cherchaient à aller contre les monophysites pour rejoindre une plus grande stabilité politique.

En ce mouvement diplomatique s'insère aussi l'intention de l'empereur Justinien, en convoquant le Concile de Constantinople II en 553, le 5^{ème} concile œcuménique (après Nicée 325, Constantinople I 381, Ephèse 431 et Chalcédoine 451). Ce concile condamna les dit « *trois chapitres* », c'est-à-dire la personne et les œuvres de Théodore de Mopsueste, les écrits de Théodoret de Cyr contre Cyrille et une lettre de Ibas d'Edesse. Il s'agit ici de théologiens de l'école antiochienne qui étaient déjà morts depuis plus de 100 ans, mais ils valaient pour les monophysites comme les représentants typiques du nestorianisme, outre Nestorius lui-même. En effet, Théodore a été reconnu comme étant le « père »

le plus fameux des Nestoriens. En condamnant les chefs de l'école antiochienne, l'empereur voulait faire plaisir aux monophysites et préparer leur union avec l'Église universelle.

La condamnation des « trois chapitres » était très problématique, parce que Théodore de Mopsueste était mort en paix avec l'Église, la lettre d'Ibas d'Edesse était déclarée orthodoxe par les légats du pape à Chalcédoine et le concile de Chalcédoine avait affirmé la foi juste de Théodoret. La condamnation des trois chapitres n'est pas formellement en contradiction avec les décisions de Chalcédoine, mais une approbation de Constantinople I semblait mettre en danger le Concile de Chalcédoine. Pour cela le pape Vigile avait des difficultés à approuver Constantinople II, même si finalement la confirmation du pape a constitué l'assemblée en concile œcuménique.

Le contenu des 14 anathèmes ne dépasse pas essentiellement la décision de Chalcédoine, mettant en relief la personne du Christ dans les deux natures et justifiant les expressions de Cyrille d'Alexandrie. Le concile expliqua la formule cyrillienne de *mia fusis* dans son contexte et en harmonie avec Chalcédoine¹⁸. Pour accentuer davantage la contribution de Cyrille, Constantinople II accepta aussi formellement les 12 anathèmes de Cyrille contre Nestorius ; ceux-ci n'appartiennent au concile d'Ephèse que comme documents annexes.

Les effets du Concile furent désastreux. Il heurta l'Église nestorienne en Perse, provoqua un schisme des grandes provinces de l'occident (Milan pendant 50 ans, Aquilée pour 150 ans), suscita une excommunication du pape Vigile par un synode nord-africain et ne rejoignit pas la fin entendue qui était l'union avec les monophysites. Un concile œcuménique, bien qu'il soit valide, n'est pas nécessairement fructueux. Il faut aussi dire que la condamnation d'une position peut être correcte, encore plus si la personne vue en arrière n'est pas justement représentée en cette position. Est toujours décisif le contraire du contenu condamné dans l'anathème.

Une lecture d'aujourd'hui de Constantinople II peut toutefois sensibiliser face au danger nestorien.

Prenons comme exemple un canon contre Théodore de Mopsueste :

DH 434 : 12. Si quelqu'un prend la défense de l'impie Théodore de Mopsueste qui affirme qu'un autre est le Dieu Verbe et un autre le Christ qui, troublé par les passions de l'âme et les désirs de la chair, s'est peu à peu libéré des attraits inférieurs et ainsi, rendu meilleur par le progrès de ses oeuvres et devenu tout à fait irréprochable par son comportement, a été baptisé comme un simple homme au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; et, par le baptême, a été jugé digne de recevoir la grâce du Saint-Esprit et de l'adoption filiale ; et, à l'égal d'une image royale, est adoré en la personne du Dieu Verbe ; et après sa résurrection est devenu immuable en ses pensées et totalement impeccable.

Le même impie Théodore a dit encore que l'union du Dieu Verbe au Christ a été du même ordre que celle dont parle l'Apôtre pour l'homme et la femme : " Ils seront deux en une seule chair " *Ep 5,31* .

Et en plus de ses autres innombrables blasphèmes, il a osé dire qu'après la Résurrection, quand le Seigneur a soufflé sur ses disciples en disant : " Recevez l'Esprit-Saint " *Jn 20,22* , il ne leur a pas donné l'Esprit-Saint, mais n'a soufflé sur eux qu'en apparence ; et cet homme dit aussi que la confession de Thomas, lorsqu'il toucha les mains et le côté du Seigneur après la Résurrection, le " Mon Seigneur et mon Dieu " *Jn 20,28* , Thomas ne l'a pas dit à propos du Christ, mais que stupéfait devant la merveille de la Résurrection, Thomas a loué Dieu qui avait ressuscité le Christ.

Ou bien un anathème de Vigile, précédant le concile :

DH 419 : 4. Si quelqu'un dit que l'unique Jésus Christ, vrai Fils de Dieu et vrai Fils d'homme, était dans l'ignorance de l'avenir ou du jour du jugement dernier, et qu'il n'a pu savoir que ce que la divinité habitant en lui comme dans quelqu'un d'autre lui révélait, qu'il soit anathème.

Nous retournerons aux questions indiquées dans la partie systématique sur la science et sur la sainteté de Jésus.

¹⁸ DH 429.

3.7 La controverse monothélite et Constantinople III (680-681)

Le concile de Chalcédoine avait souligné que la personne du Verbe unit les deux natures, celle divine et celle humaine. Déjà auparavant, contre Apollinaire, l'Église avait mis en relief que l'humanité de Jésus implique aussi l'existence d'une âme rationnelle. L'âme rationnelle se montre en deux facultés : la connaissance et la volonté. La volonté humaine s'exprime dans l'amour et dans l'obéissance envers le Père céleste.

L'influence du monophysisme toutefois portait avec soi le danger d'obscurcir la réalité de la volonté humaine de Jésus. Les dits monothélites affirmaient qu'il existait seulement une volonté en Jésus, celle divine. Le mot *monothélite* vient de *mone* qui signifie une seule et de *thélema* qui signifie volonté. Un mouvement semblable au monothélisme surgit dans les monoénergisme : il existerait seulement une énergie, une seule opération en Jésus Christ, une énergie théandrique, c'est-à-dire divino-humaine.

Le souteneur principal du monothélisme et du monoénergisme était le patriarche de Constantinople, Serge (mort en 638). Il pensait : si l'activité en Jésus part de la personne divine, il pourrait exister une seule opération. La volonté humaine devient ainsi un instrument passif. Avec l'aide de l'empereur Eracleo il eut quelques succès par rapport aux monophysites, même si peu après ils furent conquis par les arabes, tant en Egypte qu'en Syrie. Serge convint aussi le pape ingénu Onorius I de soutenir en 634 une formule qui parlait d'un seul vouloir en Jésus Christ¹⁹. Il semblait que Onorius (mort en 638) ne se rendait pas compte de la subtilité du problème. Jean IV, son successeur, expliqua les expressions de ce dernier dans le sens que les deux volontés en Christ ne sont pas opposées²⁰. Toutefois, le concile de Constantinople en 681, condamna Onorius après sa mort comme hérétique²¹. Tant le synode de Latran en 649²² que le Concile de Constantinople III en 680/681²³ condamnèrent le monothélisme et le monoénergisme en disant qu'il y a deux volontés et deux énergies ou opérations en Christ, même si la volonté humaine se soumet totalement à la volonté divine.

Le concile, mais déjà le synode de Latran, avait profité du travail de Maxime le Confesseur qui soulignait : pour accomplir notre Rédemption, il fallait aussi l'acceptation de la volonté humaine de Jésus. Aux finesses de cette thématique nous reviendrons dans la partie systématique.

3.8 Nicée II (787) : La défense des images comme affirmation du réalisme de l'Incarnation

La controverse sur les images a une signification profondément christologique : si Dieu se fait homme en Jésus Christ, on peut aussi représenter le Seigneur par le moyen de l'art. L'Incarnation outrepassa l'interdit de l'Ancien Testament. La pratique d'utiliser des images sur Jésus, même dans la liturgie, est documentée dans le christianisme à partir du troisième siècle.

La théorie sur la vénération des images trouve son point culminant dans les écrits de Jean Damascène (mort en 750). Jean Damascène souligne : l'honneur de l'image passe au prototype ; comme l'humanité du Christ fut porteuse de grâces, ainsi son icône participe à la sainteté du prototype.

Le concile de Nicée II en 787²⁴, suivant cette argumentation, fit la différence entre *adoration* (*latreia*) – qui se rend seulement à Dieu – et *vénération* (*proskunesis*) qui se rend aussi à la croix, aux évangiles et aux autres objets sacrés. On peut aussi parler de culte absolu (*latreia*) et relatif (*proskunesis*). L'Incarnation est un fait tellement concret qu'on ne peut pas délaissier l'art. Dieu n'est pas resté dans la transcendance, comme le souligne au contraire aujourd'hui l'Islam sur la trace de l'Ancien Testament, mais il s'est entièrement révélé dans son Fils incarné. Avec le Nicée II se conclut l'époque des conciles œcuméniques dans l'Église antique.

¹⁹ DH 487s.

²⁰ DH 496.

²¹ DH 550 ; 552.

²² DH 500 ; 510-516.

²³ DH 553-558.

²⁴ DH 600-603.

4. Accents historiques de développement après les conciles antiques

4.1 La Christologie scholastique

4.1.1 Une vue panoramique

Le Moyen-Âge s'étend sur un arc d'environ 7 siècles : du début du Très Saint Empire Romain au temps de Charlemagne, jusqu'au 15^{ème} siècle avant la réforme protestante. En ces temps se développe une société chrétienne avec un faible équilibre entre les pouvoirs politiques et ecclésiastiques. Avec la Scholastique surgit un mouvement de théologie plus systématique que du temps des Pères. Le patrimoine de la foi venait projeté et approfondit dans le camp de la Christologie.

Les premières écoles théologiques se trouvaient dans les monastères et rejoignirent un haut niveau au temps de Charlemagne. En cette période fut repoussé un nestorianisme mitigé provenant d'Espagne. L'archevêque Elipando de Tolède et l'évêque Felice de Urgel voulaient distinguer deux filialités de Jésus dans sa relation au Père : une *filialité divine* et une autre *filialité adoptive*. Le pape Adrien I et le Synode de Francfort en 794 condamnèrent l'attribution d'une filialité adoptive à Jésus¹. « Fils » est un titre lié à la personne, non à la nature comme telle. Un synode à Frioul expliqua que Jésus Christ est le Fils véritable du Père dans les deux natures, parce que même après l'Incarnation il ne se sépara pas du Père².

Nous trouvons un personnage particulièrement important en saint Anselme d'Aoste (1033/34-1109). Il est souvent appelé le « Père de la scholastique » qui indiqua la grande requête de la théologie systématique : *fides quaerens intellectum*, la foi qui cherche la compréhension, un approfondissement rationnel. Est typique le titre fameux que nous traiterons ensuite dans le chapitre 7 sur la Sotériologie : *Cur Deus homo, Pourquoi Dieu se fit homme*. Anselme combine ici la constitution ontologique de Jésus – être homme – avec l'œuvre du salut.

La théologie reçut un nouveau stimulus avec l'institution des universités à partir du 12^{ème} siècle. En ce temps furent écrits les livres des Sentences de Pierre Lombard, le manuel de théologie le plus important du Moyen Age. Le livre contenait un recueil de sentences, de citations des Pères, mises en ordre systématique : Dieu, la création, le péché, Incarnation, grâce, sacrements, eschatologie. Le principal auteur cité par Lombard était saint Augustin ; mais il ne manquait pas pour autant les pères grecs. Le travail théologique, précédé toujours d'une formation philosophique, consistait avant tout dans l'exposition de la Sainte Ecriture, du commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard et quelques fois d'une grande œuvre systématique, une *Summa theologiae*.

Le travail médiéval avec la plus grande influence sur le temps postérieur est certainement la Somme Théologique de Thomas d'Aquin (1225-1274). Pour le développement systématique de la théologie, il utilise de façon particulière la philosophie aristotélicienne, dans oublier le trait platonicien qui avait dominé le temps précédant. L'influence platonicienne est plus grande en saint Bonaventure (1221-1274), le deuxième grand théologien du 13^{ème} siècle qui est le « siècle d'or » de la théologie scholastique.

La synthèse entre la foi et la raison commença à se dissoudre avec Duns Scott (1266-1308) : il accentuait beaucoup le caractère volontaire de la révélation, alors que saint Thomas avait vu davantage la convergence (ou bien convenance) entre raison et foi. La Scholastique tardive dans les 14^{ème} et 15^{ème} siècles était plutôt un temps de décadence, dominé par le personnage de Occam (~1285-1350) : Dieu agit de façon plus ou moins arbitraire ; selon Occam, il aurait été possible que Dieu ne se fasse pas homme, mais âne ou pierre. Le nominalisme de l'école de Occam est un présupposé important pour la compréhension de la réforme que nous traiterons plus en avant.

N'oublions pas que la Christologie est traitée de façon particulière dans le domaine de la spiritualité et de la mystique. Par exemple : le livre le plus lu après la bible dans le christianisme a été le *De*

¹ DH 595 ; 610-615.

² DH 619.

imitatione Christi, édité une fois par Thomas de Kempis (15^{ème} siècle), mais dont l'origine remonte environ à l'année 1300. Rappelons aussi la piété intense par rapport à l'enfance de Jésus et à sa passion, la mystique nuptiale, la vénération du Sacré Cœur, du Nom de Jésus, etc....

Dans la dévotion médiévale nous trouvons un certain développement. En premier lieu (qui se reflète aussi dans l'art roman), Jésus Christ apparaît plutôt comme le *Pantokrator*, comme roi majestueux et juge. A partir du 12^{ème} siècle on met plus en relief les traits plus humains du Sauveur : la crèche et la passion. La spiritualité franciscaine en est un reflet : c'est saint François qui fit représenter pour la première fois en publique une crèche à Noël, c'est lui qui reçoit les stigmates en premier et les franciscains étaient les premiers à diffuser la *Via Crucis*. Au 13^{ème} siècle nous trouvons la *Via Christi* de Ludolfo di Sassonia qui a particulièrement influencé le style christocentrique de la méditation occidentale.

4.1.2 La place et la structure de la Christologie dans la Somme Théologique de saint Thomas³

4.1.2.1 La place de la Christologie dans le Somme Théologique

Les principaux thèmes scholastiques seront impliqués dans la tractation systématique. Mais pour donner une idée plus consistante, sur la scholastique, nous verrons brièvement la place et la structure de la Christologie dans la Somme théologique de saint Thomas. Voyons d'abord la place dans l'œuvre entière.

Cette Somme, écrite pour les « commençants », consiste en trois grandes parties⁴ :

- La *prima pars* (I) traite de Dieu, vu en lui-même et comme cause efficiente de la créature.
- La *secunda pars* (II) s'occupe du mouvement de la créature rationnelle vers Dieu comme fin ultime. Le mouvement vers Dieu vient avec les vertus et l'aide de la grâce.
- La *tertia pars* (III) présente Jésus Christ qui est comme vrai homme la voie vers Dieu. Il nous a montré la voie de la vérité sur laquelle nous pouvons rejoindre notre fin, la vie éternelle.

Nous voyons ici que la Somme Théologique a une structure concentrée sur Jésus Christ : Lui, Dieu et homme, guide les hommes à Dieu. La Christologie lie la théologie (partie I) et l'anthropologie (partie II).

4.1.2.2 La requête double de la Christologie

Dans le *proème* de la troisième partie, nous trouvons le programme de la Christologie ; traiter le Sauveur lui-même et ses bénéfices envers le genre humain. Les bénéfices de Jésus sont les sacrements et la vie éternelle à laquelle il veut nous guider. Selon saint Thomas le Sauveur implique une double considération : voir le mystère de l'Incarnation et ensuite ce qu'il a fait et souffert. Nous retrouvons cette structure dans la division entre personne et œuvre de Jésus, entre Christologie (dans le sens le plus étroit) et sotériologie : qui est Jésus ? (*incarnationis mysterio*) – qu'est ce qu'il a fait et souffert pour nous ? (*De his quae per ipsum Salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa*). La Christologie et la sotériologie ensemble, pour utiliser les mots modernes, embrassent les 59 premières questions de la troisième partie de la Somme, 59 *quaestiones* avec 327 *articuli*.

Selon le contenu, il s'agit d'un devoir double : approfondir le concept de l'union hypostatique, un travail plutôt spéculatif, mais lucide et important, et une présentation plus concrète qui traite les mystères de la vie de Jésus, les événements de la vie de Jésus, de la conception virginale jusqu'à l'exaltation.

4.1.2.3 Le mystère de l'Incarnation : sa convenance, l'union hypostatique et ses conséquences

La première question de la troisième partie suscite la question sur la convenance de l'Incarnation (III q.1). Quel est le sens du fait que le Fils de Dieu se fasse homme ? Thomas ne prétend pas prouver

³ Voir le schéma sous Publisher de présentation de la Somme sur ce sujet.

⁴ Cf. STh I q. 2 proem.

une nécessité de l'Incarnation, ce qui serait contre la gratuité de cet événement, mais une convenance : il y a des raisons importantes qui mettent en relief le sens de l'Incarnation. Ainsi Thomas cherche à lier la raison et la foi : il ne présente pas des raisons nécessaires – une méthode rationaliste – ni moins ne se contente d'indiquer seulement le rôle de la foi – le fidéisme – mais il prépare une rencontre entre la raison naturelle et la foi surnaturelle.

Après la question de la convenance par rapport à l'Incarnation vient le thème : comment est advenue l'union du Verbe avec la nature humaine ? (qq.2-15). Et ensuite : qu'est ce qu'il en suit de cette union pour Jésus Christ ? (qq. 16-26). Il s'agit donc de l'union hypostatique elle-même et de ses conséquences.

Selon cet ordre, Thomas traite d'abord comment est advenue l'union hypostatique (qq.2-15) : il décrit l'union elle-même (q.2), l'union par rapport à la personne qui a assumé la nature humaine (q.3) et l'union par rapport à la nature humaine qui a été assumée (qq. 4-15). Avec la nature humaine (qq. 4-6), le Sauveur a assumé des perfections, mais aussi des défauts, des faiblesses typiques de la nature humaine. Les perfections qui résultent de l'union de l'humanité en Christ avec la personne divine sont la grâce, la connaissance et la puissance. Ces qualités laissent resplendir l'effet de l'union hypostatique dans les facultés de l'âme du Seigneur (qq. 7-13). Suit la description des défauts de l'âme que Jésus a assumé pour être semblable à nous (qq. 14-15).

Après la question *Comment est advenue l'union hypostatique* vient le thème : Qu'est ce qu'il en suit de cette union pour Jésus Christ ? (qq. 16-26). Il s'agit de trois conséquences : pour Jésus lui-même, pour sa relation au Père et pour sa relation envers nous. La conséquence de l'union hypostatique pour Jésus lui-même consiste dans son unité dans l'être, ensuite l'unité par rapport à la volonté et à l'opération (qq. 17-19). Tout en maintenant la différence entre les deux volontés et les deux opérations, Thomas accentue l'union des deux natures ou essences dans l'unique acte d'être. L'unité de l'être est une position typiquement thomiste, combattue par les scotistes qui préfèrent parler d'une duplicité dans l'être. Nous reprendrons l'idée dans la partie systématique (6.3).

Après les conséquences de l'union hypostatique pour Jésus Christ lui-même, Thomas traite les conséquences pour la relation au Père : l'obéissance humaine, la prière, le sacerdoce, la filialité naturelle (non adoptive), la prédestination (qq. 20-24). Ensuite sont expliquées les conséquences de l'union hypostatique pour nous : l'adoration du Christ (q. 25) et son être médiateur pour nous auprès du Père (q. 26) – un point crucial pour la sotériologie.

4.1.2.4 La Rédemption

Avec le renvoi à la médiation se conclut la première grande partie du traité christologique : le mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire l'union hypostatique entre Dieu et l'homme et ses conséquences. Ensuite, après la constitution ontologique, commence la seconde grande partie qui s'occupe plutôt du moment fonctionnel : ce que Jésus a fait et souffert, la sotériologie. Ce traité sera appelé plus tard les mystères de la vie de Jésus. Thomas divise le contenu en quatre parties :

1. Ce qui regarde l'entrée de Jésus dans le monde : sa conception, impliquant sa mère (nous avons ici le lieu principale de la Mariologie de Thomas)(qq. 27-34), sa naissance (qq. 35-36), la circoncision (q. 37) et le baptême (qq. 38-39).
2. Ce qui regarde le déroulement de sa vie en ce monde : sa conduite (q. 40), la tentation (q. 41), la doctrine (q. 42) et les miracles (q. 43-44), particulièrement la transfiguration (q. 45).
3. Ce qui regarde l'exode du Seigneur en ce monde : la passion (qq. 46-49), la mort (q. 50), la sépulture (q. 51), la descente aux enfers (q. 52). Dans les questions sur la passion nous trouvons entre autre le schéma fameux avec différents modèles de la Rédemption que nous reprendrons plus tard (q. 48).
4. Ce qui regarde l'exaltation du Seigneur après cette vie : la résurrection (qq. 53-56), l'ascension au ciel (q. 57), l'assise à la droite du Père (q. 58) et la puissance judiciaire (q. 59).

Le traité sur les mystères consiste donc en quatre étapes (entrée, déroulement, exode, exaltation). Chacune porte avec soi quatre autres moments.

Si nous regardons les accents, déjà reconnaissables dans le nombre des questions, nous en trouvons trois : l'Incarnation (avec la mariologie), la passion et la résurrection. Tout le contenu de la sotériologie tourne autour de ces centres.

4.1.2.5 L'importance de la Christologie thomiste aujourd'hui

Dans la Christologie moderne, nous trouvons quelques fois une opposition entre « Christologie ontologique » et « Christologie fonctionnelle ». La modernité est souvent vue dans l'accent sur les fonctions de Jésus pour nous, accusant le passé d'avoir vu seulement la constitution ontologique de Jésus. En Thomas, les deux perspectives se trouvent unies : l'union hypostatique comme fondement ontologique qui détermine, à partir de la position de Jésus comme médiateur, l'œuvre de la Rédemption, les fonctions salvifiques. Jusqu'à aujourd'hui, la Christologie trouve son grand exemple en saint Thomas qui cherche à combiner les trésors de la Sainte Ecriture et de la tradition avec l'approche systématique, en utilisant des concepts philosophiques.

La Christologie la plus grande dans ces dernières années fut écrite en langue allemande par Johann Auer. Après la longue recherche l'auteur affirme dans sa préface : « *Durant le travail devenait toujours plus clair quel précieux fondement pour la Christologie nous donne saint Thomas* ». On pourrait ajouter d'autres témoignages.

Certainement il y a dans l'approche de saint Thomas des éléments qu'il faut modifier, compléter et développer. Mais nous trouvons ici un trésor dont la richesse aurait besoin d'être de nouveau récupérée.

4.2 La Christologie des réformateurs

La réforme protestante, vue globalement, ne refuse pas le dogme christologique, formulé par les Conciles anciens. Tant Luther que Calvin et Melancthon acceptent la doctrine de Chalcédoine : Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme dans l'unité de la personne. Un enseignement contraire se trouve toutefois en Zwingli qui à partir d'une tendance nestorienne refuse le titre de *Theotokos*. D'habitude, la Christologie n'est pas traitée parmi les points combattus entre l'Eglise catholique et les communautés de la Réforme.

Ceci dit, la Christologie de Luther subit une forte influence par sa nouvelle doctrine sur la justification. Ainsi l'enseignement sur Jésus Christ change de façon telle que l'acceptation de Chalcédoine peut être interprétée uniquement comme une heureuse inconséquence.

Concentrons-nous sur la doctrine de Luther qui a eu une grande influence sur la philosophie de Hegel et sur la théologie didactique de Karl Barth. Par Hegel et Barth l'influence se fait aussi sentir dans la théologie catholique contemporaine.

Le point de départ pour la théologie de Luther est la question suivante : « *Wie bekomme ich einen gnädigen Gott ?* » (*Comment reçois-je un Dieu favorable ?*) Selon Luther, l'homme devient juste face à Dieu uniquement par la grâce (*sola gratia*). Dans le domaine du salut, Dieu agit seul, en excluant la collaboration de l'homme (*Solus Deus*). Les principes *sola gratia* et *solus Deus* impliquent le *solus Christus*. Seulement à travers la foi, l'homme peut accueillir la grâce divine dans la justification ; les œuvres bonnes sont un fruit de la foi, mais elles n'appartiennent pas au processus de la justification en tant que tel.

Pour faire le point : dans la justification n'est pas incluse l'activité de l'homme mais exclue (alors qu'elle l'est dans la doctrine catholique). L'exclusion de l'activité humaine se voit aussi dans la Christologie de Luther : l'humanité de Jésus est seulement un signe du salut, mais pas un instrument vivant à travers lequel Dieu agit. L'humanité de Jésus est plutôt vue comme un hameçon avec lequel le pécheur divin appâte le diable : Satan mange l'appât humain, mais mord Dieu (l'hameçon) qui est plus fort que lui et le vainc. L'appât, l'humanité de Jésus, est morte, elle ne peut rien faire, mais sert comme guet-apens pour le diable.

A la place d'une collaboration de l'humanité du Christ comme instrument conjoint de la divinité (Thomas d'Aquin), Luther met un processus dialectique : l'heureux échange – *Der fröhliche Wechsel*. Dieu se fit pour nous homme et pécheur, afin que nous puissions jeter tous nos péchés sur le Dieu

crucifié. L'échange entre péché et grâce, entre homme et Dieu, se fonde sur l'Incarnation : le Fils de Dieu accepte les qualités humaines, et la nature humaine participe aux qualités divines. En décrivant cet échange, Luther ne distingue pas clairement (comme la théologie précédente) personne et nature. Il ne dit pas seulement (ce qui est juste) que Jésus comme personne est le sujet des prédicats divins et humains. Luther affirme en outre que la nature humaine concrète comme telle reçoit les attributs de la nature divine et vice-versa. L'exemple de Jésus, unit à la nature divine, devient omniprésent comme la divinité elle-même. Avec l'humanité du Seigneur, le corps du Christ est aussi retenu omniprésent.

Un telle doctrine montre une confusion entre les concepts de nature et de personne qui pousse Luther à agresser une décision du concile de Latran IV de 1215. Contre Joachim de Fiore, le Latran IV avait enseigné que la substance divine comme telle ne génère pas et n'est pas générée. La raison pour une telle décision : si la substance générait, elle deviendrait une substance de plus, il y aurait plusieurs dieux. Mais Luther affirme que le Fils est une autre substance par rapport au Père.

Il semble qu'une telle contradiction face au Concile du Latran ait un fondement dans une conception très particulière de substance. La substance, selon Luther, n'est pas un être ontologique avec une subsistance propre (un être fondé en soi), mais le but de la volonté. Ici est repris de quelque façon le volontarisme d'Occam. La substance de l'homme est ce qu'il prend comme fin : l'argent, le plaisir, la nourriture sont la substance du pécheur, alors que Dieu est la substance du juste. Ou le diable (avec le péché) ou Dieu détermine l'homme dans sa substance. La substance est plutôt vue ici comme relation, même si la clarté des termes chez Luther n'est pas très grande.

L'heureux échange se concentre sur la croix qui forme le centre de la théologie luthérienne : Christ prend sur lui quasiment la substance humaine dans le sens du péché. Lui n'a commis aucun péché actuel, mais accepte en lui le péché habituel, l'état du péché. Telle idée est étrangère à la tradition qui n'avait jamais admis que Jésus ait été pécheur en ayant pris en lui le péché comme tel. Le Seigneur a expié nos péchés, étant lui-même sans péché (He 4,15). La phrase paulinienne selon laquelle Jésus a été fait péché pour nous par le Père (2Co 5,21), est prise par Luther dans le sens très étroit, sans accepter l'interprétation classique que nous trouvons par exemple en Thomas : Jésus a pris sur lui non pas le péché comme tel, mais la peine de la mort pour expier le péché.

Selon Luther au contraire, Jésus s'est vraiment fait pécheur, même pécheur et diable. Le réformateur argumente par le cri de Jésus « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* ». Ce cri est interprété comme un véritable éloignement de Dieu par rapport à Jésus, comme état de la damnation, comme descente aux enfers. Ainsi Dieu (Fils) contredit Dieu (Père). *Deus sibi ipsi contradicit*. Selon Luther, Dieu ne peut pas devenir un Dieu avant de devenir un diable.

La contradiction devient une réalité en Dieu lui-même, une pensée qui préparait la route pour la philosophie de Hegel. Hegel voulait récupérer Luther, en identifiant l'être et le néant comme moteur pour le développement. Tant chez Luther que chez Hegel, on sent une forte tendance manichéenne. Les manichéens identifiaient le bien et le mal dans le principe divin.

La dissolution du concept de la substance, en se montrant dans la théologie *crucis* de Luther, se révèle aussi dans le manque de sensibilité pour l'ontologie, en concentrant toute la doctrine sur la fonction de Jésus « *pour moi* » : un fonctionnalisme. Le principe luthérien « *pro me* » met en relief ce qui est important pour mon salut personnel. Le salut advient si je crois que je suis sauvé.

La pensée fonctionnaliste de Luther se montre bien en une phrase formulée par Melancthon : « *Connaître Christ signifie connaître ses bienfaits ; non, comme ceux-là (les scholastiques) l'enseignent, en scrutant la nature et la modalité de son Incarnation* ».

Cette phrase a un petit noyau de vérité contre une spéculation excessive, comme de fait il existait dans la Scholastique tardive, mais elle oublie le lien entre *ontologie* et *fonction*, entre *être* et *agir*, entre la *personne* du Christ et son *œuvre*. On ne peut pas connaître le Christ sans s'occuper de sa place ontologique, de la question que lui-même pose : « *et vous, qui dites-vous que je suis ?* » (Mt 16,15). La réforme a ici préparé la route pour un fonctionnalisme extrême qui se montre en quelques formes de la théologie contemporaine.

4.3 Projets modernes

4.3.1 Panoramique historique

Après le concile de Trente, l'Église présente une synthèse de sa doctrine dans le « *Catéchisme romain* » (1566), comparable à notre « *Catéchisme de l'Église Catholique* » dont il est le précurseur décisif. La Christologie scientifique se trouve entre autre dans les commentaires sur la Somme théologique de saint Thomas ; elle reçoit par exemple un approfondissement par Francesco Suarez (mort en 1617) et par les carmes de Salamanque (le monumental *Cursus Theologicus Salmaticensis* du 17^{ème} siècle). A partir du 17^{ème} siècle, on découvre de façon plus détaillée le fondement patristique de la Christologie et le sens pour le développement doctrinal.

Dans la théologie protestante, parallèle avec la Scholastique baroque dans l'Église catholique, se développe tout d'abord au 17^{ème} siècle quasiment une Scholastique protestante qui travaille de façon systématique et en impliquant la tradition antique et aussi celle médiévale en partie, et en négligeant certains manques dans la théologie de Luther : l'orthodoxie protestante. A partir du 18^{ème} siècle toutefois, entre l'influence de l'illumination avec une force plus grande que dans le catholicisme: c'est la tendance à réduire le personnage du Christ à un niveau rationaliste et une prétention « anti-dogmatique » qui met l'histoire contre la foi. On se rappelle ce qui a déjà été dit dans l'introduction : les théories de Reimarus, l'effort et l'échec de la *Leben Jesu Forschung*. Certains philosophes de l'idéalisme allemand, avant tout Hegel, cherchent à mettre Jésus dans le cadre de leurs théories. Dans la proximité du panthéisme de Hegel qui enseignait une mutabilité de Dieu, quelques théologiens surgissent qui interprètent de façon particulière la *kénose* de Ph 2,7 : selon eux, le Fils de Dieu se serait dévêtu d'une partie des attributs divins dans l'Incarnation.

La théologie protestante libérale nie la divinité de Jésus et fait de lui une impulsion pour la culture, pour la société bourgeoise du 19^{ème} siècle. Les protestants libéraux opposent le Jésus historique au Jésus du dogme, par exemple dans la dite *Leben Jesu Forschung*. Ils tendent à réduire Jésus à une fonction terrestre : favoriser le progrès de la culture humaine.

Contre ce Jésus bourgeois et culturel protestant après la première guerre mondiale Karl Barth et Rudolf Bultmann : c'est la théologie dialectique qui met en relief la différence entre la révélation divine et la réalité mondiale. Bultmann accentue, comme nous avons vu (1.3), le rôle de la prédication, du kérygme au détriment de l'historicité. Contre les approches libérales qui partent exclusivement du bas, Barth constitue une théologie entièrement d'en haut : Dieu se révèle en Jésus Christ, en contredisant l'être humain qui est totalement pécheur.

La Christologie existentialiste de Bultmann est très inspirée du philosophe Heidegger. Une réaction contre Bultmann est entre autre la Christologie de Wolfhart Pannenberg (avant 1964) qui met en relief le rôle de l'histoire pour la crédibilité de la foi. Pannenberg, mais aussi d'autres théologiens protestants comme Jürgen Moltmann, doivent beaucoup à la philosophie de Hegel.

Dans la théologie catholique, se trouve une répercussion du protestantisme libéral dans le modernisme au début du 20^{ème} siècle (et un peu plus tard) en certains théologiens après Vatican II qui s'auto-définissent comme *progressistes* (par exemple Hans Küng, Schillebeeckx, Schoonenberg). Croissent de nouvelles approches christologiques qui se laissent inspirer par le dialogue avec les sciences humaines, les concepts protestants (Bultmann, Barth, Pannenberg, Moltmann) et la philosophie moderne (surtout Kant, Hegel et Heidegger).

4.3.2 Modèles contemporains de Christologie

Il existe une grande pluralité dans la Christologie contemporaine qui ne se laisse pas contraindre en un schéma. Toutefois je voudrai tenter de donner quelques idées générales sur les tendances prévalentes avec une grille en 10 points :

1. Le modèle existentialiste : Il s'agit ici tout d'abord de la théologie de Bultmann qui mesure le rôle du Christ sur sa fonction inspiratrice pour notre existence. Il est dépendant d'un fonctionnalisme

décrit par Luther (et Melanchthon) avec l'accent sur le « *pro me* » que Bultmann voulait perfectionner.

Le noyau véritable de l'existentialisme consiste dans le fait que Jésus est très important pour notre existence, mais Bultmann oublie que telle importance dépend de la personne de Jésus Christ, Dieu et homme qui nous a sauvé par des événements historiques.

2. Le modèle cosmique : Alors que la théologie bultmanienne est quasi « acosmique », en s'occupant seulement de l'homme, une tendance différente souligne justement le cadre cosmique de l'existence humaine. Le nom le plus connu est celui du jésuite belge Pierre Teilhard de Chardin (mort en 1955). Teilhard cherche à expliquer Jésus Christ comme le moteur de l'évolution, comme son début (alpha) et son point convergeant (Oméga) vers lequel tend le développement du cosmos.

Teilhard de Chardin a eu le mérite de rappeler le rôle cosmique du Christ, accentué déjà dans le Nouveau Testament, par exemple dans l'hymne christologique de la Lettre aux Colossiens (Col 1,15-20). Problématique est au contraire la façon de concevoir le rôle concret attribué au Christ ; Teilhard mélange trop le processus cosmique, le progrès évolutif, avec l'histoire du salut. Quelques points centraux de sa doctrine furent reprochés sous le pontificat de Jean XXIII⁵.

3. Le modèle humanistico-sécularisant : Ainsi Battista Mondin résume quelques approches qui réduisent Jésus à un personnage prophétique avec quelques importances pour l'humanisme. Dans le fond, la tendance « humanistico-sécularisante » est très proche du protestantisme libéral du 19^{ème} siècle qui cherchait à expliquer Jésus dans le cadre rationaliste de la société bourgeoise. Des théologiens typiques de ce courant libéral sont le suisse Hans Küng et l'hollandais Schillebeeckx.

4. Le modèle politique : La *théologie de la libération* provient de l'Allemagne de la moitié des années 60, surtout de Jürgen Moltmann, professeur émérite protestant de Tübingen, et Johann Baptist Metz, disciple de Rahner, professeur émérite de Münster. Cette tendance cherche à montrer Jésus avant tout comme force libératrice des conditions d'oppression sociale et politique.

Dans la *Théologie de la Libération*, cette approche s'est transférée surtout dans l'Amérique latine (Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino et autres). La théologie de la Libération n'est pas un mouvement monolithique, mais il inclut des tendances différentes qui peuvent partir d'une théologie libérale (de parenté bultmanienne) ou bien d'une Christologie qui respecte la foi. L'influence marxiste est particulièrement problématique. La Congrégation pour la Doctrine de la Foi a indiqué des critères pour évaluer la requête des théologies de la libération⁶.

Pour faire le point : la foi en Jésus Christ libère aussi des énergies pour un changement dans le domaine social ; cependant le premier but de la Rédemption n'est pas la libération des structures mauvaises, mais le pardon des péchés et la participation à la vie divine. Avec le *cœur nouveau*, l'homme sauvé participera aussi à l'amélioration des conditions sociales. Mais le premier but de la foi n'est pas cela ; autrement Jésus aurait fait une révolution contre l'occupation romaine (le fait le plus oppressif pour le peuple juif de ce temps). Son modèle n'était pas celui des zélotes.

Un fruit particulier de la théologie politique est aussi la théologie *féministe*, développée d'abord dans les Etats-Unis au début des années 70. Pour cette théologie est problématique le fait que Jésus ait été un garçon et que l'image symbolique de Dieu ait de façon prévalente des traits masculin (Père, Seigneur...). Les féministes voient là la racine la plus profonde de la domination masculine dans la société qu'ils veulent abandonner. Pour cela il arrive même qu'ils substituent Jésus Christ à la figure d'une « Jésa Christa ». Ils n'apprécient pas le fait que le langage symbolique féminin reçoive la prévalence pour décrire la position de chaque personne humaine devant Dieu, ainsi en Marie comme type de l'Eglise.

⁵ Cf la monition du Saint Office du 30.06.1962, AA 54 (1962) 526 ; Osservatore Romano du 01.07.1962.

⁶ L'instruction *Libertatis nuntius* (1984) et *Libertatis conscientia* (1986).

5. Le modèle contextuel : Il s'agit ici de christologies qui interprètent Jésus Christ par rapport à un contexte culturel particulier, par exemple en voyant la situation en Afrique ou en Inde. Ainsi des théologiens africains décrivent Jésus comme l'ancêtre par excellence, comme fils du grand chef, maître de l'initiation ou bien thérapeute. On voit une certaine tendance à sous évaluer le rôle préparatoire de l'Ancien Testament pour la venue du Christ au détriment de la tradition tribale.

Les modèles contextuels peuvent donner un stimulus pour orienter la foi à la précompréhension des auditeurs. Toutefois ils portent avec eux le danger de délaisser la composante historique de la révélation par Israël, d'oublier la dimension universelle de salut et de construire une conception nationaliste ou bien raciste. Un triste exemple de l'histoire se trouve déjà chez les chrétiens allemands dans le protestantisme, qui faisaient leur ajournement avec les nazis : il faudrait éliminer l'Ancien Testament, cet écrit juif, et interpréter Jésus comme une personne arienne, fils d'un légionnaire germanique et d'un mère galiléenne, c'est-à-dire païenne.

Comme partie du modèle contextuel on peut aussi décrire certaines tentatives dans la théologie pluraliste des religions ; le défi qui en résulte est traité entre autre au 12^{ème} Colloque International de Théologie de Lugano en 1998 sur le Thème de « l'unicité de Jésus Christ et l'universalité du salut »⁷. On peut aussi lire la Dominus Iesus.

6. Le modèle historique : Cette approche accentue le chemin de l'histoire comme lieu pour rencontrer Jésus. Plus que la constitution de Jésus comme Dieu-homme, beaucoup d'exégètes mettent en relief les évènements de l'histoire du salut. Le représentant le plus connu est le protestant Wolfhart Pannenberg, opposant de Bultmann ; dans le domaine catholique on pourrait indiquer entre autre les Christologies de Walter Kasper, Bruno Forte et Joseph Moingt.

L'accent sur l'histoire peut justement affirmer le fondement historique de la foi en Jésus Christ. Il tend toutefois à délaisser le moment ontologique en faveur d'un modèle processionnel qui identifie la vérité avec l'histoire ; il en est ainsi au moins avec une saveur hégélienne pour Pannenberg : selon lui, Jésus devient Fils de Dieu par la résurrection dans laquelle la fin du monde est déjà présente en mode proleptique. L'être se connaîtrait seulement par la fin de l'histoire. On ne comprend pas bien comment cette idée soit conciliable avec la préexistence de Jésus que Pannenberg admet.

Avec cet exemple, on voit comment une *Christologie du bas*, qui commence avec l'histoire, doit être complétée, fondée, par la *Christologie du haut* qui part de l'Incarnation.

7. Le modèle eschatologique : Cette direction est une variante du modèle historique en mettant l'accent sur Jésus Christ comme fin de l'histoire. En ce cadre on pourrait indiquer de nouveau Pannenberg, mais aussi Jürgen Moltmann (lui aussi avec l'assistance de Hegel) et du côté catholique M. Bordonni.

8. Le modèle transcendantal : Avec l'attribut « *transcendantal* » on décrit bien la méthode de Rahner (mort en 1984), même pour la Christologie. Transcendantal a ici un sens double : d'une part Rahner utilise le concept scholastique qui définit comme transcendantal ce qui transcende les catégories et convient à chaque être : l'être, l'unité, la vérité, la bonté. Transcendantal regarde donc ici (sens scholastique) un moment objectif, l'être en mode général. Mais d'autre part, Rahner utilise l'adjectif transcendantal dans le sens de l'idéalisme allemand, formulé par Kant : « *j'appelle transcendantale toute la connaissance qui ne s'occupe pas des objets, mais de notre connaissance des objets, en tant qu'elle est possible à priori* ». Transcendantal signifie quelque chose qui transcende le monde empirique selon la structure à priori dans la connaissance de l'homme. La connaissance du sujet est transcendantale

Rahner veut combiner la Scholastique et l'idéalisme allemand dans son concept de *l'expérience transcendantale*. L'expérience transcendantale est la connaissance et le désir dans le sujet humain qui s'oriente vers l'horizon absolu, vers Dieu. L'homme tend toujours à un état qui le transcende lui-même, vers l'être absolu.

⁷ Revue de Théologie de Lugano 4 (2/1999).

Pour Rahner il est important de montrer que l'homme est depuis toujours, avec l'expérience transcendante, orienté vers Dieu. *L'Incarnation* se montre en cette conception comme le cas suprême de l'expérience intérieure. Rahner dit : « *L'Incarnation est ... le cas singulier suprême du mode en lequel l'essence humaine se réalise elle-même : l'homme existe en se donnant un chemin dans le mystère absolu que nous appelons Dieu* ».

Ainsi Rahner veut montrer que l'on peut s'approcher de l'Incarnation *par le bas*, en un mouvement « ascendant » : *Jésus Christ comme le cas suprême de l'essence humaine*. L'approche transcendante est ainsi un modèle anthropocentrique. On parle d'un *tournant anthropologique* : toute la théologie est développée à partir de l'esprit humain avec sa transcendance. L'histoire consiste seulement en une « *catégorisation* » et « *thématisation* » de l'expérience transcendante qui se trouve partout. Il est légitime de montrer que l'homme peut attendre l'Incarnation, même si tel désir est assez obscur. Mais la méthode transcendante ne peut pas prouver qu'un désir intime est vraiment accompli dans l'histoire. Pour cela il faudrait affirmer le mouvement « *par le haut* », la venue du fils de Dieu en ce monde.

Le *problème* existe déjà dans la *méthode transcendante* elle-même. Selon Rahner (et les philosophes idéalistes, particulièrement Kant), la connaissance n'arrive pas dans le mode que l'homme reçoit un objet mental du dehors. Il refuse fortement l'axiome aristotélico-thomiste que la connaissance se fonde sur une « *adaequatio intellectus et rei* », sur une ressemblance mentale entre l'intellect et l'objet de la connaissance. Selon Rahner, l'esprit humain ne reçoit aucune structure intellectuelle du dehors, mais tout est déjà au dedans d'elle : l'expérience transcendante rejoint toujours en mode implicite Dieu, l'être absolu, qui est prêt à se donner lui-même.

Rahner développe quasiment l'Incarnation à partir de la question humaine. Contre ceci, la *critique personnaliste* affirme souvent que le réveil de la connaissance humaine n'advient pas à travers une question, mais avec une autre personne : il y a le « *tu* » de la mère qui stimule la conscience du « *je* ». Le début de la connaissance n'est pas autonome, n'est pas la question, mais plutôt « *l'être adressé* ». La doctrine de connaissance idéaliste en Rahner se combine avec une *approche ontologiste*. Selon l'ontologisme du 19^{ème}, ce qui est ontologiquement avant (Dieu comme l'être absolu) est aussi ce qu'il y a de premier dans la connaissance ; ou dit en latin : *primum ontologicum est primum cognitum*. L'ontologisme confond ainsi l'être abstrait, l'être absolu, l'horizon mental infini, avec l'être divin, *l'essere absolutum*. Il confond donc Dieu avec l'horizon mental. L'ontologisme fut condamné par l'Eglise parce que en confondant Dieu et le monde, on glissait vers le panthéisme idéaliste⁸.

Rahner non plus ne distinguait pas entre *esse absolute* et *esse absolutum*. Il identifie l'horizon transcendantal (*essere absolute*) avec Dieu lui-même (*essere absolutum*). On montre ainsi un mélange entre les différents plans avec le danger du panthéisme. Il n'y a aucun événement qui vient de l'extérieur, mais tout arrive en un processus évolutif « *du bas* » et « *du dedans* » dans l'horizon de l'être absolu. L'Incarnation n'est pas vue comme événement qui vient de l'au-delà de l'homme pour lui donner la vie divine comme don qui outre passe ses facultés.

La critique contre Rahner a souvent indiqué une *saveur Nestorienne* : une personne humaine qui a rejoint parfaitement elle-même dans la force divine. Dans la conception rahnérienne, Christ se montre quasi comme Marie qui a parfaitement réalisé elle-même. Von Balthasar demande justement : Si la Christologie transcendante était vraie, comment Marie ne rejoindrait-elle pas l'être Dieu-homme, parce qu'elle se transcende elle-même en mode parfait et immaculé ? Les nestoriens ont décrit Jésus en mode qu'ils construisaient quasiment une Madone mâle parfaite. Rahner ne nie pas l'union hypostatique, mais ne réussit pas à la rejoindre dans son système christologique.

La parenté nestorienne se combine avec une *théorie trinitaire* qui semble *modaliste*. Selon Rahner, dans la Trinité il n'y a pas trois « *je* », mais seulement un seul. Le « *je* » du Christ existe seulement à partir de l'Incarnation. Ainsi la conception rahnérienne se trouve dans la proximité d'un monarchianisme dynamique selon lequel Jésus était une personne humaine dotée d'une force divine.

⁸ Dh 2841-2847 ; pour Rosmini : DH 3204-3207.

Jésus est-il vraiment le Fils éternel de Dieu (« avant Abraham, je suis ») ou bien un super-prophète, restant sur le niveau humain ?

Rahner est le père principal d'une Christologie du bas dans la théologie catholique. Il ne tire pas la *conséquence* de nier la divinité de Jésus, mais quelques uns de ses disciples sont plus radicaux : avant tout pour Schoonenberg, Jésus était une personne humaine, dotée de la force divine ; ainsi revient le nestorianisme. On voit comment les vieux conciles sont actuels.

9. Le modèle esthétique et dramatique : Avec ce titre on pourrait résumer le noyau de la pensée de Hans Urs von Balthasar. Son œuvre principale consiste dans la grande trilogie qui prend comme structure trois propriétés transcendantes : la beauté dans la *Gloire*, la bonté dans la *Théodramatique* et la vérité dans la *Théologique*. La Christologie (et sotériologie) est développée de façon plus consistante dans la Théodramatique comme le centre de la trilogie : « *dramatique* » indique la rencontre entre la liberté divine et celle humaine. La liberté au contraire a la bonté comme but ; d'où le lien entre la dramatique et le transcendantal de la bonté.

Le modèle dramatique est retenu par Balthasar lui-même comme le vrai centre de sa Christologie. Plus connu au contraire est l'approche esthétique à la Christologie dans la *Gloire*. Le transcendantal de la beauté implique une réalité qui apparaît, qui s'exprime face au sujet attiré par elle. La beauté transcendante trouve son point culminant en Jésus Christ qui à son tour exprime le Père. Il « *est la Parole, l'Image, l'Expression et l'Exégèse de Dieu*⁹ ».

La rencontre théologique avec Jésus Christ comme figure du Père implique tant la théologie fondamentale que la théologie dogmatique. D'un côté il faut percevoir la forme, d'autre part il faut le ravissement envers elle :

« ... une esthétique théologique fidèle à son objet, doit être développée en deux directions. Elle embrasse :

1. la doctrine de la perception ou théologie fondamentale. Esthétique (dans le sens kantien) comme doctrine de la perception de la forme du Dieu qui se révèle.
2. la doctrine du ravissement ou théologie dogmatique. Esthétique comme doctrine de l'Incarnation de la gloire de Dieu et de l'élévation de l'homme à la participation de cette gloire »¹⁰.

La perception de la « figure » (= Jésus Christ) se réalise comme foi. La foi s'ouvre à la révélation de la part de Dieu. Balthasar décrit cette rencontre entre Dieu et l'homme, entre Révélation et foi comme « *double et réciproque extase – de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu* ».

En Jésus Christ sont présentes les deux parties de cette extase : la révélation, mais aussi la foi, comme nous le verrons plus en avant. A la place d'extase, Balthasar peut aussi parler d'expropriation : « *on a donc [en Jésus Christ] une double et réciproque expropriation : de Dieu dans la forme humaine, de l'homme dans la forme de Dieu ... Vie de l'homme qui rejoint sa forme, laissant que sa propre forme saute pour devenir forme de Dieu. Vie de Dieu qui gagne l'homme alors qu'il renonce à sa propre forme, et, devenu obéissant jusqu'à la mort, s'infuse dans la forme de l'existence pour la mort. Comme point de croisement de ces deux voies qui se donnent, il y a le Christ, en croix et en gloire, la forme ultime dans laquelle se rencontrent Dieu et le monde* »¹¹. Nous voyons donc comment dans le concept de la forme (figure) du Christ se rencontre Dieu et l'homme, la gloire et la croix.

Jésus Christ recueille en soi toutes les réalités, mais les rends présentes concrètement dans l'histoire humaine : il est l'universel concret.

Ce qui vaut pour l'histoire humaine en général, est tout autant significatif pour l'Ancien Testament. A l'intérieur de celui-ci, nous trouvons beaucoup d'éléments qui préparent l'arrivée du salut. Il s'agit cependant d'éléments auxquels manque le centre. Seul Dieu, en envoyant son Fils, peut opérer une synthèse des attentes du salut.

⁹ Gloire, 1, 20 (H 1,27).

¹⁰ G. 1, 110 (H 1, 118).

¹¹ G 1, 631s (H 1,648) traduction personnelle de l'Italien.

Cette synthèse correspond à la structure de l'alliance : de la part de Dieu nous trouvons sa Parole, alors que de la part de l'homme nous trouvons l'ouverture envers Dieu qui se concentre dans le serviteur souffrant du Deutéro-Isaïe. En Jésus viennent ensemble la Parole et la figure humaine d'un médiateur expiateur.

En soulignant la Révélation divine pour construire la figure du Christ, Balthasar reprend la requête de Barth : Dieu se révèle « d'en haut », de façon irréductible aux conditions humaines. Pour cette raison l'approche balthasarienne est en tension avec la théologie transcendantale de Karl Rahner qui décrit l'évènement du Christ comme le cas suprême de l'auto-transcendance humaine vers Dieu. Balthasar évite les dangers qui viennent de cette approche. Le Dieu-homme est plus du cas suprême d'une anthropologie transcendantale.

Mais au même moment, notre auteur ne réduit pas la forme du Christ à un évènement d'en haut. Est aussi intégré le mouvement du bas, en tant que le verbe incarné assume la condition créée. En Lui se retrouvent tous les éléments décisifs de la réalité créée, que l'on peut rencontrer sous l'aspect de la beauté (dans la Gloire).

Pour comprendre la requête de la Christologie dans la « Théodramatique », il faut connaître l'exégèse balthasarienne de Ph 2,6-11.

« Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame, de Jésus Christ, qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père. »

Pour l'exégèse patristique, la kénose ne signifie aucun évènement en Dieu avant l'Incarnation, mais est un synonyme pour l'Incarnation : le Fils de Dieu assume la nature humaine. Balthasar n'est pas content de cette explication. Il veut trouver en Ph 2 une kénose du Fils de Dieu avant l'Incarnation : « ... il faut accepter un évènement en Dieu trans-mondain et immuable, et cet évènement, décrit avec les paroles « vidage » (annihilation) et humiliation, est un dépouillement de l'être égal à Dieu, pour ce qui regarde la possession précieuse de la gloire.

Balthasar utilise ici le mot de « kénose primordiale ». D'habitude il la décrit comme le processus qui part du Père : dans la génération du Fils le Père s'exproprie de la divinité et la communique au Fils. Avec cette donation est mise en Dieu une « distance absolue infinie ». En cette distance selon notre auteur, ont place – sont embrassées- toutes les réalités du monde fini, même le péché et l'enfer. C'est l'Esprit Saint qui constitue l'union entre le Père et le Fils, en faisant le pont entre la différence infinie et les deux autres personnes.

Pour Balthasar une telle kénose intra-divine est importante pour fonder l'espérance dans le salut de tous. Si l'enfer se trouve déjà en Dieu, étant dépassé par l'Esprit Saint, il serait logique qu'il soit aussi dépassé dans le domaine créé.

A côté de l'enfer, déjà la douleur et la mort trouvent leur raison en Dieu. Balthasar parle par exemple d'un appauvrissement (ou hémorragie) réciproque dans la Trinité qui serait le fondement pour l'être mort dans la créature.

En regardant Phi 2, Balthasar décrit la kénose de la part du Fils : « le Fils qui a tout du Père, dépose sa forme divine auprès du Père duquel il l'a reçue, pour se concentrer... sur sa mission... afin que l'effet soit l'abandon de la part de Dieu à la croix. Mais cette distance infinie qui accueille en elle-même le mode d'être aliéné de Dieu dans le pécheur, sera encore toujours la révélation mondiale supérieure de la *diastasi* entre Père et Fils dans l'Esprit Saint à l'intérieur de l'essence éternel de Dieu »¹².

Dans les passages présentés, et il y en a beaucoup d'autres, Balthasar met des réalités négatives (comme la croix, le péché, l'enfer) en Dieu. Il parle ensuite d'une séparation et d'une distance entre les personnes divines.

¹² TD II/209, traduction personnelle.

Pour évoquer les énonciations présentées, il faut tenir présents quelques points fondamentaux sur l'usage de l'analogie et sur la théologie trinitaire. Pour ce qui regarde l'analogie il y a une distinction classique qui s'inspire de saint Anselme d'Aoste (qui à son tour met en relief l'héritage patristique) : il faut différencier les *perfectiones simplices* des *perfectiones mixtae*. Les perfections pures (*perfectiones simplices*) ne contiennent aucune imperfection dans leur concept ; ainsi par exemple l'être, la vérité, la bonté, l'esprit, la sagesse. Ces perfections se trouvent en Dieu dans le sens propre et formel. Les perfections mixtes au contraire contiennent quelque chose du créé et du fini dans leur concept : ainsi par exemple le voir, l'ouïe et la parole. Les perfections mixtes sont des métaphores. Dieu les possède en mode virtuel et supérieur (*virtualiter et eminenter*) en tant qu'il est la cause exemplaire et la cause effective de toutes les réalités créées. Par exemple Dieu possède en mode supérieur les perfections d'une bonne glace ; mais il serait stupide d'attribuer une telle métaphore formellement à Dieu, en affirmant que Dieu est une bonne glace. Nous ne pouvons pas lui appliquer des termes spatiaux (comme la distance), ni moins des termes négatifs.

La kénose du Fils (Phi 2,7) commence, selon Balthasar, déjà dans la vie trinitaire elle-même : le Fils se trouve à une distance infinie du Père. Cette distance infinie ou aliénation du Père est le fondement pour prendre une distance de lui à la croix, parce que là le Fils est vraiment abandonné du Père. La *dramatique* advient donc entre Père et Fils. Balthasar écrit par exemple : « dans l'opposition des deux volontés du Père et du Fils au mont des oliviers et dans l'être abandonné du Fils par Dieu à la croix se montre ... l'opposition la plus grande entre les personnes divines »¹³.

En parlant d'un vrai abandon du Fils, Balthasar reprend la conception de Luther et Calvin par Karl Barth, son ami calviniste de Baal. La conception dialectique ne peut pas nier l'origine en Hegel à laquelle Balthasar veut répondre.

La Christologie dramatique se montre particulièrement dans la conception balthasarienne de la descente aux enfers qui se distingue fondamentalement de la tradition précédente, en mettant en relief dans un cadre théologique quelques visions de Adrienne von Speyr. Selon la théologie du samedi saint de Balthasar, Jésus s'est mis à la place des condamnés dans l'enfer, en prenant sur lui pour eux l'état du péché. Ainsi le théologien bâlois veut fonder l'espérance du salut pour tous, un héritage d'Origène, tant vénéré par Balthasar.

Les œuvres de Balthasar sont amples, et la réaction de la théologie se trouve plutôt au début. Notre regard ici doit être nécessairement que très fragmentaire.

Un idée qui est souvent accueillie par d'autres auteurs est par exemple *la correspondance entre la personne du Fils et sa mission* : le Fils est quasi la *réception* du Père, et dans sa mission il répond à son être du Père avec une ouverture totale qui se concentre dans l'obéissance.

Entre les points problématiques il faut déjà indiquer le *fondement trinitaire* de la Christologie : est-il possible d'accepter une opposition entre deux volontés dans la nature divine ? Ici il faut voir que la volonté (et la connaissance) en Dieu n'est pas une chose à part de la divinité, mais est identique avec la divine essence : Dieu est sa volonté et sa connaissance. Introduire deux volontés en Dieu (liées selon Balthasar par l'Esprit Saint) signifieraient introduire un trithéisme. L'obéissance de Jésus comme telle n'est pas un acte divin, mais correspond à sa volonté humaine. Il vrai toutefois que l'obéissance de Jésus convient à son être procédé du Père.

Dans les années prochaines il y aura probablement une attention croissante sur la Christologie de Balthasar qui mettra en relief l'apport restant et les points plus problématiques. La recherche doit tenir compte entre autre de la difficulté à transmettre un langage imaginaire et poétique en concepts plus précis. Liée à la fluidité des concepts, se trouve aussi une particularité de la structure théologique dans l'ensemble : selon le professeur Wallner, participant au congrès de Lugano en 1994 sur la Christologie de von Balthasar et grand amateur de la théologie balthasarienne, le théologien bâlois est *systématiquement asystématique*. Une scolastique balthasarienne aurait quelques difficultés. Pour avoir un panoramique équilibré sur le fruit d'une grande œuvre il faut toujours avoir du temps.

¹³ Théologie des trois jours, III/2, 145, traduction personnelle.

10. Le modèle classique :

En voyant un panorama des modèles contemporains, il ne faut pas oublier que beaucoup d'auteurs dans le domaine de la Christologie (probablement la majorité) ne font pas partie d'un modèle particulier. D'habitude on cherche à évaluer (avec des préférences différentes) les apports indiqués et à en combiner le fruit avec la tradition. La présentation peut être plus historique ou bien plus systématique. Pour les grandes lignes systématiques, l'attention principale est due à la Christologie de Thomas.

Parmi les auteurs de type plutôt classique, on pourrait indiquer par exemple Christoph Schönborn, J.H. Nicolas, Jean Galot, Johann Auer, Angelo Amato, Battista Mondin et l'œuvre commune de Ocariz, Mateo-Seco et Riestra.

4.4 Le Magistère au 20^{ème} siècle

Par rapport aux perspectives modernes, le Magistère de l'Eglise a préparé une réponse double : d'abord une apologie de la foi authentique contre diverses erreurs ; puis une orientation positive. Dans le domaine du Magistère nous nous concentrons sur les publications papales, de Vatican I, du Saint Office et de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

Commençons avec l'apologie, la réponse négative à certaines thèses. Vers le début du 20^{ème} siècle, entra dans l'Eglise une influence de la théologie protestante libérale. On y voyait la nécessité d'approfondir l'exégèse et de faire un bilan juste entre histoire et foi par rapport à Jésus Christ. Nous nous trouvons ici avant tout dans le domaine de la théologie fondamentale : il s'agit des miracles de Jésus. Sa prétention divine, la mort pour nos péchés, la résurrection, mais aussi la relation entre science divine et humaine dans le Seigneur. Les interrogations à partir de la science historique et l'influence de philosophies rationalistes provoquent la crise moderniste. Les modernistes cherchaient à ajourner l'Eglise au rationalisme. En 1907 intervinrent le Saint Office avec le décret Lamentabili et le pape Pie X avec l'encyclique Pascendi¹⁴. Les deux documents condamnent avant tout diverses doctrines du théologien français Alfred Loisy : la négation de la divinité de Jésus Christ, la contradiction entre le Christ historique et le Christ de la foi, l'erreur présumée de Jésus par rapport à la parousie, la négation de la science divine en Jésus comme homme, l'affirmation de ne pas pouvoir prouver la résurrection, l'attribution de la mort expiatoire de Jésus à l'intervention de Paul. Nous avons ici un panorama de la théologie libérale dans le domaine de la Christologie jusqu'à aujourd'hui.

En 1918 intervient de nouveau le Saint Office pour un thème particulier : la science de Jésus. Quelques théologiens catholiques avaient nié que Jésus avait durant sa vie terrestre la vision béatifique, c'est-à-dire la vision de Dieu par son âme ; d'autres niaient l'omniscience de l'âme de Jésus par rapport aux réalités passées, présentes et futures ; d'autres affirmaient qu'il serait également acceptable tant une limitation de la science de Jésus que la thèse traditionnelle sur la science universelle du Seigneur. A ces thèses on affirme : « *tuto doceri non possunt* », on ne peut pas enseigner ces choses comme sûres.

25 ans après, en 1943, l'encyclique Mystici corporis de Pie XII affirme que Jésus nous a connu et aimé avec son âme humaine depuis l'Incarnation.

| |
|---|
| <p>DH 3812 : ...une telle connaissance toute aimante, dont le divin sauveur nous a poursuivis dès le premier instant de son Incarnation dépasse l'effort le plus ardent de tout esprit humain : par la vision bienheureuse dont il jouissait déjà, à peine conçu dans le sein de sa mère divine, il rend constamment et perpétuellement présents tous les membres de son Corps mystique, et il les embrasse de son amour rédempteur. ...</p> |
|---|

L'enseignement présenté sur la science du Christ est refusée par une grande partie de la théologie contemporaine. Nous verrons la problématique dans le prochain chapitre (6.5) avec une clef systématique.

¹⁴ Pour la Christologie, surtout DH 3427-3438

En 1951, Pie XII publie au 1500^{ème} anniversaire du Concile de Chalcédoine l'encyclique *Sempiternus Rex*. Ici le pape refuse une théorie qui distinguait en Jésus Christ deux individus ; l'ainsi dite thèse de l'homme assumé.

DH 3905 : Bien que rien n'interdise que soit scrutée plus profondément l'humanité du Christ - même selon les principes et les méthodes de la psychologie - il en est cependant qui, dans les recherches délicates de ce genre, abandonnent plus que de raison ce qui est ancien pour édifier du nouveau, et qui utilisent mal l'autorité et la définition du concile de Chalcédoine pour appuyer ce qu'ils ont conçu. Ils mettent en avant à ce point l'état et la condition de la nature humaine du Christ, que celle-ci semble être un sujet *sui juris*, comme si elle ne subsistait pas dans la personne du Verbe lui-même. Mais le concile de Chalcédoine, pleinement d'accord avec celui d'Éphèse, affirme clairement que l'une et l'autre nature de notre Rédempteur s'unissent "en une seule personne et subsistance", et défend d'admettre deux individus dans le Christ, de telle sorte qu'à côté du Verbe soit placé un *homo assumptus* jouissant d'une entière autonomie.

Aussi par rapport à ce problème nous verrons bientôt le contexte systématique, le mode de l'union hypostatique (6.3).

Après le concile Vatican II, beaucoup de théologiens cherchaient des approches nouvelles avec le danger de retomber dans les fautes anciennes de la théologie libérale et du modernisme. En 1966, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi publie une lettre aux présidents des conférences épiscopales. Elle critique un humanisme christologique qui réduit Jésus à un simple homme qui aurait acquit seulement peu à peu la conscience messianique. Elle affirme aussi qu'il faut éviter des concepts de nature et personne qui ne sont pas en harmonie avec les définitions dogmatiques.

En 1972, la même congrégation publie la déclaration *Mysterium Filiationis Dei*: elle critique des théologiens qui nient la préexistence de Jésus ou bien parlent d'une personne humaine qui serait remplie d'une présence divine, évitant ainsi d'affirmer l'unique personne divine en Jésus Christ.¹⁵

Mais quelques années après suivirent des mesures contre des théologiens individuels : ainsi en 1979 contre Jacques Pohier (négarion de la mort expiatoire, de la résurrection corporelle de Jésus et de sa divinité), en 1980 contre Hans Küng (négarion de la consubstantialité du Jésus au Père) et d'Edward Schillebeeckx. En 1984 suivi un document critique envers la théologie de la libération, un texte qui refuse entre autre certaines thèses bultmaniennes des théologiens latino-américains¹⁶.

Nous avons vu comment la requête apologétique se montre dans l'entier 20^{ème} siècle. Mais il ne faut pas oublier la prétention positive : mettre en relief la richesse du personnage du Christ et de son œuvre pour nous. Sont entre autre importantes ici deux encycliques : celle de Pie XI : *Quas primas* qui introduit à la fête du Christ Roi en 1925¹⁷ et celle de Pie XII sur la vénération du Sacré Cœur, *Haurietis aquas* en 1956¹⁸.

Vatican II est quasi le concile de l'Eglise sur l'Eglise. Avec la perspective ecclésiologique on voit aussi la Christologie¹⁹. Un enseignement nouveau, outre tant de moments traditionnels, se montre dans la constitution pastorale sur l'Eglise, *Gaudium et Spes*, art 22.

Nous nous trouvons ici selon Ratzinger, sur la cime de la tentative de dialoguer avec les non-croyants sur le fondement humain. La *Gaudium et Spes* veut illustrer le mystère de l'homme dans la lumière du Christ. L'homme est appelé à devenir fils adoptif de Dieu, constitué sur l'exemple du Fils éternel. Le mystère de l'homme se résout seulement à travers Jésus Christ, l'homme nouveau, comme le dit le titre de l'article 22.

Le renvoi que Jésus « dévoile pleinement l'homme à l'homme » (GS 22,1) pourrait être malentendu dans le sens que le Seigneur révèle à l'homme seulement une réalité déjà existante dans l'homme lui-même. La révélation ne ferait que rendre explicite ce qui existerait déjà en lui en mode anonyme, une conception de saveur gnostique.

¹⁵ DH 4520

¹⁶ *Libertatis nuntius* XI, 7-13.

¹⁷ DH 3675-3679 (extraits).

¹⁸ DH 3922-3925 (extraits).

¹⁹ Cf. *Lumen Gentium* 1, 3, 5, 21, 48.

Mais on ne peut pas expliquer le texte ainsi. Le mystère de l'homme comme tel n'implique pas seulement son être humain, mais aussi la vocation de s'approcher de Dieu, de devenir chrétien par la moyen de la foi. La phrase entière indique : « *nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui dévoile sa plus haute vocation* » (GS 22). La *Gaudium et Spes* n'identifie pas la grâce avec l'être humain. Il y a aussi le péché originel (GS 13 ; 22,2).

Avec la même perspective d'ensemble il faut aussi expliquer la phrase « *par son Incarnation, le Fils de Dieu lui-même s'est en quelque sorte uni à tout homme* » (GS 22). Si l'on oublie l'expression « en quelque sorte », on en arrive à la thèse du salut automatique de tous par l'Incarnation (Origène) ; on arrive à une identification entre Rédemption objective (Jésus est mort pour tous dans le sens d'offrir le salut à chaque homme) et Rédemption subjective (le salut doit arriver à chaque sujet humain par la foi, au moins en mode implicite, le moyen ordinaire décisif est le baptême). Il s'agit ici du fait, comme l'explique Ratzinger, que l'humanité entière est sous l'influence de l'Incarnation : Jésus Christ offre la grâce à tous, appelle tous à recevoir le salut. Nous vivons quasi dans la sphère de la grâce qui toutefois a besoin d'être reçue personnellement.

La *Gaudium et Spes* confronte le mystère du Christ avec l'attente humaine ; quasi une perspective anthropologique. En ce contexte on indique aussi une orientation cosmologique qui implique toute l'histoire et toute la création : « *Le Seigneur est le terme de l'histoire humaine, le point vers lequel convergent les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les coeurs et la plénitude de leurs aspirations.* » Christ est « *l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin* » (Ap 22,12-13) »²⁰, il est venu pour récapituler toutes choses.

Sur les traces de la *Gaudium et Spes*, art. 22, se trouve aussi l'encyclique introductoire de Jean Paul II : *Redemptor Hominis* de 1979. Seulement par l'Incarnation du Verbe est révélé à l'homme ce qu'il est en lui-même. L'Eglise est l'instrument par lequel le rédempteur cherche l'homme et satisfait son désir profond.

Est très important comme reflet du Magistère ordinaire le Catéchisme de l'Eglise Catholique de 1992 (respectivement 1997 dans la version latine) qui donne un panoramique de la foi en Jésus Christ en suivant dans son exposition le Symbole des Apôtres²¹.

La dernière grande intervention du Magistère fut durant l'année jubilaire 2000 avec la Déclaration Dominus Iesus, publiée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et ratifiée avec particulière solennité par le Souverain Pontife. La Déclaration regarde l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Eglise. Le document met en relief l'importance de Jésus Christ comme unique Sauveur contre les approches relativistes. Nous traiterons la déclaration par rapport à son contenu christologique, dans la dernière partie de ce cours.

²⁰ Gaudium et Spes 45.

²¹ Catéchisme de l'Eglise Catholique, n° 422-682.

DEUXIEME PARTIE : SYNTHESE DE LA DOCTRINE

5. La fin de l'Incarnation et sa nécessité pour le salut

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 456-460 ; Thomas, Somme Théologique, III q. 1 a.1-3.

Nous croyons en l'Incarnation, dans le fait que Dieu se fait homme en Jésus Christ. Mais outre la constatation du fait il faut se demander : Pourquoi en est-il ainsi ? Quelle est la fin de l'Incarnation ? Et plus encore, l'Incarnation était-elle nécessaire ?

Pourquoi le verbe s'est fait homme ? Nous rencontrons une réponse générale dans le Credo, dans le symbole de Nicée-Constantinople : « *Pour nous les hommes **et pour notre salut** il descendit du ciel, par l'Esprit Saint il a pris chair de la Vierge Marie et s'est fait homme* ».

L'Incarnation est donc survenue pour notre salut – un renvoi qui se voit partout dans le Nouveau Testament. Déjà le nom de Jésus selon l'évangile de Matthieu est en cette perspective de salut : « *Tu l'appelleras Jésus, parce que c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés* » (Mt 1,21). En Luc, Jésus est présenté à sa naissance comme le sauveur (Lc 2,11) ; au début de l'évangile de Jean, Jésus est indiqué par Jean Baptiste comme étant « *l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde* » (Jn 1,29). Et le Seigneur lui-même affirme : « *le Fils de l'homme est venu pour chercher et sauver ceux qui étaient perdus* » (Lc 19,10). On peut énumérer tant d'autres passages.

Le salut trouve son centre dans la rémission des péchés, un but *négatif*. Mais la rémission des péchés arrive seulement par l'infusion d'une grâce sanctifiante et tire toujours à soi des motifs *positifs* comme de devenir Fils adoptifs de Dieu, avoir la vie éternelle, etc.... Nous verrons une description synthétique des éléments du salut plus tard (7.1).

Au Moyen Age, commença une controverse particulière sur le pourquoi de l'Incarnation : le Fils de Dieu se serait-il incarné si Adam n'avait pas péché ? Le premier à poser la question semble être Rupert de Deutz (mort en 1135). Sa réponse est la suivante : l'Incarnation serait survenue en tous les cas, parce qu'elle ne pouvait pas dépendre du péché.

Sur cette même trace ira plus tard la théologie scotiste, préférée par beaucoup de théologiens franciscains. Les scotistes veulent montrer le Primat du Christ sur toute chose : même sans le péché l'Incarnation serait advenue ; certainement pas pour notre Rédemption, mais pour la communication de la vie divine. Les scotistes indiquent comme témoignage scripturaire par exemple l'hymne de la lettre aux Colossiens qui indique que toutes choses sont créées vers le Christ (Col 1,15-20). Pour cela le péché ne serait pas la chose décisive pour motiver l'Incarnation.

Saint Thomas est plus sobre. Il indique que nous savons quelque chose sur le motif de l'Incarnation non pas par notre spéculation, mais seulement à travers la Sainte Ecriture, dans laquelle la volonté divine est manifestée. Ainsi, comme dans la Sainte Ecriture le motif de l'Incarnation est toujours déduit du péché du premier homme, il est mieux de dire que l'œuvre de l'Incarnation a été disposée par Dieu en remède au péché, de façon que si le péché n'existait pas, il n'y aura pas eu d'Incarnation. La puissance de Dieu n'est cependant pas contrainte en ces termes ; Dieu en effet aurait pu s'incarner, même si il n'y avait pas eu le péché. (Somme théologique, III, q.1 a.3).

Si nous voulons faire le point, nous pouvons intituler la controverse ainsi : la prédestination absolue de Jésus (c'est-à-dire l'Incarnation advient absolument en tous les cas pour les scotistes) ou bien la prédestination conditionnée (c'est-à-dire conditionnée par le péché pour les thomistes).

D'habitude, l'explication thomiste est préférée par les théologiens. Ainsi on voit plus clairement que l'Incarnation est un don gratuit, venu de la miséricorde divine. La gratitude est plus grande si Dieu se fait homme pour notre misère.

Mais les thomistes essaient aussi d'intégrer la requête de Scott. On admet que dans le plan concret de Dieu on ne peut pas séparer le primat du Christ comme chef de l'univers de la Rédemption. Le péché n'est pas la *cause* de l'Incarnation, mais plutôt *l'occasion*. Le péché comme tel porte toujours

avec soi des conséquences négatives et ne peut pas causer un bien. Toutefois il peut être l'occasion, la *condition sine qua non* de l'intervention divine.

On souligne aussi que Jésus Christ n'est pas un simple *moyen* pour notre salut, mais que la Rédemption consiste justement dans le fait que nous somme unis à lui. Il est lui-même notre Rédemption. Ainsi les objections de Scott ont contribué à une présentation plus claire de la thèse de Thomas qui sera à préférer, même si il ne s'agit pas d'un dogme.

L'Incarnation était-elle nécessaire pour notre salut ?

Selon Thomas il y aurait eu beaucoup de possibilités à la puissance divine pour nous donner salut. Dieu n'était pas obligé de s'incarner. Si on parle d'une nécessité de l'Incarnation il s'agit plutôt d'une nécessité pour mieux arriver au but ; en ce sens il est par exemple nécessaire (selon Thomas) de faire un long voyage avec un cheval au lieu de marcher. Il ne s'agit pas d'une nécessité absolue, mais (pour utiliser un terme des thomistes) d'une *necessitas consequens*, une nécessité qui suit la libre décision de Dieu.

Thomas préfère de ne pas parler de *nécessité* comme le fit saint Anselme, (pas même dans l'exemple sens indiqué), mais de convenance : il convient à Dieu de s'incarner, même si il n'existe aucune constriction. De l'explication de Thomas, qui contient environ 15 raisons de convenances intéressantes¹, présentons un moment central :

Avec le Pseudo-Denys, Thomas part du principe que le bien tend à se communiquer (*bonum est diffusivum sui*), ainsi il convient aussi au souverain bien, à Dieu, de se communiquer dans le mode souverain, ce qui arrive dans l'Incarnation.

Des autres raisons de convenance, trois sont choisies du Catéchisme de l'Eglise Catholique : « *Le Verbe s'est fait chair afin nous nous puissions connaître l'amour de dieu ... pour être notre modèle de sainteté ... pour que nous devenions participant de la nature divine (2P 1,4)...* »². Si nous traitons la convenance de l'Incarnation, nous pourrions aussi demander pourquoi Dieu s'est fait homme et non un ange par exemple. Dans la scholastique tardive, Guillaume Occam pensait que Dieu dans sa puissance absolue pouvait aussi se faire âne ou pierre. A la différence de cette stupidité, saint Thomas souligne ici aussi les raisons de convenance : d'abord il faut voir la dignité de la nature humaine ; non pas les animaux mais l'homme peut rejoindre en quelque manière le Verbe par la connaissance et l'amour. Même aux anges conviendrait cette dignité, mais il manque (aux anges fidèles) la misère ou bien (chez les démons) la possibilité d'être sauvé. La dignité de la nature humaine et sa misère dans le péché originel fonde donc une convenance d'être assumé dans l'Incarnation.

¹ Lire dans la somme III, q. 1 a. 1-2.

² Catéchisme de l'Eglise Catholique, n° 458-460.

6. La personne de Jésus

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 464-478 ; Thomas, Somme III qq. 4-6.

6.1 La réalité de la nature humaine

Le chapitre sur la personne du Christ s'occupe de l'être de Jésus dans sa réalité divino-humaine, unie dans l'hypostase du verbe éternel. Il s'agit ici de la réponse systématique à la question « *qui est Jésus ?* » (La Christologie dans le sens le plus strict), alors que dans le chapitre 7 nous verrons la sotériologie : « *Qu'est ce que Jésus a fait et souffert pour nous ?* ».

Avant de traiter l'union hypostatique entre la nature divine et celle humaine, voyons la réalité des deux natures comme telles. Comme l'affirme le concile de Chalcédoine :

« (Définition) *Suivant donc les saints pères, nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché (voir He 4,15), avant les siècles engendré du Père selon la divinité, et aux derniers jours le même (engendré) pour nous et notre salut de la Vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité* » (DH 301). Commençons donc par la vraie humanité.

Déjà dans le bilan historique nous avons vu l'importance de la réalité humaine en Jésus. Contre une approche gnostique, Jean souligne que le Verbe s'est fait chair (Jn 1,14), que l'on pouvait voir et toucher le Verbe de la vie (1Jn 1,1). La réalité corporelle reste intacte, certainement de façon transfigurée, même après la résurrection. Ainsi l'affirme (à côté de Jean) surtout saint Luc (24,39 : « *regardez mes mains et mes pieds : c'est moi ! touchez moi et regardez ; un fantôme n'a pas de chair et d'os comme vous voyez que j'en ai* »). Au temps des Pères, Ignace, Irénée, Tertullien et d'autres défendaient la réalité corporelle du Seigneur contre les docétistes qui pensaient à un corps seulement apparent, contre Marcion qui affirmait que Jésus serait venu sur la terre étant homme adulte et contre Valentin qui parlait d'une matière céleste.

Il a été aussi montré l'importance de l'âme humaine de Jésus. Apollinaire niait (comme Arius) l'existence de l'âme humaine de Jésus et fut condamné par le concile de Constantinople en 381. Rappelons le contexte théologique : Jésus devait assumer l'âme rationnelle pour pouvoir guérir ce qu'Adam avait corrompu avec le premier péché. La volonté humaine de Jésus est importante et est attestée dans les textes évangéliques : par son obéissance et son humilité, Jésus vainc la désobéissance et l'orgueil des premiers parents. Rappelons le motus anti-apollinariste de Grégoire de Naziance : « *ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé* ».

Face au resurgissement des vieilles hérésies gnostiques et manichéennes dans le Moyen Age, le Second Concile de Lyon en 1274 et surtout le concile de Florence en 1442, soulignent de nouveau la vraie humanité de Jésus selon le corps et l'âme¹.

Jésus est inséré dans le contexte humain à travers sa descendance. Son être divin se montre dans l'origine de la Vierge, sans l'intervention biologique d'un père humain ; son être humain dépend de l'origine de Marie comme mère. « Né d'une femme » (Ga 4,4) ; ainsi Paul souligne déjà la réalité de l'Incarnation.

La réalité humaine comme telle est formée avec l'intervention de Marie. Mais il faut aussi voir que Jésus entre dans la généalogie de David par Joseph (Mt 1,1-17). Il est le messie de la race de David (cf. Ro 1,3). La paternité légale de Joseph est ici importante ; par rapport à la génération corporelle, Joseph est le père putatif de Jésus. Toutefois il s'agit ici selon Jean Paul II d'une véritable paternité².

Pour le peuple élu la descendance d'Abraham est aussi d'importance (Mt 1/Lc 3). Luc indique finalement la solidarité avec l'humanité entière, en soulignant la descendance d'Adam (Lc 3,23-38).

¹ DH 852 ; 1339-1343.

² Redemptoris Custos, n°21.

Ainsi les deux généalogies – de Matthieu et de Luc – mettent en relief tant le lien de Jésus Christ avec le peuple élu (Abraham et David) que le contact avec l'humanité entière.

Thomas³ donne trois raisons de convenance pour la descendance d'Abraham :

1. La justice : Dieu reçoit la satisfaction pour les péchés d'un membre de l'humanité qui a péché.
2. L'honneur de l'homme : l'homme est honoré davantage si lui qui a été vaincu par le diable, vainc lui-même son ennemi.
3. La puissance divine qui se montre plus clairement si Dieu assume d'une race faible et corrompue ce qui aura la force divine.

Pour l'humanité de Jésus on peut indiquer beaucoup de détails intéressants qui s'ouvrent pour la méditation. Deux auteurs s'occupent particulièrement de cette requête : Karl Adam et Romano Guardini.

La médiation de l'humanité de Jésus prépare la route pour l'imitation, pour la *sequela*. L'humanité vraie est aussi un présupposé en Jésus pour pouvoir pâtir et mourir pour nos péchés.

Nous voyons ici la vraie humanité, mais au même moment l'humanité parfaite (cf. GS 22,2) parce que unie inséparablement avec le Verbe de Dieu. Jésus exprime dans son humanité l'amour infini de Dieu. L'union hypostatique a des conséquences pour l'humanité de Jésus qui est plein de grâce et de vérité (Jn 1,14).

Ici se pose la question : quelle est la différence entre la vie terrestre de Jésus, la condition de serviteur (Ph 2,7), et la vie du Seigneur ressuscité. Jésus dans son humanité est-il déjà parfaitement plein de grâce avant la résurrection ? Sait-il déjà tout durant sa vie terrestre ? Ceci ne serait-il pas une réalité statique, ne correspondant pas à la condition humaine ? En quelle mode y a-t-il un progrès ? A ces questions difficiles nous reviendrons en 6.4-7.

6.2 La vraie divinité

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 441-451 ; 464-469.

La divinité de Jésus constitue son importance absolue pour nous et pour notre Rédemption. Nous rencontrons en Lui la Vérité définitive. Par le Fils divin qui se fait homme, nous devenons participants de la nature divine, de la vie propre du Dieu *un et trine*.

Nous pouvons faire le résumé systématique sur la divinité de Jésus de façon assez brève, parce que la thématique fut déjà développée amplement dans la partie biblique et historique. Rappelons les données essentielles, amplifiées de quelques particularités :

L'Ancien Testament prépare la venue de Jésus comme le médiateur *du bas* et *du haut*. Dans la *médiation du haut*, nous avons vu les figures de l'ange de Dieu, du Fils de l'homme et de la Sagesse. Entre celle-ci, la Sagesse a une valeur préparatoire spéciale pour la divinité de Jésus, parce qu'il s'agit ici d'une personnalisation d'un comportement de Dieu lui-même. Tant Paul⁴ que Jean (prologue !) et que les synoptiques présupposent la théologie sapientiale pour la présentation de Jésus.

Parmi les *médiateurs du bas* nous avons vu les traits royaux, prophétiques et sacerdotaux qui déterminent l'espérance messianique. Nous trouvons avant tout Isaïe des indications sur la divinité du Messie : l'Emmanuel (7,14) est appelé « *Conseiller admirable, Dieu puissant, Père à jamais, Prince de paix* » (9,6). En ligne générale il faut dire que la plus grande partie des textes vétérotestamentaires révèle la divinité du Messie seulement après la relecture qui montre le *sensus plenior* ; un exemple : l'attribution de la génération au roi comme Fils de Dieu dans le psaume 2,7 s'entend comme parabole pour l'intronisation du roi, non dans le sens étroit de la génération, mais par rapport à Jésus, ce sens émerge particulièrement de façon inédite⁵.

³ III q. 4 a. 6.

⁴ 1Co 1,24-30 ; Col 1,15...

⁵ He 1,5 avec He 1,1-4.

Les témoignages décisifs viennent du Nouveau Testament, de la prétention et de l'œuvre de Jésus dans l'histoire. Jésus révèle une prétention qui outrepassse celle de Moïse (« Amen ... »), appelle souverainement les disciples à la suite, pardonne des péchés – « *qui peut remettre le péché si non Dieu seul ?* » (Mc 2,7). Dans le titre absolu « *le Fils* » nous voyons une relation extraordinaire avec le Père céleste, indiqué comme « *Abba* ». La filialité de Jésus se trouve sur un plan supérieur par rapport à tout ce qui pouvait se dire de la relation d'Israël ou de son roi ; l'hymne de jubilation (Mt 11,27/Lc 10,22) met la connaissance du Père et du Fils sur le même plan divin. Les miracles et la résurrection témoignent du message de Jésus par rapport à sa mission divine.

La prétention divine de Jésus se montre en tous les écrits néotestamentaires : Jésus Christ est le « *Fils de Dieu* », le « *Kyrios* ». Particulièrement Paul et Jean soulignent la marque divine du personnage de Jésus : le Fils est envoyé de la préexistence ; il est avant l'Incarnation « *dans la forme de Dieu* », c'est-à-dire de nature divine, « *égal à Dieu* » (Phi 2,6) ; il est « *Dieu* » (Jn 1,1 ; 20,28), c'est-à-dire « *vrai Dieu* » (1Jn 5,20) ; il utilise la formule qui révèle le nom divin, « *je suis* », « *ego eimi* » (Jn 8,24).

D'habitude, le Nouveau Testament utilise le titre de « *Dieu* » (« *théos* ») seulement pour le Père d'où vient éternellement la vie trinitaire et à qui tout est orienté. Prenons seulement un exemple : « *Je vais vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu* » (Jn 20,17). Le Verbe entier « *ho Théos* » est réservé au Père aussi dans le prologue de Jean, même si le Verbe éternel est appelé tout autant « *théos* » (Jn 1,1). Toutefois, pour Jean il est clair que le Fils est « *vrai Dieu* » (1Jn 5,20).

Outre Jn 1,1 il y a peu de passages qui utilisent (probablement ou possiblement) le titre « *théos* » pour Jésus. Selon toute l'apparence, « *Dieu* » signifie Dieu-Fils en Tite 2,13 : la « *gloire de notre grand Dieu et sauveur Jésus Christ* ». Beaucoup d'exégètes indiquent aussi Ro 9,5 : Christ, « *lui qui est au dessus de toute chose, Dieu béni dans les siècles* », mais on peut aussi traduire : *Christ est au dessus de toute chose. Dieu soi béni dans les siècles*, bien que le contexte doive plus en faveur de la première solution, indiquée entre autre dans la Bible de Jérusalem (note de Ro 9,5).

Dans les premiers siècles, l'Eglise devait défendre la divinité du Seigneur contre les ébionites et adoptianistes. Rappelons par exemple la condamnation de Paul de Samosate au synode d'Antioche en 268. La décision ecclésiale la plus importante est certainement le Concile de Nicée en 325 qui condamna Arius selon lequel le Verbe a été créé. Contre cette opinion le Concile montre le concept de la génération éternelle, développée à partir du concept biblique du « *Fils* ».

Au 16^{ème} siècle se montrent les premières traces du rationalisme moderne dans la doctrine des sociniens, venue de Faust Socino (mort en 1604). Socino admettait une grâce énorme pour Jésus, même la conception virginale, mais il niait la vraie divinité. Les principaux opposants modernes de la divinité de Jésus se levèrent au 18^{ème} siècle, au temps de l'illumination (Reimarus, Voltaire ...). Dans le protestantisme libéral, cette négation trouvait aussi quelques aides avec Luther et Melancthon. Ces deniers n'avaient pas nié la divinité de Jésus, mais expliquaient de façon extrême le personnage de Jésus « *en fonction* » de nous. L'ontologie, l'être de Jésus, s'enfoncé encore plus dans l'ombre. Bultmann, théologien existentialiste, porta à un point extrême ce fonctionnalisme de la Réforme.

L'influence protestante libérale se montre au début du 20^{ème} siècle dans le modernisme et après le Vatican II avec certains théologiens de tendance rationaliste. Le Magistère refuse la négation moderne de la divinité de Jésus : déjà Paul IV en 1555 s'exprima contre les tendances rationaliste de ce type (sans indiquer les noms)⁶ ; Pie X en 1907 agit contre le modernisme⁷ ; la Congrégation pour la Doctrine de la Foi publia entre autre en 1972 la déclaration *Mysterium Ffilii Dei*⁸.

La défense et la divinité du Seigneur est un devoir très important de l'apologétique : montrer la crédibilité de notre foi. Mais le renvoi au Seigneur divin est aussi un élément très central à l'intérieur de notre foi elle-même. La foi entière vit du Fils divin qui s'est fait homme pour notre salut.

6.3 L'union hypostatique

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 461-470 ; Thomas, Somme III qq. 2-6 ; 16-17.

⁶ DH 1880.

⁷ DH 3427 ; 3430-3431.

⁸ DH 4520.

6.3.1 Reprise : la signification de l'union hypostatique⁹

La nature humaine et la nature divine en Jésus Christ ne sont pas séparées, mais unies dans la personne du Verbe. Les deux natures ne sont pas non plus mélangées, mais demeurent dans leur propriété essentielle. Il y eut avant tout le concile de Chalcédoine en 451 qui mit en relief l'union des deux natures, une union sans mélange ni séparation. Déjà auparavant, le Concile d'Ephèse en 431 avait défendu l'unité personnelle de Jésus contre le nestorianisme en parlant de Marie comme *Theotokos*. Chalcédoine ajoute la condamnation du monophysisme, en défendant ainsi la réalité permanente des deux natures ; à Chalcédoine nous trouvons la synthèse décisive de la foi christologique de l'Eglise : en Jésus Christ nous trouvons deux natures dans l'unité de la personne.

Nous avons vu que le concept de la personne correspond à la question « *qui est Jésus ?* » (*Quis ?*). Le mot de nature correspond au contraire à la question « *qu'est ce que Jésus ?* » (*quid ?*). La personne indique le sujet individuel qui agit par la nature, ou bien (en Jésus) par les deux natures.

Un synonyme pour « *personne* » est, comme il a été montré, le concept de l'hypostase. L'hypostase indique « *ce qu'il y a en dessous* », c'est-à-dire ce qui fonde l'être d'une nature, ce qui porte l'essence. L'hypostase (rationnelle) est égale au concept de personne.

L'unité des deux natures est décrite avec le terme d'union hypostatique. Cyrille d'Alexandrie utilisait en premier ce terme qui fut ensuite formellement autorisé par le Magistère au concile de Constantinople II en 553. Le contenu (sans la formulation présente) est toutefois déjà présent à Chalcédoine.

Le fond scripturaire de l'union hypostatique consiste dans le fait que des attributs divins et humains ont été utilisés par rapport au même sujet, le Fils de Dieu. Il suffit d'indiquer deux exemples : « *Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme ...* » (Ga 4,4). Le Fils Divin, « *envoyé* » de la préexistence est « *né* ». L'existence pré temporelle et la naissance sont des attributs non de deux personnages, mais du Fils de Dieu.

Un autre exemple dans l'évangile de Jean, Jésus dit aux juifs : « *avant que Abraham fut, je suis* » (Jn 8,58). Le même « *Je* », la même personne qui existe avant Abraham et qui se présente avec l'*ego eimi*, parle en mode humain.

Le fond de l'Écriture se montre aussi dans les symboles de la foi qui attribuent la naissance, la sépulture, la résurrection etc. au même sujet, Jésus Christ. Prenons comme exemple le symbole apostolique : il parle de Jésus Christ, Fils unique de Dieu, notre Seigneur, « *lequel fut conçu par l'Esprit Saint, est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort et fut enseveli ...* ».

L'union entre les natures dans la personne divine de Jésus est un donné très central de la foi. Mais le Magistère nous présente seulement ce noyau, en ajoutant la condamnation de diverses erreurs ; il laisse l'explication ultérieure aux théologiens. Par rapport à l'explication théologique au contraire, nous trouvons dans l'Eglise une certaine préférence pour Thomas, comme l'indique en général Vatican II (Optatam Totius 16). Le Saint Père Jean Paul II a souligné avant tout que la réflexion métaphysique « *concentrée sur l'intuition de l'être dans une perspective thomiste est aujourd'hui insubstituable* »¹⁰.

6.3.2 L'Incarnation comme œuvre de la Trinité

Si nous parlons du Fils incarné, nous disons aussi que Dieu se fait homme. Nous pouvons nous demander pourquoi nous traitons l'Incarnation en Christologie. Si « *Dieu* » se fait homme, pourquoi donner cette priorité au Fils ? En voyant l'inséparabilité de la Trinité, ne faudrait-il pas aussi dire que le Père et l'Esprit Saint se sont incarnés ?

Il est clair que la Bible et la Tradition ne parlent pas d'une Incarnation de l'Esprit Saint ou du Père, mais seulement du Fils qui s'est fait homme. « *Un dans la sainte Trinité* » s'est incarné, comme

⁹ Cf. au dessus 3.4-3.7.

¹⁰ Discours du 10.12.82 : enseignement V, 3.

l'affirme le Concile de Constantinople II en 553¹¹. Mais comment formuler philosophiquement cette réalité ?

Evidemment il s'agit ici d'un mystère qui dépasse notre raison¹². Mais toutefois il faut trouver une expression avec laquelle notre raison peut s'approcher de ce grand mystère.

La solution exemplaire se trouve dans la distinction entre le principe et terme (ou but) de l'Incarnation. Le principe d'où part l'Incarnation sont les trois personnes divines ensemble par le moyen de leur nature commune. La nature est le principe de l'action. L'acte de l'Incarnation advient donc par la Trinité entière. Pour cette raison le Nouveau Testament peut attribuer l'acte qui opère l'Incarnation tant au Père qu'au Fils et qu'à l'Esprit Saint :

- au Père : « *en entrant dans le monde, Christ dit <au Père> : Tu n'a voulu ni sacrifice ni victime, mais Tu m'a donné un corps* » (He 10,5).
- A l'Esprit Saint : « *... Marie ... se trouva enceinte par l'œuvre de l'Esprit Saint* » (Mt 1,18 ; Lc 1,35).
- Au Fils : « *... Christ Jésus ..., bien qu'étant de nature divine, ... se dépouilla lui-même, assumant la condition de serviteur ...* » (Ph 2,5-7).

Le principe de l'Incarnation sont donc les trois personnes divines, mais le terme de l'acte, le but est seulement l'Incarnation du Fils. Seulement en Lui, dans sa personne s'unissent la nature divine et celle humaine.

Pourquoi l'Incarnation est-elle advenue particulièrement au Fils ? Ne serait-ce pas possible l'Incarnation de l'Esprit Saint et du Père ? Selon Thomas, l'Incarnation du Fils n'était pas nécessaire¹³. Mais on peut indiquer quelques raisons de convenance (cf. III q.3 a.8). Thomas présente particulièrement deux arguments :

1. Le verbe pour nous est l'expression d'une idée. L'idée d'un artisan est le modèle selon lequel il crée son œuvre. Le « verbe » se présente ainsi comme l'idée exemplaire. Parallèlement, le Verbe divin est « l'idée exemplaire » selon laquelle Dieu a créé l'univers. On peut citer ici Col 1,15s : « *Il est l'image du Dieu invisible ... Toutes les choses ont été créées par Lui et en vue de Lui* ». Si la création est advenue en vue du Verbe, il est convenant que la réparation de l'œuvre décadente se fasse par le Verbe.
2. Les hommes sont destinés à participer à la vie divine, en devenant les fils (adoptifs) de Dieu. Il est convenant que la participation à la filialité divine se fasse par le moyen de celui qui est le Fils naturel de Dieu. Dieu nous a « *prédestiné à être conforme à l'image de son Fils ...* » (Ro 8,29).

6.3.3 L'Incarnation et le devenir

« *Le Verbe s'est fait chair* » (*ho Logos sarx egeneto*)(Jn 1,14). Si Dieu devient homme n'y a-t-il pas un changement en Dieu, un mouvement d'un état à un autre ? Est-il advenu quelque chose en Dieu qui n'existait pas avant ?

L'Écriture enseigne l'immutabilité de Dieu. En Lui « *il n'y a ni variation ni ombre de changement* » (Jc 1,17). Contre Arius qui retenait le Verbe changeable, le Concile de Nicée (en 325) affirme :

DH 126 : (*Version grecque*) *Ceux qui disent : " Il était un temps où il n'était pas " et " Avant d'avoir été engendré, il n'était pas " et " il est devenu à partir de ce qui n'était pas "ou d'une autre hypostase ou substance, ou qui affirment que le Fils de Dieu est créé ou susceptible de changement ou d'altération, ceux-là l'Eglise catholique et apostolique les anathématise.*

(*Version latine*) *Ceux qui disent : " Il était un temps où il n'était pas " et " Avant d'être né il n'était pas " et " il est devenu à partir de ce qui n'était pas ", ou qui disent que Dieu est d'une autre substance ou essence ou qu'il est susceptible de changement ou d'altération, ceux-là l'Eglise catholique et apostolique les anathématise.*

¹¹ DH 424.

¹² Cf. 6.3.9.

¹³ III q.3 a.5.

Dans le contexte de Chalcedoine qui affirme que la divinité et l'humanité de Jésus ne se mélangent pas, le pape Léon le Grand écrit :

DH 294 : (Chap. 4) *Voici donc que le Fils de Dieu entre dans ces lieux les plus bas du monde, descendant du trône céleste sans pourtant quitter la gloire de son Père, ..., Dieu impassible, il n'a pas dédaigné d'être homme passible, ..., de même que Dieu n'est pas changé par la miséricorde, de même l'homme n'est pas absorbé par la dignité ...*

Les adhérents à une mutabilité de Dieu parmi les théologiens dans le temps moderne subissent tous l'influence de Hegel, comme il a été indiqué pour les théologiens « kénotiques » dans le protestantisme (cf.4.3.1). Dans l'Antiquité nous trouvons des opinions semblables chez les gnostiques valentiniens qui introduisent quasiment une « dramatique » en Dieu lui-même ; contre ceux-ci argumente saint Irénée, en maintenant que Dieu est « tout immobile et toujours le même »¹⁴. Il est clair en ce contexte que l'immutabilité de Dieu n'est pas une réalité ennuyeuse, mais implique la vie la plus intense dans la plénitude de l'être.

En maintenant la vérité que Dieu est immuable, il faut décrire la mutabilité de la part de la nature humaine. L'Incarnation est le déroulement temporel d'un projet éternel de Dieu, semblable (sur ce point de vue) à la création. Pour décrire ce fait, Thomas distingue la « relation réelle » de la « relation selon la raison » (*relatio realis/secundum rationem tantum*). En ajournant sa présentation on peut indiquer un exemple : si je regarde un arbre, il existe une relation réelle entre moi et l'arbre, parce que je suis entrain de le regarder ; mais entre l'arbre et moi, vu de l'arbre, il y a seulement une relation « selon la raison ». L'arbre ne change pas. Ou bien : une colonne peut être « à droite » ; cette relation regarde le point de vue de l'observateur, et ici la relation est réelle, mais pas de la part de la colonne¹⁵.

Pour faire l'application à l'Incarnation¹⁶ : le devenir est un changement, une relation réelle seulement du point de vue humain ; de la part de Dieu il y a une relation selon la raison. Au-dedans de Lui, tout est prévu de l'éternité ; seulement le terme de son projet dans le temps établis quelque chose de nouveau.

Certainement cette terminologie ne doit pas suggérer que Dieu est « froid » envers nous ; il faut voir qu'il nous aime infiniment de l'éternité. Mais la distinction est nécessaire pour éviter un mode de parler qui conduit à une confusion gnostique ou hégélienne entre Dieu et l'homme. L'humanité et la divinité de Jésus ne sont ni séparées ni mélangées. L'immutabilité de Dieu montre la transcendance divine, mais aussi la gratuité tant de la création que de l'Incarnation. Autrement le créé deviendrait (comme chez Hegel) un moment nécessaire de l'auto-développement divin.

Un texte du Nouveau Testament tant aimé par les théologiens « kénotiques » sur les traces de Hegel est Ph 2,7 : le Fils « se dépouille de lui-même », ou bien littéralement « se vida de lui-même » (en grec : *erkenosen* ; le substantif correspondant : la *kénosis*). Les « kénotiques » pensaient que Jésus avait laissé derrière lui la divinité ou bien quelques qualités divines. Une explication juste de la kénose peut souligner deux aspects : le Fils de Dieu se dépouille dans sa nature humaine de la gloire qui lui correspond, une gloire qui se révèle dans la Transfiguration ; ou bien le Fils de Dieu assume une nature humaine avec laquelle il se révèle et se dévoile au même moment. Dans la structure de l'hymne, la kénose est expliquée ainsi : « *assumant la condition de serviteur et devenant semblable aux hommes* » (Ph 2,7). Kénosi est égale au fait d'assumer la nature humaine dans l'état non encore glorifié.

D'autre part, Paul peut affirmer que les juifs ont crucifié le « *Seigneur de la gloire* » ; la gloire reste dans la divinité. On ne peut pas séparer entièrement divinité et humanité ; la « *gloire* » devient resplendissante dans l'âme humaine pour autant (dans sa partie supérieure) qu'elle se trouve dans la vision béatifique (un thème qui sera développé plus tard en 6.5). Ainsi on peut dire (comme Léon le Grand dans la citation indiquée) que le Fils divin est descendu du trône céleste, mais n'a pas

¹⁴ Adversus Haereses II, 13,10 ; 34,2 ; cf. IV, 11,2.

¹⁵ Cf. Somme I q. 13 a. 7.

¹⁶ Somme III q.2 a. 7 ; q. 16 a.6.

abandonné la gloire du Père. La « gloire » toutefois ne comprend pas l'humanité entière de Jésus, si ce n'est l'expérience extraordinaire de la Transfiguration¹⁷.

6.3.4 Début et durée de l'Incarnation

L'union hypostatique commence avec le début de la nature humaine de Jésus. Il n'y a jamais eu un moment où l'humanité de Jésus n'était plus en union avec le Verbe. Nous trouvons ce témoignage par exemple dans le symbole apostolique : « ... a été conçu du Saint Esprit, est né de la Vierge Marie ... ». Les opposants de cette vérité de foi sont différentes conceptions gnostiques qui mettaient le début de l'Incarnation au Baptême de Jésus ; du même courant vient l'idée que le Christ serait parti de Jésus avant la crucifixion¹⁸.

Un autre opposant était *Origène* : selon sa théorie de la préexistence des âmes, l'âme de Jésus était depuis toujours unie au Verbe divin ; la venue dans la chair devait donc être un acte différent de l'union entre âme et Verbe. L'union hypostatique aurait donc été avant l'Incarnation. Origène pensait aussi à la possibilité qu'à la fin la corporéité de tous les esprits (inclus le corps ressuscité du Seigneur) disparaîtrait. La doctrine origéniste par rapport à la préexistence de l'âme du Seigneur et à son union hypostatique avant l'Incarnation fut condamnée par le synode de Constantinople en 543, un synode approuvé par le pape.

Anathématismes contre Origène

403 : 1. Si quelqu'un dit ou pense que les âmes des hommes préexistent, en ce sens qu'elles étaient auparavant des esprits et de saintes puissances qui, lassées de la contemplation de Dieu, se seraient tournés vers un état inférieur ; que, pour ce motif, s'étant refroidies () dans leur amour de Dieu et dès lors ayant été appelées âmes (), elles auraient été envoyées dans des corps pour leur châtement, qu'il soit anathème.

404 : 2. Si quelqu'un dit ou tient que l'âme du Seigneur a d'abord existé et qu'elle a été unie au Dieu Verbe avant de s'incarner et de naître de la Vierge, qu'il soit anathème.

405 : 3. Si quelqu'un dit ou tient que le corps de notre Seigneur Jésus Christ a d'abord été formé dans le sein de la sainte Vierge et qu'ensuite Dieu le Verbe et l'âme, déjà existante, lui ont été unie, qu'il soit anathème.

406 : 4. Si quelqu'un dit ou tient que le Verbe de Dieu est devenu semblable à tous les ordres célestes, en devenant un chérubin pour les chérubins et un séraphin pour les séraphins, en devenant semblable à toute les puissances d'en haut, qu'il soit anathème.

407 : 5. Si quelqu'un dit ou tient que lors de la résurrection, les corps des humains ressusciteront en forme de sphère, et ne confesse pas que nous ressuscitons debout, qu'il soit anathème.

408 : 6. Si quelqu'un dit ou tient que le ciel, le soleil, la lune, les étoiles et les eaux qui sont au-dessus des cieus sont des forces animées et raisonnables (matérielles), qu'il soit anathème.

409 : 7. Si quelqu'un dit ou tient que le Christ Seigneur sera dans le siècle à venir crucifié pour les démons, comme pour les hommes, qu'il soit anathème.

410 : 8. Si quelqu'un dit ou tient que la puissance de Dieu est limitée, ou qu'il a créé autant qu'il pouvait étreindre et penser, ou que les créatures sont coéternelles à Dieu, qu'il soit anathème.

411 : 9. Si quelqu'un dit ou pense que le châtement des démons et des impies est temporaire, et qu'il prendra fin après un certain temps, ou bien qu'il y aura restauration des démons et des impies, qu'il soit anathème.

La conception d'Origène sur la perte possible de la corporéité humaine de Jésus fit son effet aussi chez quelques théologiens après lui. *Grégoire de Nysse* par exemple affirme que le Seigneur était homme seulement durant l'œuvre du salut ; lors de sa seconde venue il viendrait sans forme corporelle.

Alors que cette idée de Grégoire de Nysse restait plutôt inconnue, la pensée semblable de *Marcel d'Ancire* et de *Fotin* (4^{ème} siècle) stimulait une grande attention. Marcel en rajoutait avec 1Co 15,24 : à la Parousie, Christ « *consignera le royaume à Dieu le Père après avoir réduit à néant toute principauté, domination et Puissance* ». Le Concile de Constantinople en 381 se situa contre la

¹⁷ Somme III q. 45 a. 2.

¹⁸ Cf. 3.1.1.

suspension de l'Incarnation avec l'ajout dans le symbole : « son règne n'aura pas de fin »¹⁹. Le Concile cite ici Lc 1,33. Un autre passage important est He 7,24 : Jésus Christ, qui est Grand-Prêtre dans son humanité, « *reste pour toujours, il possède un sacerdoce qui ne décline pas* ».

L'union hypostatique n'a pas de fin parce que Dieu ne retire jamais sa grâce sans la faute de la créature, un principe qui vaut « à fortiori » pour la grâce de l'union qui dépasse la grâce sanctifiante (Cf. Somme III q. 50 a. 2).

Une autre raison intéressante est l'idée que Jésus n'est pas un simple moyen pour la Rédemption, mais que la Rédemption consiste en Lui-même. Pour cela l'union hypostatique ne se suspend pas après l'œuvre du salut.

L'union hypostatique a commencé avec la conception de Jésus et ne s'arrêtera jamais. Une autre question serait de savoir si l'union hypostatique pouvait être suspendue pour quelque temps. On discutait alors le cri de Jésus sur la croix « *mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » (Ps 22,2 et Mc 15,34 ; Mt 27,46). Selon Arius, ce cri témoigne le fait que Jésus n'était pas vraiment Dieu ; Dieu ne peut pas être abandonné par Dieu (si on ne se met pas dans la « logique dialectique » de Luther et de Hegel, décrite au dessus).

Mais il convient d'interpréter le verset du contexte du psaume 22 dans l'ensemble : il s'agit ici d'une description de souffrance qui se rapproche beaucoup de l'évènement de la crucifixion ; le psaume termine avec la confiance d'être sauvé. Déjà dans le contexte de Marc, d'autres passages de ce psaume sont utilisés pour expliquer la passion du Seigneur. Ni moins on ne peut pas non plus séparer cette parole (qui est peut-être une interprétation amplifiée du cri « Eli, Eli » – « mon Dieu, mon Dieu » – ou « Eli ata », « Tu es mon Dieu ») des paroles du Seigneur à la croix selon les évangiles qui interprètent l'évènement.

Pour l'explication de l'abandon, on trouve deux solutions classiques :

1. L'abandon signifie que Dieu ne protège pas la vie humaine de Jésus ; cette interprétation est en harmonie avec la prière de Jésus au mont des oliviers. Hugues de saint Victor formule : *Dieu ne suspend pas sa présence, mais sa protection.*
2. Augustin pense que Jésus priait le verset comme étant notre prêtre et notre chef ; dans la prière il accueille notre situation, sans que lui-même fût vraiment abandonné par le Père.

La première solution (Dieu ne protège pas contre la souffrance) semble être la meilleure, étant en harmonie avec la prière du Seigneur au mont des Oliviers. La seconde (d'Augustin) semble plutôt lointaine du sens littéral et a ouvert la voie à Luther qui dans son interprétation du psaume 22 attribuait à Jésus l'état de péché mortel.

Finalement il convient de voir l'affirmation explicite en Jean que le Père ne laissa pas seul son Fils : « *Voici venir l'heure – et elle est venue – où vous serez dispersé chacun de votre côté et me laisserez seul. Mais je ne suis pas seul : le Père est avec moi* » (Jn 16,32).

Les Pères affirmaient aussi la vérité que le corps de Jésus entre la mort et la résurrection n'est pas sorti de l'union hypostatique. Même le cadavre de Jésus (comme l'âme qui s'était séparée du corps dans la mort) était unie au Verbe divin. Ainsi était suspendue la force de la corruption. Les symboles de l'Eglise se montrent aussi en cette façon (comme le symbole apostolique) que le Fils de Dieu (et non seulement un cadavre humain) a été enseveli.

6.3.5 Le concept de personne

L'humanité et la divinité de Jésus sont unies dans la personne. Mais comment décrire la personne ? Outre les indications générales qui indiquent avec « hypostase » ou « personne » le « Qui est-ce ? », le sujet, le Magistère ne présente aucune définition théologique du terme personne. Nous nous trouvons ici face à une ample discussion théologique qui se montre aussi dans le domaine de la théologie trinitaire.

Un donné important est la définition classique de Boèce (6^{ème} siècle) : *Persona est rationalis naturae individua substantia*, « La Personne est une substance individuelle de nature rationnelle ». La

¹⁹ Cf. DH 150 ; 355 ; 357s ; 534.

substance est un être qui n'existe pas en un autre sujet (comme l'accident), mais qui existe pour soi-même (sub-stanti, hypo-stasis). Dans le concept de la « substance » nous trouvons donc le moment de la « subsistance », quasi de « être en dessous », c'est-à-dire la fonction de fonder l'être, l'être pour soi. La Personne est une substance individuelle intellectuelle avec une subsistance propre.

« *Persona est rationalis natura individua substantia* » : Thomas utilise cette définition de Boèce, mais précise l'attribut « individuelle ». La personne est une substance « individuelle », parce qu'elle ne peut pas être attribué à un autre être ; on ne peut pas communiquer l'être personne à une autre personne. Nous sommes « nous-même ». « Individuelle » est égal à « incommunicable ». À côté de la non-communication, Thomas accentue la subsistance propre qui correspond à la personne. Ainsi nous trouvons de lui la précision suivante : « Le terme *substance individuelle* dans la définition de la personne signifie une substance complète qui existe pour soi séparée des autres » (*substantia completam per se subsistentem separatim ab aliis*). La chose décisive est la subsistance (qui implique aussi la différence des autres sujets). De Thomas, la personne est un subsistant dans la nature intellectuelle.

Nous rencontrons maintenant une difficulté si nous comparons le concept de personne dans la Christologie et dans la théologie trinitaire. Dans la Trinité, la personne est (selon Thomas) une « relation subsistante », c'est-à-dire une relation qui est identique avec la substance. Le Concile de Florence en 1442 a présenté la formule :

« (...) Le Père seul a engendré de sa substance le Fils. Le Fils seul est né du Père seul. Le Saint-Esprit seul procède à la fois du Père et du Fils. Ces trois personnes sont un seul Dieu, non trois dieux, parce que des trois une est la substance, une l'essence, une la nature, une la divinité, une l'infinité, une l'éternité, et toutes choses sont une, là où ne se rencontre pas l'opposition d'une relation » (DH 1330).

La relation est un « *esse ad* », un être tourné vers. Dans le domaine du créé, la relation est toujours un accident, aucune substance : nous ne sommes pas identiques avec nos relations aux autres personnes et à notre milieu. Dans la Trinité la relation n'est pas un accident, mais elle est identique avec la substance divine. La nature unique consiste des relations entre Père, Fils et Esprit Saint.

Le concept de personne dans la Trinité (la relation subsistante) affirme la distinction. Mais le but en Christologie est contraire : ici la personne ne fonde pas la différence (comme pour la Trinité), mais l'unité entre les deux natures. Il faut ici souligner la subsistance, là la relationalité. Comment lier les deux concepts ?

Le Fils est généré éternellement du Père. Il reçoit depuis toujours son être du Père. Il répond en spirant avec le Père et l'Esprit Saint. Le Fils est déterminé totalement par la relation au Père (et à l'Esprit Saint). La mission du Fils dans le temps, l'Incarnation, révèle la procession éternelle du Père. Cette idée de Thomas (Somme I q.43 a.1) est souvent développée dans la théologie moderne. Par la personne orientée au Père, Jésus est totalement tourné vers le Père même comme homme. L'être et l'action humaine de Jésus expriment sa relation éternelle au Père et sont un reflet de sa personne.

6.3.6 Le mode de l'unité

Avec la dernière réflexion par rapport au concept de personne, nous avons déjà touché le mode dans lequel la personne unie les deux natures. La théologie après Thomas explique la « personne » avec la perspective dominante de la « substance », de l'être pour soi.

Mais on discutait le mode le plus exact de la « subsistance », de l'être personne. *Capreolus* (mort en 1444) et la plus grande partie des thomistes jusqu'à aujourd'hui (comme Thomas lui-même) partent d'une différence réelle entre être et essence. L'essence doit recevoir l'acte d'être pour entrer en existence. L'application à l'Incarnation se montre ainsi : la nature humaine du Christ n'est pas personne parce qu'il n'a pas l'être en propre ; mais il subsiste en force de l'être divin du Verbe et donc il participe de sa divine personnalité²⁰.

²⁰ Cf. Somme III q.17 a.1-2.

Cette explication a le grand avantage d'unir intimement les deux natures dans la personne ; *l'union part de l'être même*. Mais il existe une certaine difficulté : comment la nature humaine peut-elle être réelle sans avoir un être propre ?

L'école de Scott ne connaît pas la différence réelle entre être et essence. Pour cela elle affirme *un être propre de la nature humaine*. La différence entre nature et personne selon Scott consiste seulement dans *l'incommunication* : la personne ne peut pas être communiquée à un autre, la nature si. La définition de la personne est donc négative : ne pas être dépendant d'une autre personne. La nature humaine de Jésus est personne parce qu'unie au Verbe. Si l'union s'arrêtait, l'humanité de Jésus serait une personne propre.

Scott veut maintenir la réalité de la nature humaine, mais il se trouve sur une route avec le danger du nestorianisme, la tentation de séparer trop les deux natures. Il est difficile d'accepter une définition seulement négative de la personne, l'incommunication, l'indépendance. Il manque l'unité dans l'être qui a besoin d'être acceptée en quelque manière. Pour cela la route thomiste semble être meilleure, même si elle ne peut pas résoudre toutes les difficultés. Le Catéchisme de l'Eglise Catholique utilise une expression de marque thomiste, égale à une expression semblable en Léonce de Byzance et Maxime le Confesseur : CEC n°470 « (...) Le Fils de Dieu communique donc à son humanité son propre mode d'exister personnel dans la Trinité (...) ».

La discussion moderne se meut plus ou moins entre la route scotiste, avec une certaine tendance vers le nestorianisme, et le chemin thomiste qui selon certains auteurs pourrait favoriser une tendance monophysite. Il y a une tendance forte aujourd'hui à séparer beaucoup le facteur humain en Jésus de l'union avec le Verbe jusqu'à établir une personne humaine en Jésus, remplie de la divinité, ou bien de parler (comme Nestorius) de deux sujets. Nous reprendrons cette discussion dans le prochain paragraphe sur la conscience de Jésus. Ce danger peut au moins sensibiliser pour l'importance de l'approche métaphysique en théologie de laquelle le Pape a souligné la contribution thomiste. Nous sommes ici face à un mystère, mais il faut chercher un approfondissement théologique pour autant que possible. Les théologiens trouveront ici du travail jusqu'à la Parousie.

Avant de parler du « Je » du Christ, de sa conscience, il faut reconnaître quelques erreurs qui doivent être refusées de toutes les écoles théologiques. Pierre Lombard présente (In Sent. III c. 6) trois théories pour illuminer le mystère de l'union hypostatique : la prise en charge (*assumptio*) de la nature humaine, la subsistance (*subsistentia*) de la nature humaine dans la personne divine et la nature humaine comme vêtement (*habitus*) de la personne divine.

Alors que Lombard retenait toutes les trois théories légitimes, déjà au début du 13^{ème} siècle la troisième théorie est généralement refusée : la théorie du vêtement. Selon cette théorie, Jésus aurait pris la nature humaine comme un habit, un vêtement. Une image semblable serait celle d'une inhabitation du Verbe dans le temple de l'humanité. Ces images sont dangereuses. L'union hypostatique n'est pas une union extérieure et accidentelle. L'union dans la personne consiste dans le fondement subsistant pour la nature.

La théorie de la prise en charge peut avoir une signification assez générale, acceptable par tous. En ce sens, Augustin pouvait écrire que la nature humaine de Jésus est créée dans la prise en charge du Verbe (*ipsa assumptione creatur*). Mais en Pierre Lombard la théorie se montre non comme la prise en charge de l'humanité, mais de l'homme (*homo assumptus*) ; il parle de façon telle qu'à l'homme est attribuée une propre subsistance ; il semble que la personne consiste de deux hypostases, ce qui renouvellerait le nestorianisme²¹.

Après avoir exclu les théories de *l'homo assumptus* et de *l'abito*, reste la route pour voir l'union dans la subsistance.

Déjà à l'époque patristique, l'union entre la divinité et l'humanité en Jésus est comparée à l'union entre âme et corps. Cette image est juste pour autant qu'elle regarde l'union profonde en général, mais peut être prise de façon trop étroite. L'union hypostatique n'est pas une relation entre forme et

²¹ Voir la critique de Thomas en somme III q.2 a.6.

matière, comme entre âme et corps ; la personne divine ne constitue pas *l'esse formale* de l'essence, mais (selon l'explication thomiste) *l'esse ut actus essendi*, l'être comme actuation de l'essence.

Si en Jésus nous ne trouvons pas une personne humaine, ne manque t-il pas quelque chose ? A cette objection moderne que nous connaissons déjà (cf. 3.5.3.2), nous pouvons écouter saint Thomas : il faut dire ici que l'humanité de Jésus reçoit sa subsistance de la personne divine. La personnalité, l'être par soi, est, même si cela consiste dans l'être porté par le Verbe éternel. Nous ne rencontrons ici aucun manque, mais une dignité supérieure à la nôtre (cf. somme III q.2 a.2 ad 2.).

6.3.7 La filialité unique de Jésus Christ

L'unicité du sujet en Christ implique qu'il y ait aussi une filialité unique, celle d'être Fils éternel du Père. Il n'y a pas deux filialités et l'Écriture n'utilise pas non plus une telle expression ; Jésus n'est pas « fils adoptif » et en outre « Fils divin ». La conception d'une filialité double, sortie de l'Église espagnole au 7^{ème} siècle, fut condamnée par l'Église comme nous l'avons déjà vu. L'être fils n'est pas une proposition liée à la nature comme telle, mais à la personne. Jésus n'est pas fils adoptif, mais aussi comme homme il est le fils naturel de Dieu. Ou bien, précisé par saint Thomas : Jésus en tant que cet homme est le fils naturel de Dieu ; « ce » indique le suppôt, la personne²².

En tous les hommes (sauf Jésus) la personne ne consiste pas en une pure relation ; nous avons des relations (avec Dieu, avec d'autres personnes, avec le monde), mais nous ne sommes pas identiques avec ces relations. En Jésus Christ au contraire, la personne est identique avec la relation subsistante d'être Fils éternel du Père divin. Pour cela l'humanité de Jésus n'a pas une relation propre avec le Père, mais le Christ entier – comme Dieu et comme homme – est le Fils naturel du Père.

6.3.8 La communication des idiomes

Nous avons déjà vu dans la partie historique la signification générale de la communication des idiomes : les propriétés (en grec *idiomata*) de la nature humaine et de la nature divine « communiquent » entre elles, en tant qu'elles sont unies dans la personne divine. Ainsi on peut dire : « Dieu est né, est mort » etc.

Pour utiliser la communication des idiomes, il faut répéter une règle principale : on peut parler ainsi en termes concrets, mais pas en termes abstraits. On peut dire par exemple : « le Fils de Dieu est mort », mais on ne peut pas mélanger les natures en disant : « *la divinité est morte* ». Ceci signifierait que « Dieu en tant que Dieu est mort ». Les concepts abstraits vont pour la nature, alors que les termes concrets signifient la personne.

6.3.9 L'Incarnation comme « *mysterium stricte dictum* »

Déjà dans le Nouveau Testament la venue du Christ est retenue être un mystère, caché à la raison humaine, mais révélé par Dieu. La lettre aux Ephésiens parle du « mystère du Christ » (Ep 3,3-6), et la première lettre aux Corinthiens affirme : « *ce dont nous parlons au contraire, c'est d'une sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire.... Car c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit ; l'Esprit en effet sonde tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu* » (1Co 2, 7.10).

Vatican I donne déjà une explication importante de ce que veut dire *mystère* :

« **DH 3016** : Lorsque la raison; éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle arrive par le don de Dieu à une certaine intelligence très fructueuse des mystères, soit grâce à l'analogie avec les choses qu'elle connaît naturellement, soit grâce aux liens qui relient les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme ; jamais toutefois elle n'est rendue capable de les pénétrer de la même manière que les vérités qui constituent son objet propre. Car les mystères divins, par leur nature même, dépassent tellement l'intelligence créée que, même transmis par la Révélation et reçus par la foi, ils demeurent encore recouverts du voile de la foi, et comme enveloppés dans une certaine obscurité, aussi longtemps que, dans cette vie mortelle, nous cheminons loin du Seigneur, car c'est dans la foi que nous marchons et non dans la vision 2Co 5,6 s. »

²² Somme III q.16 a11 ad 13 ; voir aussi q. 23, a.4.

En partant de cette explication, on parle d'un mystère en sens strict, un *mysterium stricte dictum*. Un mystère en sens strict a deux caractéristiques :

1. La raison humaine peut connaître son existence seulement par voie de révélation ;
2. Même après la révélation l'homme ne peut pas comprendre l'essence du mystère. On peut seulement indiquer des rapprochements.

Il n'existe aucun doute que l'Incarnation (avec la Trinité) est le mystère central du christianisme. Thomas affirme : Le mystère de l'Incarnation « entre les œuvres divines outrepassé surtout la raison ; rien ne peut se penser de plus merveilleux que ce fait, établis par Dieu, que le vrai Dieu, Fils de Dieu se fasse vrai homme »²³.

On peut indiquer le fait, l'existence de l'Incarnation seulement après la révélation. Mais la possibilité rationnelle de l'Incarnation est aussi un mystère.

Dans le chapitre 5, nous avons vu quelques raisons de convenance pour l'Incarnation : avant tout que l'homme est orienté à s'unir à Dieu avec la connaissance et l'amour. Karl Rahner amplifie cette perspective dans sa théologie transcendantale en disant que l'homme attend depuis toujours l'union hypostatique. Selon lui, l'Incarnation est la catégorisation d'une auto communication transcendantale que Dieu offre depuis toujours à tous les hommes. L'homme transcende depuis toujours lui-même dans l'espérance que Dieu se donne lui-même à l'homme. Rahner identifie « grâce » avec « auto-communication de Dieu » (*Selbstmitteilung Gottes*). Dans l'Incarnation, la nature humaine arrive à une fin vers laquelle elle est déjà depuis toujours en chemin. L'être en chemin vers Dieu, selon Rahner, est identique avec l'essence humaine²⁴. Ainsi l'union hypostatique est décrite comme le cas suprême de l'essence humaine.

La perspective globale (qui se trouve aussi en Thomas) que l'homme a un désir d'être uni de quelque façon avec Dieu est juste. Mais ce désir est trop vague pour vraiment prendre comme but précis l'union hypostatique. Dans l'explication rahnérienne nous trouvons des problèmes graves. Rahner identifie la relation humaine à Dieu avec l'essence humaine, un actualisme qui dissout la subsistance de l'homme. En outre il présente une égalité entre la grâce et l'auto-communication de Dieu, en délaissant le fait que la grâce comme telle est une participation créée à la vie divine. L'inhabitation de Dieu en nous, que l'on pourrait décrire en quelque manière comme l'auto-communication divine, n'est pas une union hypostatique, mais reste (philosophiquement) sur le plan « accidentel », même si nature et grâce sont quasi « organiquement » unies dans les hommes justifiés. Dans l'approche de Rahner, le vrai noyau du christianisme ne semble plus être l'Incarnation comme fait historique, mais une « auto-communication transcendantale ». Rahner veut maintenir l'être mystérieux de l'Incarnation, mais cette proposition bonne est menacée par le système transcendantal qui respire l'influence de l'idéalisme allemand. Il faut mettre en relief davantage le fait du mystère, le caractère surnaturel de l'Incarnation.

6.4 L'auto-conscience de Jésus

6.4.1 Le problème

La science ou connaissance humaine de Jésus est une thématique traitée déjà au temps des Pères, élaborée surtout dans la Scholastique : on parlait de la science de Jésus acquise par l'expérience humaine, d'une science prophétique et de la vision immédiate de Dieu à travers l'âme humaine, une connaissance dans la partie supérieure de l'âme qui est identifiée à la vision béatifique. Sur la « vision béatifique » de l'âme de Jésus durant sa vie terrestre il existe une discussion controversée dans la théologie moderne. Nous en parlerons dans le chapitre suivant.

Sous le titre de l'auto-conscience de Jésus que nous traitons maintenant, nous rencontrons au contraire une discussion entièrement moderne, sensibilisée par la psychologie. Il s'agit de la question sur le « je » de Jésus. D'un part, le « je » exprime le sujet, la personne divine. Il doit y avoir un « je »

²³ Contra Gentiles IV. C. 27.

²⁴ Rahner, Corso Fondamentale della fede, td., chap. 6, pp. 211-217.

divin. D'autre part, Jésus est vraiment homme avec une connaissance humaine ; à la connaissance appartient aussi l'auto-conscience, la conscience de soi-même. Cette auto-conscience impliquerait-elle aussi un « je » humain ?

Voyons d'abord une clarification de ce que veut dire « je ». Le « je » est le centre de l'auto-conscience, le sujet de la pensée et de la volonté. Le « je » est l'objet de la réflexion sur soi-même (en terme scholastique : de la *reditio completa in seipsum*). Il est le fondement et le porteur substantiel de la nature. Cette description générale du « je » le met dans la proximité de la personne : comme synonyme de la personne (le sujet) ou bien comme son expression psychologique.

Dans l'Écriture nous voyons de façon claire qu'en Jésus parle le « je » du Fils divin. Nous trouvons les témoignages principaux dans l'évangile selon saint Jean, par exemple : « *Avant que Abraham fut, Je suis* » (Jn 8,58). Ou bien un autre exemple : dans les antithèses du sermon de la montagne Jésus parle avec une autorité divine, supérieure à Moïse : « *Je vous dis ...* » (Mt 5,22.28.32.34.39.44).

Il y a donc un « je » divin qui parle en Jésus. Il faut exclure les théories néo-nestoriennes qui présupposent seulement un « je » humain en Jésus Christ (comme Schoonenberg). On ne peut pas non plus parler d'un « je » de Dieu en général, en introduisant le « je » du Fils seulement avec l'Incarnation (comme Rahner qui est « photocopié » par Dupuis) ; dans la Trinité il y a trois sujets, donc trois « je » (même si ce sont des relations subsistantes et si elles existent dans la même nature, sans volonté et connaissance séparée).

D'autre part, nous trouvons aussi des passages de l'Écriture qui semblent présupposer un « je » humain, par exemple : « *Abba, Père ! Tout t'est possible, éloigne de moi cette coupe ; pourtant, pas ce que je veux, mais ce que tu veux !* » (Mc 14,36). La volonté de Dieu est commune aux trois personnes, donc le passage parle de la volonté humaine. La volonté humaine correspond-elle pour cela à un « je » humain ?

6.4.2 Les tentatives de solution

Le début de la discussion moderne sur le « je » de Jésus arrive avec un franciscain, de la tradition de Scott, Déodat de Basly (mort en 1937). A partir de 1928 il développe un modèle qu'il appelle de « *l'homo assumptus* ». Cette théorie consiste en trois moments :

1. Il décrit l'Incarnation plutôt comme un événement qui élève l'homme du bas vers le haut au contraire d'un haut vers le bas.
2. En Jésus existent toutes les réalités humaines comme aussi ailleurs, incluse la subsistance dans l'être et le « je » psychologique.
3. En Jésus il y a deux sujets, un « autre » et un « autre » (« autre et autre »).

Le troisième moment de la théorie de Basly, du baslyisme fut refusée par le pape Pie XII dans l'encyclique *Sempiternus Rex* de l'année 1951, écrite pour le 1500^{ème} anniversaire de Chalcédoine : en Jésus il n'y a pas deux sujets, mais un seul sujet, la personne divine (cf. DH 3905). Malgré cela, l'encyclique laissait encore de l'espace pour la discussion sur les deux « je » : y a-t-il un « je » psychologique humain à côté de la personne divine, le « je » divin ?

Le protagoniste principal d'un double « je » de Jésus est Paul Galtier (SJ) avec son travail « L'unité du Christ ... » de 1939. Selon Galtier, le « je » humain n'a aucune subsistance propre, mais subsiste dans la personne divine. Le « je » psychologique est le centre empirique des actes humains, mais n'est pas une hypostase. Le « je » humain exprime le « je » divin, parce qu'il connaît Dieu parfaitement à travers la vision béatifique.

Galtier et les théologiens qui suivent cette ligne générale (Auer, Rudolf Haubst, Müller ...) cherchent à éviter une théorie qui propose deux sujets en Jésus, mais soulignent : le « je » humain est seulement un « je » psychologique en lequel s'exprime le « je » divin. Le « je » psychologique subsiste ontologiquement dans le « je » divin.

D'autres théologiens au contraire, entre autre Pierre Parente et Jean Galot, s'opposent en disant qu'un double « je » égale ultimement proposer deux sujets²⁵. Selon Parente, l'esprit humain (dans sa

²⁵ Voir la première théorie de Pierre Lombard qui parle de deux hypostases et une personne, et que Thomas a vu comme une doctrine nestorienne : Somme III q. 2 a.6.

volonté et sa connaissance) peut exprimer une auto-conscience divine. Mais pour cela il faut présupposer (comme Galtier) la vision béatifique en laquelle l'âme connaît Dieu comme Il est. Le « je » divin est donc exprimé par l'âme humaine, mais sans parler d'un second « je ». Il semble que cette théorie corresponde mieux aux données de la Révélation. Il n'existe aucune décision du Magistère, mais on pourrait indiquer une allocution de Paul VI : en Jésus il existe « une seule personne, un seul « Je » vivant et opérant en une double nature : divine et humaine » (allocution du 10.02.1971).

6.4.3 Excursus : le document de la Commission Théologie Internationale (CTI) de 1986 sur la conscience de Jésus

En 1986 paraît un document de la Commission Théologie Internationale avec le titre : « La conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission ». Il ne s'agit pas ici directement de la thématique du « je », mais de la conscience de Jésus d'être Fils de Dieu et d'avoir la mission de délivrer les hommes. Mais cela touche notre thématique. La CTI résume le document en quatre thèses :

1. « La vie de Jésus témoigne la conscience de sa propre relation filiale au Père. Son comportement et ses paroles, qui sont ceux du « serviteur » souffrant, impliquent une autorité qui dépasse celle des anciens prophètes et qui appartient à Dieu seul. Jésus puisait une telle incomparable autorité de son singulier rapport avec Dieu qu'il appelle « mon Père ». Il avait conscience d'être le Fils unique de Dieu et, en ce sens, d'être lui-même Dieu ».
2. « Jésus connaissait le but de sa mission : annoncer le Règne de Dieu et le rendre présent dans sa personne, dans ses actes et dans ses paroles, afin que le monde soit réconcilié avec Dieu et renouvelé. Il a librement accepté la volonté du Père : donner sa propre vie pour le salut de tous les hommes : il se savait envoyé par le Père pour servir et donner sa propre vie pour « beaucoup » (Mc 14,24) ».
3. « Pour réaliser sa mission salvifique, Jésus a voulu réunir les hommes en vue du Règne et les convoqua autour de Lui. A telle fin Jésus a accompli des actes concrets dont la seule interprétation possible, si pris dans leur ensemble, est la préparation de l'Eglise qui sera définitivement constituée à l'époque des événements pascals et de la Pentecôte. Il est donc nécessaire d'affirmer que Jésus a voulu fonder l'Eglise ».
4. « La conscience, que Christ a d'être envoyé par le Père pour le salut du monde et pour la convocation de tous les hommes dans le peuple de Dieu, implique, en mode mystérieux, l'amour de tous les hommes, ainsi que nous pouvons tous dire : « le Fils de Dieu m'a aimé et s'est donné lui-même pour moi » (Ga 2,20) ».

6.5 La science humaine de Jésus

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 472-474 ; 478 ; Thomas, Somme III q.7 aa. 3-4.12 ; q. 9-12.

6.5.1 Le problème : la tension entre historicité et achèvement dans la science humaine de Jésus

Catéchisme de l'Eglise Catholique n°478 : « Jésus nous a tous et chacun connus et aimés durant sa vie, son agonie et sa passion et il s'est livré pour chacun de nous : “ Le Fils de Dieu m'a aimé et s'est livré pour moi ” (Ga 2, 20). Il nous a tous aimés d'un cœur humain. (...) ».

Ainsi le Catéchisme de l'Eglise Catholique nous présente la conviction que Jésus, évidemment aussi comme homme, n'a pas donné sa vie seulement pour l'humanité en général, mais aussi en faveur de chaque personne singulière. Pie XII dans son encyclique *Mystici corporis*, citée par le Catéchisme dans la note, souligne cette doctrine aussi de façon plus précise :

« Une telle connaissance toute aimante, dont le Divin Sauveur nous a poursuivis dès le premier instant de son Incarnation, dépasse l'effort le plus ardent de tout esprit humain : par la vision bienheureuse dont il jouissait déjà, à peine conçu dans le sein de sa mère divine, il

rend constamment et perpétuellement présents tous les membres de son Corps mystique et il les embrasse de son amour rédempteur »²⁶.

Telle connaissance de chacun de nous de la part de l'âme de Jésus déjà avant Pâques présuppose selon le pape la vision bienheureuse. Mais viennent justement ici certaines difficultés, soulignées par exemple dans le travail de Riedlinger : telle présentation, comme celle de Pie XII, ne ferait pas justice à l'historicité de la connaissance de Jésus et à sa vraie humanité. Jésus ne devient-il pas un monstre, si nous lui attribuons la connaissance parfaite, la vision bienheureuse déjà durant sa vie terrestre ? Comment décrire la relation entre historicité et achèvement dans la science humaine de Jésus ?

6.5.2 Les données du Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament nous trouvons des données tant pour l'historicité que pour l'achèvement de la science de Jésus. D'une part, nous lisons que Jésus pose des questions, s'émerveille (Mc 6,6 etc.), il croît en sagesse (Lc 2,52), il a appris l'obéissance (He 5,7-9), le Père lui manifestera des œuvres encore plus grandes (Jn 5,19-20) et que pas même le Fils ne connaît le jour du jugement final (Mc 13,32).

D'autre part, Matthieu et Luc diminuent le nombre des questions du Seigneur par rapport à Marc. Même Marc présente entre autre la connaissance surnaturelle de Jésus par rapport à la trahison de Judas, à la négation de Pierre, à la passion et résurrection (Mc 8,31 ; 9,9-10.31-32 ; 10,32-34 ; 14,17-21.26-31). L'hymne de jubilation, avant tout dans la présentation de Matthieu (11,27) décrit une connaissance parfaite du Père en Jésus. La lettre aux Hébreux, malgré le passage sur l'obéissance apprise, affirme l'obéissance humaine de Jésus déjà lors de son entrée dans le monde (He 10,5-7). Jean parle clairement de la vision du Père comme un fait qui reste dans la conscience de Jésus (Jn 1,18 ; 6,45-46 ; 8,38) ; Jésus sait tout déjà depuis le début (Jn 16,30 ; 2,24-25 ; 6,64 ; 21,17). La transfiguration, représentée par les synoptiques, témoigne d'une réalité cachée glorieuse en Jésus qui se montre en mode merveilleux ; il n'est pas possible de faire une séparation totale entre « *kenosis* » et « *gloire* » dans la vie de Jésus, pas moins pour sa connaissance humaine.

Sommes-nous ici face à des données contradictoires ? Riedlinger et beaucoup d'autres pensent ainsi, affirmant qu'il faut éliminer le témoignage de Jean qui mettrait une expérience post-pascale au temps d'avant Pâque. Mais telle contradiction ne rend pas justice à l'intention de Jean et pose le problème du canon biblique : peut-on présupposer des thèses vraiment contradictoires dans le canon de l'Écriture ? Certainement nous pouvons trouver diverses tensions entre les textes, mais il ne semble pas légitime de parler de vraies contradictions en ce que veulent enseigner les auteurs sacrés²⁷.

Mais il ne s'agit pas seulement d'un postulat dogmatique. Nous trouvons des témoignages pour l'historicité et l'achèvement de la science de Jésus tant chez Jean que chez les synoptiques, comme le montre les renvois précédents.

Il faut voir à part deux passages très discutés : Lc 2,52 (croissance en sagesse) et Mc 13,32 (ignorance de la date du jugement). Le verset lucanien trouve un parallèle déjà en Lc 2,40 qui fait un parallèle implicite à la croissance de Jean Baptiste (Lc 1,80) : alors que le Baptiste « croît dans l'esprit », Jésus croît « plein de sagesse ». « Plein de sagesse » – cette formulation indique que Jésus était depuis le début pleinement remplis de sagesse. Le comportement du garçon de 12 ans dans le temple en témoigne (Lc 2,49).

La croissance en sagesse, indiquée en Lc 2,52, est expliquée dans l'Église antique en deux modes (qui ne s'excluent pas réciproquement) : la divine sagesse n'augmente pas comme telle, mais sa révélation ; ou bien Jésus croît dans sa connaissance humaine.

Mc 13,32, en suivant le Catéchisme de l'Église Catholique (qui reprend ici un fil patristique), signifie que Jésus n'a pas eu la mission de révéler la date du jugement (n° 474 avec le renvoi à Ac 1,7). Nous pouvons prendre ici l'exemple du confesseur : si il a reçu une information dans la confession, il ne

²⁶ DH 3812.

²⁷ Cf. Dei Verbum 11,2.

doit pas la révéler ; face à une question, il faut dire : « je ne sais pas ». Ce n'est pas un mensonge, parce que dans la science communicable, telle information n'existe pas.

Le Nouveau Testament nous montre deux faits : Jésus, aussi dans sa connaissance humaine, était « en chemin » ; d'autre part, il se trouvait dans la vision de Dieu, donc au terme de l'existence humaine. « Voir Dieu comme Il est » (1Jn 3,2 ; 1Co 13,12) constitue le point culminant de la vocation humaine et de la félicité ; « vision de Dieu » égal à « vision béatifique ». La théologie médiévale a formulé la tension entre historicité et achèvement en Jésus avant Pâque ainsi : le Seigneur dans son humanité était en même temps « viator et comprehensor », celui qui est encore en chemin et qui a déjà rejoint, compris la fin ultime. Mais comment expliquer de façon plus précise la relation entre historicité et achèvement, entre l'être *viator* et l'être *comprehensor* ?

6.5.3 Le refus de l'agnoétisme dans l'Eglise antique

La première grande controverse par rapport à notre thématique advient au 6^{ème} siècle. Le diacre Thémistius d'Alexandrie, adhérent d'un monophysisme mitigé qui reconnaissait aussi le mode humain de la connaissance de Jésus, parla d'une limitation de la science humaine du Seigneur, en argumentant avec la question de Jn 11,34 (Lazare – où est-il ?) et l'ignorance en Mc 13,32. Ignorer en grec est *agnoein*, la conception d'attribuer à Jésus une ignorance est donc appelée agnoétisme.

La doctrine de Thémistius influençait aussi les milieux catholiques et provoqua l'opposition du patriarche Euloge d'Alexandrie. Euloge demanda aussi l'aide du pape Grégoire le Grand qui répondit en 600 avec la lettre « *Sicut aqua* » :

Pour Mc 13,32, il faut voir le mode particulier de parler. Jésus « dit qu'il ignore le jour que lui-même fait ignorer, non qu'il l'ignore, mais parce qu'il ne permet absolument pas qu'on le connaisse ». Jésus connaît la date du jour dans son humanité, parce que le fils est consubstantiel au Père ; mais il ne connaît pas la date de sa nature humaine, parce que la source d'une telle science est l'union avec Dieu. Les questions de Jésus ne sont pas une preuve de son ignorance ; autrement il faudrait attribuer telle ignorance aussi à Dieu lui-même lorsqu'il demande : « Adam, où es-tu ? » (Gn 3,9). En somme : « quiconque n'est pas nestorien ne peut nullement être agnoète »²⁸.

Le renvoi au nestorianisme indique la source théologique de l'agnoétisme : séparer divinité et humanité, une erreur qui pouvait venir non seulement des nestoriens, mais aussi d'un monophysisme mitigé comme celui de Thémistius.

Le signe de Grégoire le Grand rappelle que l'attribution d'une ignorance à Jésus était retenue typique pour le nestorianisme. En effet, déjà en 553 le pape Virgile avait condamné une thèse semblable à celle de Thémistius :

DH 419 : « 4. Si quelqu'un dit que l'unique Jésus Christ, vrai Fils de Dieu et vrai Fils d'homme, était dans l'ignorance de l'avenir ou du jour du jugement dernier, et qu'il n'a pu savoir que ce que la divinité habitant en lui comme dans quelqu'un d'autre lui révélait, qu'il soit anathème ».

6.5.4 La conception de la science triple

Une systématisation du thème advient dans la Scholastique qui rejoint en fin la doctrine de la « science triple », présentée de façon exemplaire par Thomas d'Aquin : la science acquise, bienheureuse et infuse.

1. La science acquise ou expérimentale correspond au processus abstraitif de l'intellect humain qui reçoit ses informations de l'extérieur par les sens. Comme exemple de telle science expérimentale, Thomas indique Lc 2,52 (Cf. Somme III q. 9 a. 4 ; q. 12). La science acquise implique la faculté d'apprendre, de s'émerveiller, de poser des questions.
2. La science des bienheureux ou vision béatifique²⁹. Elle consiste à voir l'essence totale de Dieu. Telle vision n'advient pas dans le mode comme Dieu se connaît lui-même ; on connaît Dieu totalement, mais pas dans le mode de connaître de toute sa possibilité d'être connu ; un être fini ne peut pas « comprendre » le Dieu infini. Thomas utilise ici l'image du triangle :

²⁸ Lire DH 474-476.

²⁹ Cf. Somme III q. 10.

un bon élève de mathématique a une connaissance totale du fait que les angles du triangle font ensemble 180° ; mais pas tous ne comprennent ce fait comme les scientifiques qui en présentent aussi la preuve mathématique³⁰.

Dans la vision béatifique, on voit Dieu et aussi de quelque manière ce qui dépend de l'action divine. Cette différenciation est importante (voir Dieu – voir en Dieu des réalités créées). Les bienheureux selon Thomas, voient en Dieu ce qui a une relation à eux ; mais Jésus a une relation à tout. Pour cela ils voient en Dieu tout ce qui est, était et sera, bien que pas toutes les possibilités.

Pour la raison interne de la vision béatifique de Jésus, Thomas implique l'anthropologie : tout homme porte en soi le désir de voir Dieu. L'union hypostatique présuppose que Jésus ait rejoint depuis le début, c'est-à-dire depuis la conception, ce but, cette cime. En outre l'humanité de Jésus est l'instrument pour lequel les hommes rejoignent Dieu ; pour cela la vision bienheureuse doit être avant dans l'humanité de Jésus lui-même³¹.

Mais comment déterminer la relation entre vision bienheureuse et perception processuelle en Jésus ? Thomas affirme que la vision ne remplissait pas l'âme entière, mais seulement la « partie supérieure », tournée vers Dieu, quasi le « ciel de l'âme » ; la « partie inférieure » au contraire est tournée vers les créatures. Avec cette différenciation, la vision bienheureuse et la passion peuvent exister dans l'âme au même moment, même durant la passion³². L'expérience des mystiques connaît une réalité semblable, une certaine coexistence entre « *kenosis* » et « gloire » : dans l'ultime profondeur de l'âme, il y a la paix, même si l'âme est immergée dans le fleuve de la souffrance.

3. La science infuse : la vision bienheureuse est quasi « sur-catégoriale », en outrepassant nos concepts humains (cf. 2Co 12,2-4.). Pour être exprimée de façon humaine, en concepts et termes, il faut la transmission par la « science infuse » qui représente par l'influx divin direct les ressemblances intellectuelles des choses, sans impliquer le processus de l'abstraction. La science infuse correspond au devoir prophétique : le prophète peut recevoir une information « d'en haut » sans l'avoir trouvée par sa propre réflexion³³.

Principalement, la conception de la science triple de Jésus est suffisamment reconnue et juste. Toutefois il faut éviter quelques exagérations dans l'explication concrète, comme on le voit aussi en Thomas : selon lui, Jésus n'avait pas besoin d'apprendre quelque chose des hommes (ni non plus de Marie) ; il posait des questions seulement pour être questionné et pour enseigner³⁴. La théologie actuelle, même de formation thomiste, évite ces thèses. Il faut laisser un espace plus grand pour la science expérimentale.

Ma proposition, en utilisant un concept de Bonaventure est celle-ci : la science infuse à disposition de Jésus de la vision est semblable au panorama d'un paysage ; pour voir quelques détails il faut une attention spéciale, il faut regarder et peut être utiliser un télescope. Ou bien, dit avec Bonaventure : « *quoad habitum* » comme « habit » (panorama), Jésus sait tout ; mais « *quoad actum* », pour la connaissance actuelle et humainement exprimée, il faut une attention particulière³⁵. Ainsi on pourrait expliquer par exemple la parole de Jésus en Jean où le Père lui manifestera davantage encore (Jn 5,19-20).

Pour s'approcher au mystère de la connaissance de Jésus, il est utile de rappeler aussi les charismes des saints, parce que Jésus est le charismatique par excellence en lequel se trouvent tous les charismes dans leur source. Anne Marie Taigi par exemple, une sainte du 20^{ème} siècle, voyait en un seul mystère beaucoup d'événements dans le monde entier qui stimulaient sa prière ; elle faisait des promesses très précises sur le futur.

³⁰ Somme, I q.12 a.7.

³¹ Somme III q.90a.2.

³² Somme III q.46 a.7-8.

³³ Cf. Somme II-II q.175 a.4 ad3 ; De Veritate q.20a.3 ad4.

³⁴ Somme IIIq.12 a.3.

³⁵ Bonaventure, Sent. III d. 14 a.2 q.2-3.

6.5.5 Le Magistère du 20^{ème} siècle

Le Magistère du 20^{ème} siècle s'est occupé plusieurs fois de notre thématique. Fut déjà indiquée la condamnation des thèses modernistes en 1907 (DH 3432-3435), l'intervention du Saint Office en 1918 (DH 3645-3647) et l'encyclique *Mystici corporis* de Pie XII en 1943 (DH 3812) ; on peut ajouter l'encyclique *Haurietis aqua* sur le Sacré Cœur en 1956 qui parle brièvement de la science infuse et de la vision bienheureuse (DH 3924). Le Catéchisme de l'Eglise Catholique de 1992 cite la lettre décrite par Grégoire le Grand contre les Agnoètes et une affirmation de Maxime le Confesseur :

Catéchisme de l'Eglise Catholique n° 473 : (...) " La nature humaine du Fils de Dieu, *non par elle-même mais par son union au Verbe*, connaissait et manifestait en elle tout ce qui convient à Dieu " (...).

Malgré l'omniscience, il faut voir aussi sur un plan différent la science expérimentale (Cf. n° 472). C'est le devoir de la théologie dogmatique de déterminer le mode le plus exacte avant tout du fait que Jésus jouissait de la vision béatifique et ceci déjà avant Pâque. Dans les manuels classiques et dans les présentations modernes, qui utilisent l'instrumentaire des « notes dogmatiques », nous trouvons d'habitude la qualification de la thèse comme *sententia certa* ou bien comme *sententia fidei proxima*, c'est-à-dire une vérité proche de la foi, au seuil d'être un dogme formel.

6.5.6 La position de Rahner et de Galot

A côté de la conception classique de la triple science de Jésus, nous trouvons différentes tentatives nouvelles sur notre matière. Les plus connues semblent être celles de Rahner et de Galot.

1. Rahner : vision immédiate, mais non bienheureuse

Karl Rahner souligne le fait de la vision immédiate de Dieu dans l'âme de Jésus déjà avant Pâque. Mais la vision ne serait devenue béatifique seulement qu'après Pâque.

Rahner décrit la vision immédiate comme horizon transcendantal athématique qui doit se thématiser dans l'expérience. Ainsi nous rencontrons aussi ici l'anthropologie transcendantale : dans l'horizon de l'être absolu l'homme connaît déjà depuis toujours (en mode athématique) le mystère de Dieu³⁶.

Le titre « vision immédiate » pour décrire une telle conception ne semble pas adéquate, parce qu'il s'agit d'une connaissance « athématique », c'est-à-dire non immédiate. Rahner n'affirme pas une connaissance « face à face » (1Co 13,12). Selon la critique de Stöhr, dans la conception rahnérienne Jésus n'est plus vraiment le maître de l'humanité, mais quasi le disciple exemplaire de lui-même.

2. Galot : aucune vision, mais contact mystique filial

Jean Galot refuse la conception de la science triple, parce qu'en elle la science expérimentale serait superflue : quel sens aurait le fait d'amplifier trop la science infuse et de réduire certains moments de la science acquise. Selon Galot, la vraie humanité de Jésus sur la terre est opposée à une vision immédiate, et encore à une vision béatifique.

En Jésus il existe une science unique, formée par des connaissances « expérimentales » et des connaissances « d'ordre supérieur ». En niant la vision béatifique, Galot affirme toutefois que Jésus n'avait pas la foi. Il cherche à expliquer la connaissance du Père en Jésus à travers le « contact mystique filial », c'est-à-dire un sentiment de présence divine.

A la négation de la vision immédiate s'opposent le témoignage de Jean, mais aussi l'hymne de jubilation en Mt 11,27 qui met sur le même plan les connaissances du Père et du Fils lequel parle et connaît en mode humain. L'argument spéculatif le plus important contre la position de Galot semble le fait que la vision immédiate est nécessaire pour la connaissance humaine de la personne divine, du « je » divin ; ici (pour la perception de Dieu) une connaissance limitée ne suffit pas.

³⁶ Cf. au dessus 4.3.2.8.

Les théories de Galot et Rahner suscitent plus de problèmes qu'elle ne prétendent en résoudre. Reste donc valide la conception classique des trois modes de la science humaine en Jésus, même si il faut amplifier la place de la science expérimentale. Depuis le début, Jésus vivait dans la vision béatifique ; mais pour la connaissance conceptuelle il fallait tant la science expérimentale que, pour le devoir prophétique, la science infuse.

Jésus comme « *viator et comprehensor* » : ce fait est important pour le devoir de médiation entre Dieu et les hommes. D'une part Jésus partage les faiblesses de la vie terrestre qui implique le devoir d'apprendre, d'autre part il a rejoint dans la vision la cime de l'union intellectuelle avec Dieu comme conséquence de l'union hypostatique.

6.5.7 Jésus avait-il la foi ?

Selon la monographie de Guillet sur ce thème, Jésus avait la foi. Pour soutenir sa thèse, l'auteur indique diverses formulations de Paul qui parlent – comme en Ga 2,16 – d'une « *pistis Christoû* » (foi du Christ) ; telle formulation peut être philologiquement un « génitif objectif » (notre foi en Jésus) ou bien un « génitif subjectif » (la foi de Jésus dans le Père) ; Guillet choisi la seconde perspective. En outre il interprète comme « foi » de Jésus un passage de la Lettre aux hébreux qui désigne Jésus comme « l'initiateur et celui qui perfectionne » la foi (He 12,2). « Foi » est vue plutôt comme confiance et obéissance.

Attribuer à Jésus la foi est une façon de parler au moins très risquée. Parce « foi » comme vertu théologique implique toujours un moment d'obscurité qui disparaît dans la vision. En ce sens la foi de la lettre aux Hébreux est décrite comme le fondement des choses que l'on espère et la preuve de celle que l'on ne voit pas » (He 11,1). Celui qui voit le Père ne peut plus croire en lui ; ni moins croire en lui-même. Jésus est le révélateur, non le croyant. Jamais Jésus clairement n'est décrit dans le Nouveau Testament comme celui qui croit. Dans l'évangile selon saint Jean par exemple nous rencontrons le terme « foi » quasi 100 fois, mais dans aucun cas il est attribué à Jésus. Guillet lui-même doit admettre que « pas un seul texte de l'Écriture attribue expressément la foi à Jésus ». En voyant l'importance primaire de la foi pour nous, il faudrait vraiment demander un témoignage clair pour lier la même vertu à Jésus. La première personne croyante de la nouvelle alliance n'était pas Jésus, mais la Mère de Dieu.

Pour l'interprétation de He 12,2, il faut analyser d'abord la signification de *archégos* : l'initiateur est celui qui fait le début, l'*arché*. Il peut faire le début seulement comme auteur, qui commence quelque chose de différent de lui, ou bien comme membre d'une réalité à laquelle il participe lui-même. Dans le contexte de la lettre aux Hébreux, *archégos* est utilisé une autre fois en 2,10 : Jésus comme *archégos* du salut ; ici s'offre plutôt la première interprétation : Jésus est l'auteur du salut, non celui qui devait être sauvé (le rédempteur sauvé est une formule gnostique). Comme appui à cette perspective, nous rencontrons un synonyme de He 2,10 en He 5,9 : Jésus « *devint cause de salut éternelle pour tous ceux qui ...* » ; la signification « cause » est très clair (*aitios*).

Mais même si on interprète *archégos* en He 12,2 différemment de son usage en He 2,10, en parlant de Jésus comme le porteur de la *pistis* (comme le fait Vanhoye³⁷), il faudrait voir comment telle *pistis* est interprétée dans le contexte (He 12,1-2) : comme « patience » (*hypomoné*) et « obéissance » (*upakoe* ainsi aussi en He 5,8 : il appris l'obéissance). L'attribution de la foi en Jésus en ce cas serait une chose unique, mirant sur la patience et l'obéissance du Seigneur.

Mais cette explication est en tension au moins avec la définition précédente en He 11,1 ; faut-il penser que pour la lettre aux Hébreux, Jésus aurait cru en une réalité qu'il ne voyait pas ? Voyant le prologue de la lettre (1,1-4), une telle thèse ne semblait pas convaincante.

La thèse de Guillet porte toutefois en soi un petit noyau de vérité, décrit déjà par Thomas : Jésus a eu les perfections qui se trouvent dans notre foi (comme l'obéissance), mais pas la vertu théologique de la foi³⁸. Il avait la confiance, mais ne pouvait pas révéler une vérité qu'il ne connaissait pas.

³⁷ Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2, Cerf : Paris 1969, 314s.

³⁸ Somme III q.7 a.3 ad2 ; a.9.

6.6 La sainteté et la liberté humaine de Jésus

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 475 ; Thomas, Somme III q. 7-8 ; q. 18.

6.6.1 L'absence du péché

Après la connaissance, nous traitons la seconde faculté rationnelle, la volonté de Jésus, et le mode de la grâce en Lui. La sainteté porte en soi un moment négatif, l'absence du péché, et un moment positif, la plénitude de la grâce.

Voyons d'abord la caractéristique négative : Jésus n'a jamais péché (cf. avant tout Jn 8,46 ; He 4,15 ; 2Co 5,21 ; He 7,26 ; 1P 2,22 ; 1Jn 3,5). L'absence du péché n'est pas seulement une réalité de fait, mais une conséquence nécessaire de l'union hypostatique : une personne divine ne peut pas pécher. Le Concile de Constantinople II a condamné une thèse de Théodore de Mopsueste qui mettait en danger l'impeccabilité de Jésus en disant que l'absence absolue du péché serait venue seulement après la résurrection :

DH 434 : 12. Si quelqu'un prend la défense de l'impie Théodore de Mopsueste qui affirme qu'un autre est le Dieu Verbe et un autre le Christ qui, troublé par les passions de l'âme et les désirs de la chair, s'est peu à peu libéré des attrait inférieurs et ainsi, rendu meilleur par le progrès de ses oeuvres et devenu tout à fait irréprochable par son comportement, a été baptisé comme un simple homme au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; et, par le baptême, a été jugé digne de recevoir la grâce du Saint-Esprit et de l'adoption filiale ; et, à l'égal d'une image royale, est adoré en la personne du Dieu Verbe ; et après sa résurrection est devenu immuable en ses pensées et totalement impeccable.

Le texte conciliaire cité allude non seulement à l'impeccabilité de Jésus, mais aussi à l'absence de la concupiscence, de la tendance intérieure vers le péché. Telle tendance se trouve en nous comme conséquence du péché originel et reste aussi après le baptême afin qui nous apprenions à lutter³⁹. La tentation pour Jésus ne pouvait pas venir de sa concupiscence, mais seulement de dehors (voir l'intervention du diable en Mt 4,1-11)⁴⁰.

6.6.2 La plénitude de la grâce

« Grâce » peut indiquer tant le bienveillance de Dieu que le don qui en découle. Ici il s'agit du don spirituel au-dedans de nous. En ce contexte de grâce se distinguent la grâce actuelle, donnée comme stimulus pour divers moments (actes) qui passent, et la grâce habituelle, c'est-à-dire la grâce comme état, par exemple la grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*, la grâce qui nous fait gré face à Dieu, comme l'être fils adoptifs de Dieu par le baptême) et les trois vertus théologiques (foi, espérance et charité).

Nous pouvons perdre la grâce qui n'appartient pas à notre substance, à notre être humain comme tel ; pour cela on attribut à la grâce l'état ontologique de *l'accident*. Certainement cette terminologie ne doit pas faire oublier que nature et grâce dans le sujet concret, la personne justifiée, forment quasi une réalité « organique » unique, comme l'ont décrit beaucoup de théologiens antiques avec l'image du fer (nature humaine) qui vit dans le feu (vie divine).

En Jésus, la grâce n'est pas un accident, parce qu'elle appartient à sa constitution comme Dieu-homme ; c'est une conséquence de l'union hypostatique. On parle donc d'une « sainteté substantielle », égale à la grâce d'union.

Comme « qualité » de l'âme humaine nous rencontrons en Jésus aussi la grâce habituelle, la charité incluse, mais sans la foi et l'espérance. Alors que la grâce habituelle est décrite comme le don pour Jésus personnellement, la grâce dans sa fonction pour l'Eglise est appelée grâce capitale, la grâce du Christ comme chef de l'Eglise.

Le passage classique pour la plénitude de grâce en Jésus est Jn 1,14 : « ... plein de grâce et de vérité ». Nous pouvons ajouter Col 2,3 : en Christ « sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science ».

³⁹ Concile de Trente, DH 1515.

⁴⁰ Somme III q.41 a.1 ad3.

Y a-t-il une croissance de la grâce ? Luc 2,52 semble indiquer ceci : « Jésus croissait en sagesse, en âge et grâce devant Dieu et devant les hommes ». Toutefois ce passage n'est d'habitude pas interprété comme une augmentation intérieure, mais comme progrès dans la manifestation au dehors, dans les effets⁴¹. Pour une telle plénitude non augmentable de la grâce deux raisons se présentent: l'union hypostatique et la vision béatifique comme sommet de la grâce divine dans l'âme humaine.

La grâce habituelle de Jésus, comme effet créé, n'est pas infinie mais finie ; toutefois – selon l'explication de Thomas – elle ne pouvait pas augmenter, parce qu'elle rejoignait à partir de l'Incarnation une qualité parfaite⁴².

Marie aussi est décrite « pleine de grâce » (Lc 1,28). Est-ce donc dans la même situation que nous trouvons Jésus ?

Marie a vécu la vie de foi (Lc 1,45) et ne se trouvait pas encore dans la vision béatifique. Pour cela la Madone pouvait et devait croître dans la grâce durant son chemin terrestre, malgré l'absence du péché sur le fondement de l'Immaculée conception. Alors que Jésus est celui qui donne la croissance dans la grâce, Marie est le modèle des fidèles qui reçoivent la grâce de Jésus et subissent le processus de la croissance dans la sainteté.

6.6.3 La liberté parfaite

La liberté est un concept complexe. La liberté comme faculté naturelle de l'homme est égale au « libre arbitre », d'être le patron de ses propres actions. « Liberté » est une qualité de la volonté. Distinguons :

1. la liberté de vouloir quelque chose ou de ne pas la vouloir, d'exercer ou bien de ne pas exercer l'acte de la volonté (libertas exercitationis),
2. la liberté de choisir une chose plutôt qu'une autre, de spécifier l'objet précis de la volonté (libertas specificationis) et
3. la liberté de faire le bien ou le mal (libertas contrarietatis)

Cette dernière « liberté » n'appartient pas à la perfection de la liberté comme telle qui est tournée vers un bien, mais elle est une caractéristique de l'état d'épreuve (pour les hommes à la suite d'Adam). En Jésus se trouvent seulement la liberté de faire ou bien de ne pas faire quelque chose (libertatis exercitationis) et la liberté de choisir (libertas specificationis), mais pas la liberté de pécher⁴³. (La même chose vaut aussi pour la Madone : non pas sur le fondement de l'union hypostatique, mais comme conséquence de la grâce créée).

L'opposition entre la volonté divine et celle humaine sur le mont des oliviers requiert une explication particulière : « ... non pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (Mc 14,36). Jésus s'oppose-t-il ici à la volonté du Père ?

Maxime le Confesseur a trouvé ici la solution classique, accueillie par Thomas. Il faut différencier entre *thélesis*, la tendance naturelle de toute volonté (comme éviter la souffrance et maintenir la santé), et la *boulesis*, la volonté qui réfléchit et qui peut aussi s'opposer à la tendance naturelle (par exemple accepter qu'un bras soit coupé pour sauver la vie). Avec sa tendance naturelle, la *thélesis*, la passion ne plaisait pas à Jésus, mais avec sa volonté libre et rationnelle, la *boulesis*, il a accepté la souffrance pour notre salut.

Thomas reprend cette distinction de Maxime en donnant le titre de voluntas ut natura à la *thélesis* et celle de voluntas ut ratio à la *boulesis*⁴⁴. Il ne s'agit pas ici de deux volontés humaines en Christ, mais d'une opération double de la même faculté volitive : l'homme peut se laisser pousser par la tendance naturelle ou bien aussi faire un choix opposé, comme l'a fait Jésus. La phrase « non pas ce que je veux, mais ce que tu veux » regarde donc la tendance naturelle, pas la volonté rationnelle avec laquelle Jésus a toujours suivi la volonté divine.

⁴¹ Somme, III q. 7 a.12 ad 3.

⁴² Somme II q.7 a.11-12.

⁴³ Somme III q. 18 a.4.

⁴⁴ Somme III q.18 a. 2-6.

6.7 Christ digne d'être adoré : l'exemple du Sacré Cœur

Bibl. Léon XIII, encyclique *Annum Sacrum* (1899) ; Pie XI, encyclique *Miserentissimus Redemptor* (1928) ; Pie XII, encyclique *Haurietis aquas* (1956) ; Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 478 ; Thomas, Somme III q 25 a.2.

6.7.1 La situation actuelle et la signification générale du culte

La nature humaine de Jésus n'est pas séparée de la divinité, mais unie à elle par la personne, le sujet unique du Fils éternel. Pour cela l'humanité de Jésus reçoit l'adoration ensemble avec la divinité.

Il faut appliquer cette vérité générale à l'Eucharistie, mais aussi en mode particulier au Sacré Cœur. Nous nous trouvons maintenant en un temps qui ne favorise pas trop cette forme d'adoration : on parle par exemple d'un sentimentalisme ou bien d'un obstacle pour l'œcuménisme, parce qu'avant tout l'Eglise Orientale ne connaît pas de sa propre source le culte correspondant. D'autre part, il suffit d'indiquer deux lumières pour illuminer l'importance du sujet :

1. Albert Einstein, juif et « père » de la « théorie sur la relativité », dit une fois que le problème le plus grand du 20^{ème} siècle ne serait pas l'énergie atomique, mais le cœur humain.
2. Le pape Léon XIII, dont le pontificat dura de 1878 à 1903 et contenait des actes très importants (comme les encycliques sur la Bible, *Providentissimus Deus* et sur le problème social, *Rerum Novarum*), retenait la consécration au Sacré Cœur en 1899 à la fin de sa gouvernement l'acte le plus important qu'il ait fait comme Souverain Pontife. Comme le signe de la croix était un signe d'espérance et de la victoire proche pour le christianisme au temps de Constantin, ainsi le Sacré Cœur pour le temps présent⁴⁵.

Que signifie dire « adoration du Sacré Cœur » ? Il s'agit ici de l'adoration de l'amour de Jésus sous le symbole du cœur. Le cœur est vu comme organe corporel, mais comme uni à la divinité et comme expression de la vie intérieur qui résonne en lui.

6.7.2 Perspectives bibliques

Le cœur est le symbole central dans la bible pour décrire l'amour humain envers Dieu⁴⁶, « cœur » implique quasi le centre de la personne sans distinguer entre volonté et connaissance, esprit et sentiment. En Jésus Christ, l'amour humain s'adresse totalement à Dieu, mais aussi l'amour divin se répand dans son âme humaine, en influençant tout son être rationnel et émotionnel. En voyant qu'en Christ, Dieu nous a aimé avec un cœur humain, nous pouvons aussi placer dans cette perspective les passages qui décrivent l'amour divin envers nous dans l'Ancien Testament⁴⁷. Ainsi un amour double, celui de l'homme vers Dieu et de Dieu vers nous, se trouve uni dans la même personne, dans le même cœur.

Le culte explicite du Sacré Cœur est un développement commençant à partir du Moyen Age, mais les points décisifs de départ se trouvent déjà dans la Bible : Jésus Christ est digne d'être adoré. Dans le Nouveau Testament Jésus parle de son cœur (Mt 11,29 : humble et doux de cœur), et la blessure au côté d'où sont sortis de l'eau et du sang (Jn 19,34) implique le cœur blessé avec la perspective qui outrepassa la pure histoire : eau et sang comme symboles du baptême (moyen pour recevoir l'Esprit Saint) et de l'Eucharistie. La promesse de l'eau vive (Jn 7,37-38) peut se référer au croyant duquel couleront les eaux de la vie – ou bien plus vraisemblablement dans le contexte de Jn 19,34 – à Jésus : « de son sein <koilia, l'intérieur du corps, aussi comme lieu de la *kardia*, du cœur> couleront des fleuves d'eau vive ». Pour l'exégèse où Jésus est vu comme la source d'eau vive, Schnackenburg indique diverses raisons convaincantes :

1. Jésus donne l'eau de la vie aussi en Jn 4,10.14a (rencontre avec la samaritaine) et en 6,35 (« qui croit en moi n'aura plus jamais soif »).

⁴⁵ Cf Léon XIII *Annum sacrum*.

⁴⁶ Par exemple Dt 6,4-6 ; Jr 31,33-34.

⁴⁷ Comme Osée 11,1.3-4 ; 14,5-6.

2. Nous trouvons un fond vétérotestamentaire : la roche dans le désert qui donne l'eau (Ex 17,5-6) et la source d'eau du temple de la Jérusalem eschatologique (Ez 47,1-12).
« Eau » est aussi en beaucoup d'autres passages un signe du salut, ainsi Is 12,3, un passage qui a donné le nom à l'encyclique *Haurietis aquas* de Pie XII : « vous puiserez les eaux aux sources du salut ».
3. Le contexte de Jn 19,34, l'ouverture du côté d'où jaillissent eau et sang. Jn 7,37 (Jésus comme source d'eau vive) ensemble avec Jn 19,34 (le côté de Jésus comme source d'eau et de sang) ouvrent une perspective vers le symbolisme du cœur d'où sortent les biens messianiques.

6.7.3 L'histoire du culte

Les témoignages des Pères méditent sur les passages bibliques indiqués et témoignent une vénération des blessures de Jésus, en suivant le renvoi johannique que le Seigneur montra aux apôtres les mains et le côté blessé après la résurrection (Jn 20,20 ; Ap 1,7 citant Za 12,10).

Le début d'un culte explicite se montre au Moyen Age, au 12^{ème} siècle et 13^{ème} siècle. Selon saint Bernard, par exemple, l'ouverture du côté révèle l'amour du cœur de Jésus. L'adoration trouve une grande profondeur mystique ; le nom le plus notable est celui de saint Gertrude. Les chartreux ont transmis la tradition mystique qui fut ensuite accueillie dans la « dévotion moderne » (siècle 15^{ème}) et par les jésuites à partir du 16^{ème} siècle qui ont toujours eu un engagement particulier pour le culte du Sacré Cœur.

Mais tout ceci regarde avant tout un culte privé. L'entrée de l'adoration explicite du Sacré Cœur dans la liturgie advient seulement au 17^{ème} siècle avec le stimuli de deux saints : Jean Eudes (1601-1680) et Marguerite Marie Alacoque (1647-1690). Jean Eudes, membre de l'oratoire, s'approcha du culte du Sacré Cœur par les passages lucaniens qui mentionnent comment Marie a médité les événements salvifiques dans son cœur (Lc 2,19.51). En partant de ceci, il voit l'importance de la vie intérieure qu'il faut attribuer de façon encore plus intense à Jésus. En 1672, Jean Eudes avec la permission de l'autorité ecclésiastique, soutenu par beaucoup d'évêques français, pu célébrer la première fête liturgique du Sacré Cœur dans un milieu restreint.

Marguerite Marie Alacoque, religieuse à Paray-le-Monial, à partir de 1673 s'est vue poussée par des révélations de la part de Jésus qui recommandaient fortement l'adoration du Sacré Cœur. Voici le contenu principal des messages :

- La vénération du Sacré Cœur est un dernier effort de l'amour de Jésus pour arracher les hommes du règne de Satan⁴⁸. Pie XI reprend plus tard cette perspective, citant Mt 24,12 : Dans les dernier temps, « Par suite de l'iniquité croissante, l'amour se refroidira chez le grand nombre ». La vénération du Sacré Cœur est donc indiquée comme moyen pour combattre l'indifférence dans le monde moderne.
- Une bénédiction spéciale est promise pour tous ceux qui élèvent l'image du Sacré Cœur, vue par la sainte, avec le trône de flamme, la sainte blessée, la couronne d'épine, la croix.
- Il faudrait introduire une fête du Sacré Cœur au premier vendredi après l'octave du *Corpus Domini*. En ce jour on recommande de recevoir la communion comme expiation par rapport à l'indifférence et aux sacrilèges des gens contre l'Eucharistie.
- Comme pratique personnelle, la sainte reçue la charge de passer le jeudi soir qui précède le premier vendredi du mois une heure de prière entre 23 et 24 heures pour participer à la prière de Jésus à Gethsémani.
- Pour ceux qui reçoivent 9 fois de suite le premier vendredi du mois la communion, il est promis de ne pas mourir dans l'état de péché mortel, mais de recevoir la grâce de trouver dans l'heure de la mort l'aide des sacrements et un refuge dans le Sacré Cœur.

⁴⁸ Indépendamment de Marguerite Marie, déjà sainte Geltrude quasi 400 ans avant avait reçu la révélation de l'évangéliste Jean que le culte du Sacré Cœur n'était pas encore adéquat au premier temps, mais pour le dernier temps, afin que le monde devenu vieux et froid dans l'amour de Dieu devienne plus chaud par le mystère du Sacré Cœur.

L'attitude de l'Église envers tels messages est toujours la prudence ; on indique la crédibilité seulement après un long et dur examen, ce qui est arrivé en ce cas. Mais aussi ici, une « révélation privée » ne fait jamais partie du contenu de la foi. Les spécialistes sur les « révélation privées » citent volontiers un passage de Thomas : il s'agit ici non de promouvoir une nouvelle doctrine de foi, mais d'orienter les actes humains (Somme II-II q.174 a.6 ad 3.). Telle révélation est une impulsion dans la situation concrète de l'histoire pour rappeler l'importance des données déjà révélées dans la parole de Dieu et pour les appliquer en mode concret. Pie XII par exemple dit que « *les révélations à la Sainte Marguerite Marie Alacoque n'ont ajouté aucun élément nouveau à la doctrine catholique. Son importance consiste dans le fait que Christ le Seigneur – montrant son Sacré Cœur – voulait appeler les hommes de façon extraordinaire et particulière à méditer et vénérer le mystère de l'amour miséricordieux de Dieu envers le genre humain* » (*Haurietis aquas n°51*).

Stimulé par Jean Eudes et par les révélations à Marguerite Marie Alacoque, l'usage liturgique s'amplifia : en 1693 fut célébrée pour la première fois la fête du Sacré Cœur dans l'Église de la Visitation à Paray-le-Monial ; en 1765 la fête fut introduite pour la Pologne ; Pie VI défendit le culte contre les attaches du pseudo-synode de Pistoia (1786) qui subit l'influence du jansénisme et du rationalisme illuministe ; en 1856 Pie IX introduit la fête du Sacré Cœur pour l'Église entière ; en 1864 Marguerite Marie Alacoque fut béatifiée.

En 1899, Léon XIII publia l'encyclique *Annum sacrum* avec laquelle il prépara la consécration de tout le genre humain au Sacré Cœur, selon sa propre évaluation personnelle, ce fut l'acte le plus important de son pontificat. Dans les années 1899 et 1900 le monde catholique entier fit sienne la requête du Pape. L'occasion (non la cause) de la consécration étaient les révélations reçues par la religieuse Marie du Sacré Cœur Droste zu Vischerin, vivant à Porto (Portugal).

Léon XII augmenta le grade de fête, il introduit l'usage mondial des messes votives au Sacré Cœur le premier vendredi du mois, il présenta la litanie au Sacré Cœur.

Benoît XV proclama « sainte » Marguerite Marie Alacoque en 1920, et en 1928, Pie XI publia son encyclique *Miserentissimus Redemptor* qui souligne de façon forte le moment de l'expiation.

En 1956, avec l'encyclique *Haurietis aqua de Pie XII*, la doctrine Magistère rejoint quasi un sommet. Il s'agit d'une liste dogmatique, historique et pastorale de l'adoration du Sacré Cœur, répondant aussi à certaine objection. Il décrit le Sacré Cœur comme le « résumé de l'entier mystère de notre Rédemption ». Il est très utile de lire cette encyclique. Le fond pastoral semble encore actuel jusqu'à aujourd'hui.

Il sera facile de recueillir beaucoup de recommandations du culte chez Jean XXIII, Paul VI et Jean Paul II. Ce dernier était très content de la béatification (1993) et canonisation (2000) d'une religieuse polonaise, Faustine Kowalska, qui combina l'adoration du Sacré Cœur avec une image particulière sur la divine miséricorde, s'écoulant du cœur de Jésus. Jean Paul II, par exemple, à Augsbourg en 1987, recommanda de façon particulière l'importance des premiers vendredi du mois⁴⁹.

Pour faire le point : l'adoration du Sacré Cœur consiste dans la réponse d'amour à l'amour précédant de Jésus ; il implique tant la consécration que l'expiation ; pour une juste compréhension, il faut (selon le P. Croiset SJ, 1691) une aversion contre le péché, une foi vive, l'amour personnel envers Jésus (s'exprimant dans la prière et dans le sacrifice) et la dévotion intérieure.

Moyens concrets dans la vie pastorale peuvent être : la messe votive au premier vendredi du mois ; la communion portée aux malades en ce jour (et ceux proches) ; la préparation avec la confession (premier jeudi et/ou vendredi) ; l'heure sainte d'adoration le premier jeudi soir ; la consécration au Sacré Cœur à la fête du Christ Roi (introduite par Pie XI).

⁴⁹ Discours du 4.5.1987.

7. L'œuvre salvifique du Christ ou SOTERIOLOGIE

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 512-682 ; Thomas, Somme III q 25-59.

7.1 La description du salut dans la Bible

Après le chapitre 6 sur la « *personne du Christ* », la Christologie dans le sens le plus étroit, commençons la Sotériologie : l'œuvre salvifique du Christ, dit dans les paroles de Thomas : ce qu'a fait et souffert pour nous le Rédempteur.

Le concept du salut n'est pas seulement traité dans la sotériologie, mais aussi dans la doctrine sur la grâce. Dans la sotériologie nous contemplons le fondement objectif du salut dans l'œuvre de Jésus ; il s'agit de la « *Rédemption objective* », ce que le Seigneur a préparé pour nous. Mais le salut n'arrive pas en mode magique, automatiquement ; il a besoin d'être porté à nous, au sujet concret, avec notre collaboration : la « *Rédemption subjective* ». Pour utiliser un exemple simple : Jésus nous offre la médecine (Rédemption objective), mais cette médecine fait son effet seulement si nous la prenons (Rédemption subjective)¹. Alors que la sotériologie s'occupe de la Rédemption objective, la doctrine sur la grâce voit comment le salut arrive au-dedans de nous et décrit plutôt la Rédemption subjective.

L'attente du salut se montre déjà dans l'Ancien Testament. Le schéma utilisé dans la panoramique biblique inclut clairement la perspective sotériologique : médiation ascendante (médiation royale, sacerdotale et prophétique) – médiation descendante (médiateurs célestes : ange de Dieu, Sagesse, Parole, Fils de l'homme). Est fondamental pour l'expérience du salut, surtout la tradition de l'exode : « *Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la condition d'esclave* » (Ex 20,2). Durant une longue histoire Israël expérimente toujours de nouveau l'aide divine, même dans des situations apparemment désespérées². Une formulation résumée et exemplaire de ces expériences se trouve dans les psaumes : « *Notre Dieu est un Dieu qui sauve ; le Seigneur Dieu libère de la mort* » (Ps 68,21).

Pour la survie d'Israël il était indispensable non seulement l'intervention rédemptrice de Dieu, mais aussi la divine bénédiction. La bénédiction adressée à Abraham vaut pour l'entière descendance du patriarche et doit s'étendre à toutes les familles de la terre (Gn 12,1-3).

La relation salvifique entre Dieu et Israël est constituée par la multiple réalité de l'alliance, résumée dans la formule : « *Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple* » (Lev 26,12 ; Jr 24,7 ; 31,33 etc.). Dans le centre se trouve l'alliance au Sinäi, précédée d'autres alliances : surtout celles avec Noé (Gn 9,9), Abraham (Gn 17, 1-14 ; Ex 6,5) et David (2Sam 23,5 ; Ps 89). C'est toujours Dieu qui prend l'initiative, même pour la promesse de la nouvelle alliance qui s'attend dans le futur (Jr 31,31-34 ; Ez 16,60-63).

Les perspectives les plus importantes pour la sotériologie vétérotestamentaire se trouvent dans les poèmes du Deutéro-Isaïe (Is 40-55). Le nouvel exode de Babel est décrit comme un nouvel acte créateur de Dieu qui a fait tout seul le monde entier (Is 43,1-7.14s etc.). Le Salut promis dispose d'une extension universelle : « *tout homme* » verra la gloire du Seigneur (Is 40,5). A l'intérieur du Deutéro-Isaïe, la sotériologie rejoint son point culminant dans le quatrième chant sur le serviteur de Dieu : le serviteur, qui est sans péché, expie les péchés de beaucoup et est exalté (Is 52,13-53,12, surtout 53,10-12 : le serviteur de Dieu « *offrira soi même en expiation* », « *il justifiera beaucoup, il se chargera de leur iniquité* », « *il portait le péché de beaucoup* »).

L'attente du salut se concentre davantage sur la condition intérieure, c'est-à-dire sur le pardon des péchés et sur le cœur nouveau, demeure de l'Esprit de Dieu (surtout Ez 36,25-27). L'orientation va vers le futur dans lequel on attend l'intervention définitive de Dieu pour créer le cosmos nouveau ; l'apocalyptique souligne fortement ce caractère futur du salut (Is 66,20 ; Dn 12,2-3 etc.).

Dans le Nouveau Testament, déjà le nom « *Jésus* » (Jahvé sauve) témoigne de la marque intrinsèquement sotériologique du christianisme. L'accent se trouve clairement sur la Rédemption du

¹ Somme III q. 49 a.2 ad 3/4 ; q.48 a.2 ad1.

² Cf. Par exemple Jg 7 ; 2Ch 20,1-30 ; Dt 9,3ss ; Ps 33, 16-19.

péché : « ... Tu l'appelleras Jésus ; il sauvera en effet son peuple de ses péchés » (Mt 1,21). « ... car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés. » (Mt 26,28).

Divers moments sotériologiques du Nouveau Testament furent déjà alludés dans la partie générale sur la Sainte Ecriture : la volonté de Jésus d'accomplir un sacrifice expiatoire pour nos péchés (2.2.2.5) ; mort et résurrection comme le centre de l'œuvre salvifique sur la base de l'Incarnation (2.2.3) ; les catégories de la médiation et du sacerdoce (2.2.3.4). Déjà l'annonce du règne de Dieu regarde le salut : où règne Dieu, l'homme trouve la félicité, la vie éternelle.

L'évangile selon Marc porte un passage particulièrement important. Après la troisième annonce de la passion, avant l'entrée à Jérusalem, Jésus répond à la requête des fils de Zébédée qui ont désiré les premières places dans le royaume de Dieu. Il rappelle sa mission : « le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon (*lutron*) pour la multitude (*anti pollôn*) » (Mc 10,45 ; cf. Mt 20,28).

Le terme *lutron* apparaît seulement ici dans le Nouveau Testament. Il signifie dans le langage commun le rachat payé pour un esclave ou (surtout) un prisonnier, ou bien pour libérer par une garantie. La pensée ressemble à l'enseignement de Is 53,10-12 (4^{ème} chant sur le serviteur de Dieu) par rapport à l'expiation viciaire. Mais la formulation est indépendante.

Le rachat est payé « pour » beaucoup : le « pour » (*anti*) a double sens de « en faveur de » et « à la place de ». En tout cas la mort viciaire de Jésus est claire : avec la mort, Jésus prend sur lui le châtement mérité de la multitude, de l'humanité pécheresse. Il n'est pas dit expressément de quoi la multitude doit être libérée, mais du contexte il est évident qu'il s'agit du péché. Il n'est pas non plus indiqué à qui doit être payé le prix. Dans l'Eglise antique, certains pensaient que le rachat était payé au diable. Telle interprétation ne correspond pas au contexte évangélique : Satan n'est pas mentionné dans l'histoire de la passion selon Marc et Matthieu ; en outre le diable ne veut pas la mort de Jésus, mais cherche à enlever Jésus de ce choix (Mc 8,33 ; Mt 16,23). Le rachat s'adresse au contraire à Dieu. Le fait que Dieu ne soit pas mentionné expressément convient à la coutume juive d'alluder à la présence divine et de ne pas la nommer directement.

La mort viciaire de Jésus comme donation de soi-même apparaît aussi dans le récit sur la dernière Cène. En Marc et Matthieu l'interprétation de l'institution de l'Eucharistie est liée à la parole sur le calice : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance versé pour la multitude (*hyper pollôn*) » (Mc 14,24 ; cf. Mt 26,28 qui ajoute : « en rémission des péchés »). L'expression « sang de l'alliance » allude à l'alliance du Sinaï : ayant offert des sacrifices d'animaux et obtenu l'adhésion du peuple à la loi de Dieu, Moïse asperge le peuple avec la moitié du sang des animaux en disant : « Voici le sang de l'alliance, que le Seigneur a conclu avec vous sur la base de ces paroles ! » (Ex 24,8). La première moitié fut versée sur l'autel qui représente Dieu. Ainsi Moïse, intermédiaire entre Dieu et Israël, unit symboliquement Dieu et le peuple par le sang du sacrifice. Les paroles de Jésus reprennent cet événement : le Seigneur offre en mode viciaire son propre sang pour Israël qui a rompu l'alliance. Le sang est le signe de la vie, offert en faveur des pécheurs. Déjà le Targum sur Ex 24 interprète le sang de l'alliance comme un moyen d'expiation, et Deutéro-Isaïe prépare encore davantage la trace pour la dernière cène : le serviteur de Dieu a « versé sa vie dans la mort » (ainsi littéralement Is 53,12b).

La deuxième version du récit sur la dernière cène (Luc/1Co 11)³ fait référence à la « nouvelle alliance dans mon sang, qui est versé pour vous » (Lc 22,20 ; cf. 1Co 11,25). Le renvoi à la « nouvelle alliance » rappelle la promesse de Jérémie : Dieu conclura avec Israël (et avec Juda) une nouvelle alliance. « Non comme l'alliance que j'ai conclue avec leur père, quand je les ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Egypte, une alliance qu'ils ont violé, bien que je sois leur Seigneur. ... Celle-ci sera l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours, dit le Seigneur : Je mettrai ma loi dans leur âmes, je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serais leur Dieu et ils seront mon peuple. ... tous me reconnaîtront ... parce que je pardonnerai toutes leurs iniquités et je ne me souviendrai plus de leur péché » (Jr 31,31-34).

³ Le récit de Paul en 1Co 11 fait référence à la mission de Paul à Corinthe (vers 51 d.C.) et il rappelle : « moi en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis... » (v.23).

La sotériologie de Matthieu concrétise de façon particulière le rôle de l'Église qui doit porter le salut aux fidèles. Les deux passages sur le pouvoir de délier ou de lier sont emblématiques, un pouvoir qui regarde aussi le pardon des péchés (Mt 16,19 ; 18,17). La Rédemption objective doit rejoindre le sujet concret par l'Église et la grâce sacramentelle.

Les écrits lucaniens – l'évangile et les Actes – portent le nombre le plus grand des références au *salut* (*soteria*)⁴ et à la *Rédemption* (*apo/lutrosis*)⁵. Les deux derniers termes viennent de *luo* soit *dissoudre*. *Soteria* au contraire remonte à *sozo*, qui signifie *sauver, libérer*. C'est le concept le plus utilisé en Luc pour décrire ce qui porte le royaume de Dieu à l'homme. Est emblématique la présentation de Noël : « *Aujourd'hui dans la ville de David vous est né un sauveur (soter) qui est le Christ Seigneur* » (Lc 2,11). Le mot peut indiquer la libération de la possession démoniaque (Lc 8,36), une guérison miraculeuse (Lc 6,9 ; 8,48.50 etc....) ou bien le pardon des péchés (Lc 7,50 ; cf. 17,19).

Pour recevoir le salut il faut la foi (Lc 7,50 ; 8,12 ; 17,19 ; Ac 14,9 ; 16,30s). En ce sens la communauté de ceux qui trouvèrent la foi dans le Christ ressuscité peut être simplement appelée : « *ceux qui avaient la foi* » (Ac 2,48). Pierre confesse devant le Sanhédrin : « *car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné (Jésus Christ) par lequel nous devons être sauvé* » (Ac 4,12).

Le salut décrit dans l'œuvre lucanienne reçoit une forte marque royale. Déjà l'annonce de l'ange indique Jésus comme celui auquel Dieu « *donnera le trône de David son père et il règnera pour toujours sur la maison de Jacob et son règne n'aura pas de fin* » (Lc 1,32s). *Sauveur (soter)*(Lc 2,11), *bienfaiteur (euergètes)*(Ac 10,38 ; cf. Lc 22,25) et *prince (archegos)*(Ac 3,15 ; 5,31) sont des titres utilisés dans le langage commun pour l'empereur et les autres souverains antiques. Jésus était roi depuis le début, mais son devoir de souverain est manifesté complètement seulement après la résurrection : « *Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié !* » (Ac 2,36 ; 13,30-39 avec le psaume 2).

Luc rappelle le fait que Jésus « *devait* » souffrir, que sa mort était « *nécessaire* » (Lc 17,25 ; 24,7.26.44 ; Ac 17,3). La souffrance rédemptrice de Jésus advient « *selon le dessein préétabli et la prescience de Dieu* », même si ceci advint par la main des impies (Ac 2,23).

Un riche panoramique sur la sotériologie – mieux : tous les éléments centraux – nous le trouvons dans les Lettres Pauliniennes. Le salut en Jésus Christ apparaît comme le centre de la théologie paulinienne, comme le démontre par exemple Ph 1,21 : « *pour moi en effet, vivre c'est le Christ* ». Au centre de la sotériologie au contraire se trouve la mort de Jésus sur la croix, même si la croix ne peut pas être détachée de la résurrection. Paul n'apporte aucune théorie élaborée sur *comment* la croix devient la source du salut, mais il réaffirme le fait : la croix advint « *pour nous* » (1Th 5,10 ; Ro 5,8 etc....), « *pour moi* » (Ga 2,20), « *pour tous* » (2Co 5,14s).

Il applique à Jésus le mot *propitiatoire, instrument d'expiation (hilastérion)* : « *Dieu l'a exposé, instrument de propitiation par son propre sang moyennant la foi ...* » (Ro 3,25). Cette expression se réfère au couvercle de l'arche de l'alliance (hébreu : *kapporet*, Ex 25,17 etc. ; He 9,5). A droite et à gauche se trouvent deux chérubins pour couvrir avec leurs ailes le couvercle comme signe de la présence de Dieu qui parlait à Moïse (Nb 7,89). Le *kapporet* pouvait aussi indiquer le Saint des Saints en général, la partie intime du temple (1Ch 28,11). Au grand jour de l'expiation, le propitiatoire était aspergé de sang (Lv 16) pour pouvoir nous approcher de Dieu le plus possible. Le propitiatoire, en somme, était un endroit pour l'expiation. Cette *place* est Jésus lui-même dans sa mort sur la croix pour manifester la justice divine (Ro 3,26).

Jésus apparaît ici comme le sacrifice expiatoire, et le récit sur la dernière cène (1Co 11) le présente comme sacrifice de l'alliance. Une autre référence se dédie au sacrifice de l'agneau pascal : « *purifiez-vous du vieux levain pour être un pâte nouvelle puisque vous êtes des azymes. Car notre pâque, le Christ a été immolé !* » (1Co 5,7). Jésus apparaît ainsi comme le vrai agneau pascal qui nous libère de la perdition et nous porte vers le salut promis.

Paul souligne beaucoup de fois le Père comme étant l'initiateur du salut qui se déroule *en* ou *par* Jésus Christ ; Dieu « *nous a réconcilié avec lui par le Christ et nous a confié le ministère de la*

⁴ 3 fois dans l'évangile et 18 fois dans les Actes ; 3 fois le mot *soter*.

⁵ 4 fois : Lc 1,68 ; 2,38 ; 21,28 ; Ac 7,35 ; pour *lutroûsthai* Lc 24,21.

réconciliation » (2Co 5,19). « *Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale* » (Ga 4,4s). Dieu « *n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous accordera-t-il pas toute faveur ?* » (Ro 8,32).

Jésus Christ n'opérait pas la Rédemption comme un instrument passif, mais il manifeste lui aussi l'intention salvifique. Jésus Christ « *s'est donné lui-même pour nos péchés* » (Ga 1,4), mieux, « *Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi* » (Ga 2,20). « *Le Christ nous a rachetés de cette malédiction de la Loi* » (Ga 3,13). Nous trouvons une connexion intime entre Père et Fils, comme le démontrent divers synonymes : l'apôtre parle tant de « *l'évangile de Dieu* » (1Th 2,2.8.9 ; Ro 1,1 ; 15,16) que de « *l'évangile du Christ* » (1Th 3,2 ; 1Co 9,12 ; Ro 15,19), et de l'Eglise qui apparaît tant comme « *Eglise de Dieu* » (1Co 1,2 ; 10,32) que comme « *Eglise du Christ* » (Ro 16,16 ; Ga 1,22 etc.).

Il ne faut pas non plus oublier le rôle de l'Esprit Saint, associé avec l'idée de la « *présence* » divine dans l'homme sauvé. « *L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné* » (Ro 5,5). En nous habite l'Esprit de Dieu. « *Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas* » (Ro 8,9).

La solidarité de l'homme sauvé avec le Christ se montre beaucoup de fois en des expressions avec la préposition « *avec* » (*sun*), par exemple en Ro 6 : dans le baptême nous sommes « *crucifié avec lui* », mais « *nous vivrons* » aussi « *avec lui* » (vv. 4-8). « *En effet, par la Loi je suis mort à la Loi afin de vivre à Dieu : je suis crucifié avec le Christ* » (Ga 2,20). Le salut espéré, présent déjà maintenant dans l'Esprit Saint consiste dans la participation à la vie du Christ.

Le mode vicair de l'action salvifique se montre dans le parallèle avec Adam : « *Comme en effet par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle constituée juste* » (Ro 5,19 ; cf. 1Co 15,21.45-49).

Jésus a pris notre place : « *Celui qui n'avait pas connu le péché, Il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu* » (2Co 5,21 ; cf. Ga 3,13 : Christ fait « *malédiction* »). L'échange advient ici entre notre péché et la justice du Christ. L'expression « *il l'a fait péché* » est une métonymie qui dit l'action par l'effet. Le visage déchiré du Christ en croix nous renvoie à l'image de notre péché, mais au même moment nous communique sa justice. Comme le Christ expérimenta sur la croix les conséquences terribles du péché humain, ainsi faisait son effet sur nous la force libératrice de la justice divine. Jésus fut traité comme l'auraient mérité les pécheurs pour lesquels il s'offre sur le bois de la croix.

Parmi les mots utilisés pour la Rédemption reçoivent un profil particulièrement fort la *réconciliation*, la *justification* et la *libération* et respectivement la *liberté*. En quelques passages apparaît l'idée que Dieu a réconcilié à soi le monde en Christ (2Co 5,18-20 ; cf. Ro 5,10-11 ; 11,15). L'étymologie grecque pour *réconcilier* (*katalasso*, *synallaso*) rappelle l'idée du changement : une situation ou un quelqu'un sont rendus divers. Désormais le témoignage du *corpus* paulinien montre que la réconciliation ne comporte pas un changement d'attitude en Dieu. En lui l'offrande de la réconciliation est absolue, et pour autant qu'elle lui revienne, la réconciliation est déjà accomplie en Christ. Ce qui change est la situation de l'homme en rapport à Dieu. La réconciliation se réalise dans l'évènement du Fils incarné, en lequel Jésus agit : et comme le Fils qui vient à réconcilier les hommes ennemis de Dieu, et comme l'homme qui retourne vers Dieu. En Jésus sont à l'œuvre les deux côtés de la réconciliation, le don de Dieu et la réponse de l'homme libre.

Justification (*dikaiosis*) est l'expression paulinienne plus typique pour l'œuvre de Rédemption et pour le salut qui en provient. « *Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu et ils sont justifiés par la faveur de sa grâce en vertu de la Rédemption accomplie dans le Christ Jésus* » (Ro 3,23s, cf. Ga 3,15-21). L'homme est justifié par la foi, non par les œuvres de la loi mosaïque. Il reçoit le salut comme don, gratuitement.

Le concept de la justification trouve des racines vétérotestamentaires dans la *justice de Dieu*, dans la fidélité à son alliance. Etre justifié signifie correspondre à la volonté de Dieu, à son alliance. *Justice* en ce contexte n'est pas distinct de la miséricorde : c'est Dieu qui nous fait justes par l'expiation de Jésus Christ. Ce n'est pas la justice qui punit, mais la justice qui sauve. En ce sens la justification des

hommes en Christ n'est pas une sentence judiciaire de Dieu, mais la volonté de ne pas punir comme il le faudrait ceux qui s'identifient avec son Fils.

Un troisième concept pour indiquer l'effet de la Rédemption est la liberté. Elle apparaît comme une réalité positive, comme *liberté (eleutéria) que nous avons en Christ* (Ga 2,4 ; cf. 5,1 ; Ro 8,21). En sens négatif, elle se démontre comme *Rédemption* ou bien *rachat* (délivrer, payant un prix) (*apolusosis*) (Ro 3,24 ; 1Co 1,30 ; Ga 3,13), comme est racheté un esclave ou bien un prisonnier. Telle libération regarde trois réalités : la mort, le péché et la loi (de Moïse) (par exemple Ro 8,2s : « *La loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus t'a affranchi de la loi du péché et de la mort. De fait, chose impossible à la Loi, impuissante du fait de la chair, Dieu, en envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché et en vue du péché, a condamné le péché dans la chair* »).

Le mot *soteria*, dans les lettres de Paul, se réfère d'habitude au futur, comme dans les passages suivants : « *...C'est l'heure désormais de vous arracher au sommeil ; le salut est maintenant plus près de nous qu'au temps où nous avons cru* » (Ro 13,11). « *Pour nous, notre cité se trouve dans les cieux, d'où nous attendons ardemment, comme sauveur, le Seigneur Jésus Christ, qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire...* » (Ph 3,20s). Il s'agit ici du salut commencé déjà maintenant, comme l'apôtre le rappelle aux corinthiens : « *Et puisque nous sommes ses coopérateurs, nous vous exhortons encore à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu. Il dit en effet : Au moment favorable, je t'ai exaucé ; au jour du salut, je t'ai secouru. Le voici maintenant le moment favorable, le voici maintenant le jour du salut* » (2Co 6,1-2 ; cf. Ro 11,11 : « *le salut est parvenu aux païens* »).

La perspective présente du salut est soulignée surtout par les lettres aux Colossiens et aux Ephésiens. Nous sommes ensevelis avec Christ dans le baptême et ressuscité avec lui (cf. Col 2,12s ; 3,1 ; Eph 2,5s), même si on attend encore le jugement dans le futur (Eph 4,30 ; 6,13) et l'hérité promise (Col 3,24 ; Eph 1,14 ; 5,5). Le salut advient quasi comme un échange de place : les chrétiens sont « *ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus* »

(Eph 2,6), leur vie est « *désormais cachée avec le Christ en Dieu* » (Col 3,3) – une réalité qui se manifestera à la parousie (Col 3,4). Le salut se déroule dans le corps du Christ qui est l'Eglise (Col 3,1 ; Eph 3,6 ; 4,4 ; cf. 2,15s). La réconciliation avec Dieu abat aussi le mur de séparation entre les juifs et les païens pour « *les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix* » (Eph 2,14-16). Comme conséquence de la paix avec Dieu apparaît la paix entre les hommes (Eph 2,15.17).

Dans les Lettres aux Colossiens et aux Ephésiens nous trouvons un fort accent à la victoire de Jésus sur les pouvoirs diaboliques. Dieu a pardonné tous les péchés « *il a effacé, au détriment des ordonnances légales, la cédula de notre dette (exaleipas to kat'hemôn cheirografon), qui nous était contraire ; il l'a supprimée en la clouant à la croix. Il a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a données en spectacle à la face du monde, en les traînant dans son cortège triomphal* » (Col 2,14s). Le *cheirografon* qui est enlevé et mis sur la croix indique un titre de crédit (un billet qui protège le débit à payer). Il correspond à la requête du « *Notre Père* » de remettre nos dettes. Va hors contexte la théorie qui présuppose un pacte avec Satan, conclu par Adam, mais semble adéquate l'interprétation que le *billet de débit* était dans les mains des esprits mauvais qui montraient cette condamnation à Dieu contre les hommes. Il ne s'agit pas non plus de la loi de Moïse, mais des fautes que la loi rappelle. Le fait que le document écrit de notre débit soit cloué sur la croix exprime l'idée de l'expiation viciaire (comme par exemple en 1Co 15,3 ; 2Co 5,21 ; Ga 3,13). Le *dépouillement* des pouvoirs diaboliques (en arrière il y a l'idée du vêtement comme signe du pouvoir royal) advient par la croix et l'exaltation de Jésus.

Par rapport aux lettres pastorales il faut rappeler surtout un passage central sur la médiation de Jésus : Dieu « *veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur (mesites) entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon (antilutron) pour tous...* » (1Tm 2,4-6).

Le *médiateur* est quelqu'un qui est au milieu des deux parts. Dans le langage commun, il s'agit surtout d'un médiateur entre les deux parties dans une procédure judiciaire. Est important le renvoi que Jésus Christ comme homme est devenu médiateur entre Dieu et les hommes. Comme homme, Jésus s'offre à Dieu comme *rachat*. La préposition *anti* (-lutron) souligne l'idée de l'action viciaire.

Dans le contexte de la lettre, le renvoi à la médiation par l'humanité de Jésus ajoute un accent anti-docétisme. L'unité du médiateur correspond à l'unicité de Dieu, rappelée dans le même verset.

Des indications fortes sur la souffrance expiatoire du Christ se trouvent dans la Première Lettre de Pierre. Christ a souffert pour vous (1P 2,21). Il est « mort une fois pour les péchés, juste pour des injustes, afin de nous mener à Dieu... » (1P 3,18). Un accent particulier est donné au sang de Jésus : « 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 tache, le Christ... » (P 1,18-19). Le développement néotestamentaire le plus exprimé du thème du serviteur de Dieu dans le Nouveau Testament se trouve en un contexte parénétiq

« ... Mais si, faisant le bien, vous supportez la souffrance, c'est une grâce auprès de Dieu. Or, c'est à cela que vous avez été appelés, car le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces, lui qui n'a pas commis de faute - et il ne s'est pas trouvé de fourberie dans sa bouche ; lui qui insulté ne rendait pas l'insulte, souffrant ne menaçait pas, mais s'en remettait à Celui qui juge avec justice ; lui qui, sur le bois, a porté lui-même nos fautes dans son corps, afin que, morts à nos fautes, nous vivions pour la justice ; lui dont la meurtrissure vous a guéris. Car vous étiez égarés comme des brebis, mais à présent vous êtes retournés vers le pasteur et le gardien de vos âmes » (1P 2,20-25).

L'élaboration plus ample de la sotériologie néotestamentaire arrive dans la Lettre aux Hébreux à laquelle furent déjà dédiés quelques accents (souverain prêtre, médiateur). L'auteur fait un parallèle entre le culte de l'Ancien Testament et l'unique sacrifice du Christ. Jésus Christ, Grand-Prêtre « selon l'ordre de Melchisédech », « n'est pas journallement dans la nécessité, comme les grands prêtres, d'offrir des victimes d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple, car ceci il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même » (He 7,27). « ... non pas avec du sang de boucs et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une Rédemption éternelle » (He 9,12 ; cf. 10,10).

Le sacrifice de Jésus est un sacrifice (*tusia*) pour les péchés (He 10,12 ; cf. 9,26 ; 10,16), une offrande (*prosfora*) (10,10 ; cf. 7,27 ; 9,14.28). Son sacrifice est comparable aux sacrifices pour le péché au jour de la réconciliation (He 13,11s), même si ces derniers ne pouvaient pas rejoindre la Rédemption (cf. He 10,1-18). Ils étaient « l'ombre des biens à venir, non la substance même des réalités » portés par le sacrifice de Jésus (He 10,1).

C'est le sang du Christ qui purifie notre conscience des œuvres mortes, mais c'est le sang de celui qui « par un Esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu » (He 9,14). La valeur de l'offrande résulte de l'offrande de soi et l'effusion de sang est seulement la manifestation de cette offrande. En outre le sacrifice de Jésus est porté au Père avec un Esprit éternel, c'est-à-dire en manière essentiellement spirituelle (intégrant, cependant, l'aspect visible et corporel). L'offrande du Fils rejoint le Père par l'Esprit Saint.

De la part du Christ, le sacrifice apparaît comme la prière suprême, une prière de tout l'être (Galot). Ce fait résulte de la description de l'angoisse avant la mort : « ... C'est lui qui, aux jours de sa chair, ayant présenté, avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance... » (He 5,5-7).

L'obéissance n'est pas une caractéristique n'importe laquelle, mais le centre de l'offrande : « en entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation ; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté » (He 10,5-7).

Nous avons cité le renvoi de la Première Lettre à Timothée où Jésus est médiateur en tant qu'homme. Nous pouvons dire une chose semblable par rapport à la médiation et au sacerdoce présentés dans la Lettre aux Hébreux : ce sont des qualités essentiellement liées à la nature humaine. Il était discuté si l'on pouvait appliquer au Fils de Dieu un sacerdoce éternel comme Philon l'attribuait au Verbe : le Logos fut le Grand-Prêtre universel, médiateur de l'alliance⁶. Mais la Lettre aux Hébreux

⁶ Philon, De gig. 52 ; De fuga et inv. 108.

fait comprendre que la fonction sacerdotale demande clairement l'être humain : « ... nous n'avons pas un grand prêtre impuissant à compatir à nos faiblesses, lui qui a été éprouvé en tout, d'une manière semblable, à l'exception du péché » (He 4,15). « Tout grand prêtre, en effet, pris d'entre les hommes, est établi pour intervenir en faveur des hommes dans leurs relations avec Dieu, afin d'offrir dons et sacrifices pour les péchés. Il peut ressentir de la commisération pour les ignorants et les égarés, puisqu'il est lui-même également enveloppé de faiblesse... » (He 5,1-2). Le Fils de Dieu est devenu Grand-Prêtre (He 2,17 ; 5,5 ; 6,20 ; 7,20-21).

D'autre part, l'efficacité du sacrifice remonte au fait que le Fils de Dieu lui-même l'accomplit. Il est le Grand-Prêtre selon l'ordre de Melchisédek dont l'écriture n'indique ni l'origine ni la fin (He 7,3). Toutefois le Fils de Dieu n'est pas prêtre depuis toujours, mais « pour l'éternité » (He 5,5-6).

Sans pouvoir parler proprement d'un sacerdoce du Verbe, il faut affirmer la convenance qui existe entre l'attitude éternel du Fils, tourné vers le Père en un don d'Amour, et l'attitude sacerdotale qu'il prit venant dans le monde. Jean Galot tire cette conclusion d'un parallèle entre l'office sacerdotal et la propriété du Verbe éternel, décrite dans le prologue de Jean. L'office du Grand-Prêtre regarde les choses qui sont tournées vers Dieu (*ta pros ton theon*) (He 5,1) ; de l'éternité le Verbe était « tourné vers Dieu » (*pros ton theon*)(Jn 1,1).

Jésus occupe son office sacerdotal depuis l'Incarnation (He 10,5-7), mais il parvient à l'achèvement seulement lors de son arrivée dans le sanctuaire céleste, seulement par la glorification. Notre espérance est « comme une ancre de notre âme, sûre autant que solide, et pénétrant par-delà le voile, là où est entré pour nous, en précurseur, Jésus, devenu pour l'éternité grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (He 6,19-20). Jésus Christ, « tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance ; après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel, puisqu'il est salué par Dieu du titre de grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (He 5,8-10 ; cf. 7,17-21). Le sacerdoce du Christ pouvait se manifester pleinement seulement après l'entrée dans la gloire céleste.

Le sacrifice du Christ est advenu *une fois pour toutes* à la croix (He 7,27 ; 10,10). Mais d'autre part l'offrande de ce sacrifice s'est consumée au ciel ou Christ intercède en notre faveur. La Lettre suggère donc que dans ciel le Christ présente au Père le sacrifice offert ici-bas afin que nous puissions en bénéficier. Ceci signifie une présentation de l'immolation accomplie pour en recueillir les fruits. L'offrande céleste s'identifie avec l'activité elle-même d'intercession (cf. He 7,24-25). Dans l'intercession, l'œuvre expiatoire du Christ rejoint son objectif qui est la purification des hommes de leurs péchés.

Terminons notre regard avec les Ecrits Johanniques. Pour Jean, Jésus est « *les sauveur du monde* » (*soter toû kosmou*) (Jn 4,42 ; 1Jn 4,14). Le salut correspond à la *Vie (éternelle)* : « *Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui* » (Jn 3,16-17 ; cf. 12,47). Mieux : Jésus lui-même est la vie, mais aussi la vérité (Jn 14,6). La révélation des mystères divins elle-même dispose d'un effet rédempteur : « *déjà vous êtes purs grâce à la parole que je vous ai fait entendre* » (Jn 15,3). Le sens de la révélation est de manifester la *gloire* de Dieu (Jn 2,11.23 etc.). « *...nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité...* » (Jn 1,14). Jésus est aussi la *voie* (Jn 14,6) : par lui on arrive au Père. La Rédemption s'accomplit dans *l'heure* de Jésus, dans *l'exaltation* – la crucifixion qui établie aussi le début de la glorification. Toutefois, c'est seulement le Christ ressuscité qui communique l'Esprit Saint (Jn 20,22).

Déjà au début de l'évangile, Jésus apparaît comme *l'agneau qui enlève le péché du monde* (Jn 1,29). L'*agneau* tué qui vie est aussi un thème récurrent dans l'Apocalypse (Ap 5,7-14 ; 14,1-5 ; 19,7-9). Son sang est le moyen par lequel sont rendus candide les *vêtements* des sauvés (Ap 7,14), le prix par lequel ils sont sauvés (Ap 14,3) et aussi le moyen par lequel vient la victoire contre Satan (Ap 12,11 : « *eux l'ont vaincu par le sang de l'Agneau* »). La même perspective apparaît aussi dans l'évangile : « *C'est maintenant le jugement de ce monde ; maintenant le Prince de ce monde va être jeté dehors* » (Jn 12,31 ; cf. 16,11).

Jusqu'à maintenant nous avons vu un panoramique sur la sotériologie dans les divers endroits du Nouveau Testament. Il est aussi utile de donner un regard synthétique sur l'ensemble, comme tente de le faire par exemple Hans Urs von Balthasar qui distingue 5 aspects principaux de la réconciliation dans le Nouveau Testament⁷ :

1. La donation du Fils pour nous de la part du Père. Avec le Fils le Père nous *donnera tout* (Ro 8,32). Jésus se laisse *donner*, mais il consent lui-même activement à cette donation : « ...*je donne ma vie, pour la reprendre* » (Jn 10,17).
2. L'échange des places entre Christ et nous. Jésus devient *péché* (2Co 5,21), *malédiction* (Ga 3,13) et *pauvre* (2Co 8,9) pour nous, afin que nous puissions participer à la justice, à la bénédiction et à la richesse de Dieu. *L'agneau de Dieu* prend sur lui *le péché du monde* (Jn 1,29).
3. Le fruit de la réconciliation se démontre avant tout en mode négatif comme libération. L'homme est libéré de l'esclavage du péché (Ro 7 ; Jn 8,34), du diable (Jn 8,44 ; 1Jn 3,8), des *éléments du monde* (Ga 4,3 ; Col 2,20), du pouvoir des ténèbres (Col 1,13), de la loi (Ro 7,1), de la *loi du péché et de la mort* (Ro 8,2) et de la *colère qui vient* (Th 1,10). Cette libération est, selon le modèle de la Rédemption d'Israël de l'esclavage égyptien, illustrée comme paiement d'un cher *prix* (le sang du Christ ; 1Co 6,20 ; 7,23 ; 1P 1,18ss), comme *rachat* (Mc 10,45), comme *propitiatoire* (Ro 3,25) pour une *Rédemption éternelle* (He 9,12). Le renvoi au *sang* comme moyen propitiatoire rappelle l'Ancien Testament et allude à la mort violente comme donation de sa propre vie (Jn 10).
4. A côté de la description négative de la réconciliation nous trouvons des termes positifs : l'introduction dans la vie divine de la Très Sainte Trinité. La libération des liens advient dans l'Esprit Saint qui nous fait prier *Père* et témoigne de notre participation à la filialité de Dieu (Ga 4,6s ; Ro 8,10ss).
5. Comme origine de l'entier processus de réconciliation apparaît l'amour miséricordieux de Dieu. « *Dieu en effet a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique ...* » (Jn 3,16). Ainsi rien « *ne pourra jamais nous séparer de l'amour de Dieu, en Jésus Christ, notre Seigneur* » (Ro 8,39).

Von Balthasar rappelle justement que la sotériologie systématique doit tenir compte de tous les aspects évoqués et les expliquer de façon équilibrée. Certains dangers seront signalés dans le panorama suivant sur l'histoire de la sotériologie.

7.2 Les thèmes principaux de la sotériologie des Pères

La pensée des Pères sera intégrée dans la synthèse sotériologique que nous ferons plus tard. Il s'agit pour l'instant seulement de tracer quelques lignes principales.

Les Pères développent les éléments déjà présents dans le Nouveau Testament, sans donner une tentative systématique sur l'ensemble de la Rédemption. Avec un schéma approximatif nous pouvons distinguer quatre perspectives pour décrire l'œuvre salvifique de Jésus Christ :

1. La libération du péché, de la mort et de la force du diable. Les théologiens de l'Eglise antique soulignent beaucoup de fois (plus souvent que les auteurs modernes) la victoire de Jésus sur le diable, un motif déjà clairement présent dans le Nouveau Testament. Nous trouvons en certains auteurs l'exagération que le *rachat* (dont parle Mc 10,45) fut payé à Satan (Origène, Grégoire de Nysse). Surtout Grégoire de Nysse décrit la Rédemption comme une *duperie* quasi commerciale : Satan se déclare prêt à relâcher ses prisonniers humains, si au contraire il peut s'emparer de Jésus ; mais avec une telle issue il engloutit *l'hameçon* de la divinité et est ainsi battu⁸. Cette théorie cependant n'est pas typique pour l'entière patristique. Grégoire de Naziance se retourne fortement contre l'idée d'un rachat versé au démon :

« *A qui donc et pourquoi a t-il été versé ce sang répandu pour nous, ce noble et précieux sang d'un Dieu devenu notre prêtre et notre victime ? ... Si c'est au démon, quelle injure ! Comme supposer qu'il reçoive*

⁷ Cf Théodrammatique IV.

⁸ *Oratio catechetica* 22,1-24,6.

non seulement une rançon de Dieu, mais Dieu lui-même en rançon, sous prétexte de lui offrir un salaire de sa tyrannie tellement surabondant qu'il devrait désormais en justice nous épargner nous-même ? Et si c'est à son Père je demande comment cela s'est fait. Ce n'est pas lui qui nous tenait captifs... Le Père, il est vrai, s'est trouvé recevoir ; ce fut pourtant sans qu'il sollicitât ou se trouvât dans le besoin, mais pour l'économie de notre Rédemption, et parce qu'il fallait que l'homme fût sanctifié par l'humanité de Dieu, et que lui-même nous libérât et nous ramenât à lui par son Fils médiateur, en triomphant du tyran par sa puissance »⁹

Moins extrême que la théorie du rachat payé au démon est la thèse du *Droit du diable* sur les hommes, une idée soutenue entre autre par saint Augustin. Il présente la thèse de façon très nuancée :

« (12) En vertu d'un certain décret de la justice divine, le genre humain a été livré au pouvoir du démon. Quant à la manière dont l'homme a été livré au pouvoir du démon, il ne faut pas entendre que ce soit par un acte ou un ordre de Dieu, mais seulement par sa permission, juste pourtant. Dès qu'il a eu abandonné le pécheur, l'auteur du péché a fait irruption... »

(13) Ce n'est pas par la puissance, mais par la justice de Dieu que le démon a dû être vaincu.

(18) Quelle est donc la justice qui a vaincu le démon ? Pas d'autre que celle de Jésus-Christ. Et comment le démon a-t-il été vaincu ? Parce que ne trouvant rien en Jésus-Christ qui méritât la mort, il l'a néanmoins fait mourir... Il a donc vaincu le démon d'abord par la justice, ensuite par la puissance : par la justice, puisqu'il était sans péché et que le démon a commis une souveraine injustice en le faisant mourir ; par la puissance, puisqu'étant mort, il est ressuscité pour ne plus jamais mourir (Rom., VI, 9).¹⁰

2. Le sacrifice viciaire. L'expiation viciaire par le sacrifice de Jésus reçoit une marque plus juridique dans la théologie latine. Cette influence se montre d'abord en Tertullien (avocat de métier) qui utilise le mot *satisfactio*, pas encore pour l'œuvre salvifique de Jésus, mais pour la conduite pénitentielle du pécheur :

« En affligeant la chair et l'esprit, nous satisfaisons pour le péché et, en même temps, nous nous prémunissons contre les tentations. » « Tu l'as offensé, mais tu peux encore te réconcilier avec lui. Tu as affaire à quelqu'un qui accepte une satisfaction, mieux, il la désire »¹¹.

Saint Ambroise utilisait le mot *satisfactio* par rapport au sacrifice de Jésus Christ : le Seigneur *satisfaisait le Père pour nos péchés* ».

Satisfaction, dans le droit romain, n'indique pas le paiement totale d'un débit, mais la tentative de *faire suffisamment* : le créancier libérait le débiteur qui avait fait ce qu'il avait pu, qui avait fait suffisamment.

3. La participation à la vie divine. Le salut porté par le Christ ne signifie pas seulement une libération par rapport à une réalité négative à enlever, mais aussi l'arrivée d'une réalité nouvelle, la participation à la vie divine. La théologie grecque (à partir de Grégoire de Naziance) parle ici de *divinisation (teosis)*. Il ne s'agit pas ici de *devenir Dieu* dans le sens étroit – la créature ne perd jamais sa subsistance propre – mais de participer à la vie de Dieu qui nous est communiquée par Jésus Christ dans l'Esprit Saint. L'expression la plus proche dans le Nouveau Testament se trouve dans la seconde Lettre de Pierre, selon laquelle le Seigneur nous a appelé à devenir « *participant de la nature divine* » (2P 1,4).

Citons deux passages exemplaires. Irénée rappelle : « *Car telle est la raison pour laquelle le Verbe s'est fait homme et le Fils de Dieu fils de l'homme : c'est pour que l'homme, en se mélangeant au Verbe et en recevant ainsi la filiation adoptive devienne Fils de Dieu* »¹². Ou bien Athanase : « *Le Verbe s'est fait homme pour que nous soyons divinisés* »¹³.

⁹ Grégoire de Naziance, Discours 45, in Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, I, Desclée, Paris 1988, pp. 162-163.

¹⁰ De Trinitate XIII, 12,16-14.18.

¹¹ Tertullien, *De baptismo* 20,1 ; *De paenit.* 7,14.

¹² Adv. Haer. III, 19,1.

¹³ De Incarn. 54.

Nous trouvons des fois des formulations où déjà l'Incarnation en tant que telle porte la divinisation. Dans les historiographies protestantes du 20^{ème} siècle on en déduit le terme d'une « théorie physique ou mystique » de la Rédemption. *Physique* parce que à travers l'union physique entre Dieu et l'homme dans l'Incarnation l'humanité reçoit la vie divine ; *mystique* parce que la Rédemption est le résultat du mystère de l'union hypostatique. Cette présumée théorie physique/mystique s'opposait à une conception juridique, celle de l'expiation par le moyen de la mort de Jésus. L'approche mystique se liait à l'influence de la théologie johannique, l'approche juridique à l'influence paulinienne.

Il est vrai en cette théorie que la théologie johannique porte un fort accent sur l'Incarnation, alors que dans les lettres pauliniennes nous trouvons une marque aussi juridique de l'œuvre salvifique. Mais si les Pères parlent de l'Incarnation, ils en sous-entendent d'habitude aussi l'entière œuvre du salut jusqu'à la glorification. Grégoire de Naziance, par exemple, s'explique en cette façon :

« *L'Incarnation du Christ est une nouvelle formation de moi, en souffrant Dieu dans la chair pour ma souffrance, Lui qui a redonné en mode viciaire tout pour tout pour moi par la souffrance* »¹⁴

4. L'exemple de Jésus duquel nous pouvons apprendre, accompagnés de l'illumination par l'Esprit Saint. Un texte typique se trouve en Saint Irénée :

« *Le Seigneur a souffert pour amener à la connaissance et à la proximité du Père ceux qui s'étaient égarés loin de lui. (...) Pour nous, la passion du Seigneur, en nous apportant la connaissance du Père, fut source de salut. (...) Par sa passion, le Seigneur a détruit la mort, évacué l'erreur, anéanti la corruption, dissipé l'ignorance ; il a manifesté la vie, montré la vérité, donné l'incorruptibilité. (...)* »¹⁵.

Sans aucun doute, Irénée rappelle que pour la Rédemption ne suffit pas la connaissance en tant que telle, mais fut nécessaire l'évènement historique de l'Incarnation et il faut la réponse entière de l'homme dans la foi accompagnée des œuvres qui correspondent à la volonté de Dieu. Mais l'exemple et l'enseignement du Christ ont une importance centrale pour la Rédemption de l'homme. Avec l'Incarnation commence un processus éducatif pour l'humanité entière.

7.3 L'approche systématique d'Anselme d'Aoste : la satisfaction viciaire du Dieu-homme

7.3.1 Introduction

Dans la patristique nous trouvons le développement du fondement biblique sur la Rédemption avec une variété de motifs. Un traité plus réfléchi arrive seulement au Moyen Age. Le mérite d'avoir présenté pour la première fois une sotériologie systématique est à attribuer à Saint Anselme. Il écrivit un petit traité pour rendre plausible l'Incarnation : *Cur Deus homo*, « *Pourquoi Dieu se fit homme* ».

Ce petit livre est un classique qui a trouvé jusqu'à aujourd'hui une résonance énorme. Encore dans les temps actuels il divise les interprètes. D'une part nous trouvons les critiques qui pourraient souscrire l'évaluation d'Adolph von Harnack, le représentant le plus connu de l'historiographie du dogme dans le protestantisme libéral du 20^{ème} siècle : la doctrine anselmienne serait totalement inacceptable et un attentat contre l'évangile : il n'y aurait jamais eu auparavant dans l'Eglise de théorie *aussi mauvaise*. D'autre part l'Eglise honore saint Anselme comme *Doctor ecclesia*, et aussi aujourd'hui beaucoup de théologiens de renom louent la valeur positive de sa contribution.

Anselme est né en 1033 (ou 1034) à Aoste en Piémont. A l'âge de 27 ans il entre dans le monastère bénédictin du Bec en Normandie où il resta 30 ans. Déjà trois ans après son arrivée il devient le chef de l'école du monastère qui sous son guidage se formait comme centre fameux pour les études

¹⁴ Carm. I,2,34.

¹⁵ Adv. Haer. II,20,3

théologiques. Après la mort de l'abbé fondateur Anselme reçu son poste. En 1093 il est élu archevêque de Cantorbéry et chef de l'Église d'Angleterre. Il meurt à Cantorbéry en 1109.

Anselme est un précurseur de la scholastique. Il cherche à approfondir la vérité de la foi par la réflexion rationnelle. Est typique pour cet effort son principe *fides quaerens intellectum*, la foi cherche l'intellect, l'appropriation rationnelle. Parmi ses œuvres nous trouvons le *Monologion* – avec des expositions importantes sur le mystère de Dieu – et le *Proslogion* qui contient entre autre la preuve ontologique de l'existence de Dieu, une approche combattue jusqu'à aujourd'hui.

Mais l'œuvre la plus ample et avec l'effet le plus fort est sans aucun doute le *Cur Deus homo*. Elle fut achevée en 1098, lorsque Anselme se trouvait en exil en Italie¹⁶. Dans la préface de son œuvre, Anselme s'excuse d'avoir dû finir le traité plus rapidement qu'il le voulait. Quelques personnes avaient copié et diffusé déjà en anticipation quelques parties de l'œuvre de façon qu'Anselme ait retenu nécessaire une publication anticipée.

Le motif pour écrire l'œuvre est expressément indiqué :

« Cette question fait l'objet habituel et des objections que nous opposent les infidèles en tournant en ridicule la simplicité du christianisme qu'ils qualifient de folie, et des préoccupations profondes de nombreux fidèles qui se demandent en vertu de quelle raison ou de quelle nécessité Dieu s'est fait homme et a, par sa mort, comme nous le croyons et le proclamons, rendu la vie au monde, alors qu'il aurait pu obtenir ce même résultat soit par une seule personne, angélique ou humaine, soit par sa seule volonté » (Cur Deus homo, I,1).

L'œuvre naît donc d'un triple motif. D'abord est présenté le motif apologétique de repousser les *objections des infidèles* selon lesquels l'Incarnation du Fils de Dieu et sa mort sur la croix s'opposent à la raison. Les infidèles sont avant tout des juifs et des musulmans.

Au même moment se fait voir un motif dogmatique : il faut approfondir la propre foi avec des raisons théologiques. Dans la préface, Anselme présente carrément la requête d'exposer avec des *raisons nécessaires (racionibus necessariis)* qu'aucun homme n'est sauvé sans le Christ. Avec le présupposé hypothétique de ne rien savoir sur le Christ, le théologien veut montrer que l'Incarnation de Dieu est nécessaire pour le salut de l'homme.

Les deux motifs indiqués (apologétique et dogmatique) sont liés à une requête pastorale : Anselme veut répondre aux nombreuses questions qui tournent autour de l'Incarnation et à la crucifixion du Fils de Dieu.

7.3.2 Le noyau de l'argumentation

Anselme part d'une analyse du péché. Pécher *« n'est pas autre chose que de ne pas rendre à Dieu son dû. Qu'est ce qu'est le dû que nous devons à Dieu ? Toute volonté appartenant à une créature raisonnable doit être soumise à la volonté de Dieu »* (Cur Deus homo I,11).

Qui s'oppose à la volonté de Dieu (qui pèche), lui refuse la dette ; *déshonore Dieu*. Le péché grave offense Dieu et est en quelque façon infini (Cur Deus homo II,14). Il provoque un dommage que l'homme de lui-même ne peut pas réparer.

Offenser Dieu, blesser le divin honneur, ne signifie pas abîmer la divinité de Dieu en tant que telle. Anselme explique l'offense ainsi :

« Envisagé en lui-même, l'honneur de Dieu ne peut être accru ni diminué par rien. C'est de ce même Dieu, en effet, qui est lui-même pour lui-même son propre honneur incorruptible et absolument inaltérable. Toutefois, de toute créature qui reste dans son ordre propre, cet ordre que lui prescrit pour ainsi dire la nature ou la raison, on dit qu'elle obéit à Dieu et l'honore ; et on le dit surtout de la nature rationnelle à qui a été donnée l'intelligence de son devoir ; quand cette créature veut ce qu'elle doit, elle honore Dieu ; non parce qu'elle lui apporte quelque chose, mais parce que, d'elle-même, elle se soumet à sa volonté et à ses dispositions, et que, dans la mesure de ses forces, elle se tient à sa place dans l'univers et maintient la beauté de ce même univers. Mais, si elle ne veut pas ce qu'elle doit, elle

¹⁶ Il fut exilé deux fois, chaque fois pour trois ans, parce que durant les luttes pour les investitures il se trouvait de la partie du pape contre le roi d'Angleterre.

déshonore Dieu autant qu'il tient à elle, puisqu'elle ne se soumet pas volontairement à ses dispositions, et que, autant qu'elle le peut, elle déränge l'ordre et la beauté de l'univers, bien qu'en aucune manière elle n'entame ni ne ternisse la puissance ou la dignité de Dieu » (Cur Deus homo I,15).

La blessure de l'honneur de Dieu par le péché se réfère donc à ce que la théologie postérieure appelle *l'honneur extérieur de Dieu*, le trouble de l'harmonie du cosmos, l'obscurcissement de l'ordre voulu par Dieu. Avec ceci se trouve toujours pour le pécheur la destruction de son ordre propre.

Anselme illustre le contraste entre Dieu et le pécheur avec l'image de la perle salie : si une perle précieuse est tombée dans les excréments, il ne suffit pas de mettre la perle sale dans le trésor. Ou bien, sans métaphore : Dieu ne peut pas tolérer dans sa proximité le péché (cf. I, 13,19).

Mais ne suffit-il pas de se repentir du péché pour recevoir le pardon ? A cette objection Anselme répond : « *Tu n'as pas encore considéré de quel poids est le péché* ». Il serait mieux de détruire le monde entier que de faire seulement la minime chose contre la volonté de Dieu (I,21).

Le péché est en quelque mode infini, parce qu'il se retourne contre la volonté de Dieu. L'homme n'est pas capable de remettre en place le dommage infini d'une offense contre Dieu. Seul le Dieu infini lui-même peut pardonner un dommage infini.

D'autre part la divine miséricorde ne doit pas être imposée à l'homme. Pardonner le péché *seulement par la miséricorde (sola misericordia)* signifierait le laisser sans châtement et sans ordre (I,12). Le genre humain doit se relever de lui-même de la chute et offrir satisfaction pour son péché :

« Anselme : ceci ne peut se faire [la Rédemption par le moyen de la grâce] que s'il se trouve une personne capable d'apporter à Dieu pour le péché de l'homme une satisfaction qui dépasse en grandeur tout ce qui existe en dehors de Dieu.

Boson : C'est évident.

Anselme : Et celui qui de son bien propre pourra faire à Dieu un don qui dépasse tout ce qui est inférieur à Dieu, doit nécessairement être plus grand lui-même que tout ce qui n'est pas Dieu.

Boson : je ne puis le nier.

Anselme : Or, il n'existe rien qui dépasse tout ce qui n'est pas Dieu si ce n'est Dieu.

Boson : C'est vrai.

Anselme : Par conséquent cette satisfaction ne peut-être accomplie que par Dieu.

Boson : C'est logique.

Anselme : Mais en outre elle ne doit être accomplie que par l'homme ; autrement l'homme ne satisfait pas¹⁷.

Boson : Rien ne me paraît plus juste.

Anselme : Ainsi donc, comme il est évident, il faut que cette cité d'en-haut soit complétée avec de hommes, et si ce n'est chose possible qu'au prix de la satisfaction dont nous avons parlé, satisfaction qui ne peut être accomplie que par Dieu et ne doit l'être que par l'homme, il est nécessaire que ce soit un Dieu-homme qui l'accomplisse.

Boson : « Dieu soit béni », voici l'objet que nous avons découvert une chose importante pour l'objet de notre recherche. Continue donc dans la voie où tu t'est engagé. J'espère que Dieu nous aidera » (II,6 ; cf. II,8).

7.3.3 La nécessité de la Rédemption

L'adjectif *nécessaire* est un mot clef pour la méthode anselmienne. Pas totalement à tort notre théologien recevait pour cela la critique de proposer un rationalisme. Mais pour une évaluation équilibrée il faut d'abord clarifier ce qu'est la *nécessité* selon Anselme.

D'une part Anselme ne veut pas seulement une argumentation qui porte des raisons convenances, mais décidément une exposition avec des raisons qui contraignent logiquement. Il refuse clairement de simples arguments de convenance (*convenientias*). Il ne suffit pas, selon Anselme, de porter comme raison pour l'Incarnation par exemple l'idée suivante : le diable qui avait vaincu l'homme par la consommation du fruit d'un arbre, est vaincu par un homme par sa passion sur un arbre.

¹⁷ C'est la considération qui fit défendre la doctrine de l'intégralité de la nature humaine du Christ par les Pères et les conciles.

« Bosc : Toutes ces considérations sont belles et doivent être retenues comme des esquisses picturales. Mais si rien de solide ne leur permet de se fixer, elles n'apparaissent pas assez fermes, aux yeux des infidèles, pour nous faire un devoir de croire que Dieu ait voulu subir ce que nous disons. Car celui qui veut se livrer à l'art de la peinture choisit un corps solide où il puisse peindre, afin que subsiste son tableau. Personne en effet ne peint sur l'eau ou dans l'air parce que ces éléments ne gardent aucune trace du pinceau. C'est pourquoi lorsque nous présentons aux infidèles les raisons de convenance que tu proposes comme des représentations picturales d'une histoire accomplie, ils estiment que nous exerçons en quelque sorte notre pinceau sur des nuages, puisque à leur avis, ce que nous croyons n'est pas une histoire accomplie, mais une fiction. Il faut donc mettre d'abord en évidence la solidité rationnelle de la vérité, c'est-à-dire une nécessité qui prouve que Dieu a dû ou pu s'abaisser jusqu'à ces démarches que nous affirmons ; ensuite, pour donner plus d'éclat à ce qui constitue pour ainsi dire le corps même de la vérité, tels motifs peints sur ce corps, on exposera ces raisons de convenance » (I,3-4)

Il s'agit donc d'une nécessité à différence d'une simple convenance. D'autre part la *nécessité* est distincte de la constrictio :

« Dieu ne fait rien par nécessité, parce qu'il ne saurait être en aucune manière contraint ou empêché de faire quoi que ce soit ; et quand nous disons que Dieu accomplit une chose poussé, pour ainsi dire, par la nécessité d'éviter un déshonneur qu'il ne redoute certainement pas, nous devons plutôt comprendre qu'il l'accomplit en vertu de la nécessité qui le fait conserver son honneur. C'est-à-dire que cette nécessité n'est pas autre chose que l'immutabilité de son honneur, qu'il tient de lui-même et non pas d'un autre, et qui, pour cette raison, est improprement appelée nécessité » (II,5).

Anselme retient, cependant, qu'une raison plausible, non dépassée par une raison supérieure, serait déjà une nécessité :

« Car, lorsqu'il s'agit de Dieu, si le moindre défaut de convenance entraîne une impossibilité, la moindre raison qui n'est pas évincée par une raison plus forte s'accompagne d'une nécessité » (I,10).

Ou bien avec d'autres paroles : des raisons de convenance sont appelées *nécessaires* alors qu'avant (I,3-4) est distincte la nécessité de la convenance. En cette manière, le concept du *nécessaire* reçoit une marque ambiguë.

En tout cas le danger du rationalisme est repoussé par l'humilité du saint qui ne prétend pas d'avoir trouvé le sommet des raisons de Dieu :

« Je pense que, dans une modeste mesure, je viens de répondre de manière satisfaisante à ta question, bien qu'un plus sage que moi, puisse le faire plus complètement, et que les raisons de ce mystère soient trop grandes et trop nombreuses pour pouvoir être saisies par mon intelligence ou par toute autre intelligence mortelle » (II,19).

7.3.4 Raisons pour la mort du Dieu-homme

Ayant décrit l'Incarnation de Dieu comme *nécessaire* (dans le sens indiqué), il pose la deuxième question centrale de son œuvre : Pourquoi le Dieu-homme a pris sur lui la mort ? Comme réponse notre théologien indique trois raisons :

1. « Si l'homme a péché par la mollesse ne lui convient-il pas d'expier par la dureté ? ... Mais on ne peut rien supporter de plus dur et de plus pesant pour l'honneur de Dieu que de souffrir volontairement et innocemment la mort ... » (II,6). La dureté de la mort est donc le contraire de la mollesse du péché.
2. Le péché est décrit comme opposition à la volonté de Dieu. La satisfaction pour le péché au contraire est la donation suprême à la volonté divine. Une telle donation se déroule dans la mort : « L'homme ne peut pas se donner à Dieu davantage si il se donne à la mort pour son honneur » (ibidem).
3. Avec sa propre mort le rédempteur donne un exemple pour les hommes : il faut faire la volonté de Dieu aussi quand viennent les difficultés (II,6). « L'homme ne peut pas souffrir librement, et sans être coupable rien de plus dur et de plus grave pour l'honneur de Dieu que la mort ; et l'homme ne peut pas offrir en aucun mode davantage, si il se donne à la mort pour l'honneur de Dieu » (II,11).

7.3.5 Le terme *justice*

Anselme pose une alternative : pour le péché ou bien advient une satisfaction ou bien arrive une peine. Il est « *nécessaire qu'à chaque péché suive ou la satisfaction ou la peine (aut satisfactio aut poena)* » (I,15).

En ce contexte apparaît encore de nouveau le terme de *justice*. *Justice* ici n'est pas entendu comme le contraire de la *miséricorde*. *Iustitia* se présente au contraire en un contexte semblable au concept vétérotestamentaire de la *sedaka*, de la justice de l'alliance de Dieu : Dieu agit en correspondance à l'alliance constituée par lui avec son peuple. En tout cas, Anselme rappelle : Dieu a créé l'homme juste afin qu'il devienne bienheureux dans la communion avec lui (II,1). *Justice* s'entend ici comme un don non mérité de Dieu, la grâce originelle dans le paradis.

Iustitia en Anselme n'est donc pas la justice qui punit, mais en un sens plus global l'ordre établis par Dieu. Pour cela il peut décrire la divine miséricorde comme conséquence de la justice : *nascitur de iustitia tua miséricordia tua* (Proslogion 11). L'homme peut offrir au Père céleste comme prix d'expiation pour la faute le Fils unique comme don de la divine miséricorde :

« Quant à la miséricorde de Dieu qui te semblait s'évanouir lorsque nous considérons la justice divine et le péché de l'homme, nous découvrons qu'elle est si grande et si accordée à la justice, qu'on ne saurait la concevoir plus grande ni plus juste. Car peut-on concevoir conduite plus miséricordieuse que celle de Dieu le Père disant au pécheur condamné aux tourments éternels et dépourvu de ce qui pourrait le racheter : Prend mon Fils unique et offre-le à ta place, et que celle du Fils lui-même (disant à son tour à l'homme) : Prends-moi et rachète-toi ? C'est bien là pour ainsi dire ce qu'ils nous disent, quand ils nous appellent à la foi chrétienne et nous y attirent. Quoi de plus juste, en outre, de la part de celui qui reçoit un don plus précieux que toute dette, que de remettre toute dette, si ce don est offert avec les sentiments requis ? » (II,20).

7.3.6 Annotations critiques

7.3.6.1 Le commentaire de Thomas sur la *nécessité* de la Rédemption

L'idée plus exposée à la critique dans la conception d'Anselme est sans aucun doute le mot ambiguë de la *nécessité* : d'une part il ne s'agit pas d'une constriction, mais d'une conséquence de la libre décision de Dieu ; d'autre partie il est rappelé par notre auteur qu'il ne s'agit pas d'une conséquence, mais que déjà une raison plausible constitue une *nécessité* (cf. Cur Deus homo I,10).

Thomas d'Aquin porte une solution plus équilibrée qui corrige la description Anselmienne. D'abord Thomas fait des distinctions dans le concept de la *nécessité* : nous pouvons parler de *nécessité* si il s'agit de rejoindre plus facilement un but (par exemple en prenant le cheval pour un voyage) ; ou bien *nécessité* indique quelque chose d'indispensable pour l'être d'une réalité (comme par exemple la nourriture pour la vie humaine)¹⁸. Par rapport à l'Incarnation il ne peut pas s'agir d'une *nécessité* dans le sens étroit (comme ontologiquement indispensable), mais seulement d'une *nécessité* dans le premier sens, une *nécessité* qui suit la libre décision de Dieu (*necessitas consequens*).

Thomas souligne : Dieu n'était pas obligé de sauver l'homme ni de demander une satisfaction adéquate : il aurait aussi pu pardonner sans aucune satisfaction humaine¹⁹. Aussi l'Incarnation n'était pas (dans le sens strict) nécessaire : Dieu aurait aussi pu accepter la satisfaction d'un simple homme, même si cette expiation n'aurait pas suffi pour satisfaire l'offense qui est en quelque manière infinie²⁰. Même la mort n'était pas indispensable, parce que déjà la souffrance minimale du Dieu-homme dispose d'une valeur infinie²¹.

Dans le sens strict il n'existe donc aucune *nécessité*, mais une convenance tant pour l'Incarnation du Fils de Dieu que pour la mort du Dieu-homme.

¹⁸ Somme III q.1 a.2.

¹⁹ Somme III q. 46 a. 2 ad3.

²⁰ Somme III q.1 a.2 ad3.

²¹ Somme III q. 46 a. 5 ad 3.

7.3.6.2 L'attaque moderne contre le concept de la satisfaction

La critique moderne ne se limite pas à critiquer le concept problématique de la *nécessité*. Déjà dans l'introduction furent alludées les notes drastiques de von Harnack. Cet auteur se réfère à un autre protestant libéral, Alfred Ritschl, qui retient qu'une faute à expier face à Dieu serait une erreur théologique. En Jésus resplendissent l'amour et la fidélité de Dieu, mais en aucun cas il ne s'agit d'expiation.

Durant le post-concile la critique du protestantisme libéral fut accueillie aussi par des auteurs d'origine catholique. Un des critiques les plus notés est Hans Kessler qui déclara dans sa thèse de doctorat en 1970 sur la signification théologique de la mort de Jésus : toute tentative de systématiser les affirmations néotestamentaires comme une « théorie d'expiation, de sacrifice ou de satisfaction » serait insoutenable pour la théologie biblique et incompréhensible pour l'homme moderne. Qui refuse l'idée néotestamentaire de la mort expiatoire de Jésus – comme Kessler en 1970 – doit refuser l'exposition systématique de cette idée en Anselme comme étant une horreur.

Déjà dans la partie biblique nous avons fait une allusion aux travaux exégétiques de Heinz Schürmann sur la mort de Jésus ; de la *pro-existence double* il s'approche de l'expiation viciaire entendue par Jésus et clairement soutenue par les écrits néotestamentaires. Selon cette trace, même Kessler dans les dernières années a fait une marche arrière et soutient comme plus probable (sic !) le sens expiatoire de la mort dans l'intention de Jésus ; par la suite il ne critique plus l'essence de la théorie de la satisfaction de saint Anselme.

7.3.6.3 Un formalisme juridique ?

Le refus de la théorie anselmienne peut être une conséquence du refus plus fondamental de l'expiation viciaire de Jésus. Mais aussi auprès des théologiens qui présupposent cette doctrine fondamentale se trouvent des fois des critiques dures, non seulement par rapport au concept de nécessité.

Un commentaire très sévère se trouve dans la christologie de Louis Bouyer. La synthèse de Anselme n'aurait rien à voir avec la parole de Dieu et serait seulement une « construction de postulats non critiques de la culture du temps : du concept féodal d'honneur et du formalisme religieux » (dans son livre de christologie).

Le reproche de *formalisme religieux* est énergiquement rejeté par Balthasar :

« La polémique aujourd'hui de mode contre le prétendu juridisme d'Anselme de la part de théologiens tant protestants que catholiques est stupide ..., parce qu'elle ne valorise pas assez la structure juridique qui se trouve dans l'essence de la liberté personnelle tant en Dieu que dans la créature. Si on s'approchait d'Anselme avec la précompréhension de l'Ancienne Alliance où est constituée par la libre grâce divine un droit réciproque ..., l'approche à Anselme serait essentiellement facilitée » (in Théodrammatique IV).

En effet nous trouvons déjà dans la Sainte Ecriture beaucoup de concepts de teinte juridique dans le contexte de la Rédemption. Il suffit de rappeler trois concepts dans la lettre aux Hébreux : *testament*, *médiateur*, *jurement*. La liberté humaine doit nécessairement se concrétiser en des structures qui disposent aussi d'un caractère juridique. Il n'est pas possible d'opposer une *Eglise d'amour* à une *Eglise juridique*.

L'amour et le droit ne sont pas contraires. L'amour respecte le droit, mais va plus loin. Ceci est clair aussi en Anselme. La donation de la vie de Jésus n'est pas seulement suffisante pour la Rédemption, mais *pour infiniment plus* (Cur Deus homo II,18).

7.3.6.4 Une épave idéologique du féodalisme ?

La doctrine anselmienne ne se laisse pas réduire à un *formalisme juridique* et pas moins à l'époque dépassée du féodalisme. Certainement dans le vocabulaire de saint Anselme (comme auprès de tout autre théologien) résonne aussi l'expérience contemporaine. Mais ce que décrit Anselme n'est pas identique avec les situations du temps. L'*honneur de Dieu*, par exemple ne peut pas être perdu, comme l'amour humain dans la sociologie féodale. La référence à l'honneur divin se réfère au contraire à l'ordre et à la beauté du monde qui est touché par la faute de l'homme (I,14).

7.3.6.5 Une image cruelle de Dieu ?

L'objection moderne que dans la satisfaction viciaire Dieu soit retenu cruel parce qu'il jouit d'un sang innocent, se rencontre déjà en Anselme lui-même (I,10). Anselme répond que le pardon des péchés implique l'homme lui-même avec sa liberté.

7.3.6.6 La requête fondamentale de la liberté

Avec l'allusion à la liberté, nous arrivons au centre de la pensée anselmienne. L'intuition fondamentale est juste : tant Dieu que l'homme sont engagés dans la processus de la Rédemption. Tant la sainteté de Dieu que la libre coopération de l'homme reçoivent un rôle central. La liberté humaine est soulignée particulièrement par rapport à la satisfaction viciaire pour le péché à travers le Dieu-homme.

La liberté œuvre d'abord en Jésus Christ lui-même comme médiateur entre Dieu et l'homme. Elle se déroule, pour utiliser la terminologie postérieure, dans la *Rédemption objective* offerte à tous. Mais le salut n'est pas imposé, parce que chacun doit l'accueillir personnellement (dans la *Rédemption subjective*). L'homme doit se convertir et s'ouvrir à la grâce de Dieu pour être sauvé (II, 16.19). L'acte viciaire de Jésus n'exclut pas notre participation, mais l'inclut. Ou bien, pour le dire avec une image de Thomas : la *médecine* du salut doit être prise pour pouvoir accomplir son effet²².

7.3.6.7 Le poids de la divine sainteté

Pour l'élimination du péché et de ses conséquences il faut notre liberté personnelle. Anselme la met clairement en relief. Mais est aussi indispensable l'importance de la sainteté de Dieu. Dieu ne peut pas se comporter face au péché comme la maman d'un singe : le singe peut faire ce qu'il veut, en tous les cas la maman le serre contre elle. Dieu ne pardonne pas en mode inconditionné, comme il est parfois affirmé, mais il lie le pardon à la purification du péché : d'abord il faut nettoyer la perle de l'image de Dieu pour pouvoir entrer dans le trésor de l'amitié avec Dieu. Ce nettoyage n'advient pas contre le libre arbitre de l'homme.

7.3.7 Résultat

L'approche anselmienne ne prétend pas apporter une sotériologie complète. Le théologien veut d'abord montrer la plausibilité de l'œuvre salvifique qui conduit à la mort du Dieu-homme. Face à cette limite méthodologique il faut sans aucun doute ajouter les autres aspects sotériologiques. Mais la théologie postérieure peut recevoir les pensées d'Anselme, purifiées de certaines exagérations, en une synthèse complète sur la Rédemption.

La théorie de la satisfaction en Anselme prend sur le sérieux tant la liberté humaine que la sainteté divine. Il formule systématiquement l'idée biblique de l'expiation viciaire. Cette formulation a ses limites, mais est aussi aujourd'hui une source riche pour approfondir la foi en Christ rédempteur.

7.4 Le développement de la sotériologie du Moyen Age jusqu'à aujourd'hui

Les contributions sotériologiques les plus importantes du Moyen Age sont celles d'Anselme et de Thomas. La place de la sotériologie dans la christologie de l'Aquinate fut déjà traitée. Les éléments plus innovateurs se trouvent dans la réflexion systématique sur la passion de Jésus, où sont présentés entre autres quatre modes par lesquels la passion fait son effet : le mérite, la satisfaction, le sacrifice et le rachat (*redemptio*). L'approche thomiste sera intégrée dans la synthèse systématique plus en avant.

Dans la scholastique tardive, sous l'influence de Scott et du nominalisme, on demande souvent (outre la satisfaction viciaire) une acceptation active de la part de Dieu pour l'achèvement de la Rédemption. Les thomistes au contraire soulignent davantage le plus étroit lien entre la satisfaction du Dieu-homme et l'acceptation du sacrifice de la part de Dieu.

²² Somme III q. 49 a.1 ad3.

Dans la partie historique fut déjà dédié un chapitre sur la christologie des réformés (en particulier Luther), même à la pensée sotériologique. Pour Luther sont significatives l'exclusion de l'activité humaine même dans la Rédemption et l'idée du « *joyeux échange* » qui place la réalité du péché à l'intérieur du Sauveur.

La sotériologie de Calvin est plus liée à la tradition, bien qu'ici aussi ne manquent pas les divergences de l'enseignement catholique (surtout la prédestination absolue tant au paradis qu'à l'enfer ; l'expérience de la damnation de la part du Christ). Calvin met plus en relief la contribution de la nature humaine en Jésus pour la Rédemption avec le schéma des trois ministères de Jésus (Jésus roi, prêtre et prophète), un schéma qui ensuite fut généralement accepté aussi dans la théologie catholique.

Le concile de Trente ne traite pas systématiquement le thème de la Rédemption qui apparaît surtout dans les décrets sur le péché originel, sur la justification et sur le sacrifice de la messe. Dans le décret sur la justification, Trente met la doctrine sur la satisfaction en un ample contexte, rappelant aussi la participation à la vie divine. Jésus nous a mérité la justification par son grand amour et a satisfait pour nous sur le bois de la croix (Cf. DH 1529). La période de l'illumination met en relief tant l'autonomie de l'homme, en perdant souvent le sens pour la gravité du péché que le besoin d'être sauvé. L'idéalisme allemand (qui a grandi dans le milieu protestant) porte des influences plutôt défavorables pour la sotériologie chrétienne. Selon Kant, ce serait une offense à la raison de penser que le sauveur ait agit et souffert à notre place (le même refus regarde le péché originel : un péché ne peut pas se transmettre). Il faut donner raison toutefois à Kant, lorsqu'il rappelle que l'absolution de la faute (comme effet dans la personne adulte) présuppose la conversion de la part du pécheur. Le protestantisme a beaucoup subi l'influence kantienne.

Déjà dans la partie historique fut alludée la conception de Hegel qui développe l'hérédité luthérienne, en portant l'opposition entre l'être et le rien, entre le bien et le mal, entre Dieu et le diable dans l'être même.

Dans la théologie du 20^{ème} siècle (à partir des années 60) se trouve une forte tendance à réfléchir sur la relation entre Rédemption (du péché) et libération (des structures d'oppression). Ici est typique l'approche de la théologie de la libération qui souvent risque de mettre à l'ombre la réalité spirituelle de la Rédemption (libération du péché, introduction dans la vie divine).

Sous l'influence de la théologie transcendantale nous trouvons dans la « théologie pluraliste des religions » (surtout en Paul Knitter) un ainsi dit *sotériocentrisme* qui soutient la médiation de salut en toutes les religions. La Commission Théologique Internationale critique qu'en ces conceptions ne soit plus valorisée l'œuvre rédemptrice du Verbe incarné comme événement historique. Elle ajoute que « de la théologie transcendantale des religions il y a seulement un petit pas vers les théories du New Age qui déclarent le divin comme une partie intégrante de la nature humaine ». Une intervention forte du Magistère contre la théologie pluraliste des religions advint en 2000 avec la déclaration *Dominus Iesus* de la part de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

Le Magistère ecclésial ne s'est pas expliqué de façon ample et systématique sur le thème de la Rédemption, même si les références sur le salut en Christ sont innombrables. Les documents du Vatican II mettent en relief le mystère pascal, qui comprend la mort et la résurrection du Christ. Beaucoup de notes sotériologiques se trouvent entre autre dans les encycliques de Jean Paul II *Redemptor hominis* (1979) et *Dives in misericordia* (1980). Une élaboration plus systématique est offerte par le Catéchisme de l'Eglise Catholique²³.

7.5 La médiation du Christ comme charnière de la sotériologie

Bibl. Thomas, Somme III q. 22.26.

Nous avons déjà regardé le terme du *médiateur* (*mesites*) dans le Nouveau Testament. La Lettre aux Hébreux décrit Jésus Christ comme médiateur de la Nouvelle Alliance (He 8,6 ; 9,15 ; 12,24). Cette perspective est liée étroitement à celle du Grand-Prêtre *selon l'ordre de Melchisédek* qui implique

²³ Surtout les numéros 599-667.

l'être humain et l'être divin comme Fils éternel. La première Lettre à Timothée décrit l'homme Jésus comme unique médiateur entre Dieu et les hommes. Il effectue sa médiation pour la Rédemption (1Tm 2,5).

La médiation Christ s'inscrit dans le processus préparatoire de l'Ancien Testament où nous trouvons beaucoup de personnes et d'institutions qui servent comme médiateurs entre Dieu et l'homme : Moïse (appelé *mesites* en Ga 3,19s), les rois, le prophètes, le serviteur de Dieu, les anges ... Nous voyons ici le principe que Dieu offre le salut d'habitude par médiation, par des hommes chargés par Dieu de porter les dons du salut aux autres et pour faire rejoindre les autres par ses médiateurs à Lui. Nous trouvons une médiation qui va de Dieu vers l'homme (médiation descendante) et de l'homme vers Dieu (médiation ascendante) ; déjà dans l'Ancien Testament la médiation descendante est celle primaire d'où dépend la médiation ascendante.

Dans le Nouveau Testament Jésus Christ apparaît comme unique médiateur (1Tm 2,5), parce que seulement par lui est rétabli le lien entre Dieu et les hommes. Ce qui est indiqué en Tm et dans la Lettre aux Hébreux avec le mot *médiateur*, apparaît sous d'autres expressions dans toutes les couches du Nouveau Testament. La médiation salvifique correspond à la médiation que déjà le Verbe opère depuis le début de la création, le *verbum incarnandum* (le Verbe destiné pour s'incarner). De cette médiation précédente parle par exemple la première Lettre aux Corinthiens : « *il y a un seul Dieu, le Père, duquel tout provient et nous sommes pour lui ; et un seul Seigneur Jésus Christ, en vertu duquel existent toutes les choses et nous existons par lui* » (1Co 8,6). La Lettre aux Colossiens met ensemble la médiation par rapport à la création et par rapport à la Rédemption. Est emblématique l'expression *par le moyen de*.

« Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise : Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, (il fallait qu'il obtînt en tout la primauté), car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col 1,15-20).

Bien que la création arrive par le moyen du Verbe, la première lettre à Timothée et la Lettre aux Hébreux impliquent dans le concept de la médiation (et du sacerdoce) la nature humaine de Jésus. Ce fait est élaboré par Augustin et – plus systématiquement – par Thomas. En un passage exemplaire saint Augustin affirme : entre la Trinité « et la faiblesse et le peccamineux des hommes, l'Homme (Christ) est devenu médiateur, non comme pécheur, mais comme faible (*infirmus*), afin que par le non-être pécheur il te lie avec Dieu et par l'être faible qu'il te reconnaisse »²⁴.

Thomas apporte une définition formelle du médiateur :

« L'office du médiateur consiste dans l'unir ceux parmi lesquels il exerce cette fonction, parce que les extrêmes sont conjoints par le terme intermédiaire » (III q. 26 a.1).

Le médiateur est donc quelqu'un qui se trouve au milieu entre deux extrêmes ; il est de son devoir d'unir ces extrêmes. Jésus Christ comme médiateur, en somme, unit les hommes avec Dieu.

Jésus Christ est l'unique médiateur (1Tm 2,5) ; d'autres personnes peuvent collaborer seulement *dispositive vel ministerialiter*, c'est-à-dire qu'elles peuvent disposer (préparer à l'union avec Dieu) ou bien transmettre le salut comme ministres en lesquels agit Christ lui-même (ce dernier dans les prêtres de la Nouvelle Alliance)²⁵. Même les anges opèrent le rôle de médiateur, mais pas principalement et comme achèvement (*principaliter et perfective*), mais seulement comme ministres et préparateurs (*ministerialiter et dispositive*).

La médiation du Christ présuppose la constitution ontologique comme Dieu et comme homme. Toutefois il est médiateur en tant qu'homme. Les deux moments essentiels de la médiation (être au milieu ; la fonction d'unir) doivent être attribué à Jésus comme homme :

²⁴ Enarr. In Ps 29,1.

²⁵ Pour ce paragraphe, voir Somme III q. 26 a.1-2.

1. Pour être au milieu il doit être distinct des deux extrêmes : Seulement en tant qu'homme Jésus est distinct de Dieu ; dans son humanité il est aussi distinct des autres hommes par rapport à la dignité de la grâce et de la gloire.
2. Pour la fonction d'unir : comme homme Jésus porte les préceptes et les dons de Dieu aux hommes [médiateur descendant] ; pour les hommes il satisfait auprès de Dieu et intercède pour eux [médiation ascendante] (Somme III q. 26 a.2).

En Thomas (et déjà en quelque manière dans la Lettre aux Hébreux) le concept de la médiation est quasi identique avec celui du sacerdoce : le prêtre est médiateur entre Dieu et le peuple en tant qu'il transmet du divin au peuple [médiation descendante] et en tant qu'il offre les prières du peuple à Dieu et satisfait en quelque manière auprès de Dieu pour les péchés du peuple [médiation ascendante]. La description du sacerdoce est ici plus ample que celui du sacerdoce qui regarde le mouvement ascendant.

Nous avons déjà vu, comme dans le Nouveau Testament la médiation rédemptrice (la médiation dans le sens propre) correspond au rôle médiateur du Verbe par rapport à la création. Nous pouvons indiquer une correspondance semblable par rapport à la Sainte Trinité. Bonaventure met en relief que le fondement ultime de la médiation du Christ se trouve dans le mystère trinitaire. Dans la Trinité le Fils est en effet le centre, le *moyen des trois personnes*. Il procède du Père et participe à la procession de l'Esprit. A cet être *au milieu* entre Père et Esprit remonte le rôle du Verbe dans la création et dans la Rédemption :

« C'est par le Verbe divin que les êtres sont venus de Dieu, de même faut-il, en vue de leur complet retour vers Lui, que le médiateur entre Dieu et les hommes ne soit pas seulement Dieu, mais encore homme, pour ramener les hommes à Dieu » (De reductione 23).

Le rôle médiateur du Christ s'insère de façon particulière dans les diverses médiations qui se déroulent dans le monde humain. Le réseau des communications se fonde sur l'ouverture vers les autres et sur l'accueil de ce qui vient d'eux. C'est un échange qui constitue l'amour humain. Tel processus de communication et médiation présuppose un amour absolu qui le fonde et le rend possible. *« Cette condition de l'homme postule donc l'existence d'un médiateur absolu ».*

Bernard Sesboüé cherche de cette façon, en suivant les traces de Rahner, une approche transcendantale au mystère du Christ. Cette tentative, cependant, semble rejoindre seulement l'influx divin comme fondement de la médiation humaine et pas encore la médiation humaine du Dieu-homme. Pour rejoindre cette réalité, il faut l'expérience historique ; l'horizon transcendantal ne suffit pas.

Comme but de la médiation, Thomas indique l'union avec Dieu, la fin plus générale possible. En voyant que l'unification entre Dieu et l'humanité se déroule sous la condition du péché, la médiation reçoit le caractère de la *réconciliation*, comme le rappelle Thomas en citant 2Co 5,19 : *« c'est Dieu qui a réconcilié à lui le monde en Christ ... »*. Cette proximité entre la médiation et la réconciliation se montre entre autre dans l'œuvre de Karl Barth : pour lui les expressions *le médiateur entre Dieu et les hommes* et *le réconciliateur du monde avec Dieu* sont pratiquement synonymes.

A la signification de la médiation s'approche déjà en Augustin le mot de *sacrement*. *Sacramentum*, comme en grec *mysterion*, indique le rapport entre le visible et l'invisible : une réalité visible est signe (efficace) d'une réalité invisible. L'humanité du Christ apparaît comme sacrement de la présence et de l'activité du Verbe. En ce contexte s'insère le passage suivant :

« Pour le prix de notre double mort, notre sauveur a donc donné sa mort unique à lui, et pour effectuer notre double résurrection, il a préalablement donné et offert son unique résurrection à lui, sous forme de sacrement et d'exemple. ... Revêtu d'une chair mortelle, ne mourant que par elle, ne ressuscitant que par elle, par elle seule il s'est mis à l'unisson avec nous pour la mort et la résurrection, en se faisant par elle sacrement pour l'homme intérieur et exemple pour l'homme extérieur »²⁶.

²⁶ *De Trinitate* IV,3,6 in Sesboüé, *Jésus Christ l'unique médiateur*, page 96.

Thomas reprend le langage augustinien. Il explique comment les sacrements constituent une analogie avec la constitution divino-humaine du Christ. Dans les sacrements nous avons une « parole unie à une chose sensible, ainsi comme dans le mystère de l'Incarnation le Verbe de Dieu est unie à une chair sensible » (III q. 60 a. 6). Le signe sacramentel et le corps du Christ sont sanctifiés et reçoivent le pouvoir de sanctifier grâce à la parole et au Verbe qui sont liés à eux. L'humanité du Christ est *l'instrument conjoint* de la divinité, alors que les sacrements sont dans la terminologie thomiste des instruments séparés. Ce lien entre Christ et les sacrements allude à comment la médiation de Jésus doit se concrétiser dans la communauté visible de l'Eglise.

Dans l'explication systématique de la sotériologie, la médiation est décrite avec le schéma des trois ministères de Jésus (roi ou pasteur ou Seigneur, prophète ou maître, prêtre). Avec ces titres on peut résumer toutes les données essentielles.

Une autre possibilité est de décrire les divers contenus de la médiation descendante et ascendante. Ce schéma est évoqué (même si non élaboré) déjà en Irénée : le Seigneur fit « descendre Dieu dans les hommes par l'Esprit et ... monter l'homme jusqu'à Dieu par son Incarnation »²⁷.

Une ample tentative de procédure selon ce schéma se trouve dans la sotériologie de Bernard Sesboüé. Il rappelle justement la priorité logique de la médiation descendante : « *tout vient au départ de Dieu et de sa grâce. Chaque action de retour de l'homme vers Dieu s'accomplit dans la grâce* ».

Sous le titre *médiation descendante* Sesboüé met les titres suivants : « Le Christ illuminateur : le salut par révélation », « le Christ vainqueur : la Rédemption », « le Christ libérateur », « le Christ divinisateur », et « Christ, justice de Dieu ». Sous la mention ascendante apparaissent : « le sacrifice du Christ », « l'expiation souffrante et la propitiation », « la satisfaction », « de la substitution à la solidarité ». Comme synthèse apparaît le chapitre sur la Réconciliation l'exposition qui suit s'inspirera de cette description, mais portera une évaluation et une structuration différente.

Il faut ajouter bien sûr que les diverses catégories mises sous les titres « médiation descendante » et « médiation ascendante » se superposent en partie ou bien sont difficilement classifiables. Nous trouvons aussi un passage fluide entre les diverses expressions, comme par exemple : « *suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés [médiation descendante] et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur [médiation ascendante]* » (Ep 5,2).

A côté du schéma des trois ministères et de la distinction entre médiation descendante et ascendante, nous trouvons une exposition plus narrative qui suit l'ordre des événements salvifiques. Un exemple typique est la sotériologie de la *Summa theologiae* de Thomas : il va de l'Incarnation jusqu'au jugement dernier. C'est la procédure du traité sur les « Mystères de la vie du Christ ».

La synthèse suivante cherche de mettre ensemble les avantages des diverses approches : d'abord sont discutés les mots-clef qui décrivent la médiation du salut ; suit – quasi comme résumé – un renvoi aux trois ministères du Christ ; enfin on arrive à une concrétisation avec quelques moments importants du traité des mystères (avec leur centre dans la mort et résurrection du Sauveur).

7.6 Termes clefs de la médiation salvifique

7.6.1 Le salut par la Révélation (Jésus Christ prophète et maître)

Bibl. Vatican II, Lumen Gentium 13,1 ; 21,2 ; 25 ; 35 ; Dei Verbum 2-4.

La médiation du salut s'adresse à l'homme afin qu'il réponde avec la foi et la donation de soi dans l'amour. Telle accueil présuppose de la part de Dieu la révélation qui constitue déjà le processus salvifique. Nous avons déjà étudié l'importance de la médiation prophétique dans l'Ancien Testament comme préparation de la Révélation en Jésus Christ. Le prophète est un messenger important envoyé par Dieu pour parler en son nom. L'attente messianique au temps de Jésus attend

²⁷ Adv. Haer. V,1,1.

le prophète (Cf. Jn 1,21.25), c'est à dire le prophète qui accomplira l'enseignement de Moïse (Dt 18,18).

Jésus lui-même accueille la prophétie : « *L'Esprit du Seigneur est sur moi parce que le Seigneur m'a consacré par l'onction ...* » (Is 62,1-2 ; Lc 4,18-19). L'enseignement de Jésus témoigne d'une prétention qui outre passe l'autorité d'un simple prophète, en remontant à son caractère divin. Jésus accueille en soi des traits prophétiques, mais au même moment il est davantage, étant le Christ, le Fils du Dieu vivant (Mt 16,16).

La même observation vaut pour l'être *rabbi* de Jésus (maître, *didaskalos*). Il est appelé *rabbi*, mais également il est observé : « *il les enseignait comme un qui a autorité et non comme leur scribes* » (Mt 7,29). Il enseignait avec sa propre autorité, comme on le voit par exemple dans les antithèses du sermon de la montagne (Mt 5,21-48). Pour cette raison Jésus n'est pas un maître à côté d'autres, mais l'unique maître (Mt 23,8).

La révélation autoritaire présuppose la science divine, communiquée à l'âme de Jésus depuis le début. « *Personne ne connaît le Fils sinon le Père et personne ne connaît le Père sinon le Fils est celui auquel le Fils veut le révéler* » (Mt 11,27). Il dit à Nicodème : « *nous parlons de ce que nous connaissons et témoignons de ce que nous avons vu ...* » (Jn 3,11).

Jésus Christ n'annonce pas seulement la vérité, mais il est lui-même la vérité (Jn 14,6) et le Verbe éternel (Cf. Jn 1,1-18). De cette profondeur se déroule son rôle d'exégète du Père (cf. Jn 1,18) et il porte à son point culminant définitif la Révélation : « *Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles* » (He 1,1-2).

La révélation de la vérité correspond dans l'homme à la faculté de la connaissance, même si dans la Sainte Ecriture connaître implique souvent l'entière réponse de l'homme. En ce sens la prière sacerdotale peut identifier la vie éternelle avec la connaissance : « *Or la vie éternelle c'est qu'ils te connaissent toi, le seul véritable Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus Christ* » (Jn 17,3).

Aussi de la part de Dieu, la Révélation n'est pas seulement un processus d'information, mais est expression du divin amour. En Jésus Christ, Dieu se révèle lui-même avec des événements et des paroles intimement connexes entre elles. La Révélation accompagne l'œuvre du salut et s'exprime en elle, comme le décrit la Dei Verbum :

« (...) *Par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par paroles et oeuvres, par signes et miracles, et plus particulièrement par sa mort et par sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève en la complétant la révélation, et la confirme encore en attestant divinement que Dieu lui-même est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle* » (Dei Verbum n°4).

Par la Révélation, Jésus devient cause exemplaire, modèle pour notre comportement, comme le rappelle par exemple la première lettre de Pierre : « *Christ souffrit pour vous, en vous laissant un exemple afin que vous en suiviez les traces* » (1P 2,21).

L'importance de Jésus Christ comme cause exemplaire du salut fut interprété plusieurs fois en mode réductif. Ceci advient déjà dans le pélagianisme, où la Rédemption faite par le Christ se réduit à l'exemple extérieur. Selon Pélagie, l'influence d'Adam ne se transmet pas dans le péché originel, mais seulement dans le mauvais exemple auquel les descendants peuvent résister. La grâce de Dieu est communiquée selon les propres mérites et correspond ou à une réalité de la création ou à une aide de l'extérieur (comme l'exemple de la Loi et de Jésus).

Pierre Abélard portait aussi une explication unilatérale du salut qui voyait dans la passion du Christ surtout une manifestation du divin amour. Avec sa doctrine et avec son exemple, Jésus voulait susciter notre amour et nous libérer ainsi du péché. Il ne semble pas qu'Abélard ait nié la valeur expiatoire de la mort de Jésus, mais avant la condamnation de certaines de ses thèses au synode de Sens il portait une explication de la Rédemption uniquement sur la révélation du divin amour.

Un excès par rapport à l'exemplarisme de la Révélation se trouve encore davantage dans le protestantisme libéral : l'œuvre du Christ exerce une influence morale, grâce à la grandeur de l'amour manifesté et à l'intensité de son invitation à la pénitence.

Contre ces approches réductives il faut mettre en relief que la Révélation va ensemble avec le don de soi de la part du Sauveur, une donation adressée au Père en faveur des hommes dans le sacrifice. Comme la Sainte Messe commence avec la liturgie de la Parole et trouve son point culminant dans la consécration eucharistique, représentation du sacrifice du Christ qui se rend présent avec sa corporalité ressuscitée, ainsi la Rédemption est préparée avec l'annonce de la Parole et s'accomplit dans les événements pascaux de la croix et de la résurrection.

Il faut tout autant tenir présente la valeur de laquelle dispose l'annonce de la Parole. Ce n'est pas un simple moyen d'information, mais l'offrande d'une force salvifique qui œuvre dans l'homme qui s'ouvre à la bonne nouvelle (cf. Is 55,10-11 ; 1Th 2,13 ; Ac 6,7 ; 19,20 etc....).

7.6.2 La Rédemption

Bibl. Thomas, Somme III q 48 a. 4.

7.6.2.1 Le sens général du mot

Le mot le plus ample utilisé pour le processus salvifique est *Rédemption*, entendu comme libération, comme dissolution d'un mal (*luein* en grec). A ce sens correspondent les termes déjà mentionnés (*apo*)*lutrosis* (gr.) *redemptio* (lat.). Souvent le mot *redemptio* est utilisé en un sens plus étroit, celui du rachat (gr. *Lutron*, *antilutron*)²⁸.

7.6.2.2 Le rachat

Nous avons déjà traité dans la partie néotestamentaire la signification du rachat (Mc ; 1Tm 2,6). Le *lutron*, dans le langage commun était le prix payé pour la libération d'un esclave et d'un prisonnier. L'usage du terme en Mc 10,45 rappelle l'expiation viciaire, formulée en Is 53,10-12. La préposition *anti* (*antilutron* : 1Tm 2,6) évoque à l'aspect viciaire de la mort de Jésus (en faveur de/à la place de). Les deux passages s'approchent des formulations de l'expiation viciaire dans la dernière cène. A déjà été rappelé que le rachat ne soit pas payé au diable, mais il s'adresse (comme sacrifice) à Dieu. Les théories patristiques (Origène, Grégoire de Nysse) qui pensaient à un rachat payé au diable trouvèrent déjà des opposants dans la patristique elle-même (surtout en Grégoire de Naziance).

Le mot *Lutron* dispose d'une préparation vétérotestamentaire importante. Il y a trois racines hébraïques avec une importance théologique qui correspondent au mot grec :

- *kofer* (dans le droit privé) indique un don qui se substitue à une faute, en particulier pour libérer une vie humaine (cf. Ex 21,30 ; 30,12) ; se trouve toujours donc en arrière l'idée de la substitution.
- *Goel* (de *g a l* qui signifie racheter, désengager ; en grec *lutrousthai*) est un terme du droit familial et indique le parent le plus proche qui était responsable par obligations juridiques. En particulier il lui revenait de libérer éventuellement une personne tombée en esclavage ou bien d'acquiescer un bien de la famille emporté par un délit (cf. Lv 25,25.48). Dieu est *goel* non pas selon une parenté de sang, mais selon l'élection. Le terme apparaît avec une particulière fréquence dans le Deutéro-Isaïe, par exemple : « *Ne crains pas, vermisseau de Jacob, et vous, pauvres gens d'Israël. C'est moi qui te viens en aide, oracle de Yahvé, celui qui te rachète, c'est le Saint d'Israël* » (Is 41,14 ; cf. aussi Is 43,14 ; 44,24 ; 47,4 ; 48,17 ; 49,7.26 ; 54,5.8 ; 60,16).
- *Fidin*, le rachat donné surtout pour une vie humaine. Avec cette racine Dieu est appelé rédempteur de l'esclavage égyptien. Un exemple : « *Mais c'est par amour pour vous et pour garder le serment juré à vos pères, que Yahvé vous a fait sortir à main forte et t'a délivré de la maison de servitude, du pouvoir de Pharaon, roi d'Egypte* » (Dt 7,8 ; cf. aussi Dt 9,26 ; 13,6 ; 15,15 ; 21,8 ; 24,18.)

Dans le contexte linguistique de *lutron* la libération de l'esclavage reçoit un profil particulier, mais indirectement aussi le fait de devenir la possession de Dieu par l'alliance. Le rachat arrache l'homme

²⁸ Comme en Thomas, somme III q. 48 a. 4.

au pouvoir du mal et le rend propriété de Dieu. le prix versé pour le rachat est le sang du Christ, c'est-à-dire sa vie (cf. Ep 1,7 : *dans le Fils de Dieu nous avons la Rédemption (apolutrosis) par son sang* ; He 9,12 : *entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une Rédemption éternelle* ; 1P 1,18-20 : *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*)

Selon Thomas, le rachat (*redemptio*) regarde la libération de l'esclavage de la faute (q. 48 a.6). En cet esclavage se distinguent deux éléments : le péché et le dédit (devoir subir une peine, *reatus poenae*). L'homme en tant que pécheur était esclave du péché et donc esclave du diable. Mais il devait aussi subir une peine : souffrir quelque chose qu'il ne voulait pas. La passion de Jésus était quasi un prix pour libérer l'homme tant du péché que de la peine. Avec la satisfaction abondante, le Seigneur a donné le maximum, c'est-à-dire lui-même.

Le rachat a rendu l'homme propriété de Dieu. Propriété non pas dans le sens d'être soumis au pouvoir divin, un fait qui regarde tout le créé. Mais propriété dans le sens que l'homme par le péché n'était plus uni à Dieu dans l'amour. C'est selon la dernière signification que la passion du Christ a racheté l'homme de l'esclavage du péché.

Thomas rappelle que le prix du rachat n'est pas offert au diable, mais à Dieu. Telle Rédemption était nécessaire tant par rapport à la faute avec laquelle l'homme avait offensé Dieu que par rapport à la peine comme conséquence de la faute.

Le péché et la peine ont aussi un lien avec le diable : Dieu permet que l'homme à cause du péché subisse l'esclavage du diable, et le diable est celui qui torture avec des peines. Il était injuste que le diable tienne l'homme par rapport à la peine et par rapport à la faute dans son esclavage ; mais il était juste que l'homme souffrit cela en tant que Dieu permettait la faute et ordonnait la peine. Le rachat comme acte de justice d'adresse donc à Dieu et pas au diable.

Toutefois Thomas peut appliquer aussi l'idée de saint Augustin que Dieu a vaincu le diable non seulement par la force, mais aussi par la justice (ce qui vaut à dire que le diable a perdu le pouvoir sur les hommes, parce qu'il agressait en Jésus un innocent). « Comme c'était un homme qui était vaincu par le diable et trompé, ainsi il fallait que ce soit un homme qui vint vaincre le diable ... ». Mais Thomas rappelle (à la différence d'Augustin) que le diable n'avait aucun droit sur l'homme (cf. q. 46 a3 et q.48 a.4).

Le rachat s'approche aux significations de l'expiation, de la satisfaction et du sacrifice. Il appartient donc plutôt à la « médiation ascendante ». Si on met entre parenthèse le prix versé en expiation (le sang du Christ) et regardons l'effet du sacrifice, la victoire est soulignée. Jésus Christ vainc le péché, le diable et la mort. Telle victoire remonte à la force divine du Rédempteur et peut être décrite plutôt avec les termes de la « médiation descendante ».

7.6.2.3 La libération du péché, de la mort et du pouvoir de satan

La libération regarde d'abord la libération du péché. Ce but est dans la première place dans l'intention du sauveur, comme cela fut déjà rappelé plusieurs fois. Déjà le nom de Jésus, selon Matthieu (1,21), renvoie au pardon des péchés. L'institution de l'Eucharistie en parle en décrivant la mort en croix. Divers passages indiquent la libération du péché comme but de la venue de Jésus, par exemple : « Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs ... » (1Tm 1,15). C'est la délivrance de l'esclavage le plus profond :

« Mais grâces soient rendues à Dieu ; jadis esclaves du péché, vous vous êtes soumis cordialement à la règle de doctrine à laquelle vous avez été confiés, et, affranchis du péché, vous avez été asservis à la justice » (Ro 6,17-18) ; *« Jésus leur répondit : "En vérité, en vérité, je vous le dis, quiconque commet le péché est esclave. Or l'esclave ne demeure pas à jamais dans la maison, le fils y demeure à jamais. Si donc le Fils vous libère, vous serez réellement libres »* (Jn 8, 34-36).

La Rédemption du péché porte donc avec soi la vraie liberté qui nous introduit dans la vie de Dieu.

La libération du péché n'arrive pas automatiquement au sujet pécheur, mais il faut le passage de la Rédemption objective à la Rédemption subjective. Thomas le rend très clair quand il décrit comment

la passion du Christ œuvre la rémission des péchés. Il indique trois modes pour causer le pardon des péchés :

1. D'abord la passion du Christ manifeste l'amour de Dieu (Ro 5,8s) et suscite notre amour par lequel nous recevons le pardon des péchés (Lc 7,47).
2. Christ, chef de l'Eglise, a racheté les membres de son corps en un acte solidaire. L'Eglise est le corps mystique du Christ, et pour cette raison le rachat peut provoquer le pardon des péchés.
3. La passion du Christ est *cause efficiente* pour le pardon des péchés, en tant que la chair de Jésus était l'instrument de la divinité. Par la passion Jésus a mis la cause par laquelle peuvent être remis tous les péchés du monde. Mais cette cause est comme une médecine qui doit être prise pour pouvoir effectuer son effet. La foi formée par la charité et les sacrements de l'Eglise opère le pardon des péchés avec la force qui vient de la passion du Christ.

La Rédemption porte aussi la libération de l'esclavage de la mort (cf. He 2,14 ; Jn 11,25s ; Ro 5,21). *Mort* indique le décès du corps, mais implique aussi la privation de la vie divine comme conséquence du péché grave. Le *péché originel* peut être décrit comme *mort spirituelle*, comme *mort de l'âme* (disparition de la vie divine dans l'âme). La double mort est dépassée par la vie apportée par Jésus qui est chemin, vérité et vie en personne (cf. 14,6). La dualité entre *mort* et *vie* est le courant principal au moins de la sotériologie grecque.

Péché et *mort* dans la lettre aux Romains et dans la première patristique, sont décrits comme pouvoirs quasi personnels qui assaillent l'homme (Ro 5-8, par exemple 5,12.17 ; 6,12-14.17-18). Cette personnalisation, des fois interprétée comme description mystique, laisse deviner l'influence personnelle de Satan sur le péché et sur la mort. Dans l'homélie pascale de Méliton, Mort et Hadès, Péché, Cosmos et Satan apparaissent comme des tyrans cruels qui portent l'homme dans l'esclavage ; en arrière des pouvoirs du mal se trouve le grand ennemi, le diable.

La victoire contre Satan est un des traits peu soulignés dans les sotériologies modernes, mais elle dispose d'un rôle notable tant dans le Nouveau Testament que dans la patristique. Les évangiles synoptiques mettent au début de l'œuvre publique de Jésus, juste après le baptême, les tentations de la part du diable. Jésus se manifeste ainsi depuis le début, comme le vainqueur du mal (Mc 1,12s ; Mt 4,1-11 ; Lc 4,1-13). C'est l'évangile de Marc qui met le plus en relief le travail exorciste de Jésus ; il raconte déjà comme premier miracle un exorcisme (Mc 1,21-27). Jésus a lié *l'homme fort* (Mc 3,23-30). « Mais si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous » (Mt 12,28). Jésus commente l'œuvre exorciste de ses disciples en son nom avec les paroles : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair ! » (Lc 10,18 ; cf. dans un autre contexte Ap 12,9-11 : le dragon est vaincu par le sang de l'agneau et le martyr des chrétiens).

Les résumés de l'œuvre libératrice de Jésus dans les actes soulignent la victoire contre le diable : « Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée : Jésus de Nazareth, ses débuts en Galilée, après le baptême proclamé par Jean ; comment Dieu l'a oint de l'Esprit Saint et de puissance, lui qui a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient tombés au pouvoir du diable ; car Dieu était avec lui » (Ac 10,37-38 ; cf. 26,18). Ou bien dans la première lettre de Jean : « C'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu est apparu » (1Jn 3,8).

Le redimensionnement de l'influence diabolique tombe de façon décisive avec la passion : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; maintenant le Prince de ce monde va être jeté dehors » (Jn 12,31). La lettre aux Colossiens décrit l'effet de la mort en croix comme un dépouillement des pouvoirs sataniques (Col 2,14s).

Le passage le plus expressif sur l'esclavage de l'homme par le diable se trouve dans la Lettre aux Hébreux, citée par le Concile de Trente par rapport au péché originel :

DH 1511 : 1. Si quelqu'un ne confesse pas que le premier homme, Adam, après avoir transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, a immédiatement perdu la sainteté et la justice dans lesquelles il avait été établi et a encouru, par l'offense que constituait cette prévarication, la colère et l'indignation de Dieu et, par la suite, la mort dont il avait été auparavant menacé par Dieu, et avec la mort la captivité sous le pouvoir de celui qui ensuite "a eu l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable" He 2,14 ; et que par l'offense que constituait cette prévarication Adam tout entier, dans son corps et

dans son âme a été changé en un état pire 371 : qu'il soit anathème.

Comme le premier péché n'advient pas sans la coopération du diable, ainsi aussi la victoire sur le péché devait être unie à la lutte contre Satan au pouvoir duquel étaient exposés les pécheurs déjà avec le péché originel. Pour cette raison le rite baptismal porte une prière de caractère exorciste ; comme le premier péché commence avec l'homme qui cède à Satan, la Rédemption commence avec la victoire de Jésus, nouvel Adam, sur les tentations du Diable.

Le dépassement du diable ne signifie aucune faiblesse du malin en ce temps. Mieux : « le Diable est descendu chez vous, frémissant de colère et sachant que ses jours sont comptés » (Ap 12,12). Il va et vient comme un lion rugissant, cherchant qui dévorer (1P 5,8). Mais son pouvoir est limité par le plan de Dieu et sera enlevé à la Parousie (cf. Mt 25,41 ; 1Co 15,24 ; Ap 20,10).

Nous avons déjà vu auparavant certaines exagérations qui soutenaient que Jésus avait offert le rachat de son sacrifice au diable (Origène, Grégoire de Nysse). Une théorie plus douce est celle d'Augustin sur les *droits du diable* enlevés par la justice de Dieu en Jésus. Thomas n'accepte pas cette théorie qui est déjà fortement repoussée par Anselme :

« Puisque le diable ou l'homme appartiennent à Dieu seul, et que ni l'un ni l'autre ne peuvent subsister en dehors de la puissance divine, Dieu aurait-il dû faire autre chose avec ce qui lui appartient... ? Car bien que l'homme subit en toute justice les châtiments que lui infligeait le diable, le diable cependant, était lui-même injuste en châtiant l'homme. L'homme en effet avait mérité d'être puni, et personne ne pouvait le punir plus convenablement que celui à qui il avait donné son consentement pour pécher. Mais le diable n'avait aucun titre pour punir ; bien plus, il le faisait d'une manière d'autant plus injuste qu'il n'y était pas porté par l'amour de la justice, mais poussé par sa passion du mal. Car il ne faisait pas cela sur l'ordre de Dieu, mais en vertu d'une permission de son incompréhensible sagesse qui fait entrer jusqu'au mal lui-même dans l'ordonnance du bien » (Cur Deus homo I, 7).

Avec la théorie sur le *droit du diable* avait réagit de façon exagérée au contraire Abélard ; le synode de Sens condamna sa thèse selon laquelle Christ ne se serait pas incarné pour nous libérer du joug de Satan. Abélard fit une rétractation, en professant que Christ nous a libérés de l'esclavage du péché et du joug du diable. Bernard de Clairvaux, l'opposant d'Abélard, avait montré que le pouvoir du diable n'était pas acquit de droit, mais devait être appelé *présumé* à cause de sa méchanceté ; mais Dieu l'avait permis justement de façon qu'il était nécessaire une vraie Rédemption de ce joug.

D'une justice face au diable (hors de la théorie postérieure des droits de Satan) parle Irénée : Le Fils de Dieu « a donc mélangé et uni l'homme à Dieu. Car se ce n'était pas un homme qui avait vaincu l'adversaire de l'homme, l'ennemi n'aurait pas été vaincu en toute justice... Il fallait donc que celui qui devait tuer le péché et racheter l'homme digne de mort se fit cela même qu'était celui-ci, c'est-à-dire cet homme réduit en esclavage par le péché et retenu sous le pouvoir de la mort, afin que le péché fut tué par un homme et que l'homme sortit ainsi de la mort » (Adver. Haer. III,18,7).

La patristique porte souvent des textes qui affirment : le diable aurait fait une erreur et aurait pensé que Jésus fut un simple homme, allant ainsi dans le piège : en mangeant l'appât (l'humanité), mais en se confrontant avec l'hameçon de fer (la divinité). Au moins il était discuté en mode controverse si Satan connaissait ou moins le mystère du Dieu-homme. Thomas s'aligne à l'opinion qui pense à une hypothèse de la part du diable (Lc 4,3 : « Si tu es le Fils de Dieu... »). Il cite ensuite 1Co 2,8 : « aucun des princes de ce monde n'a connue (la sagesse de Dieu) s'ils l'avaient connue, en effet, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire ». Évidemment les pouvoirs diaboliques ne connaissent pas clairement le mystère divino-humain de Jésus, ni non plus surtout le plan salvifique de Dieu qui liait à la mort en croix la Rédemption de l'humanité et la défaite de Satan. En ce sens on peut parler, comme le Missel de Bobbio (7^{ème} siècle), du diable comme trompeur trompé.

7.6.3 Le sacrifice

Bibl. Catéchisme de l'Église Catholique nn. 606-618 ; Thomas, Somme II-II q. 85 ; III q. 48 a.3.

7.6.3.1 Le rôle et la définition générale du sacrifice

Le concept du sacrifice est un pilier central de la sotériologie. En ce terme se réunissent un fond humain général, décrit par la phénoménologie des religions, une ample préparation vétérotestamentaire et l'achèvement néotestamentaire. Il est vrai que la définition du sacrifice dans la sotériologie doit se mesurer sur l'œuvre du Christ ; d'autre part la compréhension de la Rédemption présuppose une expérience humaine commune qui ensuite est portée à un achèvement qui peut être rejoint seulement par le Dieu-homme.

Dans le langage commun « sacrifice » indique une « renonciation ou privation volontaire (en vue d'une fin religieuse, morale ou aussi utile) ». Plus proche au sens religieux est l'étymologie de la parole latine *sacrificium* qui signifie « rendre sacré (*sacrum facere*), mettre un objet à disposition du divin ».

Une définition du terme, acceptable aussi pour une approche phénoménologique de la religion, se trouve dans le traité de Thomas sur la vertu de la religion : par cette vertu l'homme s'oriente vers Dieu, en Lui offrant comme origine et fin de sa vie le culte qui lui revient (II-II q. 81 a.1). Il correspond à la nature humaine d'exprimer soumission et honneur face à Dieu ; il est aussi convenant de le faire avec des signes visibles (II-II q. 85). « Le sacrifice offert extérieurement est le signe du sacrifice intérieur, oblation spirituelle que l'âme fait d'elle-même à Dieu » (II-II q.85 a.2). Car les actions extérieures de la religion sont orientées vers celles intérieures : l'âme s'offre en sacrifice à Dieu comme principe de sa création et comme but de sa béatification.

Le sacrifice *principal* est donc celui intérieur : offrir à Dieu un esprit dévot. Mais en voyant la dimension visible et sociale du sacrifice, Thomas la décrit en un sens rituel. L'objet donné en sacrifice subit un changement :

« Il y a sacrifice proprement dit quand on accomplit quelque chose sur les biens que l'on offre à Dieu, comme l'était la mise à mort des animaux, ou comme l'est la fraction, manducation et bénédiction du pain. Le nom de « sacrifice » l'indique, car on parle de sacrifice là où l'on « fait du sacré ». Le mot « oblation » désigne directement l'acte d'offrir à Dieu quelque chose, même si l'on n'accomplit rien avec. Ainsi on parle d'une oblation de pain et d'argent à l'autel, sans qu'on accomplisse rien à leur égard. Tout sacrifice est donc une oblation, mais non réciproquement. Quant aux prémices, ce sont des oblations, car on les offrait à Dieu, selon le Deutéronome (Dt 26,1-11) ; mais ce n'étaient pas des sacrifices, car elles n'étaient la matière d'aucun rite sacré. Les dîmes, à proprement parler, ne sont ni des sacrifices ni des oblations, parce qu'on ne les présente pas directement à Dieu, mais aux ministres du culte. »

Thomas développe déjà ici une définition plus spécifique, mais il tient ainsi compte d'un aspect important dans l'offrande des sacrifices. En tenant compte de la situation après le péché originel, le sacrifice reçoit aussi un caractère expiatoire qui arrive quasiment en première ligne. Pour cette raison, dans le contexte de la sotériologie, Thomas décrit la réalité du sacrifice avec le but expiatoire : « L'effet spécifique du sacrifice est ... celui d'apaiser Dieu ». La passion du Christ effectue son effet comme sacrifice en tant que nous sommes réconciliés avec Dieu par ce moyen.

Plus générale est au contraire la définition (aussi cité par Thomas) de saint Augustin : « Vrai sacrifice ... est n'importe quelle œuvre que nous accomplissons pour nous unir à Dieu en une sainte union ... » (De civ. Dei X,6).

7.6.3.2 La préparation du sacrifice du Christ dans l'Ancien Testament

Dans l'Ancien Testament le sacrifice rituel reçoit un espace ample. Il ne revient pas au traité de sotériologie de faire la liste des diverses espèces de sacrifices dans l'Ancien Testament. Mais quelques touches aident à mieux comprendre la spécificité du sacrifice du Christ qui accueille, corrige et accomplit l'hérité vétérotestamentaire. La couche sacerdotale du Pentateuque distingue surtout cinq espèces de sacrifices (cf. Lv 1-6) :

1. L'holocauste, le sacrifice avec la consommation totale de la victime (par exemple en Lv 1,3-17). Le Lévitique raconte comme étaient mises les mains sur la tête de l'animal avant qu'il soit tué (*semica*, imposition des mains). La signification de ce geste n'est pas très claire : indique-t-il la *transmission* du péché sur l'animal ou bien l'*identification* de l'offrant avec la victime ? Dans

le temple de Jérusalem il y avait des holocaustes deux fois par jour (le matin et le soir), c'est ce que l'on appelait le sacrifice continu (*tamid*).

2. L'oblation (*minhah*), dans le Lévitique l'offrande des produits du sol (farine ou bien, pain huile, encens). Une part de l'oblation est brûlée alors que l'autre part appartient aux prêtres.
3. Le sacrifice de communion est semblable à l'holocauste, mais porte une différence importante : seulement le gras est brûlé en honneur du Seigneur, alors que la chair est mangée par les gens. Le banquet se fait face à Dieu avec qui on se trouve en communion. Nous trouvons un tel banquet par exemple après le sacrifice lors de la conclusion de l'alliance au mont Sinaï (Ex 24,9-11).
4. Le sacrifice pour le péché qui a un rôle éminent dans le code sacerdotal ; le rite se distingue de l'holocauste surtout par une procédure plus étendue avec le sang qui n'est pas versé seulement autour de l'autel, mais aussi sur les cornes de l'autel.
5. Le sacrifice de réparation, le sacrifice pour la faute (*asam*) ; il regarde un tort fait aux droits de quelqu'un et la réparation faite en substitution. Il est parfois identifié avec le sacrifice pour le péché.

Gerhard von Rad trouve trois motifs principaux dans la pratique sacrificielle de l'Ancien Testament : le don adressé à Dieu, la communion avec Dieu et l'expiation. D'habitude les motifs se trouvent ensemble en chaque sacrifice, même si un motif se trouve quasi en première ligne.

La pratique sacrificielle accueille l'hérédité du paganisme précédent, mais le transforme par la foi dans l'unique Dieu et les préceptes de la Torah. Un signe de la réception critique face au paganisme est le refus du sacrifice humain. En Israël, le sacrifice ne s'explique pas comme l'apaisement d'une divinité mauvaise, ni comme un échange du type *do ut des* (je donne afin que tu me donnes), ni une influence magique sur Dieu, ni un repas fourni au Dieu. Roland de Vaux décrit le sens du sacrifice vétérotestamentaire en cette façon :

« le sacrifice est l'acte essentiel du culte extérieur. C'est une prière en action, c'est une action symbolique qui rend efficaces les sentiments intérieurs de l'offrant et la réponse que Dieu y fait. C'est quelque chose de comparable aux actions symboliques des prophètes. Par les rites sacrificiels, le don à Dieu est accepté, l'union à Dieu est établie, la faute du fidèle est effacée. Mais ce n'est pas une efficacité magique : il est essentiel que l'action extérieure exprime les sentiments vrais de l'offrant et rencontre les dispositions bienveillantes de Dieu. faute de quoi, le sacrifice n'est pour un acte de religion »²⁹.

Le sacrifice de l'agneau pascal dispose d'une valeur particulière parce qu'il constitue un *mémorial* (Ex 12,24) de la libération de l'esclavage égyptien et exprime aussi l'espérance dans le salut porté dans le futur par le Messie. Est donc en quelque façon rendue présente la libération qui eut lieu dans le passé, en regardant vers le futur. C'est une structure intégrée à un niveau supérieur par le sacrifice de Jésus, immolé comme notre Pâque (cf. 1Co 5,7-8 ; Jn 19,36).

Nous trouvons une critique du sacrifice dans les prophètes qui se retournent contre un culte seulement extérieur qui se vide de son sens. Est typique la phrase d'Osée : « *Car c'est l'amour qui me plaît et non les sacrifices, la connaissance de Dieu plutôt que les holocaustes* » (Os 6,6). Ou bien : « *l'obéissance vaut mieux que le sacrifice, la docilité, plus que la graisse des béliers* » (1S 15,22). Mais cette polémique ne condamne pas les sacrifices en tant que tels, mais s'oppose à leur perversion. Osée, par exemple, remémore que les exilés devront renoncer à être dans le temple et seront privés des sacrifices (Os 9,4s) ; le sommet de l'annonce prophétique se trouve dans le quatrième chant sur le serviteur de Dieu qui offre sa propre vie en sacrifice expiatoire (Is 53,10 : « *il offre sa vie en sacrifice expiatoire* »).

7.6.3.3 Le sens sacrificiel de l'offrande de Jésus dans le Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament nous trouvons une distinction entre la donation de la vie de Jésus et les sacrifices vétérotestamentaires, mais d'autre part il existe aussi un lien qui portait à achèvement l'hérédité de l'ancienne alliance. Quelques approches superficielles (comme celle du sociologue René

²⁹ R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t ; I, Paris, Cerf, 1961, p. 340.

Girard) pouvaient soutenir que les évangiles n'appelaient pas *sacrifice* la mort de Jésus, n'entendent pas la passion du Seigneur comme sacrifice et que le thème sacrificiel apparaît seulement avec la lettre aux Hébreux. En effet la mention la plus significative du terme *sacrifice* sur les lèvres de Jésus est négative, en citant la formule d'Osée : « c'est la miséricorde que je cherche et non les sacrifices » (Mt 9,13 ; 12,7). Ou bien, en se référant au passage indiqué au dessus du premier livre de Samuel : « aimer le prochain comme soi-même, vaut mieux que tous les holocaustes et tous les sacrifices » (Mc 12,33). Il faut aussi ajouter que la donation de Jésus au Père pour nos péchés se distingue des autres actes cultuels dans le temple de Jérusalem. En outre ce ne sont pas les bourreaux à effectuer le rôle des prêtres, mais c'est la propre volonté de Jésus de s'offrir qui constitue le sens de sa donation. Et Jésus n'offre pas *quelque chose*, mais offre *lui-même*, comme le rappelle la Lettre aux Hébreux (9,14). Il y a donc une profonde différence entre le système sacrificiel de l'Ancien Testament et l'offrande de Jésus.

Mais d'autre part nous avons vu comment est intégré le profond sens de la préparation vétérotestamentaire dans l'offrande de Jésus. Les derniers récits de la dernière cène décrivent la mort de Jésus *pour* nos péchés, c'est-à-dire à notre place et en notre faveur. Le Seigneur fait sienne la prophétie sur le serviteur de Dieu qui donne la vie en rachat (en sacrifice expiatoire) pour la multitude. Le sang versé pour la nouvelle alliance rappelle le sacrifice de l'alliance au Sinaï, suivie d'un banquet de communion (Es 24). Sa pro-existence double (adressée au Père et aux hommes) reçoit clairement un ton sacrificiel qui ensuite est développé par les lettres pauliniennes et surtout par la Lettre au Hébreux. Il faut donc différencier la notion de sacrifice de sa présence effective dans les évangiles.

Le terme express de *sacrifice* par rapport à l'offrande de Jésus apparaît d'abord dans les lettres pauliniennes. La lettre aux Ephésiens avertit : « Oui, cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur (*paradoken heauton hyper hemôn prosforan kai tusian ...*) » (Ep 5,1-2). Le mot *offrande* (*prosfora*) et *sacrifice* (*tusia*) sont accueillis par le psaume 40 (LXX : 39), cité également dans la lettre aux Hébreux (He 10,5). Alors que le psaume oppose (linguistiquement) « sacrifice et offrande » (comme holocauste et victime pour la faute) aux oreilles (à l'obéissance), la lettre aux Ephésiens appelle *sacrifice* et *offrande* la consignation de Jésus au Père en notre faveur. L'offrande de Jésus devient ainsi l'exemple pour pratiquer l'amour de Dieu et du prochain. En ce sens aussi la lettre aux Romains invite à imiter l'offrande de Jésus :

« Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (Ro 12,1).

Déjà la première lettre aux Romains avait appelé Jésus *propitiatoire* (*hilastérion*)(Ro 3,25), instrument d'expiation, donc d'un sacrifice expiatoire (comme en mode préfiguré il tombait dans le jour de l'expiation ; *Yom Kippour*).

Le sacrifice de Jésus sur la croix est rendu présent dans le sacrifice eucharistique. Cette idée est accentuée dans la première lettre aux Corinthiens avec le parallèle entre le repas Eucharistique d'une part et les repas des sacrifices antiques et des sacrifices païens d'autre part (1Co 10,14-22). Le chrétien participe au *repas du Seigneur* (*trapeza kuriou*, 1Co 10,21), un terme technique utilisé pour l'autel du temple de Jérusalem. Le pain brisé par Jésus est devenu son corps *qui est pour vous* ; le calice est la nouvelle alliance dans son sang (1Co 11,24-25).

Dans le témoignage de la lettre aux Hébreux, nous trouvons le contraste entre l'impuissance des sacrifices vétérotestamentaires et le sacrifice unique et parfait du Christ. En ce sacrifice le prêtre et la victime sont identiques, parce que Jésus Christ comme Grand-Prêtre s'offre lui-même. La différence avec les sacrifices antiques est aussi soulignée avec le terme *Grand-Prêtre selon l'ordre de Melchisédek*, parce que Jésus ne vient pas de la tribu de Juda (avec les descendants d'Aaron), mais d'une tribu *laïque*. L'efficacité du sacrifice vient du fait qu'il est le Fils éternel de Dieu qui s'offre avec sa nature humaine, avec son sang.

En voyant le fait que la lettre aux Hébreux appelle *ombre* le culte vétérotestamentaire face au vrai culte fait par Jésus (He 8,5 ; 10,1), il semble légitime une certaine critique à l'affirmation de beaucoup d'auteurs selon lesquels le terme *sacrifice* dans le Nouveau Testament est une métaphore par

rapport au sens vétérotestamentaire. Albert Vanhoye au contraire, justement, rappelle que le sens métaphorique vaut plus pour les sacrifices de l'Ancien Testament, « *parce que s'appliquant à une figuration symbolique impuissante, tandis que, dans le mystère du Christ, ces termes ont enfin obtenu leur sens réel, avec une plénitude insurpassable* »³⁰. La même idée est déjà formulée par Thomas : « il faut déduire le sens de l'image de ce qui est représenté ; pour cette raison le sens des sacrifices préfigurés doit être expliqué par le vrai sacrifice du Christ » (I-II Q ; 102 a. 3).

7.6.3.4 La contribution magistérielle du concile de Trente

Parmi les textes qui s'expliquent sur le sacrifice, le Décret de Trente sur le sacrifice de la Sainte Messe dispose d'un rôle primaire. Les réformateurs avaient nié le caractère sacrificiel de la Sainte Messe qui rend présent en mode non-cruel le sacrifice cruel de la croix. Ils concédaient seulement que ce puisse être un *sacrifice de louange*, comme l'est déjà toute prière. A cette négation le Concile de Trente répond, en utilisant amplement le langage biblique de la lettre aux Hébreux (Voir le Décret sur le sacrifice de la messe, chap. 1 DH 1739-42).

Pour la sotériologie, il faut noter surtout les points suivants : une seule fois Jésus s'est immolé à Dieu le Père sur l'autel de la croix pour accomplir une Rédemption éternelle pour tous ceux qui devaient être sanctifiés ; il dispose d'un sacerdoce éternel. Le sacrifice de la Sainte Messe au contraire est le sacrifice visible la *mémoire et représentation* du sacrifice cruel offert une fois pour toutes sur la croix ; en outre il est l'*application* de l'efficacité salvifique « à la rémission de nos péchés quotidiens ».

DH 1742 : Et c'est là l'oblation pure, qui ne peut être souillée par aucune indignité ou malice de ceux qui l'offrent, dont le Seigneur a prédit par Malachie qu'elle devrait être offerte pure en tout lieu en son nom, qui serait grand parmi les nations *Ml 1,11*, que l'apôtre Paul a désigné sans ambiguïté lorsque, écrivant aux Corinthiens, il dit : ceux qui se sont souillés en participant à la table des démons ne peuvent participer à la table du Seigneur *1Co 10,21* entendant par le mot "table", dans l'un et l'autre cas, l'autel. C'est elle enfin, qui, au temps de la nature et de la Loi, était figurée par les diverses images des sacrifices *Gn 4,4; Gn 8,20; Gn 12,8; Gn 22,1-19* (Ex : passim), en tant que renfermant en elle tous les biens que ceux-ci signifiaient, en étant la consommation et la perfection de tous.

DH 1751 : 1. Si quelqu'un dit que, dans la messe, n'est pas offert à Dieu un véritable et authentique sacrifice ou qu'"être offert" ne signifie pas autre chose que le fait que le Christ nous est donné en nourriture : qu'il soit anathème.

DH 1753 : 3. Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe n'est qu'un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, mais n'est pas un sacrifice propitiatoire ; ou qu'il n'est profitable qu'à celui-là seul qui reçoit le Christ et qu'il ne doit pas être offert pour les vivants et les morts, ni pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités : qu'il soit anathème.

De la dernière observation se déduisent aussi les buts pour le sacrifice du Christ sur la croix : c'est le sacrifice propitiatoire (ou bien expiatoire), mais aussi l'expression de la louange et du remerciement.

7.6.3.5 Résumé systématique

Pour l'explication systématique du sacrifice du Christ il faut reprendre la différenciation entre l'élément intérieur (celui principal) et l'élément extérieur, la donation du propre corps. Le sacrifice de Jésus ... est l'expression de sa communion d'amour avec le Père (CEC n°606). Tel désir d'embrasser le dessein d'amour du Père anime toute la vie de Jésus ... (CEC n°607). Ceci commence déjà avec l'Incarnation (CEC n°606) et se consume sur la croix (CEC n°616s). La mort de Jésus est le sacrifice unique et définitif (CEC n°613s), anticipé à la dernière Cène (CEC n° 610) et rendu présent, perpétué, dans la Sainte Messe (CEC nn. 611 ; 1362-72 ; 1566). Dans le sacrifice, Jésus fait sien librement l'amour rédempteur du Père, en s'offrant soi-même (CEC n°609). L'efficacité du sacrifice dépend de la Filialité divine :

³⁰ A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris Seuil 1980, p. 235.

« (...) Aucun homme, fût-il le plus saint, n'était en mesure de prendre sur lui les péchés de tous les hommes et de s'offrir en sacrifice pour tous. L'existence dans le Christ de la Personne divine du Fils, qui dépasse et, en même temps, embrasse toutes les personnes humaines, et qui le constitue Tête de toute l'humanité, rend possible son sacrifice rédempteur *pour tous* » (CEC 616).

Le sacrifice du Christ, vu en un sens plus étroit, advient sur la croix. Cependant, en un sens plus ample, il faut rappeler que l'activité sacrificielle commence déjà avec l'Incarnation et continue au ciel jusqu'à la fin des temps. « (...) Au ciel le Christ exerce en permanence son sacerdoce, " étant toujours vivant pour intercéder en faveur de ceux qui par lui s'avancent vers Dieu " (He 9, 25). Comme " grand prêtre des biens à venir " (He 9, 11), il est le centre et l'acteur principal de la liturgie qui honore le Père dans les cieux (cf. Ap 4, 6-11) » (CEC n°662).

En utilisant un schéma classique systématique, il est possible de donner le résumé suivant sur le sacrifice du Christ comme acte cultuel (5 points : 1. le don sacrificiel, 2. le sacerdoce, 3. l'acte sacrificiel, 4. l'esprit sacrificiel, 5. le but du sacrifice) :

(1) Le don du sacrifice est identique (2) avec le prêtre, parce que Christ s'offre lui-même. (3) Advient un acte invisible sacrificiel dans le versement de sang et de la mort en croix. L'acte visible est l'expression (4) de l'obéissance envers Dieu, en outre de l'amour double vers le Père et vers les hommes³¹. (5) La fin du sacrifice est la louange et le remerciement, la supplication et l'expiation. Face au péché, est mis en relief surtout le moment de l'expiation, le sacrifice propitiatoire.

7.6.4 La satisfaction vicaire

Bibl. Trente (DH 1529 ; 1691) ; Pie XII, *Humanis generis* (DH 3891), Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 616 ; 1459-1460 ; Thomas, Somme III q. 48 a. 2 ; suppl. q. 13 a. 2 ; Contre les Gentils, IV,55, ad 23/24.157.

7.6.4.1 La signification du terme

Le concept de la *satisfaction* décrit une caractéristique du sacrifice de Jésus. Nous avons déjà vu que le terme vient du droit romain. Il signifie littéralement *faire assez (satis-facere)*, opérer une action qui correspond au débit face à un autre ou bien à une requête de la part d'une personne ou d'une chose. Ce pouvait être une expiation pour des offenses et avoir un caractère pénal. Selon le droit germanique (qui a un certain rôle pour mieux comprendre l'approche d'Anselme), la *satisfaction* consistait de façon prépondérante dans le prix expiatoire pour quelqu'un qui était offensé dans son honneur. La mesure du prix dépendait de la position sociale de l'offensé.

Le terme entrait dans le langage théologique déjà avec Tertullien pour signifier la conduite pénitentielle du pécheur. On cherche à se réconcilier avec Dieu par les œuvres de pénitence. Plus tard, surtout en Ambroise, *satisfactio* indique aussi le sacrifice de Jésus Christ. Mais seulement par Anselme le terme devient un pilier de la sotériologie systématique. Satisfaction signifie faire une compensation pour une offense. En ce sens se montre aussi Thomas : « à proprement parler, satisfait pour le péché celui qui présente à l'offensé une chose que celui-ci aime beaucoup voire davantage qu'il ne hait l'offense » (III q. 48 a. 2.).

Il est clair que Jésus Christ offre une telle compensation non pour un péché particulier, mais à la place et en faveur des pécheurs. Pour cette raison s'ajoute à *satisfaction* l'adjectif *vicaire* ; *satisfaction vicaire* apparaît comme terme technique dans le domaine protestant et aussi catholique à partir du 17^{ème} siècle.

La *satisfaction* peut être opposée à la peine selon le principe *aut satisfaction aut poena* : il faut rétablir l'honneur offensé ou bien subir une peine. En ce sens la différence consiste dans le rôle de la libre volonté : dans la satisfaction le prix pour la faute est payé volontairement, alors que c'est le signe de la peine de subir un dommage contre la propre volonté.

D'autre part on peut aussi parler de la satisfaction en tant qu'il prend librement sur lui la peine des autres. En cette façon il faut interpréter les passages pauliniens selon lesquels Jésus prends sur lui à

³¹ Un symbole de cet amour double est la croix avec la barre verticale (amour de Dieu) et horizontale (amour du prochain).

notre place le péché et la malédiction (2Co 5,21 ; Ga 3,13). Thomas, en ligne avec la tradition précédente, les explique de façon que Jésus a pris sur lui la mort comme *peine du péché*. En ce sens on peut parler d'une *satisfaction pénale*. Il faut toutefois rappeler que Jésus subit la peine de la mort volontairement ; la peine est opposée à la tendance naturelle de l'homme d'éviter la souffrance (*voluntas ut natura*), mais est en harmonie avec la volonté réfléchie (*voluntas ut ratio*).

La satisfaction est la compensation d'une offense, en ce cas de l'honneur de Dieu. Pour l'offense de Dieu, unie au péché, la Sainte Ecriture utilise les images de l'adultère ou bien du fils qui abandonne le Père. Nous avons déjà vu (dans le contexte d'Anselme) que l'offense du péché ne blesse pas l'honneur interne de Dieu, mais l'ordre du cosmos (l'honneur extérieur de Dieu). Ceci ne signifie pas que Dieu soit indifférent face au péché ; l'amour divin, tout saint, est contraire au mal. Pas moins, il ne s'agit pas non plus d'éliminer le caractère du péché adressé contre Dieu, mais il indique que le péché dans le sens propre nuit à l'homme lui-même.

L'offense du péché provoque la *colère de Dieu*, mentionné de nombreuses fois dans la Bible comme *réaction* de Dieu au péché, par exemple : « *Si en effet vous transgressez l'alliance que Yahvé votre Dieu vous a imposée, si vous allez servir d'autres dieux, si vous vous prosternez devant eux, alors la colère de Yahvé s'enflammera contre vous et vous disparaîtrez rapidement du bon pays qu'il vous a donné* » (Jos 23,16). « *Qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie ; mais la colère de Dieu demeure sur lui* » (Jn 3,36). « *Nous étions par nature voués à la colère tout comme les autres...* » (Ep 2,3). « *C'est lui qui foule dans la cuve le vin de l'ardente colère de Dieu, le Maître-de-tout* » (Ap 19,15). Par rapport à la colère il faut tenir compte du langage métaphorique. *Colère de Dieu* ne signifie pas que Dieu se mette en colère dans le sens de subir une passion. Ou bien, comme le note saint Thomas : ce qui change n'est pas l'affection de Dieu, mais l'effet de la volonté de Dieu dans le créé : une peine est infligée. Les métaphores réfèrent symboliquement un mouvement créé et une émotion humaine à Dieu, parce que les effets de Dieu dans le monde ont une certaine ressemblance avec les effets qui sont provoqués à travers le mouvement créé ou une émotion humaine.

Toutefois les renvois à l'offense et à la colère reçoivent un nouveau niveau, lorsqu'ils sont appliqués à Jésus Christ comme Dieu-homme. Jésus pleure sur Jérusalem qui ne veut pas l'accueillir comme Sauveur (Lc 19,41). Il est aussi touché dans ses sentiments humains de l'infidélité du peuple. En une *sainte colère* il fait du *nettoyage* dans le temple. Face à la dureté des cœurs, il regarde autour de lui avec colère (*met'orgês*)(Mc 3,5). Mais au niveau humain résonne aussi dans l'affection de Jésus la miséricorde de Dieu qui se penche sur la brebis perdue.

7.6.4.2 Le témoignage sur le fait de la satisfaction vicairie

Non pas le terme comme tel, mais le fait de la satisfaction vicairie apparaît clairement dans la Sainte Ecriture. Jésus paye le prix de sa vie en rachat pour nous (Mc 10,4 ; 1Tm 2,6) – une idée préparée par le quatrième chant du serviteur de Dieu, par exemple en Is 53, 3.5 : « *objet de mépris, abandonné des hommes, homme de douleur, familier de la souffrance, comme quelqu'un devant qui on se voile la face, méprisé, nous n'en faisons aucun cas. (...) Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes. Le châtiment qui nous rend la paix est sur lui, et dans ses blessures nous trouvons la guérison* ».

L'échange des places entre *justice et péché* (2Co 5,21), entre *bénédition et malédiction* (Ga 3,13) implique que Jésus accepte le châtiment de la mort pour nos péchés. Nous trouvons un terme très proche de la satisfaction dans le concept de la *réconciliation* (Ro 5,10-11 ; 2Co 5,18).

Le terme de la *satisfaction* de la part du Christ apparaît parmi les documents du Magistère, surtout lors du Concile de Trente. Lorsque sont nommées les causes de la justification on parle de la satisfaction comme partie de la cause méritoire :

« DH 1529 : (...) cause méritoire [de la justification]: le Fils unique bien-aimé de Dieu, notre Seigneur Jésus Christ qui, "alors que nous étions ennemis" Ro 5,10, "à cause du grand amour dont il nous a aimés" Ep 2,4, par sa très sainte Passion sur le bois de la croix nous a mérité la justification et a satisfait pour nous à Dieu son Père (...) ».

Comme la satisfaction apparaît aussi dans le décret sur le sacrement de la pénitence, on fait un renvoi à la satisfaction du Christ comme soutien essentiel de la satisfaction du pécheur. Ceci revient

à dire que Jésus ne se substitue pas à notre libre réponse (pour l'arrivée du salut), mais qu'il la rend possible :

« DH 1690 : (...) En souffrant lorsque nous satisfaisons pour nos péchés, nous devenons conformes au Christ Jésus qui a satisfait pour nos péchés *Ro 5,10; Jn 2,1-2* (...).

DH 1691 : Mais cette satisfaction, que nous acquittons pour nos péchés, n'est pas nôtre de telle sorte qu'elle ne soit pas par Jésus Christ ; en effet nous qui, de nous-mêmes, ne pouvons rien qui vienne de nous, avec l'aide de celui qui nous rend forts, nous pouvons tout *Ph 4,13*. Ainsi l'homme n'a rien dont il se glorifie, mais toute notre glorification est dans le Christ *1Co 1,31; 2Co 10,17; Ga 6,14* en qui nous vivons *Ac 17,28*, en qui nous méritons, en qui nous satisfaisons, faisant de dignes fruits de pénitence *Lc 3,8; Mt 3,8* qui tirent de lui leur force, sont offerts par lui au Père et sont acceptés grâce à lui par le Père ».

En 1950, Pie XII dans son encyclique *Humani generis* critiqua des tendances qui ne respectaient pas la valeur de Trente : « mise à part les définitions du concile de Trente, est alors détruit le vrai concept du péché originel et ensemble celui des péchés en général, en tant qu'offense à Dieu, comme aussi celui de la satisfaction donné à nous par Jésus » (Cf. DH 3891).

Au début du 19^{ème} siècle en Allemagne, nous trouvons des explications réductives de l'œuvre du Christ. Est typique la critique d'Anton Günther (1783-1863) qui veut éliminer l'idée de la satisfaction à notre place. Il la retient comme une conception « seulement juridique », parce qu'elle implique le concept de la justice (de l'homme face à Dieu). Il veut substituer l'idée d'une substitution viciaire (à notre place) avec une satisfaction en notre faveur : « ...la pénitence de Jésus n'est pas un *payer à Dieu* pour nous (quasi de nous), mais un *payer à nous* du trésor de Dieu pour couvrir notre déficit ». Nous trouvons aujourd'hui des tendances semblables qui veulent éliminer l'idée de la substitution (implicite dans l'adjectif *viciaire*), en voyant uniquement la solidarité.

Le concile Vatican I s'est retourné contre ces tendances qui nient la satisfaction viciaire. Il devait finir son travail plus tôt que prévu, mais il était déjà préparé un anathème sur lequel les théologiens de la commission responsable étaient d'accord. Sans aucun doute ceci correspond à l'attitude des pères conciliaires :

« Si quelqu'un nie que le verbe de Dieu lui-même, en souffrant et en mourant dans la chair assumée, a vraiment et proprement satisfait Dieu pour nos péchés et nous a mérité la grâce et la gloire ; ou bien qui présume affirmer que la satisfaction viciaire de l'unique Médiateur pour tous les hommes est contraire à la justice divine, qu'il soit anathème ».

En 1968, une commission de cardinaux nommés par le Saint Siège publia une déclaration critique au *Catéchisme Hollandais* qui (parmi de nombreuses lacunes) avait présenté de façon défectueuse le concept de la Rédemption. Sous le titre « Sur la justification faite par notre Seigneur Jésus Christ » il écrivit :

« Sans ambiguïté il faut exposer les éléments appartenant à notre foi sur la satisfaction du Christ. Dieu a tant aimé les hommes pécheurs qu'il a envoyé son Fils dans le monde pour se les réconcilier (cf. *2Co 5,19*) ». Jésus est mort pour nos péchés. « Saint, innocent, sans taches (cf. *He 7,26*) il n'a supporté aucune peine que Dieu lui aurait infligé, mais librement et avec l'amour filial, en obéissant à son Père (cf. *Ph 2,8*), il pris sur lui la mort pour ses frères et comme médiateur (cf. *1Tm 2,5*), la mort qui est pour eux le salaire du péché (cf. *Ro 6,23* ; Vatican II, GS 18). Pour cela sa très sainte mort, qui compensait aux yeux de Dieu en surabondance les péchés du monde, a permis que la grâce de Dieu soit redonnée à l'humanité comme un don mérité en son chef divin (cf. *He 10,5-10* ; Trente, Décret de just., cap 3.7/can.10) » (Acta Apostolicae Sedis 60 de 1968).

Parmi les enseignements récents du Magistère ordinaire, il suffit d'indiquer le Catéchisme de l'Eglise Catholique qui brièvement renvoie au terme *satisfaction* dans la sotériologie (n° 616) et le développe plus amplement dans le contexte du sacrement de la pénitence (nn° 1459-60).

7.6.4.3 Les difficultés modernes avec la *satisfaction viciaire*

Nous avons déjà vu diverses difficultés modernes et les points centraux du thème dans la discussion sur saint Anselme. La pensée à une peine supporté pour rétablir la justice avec Dieu est une idée difficilement digérable pour la mentalité moderne, parce qu'elle présuppose un vif sens tant pour la

sainteté divine que pour le mal porté par le péché. La miséricorde de Dieu est souvent opposée à sa justice et on arrive à une attente que le théologien protestant Bonhoeffer a appelé *la grâce à bon marché*.

Certainement la satisfaction viciaire a aussi souffert des malentendus et des présentations malsaines (surtout dans le domaine protestant) comme si il plaisait à Dieu de frapper un innocent. Selon Luther et Calvin, Jésus n'a pas seulement accepté la mort comme peine du péché, mais le péché lui-même comme éloignement intérieur de Dieu. Jésus se trouvait sous la colère de Dieu dans le sens qu'il était haï par le Père et comblé par lui de tous les châtiments pour tous les péchés. Pour Luther, la satisfaction du Christ n'est pas une compensation – parce que sa nature humaine est passive comme le mors à l'hameçon – mais un échange en lequel le fils de Dieu se fait vraiment péché afin que nous puissions recevoir la divine justice. Tel échange se substitue à notre contribution. La Rédemption devient (au moins en Luther) une dialectique entre Dieu et Dieu avec des traits quasi démoniaques, et la liberté humaine est éliminée dans le processus de la Rédemption objective (en Jésus Christ) et celle subjective (notre ouverture au salut). La négation de la satisfaction viciaire de la part des socinianistes (disciple de Socin appelés aussi Unitaires) et des protestants libéraux se retourne contre une telle caricature de la Rédemption, mais avec elle rejette aussi le noyau contenu dans la pensée biblique.

7.6.4.4 Notes systématiques

Pour bien expliquer la satisfaction viciaire, il faut voir l'entier contesté, en tenant compte en particulier de l'amour prévenant du Père et de l'importance de la libre réponse de l'homme avec l'effort d'une juste réparation. Thomas répète que Jésus a fait plus que ce que demandait une compensation pour toutes les offenses de la part du genre humain. « D'abord à cause du grand amour avec lequel il souffrait. Deuxièmement à cause de la dignité de sa vie qu'il donnait en satisfaction et qui était la vie d'un Dieu-homme. Troisièmement à cause de l'extension de la passion et de la grandeur de la souffrance assumée. Ainsi, la passion du Christ ne fut pas seulement une satisfaction suffisante, mais aussi surabondante pour les péchés du genre humain »³².

La surabondance de la satisfaction est déjà évoqué dans le Nouveau Testament, surtout en Ro 5,12-21 (parallèle entre Adam et Christ) : « Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné du fait de ce seul homme, combien plus ceux qui reçoivent avec profusion la grâce et le don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus Christ. La Loi, elle, est intervenue pour que se multipliât la faute ; mais où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé ... » (Ro 5,17.20).

Comme raison pour la surabondance de la satisfaction Thomas indique d'abord la charité (comme vertu théologale) : une offense est effacée seulement par l'amour (ScG III, 157). « C'est la charité surtout qui donne à la peine sa vertu satisfaisante, et comme la charité, dans celui qui satisfait pour un autre, paraît plus grande que s'il satisfait pour lui-même, la peine que la justice lui demande est moindre que celle exigée du débiteur principal ». (Suppl q. 13 a.2). Pour ce qui regarde la dignité de la vie offerte, l'Aquinat rappelle (comme Anselme) que l'acte de satisfaction du Dieu-homme dispose d'une efficacité infinie.

Le rôle de la peine acceptée volontairement s'éclaire par une analyse du péché (grave). Dans le péché nous trouvons deux éléments : l'aversion de Dieu, d'où vient le caractère infini du péché ; la conversion à la créature, ce qui constitue une réalité finie. A l'aversion de Dieu correspond la peine de la condamnation qui est infini en tant que perte du bien infini qu'est Dieu. A la conversion à la créature correspond la peine sensuelle qui est finie. A l'aversion à Dieu répond l'amour infini du Dieu-homme, alors que la conversion désordonnée de la créature est compensée par la mort en croix.

La satisfaction viciaire a comme fondement une certaine solidarité avec les membres de l'humanité. Thomas se réfère d'abord au fait que Jésus est chef de son corps, son Eglise ; le chef et les membres forment en ce cas quasi une personne mystique ; pour cela la satisfaction du Christ s'étend sur tous les fidèles comme ses membres. Comme Adam avait représenté l'humanité dans le premier péché,

³² Somme III q. 46 a. 5-6 et q. 48 a. 2.

ainsi Christ l'avait représenté dans son œuvre salvifique (cf. Ro 5,12-21). Jésus Christ était le représentant de l'entière humanité pécheresse dans la Rédemption objective, devenue efficace par rapport aux membres de l'Eglise (à ceux qui accueillent la grâce méritée sur la croix). La satisfaction du Christ présuppose donc le lien solidaire entre lui et l'Eglise.

En outre Thomas indique l'expérience de l'amitié :

« *Et ce que nous faisons par nos amis, nous paraissions le faire nous-même* » (Aristote, Ethique à Nicomaque, 3,5 ; 1112b 27). Car l'amitié et surtout la dilection de la charité, de deux cœurs n'en fait qu'un. C'est pourquoi on peut satisfaire devant Dieu par un autre comme par soi-même surtout en cas de nécessité ; en effet, la peine que notre ami souffre pour nous, nous la faisons nôtre ; ainsi nous n'échappons pas à la pénalité, grâce à notre compassion pour notre ami souffrant, et ceci d'autant plus que nous sommes davantage la raison d'être de sa souffrance. Bien plus, l'amour de charité qui porte notre ami à souffrir pour nous, rend sa peine plus acceptable devant Dieu qui si nous la subissons nous-même : ici ce serait nécessité, là c'est spontanéité de la charité. Nous voyons ainsi comment l'un peut satisfaire pour l'autre pourvu que l'un et l'autre soient dans la charité. Aussi l'apôtre dit : « *Portez les fardeaux les uns des autres et vous accomplirez ainsi la parole du Christ* » (Ga 6,2) ». (ScG III,158)

La réflexion systématique s'est posée la question si la satisfaction du Christ était vraiment vicairie. Parce que celui qui agit est le Fils éternel de Dieu, non pas une personne humaine. Et la satisfaction n'est pas offerte strictement parlant du Fils au Père, mais de Jésus à la Très Sainte Trinité. Il s'agit de la réconciliation entre Dieu et l'homme, non pas entre Dieu et Dieu. Ne nous trouvons-nous pas face à une action au niveau divin ?

Pour répondre à cette question il s'est introduit dans la sotériologie le concept de la *double personne morale* en Christ. En Jésus nous trouvons seulement la personne divine, mais les deux natures constituent deux volontés, celle divine et celle humaine. La responsabilité morale pour l'acte vicairie (à la place des autres) vient de la volonté humaine, même si elle est soutenue par la personne divine ; en ce sens le Verbe éternel, en tant qu'il subsiste éternellement, peut accueillir la satisfaction pour autant qu'il l'opère par l'amour humain.

7.6.5 L'expiation

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 433. 457. 604. 616. 1476.

Le contenu de l'expiation est déjà apparu en particulier sous les titres *sacrifice* et *satisfaction*, mais il est aussi utile de faire une brève présentation à part. Dans le langage commun, *expiation* indique *subir un châtement* ou bien *amender avec la peine une faute commise*. Pour l'usage du terme en théologie, nous pouvons le caractériser avec Johann Auer : « Expiation signifie satisfaire la divine justice et rendre l'homme nouvellement capable de recevoir l'amour divin ». Ou bien, pour formuler le but de l'expiation avec un terme biblique : l'expiation porte à la réconciliation avec Dieu (2Co 5,18 : « Dieu nous a réconcilié avec lui par le Christ »).

Dans l'Ancien Testament, tous les sacrifices pour les péchés (et pour la faute) avaient un caractère expiatoire. Un jour entier à l'année, le *yom kippour*, le jour de la réconciliation, était dédié à l'expiation face à Dieu. Ce fait déjà mentionné est indiqué avec sa réception paulinienne dans le Catéchisme de l'Eglise Catholique :

« **433** Le nom du Dieu Sauveur était invoqué une seule fois par an par le grand prêtre pour l'expiation des péchés d'Israël, quand il avait aspergé le propitiatoire du Saint des Saints avec le sang du sacrifice (cf. Lv 16, 15-16 ; Si 50, 20 ; He 9, 7). Le propitiatoire était le lieu de la présence de Dieu (cf. Ex 25, 22 ; Lv 16, 2 ; Nb 7, 89 ; He 9, 5). Quand S. Paul dit de Jésus que " Dieu l'a destiné à être propitiatoire par son propre sang " (Ro 3, 25), il signifie que dans l'humanité de celui-ci, " c'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde " (2 Co 5, 19) » (CEC n° 433).

La reprise de l'idée que le serviteur de Dieu « *offrirait lui-même en expiation* » (Is 53,10) advient comme il fut démontré, diverses fois dans les évangiles : le dit du Seigneur sur le rachat (Mc 10,45), les récits sur l'institution de l'Eucharistie (surtout Mt 26,28), la référence à l'agneau pascal « *qui enlève le péché du monde* » (Jn 1,29) ... Une formulation particulièrement expresse se trouve dans la première lettre de Jean : « *C'est lui qui est victime de propitiation pour nos péchés, non seulement*

pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier » (1Jn 2,2). « *Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés* » (1Jn 4,10). Selon la lettre au Hébreux, Jésus est devenu Grand-Prêtre « *pour expier les péchés du peuple* » (He 2,17).

L'aversion illuministe contre l'expiation se montre entre autre dans le modernisme, rejeté par Pie X. le décret *Lamentabili* condamna une thèse moderniste qui disait : « la doctrine de la mort expiatoire du Christ n'est pas évangélique, mais seulement paulinienne » (DH 3438).

Le sacrifice de la Sainte Messe dispose, comme nous avons vu, d'un caractère expiatoire (en faveur des vivants et des âmes du purgatoire) ; les œuvres de pénitence ont le but d'expiation. Parmi les formes de dévotion, le culte envers le Très saint Cœur de Jésus porte avec soi une pensée particulièrement intense sur la réparation amoureuse.

7.6.6 La justification

Bibl. Trente (DH 1520-1583) ; Catéchisme de l'Eglise Catholique (surtout) nn. 402.617. 654. 1987-1995.

La justification est un des termes centraux de la théologie paulinienne : Dieu rend juste l'homme gratuitement, et l'homme accueille la divine grâce avec la foi et la charité. La doctrine de la justification est développée amplement dans le traité sur la grâce, parce qu'il s'agit surtout de la Rédemption subjective (de l'arrivée de la grâce de Dieu dans le sujet individuel). Pour cela nous ne faisons ici qu'une brève allusion. Mais il est clair que le terme fait aussi partie de la sotériologie, de la description de la Rédemption objective accomplie dans l'œuvre salvifique du Christ. Le Catéchisme de l'Eglise Catholique décrit la justification surtout en terme de Rédemption subjective, mais indique aussi le présupposé sotériologique :

« **1992** La justification nous a été *méritée par la Passion du Christ* qui s'est offert sur la Croix en hostie vivante, sainte et agréable à Dieu et dont le sang est devenu instrument de propitiation pour les péchés de tous les hommes. La justification est accordée par le Baptême, sacrement de la foi. Elle nous conforme à la justice de Dieu qui nous rend intérieurement justes par la puissance de sa miséricorde. Elle a pour but la gloire de Dieu et du Christ, et le don de la vie éternelle (cf. Concile de Trente : DS 1529) :

Maintenant, sans la loi, la justice de Dieu s'est manifestée, attestée par la loi et les prophètes, justice de Dieu par la foi en Jésus Christ, à l'adresse de tous ceux qui croient, – car il n'y a pas de différence : tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu – et ils sont justifiés par la faveur de sa grâce en vertu de la Rédemption accomplie dans le Christ Jésus : Dieu l'a exposé, instrument de propitiation par son propre sang moyennant la foi ; il voulait montrer sa justice, du fait qu'il avait passé condamnation sur les péchés commis jadis au temps de la patience de Dieu ; il voulait montrer sa justice au temps présent, afin d'être juste et de justifier celui qui se réclame de la foi en Jésus (Ro 3, 21-26). »

Le renvoi à la justification demande un accent sur le concept de justice, apparu déjà plusieurs fois précédemment.

Il faut d'abord distinguer l'usage du terme dans la Sainte Ecriture et dans la philosophie. Dans l'Ancien Testament, Dieu se montre juste (*tsaddik*), en tant qu'il agit selon les normes et les requêtes qui sont typiques de son être. Dans la philosophie, le terme *justice* trouve des distinctions plus diversifiées ; le sens plus général de *justice* se laisse résumer brièvement, en latin : *suum cuique* (à chacun ce qui lui correspond). Particulièrement se distingue la *justice commutative* de la *justice distributive*. Justice commutative signifie la justice selon laquelle nous échangeons quelque chose l'un l'autre : par exemple je donne de l'argent, et ensuite je reçois un pain du commerçant.

Il est clair qu'une telle justice ne regarde pas la relation avec Dieu. Saint Paul dit : « *qui l'a prévenu de ses dons pour devoir être payé de retour ?* » (Ro 11,35).

A Dieu ne convient pas la *justice commutative*, mais la justice distributive, la justice qui distribue quelque chose. Dieu donne à chacun selon ce qui lui convient.

La justice qui distribue se montre en deux formes : la justice qui récompense ou rémunère quelqu'un pour ses mérites et la justice qui punit quelqu'un pour ses méfaits. La justice qui rémunère est appelée en Latin *iustitia remunerativa*, alors que la justice qui punit est appelée *iustitia vindicativa*.

Justice dans l'Ancien Testament est avant tout un signe du jugement de Dieu (un exemple pour beaucoup : psaume 67,5). La justice correspond à la royauté de Dieu avec laquelle il protège l'action juste et punit l'injustice (cf. Ex 34,6s : « *Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité ; qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché mais ne laisse rien impuni et châtie les fautes des pères sur les enfants et les petits-enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération* »). Il porte avec lui une volonté salvifique.

Comme expression de l'initiative salvifique de Dieu, nous trouvons la divine justice avant tout dans théologie paulinienne. Est typique Ro 1,17 : « *Car en lui la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi, comme il est écrit : Le juste vivra de la foi* ». Il ne s'agit pas ici de la justice qui distribue (dans le sens d'une rémunération ni dans le sens vindicatif), mais de l'intervention salvifique de Dieu qui outrepassa le concept de justice à peine décrit (cf. Ro 3,26). Le motif pour communiquer la justice est l'amour de Dieu (cf. Ro 5,8.10). Dans le sens paulinien, la justice de Dieu est quasi échangeable avec *grâce et miséricorde*.

Nous avons vu que saint Anselme, dans son approche sur la satisfaction (vicaire) du Dieu-homme, entend *justice* comme ordre établi par Dieu (qui implique aussi la grâce originale) ; on s'approche ainsi du concept biblique (bien que pas de l'usage spécifiquement paulinien) de justice comme attitude correspondante à l'alliance (de la part de Dieu) respectivement comme réponse à l'alliance (de la part de l'homme). Satisfaire la justice divine, revient à dire répondre aux exigences du plan établi par Dieu, à l'harmonie de l'univers dérangée par le péché. Il faut comprendre l'offense infinie, pour autant que le désordre de l'ordre s'adresse contre Dieu qui est le bien infini. Cette satisfaction est possible par le don précédant du Père qui donne son Fils. C'est la miséricorde de Dieu en Jésus qui met *en place* (justifie) l'homme pécheur, en le rendant capable de répondre à l'amour divin avec la pénitence. Ainsi, par le Dieu-homme, l'homme peut offrir à Dieu ce qui lui revient.

La signification de la *miséricorde* de Dieu s'exprime dans l'Ancien Testament surtout dans les termes *chesed* et *rahamim*. *Chesed* indique la bonté divine qui se fonde sur l'alliance de Dieu avec son peuple, et *rahamim* évoque avec son étymologie la partie interne de l'homme qui est le lieu où se montre l'émotion de la compassion. Un texte exemplaire du Nouveau Testament est la parabole du *Père miséricordieux* en Luc 15 (cf. *Dives in misericordia* où Jean Paul II la développe amplement).

Pour ce qui regarde la divinité de Dieu, la miséricorde n'est certainement pas une émotion, un changement spontané comme dans l'homme. Particulièrement Augustin et Thomas ont expliqué que la miséricorde en Dieu ne signifie pas un mouvement de l'émotion, mais l'effet même qui part du milieu humain de la compassion. Thomas affirme : Dieu est miséricordieux en mode très haut, mais seulement selon les œuvres, non selon l'affection (*secundum effectum, non secundum passionis affectum*). La miséricorde de Dieu peut être décrite donc comme la volonté d'aider une autre personne qui se trouve dans le besoin.³³

Certainement nous devons ajouter quelque chose. La miséricorde, qui reste en Dieu même une volonté éternelle (et non une émotion), devient en Jésus aussi une émotion intime. Ce fait se montre avant tout dans la vénération du Très Sacré Cœur de Jésus. Dans son humanité, le Fils de Dieu qui se fait homme a éprouvé la compassion de se sauver de la misère de la mort et du péché³⁴.

Sur la relation entre justice (vindicative) et miséricorde, saint Thomas s'explique en mode exemplaire. On fait l'objection que la passion du Christ n'était pas convenant ni selon la divine miséricorde, ni selon la divine justice. Comme la divine miséricorde distribue des dons gratuitement, elle semble aussi pardonner gratuitement la faute. Et selon la divine justice, l'homme avait mérité la condamnation éternelle.

Dans la réponse Thomas affirme :

³³ Somme I q. 21 a. 3.

³⁴ Voir aussi *Redemptor hominis* n°8.

« Que l'homme soit délivré par la passion du Christ, cela convenait et à la justice et à la miséricorde de celui-ci. A sa justice parce que le Christ par sa passion a satisfait pour le péché du genre humain, et ainsi l'homme a été délivré par la justice du Christ. Mais cela convenait aussi à la miséricorde parce que, l'homme ne pouvant par lui-même satisfaire pour le péché de toute la nature humaine, comme nous l'avons déjà dit Dieu lui a donné son Fils pour opérer cette satisfaction ; S. Paul le dit (*Rm 3,24*) : " Vous avez été justifiés gratuitement par sa grâce, par la Rédemption qui est dans le Christ Jésus, lui que Dieu a destiné à servir d'expiation par la foi en son sang. " Et cela venait d'une miséricorde plus abondante que s'il avait remis les péchés sans satisfaction : " Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts du fait de nos péchés, nous a vivifiés dans le Christ " (*Ep 2,4*) ». (Somme III q. 46 a. 1 ad3).

C'est donc un fruit de la miséricorde que de donner à l'homme la possibilité de satisfaire pour son péché. La miséricorde de Dieu ne signifie pas que Dieu ne prend pas le mal de l'homme au sérieux, quasi qu'il fermerait un œil (ou les deux yeux) face au péché. Au contraire : la miséricorde de Dieu rend l'homme dans un état de justice. Dieu rend juste par sa miséricorde. Cette expérience de la miséricorde justifiante présuppose toutefois que le pécheur se convertisse, que l'homme éprouve le repentir et accomplisse les œuvres de pénitence.

7.6.7 Le mérite

Bibl. Trente (DH 1513 ; 1529) ; Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 604 + 1992. 2006-2011 ; Thomas, Somme I-II q. 114 ; III q 48 a. 1.

Nous avons déjà plusieurs fois constaté le fait que c'est la passion du Christ qui nous a mérité la justification. Le mérite peut être défini comme droit à la récompense. C'est un terme latin (*meritum*), sans correspondance directe en grec. Pour transmettre la même idée en grec, on utilise des expressions comme *être digne de*. Au fond, la pensée est qu'une action moralement bonne doit avoir un prix (récompense).

Dans la Sainte Ecriture, le mérite de Jésus Christ apparaît implicitement en tous les passages qui rappellent l'efficacité de la mort du Seigneur en faveur de notre salut. Déjà le quatrième chant sur le serviteur de Dieu, qui est présent comme exemple en de nombreux passages néotestamentaires, indique la Rédemption de la multitude comme fruit du sacrifice expiatoire (Is 53,10-12). Les évangiles répètent le lien entre le sang versé du Christ et la rémission des péchés, entre ses souffrances et sa victoire sur la mort.

Comme valeur morale propre de la passion, la lettre aux Hébreux indique la *pitié* et surtout l'obéissance (He 5,7-8 ; 10,7). L'hymne christologique de la lettre aux Philippiens renvoi à l'humilité et à l'obéissance comme motif de l'exaltation :

« Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame, de Jésus Christ, qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2,6-11).

L'humilité et l'obéissance de Jésus sont opposés à la superbe et à la désobéissance qui caractérise le premier péché (et tout péché ensuite)(cf. avec une référence à l'obéissance Ro 5,12-21).

Ce fut justement la référence à l'humilité et à l'obéissance en Ph 2 à donner naissance à l'usage du terme *mérite* dans la patristique : selon Hilaire, à *motif de l'humilité* ou en *mérite à l'obéissance* le Christ a obtenu la glorification, ce qui revient à dire la *possession, dans la nature humaine, de la nature divine qui lui était propre*.

Une discussion systématique sur le mérite de l'œuvre du Christ commence seulement au Moyen Age. Nous trouvons en Abélard et Hugues de Saint Victor l'idée que le mérite du Christ ne pouvait pas croître par la passion parce que l'obéissance du Christ était parfaite déjà à l'Incarnation. Cette thèse, non erronée en soi, ne tenait pas compte de l'importance de la passion. Thomas partage l'idée que Jésus Christ nous a mérité l'éternel salut depuis l'Incarnation. Mais il ajoute que de notre part il y a

des obstacles pour recevoir l'effet des mérites précédents du Christ. Pour cela Jésus devait souffrir³⁵. Il répète aussi que l'amour du Christ, étant toujours l'amour du Dieu-homme, n'est pas devenu plus grand durant la passion. Toutefois la passion du Christ portait avec soi un effet que n'avaient pas encore les mérites précédents.

Déjà Pierre Lombard souligne un double mérite du Christ. Pour les membres de son corps mystique, le Sauveur a mérité la libération du péché et la venue du règne, pour lui-même au contraire la glorification du corps et l'impassibilité de l'âme. Les mêmes idées sont développées chez saint Thomas :

« *Au Christ est donné la grâce non seulement comme personne singulière, mais aussi en tant qu'il est le chef de l'Eglise en mode que la grâce surabonde de lui sur les membres* »³⁶.

Jésus ne pouvait pas obtenir la perfection de l'âme par un mérite, parce que la perfection de l'âme (en tant que sous l'influence de l'amour) était l'origine du mérite et en disposait depuis le début. Mais il pouvait mériter la glorification de l'âme et, par la mort, la résurrection du corps.

Dans la description du mérite du Christ, les conceptions scotistes et thomistes se sont affrontées. Duns Scott voulait réaffirmer que Dieu restait souverain dans l'acceptation du mérite du Christ. Pour cela il parlait seulement d'un mérite de convenance qu'il appelait *meritum de congruo*.

Telle conception extrinsèque est refusé par les thomistes : Dieu ne pouvait pas accepter la satisfaction de la volonté humaine de Jésus, parce que son porteur est le Fils de Dieu lui-même, le Dieu-homme. Pour cela il s'agit d'une juste proportion entre l'action bonne et le prix (récompense) : le *meritum de condigno* (mérite de condignité). Il est juste de différencier entre la satisfaction de Jésus en tant qu'homme et l'acceptation de la part de Dieu. Mais cette acceptation ne pouvait pas conférer quelque chose à l'œuvre du Christ qui de pas soi ne disposait pas. La glorification manifestait la valeur que la passion avait déjà en précédence. Il faut donc attribuer à l'œuvre du Christ un mérite de condignité.

Cette valeur, sans aucun doute, résulte de l'Incarnation, c'est-à-dire du fait que Dieu lui-même s'est déjà donné. Tout mérite humain – ceci vaut aussi pour le mérite du Dieu-homme – arrive au prix seulement parce qu'il est soutenu par la grâce.

A la différence des scotistes, les thomistes enseignaient un mérite infini. Thomas affirme : « *Le mérite du Christ n'était pas infini selon l'intensité de l'acte, parce qu'il aimait et connaissait [en tant qu'homme] en mode fini, mais possédait une certaine infinité à cause de la personne qui avait une dignité infinie* » (De Veritate q.29 a.3 ad4).

Nous avons déjà vu diverses caractéristiques du mérite : la libre volonté qui le fonde, la bonté de l'action, la grâce de Dieu qui le soutient ; il faut ajouter encore l'état de voyageur, parce que la mort est le terme de l'épreuve. Le mérite (et la satisfaction avec lui connexe) devons-nous donc à la vie terrestre de Jésus qui s'accomplit sur la mort en croix. Toutes les grâces remontent à ce chemin terrestre du Dieu-homme.

7.6.8 Représentation, substitution et solidarité

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 615 et 953.1849.1939-42.

Dans la sotériologie moderne nous trouvons deux courants opposés : d'une part on tend à souligner exclusivement la solidarité de Jésus Christ avec nous, alors que d'autre part on met en relief que le Sauveur a pris notre place, en opérant une substitution.

Avant de présenter quelques lignes de la discussion, il est important de clarifier les concepts sous-jacents. *Solidarité* vient de *solidare* c'est-à-dire *rendre ferme, mettre ensemble*. Il s'agit de *l'être lié entre eux* des membres d'une communauté. Mais on peut indiquer aussi la vertu de s'engager pour la cohésion de cette communauté selon le principe du *un pour tous – tous pour un*. En ce sens le mot de *solidarité* apparaît en théologie surtout dans la doctrine sociale et peut être caractérisé comme *amitié* (Léon XIII) ou *charité sociale* (Pie XI). Jean Paul II la décrit comme *promptitude ferme et*

³⁵ Somme III q. 48 a.1 ad2 ; et q. 46 a.3.

³⁶ Somme III q. 48 a. 1.

*continu de s'engager pour le bien commun, ce qui vaut à dire pour le bien de tous de chacun, parce que nous sommes tous responsables de tous*³⁷

Substitution au contraire signifie littéralement mettre dessous (*sub-stituire*). Cela consiste dans le remplacer un élément avec un autre en un tout, ou dans le remplacer une personne avec une autre en une fonction ou en une relation. Un prend la place de l'autre en un mode que cet autre est libéré d'accomplir l'acte qui est fait par le substitut.

La substitution présuppose le fait que la personne libérée de l'engagement trouve une personne semblable qui puisse se mettre à sa place. Avec d'autres mots : la substitution présuppose la représentation. Un peut remplacer l'autre, et pour cela il est capable de le substituer.

Dans la Sainte Ecriture nous avons trouvé différents moments qui indiquent une substitution : le Sauveur prend notre place, accueillant la mort, pour nous réconcilier avec Dieu. La préparation plus forte dans l'Ancien Testament est sans aucun doute le serviteur de Dieu :

« Or ce sont nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé. Et nous, nous le considérons comme puni, frappé par Dieu et humilié. Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes. Le châtement qui nous rend la paix est sur lui, et dans ses blessures nous trouvons la guérison » (Is 53,4-5).

L'idée de la substitution se présente ensuite dans le dit de Jésus sur le rachat (Mc 10,45), dans les récits eucharistiques et avec une densité particulière en deux passages pauliniens : Jésus devient pour nous *péché* respectivement *malédiction*, pour nous apporter la justice et la bénédiction (cf. 2Co 5,21 ; Ga 3,13).

Le fait que Jésus se substitue à notre contribution ne vaut pas pour la Rédemption subjective, mais seulement pour celle objective. Si nous mettons ensemble les deux perspectives, nous devons dire : Jésus, avec une *substitution initiatique*, est venu accomplir pour notre salut ce que nous ne pouvions faire tout seul : nous ouvrir la voie vers le règne et nous demander de le suivre. Sa liberté ne se substitue pas à la notre [dans la Rédemption subjective], mais il nous la donne de nouveau.

Le concept de la substitution est devenu plutôt suspect à cause d'un marque typiquement protestante. Selon Luther et Calvin, Jésus ne prend pas sur lui seulement la mort en croix pour satisfaire nos péchés, mais il accueille en lui aussi la faute elle-même et l'abandon de Dieu (comme état du péché mortel) avec le tourment infernal. Tous ces éléments sont souvent résumés sous le titre *substitution pénale*, bien que la substitution dans la peine en soit seulement un élément qui en tant que tel n'est pas faux (si bien expliqué comme nous l'avons vu, comme accueil libre de la mort ; pour Luther, cependant, la volonté humaine de Jésus n'accomplit aucun rôle actif). Von Balthasar voit Luther comme représentant plus radical de la théorie de la *substitution*, parce qu'il répète (contrairement à la tradition précédente) que Jésus aurait accueilli en lui le péché lui-même.

Après la seconde guerre mondiale, l'exégète F. Prat SJ, dans sa théologie de saint Paul voulait remplacer le principe de la substitution entièrement avec la catégorie de la solidarité. Selon lui, en 2Co 5,21 et Ga 3,13, il n'y a pas proprement de substitution de personne, il y a la solidarité d'action. Le péché n'est pas transféré des hommes au Christ, mais il s'étend des hommes sur le Christ. Selon Prat, Jésus Christ n'est pas mort à notre place, mais en notre faveur. Il semble que Prat veuille repousser la doctrine luthérienne de la substitution dans la faute, en oubliant cependant l'échange des places par l'acceptation de la peine.

Sur la ligne indiquée par Prat semble se mouvoir surtout Karl Rahner qui repousse le fait que Jésus ait fait quelque chose à notre place (la vicairie). Jésus ne s'est pas substitué à notre action, mais a donné le présupposé pour elle. Ou bien, formulé de façon critique : le Sauveur n'a rien fait pour nous (à notre place), mais seulement avant nous. Rahner pose aussi une interrogation, à savoir est-ce que Jésus aurait vraiment compris sa mort comme sacrifice expiatoire ou bien serait-ce seulement une interprétation postérieure.

Alors que Rahner ne nie pas le sacrifice expiatoire en tant que tel, d'autres auteurs vont plus loin et interprètent la mort de Jésus seulement comme une solidarité avec les abandonnés, en excluant les

³⁷ *Sollicitudo rei socialis* n° 38.

concepts de sacrifice, satisfaction et expiation qui ne seraient plus compréhensibles pour l'homme moderne.

La solidarité a véritablement un rôle important, mais pas au détriment des éléments de la représentation (ou vicairie) et de la substitution. Avec l'Incarnation, le Fils de Dieu s'est fait solidaire avec nous, un fait répété clairement dans le Nouveau Testament. Le Seigneur « pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (2Co 8,9). Dieu a envoyé « son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché et en vue du péché » (Ro 8,3). Le fils de Dieu « *s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort* » (Phi 2,7-8). Il devait se rendre en tout semblable aux frères ... dans le but d'expier les fautes du peuple (He 2,17). Il sait « compatir à nos faiblesses, lui qui a été éprouvé en tout, d'une manière semblable, à l'exception du péché » (He 4,15). La *Gaudium et Spes* met un entier article sous la désignation *Verbum Incarnatum et solidarietas humana* et illustre expressément le fait que le Verbe veut être participant de la société humaine (cf. GS 32).

La solidarité dans les passages indiqués au dessus, a comme but l'engagement pour la Rédemption. Ou bien, formulé avec Karl Barth : l'homme moyen est l'homme avec (les autres), alors que Jésus est l'homme pour les autres. Telle solidarité consiste dans le fait de se rendre semblable à nous dans l'existence humaine, dans la soumission à la loi, dans la faiblesse de la chair et dans la condition mortelle : cette ressemblance forme la base sur laquelle s'opérera la Rédemption libératrice.

Avec l'Incarnation le Fils de Dieu se rend solidaire pour toujours avec l'humanité. Vice-versa il rend aussi solidaire l'humanité avec Dieu, unissant les deux natures en sa personne. Il s'agit donc d'une solidarité réciproque entre Dieu et l'homme en Jésus Christ. En ce mode pouvait être dépassé le péché qui est aussi un attentat à la solidarité humaine.

La solidarité vue en cette profondeur, constitue le fondement pour la représentation de l'humanité devant Dieu par Jésus, un fait répété en particulier par le parallélisme Adam-Christ (Ro 5,12-21). Au même moment c'est la représentation de Dieu face aux hommes. Telle double représentation est ensuite le pont logique qui conduit à la substitution, par le fait que Jésus se met à notre place dans la Rédemption objective. La substitution, à son tour, est en fonction de la pro-existence double (vers Dieu et vers les hommes), une pro-existence qui peut être décrite sous le terme de la *solidarité* avec engagement actif.

Ayant analysé les termes *représentation*, *substitution* et *solidarité*, Bernard Sesboué (malgré la volonté expresse de laisser en arrière la substitution en faveur de la solidarité) affirme : les concept de substitution et solidarité sont comme les deux feux d'une même ellipse. La substitution présuppose la solidarité, et comme terme intermédiaire apparaît la représentation.

7.6.9 La réconciliation

Un terme clef pour la médiation est aussi le concept de la réconciliation. Nous le rencontrons dans les lettres pauliniennes : « *Et le tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation. Car c'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant en nous la parole de la réconciliation* » (2Co 5,18-19). Nous avons été « *réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, combien plus, une fois réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie* » (Ro 5,10). La croix du Christ rend aussi possible la réconciliation entre juifs et païens (Eph 2,16).

Ces allusions impliquent dans le concept de la réconciliation (similairement à ceux qui se présentent dans le terme plus complexe de la Rédemption) tant la médiation descendante (Dieu réconcilie à soi le monde en Christ) que celle ascendante (la réconciliation advient par la mort en croix, offert en sacrifice). Mais le terme en tant que tel, dans le langage paulinien, souligne seulement l'initiative de Dieu reçue des hommes. Il répète exclusivement la médiation descendante. Pour cette raison le terme peut se prêter pour servir de *toit* à l'entière sotériologie surtout pour la théologie protestante. Une systématisation catholique devrait intégrer davantage les concepts qui soulignent le fait que la *reconciliatio* n'apparaît pas parmi les quatre modes avec lesquels Thomas décrit l'effet de la passion : mérite (1), satisfaction (2), sacrifice (3), rachat (4). En cette perspective la réconciliation apparaît

plutôt comme but du sacrifice. Il est tout autant vrai que l'œuvre salvifique de Jésus comme homme présuppose l'initiative de Dieu, effectuée dans l'Incarnation. Ainsi la médiation ascendante répond à la médiation descendante, une structure qui se présente ensuite dans la coopération de l'homme au salut.

7.7 Le ministère triple de Jésus (prophète, prêtre et roi)

Bibl. Pie XI, *Quas primas*, Vatican II *Lumen gentium* 13,1 ; 21,2 ; 24-27 ; 34-36 ; *Apostolicam actuositatem* 2,2 ; 10,1 ; *Presbyterorum ordinis* 1 ; Jean Paul II *Redemptor hominis*, Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 436, 783, 1241, 1546, 1581, 1585 (les trois ministères) ; 440, 786, 2105, 2816 (Roi) ; 540, 662, 1069, 1083, 1137, 1141-44, 1348, 1544s, 1585s, 2747, 2749 (prêtre) ; Thomas, Somme III q. 22 ; q. 58-59.

Les tentatives systématiques de résumer l'entière sotériologie sous le toit des *trois ministères de Jésus* remontent à Calvin. Successivement le schéma entra dans les présentations catholiques, ainsi de Dionysius Petavius (17^{ème}) et Matthias Joseph Scheeben (19^{ème}). Le point de départ au contraire pour décrire le ministère triple de Jésus est plus ancien et remonte proprement au nom *Christ*, oint. Dans l'Ancien Testament étaient rituellement oints les prêtres et les rois. L'onction des prêtres s'unit à l'idée de la sanctification³⁸, alors que l'onction de Saul et de David portait avec soi une effusion de l'Esprit de Dieu³⁹. Les prophètes ne recevaient pas une onction rituelle dans l'Ancien Testament, mais par rapport à eux l'onction est une métaphore pour la présence de l'Esprit Saint : « *L'esprit du Seigneur est sur moi parce que le Seigneur m'a consacré par l'onction ...* » (Is 61,1). En tout cas le rite (et l'image) de l'onction porte avec soi l'idée d'une consécration dans le service de Dieu, rendue possible par l'Esprit de Dieu.

Le serviteur de Dieu, en qui se recueillent les points les plus forts dans la préparation vétérotestamentaire, est prophète, il donne sa vie en expiation pour la multitude et il sera exalté comme gouverneur (« *Il aura sa part parmi les multitudes, et avec les puissants il partagera le butin* » Is 53,12). Le psaume 109, celui le plus cité dans le Nouveau Testament, décrit le futur messie comme roi et comme prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédek.

Jésus est oint depuis l'Incarnation, en tant que l'on ne peut pas séparer la présence de l'Esprit Saint de la personne du Fils de Dieu fait homme. Toutefois il reçoit une mission particulière de l'Esprit Saint au baptême en fonction de son ministère publique. Comme les disciples de Jésus participent à la mission de leur maître, ils sont appelés aussi *chrétiens* (Ac 11,26), c'est-à-dire oints par l'Esprit Saint. Les ministères de Jésus, dans les premiers siècles, étaient présents dans la conscience chrétienne surtout par les noms *Christ* et *chrétiens*, mais aussi dans les rites de l'onction après le Baptême. L'onction rappelait avant tout l'onction rituelle de l'Ancien Testament, reçue par les rois et par les prêtres. On citait de nombreuses fois 1P 2,9, où les membres de l'Eglise sont appelés un *sacerdoce royal*. Mais on pensait aussi à l'onction prophétique, des fois (erronément) présupposé comme rite vétérotestamentaire. En ce sens nous trouvons la trilogie complète pour la première fois, comme il semble, en Eusèbe de Césarée : il décrit les Grands Prêtres, les rois et les prophètes comme *évoqueries du vrai Christ, le Verbe Divin et céleste, l'unique Grand-Prêtre pour tous, l'unique roi de l'entière création et l'unique archiprophète des prophètes du Père*. La liturgie romaine, dans la prière pour la consécration du Chrême, contient le renvoi à l'onction des prêtres, des rois et des prophètes, et de cette tradition vient aussi le texte utilisé aujourd'hui pour l'onction qui suit immédiatement le baptême :

« *Dieu tout puissant, Père de notre Seigneur Jésus Christ, vous a libéré du péché et vous a fait renaître de l'eau et de l'Esprit Saint, en vous unissant à son peuple ; lui-même vous consacre avec le chrême du salut afin qu'insérés en Christ, prêtre, roi et prophète, vous soyez toujours membres de son corps pour la vie éternelle* »⁴⁰.

³⁸ Cf. Lv 8,12.

³⁹ 1Sam 10,1.6.10 ; 16,13.

⁴⁰ Traduction personnelle.

Le schéma triple (prêtre, prophète et roi) se prête comme résumé de l'entière œuvre salvifique du Christ. Les évangiles décrivent l'annonce du règne de la part de Jésus et sa passion offerte comme rachat et expiation ; comme victoire royale apparaît la résurrection et l'intronisation à la droite du Père. Comme le mystère du Christ se développe progressivement en trois étapes fondamentales (Incarnation, mort et résurrection), ainsi même sa fonction comme Révéléateur et Seigneur parcourt en montée de l'Incarnation jusqu'à la glorification, en laquelle il trouve l'expression maximale et définitive.

En ce sens nous pouvons relire l'entier Nouveau Testament. Dans le prologue de la lettre aux Hébreux par exemple, nous trouvons une référence à l'accomplissement du ministère prophétique en Jésus, à l'acte sacrificiel (« avoir accompli la purification des péchés ») et à son gouvernement céleste (« assis à la droite de la majesté au plus haut des cieux ») (cf. He 1,1-4). L'apocalypse appelle Jésus le témoin fidèle, le premier né d'entre les morts et le prince des rois de la terre (Ap 1,5). Les systématisations postérieures lient souvent le schéma au dit « je suis la voie, la vérité et la vie » (Jn 14,6) : la voie indique le ministère royal (guider les gens vers le but céleste), la vérité le ministère prophétique d'enseigner et la vie le devoir sacerdotal de transmettre la divine grâce.

Si on suit l'ordre des événements salvifiques, nous pouvons constater un accent d'abord sur le service prophétique, ensuite sur le sacerdoce et enfin sur le ministère royal. Mais d'autre part, chaque ministère se réalise dans l'entière œuvre salvifique méritoire de l'Incarnation jusqu'à la croix ; et trouve tout autant une suite de la médiation faite par le Christ ressuscité, comme nous le verrons.

Les trois ministères de Jésus sont entrés diverses fois comme schéma structurant dans les documents de Vatican II. Le contexte est clairement ecclésiologique. Ceci vaut déjà pour l'œuvre qui a décidément préparé l'entrée du schéma triple : le traité sur la *Théologie du laïc* de Yves Congar qui choisit l'ordre *ministère sacerdotal, royal et prophétique* pour décrire la participation des laïcs aux ministères du Christ.

Il n'existe pas un ordre *de fer* pour ce qui regarde l'énumération des ministères. La catégorie la plus importante, celle du sacerdoce, peut être mise au début comme point de départ, à la fin comme sommet de l'échelle des ministères, ou bien au milieu, comme centre, en faisant une allusion à l'importance de la passion dans la vie de Jésus. Le ministère du prophète ou bien de maître est souvent mis au début ; il se trouve ainsi dans l'approche plus narrative par rapport à la vie de Jésus, mais aussi appliqué à la liturgie : l'annonce de la parole précède la liturgie eucharistique comme la représentation du sacrifice à la croix et la présence du Christ ressuscité. Mais le ministère prophétique peut être vu aussi comme conséquence de la participation au ministère pascal, comme témoignage ; ainsi apparaît-il après le sacerdoce. Toutes les trois positions (début, milieu et fin) nous les trouvons aussi pour le ministère royale, bien qu'il existe une certaine préférence pour le mettre à la fin.

Dans le texte de Vatican II se présentent divers modes d'énumérer les ministères du Christ. L'enseignement peut être mis au début : maître, roi et prêtre (LG 13,1) ; maître, pasteur et pontife (LG 21,2). Ceci vaut surtout, lorsque sont décrits les devoirs des apôtres et de leurs successeurs (AA 2,2 : enseigner, sanctifier, guider), c'est-à-dire en particulier les prêtres (PO 1 : maître, prêtre et roi) et les évêques (LG 24-27 : enseignement, sacerdoce, guide). Pour la description des devoirs de tous les chrétiens au contraire on choisit un ordre qui met comme point de départ la participation au sacerdoce du Christ : culte, témoignage, ministère royal (LG 34) ; ministère sacerdotal, prophétique et royal (AA 2,2). Le Catéchisme de l'Eglise Catholique adopte pour l'énumération de tous les trois ministères le deuxième schéma, utilisé entre autre pour l'onction baptismale⁴¹.

Par la suite est choisi pour la présentation des trois ministères l'approche plus narrative : Christ prophète, prêtre et roi. Ainsi on prépare déjà le traité sur le mystère de la vie de Jésus. Au même moment il est juste de faire aussi le pont aux termes clef de la médiation, résumés dans le schéma des trois ministères :

⁴¹ CEC nn. 436.783.1241.1546.1585.

- Le service prophétique correspond à la médiation descendante de la Révélation, même si l'élément de la transmission de la vérité est implicite en toutes les autres catégories : le sacrifice par exemple est clairement aussi une révélation tant de la vraie face terrible du péché tant du divin amour.
- Le ministère sacerdotal se réalise comme médiation ascendante dans le rachat, dans le sacrifice et dans la satisfaction vicairie ; il est fondé sur le mérite du Dieu-homme et advient en fonction de la réconciliation avec Dieu. Mais il se présente aussi comme médiation descendante, comme transmission du salut (*sacer-dos*), comme sous le mot *justification* (qui se complète avec la sanctification et la divinisation, traité dans la charitologie).
- Le ministère royal est implicite surtout dans la victoire décrite sous le titre de la Rédemption et reçoit une marque fortement pascale. Il peut être décrit comme médiation descendante (préparée par la royauté de Dieu dans l'Ancien Testament) et comme médiation ascendante (préparée par les rois davidiques).

Le titre prophète est utilisé ensemble avec celui de maître (*magister*) ; dans la Bible les deux désignations sont distinctes, mais convergent dans la mission d'enseigner la vérité divine, de présenter la révélation du Seigneur. Sous cet aspect, prophète et maître sont synonymes, égaux à *révélateur*. Comme la catégorie de la *révélation* comme médiation salvifique fut déjà traité, nous pouvons nous contenter de la présentation précédente.

Pour ce qui regarde le sacerdoce du Christ, nous avons déjà étudié la définition ample de Thomas. L'être prêtre implique l'offrande du sacrifice (médiation ascendante) et l'engagement pour le salut des hommes (médiation descendante). L'aspect plus spécifique est l'offrande du sacrifice (le prêtre est celui qui offre un sacrifice à Dieu), mais est aussi intégré l'aspect de la sanctification.

Déjà dans la lettre aux Hébreux, le Fils de Dieu est *devenu* prêtre ; il s'agit donc d'un devoir spécifique pour Jésus Christ comme homme, même si l'activité sacrificielle reçoit sa valeur de lien avec la personne du Verbe.

Jésus Christ se constitue prêtre en vertu de l'union hypostatique, à partir de l'Incarnation (cf. He 10,5-10) ; la fonction de médiation (dans le sens étroit) et de sacerdoce ne s'attribue pas au Verbe divin comme tel, parce que cette fonction implique une certaine infériorité face à Dieu (l'homme Jésus comme médiateur se trouve *milieu* entre Dieu et l'humanité ayant besoin du salut). Toutefois l'humanité de Jésus subsiste dans le Verbe qui l'a assumée. Bien que le Christ ne soit pas prêtre en tant que Dieu, mais en tant qu'homme, cependant c'est la même et unique personne qui est à la fois prêtre et Dieu⁴².

Jésus a offert lui-même et ainsi il est prêtre et victime ensemble. Il accomplit sur lui à un niveau supérieur les sacrifices précédents de l'humanité qui ne pouvaient pas rejoindre la Rédemption.

Le sacerdoce du Christ est pour toujours (Ps 109,4 et He 7,21). Toutefois il faut distinguer dans le ministère sacerdotal du Christ l'offrande du sacrifice – qui advient une seule fois – de son achèvement dans le sens qu'il rejoint ceux pour qui il fut offert. La force du sacrifice vaut pour toujours : « parce qu'avec une unique oblation il a rendu parfait pour toujours ceux qui sont sanctifiés » (He 10,14). L'intercession céleste du Souverain Prêtre (He 7,25) apparaît comme présentation du sacrifice au ciel devant le Père pour recueillir les fruits du salut. Au ciel le sacrifice du Christ ne continue pas formellement (comme immolation), mais en sont appliqués les fruits aux âmes qui de telle façon reçoivent la vie éternelle.

En un sens plus ample le sacrifice apparaît comme offrande du propre esprit à Dieu. En ce sens la prière se présente comme le cœur du sacerdoce du Christ, rappelée dans les évangiles synoptique, surtout en Luc⁴³. Les discours d'adieu en Jean se concluent avec la grande prière, souvent appelée

⁴² Cf. Somme III q.22 a.3 ad 1.

⁴³ Cf. Lc 3,21 ; 5,16 ; 6,12 ; 9,18.28s ; 11,1 ; 22,41.

prière sacerdotale de Jésus. La prière de louange et de remerciement restera une fonction sacerdotale de la part de Jésus pour toujours.

Le titre roi est utilisé pour décrire la fonction de guider, ensemble avec le Pasteur ou aussi Seigneur. Pasteur était un titre déjà utilisé dans l'Ancien Testament tant pour la sollicitude de Dieu envers son peuple (ex. Psaume 23 ; Ez 34,11-16) et tant pour l'engagement des chefs en Israël, surtout des rois (ex. Ez 34,1-10). Jésus se présente comme le *bon pasteur* (Jn 10,1-18), comme celui qui cherche la brebis perdue (Lc 15,3-7/Mt 18,12-14).

Une valeur plus systématique fait le renvoi à la royauté. Le message central de Jésus était l'arrivée du règne de Dieu. Le règne est proche en lui-même qui peut être défini *le règne de Dieu en personne* (Origène : *autobasilea*). Le règne de Dieu, présent en Jésus Christ, crucifié et ressuscité, s'accomplira à la Parousie.

La royauté de Jésus unie en elle deux traits de préparation dans l'Ancien Testament : d'un côté la royauté de Dieu lui-même, d'autre part la prophétie adressée au roi David. Le messie est le roi davidique qui gouvernera pour toujours, en portant la paix et la justice. Jésus accepte l'attente messianique qui se concentre sur l'idée royale, mais il l'entend dans le sens de la royauté qui passe par la croix. Par son entrée à Jérusalem il accomplit la prophétie de Zacharie sur le Messie qui montait un âne (ânon et non un cheval), signe de douceur et de paix. Il est crucifié sous le titre de la croix *Jésus de Nazareth, Roi des juifs*. Le vrai sens de sa royauté se manifeste seulement du haut de la croix. Il affirme devant Pilate : « *Mon règne ne vient pas de ce monde ... Tu le dis, je suis roi. Je suis venu dans le monde pour ceci, rendre témoignage à la vérité* » (Jn 18,36s). « C'est seulement après sa Résurrection que sa royauté messianique pourra être proclamée par Pierre devant le Peuple de Dieu : " Que toute la maison d'Israël le sache avec certitude : Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié " (Ac 2, 36) »⁴⁴.

La royauté du Christ est quasi un fil rouge central que nous trouvons avec différentes marques dans tout le Nouveau Testament. Une forte référence se présente dans l'annonce de l'ange à Marie : *Jésus sera grand et appelé Fils du Très Haut ; le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son Père et il règnera pour toujours sur la maison de Jacob et son règne n'aura pas de fin* (Lc 1,32s). Quand il confie à ses disciples le ministère d'enseigner et de baptiser tous les peuples il affirme : *tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre* (Mt 28,18). Le grand passage sur le jugement final parle de Jésus Christ comme roi qui reviendra pour juger toutes les nations (Mt 25,31-45). Toujours de nouveau, l'Apocalypse montre la dignité royale de Jésus, le prince des rois de la terre (Ap 1,5), le Roi des rois et Seigneur des seigneurs (Ap 19,16).

Le document magistériel le plus important sur la royauté du Christ est l'encyclique *Quas primas* de Pie XI (1925) avec laquelle est introduite la fête du Christ Roi. L'occasion fut entre autre la persécution de l'Eglise au Mexique ; un état qui voulait interdire toute expression sociale de la religion, s'opposait aux droits du Christ qui devait qui doit avoir la possibilité d'inviter tous à la foi et au salut. Contre l'athéisme imposé par l'état, les catholiques mexicains avaient une vive conscience sur la royauté du Christ ; le martyr P. Pro SJ, par exemple, mourut avec le cri *Evviva Cristo Rey*. L'encyclique était donc un rappel à la liberté de l'Eglise face aux dictatures de droite et de gauche qui commençaient à se mettre à la place de Jésus Christ, unique Seigneur. Face à la misère qui suivit la première guerre mondiale le pape rappela au début de l'encyclique : « *ce débordement de maux sur l'univers provenait de ce que la plupart des hommes avaient écarté Jésus-Christ et sa loi très sainte des habitudes de leur vie individuelle aussi bien que de leur vie familiale et de leur vie publique; l'autre, que jamais ne pourrait luire une ferme espérance de paix durable entre les peuples tant que les individus et les nations refuseraient de reconnaître et de proclamer la souveraineté de Notre Sauveur. Il faut rechercher la paix du Christ dans le règne du Christ* »⁴⁵.

Dans son explication de la royauté du Christ, Pie XI souligne que le pouvoir royal dans le sens propre est attribué au Christ en tant qu'homme. « ... car c'est seulement du Christ en tant qu'homme qu'on

⁴⁴ CEC n°440.

⁴⁵ Quas primas, n°1.

peut dire: Il a reçu du Père *la puissance, l'honneur et la royauté* (Dt 7,13-14) ; comme Verbe de Dieu, consubstantiel au Père, il ne peut pas ne pas avoir tout en commun avec le Père et, par suite, la souveraineté suprême et absolue sur toutes les créatures»⁴⁶.

Par rapport au fondement de la dignité royale de Jésus, le pape indique deux causes :

1. Par droit de nature, c'est-à-dire par le seul fait de l'union hypostatique Christ eu la potesta sur toutes les créatures. Est ensuite cité Cyrille d'Alexandrie, selon lequel Jésus obtient la potesta sur toutes les créatures non par violence ou autre, mais il la possède par propre nature et essence.
2. Par droit de conquête, en force de la Rédemption. Nous sommes *rachetés ... par le sang précieux du Christ* (1P 1,18-19). Pour cela nous n'appartenons plus à nous même, mais au Christ qui nous a racheté « bel et bien » (1Co 6,20).

Ensuite, le pape différencie une triple potesta : le pouvoir législatif, judiciaire et exécutif. En se référant au concile de Trente, Pie XI rappelle :

« C'est, d'ailleurs, un dogme de foi catholique que le Christ Jésus a été donné aux hommes à la fois comme Rédempteur, de qui ils doivent attendre leur salut, et comme Législateur, à qui ils sont tenus d'obéir (DH 1571). Les évangélistes ne se bornent pas à affirmer que le Christ a légiféré, mais ils nous le montrent dans l'exercice même de son pouvoir législatif. A tous ceux qui observent ses préceptes, le divin Maître déclare, en diverses occasions et de diverses manières, qu'ils prouveront ainsi leur amour envers lui et qu'ils demeureront en son amour (Jn 14,15 ; 15,10). Quant au pouvoir judiciaire, Jésus en personne affirme l'avoir reçu du Père, dans une réponse aux Juifs qui l'accusaient d'avoir violé le Sabbat en guérissant miraculeusement un malade durant ce jour de repos: " *Le Père, leur dit-il, ne juge personne, mais il a donné au Fils tout jugement* (Jn 5,22). Dans ce pouvoir judiciaire est également compris - car il en est inséparable - le droit de récompenser ou de châtier les hommes, même durant leur vie. Il faut encore attribuer au Christ le pouvoir exécutif: car tous inéluctablement doivent être soumis à son empire; personne ne pourra éviter, s'il est rebelle, la condamnation et les supplices que Jésus a annoncés »⁴⁷.

Le règne du Christ n'est pas un règne de ce monde.

« Ce royaume est avant tout spirituel et concerne avant tout l'ordre spirituel (...). Quand les Juifs, et même les Apôtres, s'imaginent à tort que le Messie affranchira son peuple et restaurera le royaume d'Israël, il détruit cette illusion et leur enlève ce vain espoir; lorsque la foule qui l'entoure veut, dans son enthousiasme, le proclamer roi, il se dérobe à ce titre et à ces honneurs par la fuite et en se tenant caché; devant le gouverneur romain, encore, il déclare que son royaume n'est pas *de ce monde*. Dans ce royaume, tel que nous le dépeignent les Evangiles, les hommes se préparent à entrer en faisant pénitence. Personne ne peut y entrer sans la foi et sans le baptême; mais le baptême, tout en étant un rite extérieur, figure et réalise une régénération intime. Ce royaume s'oppose uniquement au royaume de Satan et à la puissance des ténèbres; à ses adeptes il demande non seulement de détacher leur cœur des richesses et des biens terrestres, de pratiquer la douceur et d'avoir faim et soif de la justice, mais encore de se renoncer eux-mêmes et de porter leur croix »⁴⁸.

D'autre part Christ-homme a aussi reçu du Père un droit absolu sur toutes les choses créées, donc aussi le pouvoir sur toutes les choses temporelles. Toutefois, tant qu'il fut sur la terre il s'abstint complètement d'exercer tel pouvoir, et comme une fois il déprécia la possession et le soin des choses humaines, ainsi il permit et permet que les possesseurs s'en servent dûment. A ce sujet s'adaptent bien les paroles : il n'enlève pas le trône terrestre celui qui donne le règne éternel des cieux (cf. Hymne de l'office sur l'Epiphanie).

Non seulement les individus, mais aussi les états ont l'obligation de s'orienter vers le Christ. Si l'autorité n'est pas dérivée de Dieu, mais des hommes, tout autorité vacille, répète Pie XI avec les

⁴⁶ Quas primas n°5.

⁴⁷ Quas primas 10.

⁴⁸ Quas prima 11.

mots de Léon XIII. Il s'agit de la vérité, spécifiée à Vatican II, du devoir moral des singuliers et des sociétés envers la vraie religion et l'unique Eglise du Christ ; les chrétiens sont appelés à être la lumière du monde ; l'Eglise de telle façon, manifeste la royauté du Christ sur toute la création et en particulier sur les sociétés humaine (cf. CEC n° 2105).

Est important le lien entre l'autorité humaine et celle du Christ. Les autorités temporelles doivent être conscientes que l'on commande non tant par droit propre plutôt que par mandat du Roi divin, en se mesurant sur l'exemple du Christ.

C'est une autorité sur le fondement de l'amour, comme cela se montre dans le fait qu'à la fête du Christ Roi on renouvelle annuellement la consécration de l'humanité au Sacré Cœur de Jésus, une pratique déjà introduite par Pie X. comme le fête se situe à la fin de l'année liturgique, il advient que « *les mystères de la vie de Jésus-Christ commémorés au cours de l'année trouveront dans la solennité du Christ-Roi comme leur achèvement et leur couronnement et, avant de célébrer la gloire de tous les Saints, la Liturgie proclamera et exaltera la gloire de Celui qui triomphe, en tous les Saints et tous les élus* »⁴⁹.

La situation de l'Eglise n'est pas facile. « *Admirons, ici encore, les desseins de la Providence divine qui, selon son habitude, tire le bien du mal. Elle a permis, de temps à autre, que la foi et la piété du peuple fléchissent, que de fausses doctrines dressent des embûches à la vérité catholique; mais toujours avec le dessein que, pour finir, la vérité resplendisse d'un nouvel éclat, que, tirés de leur torpeur, les fidèles s'efforcent d'atteindre à plus de perfection et de sainteté* »⁵⁰.

7.8 Les mystères de la vie de Jésus

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 512-682 ; Thomas, Somme III q 27-57.

7.8.1 L'importance du traité

Pour estimer le fondement ontologique de la Rédemption, nous avons vu le concept de la médiation : Jésus Christ, le Dieu-homme établit dans sa nature humaine, pleine de grâce et vérité, l'union entre Dieu et les hommes qui ont besoin du salut. La médiation de Jésus se montre dans les trois ministères de prophète, de roi et de prêtre qui sont utilisés dans la réflexion systématique comme un résumé de tous les titres attribués de Jésus en fonction du salut. Les trois ministères, décrits de façon plutôt statique, se réalisent en mode dynamique dans le développement de sa vie. Cet aspect dynamique est décrit par Thomas sous le titre *ce que le Rédempteur a fait et souffert pour nous* (Somme III q. 27-59).

Dans le commentaire de François Suarez sur la sotériologie de la Somme théologique de Thomas, nous trouvons le titre utilisé aujourd'hui pour l'ensemble de l'œuvre rédemptrice : *De mysteriis vitae Christi, Sur les mystères de la vie du Christ*. L'aspect du mystère, semblable à celui du sacrement, indique une réalité cachée qui est en quelque façon révélée. Pour le mystère nous pouvons en ce sens appliquer la définition augustinienne du *sacramentum* : *invisibilis gratiae visibilis forma*, la forme visible de la grâce invisible.

En ce sens, toute la vie du Christ est mystère. Tout ce qu'agit et souffre le Sauveur fait partie de la Révélation et de la Rédemption. Avec son comportement, il est devenu notre modèle ; il nous invite et nous rend capable de vivre en nous ce qu'il a vécu Lui. Jean Eudes, cité par le Catéchisme de l'Eglise Catholique affirme :

« Nous devons continuer et accomplir en nous les états et mystères de Jésus, et le prier souvent qu'il les consomme et accomplisse en nous et en toute son Eglise (...). Car le Fils de Dieu a dessein de mettre une participation, et de faire comme une extension et continuation de ses mystères en nous et en toute son Eglise, par les grâces qu'il veut nous communiquer, et par les effets qu'il veut opérer en nous par ces mystères. Et par ce moyen il veut les accomplir en nous »⁵¹.

⁴⁹ Quas prima 19.

⁵⁰ Quas prima 17

⁵¹ S. Jean Eudes, *Le royaume de Jésus*, 3, 4 : *Oeuvres complètes*, v. 1 [Vannes 1905] p. 310-311.

Dans le traité sur les mystères ne sont pas expliquées toutes les particularités de la vie de Jésus, mais seulement les événements principaux dans lesquels resplendit le mystère divino-humain de Jésus et son importance pour nous comme en un point focal. Dans l'évènement singulier nous rencontrons en quelque façon, sous un aspect particulier, l'ensemble de l'œuvre salvifique de Jésus Christ.

Il a déjà été dit (cf. 4.3) que les mystères ont amplement disparu des manuels dogmatiques après Suarez, hormis des exceptions notables somme celle de Scheeben (19^{ème}). Le contenu avait été plutôt laissé à la théologie spirituelle. Tout d'abord après la seconde guerre mondiale, en soulignant l'aspect concret et dynamique de la Rédemption, la théologie dogmatique découvrit de nouveau le traité sur les mystères de la vie de Jésus ; il ne s'agit pas simplement de théologie biblique, mais d'évaluer un fait néotestamentaire en toute son importance pour la foi ; un regard d'ensemble est impliqué.

La liste concrète des mystères traités dans les manuels récents diffère notablement. Principalement, en suivant Thomas, il faudrait voir l'arc de la conception jusqu'à la Parousie. Mais souvent on commence avec l'enfance de Jésus sur la terre. La parousie est d'habitude traitée dans l'eschatologie. Le Catéchisme de l'Eglise Catholique énumère d'abord les mystères de l'enfance et de la vie cachée de Jésus (nn. 522-534), puis les mystères de la vie publique de Jésus (nn. 535-560) ; le mystère pascal, en appartenant au centre du traité, est toutefois mis sous des titres distincts, en suivant le symbole apostolique : la passion, la descente aux enfers, la résurrection ; suivent l'ascension au ciel et la parousie (nn. 571-682).

Quelques thèmes importants du traité sur les mystères sont l'enfance de Jésus, sa vie cachée, le baptême, la tentation, les miracles, la transfiguration, la passion, la descente aux enfers, la résurrection, l'ascension et la deuxième venue que nous attendons.

7.8.2 Les mystères de l'enfance de Jésus

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 525-530 ; Thomas, Somme III q. 35-37 ; NOYE, I., *Enfance de Jésus* : Dictionnaire de Spiritualité 4 (1960) 526-582.

« *Vous trouverez un enfant enveloppé de langes et couché dans une mangeoire* » (Lc 2,12). Le rappel à l'évangile de l'enfance est essentiel pour la compréhension du mystère du salut. Ferdinand Holböck, en se posant la question *Cur Deus infans ?* énumère 10 raisons pour le fait que le Fils de Dieu se fasse enfant :

1. L'enfance de Jésus était importante pour notre Rédemption. Assumer un vrai corps humain comporte aussi l'aspect que soit parcouru le développement de la vie humaine depuis la conception jusqu'à l'âge adulte. L'enfance de Jésus, contre toutes les tendances du docétisme, souligne la réalité de la nature humaine en Jésus.
2. Pour l'expiation vicaire était importante la descendance de Jésus de la race d'Adam, soulignée par la généalogie de Luc (Lc 3,38s). Ainsi Jésus se démontre vraiment solidaire avec l'humanité pécheresse, bien que son être sans péché commence une situation nouvelle. Il pouvait agir comme représentant de l'humanité comme le nouvel Adam (cf. Ro 5,12-21 ; 1Co 15,21s).
3. L'enfance de Jésus souligne qu'il est un frère par rapport à nous. Il voulait expérimenter aussi la situation de l'enfant, pour pouvoir devenir en tout égal à nous, hormis le péché (He 2,17s, 4,15).
4. Jésus voulait être victime et prêtre non seulement à la croix, mais depuis le début de son existence terrestre (cf. He 10,5-7).
5. L'enfance de Jésus indique l'extrême humiliation du Verbe éternel, en descendant dans la petitesse d'un enfant, totalement dépendant de la volonté des autres.
6. Comme enfant, le Fils de Dieu pouvait plus facilement susciter notre amour. Il voulait gagner notre confiance, notre amour, et enlever la crainte angoissante. Saint Bernard de Clairvaux le formule ainsi : *Magnus Dominus et laudabilis nimis, parvus Dominus et amabilis nimis !* (le Seigneur est grand et tant digne de louange, le Seigneur est petit est digne de tant d'amour !).

7. L'être enfant révèle le fait que la force de Dieu opère dans la faiblesse (cf. 1Co 1,27s). Dieu a choisi ce qui est retenu faible pour confondre la présomption des forts.
8. Le Fils de Dieu voulait nous éduquer à l'enfance spirituelle, évoqué dans un de ses dits sur les enfants : « *En vérité je vous le dis : si vous ne vous convertissez pas et ne devenez pas comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux* » (Mt 18,3-4). Dans les caractéristiques de l'enfance spirituelle, Holböck met en relief l'humilité, la docilité et la spontanéité dans la confiance.
9. L'enfance de Jésus favorise le respect et l'amour face à l'enfant. Il suffit d'évoquer le crime de l'avortement pour répéter l'actualité de cette valorisation. Aujourd'hui ne manquent pas les *Hérodes* qui cherchent l'enfant pour le tuer (cf. Mt 2,13). Jésus s'est identifié avec les enfants accueillis en son nom (Mc 9,37) et annonce un châtement sévère pour ceux qui scandalisent les petits (Lc 18,6).
10. L'enfance de Jésus rappelle aussi l'amour envers sa mère. Il n'est pas possible de séparer l'enfant de la mère. Déjà dans l'histoire de l'enfance de Jésus nous trouvons à plusieurs reprises la formule *l'enfant et sa mère* (Mt 2,11.13s.20s). Ce que l'évangile a uni ne doit pas être séparé par les disciples de Jésus.

La liste rapportée par le Catéchisme de l'Eglise Catholique se concentre plus sur les événements singuliers rapportés dans les histoires de l'enfance : la circoncision, signe de son insertion dans la descendance d'Abraham, dans le peuple de l'alliance (n. 527), l'épiphanie avec l'arrivée des mages comme prémices des nations qui dans l'Incarnation accueillent la Bonne nouvelle du salut (n. 528), la présentation au Temple avec ses différents motifs (n. 529) et la fuite en Egypte (n. 530). Avec l'adolescence est relié le recouvrement de Jésus qui a douze ans dans le Temple, indiqué par le Catéchisme de l'Eglise Catholique sous le titre *Vie cachée* (n. 534).

Parmi les saints qui ont vénéré Jésus comme enfant on peut entre autre indiquer Bernard de Clairvaux, saint François (qui prépara la première crèche) et sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.

7.8.3 La vie caché de Jésus

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 531-534.

« Pendant la plus grande partie de sa vie, Jésus a partagé la condition de l'immense majorité des hommes : une vie quotidienne sans apparente grandeur, vie de travail manuel, vie religieuse juive soumise à la Loi de Dieu (cf. Ga 4, 4), vie dans la communauté. De toute cette période il nous est révélé que Jésus était " soumis " à ses parents et qu' " il croissait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes " (Lc 2, 51-52) »⁵².

Je voudrai mettre en relief sept points fondamentaux de la vie cachée de Jésus :

1. L'unité de croissance de Jésus en sagesse et grâce. Le renvoi à telle croissance correspond à diverses formules dans l'Ancien Testament (1Sam 2,26 ; Jg 13,24 ; Pr 3,1-4). Au même moment Luc, dans le parallélisme avec Jean Baptiste souligne le caractère particulier d'une telle croissance. Par rapport à Jean Baptiste, l'évangéliste affirme : *L'enfant croissait et se fortifiait dans l'esprit* (Lc 1,8). Il présente au contraire une formule différente pour décrire la croissance de Jésus : *l'enfant croissait et se fortifiait, plein de sagesse (pleroumenon sofia), et la grâce de Dieu était sur lui* (Lc 2,40). Alors que Jean croissait dans l'Esprit, Jésus est rempli de la sagesse divine. Et alors que Jean attend dans le désert jusqu'à sa manifestation, la grâce de Dieu repose depuis le début sur Jésus, comme Luc démontre avec le comportement surprenant de ce garçon de 12 ans dans le temple. L'explication classique de la croissance est celle que la divine sagesse et la grâce resplendissent toujours plus en Jésus, sans porter à une croissance réelle (laquelle advient dans la science acquise et dans la concrétisation du chemin vers la croix).

⁵² Catéchisme de l'Eglise Catholique n. 531.

2. L'humilité du Fils de Dieu. la vie cachée fait partie de la kénose, indiquée par l'hymne christologique en Phi 2,6-11. L'humilité se démontre comme médicament de la superbe qui contresignait le premier péché. La vie à Nazareth, pour les contemporains de Jésus, portait des difficultés (Nathanaël : de Nazareth peut-il sortir quelque chose de bon ? (Jn 1,46 ; il ne vient aucun prophète de la Galilée (Jn 7,52).
3. L'obéissance du nouvel Adam. « La soumission de Jésus à sa mère et son père légal accomplit parfaitement le quatrième commandement. Elle est l'image temporelle de son obéissance filiale à son Père céleste. La soumission de tous les jours de Jésus à Joseph et à Marie annonçait et anticipait la soumission du Jeudi Saint : “ Non pas ma volonté...” (Lc 22, 42). L'obéissance du Christ dans le quotidien de la vie cachée inaugurerait déjà l'œuvre de rétablissement de ce que la désobéissance d'Adam avait détruit (cf. Ro 5, 19) »⁵³.
4. L'importance de la vie de famille, « la première et vitale cellule de la société » (AA 11,4). Marie (la toute sainte, sans le péché originel) et Joseph appelé Le Juste sont importants pour le développement de l'enfant.
5. L'attitude de la pauvreté, évoquée par le sacrifice de Marie de Joseph à la présentation de Jésus au Temple : les colombes étaient l'offrande des pauvres. Cette ligne se retrouve aussi plus tard dans la vie publique. Durant son activité de prédicateur, le Seigneur affirme : *les loups ont leur tanière et les oiseaux du ciel leur nid, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer la tête* (Mt 8,20). Il meurt en croix, dépouillé aussi du vêtement. La perspective générale de la pauvreté est indiquée par Paul : *de riche qu'il était, il s'est fait pauvre pour vous, pour que vous deveniez riches par sa pauvreté* (2Co 8,9).
La pauvreté est avant tout une catégorie spirituelle (les pauvres en esprit Mt 5,3), mais se concrétise aussi dans le conseil évangélique de renoncer aux biens terrestres à la suite de Jésus (jeune riche : Mt 19,16-26).
6. L'appréciation du travail. Dans l'évangile de Marc, Jésus est appelé par les gens de Nazareth le *charpentier*. Le fait du travail manuel porte avec soi une appréciation majeure de cette activité, déprécié dans l'antiquité païenne, et du travail en général. Cet aspect de la vie cachée de Jésus trouve son extension surtout dans la vénération de saint Joseph travailleur, fêté le premier mai. Des notes particulières du travail se trouvent dans l'encyclique *Laborem exercens* de Jean Paul II (1981).
7. La valeur de la vie intérieure. L'activité publique de Jésus surgit du mystère la filiation, du dialogue avec le Père céleste. Sans le silence et la prière, vécue par Jésus, il n'est pas possible d'opérer des fruits extérieurs qui restent.

Le cachement comme partie de la vie chrétienne fait partie du mystère de l'Incarnation. Saint Ignace d'Antioche appelle la virginité de Marie et son enfantement, mais aussi la mort du Seigneur « *trois mystères éclatants qui se sont déroulés dans le silence de Dieu* »⁵⁴. La foi s'adresse à des réalités invisibles (cf. He 11,1) ; la vie du chrétien est cachée avec le Christ en Dieu (Col 3,3). Ce que nous sommes sera révélé seulement à la Parousie (cf. 1Jn 3,2).

Pour ce qui regarde l'imitation de la vie de Jésus à Nazareth, nous trouvons un effort particulier dans la biographie de Charles de Foucault.

7.8.4 Le Baptême de Jésus

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 535-537 ; Thomas, Somme III q. 39.

Face au temps qui passe, contentons-nous sur ce thème de quelques notes sténographiques ; le baptême de Jésus comme début de son action publique :

1. révèle le mystère fondamental de la trinité,

⁵³ Catéchisme de l'Eglise Catholique n. 532.

⁵⁴ *Ad Ephes.* 19,1.

2. montre à l'extérieur l'onction avec l'Esprit Saint (la messianité)
3. établi un nouveau début de l'histoire du salut en ouvrant les cieux fermés en précédence par Adam,
4. est semblable à la mission publique que nous recevons par le Baptême et la Confirmation.

CEC 535 : Le commencement (cf. Lc 3, 23) de la vie publique de Jésus est son Baptême par Jean dans le Jourdain (cf. Ac 1, 22). Jean proclamait " un baptême de repentir pour la rémission des péchés " (Lc 3, 3). Une foule de pécheurs, publicains et soldats (cf. Lc 3, 10-14), Pharisiens et Sadducéens (cf. Mt 3, 7) et prostituées (cf. Mt 21, 32) vient se faire baptiser par lui. " Alors paraît Jésus ". Le Baptiste hésite, Jésus insiste : il reçoit le Baptême. Alors l'Esprit Saint, sous forme de colombe, vient sur Jésus, et la voix du ciel proclame : " Celui-ci est mon Fils bien-aimé " (Mt 3, 13-17). C'est la manifestation (" Épiphanie ") de Jésus comme Messie d'Israël et Fils de Dieu.

CEC 536 : Le Baptême de Jésus, c'est, de sa part, l'acceptation et l'inauguration de sa mission de Serviteur souffrant. Il se laisse compter parmi les pécheurs (cf. Is 53, 12) ; il est déjà " l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde " (Jn 1, 29) ; déjà, il anticipe le " baptême " de sa mort sanglante (cf. Mc 10, 38 ; Lc 12, 50). Il vient déjà " accomplir toute justice " (Mt 3, 15), c'est-à-dire qu'il se soumet tout entier à la volonté de son Père : il accepte par amour le baptême de mort pour la rémission de nos péchés (cf. Mt 26, 39). A cette acceptation répond la voix du Père qui met toute sa complaisance en son Fils (cf. Lc 3, 22 ; Is 42, 1). L'Esprit que Jésus possède en plénitude dès sa conception, vient " reposer " sur lui (Jn 1, 32-33 ; cf. Is 11, 2). Il en sera la source pour toute l'humanité. A son Baptême, " les cieux s'ouvrirent " (Mt 3, 16) que le péché d'Adam avait fermés ; et les eaux sont sanctifiées par la descente de Jésus et de l'Esprit, prélude de la création nouvelle.

CEC 537 : Par le Baptême, le chrétien est sacramentellement assimilé à Jésus qui anticipe en son baptême sa mort et sa résurrection ; il doit entrer dans ce mystère d'abaissement humble et de repentance, descendre dans l'eau avec Jésus, pour remonter avec lui, renaître de l'eau et de l'Esprit pour devenir, dans le Fils, fils bien-aimé du Père et " vivre dans une vie nouvelle " (Rm 6, 4) :

Ensevelissons-nous avec le Christ par le Baptême, pour ressusciter avec lui ; descendons avec lui, pour être élevés avec lui ; remontons avec lui, pour être glorifiés en lui (S. Grégoire de Naz., or. 40, 9 : PG 36, 369B).

Tout ce qui s'est passé dans le Christ nous fait connaître qu'après le bain d'eau, l'Esprit Saint vole sur nous du haut du ciel et qu'adoptés par la Voix du Père, nous devenons fils de Dieu (S. Hilaire, Mat. 2 : PL 9, 927).

7.8.5 La tentation de Jésus

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn.538-540 ; Thomas, Somme III q. 41.

CEC 538 : Les Évangiles parlent d'un temps de solitude de Jésus au désert immédiatement après son baptême par Jean : " Poussé par l'Esprit " au désert, Jésus y demeure quarante jours sans manger ; il vit avec les bêtes sauvages et les anges le servent (cf. Mc 1, 12-13). A la fin de ce temps, Satan le tente par trois fois cherchant à mettre en cause son attitude filiale envers Dieu. Jésus repousse ces attaques qui récapitulent les tentations d'Adam au Paradis et d'Israël au désert, et le diable s'éloigne de lui " pour revenir au temps marqué " (Lc 4, 13).

CEC 539 : Les Évangélistes indiquent le sens salvifique de cet événement mystérieux. Jésus est le nouvel Adam, resté fidèle là où le premier a succombé à la tentation. Jésus accomplit parfaitement la vocation d'Israël : contrairement à ceux qui provoquèrent jadis Dieu pendant quarante ans au désert (cf. Ps 95, 10), le Christ se révèle comme le Serviteur de Dieu totalement obéissant à la volonté divine. En cela, Jésus est vainqueur du diable : il a " ligoté l'homme fort " pour lui reprendre son butin (Mc 3, 27). La victoire de Jésus sur le tentateur au désert anticipe la victoire de la passion, obéissance suprême de son amour filial du Père.

CEC 540 : La tentation de Jésus manifeste la manière qu'a le Fils de Dieu d'être Messie, à l'opposé de celle que lui propose Satan et que les hommes (cf. Mt 16, 21-23) désirent lui attribuer. C'est pourquoi le Christ a vaincu le Tentateur *pour nous* : " Car nous n'avons pas un grand prêtre impuissant à compatir à nos faiblesses, lui qui a été éprouvé en tout, d'une manière semblable, à l'exception du péché " (He 4, 15). L'Église s'unit chaque année par les quarante jours du *Grand Carême* au mystère de Jésus au désert.

7.8.6 La doctrine de Jésus

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 543-546 ; Thomas, Somme III q. 42.

CEC 543 : *Tous les hommes* sont appelés à entrer dans le Royaume. Annoncé d'abord aux enfants d'Israël (cf. Mt 10, 5-7), ce Royaume messianique est destiné à accueillir les hommes de toutes les nations (cf. Mt 8, 11 ; 28, 19). Pour y accéder, il faut accueillir la parole de Jésus :

La parole du Seigneur est en effet comparée à une semence qu'on sème dans un champ : ceux qui l'écoutent avec foi et sont agrégés au petit troupeau du Christ ont accueilli son royaume lui-même ; puis, par sa propre vertu, la semence croît jusqu'au temps de la moisson (LG 5).

CEC 544 : Le Royaume appartient *aux pauvres et aux petits*, c'est-à-dire à ceux qui l'ont accueilli avec un cœur humble. Jésus est envoyé pour "porter la bonne nouvelle aux pauvres" (Lc 4, 18 ; cf. 7, 22). Il les déclare bienheureux car "le Royaume des cieux est à eux" (Mt 5, 3) ; c'est aux "petits" que le Père a daigné révéler ce qui reste caché aux sages et aux habiles (cf. Mt 11, 25). Jésus partage la vie des pauvres, de la crèche à la croix ; il connaît la faim (cf. Mc 2, 23-26 ; Mt 21, 18), la soif (cf. Jn 4, 6-7 ; 19, 28) et le dénuement (cf. Lc 9, 58). Plus encore : il s'identifie aux pauvres de toutes sortes et fait de l'amour actif envers eux la condition de l'entrée dans son Royaume (cf. Mt 25, 31-46).

CEC 545 : Jésus invite *les pécheurs* à la table du Royaume : "Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs" (Mc 2, 17 ; cf. 1 Tm 1, 15). Il les invite à la conversion sans laquelle on ne peut entrer dans le Royaume, mais il leur montre en parole et en acte la miséricorde sans bornes de son Père pour eux (cf. Lc 15, 11-32) et l'immense "joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent" (Lc 15, 7). La preuve suprême de cet amour sera le sacrifice de sa propre vie "en rémission des péchés" (Mt 26, 28).

CEC 546 : Jésus appelle à entrer dans le Royaume à travers les *paraboles*, trait typique de son enseignement (cf. Mc 4, 33-34). Par elles, il invite au festin du Royaume (cf. Mt 22, 1-14), mais il demande aussi un choix radical : pour acquérir le Royaume, il faut tout donner (cf. Mt 13, 44-45) ; les paroles ne suffisent pas, il faut des actes (cf. Mt 21, 28-32). Les paraboles sont comme des miroirs pour l'homme : accueille-t-il la parole comme un sol dur ou comme une bonne terre (cf. Mt 13, 3-9) ? Que fait-il des talents reçus (cf. Mt 25, 14-30) ? Jésus et la présence du Royaume en ce monde sont secrètement au cœur des paraboles. Il faut entrer dans le Royaume, c'est-à-dire devenir disciple du Christ pour "connaître les mystères du Royaume des cieux" (Mt 13, 11). Pour ceux qui restent "dehors" (Mc 4, 11), tout demeure énigmatique (cf. Mt 13, 10-15).

7.8.7 Les miracles de Jésus

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 547-550 ; Thomas, Somme III q. 43-44.

CEC 547 : Jésus accompagne ses paroles par de nombreux "miracles, prodiges et signes" (Ac 2, 22) qui manifestent que le Royaume est présent en Lui. Ils attestent que Jésus est le Messie annoncé (cf. Lc 7, 18-23).

CEC 548 : Les signes accomplis par Jésus témoignent que le Père l'a envoyé (cf. Jn 5, 36 ; 10, 25). Ils invitent à croire en lui (cf. Jn 10, 38). A ceux qui s'adressent à lui avec foi, il accorde ce qu'ils demandent (cf. Mc 5, 25-34 ; 10, 52 ; etc.). Alors les miracles fortifient la foi en Celui qui fait les œuvres de son Père : ils témoignent qu'il est le Fils de Dieu (cf. Jn 10, 31-38). Mais ils peuvent aussi être "occasion de chute" (Mt 11, 6). Ils ne veulent pas satisfaire la curiosité et les désirs magiques. Malgré ses miracles si évidents, Jésus est rejeté par certains (cf. Jn 11, 47-48) ; on l'accuse même d'agir par les démons (cf. Mc 3, 22).

CEC 549 : En libérant certains hommes des maux terrestres de la faim (cf. Jn 6, 5-15), de l'injustice (cf. Lc 19, 8), de la maladie et de la mort (cf. Mt 11, 5), Jésus a posé des signes messianiques ; il n'est cependant pas venu pour abolir tous les maux ici-bas (cf. Lc 12, 13. 14 ; Jn 18, 36), mais pour libérer les hommes de l'esclavage le plus grave, celui du péché (cf. Jn 8, 34-36), qui les entrave dans leur vocation de fils de Dieu et cause tous leurs asservissements humains.

CEC 550 : La venue du Royaume de Dieu est la défaite du royaume de Satan (cf. Mt 12, 26) : "Si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est qu'alors le Royaume de Dieu est arrivé pour vous" (Mt 12, 28). Les *exorcismes* de Jésus libèrent des hommes de l'emprise des démons (cf. Lc 8, 26-39). Ils anticipent la grande victoire de Jésus sur "le prince de ce monde" (Jn 12, 31). C'est par la Croix du Christ que le Royaume de Dieu sera définitivement établi : "Dieu a régné du haut du bois" (Hymne "Vexilla Regis").

7.8.8 La Transfiguration

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 554-556 ; Thomas, Somme III q. 45.

CEC 554 : A partir du jour où Pierre a confessé que Jésus est le Christ, le Fils du Dieu vivant, le Maître “ commença de montrer à ses disciples qu’il lui fallait s’en aller à Jérusalem, y souffrir (...) être mis à mort et, le troisième jour, ressusciter ” (Mt 16, 21) : Pierre refuse cette annonce (cf. Mt 16, 22-23), les autres ne la comprennent pas davantage (cf. Mt 17, 23 ; Lc 9, 45). C’est dans ce contexte que se situe l’épisode mystérieux de la Transfiguration de Jésus (cf. Mt 17, 1-8 par. ; 2 P 1, 16-18), sur une haute montagne, devant trois témoins choisis par lui : Pierre, Jacques et Jean. Le visage et les vêtements de Jésus deviennent fulgurants de lumière, Moïse et Elie apparaissent, lui “ parlant de son départ qu’il allait accomplir à Jérusalem ” (Lc 9, 31). Une nuée les couvre et une voix du ciel dit : “ Celui-ci est mon Fils, mon Élu ; écoutez-le ” (Lc 9, 35).

CEC 555 : Pour un instant, Jésus montre sa gloire divine, confirmant ainsi la confession de Pierre. Il montre aussi que, pour “ entrer dans sa gloire ” (Lc 24, 26), il doit passer par la Croix à Jérusalem. Moïse et Elie avaient vu la gloire de Dieu sur la Montagne ; la Loi et les prophètes avaient annoncé les souffrances du Messie (cf. Lc 24, 27). La passion de Jésus est bien la volonté du Père : le Fils agit en Serviteur de Dieu (cf. Is 42, 1). La nuée indique la présence de l’Esprit Saint : “ Toute la Trinité apparut : le Père dans la voix, le Fils dans l’homme, l’Esprit dans la nuée lumineuse ” (S. Thomas d’A., s. th. 3, 45, 4, ad 2) :

Tu t’es transfiguré sur la montagne, et, autant qu’ils en étaient capables, tes disciples ont contemplé ta Gloire, Christ Dieu afin que lorsqu’ils Te verraient crucifié, ils comprennent que ta passion était volontaire et qu’ils annoncent au monde que Tu es vraiment le rayonnement du Père (Liturgie byzantine, Kontakion de la fête de la Transfiguration).

CEC 556 : Au seuil de la vie publique : le Baptême ; au seuil de la Pâque : la Transfiguration. Par le Baptême de Jésus “ fut manifesté le mystère de notre première régénération ” : notre Baptême ; la Transfiguration “ est le sacrement de la seconde régénération ” : notre propre résurrection (S. Thomas d’A., s. th. 3, 45, 4, ad 2). Dès maintenant nous participons à la Résurrection du Seigneur par l’Esprit Saint qui agit dans les sacrements du Corps du Christ. La Transfiguration nous donne un avant-goût de la glorieuse venue du Christ “ qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire ” (Ph 3, 21). Mais elle nous rappelle aussi qu’“ il nous faut passer par bien des tribulations pour entrer dans le Royaume de Dieu ” (Ac 14, 22) :

Cela Pierre ne l’avait pas encore compris quand il désirait vivre avec le Christ sur la montagne (cf. Lc 9, 33). Il t’a réservé cela, Pierre, pour après la mort. Mais maintenant il dit lui-même : Descend pour peiner sur la terre, pour servir sur la terre, pour être méprisé, crucifié sur la terre. La Vie descend pour se faire tuer ; le Pain descend pour avoir faim ; la Voie descend, pour se fatiguer en chemin ; la Source descend, pour avoir soif ; et tu refuses de peiner ? (S. Augustin, serm. 78, 6 : PL 38, 492-493).

7.8.9 La Passion

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 595-623 ; Thomas, Somme III q. 46-50.

I. LE PROCES DE JESUS

Divisions des autorités juives à l’égard de Jésus

595 : Parmi les autorités religieuses de Jérusalem, non seulement il s’est trouvé le pharisien Nicodème (cf. Jn 7, 52) ou le notable Joseph d’Arimathie pour être en secret disciples de Jésus (cf. Jn 19, 38-39), mais il s’est produit pendant longtemps des dissensions au sujet de Celui-ci (cf. Jn 9, 16-17 ; 10, 19-21) au point qu’à la veille même de sa passion, S. Jean peut dire d’eux qu’“ un bon nombre crut en lui ”, quoique d’une manière très imparfaite (Jn 12, 42). Cela n’a rien d’étonnant si l’on tient compte qu’au lendemain de la Pentecôte “ une multitude de prêtres obéissait à la foi ” (Ac 6, 7) et que “ certains du parti des Pharisiens étaient devenus croyants ” (Ac 15, 5) au point que S. Jacques peut dire à S. Paul que “ plusieurs milliers de Juifs ont embrassé la foi et ce sont tous d’ardents partisans de la Loi ” (Ac 21, 20).

596 : Les autorités religieuses de Jérusalem n’ont pas été unanimes dans la conduite à tenir vis-à-vis de Jésus (cf. Jn 9, 16 ; 10, 19). Les pharisiens ont menacé d’excommunication ceux qui le suivraient (cf. Jn 9, 22). A ceux qui craignaient que “ tous croient en Jésus et que les Romains viennent détruire notre Lieu Saint et notre nation ” (Jn 11, 48), le grand prêtre Caïphe proposa en prophétisant : “ Il est de votre intérêt qu’un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout

entière ” (Jn 11, 49-50). Le Sanhédrin, ayant déclaré Jésus “ passible de mort ” (Mt 26, 66) en tant que blasphémateur, mais ayant perdu le droit de mise à mort (cf. Jn 18, 31), livre Jésus aux Romains en l’accusant de révolte politique (cf. Lc 23, 2) ce qui mettra celui-ci en parallèle avec Barrabas accusé de “ sédition ” (Lc 23, 19). Ce sont aussi des menaces politiques que les grands prêtres exercent sur Pilate pour qu’il condamne Jésus à mort (cf. Jn 19, 12. 15. 21).

Les Juifs ne sont pas collectivement responsables de la mort de Jésus

597 : En tenant compte de la complexité historique du procès de Jésus manifestée dans les récits évangéliques, et quel que puisse être le péché personnel des acteurs du procès (Judas, le Sanhédrin, Pilate) que seul Dieu connaît, on ne peut en attribuer la responsabilité à l’ensemble des Juifs de Jérusalem, malgré les cris d’une foule manipulée (cf. Mc 15, 11) et les reproches globaux contenus dans les appels à la conversion après la Pentecôte (cf. Ac 2, 23. 36 ; 3, 13-14 ; 4, 10 ; 5, 30 ; 7, 52 ; 10, 39 ; 13, 27-28 ; 1 Th 2, 14-15). Jésus lui-même en pardonnant sur la croix (cf. Lc 23, 34) et Pierre à sa suite ont fait droit à “ l’ignorance ” (Ac 3, 17) des Juifs de Jérusalem et même de leurs chefs. Encore moins peut-on, à partir du cri du peuple : “ Que son sang soit sur nous et sur nos enfants ” (Mt 27, 25) qui signifie une formule de ratification (cf. Ac 5, 28 ; 18, 6), étendre la responsabilité aux autres Juifs dans l’espace et dans le temps :

Aussi bien l’Église a-t-elle déclaré au Concile Vatican II : “ Ce qui a été commis durant la passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les Juifs vivant alors, ni aux Juifs de notre temps. (...) Les Juifs ne doivent pas être présentés comme réprouvés par Dieu, ni maudits comme si cela découlait de la Sainte Écriture ” (NA 4).

Tous les pécheurs furent les auteurs de la passion du Christ

598 : L’Église, dans le Magistère de sa foi et dans le témoignage de ses saints, n’a jamais oublié que “ les pécheurs eux-mêmes furent les auteurs et comme les instruments de toutes les peines qu’endura le divin Rédempteur ” (Catech. R. 1, 5, 11 ; cf. He 12, 3). Tenant compte du fait que nos péchés atteignent le Christ Lui-même (cf. Mt 25, 45 ; Ac 9, 4-5), l’Église n’hésite pas à imputer aux chrétiens la responsabilité la plus grave dans le supplice de Jésus, responsabilité dont ils ont trop souvent accablé uniquement les Juifs :

Nous devons regarder comme coupables de cette horrible faute, ceux qui continuent à retomber dans leurs péchés. Puisque ce sont nos crimes qui ont fait subir à Notre-Seigneur Jésus-Christ le supplice de la croix, à coup sûr ceux qui se plongent dans les désordres et dans le mal “ crucifient de nouveau dans leur cœur, autant qu’il est en eux, le Fils de Dieu par leurs péchés et le couvrent de confusion ” (He 6, 6). Et il faut le reconnaître, notre crime à nous dans ce cas est plus grand que celui des Juifs. Car eux, au témoignage de l’apôtre, “ s’ils avaient connu le Roi de gloire, ils ne l’auraient jamais crucifié ” (1 Co 2, 8). Nous, au contraire, nous faisons profession de Le connaître. Et lorsque nous Le renions par nos actes, nous portons en quelque sorte sur Lui nos mains meurtrières (Catech. R. 1, 5, 11).

Et les démons, ce ne sont pas eux qui L’ont crucifié ; c’est toi qui avec eux L’as crucifié et Le crucifies encore, en te délectant dans les vices et les péchés (S. François d’Assise, admon. 5, 3).

II. LA MORT REDEMPTRICE DU CHRIST DANS LE DESSEIN DIVIN DE SALUT

“ Jésus livré selon le dessein bien arrêté de Dieu ”

599 : La mort violente de Jésus n’a pas été le fruit du hasard dans un concours malheureux de circonstances. Elle appartient au mystère du dessein de Dieu, comme S. Pierre l’explique aux Juifs de Jérusalem dès son premier discours de Pentecôte : “ Il avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu ” (Ac 2, 23). Ce langage biblique ne signifie pas que ceux qui ont “ livré Jésus ” (Ac 3, 13) n’ont été que les exécutants passifs d’un scénario écrit d’avance par Dieu.

600 : A Dieu tous les moments du temps sont présents dans leur actualité. Il établit donc son dessein éternel de “ prédestination ” en y incluant la réponse libre de chaque homme à sa grâce : “ Oui, vraiment, ils se sont rassemblés dans cette ville contre ton saint serviteur Jésus, que tu as oint, Hérode et Ponce Pilate avec les nations païennes et les peuples d’Israël (cf. Ps 2, 1-2), de telle sorte qu’ils ont accompli tout ce que, dans ta puissance et ta sagesse, tu avais prédestiné ” (Ac 4, 27-28).

Dieu a permis les actes issus de leur aveuglement (cf. Mt 26, 54 ; Jn 18, 36 ; 19, 11) en vue d'accomplir son dessein de salut (cf. Ac 3, 17-18).

“ Mort pour nos péchés selon les Écritures ”

601 : Ce dessein divin de salut par la mise à mort du “ Serviteur, le Juste ” (Is 53, 11 ; cf. Ac 3, 14) avait été annoncé par avance dans l'Écriture comme un mystère de Rédemption universelle, c'est-à-dire de rachat qui libère les hommes de l'esclavage du péché (cf. Is 53, 11-12 ; Jn 8, 34-36). S. Paul professe, dans une confession de foi qu'il dit avoir “ reçue ” (1 Co 15, 3) que “ le Christ est mort pour nos péchés *selon les Écritures* ” (ibidem ; cf. aussi Ac 3, 18 ; 7, 52 ; 13, 29 ; 26, 22-23). La mort rédemptrice de Jésus accomplit en particulier la prophétie du Serviteur souffrant (cf. Is 53, 7-8 et Ac 8, 32-35). Jésus lui-même a présenté le sens de sa vie et de sa mort à la lumière du Serviteur souffrant (cf. Mt 20, 28). Après sa Résurrection, il a donné cette interprétation des Écritures aux disciples d'Emmaüs (cf. Lc 24, 25-27), puis aux apôtres eux-mêmes (cf. Lc 24, 44-45).

“ Dieu l'a fait péché pour nous ”

602 : S. Pierre peut en conséquence formuler ainsi la foi apostolique dans le dessein divin de salut : “ Vous avez été affranchis de la vaine conduite héritée de vos pères par un sang précieux, comme d'un agneau sans reproche et sans tache, le Christ, discerné avant la fondation du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous ” (1 P 1, 18-20). Les péchés des hommes, consécutifs au péché originel, sont sanctionnés par la mort (cf. Rm 5, 12 ; 1 Co 15, 56). En envoyant son propre Fils dans la condition d'esclave (cf. Ph 2, 7), celle d'une humanité déchue et vouée à la mort à cause du péché (cf. Rm 8, 3), “ Dieu l'a fait péché pour nous, lui qui n'avait pas connu le péché, afin qu'en lui nous devenions justice pour Dieu ” (2 Co 5, 21).

603 : Jésus n'a pas connu la réprobation comme s'il avait lui-même péché (cf. Jn 8, 46). Mais dans l'amour rédempteur qui l'unissait toujours au Père (cf. Jn 8, 29), il nous a assumé dans l'égarement de notre péché par rapport à Dieu au point de pouvoir dire en notre nom sur la croix : “ Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ” (Mc 15, 34 ; Ps 22, 1). L'ayant rendu ainsi solidaire de nous pécheurs, “ Dieu n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous ” (Rm 8, 32) pour que nous soyons “ réconciliés avec Lui par la mort de son Fils ” (Rm 5, 10).

Dieu a l'initiative de l'amour rédempteur universel

604 : En livrant son Fils pour nos péchés, Dieu manifeste que son dessein sur nous est un dessein d'amour bienveillant qui précède tout mérite de notre part : “ En ceci consiste l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés ” (1 Jn 4, 10 ; cf. 4, 19). “ La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous ” (Rm 5, 8).

605 : Cet amour est sans exclusion Jésus l'a rappelé en conclusion de la parabole de la brebis perdue : “ Ainsi on ne veut pas, chez votre Père qui est aux cieux, qu'un seul de ses petits ne se perde ” (Mt 18, 14). Il affirme “ donner sa vie en rançon *pour la multitude* ” (Mt 20, 28) ; ce dernier terme n'est pas restrictif : il oppose l'ensemble de l'humanité à l'unique personne du Rédempteur qui se livre pour la sauver (cf. Rm 5, 18-19). L'Église, à la suite des apôtres (cf. 2 Co 5, 15 ; 1 Jn 2, 2), enseigne que le Christ est mort pour tous les hommes sans exception : “ Il n'y a, il n'y a eu et il n'y aura aucun homme pour qui le Christ n'ait pas souffert ” (Cc. Quiercy en 853 : DS 624).

III. LE CHRIST S'EST OFFERT LUI-MEME A SON PERE POUR NOS PECHES

Toute la vie du Christ est offrande au Père

606 : Le Fils de Dieu, “ descendu du ciel non pour faire sa volonté mais celle de son Père qui l'a envoyé ” (Jn 6, 38), “ dit en entrant dans le monde : (...) Voici je viens (...) pour faire ô Dieu ta volonté. (...) C'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ, une fois pour toutes ” (He 10, 5-10). Dès le premier instant de son Incarnation, le Fils épouse le dessein de salut divin dans sa mission rédemptrice : “ Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et de mener son œuvre à bonne fin ” (Jn 4, 34). Le sacrifice de Jésus “ pour

les péchés du monde entier ” (1 Jn 2, 2) est l’expression de sa communion d’amour au Père : “ Le Père m’aime parce que je donne ma vie ” (Jn 10, 17). “ Il faut que le monde sache que j’aime le Père et que je fais comme le Père m’a commandé ” (Jn 14, 31).

607 : Ce désir d’épouser le dessein d’amour rédempteur de son Père anime toute la vie de Jésus (cf. Lc 12, 50 ; 22, 15 ; Mt 16, 21-23) car sa passion rédemptrice est la raison d’être de son Incarnation : “ Père, sauve-moi de cette heure ! Mais c’est pour cela que je suis venu à cette heure ” (Jn 12, 27). “ La coupe que m’a donnée le Père ne la boirai-je pas ? ” (Jn 18, 11). Et encore sur la croix avant que “ tout soit accompli ” (Jn 19, 30), il dit : “ J’ai soif ” (Jn 19, 28).

“ L’Agneau qui enlève le péché du monde ”

608 : Après avoir accepté de Lui donner le Baptême à la suite des pécheurs (cf. Lc 3, 21 ; Mt 3, 14-15), Jean-Baptiste a vu et montré en Jésus l’Agneau de Dieu, qui enlève les péchés du monde (cf. Jn 1, 29. 36). Il manifeste ainsi que Jésus est à la fois le Serviteur souffrant qui, silencieux, se laisse mener à l’abattoir (cf. Is 53, 7 ; Jr 11, 19) et porte le péché des multitudes (cf. Is 53, 12), et l’agneau Pascal symbole de la Rédemption d’Israël lors de la première Pâque (cf. Ex 12, 3-14 ; Jn 19, 36 ; 1 Co 5, 7). Toute la vie du Christ exprime sa mission : servir et donner sa vie en rançon pour la multitude (cf. Mc 10, 45).

Jésus épouse librement l’amour rédempteur du Père

609 : En épousant dans son cœur humain l’amour du Père pour les hommes, Jésus “ les a aimés jusqu’à la fin ” (Jn 13, 1) “ car il n’y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu’on aime ” (Jn 15, 13). Ainsi dans la souffrance et dans la mort, son humanité est devenue l’instrument libre et parfait de son amour divin qui veut le salut des hommes (cf. He 2, 10. 17-18 ; 4, 15 ; 5, 7-9). En effet, il a librement accepté sa passion et sa mort par amour de son Père et des hommes que Celui-ci veut sauver : “ Personne ne m’enlève la vie, mais je la donne de moi-même ” (Jn 10, 18). D’où la souveraine liberté du Fils de Dieu quand il va lui-même vers la mort (cf. Jn 18, 4-6 ; Mt 26, 53).

A la Cène Jésus a anticipé l’offrande libre de sa vie

610 : Jésus a exprimé suprêmement l’offrande libre de Lui-même dans le repas pris avec les douze apôtres (cf. Mt 26, 20), dans “ la nuit où Il fut livré ” (1 Co 11, 23). La veille de sa passion, alors qu’il était encore libre, Jésus a fait de cette dernière Cène avec ses apôtres le mémorial de son offrande volontaire au Père (cf. 1 Co 5, 7) pour le salut des hommes : “ Ceci est mon corps *donné* pour vous ” (Lc 22, 19). “ Ceci est mon sang, le sang de l’alliance, qui *va être répandu* pour une multitude en rémission des péchés ” (Mt 26, 28).

611 : L’Eucharistie qu’il institue à ce moment sera le “ mémorial ” (1 Co 11, 25) de son sacrifice. Jésus inclut les apôtres dans sa propre offrande et leur demande de la perpétuer (cf. Lc 22, 19). Par là, Jésus institue ses apôtres prêtres de l’Alliance Nouvelle : “ Pour eux Je me consacre afin qu’ils soient eux aussi consacrés dans la vérité ” (Jn 17, 19 ; cf. Cc. Trente : DS 1752 ; 1764).

L’agonie à Gethsémani

612 : La coupe de la Nouvelle Alliance, que Jésus a anticipée à la Cène en s’offrant lui-même (cf. Lc 22, 20), il l’accepte ensuite des mains du Père dans son agonie à Gethsémani (cf. Mt 26, 42) en se faisant “ obéissant jusqu’à la mort ” (Ph 2, 8 ; cf. He 5, 7-8). Jésus prie : “ Mon Père, s’il est possible que cette coupe passe loin de moi... ” (Mt 26, 39). Il exprime ainsi l’horreur que représente la mort pour sa nature humaine. En effet celle-ci, comme la nôtre, est destinée à la vie éternelle ; en plus, à la différence de la nôtre, elle est parfaitement exempte du péché (cf. He 4, 15) qui cause la mort (cf. Rm 5, 12) ; mais surtout elle est assumée par la personne divine du “ Prince de la Vie ” (Ac 3, 15), du “ Vivant ” (Ap 1, 17 ; cf. Jn 1, 4 ; 5, 26). En acceptant dans sa volonté humaine que la volonté du Père soit faite (cf. Mt 26, 42), il accepte sa mort en tant que rédemptrice pour “ porter lui-même nos fautes dans son corps sur le bois ” (1 P 2, 24).

La mort du Christ est le sacrifice unique et définitif

613 : La mort du Christ est à la fois le *sacrifice Pascal* qui accomplit la Rédemption définitive des hommes (cf. 1 Co 5, 7 ; Jn 8, 34-36) par l'Agneau qui porte le péché du monde (cf. Jn 1, 29 ; 1 P 1, 19) et le *sacrifice de la Nouvelle Alliance* (cf. 1 Co 11, 25) qui remet l'homme en communion avec Dieu (cf. Ex 24, 8) en le réconciliant avec Lui par le sang répandu pour la multitude en rémission des péchés (cf. Mt 26, 28 ; Lv 16, 15-16).

614 : Ce sacrifice du Christ est unique, il achève et dépasse tous les sacrifices (cf. He 10, 10). Il est d'abord un don de Dieu le Père lui-même : c'est le Père qui livre son Fils pour nous réconcilier avec lui (cf. 1 Jn 4, 10). Il est en même temps offrande du Fils de Dieu fait homme qui, librement et par amour (cf. Jn 15, 13), offre sa vie (cf. Jn 10, 17-18) à son Père par l'Esprit Saint (cf. He 9, 14), pour réparer notre désobéissance.

Jésus substitue son obéissance à notre désobéissance

615 : " Comme par la désobéissance d'un seul la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera constituée juste " (Rm 5, 19). Par son obéissance jusqu'à la mort, Jésus a accompli la substitution du Serviteur souffrant qui " offre sa vie en *sacrifice expiatoire* ", " alors qu'il portait le péché des multitudes " " qu'il justifie en s'accablant lui-même de leurs fautes " (Is 53, 10-12). Jésus a réparé pour nos fautes et satisfait au Père pour nos péchés (cf. Cc. Trente : DS 1529).

Sur la croix, Jésus consomme son sacrifice

616 : C'est " l'amour jusqu'à la fin " (Jn 13, 1) qui confère sa valeur de Rédemption et de réparation, d'expiation et de satisfaction au sacrifice du Christ. Il nous a tous connus et aimés dans l'offrande de sa vie (cf. Ga 2, 20 ; Ep 5, 2. 25). " L'amour du Christ nous presse, à la pensée que, si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts " (2 Co 5, 14). Aucun homme, fût-il le plus saint, n'était en mesure de prendre sur lui les péchés de tous les hommes et de s'offrir en sacrifice pour tous. L'existence dans le Christ de la Personne divine du Fils, qui dépasse et, en même temps, embrasse toutes les personnes humaines, et qui le constitue Tête de toute l'humanité, rend possible son sacrifice rédempteur *pour tous*.

617 : " Par sa sainte passion, sur le bois de la Croix, Il nous a mérité la justification " enseigne le Concile de Trente (DS 1529) : soulignant le caractère unique du sacrifice du Christ comme " principe de salut éternel " (He 5, 9). Et l'Église vénère la Croix en chantant : " Salut, O Croix, notre unique espérance " (Hymne " *Vexilla Regis* ").

Notre participation au sacrifice du Christ

618 : La Croix est l'unique sacrifice du Christ " seul médiateur entre Dieu et les hommes " (1 Tm 2, 5). Mais, parce que, dans sa Personne divine incarnée, " il s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme " (GS 22, § 2), il " offre à tous les hommes, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal " (GS 22, § 5). Il appelle ses disciples à " prendre leur croix et à le suivre " (Mt 16, 24) car " il a souffert pour nous, il nous a tracé le chemin afin que nous suivions ses pas " (1 P 2, 21). Il veut en effet associer à son sacrifice rédempteur ceux-là même qui en sont les premiers bénéficiaires (cf. Mc 10, 39 ; Jn 21, 18-19 ; Col 1, 24). Cela s'accomplit suprêmement pour sa Mère, associée plus intimement que tout autre au mystère de sa souffrance rédemptrice (cf. Lc 2, 35) :

En dehors de la Croix il n'y a pas d'autre échelle par où monter au ciel (Ste. Rose de Lima, vita).

EN BREF

619 " *Le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures* " (1 Co 15, 3).

620 *Notre salut découle de l'initiative d'amour de Dieu envers nous car " c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés " (1 Jn 4, 10). " C'est Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde " (2 Co 5, 19).*

621 *Jésus s'est offert librement pour notre salut. Ce don, il le signifie et le réalise à l'avance pendant la dernière cène : " Ceci est mon corps, qui va être donné pour vous " (Lc 22, 19).*

622 En ceci consiste la Rédemption du Christ : il " est venu donner sa vie en rançon pour la multitude " (Mt 20, 28), c'est-à-dire " aimer les siens jusqu'à la fin " (Jn 13, 1) pour qu'ils soient " affranchis de la vaine conduite héritée de leurs pères " (1 P 1, 18).

623 Par son obéissance aimante au Père, " jusqu'à la mort de la croix " (Ph 2, 8), Jésus accomplit la mission expiatoire (cf. Is 53, 10) du Serviteur souffrant qui " justifie les multitudes en s'accablant lui-même de leurs fautes " (Is 53, 11 ; cf. Rm 5, 19).

7.8.10 La descente aux enfers

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 631-637 ; Thomas, Somme III q. 52.

7.8.10.1 La descente au enfers, une vieille relique ?

Parmi les vérités de foi indiquées dans le Symbole apostolique, certainement la *descente aux enfers* appartient aux éléments problématiques qui requièrent une explication. Si nous mettons entre parenthèse la théologie de Balthasar où la descente aux enfers est au centre d'une attention très spéciale, nous pourrions citer encore pour la théologie moderne la parole de von Harnack du 19^{ème} siècle : la descente aux enfers qui avait un rôle central dans l'Eglise antique est devenue une relique détachée.

De quoi s'agit-il ? Nous verrons d'abord une description synthétique du Nouveau Catéchisme : Avec la descente aux enfers, le Symbole apostolique professe que Jésus est réellement mort et a vaincu la mort et le diable qui a la puissance de la mort (He 2,14). Christ mort, avec l'âme unie à sa Personne divine est descendu dans la demeure des morts. Il a ouvert les portes du ciel aux justes qui l'avaient précédés (nn. 636-637).

7.8.10.2 Le fondement biblique

Dans les symboles, le renvoi à la descente est entré à partir du 4^{ème} siècle. Les pères confessent depuis le début la vérité que Jésus a été (avec son âme) dans l'Hadès, dans le séjour des morts, pour appliquer le fruit de la Rédemption même à ceux qui ont disparu avant son arrivée. Nous trouvons les points de départ pour la tradition dans le Nouveau Testament, même si il manque encore l'affirmation expresse que la descente de Jésus aux enfers a provoqué un effet salvifique pour les défunts justes.

Une première file de passages témoigne de la demeure de Jésus parmi les morts dans l'Hadès, dans le shéol (les enfers). Ainsi Mt 12,40 (avec le psaume 16,8-11) ; Ro 10,7 ; He 13,20 et peut-être Eph 4,8-10. Mais ces passages n'indiquent aucune activité de Jésus dans le pays des morts.

Un témoignage indirect pour l'opération salvifique envers les défunts, quelques fois oubliée dans les manuels, se trouve dans la lettre aux Hébreux. Le chapitre 11 présente une liste de personnages exemplaires de l'Ancien Testament, en ajoutant à la fin : « *Et tous ceux-là, bien qu'ils aient reçu un bon témoignage à cause de leur foi, ne bénéficièrent pas de la promesse : c'est que Dieu prévoyait pour nous un sort meilleur, et ils ne devaient pas parvenir sans nous à la perfection* » (He 11,39s).

Avec d'autres paroles, les justes de l'Ancien Testament pouvaient arriver à la proximité avec Dieu seulement au temps de l'Alliance nouvelle par le sacrifice de Jésus. Mais maintenant, au ciel, nous attendent avec Jésus, aussi « *les esprits des justes qui ont été rendus parfaits* » (He 12,23).

Un autre texte utilisé déjà par Ignace d'Antioche est Mt 27,51b-53 : « *Et voilà que le voile du Sanctuaire se déchira en deux, du haut en bas ; la terre trembla, les rochers se fendirent, les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux corps de saints trépassés ressuscitèrent : ils sortirent des tombeaux après sa résurrection, entrèrent dans la Ville sainte et se firent voir à bien des gens* ».

Il est évident ici que la résurrection des justes vétérotestamentaires est un fruit de la mort salvifique de Jésus et peut se lier à la descente aux enfers, vu en un contexte matthéen (Mt 12,40 indique la demeure de Jésus parmi les défunts dans le « cœur de la terre »).

Les passages indiqués viennent davantage de la première lettre de Pierre : 1P 3,18-20 ; 4,6. Cependant il s'agit aussi de textes très discutés ; il y a un lien sûr avec le salut offert aux morts en 1P

4,6 : après avoir parlé du juge divin pour les vivants et pour les morts, la lettre affirme : « *C'est pour cela, en effet, que même aux morts a été annoncée la Bonne Nouvelle, afin que, jugés selon les hommes dans la chair, ils vivent selon Dieu dans l'esprit* ».

Selon ce texte, même les morts ont reçu l'évangile pour pouvoir vivre dans la force de l'Esprit Saint. On ne dit pas expressément que telle vie nouvelle est arrivée par la descente de Jésus aux enfers.

On peut faire un lien entre ce texte et quelques versets du chapitre précédent, mais l'explication de ces versets est une vraie « croix des interprètes » (1P 3,18-20). Pour connaître le problème il faut voir aussi le texte grec, parce que la traduction de la Conférence Episcopale Italienne est déjà une interprétation :

« [18] Le Christ lui-même est mort une fois pour les péchés, juste pour des injustes, afin de nous mener à Dieu. Mis à mort selon la chair, il a été vivifié selon l'esprit (*thanatôtheis men sarki zôopoietheis de pneumatî*). [19] C'est en lui qu'il s'en alla même prêcher aux esprits en prison (*en hô kai toîs en fulake pneumasin poreutheis ekéruxen*), [20] à ceux qui jadis avaient refusé de croire lorsque temporisait la longanimité de Dieu, aux jours où Noé construisait l'Arche, dans laquelle un petit nombre, en tout huit personnes, furent sauvées à travers l'eau ».

Dans le verset 19, celui décisif, chaque parole est discutée. La première question : à qui s'adresse l'activité du Christ ? S'agit-il ici des esprits (*pneumata*) des hommes morts dans le déluge ? Ou bien sont-ce des esprits mauvais desquels parle amplement le livre apocryphe d'Enoch, bien connu dans le premier siècle⁵⁵ ? Ce livre se réfère au chapitre six de la Genèse (6,4) qui parle des esprits mauvais et de leurs méfaits immédiatement avant le déluge. Si nous prenons cette route d'interprétation, l'évènement peut se référer au fait que même les esprits angéliques sont soumis au pouvoir du Seigneur, comme le décrit par exemple l'hymne de la lettre aux Philippiens (2,8-10).

En ce cas, nous sommes face à un second problème, on ne peut pas traduire l'annonce (le verbe *ekéruxen*) comme annoncer le salut. Il peut aussi signifier le contraire, la confirmation de la condamnation de ces esprits. L'interprétation comme annonce de salut présuppose comme clef 1P 4,6 (la bonne nouvelle pour les défunts).

L'interprétation double des esprits peut sensibiliser pour un troisième problème : il s'agit ici d'une descente ou bien d'une montée ? Le participe parfait passif *poreutheis* signifie simplement « être allé » ; au verset 22, le même *poreutheis* indique l'ascension de Jésus au ciel, « avoir obtenu la souveraineté sur les anges, les Principes et les puissances ». Il peut y avoir derrière l'idée que le lieu des esprits mauvais se trouve dans l'air (cf. Eph 6,12 : « ...contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes »).

Un quatrième problème : la parole *fulaké* peut être traduite avec prison, c'est-à-dire un lieu de peine, adapté pour les esprits mauvais, mais aussi quasiment avec salle d'attente, un lieu où on attend quelque chose.

Finalement il y a aussi un cinquième problème : il n'est pas clair, comme le dit la traduction référée, si Jésus alla vers les esprits « en esprit » : le texte grec ne dit pas *en pneumatî*, mais seulement *en hô*. *En hô* peut être un pronom relatif qui se réfère à la parole précédente *pneuma*, c'est-à-dire probablement la force de l'Esprit Saint, opposée (en mode paulinien) à la chair.

Pas moins est sûrement exclue (sixième problème) l'interprétation de l'esprit comme âme humaine. Si nous choisissons la première thèse (Esprit Saint), le texte ne regarde pas l'âme de Jésus, mais son être rempli de l'Esprit Saint. Mais il existe aussi la possibilité d'expliquer *en hô* non comme pronom relatif, mais comme conjonction qui fait référence à la phrase précédente : « entre temps » ; on peut traduire (v. 19) : « Et il alla annoncer ... ». Dans les deux cas (*en hô* comme pronom relatif ou comme conjonction) l'âme de Jésus ne se trouve pas directement, bien qu'elle soit présupposée.

Pour résumer le résultat biblique, le Nouveau Testament parle du séjour de Jésus dans la demeure des défunts, entre sa mort et résurrection ; il présuppose aussi un effet salvifique pour les défunts à

⁵⁵ Et même cité en Jude 14s.

travers Jésus, mais ne formule pas cette idée expressément. Toutefois nous rencontrons dans le Nouveau Testament les *points de départ* décisifs de la descente aux enfers.

7.8.10.3 La tradition patristique et scholastique

Dans l'Église antique, en suivant et développant le fond biblique, nous trouvons trois motifs généraux dans l'explication de la descente de Jésus aux enfers : le motif de la prédication, du baptême et de la victoire sur l'Hadès.

1. D'abord le motif de la prédication, tiré de 1P 4,6 (+3,19), à partir de Clément d'Alexandrie (vers 200). Clément parle de l'offrande du salut non seulement aux justes de l'Ancien Testament, mais aussi à tous, une interprétation qui devint partie essentielle de la doctrine : la descente aux enfers exprime « l'extension de l'œuvre rédemptrice à tous les hommes de tous des temps et de tous les lieux » (CEC n° 634).

Selon Origène, l'Hadès, le séjour des morts, est la maison du diable. Jésus libère les prisonniers de l'Hadès, mais seulement si ils sont prêts à la foi. Origène, en ce point écho fidèle de la tradition antique, distingue clairement l'Hadès (les enfers) de la géhenne (l'enfer) comme lieu de la damnation éternelle (même si Origène met dans sa thèse de l'apocatastase « éternelle » entre guillemets). La libération d'Adam présuppose son repentir sur la terre, sans laquelle il serait condamné éternellement. L'éloignement de Dieu dans l'Hadès consiste dans le fait que personne ne peut s'approcher de l'arbre de la vie. Jésus est le seul libre parmi les morts (cf. Ps 87,6 LXX), parce qu'il descend librement, sans la nécessité du péché. Déjà les prophètes de l'Ancien Testament sont dans les enfers comme médecins qui annoncent la venue du *médecin primaire*, Jésus Christ.

2. De Hermas (début du 2^{ème} siècle) nous trouvons, en développant 1P 3,19-21, l'idée particulière que les apôtres et les maîtres auraient agité comme baptistes dans les enfers⁵⁶ – le motif du baptême qui cependant disparaît ensuite.
3. Le troisième grand motif patristique, la victoire contre la mort et le diable comme celui qui a le pouvoir de la mort (He 2,14), se montre d'abord dans l'homélie pascale de Méliton (2^{ème} siècle) : « J'ai, dit le Christ, détruit la mort et triomphé sur l'ennemi et écrasé l'Hadès et lié l'homme fort et arraché l'homme vers les hauteurs du ciel » (De pascha 102).

Ce motif de la victoire contre les forces du mal développe le parallèle de Jésus de la victoire contre l'homme fort (Mc 3,27), en voyant le fait qu'il y a un lien entre la mort et le règne du diable, « homicide dès l'origine » (Jn 8,44). Le motif de la victoire trouve son expression (au moins après le 7^{ème} siècle) dans l'icône privilégiée de l'Église orientale sur la Pâque, *l'Anastasis*, qui montre les portes détruites des enfers et Jésus qui tire vers lui Adam et Eve comme représentants de l'humanité entière pour autant que près à être sauvée.

La tradition patristique est reprise et interprétée systématiquement en mode exemplaire par Thomas d'Aquin (Somme III q.52 aa. 1-8). Dans la descente, Jésus dans son âme, unie au Verbe éternel, porte le fruit de la Rédemption aussi aux défunts. A la descente est attribuée un effet semblable à celui des sacrements pour le temps après Christ par rapport aux vivants (a.1 ad 2) ; il n'y a aucune conversion après la mort (a. 6 ad 3) ; la Rédemption des enfers regardait seulement ceux qui sont morts dans la grâce, qui sont purifiés des peines temporelles et sont empêchés de l'entrée au ciel seulement de la peine pour le péché originel. Cette peine consiste de ne pas pouvoir voir Dieu, d'être privé de la gloire. Telle peine (la *poena damni*, être damné de la vision bienheureuse) est à distinguer de la peine pour les péchés personnels qui est expiée dans le purgatoire ou bien (si la personne est mort dans l'état de péché grave) éternellement dans l'enfer (a. 5-8).

La différenciation entre *enfer* et *enfes*, claire pour la tradition est importante. Le Catéchisme de l'Église Catholique affirme : « Le séjour des morts où le Christ mort est descendu, l'Écriture l'appelle les enfers, le Shéol ou l'Hadès (cf. Ph 2, 10 ; Ac 2, 24 ; Ap 1, 18 ; Ep 4, 9) parce que ceux qui s'y trouvent sont privés de la vision de Dieu (cf. Ps 6, 6 ; 88, 11-13). Tel est en effet, en attendant le

⁵⁶ Herma, Sim. IX,16,5.

Rédempteur, le cas de tous les morts, méchants ou justes (cf. Ps 89, 49 ; 1 S 28, 19 ; Ez 32, 17-32) ce qui ne veut pas dire que leur sort soit identique comme le montre Jésus dans la parabole du pauvre Lazare reçu dans “ le sein d’Abraham ” (cf. Lc 16, 22-26). “ Ce sont précisément ces âmes saintes, qui attendaient leur Libérateur dans le sein d’Abraham, que Jésus-Christ délivra lorsqu’il descendit aux enfers ” (Catéch. R. 1, 6, 3). Jésus n’est pas descendu aux enfers pour y délivrer les damnés (cf. Cc. Rome de 745 : DS 587) ni pour détruire l’enfer de la damnation (cf. DS 1011 ; 1077) mais pour libérer les justes qui l’avaient précédés (cf. Cc. Tolède IV en 625 : DS 485 ; Mt 27, 52-53) » (n° 633).

7.8.10.4 La proposition de von Balthasar

Dans la théologie moderne, avant tout Hans Urs von Balthasar s’est occupé de la descente aux enfers. Insérée dans sa théologie du samedi saint, la descente est dans le centre intime de la sotériologie de Balthasar. En partant de l’interprétation du psaume 22,2 comme vrai abandon de Jésus de la part du Père, le théologien bâlois identifie *enfers* et *enfer* comme état extrême d’être éloigné de Dieu comme état de péché. La descente consiste du fait que Jésus accueille en lui-même la mort du péché, l’état du péché mortel. La passion de Jésus, selon Balthasar, se prolonge outre le seuil de la mort dans l’expérience du péché comme tel (*Sünde an sich*) : la croix a séparé le péché du pécheur ; ce péché, semblable à une latrine géante, est contemplé par le Christ mort et est emporté loin. Pour cela il faut espérer dans le salut de tous les hommes sans aucune exception.

La source primaire d’une telle conception ne se trouve pas dans la tradition (pas moins en celle des réformés), mais dans les visions de Adrienne von Speyr durant de nombreux vendredi saint ; en suivant cette route jusqu’alors inédite, Balthasar tente de démonter le contenu de la tradition précédente pour le remonter en une nouvelle manière.

La critique contre Balthasar soutient qu’il faut distinguer entre *enfers* et *enfer*. Des visions, même si il s’agit de révélations privées authentiques (ce que l’Eglise ne garantie pas pour le cas d’Adrienne), ne sont jamais une source propre de la foi, mais peuvent contenir de graves erreurs et doivent être jugées par la Sainte Ecriture et par la Tradition à travers le Magistère. La conception d’un « péché comme tel » sépare le péché du pécheur et en fait un être séparé ; telle substantialisation du mal a une saveur gnostique et manichéenne. Ce n’est pas non plus en harmonie avec la tradition de prolonger la passion outre la mort ; la descente a toujours été interprétée comme victoire, non comme passion.

Toutefois la théologie balthasarienne sur la descente aux enfers, a eu un grand mérite, celui de stimuler la réflexion sur une relique desséchée, pour citer une nouvelle fois Harnack. Les lignes générales de la doctrine se trouvent dans la Tradition, bien résumées dans le Catéchisme de l’Eglise Catholique ; mais le travail théologique qui respecte les données de la foi et présente un traité systématique majeur est encore à faire.

7.8.11 La Résurrection

Bibl. Catéchisme de l’Eglise Catholique nn. 638-658 ; Thomas, Somme III q. 53-56.

7.8.11.1 La causalité de la Résurrection en parallèle à celle de la Passion

L’importance de la Résurrection du Christ comme évènement fut déjà traité dans la partie biblique. Il reste encore le devoir d’un regard systématique pour délinéer tel évènement comme mystère du salut.

L’œuvre salvifique se concentre sur la mort et la résurrection du Christ. Les deux évènements disposent toutefois d’une causalité différente pour notre salut. La vie du Christ porte avec soi le mérite qui termine avec la fin du pèlerinage terrestre, c’est-à-dire avec la mort. Pour cela la Passion du Christ est cause méritoire de la Rédemption, la Résurrection au contraire non⁵⁷.

Tant la Passion que la Résurrection sont cause efficiente de notre salut, en tant qu’agit par elles la personne divine du Verbe. Elles sont aussi les deux causes exemplaires, en tant qu’elles indiquent

⁵⁷ Somme III q.56 a.2 ad 4.

dans le modèle du Christ la mort au péché et la vie nouvelle. Par rapport à l'exemplarité de la Résurrection il faut toutefois différencier : le Christ ressuscité est modèle seulement pour la résurrection des bons (ceux qui sont conformes à lui), non pour les damnés. Par rapport aux damnés, la Résurrection du Christ est seulement cause efficiente, en tant que l'effet de la résurrection s'étend à tous ceux qui sont soumis à son jugement (le corps participe au sort de l'âme).

7.8.11.2 Le rôle de la Résurrection dans l'ensemble de la foi

Pour délinéer le rôle de la Résurrection de Jésus pour l'ensemble de la foi, est utile l'ample panoramique de Scheffczyk dont est rapporté un résumé quasi *sténographique* :

1. Résurrection et conception du monde (Auferstehung und Weltbild) : la résurrection comme événement dépasse une conception « fermée » du monde que nous trouvons dans le séisme illuministe et bultmanien. L'évènement est indépendant d'une certaine conception du monde qui peut être dépassée (strates spatiales : ciel, terre, enfer, présupposé par exemple en Philippiens 2,6-11). Le langage théologique doit s'exprimer dans les catégories du temps, mais ce ne sont pas ces catégories qui créent l'évènement ; on ne peut pas démythiser la résurrection. Si on pouvait dériver la Résurrection de la cosmologie antique, Paul n'aurait pas eu ses difficultés avec son discours sur l'Aréopage (Ac 17,16-34).

Ce qui est vraiment présupposé de la foi dans la Résurrection, est le fait de la création : Dieu a créé le monde du rien ; Il est toujours en grade d'intervenir en créant, comme il advient dans la création nouvelle portée par la résurrection.

2. Résurrection et miracle : la Résurrection apparaît comme le miracle primaire qui illumine le sens de toutes les autres interventions miraculeuses de Dieu dans le monde ; elle met en échec les théories déistes sur les miracles (comme la théorie des cause seconde qui réduit la nouveauté de l'évènement à un effet de la nature créée).
3. Révélation de la Trinité : la Résurrection de Jésus apparaît comme une action créatrice du Père dans les formulations qui décrivent Jésus comme objet de l'évènement (par exemple Ga 1,1 : « *Paul, apôtre, non de la part des hommes ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts* ».

Telles formulations sont des appropriations, c'est-à-dire qu'elles indiquent comme action propres d'une personne divine (en ce cas du Père) quelque chose qui est commun aux trois personnes. Les appropriations n'arrivent toutefois pas sans fondement dans la réalité, parce qu'elles correspondent aux propriétés d'une personne divine ; dans l'exemple indiqué c'est au Père comme principe sans principe de la Très Sainte Trinité, qu'est appropriée l'initiative de la résurrection de Jésus. Le renvoi que le Père a ressuscité Jésus souligne son rôle initiateur dans la Trinité (et dans l'œuvre de salut), même si chaque action *ad extra* (vers l'extérieur) est commune aux trois personnes divines et advient par la nature divine. Dans la résurrection, les trois personnes divines agissent ensemble et en même temps manifestent leur propre originalité (cf. CEC 650).

A côté des formulations qui rappellent l'initiative du Père, nous trouvons aussi des passages qui mettent en relief l'action du Fils qui ressuscite de sa propre force. Par exemple : « *c'est pour cela que le Père m'aime, parce que je donne ma vie, pour la reprendre. Personne ne me l'enlève ; mais je la donne de moi-même. J'ai pouvoir de la donner et j'ai pouvoir de la reprendre* » (Jn 10,17s).

A la mort de Jésus l'âme humaine se sépare du corps, mais la personne du Fils reste unie tant à l'âme qu'au corps. L'union hypostatique n'est pas dissoute ; autrement la Résurrection serait plutôt une réincarnation de l'âme humaine de Jésus.

Au même moment aussi l'Esprit Saint apparaît comme celui par lequel le Père ressuscité Jésus : « *Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous* » (Ro 8,11). Christ fut « *mis à mort selon la chair, il a été vivifié selon l'esprit* » (1P 3,18). Jésus comme instrument vivant du Fils, envoie l'Esprit Saint seulement

après sa glorification⁵⁸ qui porte avec soi une *pneumatisation*, une transformation de son corps approprié à l'Esprit Saint⁵⁹.

4. La Résurrection comme illumination du mystère de la personne de Jésus : l'être *Kyrios* de Jésus est lié en différents passages néotestamentaires à la Résurrection dans le sens que la seigneurie du Seigneur se révèle en tel évènement⁶⁰. *Kyrios* reproduit en particulier la parole hébraïque de *Adonai*, titre habituel au temps de Jésus pour indiquer le tétragramme (*Jahvé*). La dynamique du Seigneur divin se révèle donc dans la résurrection. Telle seigneurie s'exprime dans l'être *chef* de l'Eglise (cf. par exemple Eph 1,22).
La résurrection est aussi la clef pour interpréter justement la croix, qui vue isolément, correspondrait autrement seulement au caractère douloureux de l'histoire.
5. La Résurrection comme élévation de la création dans son chemin vers l'achèvement : la Résurrection constitue le début de la création nouvelle, incluse la transfiguration du créé matériel. Ainsi elle révèle le sens ultime de l'histoire ; c'est la victoire décisive dans l'histoire, même si l'effet final (*victory day*) se montrera seulement à la Parousie (O. Cullmann). Le thème décisif de l'histoire mondial est le dépassement du péché et de la mort et la participation de l'homme à la vie divine, un fait déjà achevé dans la Résurrection de Jésus.
6. L'Eglise comme reflet de la réalité de la résurrection : l'Eglise commence seulement après Pâques et naît avec l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte, même si sa fondation a des racines pré-pascales (vocation des apôtres, dernière Cène ...); l'Eglise apparaît comme règne du Christ et comme son corps.
7. La Résurrection comme force élémentaire des sacrements : l'institution des sacrements implique l'action du Christ ressuscité (ne suffisent pas les actes pré-pascaux et la croix). Et les sacrements eux-mêmes sont des moyens en lesquels nous rencontrons le Seigneur selon le dit de Léon I : « Ce qui était visible au Seigneur est passé dans les mystères [sacrements] ». Les sacrements sont donc les *signes* (efficaces) du Christ ressuscité. Le centre du cosmos sacramentel se présente dans le corps transfiguré du Seigneur dans l'Eucharistie (comme présence réelle somatique à différence de la présence actuelle [dans l'action] dans les autres sacrements). « Sans l'Eucharistie comme représentation de l'entière œuvre du salut, culminant dans la croix et dans la résurrection, l'évènement pascal (entendu comme mort et résurrection) resterait sans représentation formelle du monde. Ceci serait contraire au caractère sacramentel de l'Eglise qui ne pourrait plus représenter l'évènement suprême de la Rédemption » (Scheffczyk).
8. La Résurrection comme révélation de l'achèvement eschatologique : la Résurrection du Christ constitue le début de la transfiguration du cosmos (la *prémisse* de ceux qui sont morts : 1Co 15,20) et l'espérance pour l'achèvement personnel.
En somme, si on voit un tel contexte de la résurrection, il devient évident que c'est la *vérité culminante de notre foi en Christ*⁶¹.

7.8.12 L'Ascension

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 659-667 ; Thomas, Somme III q. 57-58.

7.8.12.1 L'importance de l'évènement dans la foi de l'Eglise

Dans son résumé de la foi apostolique, saint Irénée indique la « naissance de Jésus de la Vierge, de sa Passion, sa Résurrection des morts et l'Ascension corporel de notre cher Seigneur Christ Jésus et son retour du ciel dans la gloire du Père... » (Adv. Haer. I,10,1). L'Ascension est donc distinguée de la Résurrection et notée parmi les données les plus importantes de la foi. La même observation vaut pour les symboles de la foi, transmis à partir du 4^{ème} siècle (cf. DH 6.10.12-19).

⁵⁸ Cf. Jn 20,21s

⁵⁹ Cf. Jn 6,63 ; 1Co 15,45.

⁶⁰ Cf. Ro 1,4 ; 4,24 ; 14,9 ; AC 2,36 ; 10,42 ; 26,15 ; Eph 1,20-22.

⁶¹ Cf. CEC 638.

7.8.12.2 Le fondement biblique

Dans le Nouveau Testament nous trouvons beaucoup d'allusions à l'Ascension du Seigneur, mais un récit direct est rapporté seulement par Luc ; il conclut avec elle son évangile :

« Puis il les emmena jusque vers Béthanie et, levant les mains, il les bénit. Et il advint, comme il les bénissait qu'il se sépara d'eux et fut emporté au ciel. Pour eux, s'étant prosterné devant lui, ils retournèrent à Jérusalem en grande joie, et ils étaient constamment dans le Temple à louer Dieu » (Lc 24,50-53).

L'Ascension conclut l'histoire de Jésus, mais au même moment elle devient le point de départ pour le temps de l'Eglise :

« A ces mots, sous leurs regards, il s'éleva, et une nuée le déroba à leurs yeux. Et comme ils étaient là, les yeux fixés au ciel pendant qu'il s'en allait, voici que deux hommes vêtus de blanc se trouvèrent à leurs côtés ; ils leur dirent : Hommes" de Galilée, pourquoi restez-vous ainsi à regarder le ciel ? Celui qui vous a été enlevé, ce même Jésus, viendra comme cela, de la même manière dont vous l'avez vu s'en aller vers le ciel." » (Ac 1,9-11).

Selon Luc, l'Ascension conclut les 40 jours des apparitions du Christ ressuscité. Elle appartient donc au mystère pascal, mais reçoit un rôle propre comme conclusion des rencontres directes avec le Seigneur ressuscité (dont seule l'apparition à Paul fait une exception). La présence visible du Christ ressuscité sera suspendue jusqu'à la parousie. A la place de la visibilité du Christ est promise la *force de l'Esprit Saint* (Ac 1,8), l'être *baptisé dans l'Esprit Saint* (Ac 1,5) comme action faite par le Christ dans le ciel et prophétisée par Jean Baptiste (cf. Lc 3,16 : *il vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu*). Pour Luc l'Ascension implique un rappel historique concret : la collocation proche de Béthanie sur le Mont des Oliviers (Lc 24,50 ; Ac 1,12). D'autre part nous trouvons des indications qui outrepassent le simple récit :

- Le chiffre 40 indique déjà dans l'Ancien Testament une période particulièrement importante, surtout les 40 jours et nuits de Moïse sur le mont Sinaï (Ex 24,18 ; 34,28 ; Dt 9,9 etc.) et le voyage de la même durée d'Elie vers le Sinaï (1Roi 19,8). L'exemple de Moïse rappelle l'importance de la révélation de Jésus devant ses disciples. Avant son activité publique, Jésus se rend 40 jours dans le désert (Lc 4,2).
- La nuée allude à la présence de Dieu⁶². Elle souligne l'aspect mystérieux de l'évènement, parce qu'elle soustrait Jésus au regard des disciples ; cette fonction de cachement apparaît aussi dans le récit sur la Transfiguration (Lc 9,34s). Mais la nuée porte aussi une signification eschatologique : le Fils de l'homme viendra sur les nuées du ciel (Dn 7,13), une idée reprise dans les évangiles par rapport à la Parousie (Mc 13,26 ; 14,62 ; aussi 1Th 4,17). L'être soustrait par la nuée correspond à la venue future sur la nuée (Lc 21,27). L'Ascension et la Parousie, symbolisées avec la nuée sont quasi la couronne de gloire au-dedans de laquelle se meut l'activité de l'Eglise en ce monde. L'Ascension au ciel est une garantie que le Christ retournera avec sa gloire à la fin des temps.

Une nuance différente est donnée à l'Ascension dans l'œuvre de Jean. Le renvoi le plus expressif se présente durant la rencontre entre le Christ ressuscité et Marie Madeleine : *« Jésus lui dit : ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père ; mais va trouver mes frères et dis-leur : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (Jn 20,17).*

Le renvoi à la moitié correspond à la précédente descente : *« Nul n'est monté au ciel, hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme » (Jn 3,13).*

En outre est établi un lien avec la croix : *« Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme » (Jn 3,14).* Ou bien : *« et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (Jn 12,32).* L'élévation sur la croix signifie et annonce l'élévation de l'Ascension au ciel. Elle en est le début⁶³. L'exaltation est une synonyme de l'Ascension aussi ailleurs (Ph 2,9 ; 1c 2,33 ; 5,31).

⁶² Cf. Ex 13,21s ; 19,16 ; Ez 1,4.

⁶³ Cf. CEC n° 662.

Parmi les différentes touches dans les lettres pauliniennes, il convient de faire un renvoi explicite à la Lettre aux Ephésiens ; le Père se manifesta en « *Christ, le ressuscitant d'entre les morts et le faisant siéger à sa droite, dans les cieux, bien au dessus de toutes Principauté, Puissance...* » (Eph 1,20s). « *Celui qui est descendu, c'est le même qui est aussi monté au dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses* » (Eph 4,10).

L'Ascension est étroitement liée avec l'autorité de Jésus qui siège à la droite du Père, une idée qui était préparée par le Psaume 110,1 et par la prophétie de Daniel (7,14). Parmi les textes néotestamentaires sont particulièrement importantes la fin canonique de Marc (16,19), la première Lettre de Pierre (1P 3,22) et la Lettre aux Hébreux (1,3-4). Le Catéchisme de l'Eglise Catholique porte le commentaire de Jean Damascène : « *Par droite du Père nous entendons la gloire et l'honneur de la divinité, où celui qui existait comme Fils de Dieu avant tous les siècles comme Dieu et consubstantiel au Père, s'est assis corporellement après qu'il s'est incarné et que sa chair a été glorifiée* » (CEC 663).

Dans la Lettre aux Hébreux l'entrée de Jésus au ciel correspond à la proximité à Dieu, non joignable avant le Christ : Il est entré « *dans le ciel lui-même, afin de paraître maintenant devant la face de Dieu en notre faveur* » (He 9,24), exerçant ensuite la fonction d'intercesseur céleste (He 7,25). « *(...) grand prêtre des biens à venir* » (He 9, 11), *il est le centre et l'acteur principal de la liturgie qui honore le Père dans les cieux* » (CEC 662).

7.8.12.3 Perspectives systématiques

L'explication systématique (et pastorale) peut provoquer quelques difficultés face au lien de l'image de l'Ascension avec la cosmologie antique. L'idée peut arriver qu'il s'agirait d'un voyage spatial. Face à une telle imagination, il faut rappeler que déjà dans l'Ancien Testament Dieu est omniprésent (Ps 139 etc.). D'autre part la corporéité ressuscité du Christ ne peut pas être omniprésente (comme le retenait la thèse de l'ubiquité du corps du Christ selon Luther), mais dispose d'un *lieu* déterminé semblable aux lieux terrestres seulement par analogie. Plus importante, cependant, qu'une description des *lieux* est l'indication de l'état, comme le présente le Catéchisme de l'Eglise Catholique : l'Ascension est la dernière apparition de Jésus qui est « *l'entrée irréversible de son humanité dans la gloire divine symbolisée par la nuée et par le ciel* » (CEC n°659).

Si nous mettons l'Ascension dans le contexte de l'histoire salvifique, nous pouvons faire une confrontation – allant en arrière – avec la Résurrection, la croix et l'Incarnation ; allant en avant il faut tenir compte de la Parousie.

Pour ce qui regarde la relation avec la résurrection, Heinrich Schlier rappelle : la résurrection de Jésus constitue selon Luc un état qui ne vaut ni comme retour à la vie terrestre, ni comme soudaine exhalation définitive. Le corps de Jésus est déjà glorifié, mais sa gloire reste encore voilée sous les traits d'une humanité ordinaire [cf. Mc 16,12 ; Lc 24,15 ; Jn 20,14-15 ; 21,4]. Les paroles à Marie Madeleine (Jn 20,17) indiquent une différence de manifestation entre la gloire du Christ ressuscité et celle du Christ exalté à la droite du Père (cf. CEC n° 660). L'être à la droite du Père ne signifie pas seulement être glorifié au ciel, mais aussi le plein exercice du pouvoir messianique promis par le prophète Daniel (7,14).

Dans la théologie johannique, *exaltation* (ou élévation) indique la croix en tant qu'elle pré-annonce l'élévation de l'Ascension au ciel. De façon semblable, Luc parle *des jours de son ascension (analémpsis)* (celle du Seigneur) *qui s'accomplira à Jérusalem* (Lc 9,51). Ici aussi sont mises ensemble la mort et l'Ascension comme passage de ce monde à la gloire céleste.

La confrontation avec l'Incarnation est antithétique : l'assomption de la nature humaine peut être décrite comme descente, la glorification au contraire comme montée (Jn 3,13s ; cf. Ph 2,6-11). « *Laissée à ses forces naturelles, l'humanité n'a pas accès à la " Maison du Père " (Jn 14, 2), à la vie et à la félicité de Dieu. Le Christ seul a pu ouvrir cet accès à l'homme, " de sorte que nous, ses membres, nous ayons l'espérance de le rejoindre là où Lui, notre Tête et notre Principe, nous a précédés "* (MR, Préface de l'Ascension) »⁶⁴.

⁶⁴ CEC n° 661.

Une idée complémentaire est apportée par Hilaire, qui rappelle que déjà l'Incarnation fut une ascension de l'homme à Dieu, mais seulement dans l'exaltation la divinité du Christ opère son effet entier sur la nature humaine.

Le lien entre l'Ascension et la Parousie est rappelé surtout par Luc qui voit les deux événements quasi comme couronnement de gloire qui embrasse l'histoire de l'Eglise.

En étudiant la façon selon laquelle l'Ascension fait son effet, Thomas fait la même observation qu'il rapporte aussi par rapport à la Résurrection : elle est cause de notre salut, bien que non comme cause méritoire, mais comme cause efficiente. *« Il est vrai que la passion du Christ est, au sens propre, la cause de notre ascension au ciel, car elle a écarté le péché qui nous en fermait l'entrée, et elle a agi par le mode de mérite. Cependant, l'ascension du Christ est la cause directe de la nôtre. Elle a commencé, en effet, cette ascension en notre chef et, à ce chef, il est nécessaire que les membres soient unis »* (somme, III q.57 a. 6 ad2).

L'Ascension de Jésus est cause de notre salut en deux sens. D'une part par le renforcement de notre mouvement vers Dieu, d'autre part par les actions du Christ lui-même. Pour ce qui regarde l'activité du Christ, Thomas la décrit en trois modes : le Seigneur nous a préparé le chemin pour notre ascension (cf. Jn 14,2), il est entré au ciel pour intercéder pour nous (He 7,25) et pour nous envoyer des dons célestes (cf. Eph 4,10), en particulier l'Esprit Saint (Jn 16,7 : *« si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous »*). De notre part, l'Aquinate souligne le renforcement des trois vertus théologiques : croît la foi qui s'adresse aux choses qui ne se voient pas (cf. He 11,1), augmente l'espérance de rejoindre le but céleste, alors que la charité s'oriente vers les choses célestes (cf. Col 3,1s). Pour cela l'Ascension était pour nous plus utile qu'une continuation de la présence visible du Seigneur sur la terre (cf. Somme III, q. 57 a.1).

La montée de Jésus au ciel est appelée Ascension, alors que pour l'entrée de Marie dans la gloire céleste s'utilise le terme d'Assomption. Ainsi est rappelée la différence entre l'être assumé par Dieu et l'ascension par la propre force divine. Toutefois Thomas fait une différence aussi par rapport à la *propre force* en laquelle monte le Seigneur. *« Ainsi donc, si le Christ est monté au ciel, c'est pas sa propre puissance ; tout d'abord, par la puissance divine ; en second lieu, par la puissance de l'âme glorifiée qui meut le corps ainsi qu'elle le veut »* (Somme III q.57 a.3). Cette force de l'âme, cependant, ne vient pas des racines de la nature humaine, mais de la nature divine.

7.8.13 La Pentecôte

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 731-732.

Souvent la Pentecôte n'est pas traitée dans le contexte des mystères de la vie du Christ, parce qu'elle ne fait pas partie du parcours processuel de Jésus Christ qui commence avec l'Incarnation et se conclut avec la glorification (Résurrection et Ascension au ciel). Mais en tout cas la mission de l'Esprit Saint est un élément essentiel pour l'œuvre de salut. La mort et la résurrection du Seigneur sont le présupposé pour pouvoir envoyer le fruit de la Rédemption, l'Esprit Saint avec lequel arrive la participation pleine à la vie nouvelle. Avec la Pentecôte, l'Eglise reçoit le plein *équipement* pour pouvoir accomplir sa mission dans le monde. C'est la naissance de l'Eglise.

7.8.14 La Parousie

Bibl. Catéchisme de l'Eglise Catholique nn. 668-682 ; Thomas, Somme III q. 59.

Comme conclusion de l'œuvre salvifique de Jésus Christ il faut indiquer pour la complétude, la Parousie : le retour à la fin des temps pour juger les vivants et les morts, l'apparition visible qui commence la transformation de ce cosmos au monde nouveau, un nouveau ciel et une terre nouvelle (Ap 21-22). La présence du Christ en ce monde encore caché et accessible essentiellement seulement à la foi, se révélera face à tous et séparera le grain de la zizanie. Sera porté à achèvement l'œuvre de salut qui émane du Christ crucifié et ressuscité.

8. L'unicité de Jésus Christ et l'universalité du salut

Bibl. Dominus Iesus.

8.1 La présence des religions non chrétiennes – un défi pour la foi chrétienne

« A notre époque où le genre humain devient de jour en jour plus étroitement uni et où les relations entre les divers peuples augmentent, l'Eglise examine plus attentivement quelles sont ses relations avec les religions non chrétiennes »¹.

Avec ces paroles commence la *Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes* (Nostra aetate), présentée au concile Vatican II en 1965 ; en effet la relation de notre foi chrétienne avec celle des autres religions est un thème très vif. Il l'est encore plus qu'il y a trente ans, si nous regardons le progrès des nouveaux moyens de communication, de la télévision à internet. Beaucoup de personnes, surtout de l'Europe et de l'Amérique du nord, passent les vacances dans des pays lointains où la vie publique est déterminée par l'Islam, par l'hindouisme, par le bouddhisme ou par d'autres religions dites « traditionnelles ». Et vice et versa les migrations ont apporté aussi beaucoup de personnes de religions musulmane etc. dans notre milieu. Le monde, même le monde des religions, est devenu plus petit, quasi un *pays global*.

Le contact plus intense porte avec soi la nécessité de penser un mode plus approfondi sur la relation réciproque.

Le contact avec les autres religions conduit souvent à un superficiel relativisme et agnosticisme : on pense que toutes les religions seraient de valeur égale ; chacun, à sa façon, exprimerait en quelque façon le mystère divin. Il semble que ce relativisme ait rejoint les grandes parties de la population occidentale.

Tel relativisme ne prend pas au sérieux la requête du christianisme de présenter en Jésus Christ l'unique voie du salut. Au contraire la religion devient une question de goût personnel : on choisit au supermarché des religions ce qui plaît, sans se demander trop si ces nourritures sont compatibles entre elles. Il y a par exemple beaucoup de chrétiens qui se sentent attirés par la croyance dans la réincarnation, un enseignement étranger à la foi chrétienne qui met au centre la résurrection.

A côté de cette tentative relativisme il existe aussi, bien que de façon plus réduite, une tentative *exclusiviste*, comme nous la trouvons en quelques sectes, par exemple dans les témoins de Jéhovah : ce groupe soutient que le salut sera rejoint seulement par ceux qui leur appartiennent visiblement ; tous les autres seront anéantis.

La route juste entre les extrêmes du relativisme et de l'exclusivisme se trouve dans la personne du Christ. D'une part seulement Lui est « *le chemin, la vérité et la vie* » (Jn 14,6), l'unique médiateur entre Dieu et les hommes (1Tm 2,5). Comme Fils incarné de Dieu, il ne peut pas être dépassé par aucun autre personnage.

D'autre part l'influence de Jésus Christ va au-delà des frontières visibles de l'Eglise. « *Toutes les choses ont été créées par le moyen de lui et en vue de Lui* » (Col 1,16). L'entière histoire se trouve sous le signe de Jésus Christ, Créateur selon la nature divine et Rédempteur comme Dieu-homme. Sa mort et résurrection sont la source du salut aussi pour les personnes qui ne le connaissent pas, comme cela se conclut de la scène du jugement dernier (Mt 25,31-46). Dieu « *veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance du salut* » (1Tm 2,4). L'offrande du salut est universelle, même si la voie normale et plus efficace vers la grâce consiste dans l'appartenance à l'Eglise catholique.

« *Appuyé sur la Sainte Ecriture et sur la Tradition, [Le Concile] il enseigne que cette Eglise en marche sur la terre est nécessaire au salut. Seul, en effet, le Christ est médiateur et voie de salut: or, il nous devient présent en son Corps qui est l'Eglise ; et en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême (cf. Mc 16,16; Jn 3,5), c'est la nécessité de l'Eglise elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême, qu'il nous a*

¹ Nostra aetate 1.

confirmée en même temps. C'est pourquoi ceux qui refuseraient soit d'entrer dans l'Eglise catholique, soit d'y persévérer, alors qu'ils la sauraient fondée de Dieu par Jésus-Christ comme nécessaire, ceux-là ne pourraient pas être sauvés » (LG 14a).

L'évaluation des religions non-chrétiennes doit tenir compte de deux faits fondamentaux : d'une part l'unicité de Jésus Christ, unique médiateur du salut, et d'autre part l'offrande universelle du salut. L'unicité de Jésus Christ porte avec soi que les adhérents des autres religions doivent se purifier d'attitudes opposées à Lui ; est demandée une profonde conversion. L'offrande universelle du salut au contraire porte à la question de savoir de quelle façon les religions non-chrétiennes ont quelque chose à voir avec le salut de leurs membres. Le non-chrétien est sauvé malgré son appartenance à sa religion ? Ou sa religion est vraiment le moyen par lequel il est sauvé ?

La réponse à ces questions porte avec soi des distinctions nuancées tant sur le plan théorique que dans l'application de la théorie à la vie concrète des différentes religions. Le 12^{ème} colloque International de Théologie de Lugano (28-30 mai 1998), par exemple, a voulu contribuer à un approfondissement du thème sous le titre : *l'unicité de Jésus Christ et l'universalité du salut*. Comment *universalité du salut* est-elle entendu plus précisément que l'offrande du salut est universelle.

Durant le grand Jubilé de l'an 2000, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a publié un document important particulièrement sur le rapport entre notre foi en Jésus Christ et le pluralisme religieux. C'est la déclaration *Dominus Iesus* par rapport à l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Eglise. La *Dominus Iesus* porte à la fin une note particulièrement forte pour ce qui regarde l'autorité pontificale engagée : « *Le Souverain Pontife ... avec science certaine et son autorité apostolique a approuvé la présente Déclaration ..., l'a confirmée et en a ordonné la publication* ». Le pape a aussi publiquement défendu le document², même lorsque certains ecclésiastiques de haut rang soulevèrent des critiques (qui regardent cependant, plus le bref chapitre ecclésiologique que les affirmations sur la christologie).

Avant d'analyser le document, cherchons à suivre les lignes fondamentales données par la Sainte Ecriture et par la Tradition pour ce qui regarde le rôle salvifique des religions non-chrétiennes et de l'unique médiation de Jésus Christ. Ensuite nous verrons quelques exemples concrets du monde des religions et nous entrerons dans la discussion moderne, avec l'attention particulière à la théologie pluraliste des religions qui a provoqué l'intervention de la *Dominus Iesus*.

8.2 Notes pour une théologie des religions de l'Ancien Testament

Pour comprendre la foi dans l'unique médiation du Christ face à la pluralité religieuse, est utile un regard préparatoire sur l'Ancien Testament. Déjà dans le Nouveau Testament nous trouvons des accents sur l'évaluation des religions païennes à partir de la perspective chrétienne qui de son côté développe l'hérité vétérotestamentaire.

Pour l'Ancien Testament la foi dans le Dieu unique, le monothéisme, est centrale. Nous trouvons un certain développement d'un monothéisme pratique – qui vénère seulement le Dieu des pères, sans exclure sur le plan théorique l'existence des autres dieux – au monothéisme théorique qui reçoit son profil plein au temps des prophètes. Mais en tout cas il existe une forte opposition entre le culte des dieux païens – surtout de Baal et de Astarté – et l'adoration de Jahvé, l'unique vrai Dieu qui ne tolère pas à côté de lui d'autres dieux. Est un fait emblématique la rencontre interreligieuse de prière sur le mont Carmel (1Roi 18, 20-46). Les prophètes de Baal invoquent leur divinité pour faire descendre le feu sur le sacrifice pour préparer un holocauste. Ils prient avec toutes leurs forces, mais il ne se passe rien. La prière de Elie fait tomber le feu sur le sacrifice et ensuite il fait aussi arriver la pluie qui conclue la longue sécheresse. La religion païenne est considérée comme adoration des présumés dieux qui ne peuvent pas exaucer la prière des leurs fidèles.

La formulation théoriquement plus claire du monothéisme vétérotestamentaire, nous la trouvons dans le Deutéro-Isaïe (environ 550 a.C.). Jahvé est le seul Dieu; chacun ou chacune autre chose qui porte le nom de dieu sont rien. « *Hors de moi il n'y a pas d'autre Dieu ; Dieu juste et Sauveur il n'y a*

² Cf. L'angélus du Dimanche 1.10.2000.

pas hors de moi » (Is 45,21). « *Voici tous ensemble ils ne sont rien, néant que leurs œuvres, du vent et du vide leurs statues !* » (Is 41,29).

La LXX fait un pas plus en avant lorsqu'elle traduit le psaume 96 : « *Néant, tous les dieux des nations. C'est Yahvé qui fit les cieux* ». Elle le rend ainsi : « *tous les dieux des nations sont des démons...* » (Ps 95,5 LXX). Se trouve certainement par derrière une expérience avec les forces magiques et destructrices dans les cultes païens rencontrés pas les juifs dans la diaspora. La même évaluation, cependant se trouve déjà dans les textes juifs de l'Ancien Testament, par exemple dans le Deutéronome : « *Ils sacrifiaient à des démons qui ne sont pas Dieu, à des dieux qu'ils ne connaissaient pas, à des nouveaux venus d'hier que leurs pères n'avaient pas redoutés* » (Dt 32,17). Déjà en Israël même le peuple de Dieu était face à des pratiques extrême comme des sacrifices humains et des cultes orgiaques avec la prostitution sacrée.

Le jugement sévère sur les cultes polythéistes est toutefois à côté d'une évaluation plus positive des non juifs qui vénéraient l'unique vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre. Déjà à partir de la création l'homme, créé à l'image de Dieu, est tourné vers son créateur, même si arrive ensuite la rupture du péché qui éloigne l'humanité de Dieu. Mais il existe encore la capacité de répondre à l'appel de Dieu, comme le démontre entre autre l'alliance avec Noé, une alliance entre Dieu et chaque être vivant (Gn 9,8-11). L'humanité entière aujourd'hui existante, selon le récit biblique, descend de Noé et participe donc à l'alliance visible dans l'arc-en-ciel.

L'entière humanité est aussi l'objet ultime de l'appel d'Abraham ; en lui seront « *bénies toutes les familles de la terre* » (Gn 12,3). Par la vocation d'Abraham (et d'Israël), Dieu mire au salut de tous les peuples. Un signe des soins divins est entre autre que chaque peuple est confié à un ange qui le protège³.

Il peut exister une pratique religieuse qui s'ouvre en quelque façon à la vénération du vrai Dieu, comme dans le cas de la reconnaissance du Dieu du ciel de la part de quelques rois perses (Esdras 1,2 ; 6,9s ; 7,12.21.23 ; Dn 4,34). Ils mettaient sur le même plan Jahvé, désigné *Dieu du ciel* en certains actes officiels, et le dieu suprême des grands rois, Ahura-Mazda. Nous trouvons aussi un rapport de familiarité avec Dieu auprès de certains personnages non appartenant au peuple de Dieu, comme Hénoch, Melchisédek, Jéthro et Job. Jean Daniélou en traite en parlant des *saints païens*. Est aussi important le message du livre de Jonas : alors que le prophète fait une mauvaise figure, les gens païens de la métropole de Ninive sont très ouverts au message de la conversion. Dieu veut le bien même des païens et en reconnaissant leur pénitence il n'envoie pas son châtement. Même les païens sont généralement en mesure de connaître la réalité d'un Dieu créateur et providence, malgré le fait que la situation peccamineuse soit un fort obstacle pour rejoindre Dieu (cf. surtout Sg 13,1-5).

Pour l'évaluation des religions païennes dans l'Ancien Testament nous sommes donc face à un fait double : d'une part existent aussi chez les païens des points d'attache pour accueillir la divine révélation, et d'autre part s'opposent l'idolâtrie et les autres aberrations. C'est une image ambiguë des religions païennes, où semble prévaloir l'aspect négatif.

8.3 L'unique médiation de Jésus Christ selon le Nouveau Testament

Un présupposé élémentaire pour la discussion sur le rôle des religions païennes est bien sûr l'unique médiation de Jésus Christ selon le Nouveau Testament, traitée déjà précédemment. Pour un approfondissement de ce thème il faut aussi tenir présente la théologie biblique et aussi la théologie fondamentale. Parce qu'une approche relativiste, même de la part de certains théologiens modernes, présuppose toujours un refus de la divinité de Jésus Christ. Avec la divinité de Jésus tombe aussi la valeur universelle de son sacrifice, et d'habitude l'historicité de la résurrection n'est pas prise au sérieux. En somme, il manque l'importance de l'œuvre de salut sur le fondement de l'Incarnation. Ces problèmes se font voir dans les diverses approches de la théologie pluraliste des religions. Il est indispensable donc de mettre en relief d'abord le fondement christologique.

Rappelons quelques passages centraux. Nous avons déjà étudié en précédence l'affirmation de la première Lettre à Timothée, selon laquelle Jésus est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes

³ Dn 10,13 ; Dt 32,8 LXX.

(1Tm 2,5) ; un autre passage se trouve dans les Actes : « Car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devons être sauvés » (Ac 4,12).

Ce passage est particulièrement provocateur pour un relativisme moderne. Paul F. Knitter, ex-prêtre et un des représentants principaux de la Théologie pluraliste des religions, intitule une de ses œuvres : « *Aucun autre nom ?* ».

8.4 Accents sur le rôle des religions païennes dans le Nouveau Testament

Nous avons déjà pu constater, pour l'Ancien Testament, une évaluation non totalement négative, mais plutôt défavorable des religions païennes. Une impression tout autant ambiguë et de façon prévalente négative, se présente dans le Nouveau Testament. Le passage sans doute le plus positif sur le monde païen se trouve dans le discours de Paul sur l'Aréopage, appelé par Horst Bürkle *une théologie des religions en germe*. Paul souligne d'abord la possible ouverture de ses auditeurs. « *"Athéniens, à tous égards vous êtes, je le vois, les plus religieux des hommes. Parcourant en effet votre ville et considérant vos monuments sacrés, j'ai trouvé jusqu'à un autel avec l'inscription : au dieu inconnu. Eh bien ! ce que vous adorez sans le connaître, je viens, moi, vous l'annoncer* » (Ac 17, 22s).

Nous n'avons pas ici qu'une *captatio benevolentiae*, mais aussi une référence au fait qu'au milieu d'un énorme pluralisme il existe encore une vraie attente de recevoir une réponse à la profondeur de la vérité divine elle-même. Toutefois il n'est pas facile de s'ouvrir vraiment. Déjà avant le discours sur l'Aréopage nous lisons sur Paul qu'en tournant dans Athènes, « *son esprit s'échauffait en lui au spectacle de cette ville remplie d'idoles* » (Ac 17,16). Et quand son discours en arrive à la résurrection, seulement très peu de personnes acceptent la bonne nouvelle, alors que les autres se moquent de lui ou bien restent indifférents (Ac 17,32-34).

L'évaluation la plus négative sur les religions païennes se présente dans la Première Lettre au Corinthiens, dans le contexte des repas sacrés. Les chrétiens peuvent-ils se procurer la chair du culte païen offerte sur le marché ? Ils peuvent peut-être participer au sacrifice païen pour se procurer quelque chose à manger ? Paul répond :

« Considérez l'Israël selon la chair. Ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas en communion avec l'autel ? Qu'est-ce à dire ? Que la viande immolée aux idoles soit quelque chose ? Ou que l'idole soit quelque chose ? ... Mais ce qu'on immole, c'est à des démons et à ce qui n'est pas Dieu qu'on l'immole. Or, je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons ; vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons. Ou bien voudrions-nous provoquer la jalousie du Seigneur ? Serions-nous plus forts que lui ? » (1Co 10,18-22).

Participer à un sacrifice païen, selon cette perspective, signifie se mélanger avec un monde dominé par des démons et s'opposer tant au premier commandement, tant à l'union avec Jésus Christ. Le culte païen est vu comme service aux démons, au diable. Il est possible de manger la chair immolée aux sacrifices païens (si ceci ne donne aucun scandale pour le frère qui est faible) (Cf. 1Co 8 ; 10,27-30). Mais d'aucune façon il n'est permis de participer au sacrifice païen. Paul, observe un exégète récent (protestant), est loin de retenir, de façon illuministe, le culte païen comme de la science fiction ; au contraire, il y voit un sérieux danger : on devient participant des démons et on perd le jeu de la communion avec le Seigneur... Participer au repas sacrificiel insère dans le domaine du pouvoir des démons.

Cette évaluation négative du culte païen n'est pas un cas isolé, mais correspond à la tradition déjà alludé dans l'Ancien Testament, en particulier par la LXX.

De cette perspective un dialogue interreligieux semble difficile comme le fait comprendre un autre passage :

« Ne formez pas d'attelage disparate avec des infidèles. Quel rapport en effet entre la justice et l'impiété ? Quelle union entre la lumière et les ténèbres ? Quelle entente entre le Christ et Béliar ? Quelle association entre le fidèle et l'infidèle ? Quel accord entre le temple de Dieu et les idoles ? Or

c'est nous qui sommes le temple du Dieu vivant, ainsi que Dieu l'a dit : J'habiterai au milieu d'eux et j'y marcherai ; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple » (2Co 6,14-16).

Si nous traitons du dialogue interreligieux moderne, nous devons tenir compte aussi de ces textes incommodes, en les acceptant comme parole de Dieu. Ceci n'exclut pas de les mettre en un contexte plus vaste qui respecte tant les traits négatifs que les moments positifs. Aujourd'hui il est plutôt de mode de voir seulement le côté positif des religions non-chrétiennes. Mais il ne faut pas oublier l'autre face.

8.5 La pensée des Pères sur les religions humaines

Les perspectives bibliques se retrouvent, avec un surplus de réflexion théologique, dans les Pères de l'Eglise. Déjà les Pères connaissaient un *supermarché des religions* autour d'eux, parce que le paganisme était un fait vivant et déterminant. Beaucoup de cultes traditionnels et modernes fleurissaient avec des ésotérismes non totalement dissemblables à ce que nous trouvons aujourd'hui ; il est donc extrêmement intéressant de faire un sondage dans la théologie patristique.

8.5.1 La recherche humaine de Dieu et l'offrande divine du salut

Pour les Pères, l'être créé à l'image de Dieu est un point de départ pour chercher Dieu et pour répondre à l'invitation de la grâce. Selon Grégoire de Naziance par exemple, à l'homme fut donné l'image de Dieu (identique à l'âme rationnelle), pour la grâce, afin que l'homme rejoigne la divinité en s'adressant à Dieu. Le "s'adresser à" de l'image qui est l'homme, au divin prototype a toutefois besoin de l'aide divine pour arriver au but. A cause du premier péché, le miroir de l'image divine dans l'homme est quasiment offusquée ; seulement l'œuvre salvifique du Christ, transmise dans le Baptême, rétablit la perfection de l'image de Dieu. Grégoire de Naziance intègre en cette perspective christologique et pneumatologique l'axiome platonicien selon lequel il est important de devenir semblable à Dieu pour autant que possible (*homoiosis theo katà tò dunaton*).

A l'adresse de l'homme à Dieu correspond la promptitude de Dieu à donner à tous le salut ? Hilaire souligne par exemple : les rayons du Verbe de Dieu sont toujours prêts à illuminer là où s'ouvrent les fenêtres de l'âme. Même Augustin affirme : « depuis les origines du genre humain ont été sauvés par Jésus Christ ceux qui ont cru en Lui et l'on en quelque façon connu et ont vécu une vie pieuse et juste selon ses commandements – il n'importe pas quand et où ils ont vécu »⁴.

8.5.2 La polémique contre les idoles

La possibilité de l'homme d'être sauvé est réelle, mais elle est au même moment menacée par le péché et par l'action du diable. Telle influence négative se montre en particulier dans la vénération des idoles, des images qui représentaient les dieux païens. Les gens simples identifiaient les idoles avec les dieux, même si la classe éduquée faisait des distinctions. Celse disait que seulement des personnes ingénues retiendraient les idoles comme étant des dieux ; il s'agirait simplement de dons votifs et d'images des dieux. Origène répond que la grande masse parviendrait à l'opinion qu'il s'agit de dieux (Contra Celsum 7,66). Et du reste il serait permis de servir seulement l'unique vrai Dieu.

On ajoute le fait que les idoles sont étroitement liées à l'action des démons. Il semble intéressant que tant Celse (philosophe païen) que Origène sont d'accord en cette interprétation. La différence consiste dans le fait que Celse retienne les démons comme étant les instruments de la divine providence, alors qu'Origène démontre le caractère immoral et anti-divin de ces esprits. Selon Celse il serait bien de vénérer les démons, parce que les gouvernants de ce monde gouverneraient avec leur aide.

Minucio Felice transmet une impression assez vive sur ce que l'on attend des esprits liés aux idoles : « Ces esprits immondes ou bien démons, comme l'expliquent les mages et les philosophes, se trouvent derrière les statue et les images consacrée. Par leurs actions ils atteignent un honneur, ils demeurent en des temples, ils vivifient ici et là les fils des viscères, ils guident le vol des oiseaux, ils

⁴ Ep. 102,2,12.

dirigent les sorts, ils provoquent des oracles lesquels, cependant, sont plus contenant en mensonge que contenant la vérité. Parce qu'ils se trompent et font tromper les autres, comme ils ne connaissent pas la pure vérité, et ce qu'ils en savent, ils ne veulent pas l'admettre pour leur perte. Ainsi ils tirent l'homme du ciel à la terre, s'éloignant du vrai Dieu vers les choses matérielles.

Augustin touche le centre de l'argumentation chrétienne lorsqu'il affirme :

« *Que des temples, des prêches, des sacrifices, que tous ces tributs, qui ne sont dus qu'au vrai Dieu, soient consacrés à quelque élément du monde ou à quelque esprit créé, ne fût-il d'ailleurs ni impur ni méchant, c'est un mal, sans aucun doute; non que le mal se trouve dans les objets employés à ce culte, mais parce qu'ils ne doivent servir qu'à honorer celui à qui ce culte est dû* » (De civitate Dei 7,27).

8.5.3 Le culte sacrificiel païen

Le sacrifice est un élément fondamental de la religion. Comme l'Ancien Testament, de même le paganisme connaît un culte abondant avec des sacrifices d'animaux. Quelques fois nous trouvons aussi des sacrifices humains, comme le note par exemple Minucius Félix :

« *Saturne n'a pas abandonné ses enfants, mais les a dévorés. De façon correspondante, en quelques parties de l'Afrique lui sont sacrifiés par les parents des enfants, en suffoquant leurs pleurs par des caresses et des baisers pour ne pas offrir un sacrifice pleurant. Au près des Taures au Pont et au près de l'égyptien Burisi il y avait l'usage religieux d'offrir des étrangers : au près des gaulois il y avait l'usage d'offrir à Mercure des sacrifices humains (ou mieux inhumains). Les Romains ont enterré vivants comme sacrifice un grec ou une grecque, un coq ou une poule, et encore aujourd'hui le Jupiter Laitaris est vénéré par eux à travers un sacrifice humain et – digne d'un fils de Saturne – il est nourri du sang d'un malfaiteur* » (Octavius 30,3f).

8.5.4 Pratiques divinatoires

Normalement le culte païen était libre de sacrifices humains, mais nous trouvons une place très ample pour les pratiques magiques destinées à découvrir le futur. Sont notables surtout les oracles d'Apollon, en particulier par la Pythie de Delphes. Plutarque, grand prêtre de ce sanctuaire au 2^{ème} siècle, apporte une explication qu'aujourd'hui nous appellerions *parapsychologique* : l'inspiration du dieu pourrait se servir de forces cachées de prophétie dans l'âme humaine ; en outre la terre enverrait des courants, des vapeurs prophétisantes, lesquels influenceraient la prêtresse, surtout lorsqu'elle est bien disposée (cf. Plutarque, *De defectu*).

Contre Celse, qui fait lui aussi des éloges sur l'oracle de Delphes, Origène met en relief quelques circonstances étrangères de la prophétie. Déjà des critiques païens retenaient peu décent que les *vapeurs d'Apollon* pénétraient, comme on le disait, dans la prêtresse par le sein. Pour Origène, ce trait est un signe de la provenance démonique de l'oracle. En outre le théologien signale la transe de la prêtresse de façon qu'est abandonnée la conscience de ce qu'elle dit : « Mais cela non plus n'est pas l'œuvre d'un esprit divin qui met une personne, destinée à prophétiser, en extase et en un état de folie de façon qu'elle ne sait plus ce qu'elle fait ». Le démon enlève la coopération humaine, alors que l'Esprit de Dieu au près des prophètes rend plus aiguë la capacité de l'intelligence. Cette évaluation d'Origène correspond à de nombreuses voix païennes : La Pythie est retenue comme démoniaque.

Toutefois les Pères n'excluent pas une inspiration divine aussi dans le paganisme. Comme exemple sont indiqués les oracles sibyllins, bien qu'ils remontent en bonne partie à l'invention des juifs et des chrétiens. Comme mesure pour l'authenticité de l'inspiration valait le lien avec le mystère du Christ. En faveur d'une évaluation négative du culte païen est porté aussi l'exemple de l'exorcisme, mentionné entre autre par Minucius Félix :

« *Saturne lui-même, Sérapis, Giove et le monde démoniaque entier que vous vénerez, professent, accablés par la douleur ce qu'ils sont... Parce que conjuré au nom du vrai et unique Dieu, ils reculent contre la volonté dans les corps et les laissent ou tout de suite ou disparaissent petit à petit, selon la*

coopération de la foi du possédé ou bien selon l'influence du don gratuit du Sauveur. Ainsi ils fuient des chrétiens, de leur proximité, pour les persécuter de loin dans les assemblées par vous... Pour cela les gens commencent déjà à nous haïr avant de nous connaître, autrement, si ils nous avaient connu, ils nous suivraient ou bien au moins ils ne nous condamneraient pas » (traduction personnelle de Octavius 27,6-8).

8.5.5 Les mythes sur les dieux

La représentation poétique des mythes sur les dieux, surtout en Homère, était partie intégrante de la culture grecque. Quelques mythes pouvait être utilisé pour illustrer la foi chrétienne, comme le rapporte Hugo Rahner dans son étude connue « *Mythes grecs dans l'interprétation chrétienne* ». Mais plus nombreuses sont les voix critiques qui mettent en relief les traits immoraux des mythes.

L'apologète Aristide affirme entre autre :

« Les grecs, ou les empereurs, ont inventé des discussions athées, ridicules et stupides sur leurs dieux et sur eux même, lorsqu'ils appelaient dieux ceux qui ne le sont pas. Pour cela les hommes justifiaient l'adultère et la fornication, le fait de voler et toutes les actions mauvaises, méchantes et horribles. Parce que si les dieux ont tout combinés combien plus le feront les hommes qui croient en ceux qui ont fait cela » (*Apol* 8,5-6).

8.5.6 L'origine du polythéisme

La religion païenne apparaît dans l'évaluation du temps patristique, comme crime de démons, mais aussi comme œuvre humaine. Cette explication se montre bien dans la sympathie avec la théorie du philosophe païen de la religion Euphémère selon qui tous les cultes aux dieux se réfèrent d'abord à des êtres humains déclarés dieux seulement après leur mort. Pour confirmer cette thèse, Origène indique l'exemple de l'Antonius, un prostitué de l'empereur Adrien qui fit construire un temple à cette personne après sa mort :

Si quelqu'un enquête l'histoire de l'Antonius avec l'amour de la vérité et sans esprit de parti, il trouvera que les arts magiques et les usages secrets des égyptiens sont la vraie cause du fait que Antonius, comme le croient les gens, opérerait aussi après sa mort des miracles dans la ville qui porte son nom. Des choses semblables arriveraient aussi, comme on le rapporte, en d'autre temps avec les égyptiens et auprès d'autres peuples qui s'y entendent en des choses du genre. Ils font habiter en quelque lieu des démons qui prophétisent ou bien qui guérissent des malades, qui tourmentent aussi ceux qui auraient commis un méfait par le manger des nourritures immondes ou par le fait de toucher un cadavre de façon à faire peur aux gens non informés. De ce genre est aussi le dieu vénéré dans la ville égyptienne Antinoopolis. Ses miracles sont inventés par des personnes qui trouvent dans la tromperie leur avantage ; d'autres sont trompés par les démons qui les a pris comme sa demeure, ou bien terrorisés par leur conscience peureuse de façon qu'ils croient subir une peine infligée par le dieu Antinous » (*Contra Celse* 3,36).

8.5.7 La théologie politique des empereurs

L'éducation philosophique avait contribué déjà depuis des siècles à secouer la foi populaire dans les dieux. Les mythes étaient reconnus comme tels et transformés en allégories pour des vérités spirituelles, une procédure qui se voit déjà dans l'exégèse stoïque d'Homère. Toutefois le paganisme faisait partie de la structure fondamentale de l'empire romain et de l'hérité des ancêtres lesquels se reliaient la grandeur de Rome. Refuser le culte impérial (comme le faisait les chrétiens), était donc retenu comme un crime atroce. Augustin soutient que quelques uns parmi les grands des peuples auraient consciemment imposé de pures fantaisies comme prétendue vérité sous le nom de la religion, pour pouvoir mettre plus étroitement ensemble leurs peuples.

8.5.8 Le refus d'un syncrétisme monothéiste

L'opposition des chrétiens ne se réfère pas seulement au vieux polythéisme, mais aussi à sa nouvelle interprétation allégorique par des intellectuels païens. Les mythes apparaissent en ces cercles

comme expression narrative d'idées spirituelles, comme manifestation du divin qui pouvait être vu comme unité ontologique. Dans les 3^{ème} et 4^{ème} siècle nous trouvons amplement un monothéisme soutenu philosophiquement qui aidait à préparer le succès du christianisme. Ce monothéisme dispose souvent d'une marque panthéiste et ne rejoint aucune transcendance claire de Dieu comme créateur du monde du rien. Toutefois un tel panthéisme est un pont important vers la religion révélée.

Ce monothéisme du milieu assume souvent des formes syncrétistes. Celse pensait par exemple qu'il n'importerait pas de savoir si le souverain Dieu s'appelait Jupiter, Adonaï ou Sabaoth. Symmaque, philosophe païen, demande à l'empereur chrétien en 384 la reconstruction de l'autel de la déesse Victoria avec l'argument : le Dieu des différentes religions est le même et la souveraine vérité doit être recherchée à cause de sa supériorité avec des voies différentes. Et Maxime de Madaure, dans l'échange de lettres avec Augustin défend le culte païen ainsi :

« Qui serait assez insensé, assez dépourvu d'esprit pour nier l'existence d'un Dieu unique, d'un Dieu sans commencement et sans lignée, père puissant et magnifique de tous? Nous adorons sous des noms différents ses perfections répandues dans le monde qui est son ouvrage, car son nom véritable nous est inconnu, à tous tant que nous sommes; car Dieu est un nom commun à toutes les religions; et tandis que la diversité de nos prières s'adresse en quelque sorte à chacun de ses membres en particulier, il semble que notre adoration le comprend tout entier »⁵.

Comment réagissent les théologiens de l'Eglise face à ces propositions de la Théologie pluraliste des religions d'alors ?

Origène indique contre Celse la révélation du nom divin qui ne peut pas être mis sur le même plan que les inventions humaines. Certains pensaient qu'il n'y avait aucune différence, si quelqu'un dit : 'je vénère le premier dieu' ou bien 'Zeus ou Zen', ou si quelqu'un dit 'je vénère et j'exalte le soleil' ou 'Apollon' et 'la lune' ou 'l'Artémide' et 'l'esprit de la terre' ou 'la Déméter' et autre indiqué par les savants grecs. Ainsi, affirme le théologien alexandrin, les noms divins ne sont pas donnés arbitrairement : pour cela on ne peut pas invoquer le premier Dieu avec aucun autre nom que celui qu'utilisait Moïse et les prophètes et notre Seigneur et Maître lui-même... Mais il ne faut pas s'émerveiller, si les démons appliquent leurs propres nom au premier Dieu afin qu'ils soient vénérés comme le premier Dieu (cf. Exh. Ad martyr. 46).

Ambroise répond à la théologie pluraliste de Symmaque avec le renvoi que personne ne peut servir deux seigneurs. Symmaque parlerait de Dieu, mais adorerait une idole, un démon. « Ce que vous ne connaissez pas, nous l'avons connu par la voix de Dieu. Et ce que vous cherchez à cause d'opinion, nous l'avons connu par la sagesse de Dieu lui-même et par sa vérité » (Ep. 18,18).

Augustin répond à Maxime de Madaure qu'il serait ridicule d'indiquer les dieux païens (dont les représentations étaient plutôt l'occasion de plaisanteries) comme membres de l'unique et souverain Dieu. Avec le renvoi à l'origine humaine des rites païens et aux dissolutions auprès des mystères, Augustin souligne qu'il faut adorer seulement Dieu et aucune créature. Dans *De civitate Dei*, l'évêque d'Hippone se retourne plus tard contre les thèses qui retiennent les divers dieux comme l'unique Jupiter, ou comme l'âme du monde ou comme ensemble avec diverses parties (4,11).

8.5.9 Une inculturation avec l'aide des religions païennes ?

Si nous regardons ensemble l'attitude patristique face aux religions païennes, nous trouvons une position plutôt négative. Sûrement qu'il n'y avait pas sur le programme une inculturation du christianisme comme réception de l'hérité religieuse. Les vieux cultes doivent céder à l'adoration du vrai Dieu et de l'unique Seigneur Jésus Christ. Uniquement pour quelques points singuliers de la religion païenne des éléments positifs sont mentionnés. Ainsi Tertullien peut indiquer en faveur de la virginité chrétienne même des exemples païens. La Didascalie syriaque rappelle, avec grande prudence, l'exemple de prêtres païens pour la praxis d'appeler les évêques chrétiens « *prêtres* ». L'encens, pratiquement déprécié dans les premiers siècles par l'idolâtrie, est accueilli pour le culte

⁵ Augustin, Ep. 16,1.

chrétien après le retournement constantinien. Des cultes des mystères on utilisa quelques termes pour l'usage chrétien, comme le titre des Catéchèse mystagogiques. Mais les exemples de ce type sont plutôt singuliers et contrastés par une vague de contestation.

8.5.10 Le renvoi au monde indien

Le refus inclus aussi des religions qui existent jusqu'à aujourd'hui, comme le Bouddhisme et l'Indouisme. Le temps patristique porte seulement relativement peu d'indications sur les rapport avec le monde spirituel indien. Malgré cela il est clair qu'il y a eu des relations. Nous avons des témoignages sur des contacts entre le monde hellénique et l'Inde à partir de la guerre d'Alexandre le Grand. A côté de commerce il y a aussi un certain rapport spirituel. Celse énumère les indiens (à la différence des juifs) parmi les peuples les plus savants. Bardesano, un Gnostique syriaque, écrivit une œuvre entière sur l'Inde (et sur les philosophes indiens). Hyppolite réfère une description, en partie très positive, sur les brahmanes dans son œuvre sur les hérésies. Il souligne entre autre la vie acétique des savants indiens et le désir de connaître Dieu comme Verbe. Clément d'Alexandrie mentionne plusieurs fois les brahmanes et les sarmanes, ce qui vaut à dire les disciples de Bouddha. En outre il parle de certaines pratiques ascétiques et de la croyance dans la réincarnation. Aussi Origène renvoie aux brahmanes et sarmanes ; il parle de la sagesse des indiens sous le titre *sagesse du prince de ce monde*.

8.6 Evaluation théologique des témoignages patristiques

8.6.1 La préférence théologique des témoignages patristiques

En ligne générales, les Pères refusent l'héritage religieuse de l'antiquité, ceci, cependant, ne revient pas à dire que soit rejetée la culture païenne dans son ensemble. Nous avons certainement des approches différentes qui vont d'un refus total de la grécité (comme en Tatien) jusqu'à sa réception critique (comme avec une particulière insistance en Clément d'Alexandrie). Pour le résultat de la réception semble typique un parallèle de Basile dans son discours sur l'usage de la littérature grecque. Comment doivent se comporter les chrétiens face aux poètes païens, aux historiens et à la rhétorique ? « Tu dois utiliser ces écrits selon l'exemple des abeilles. Les abeilles ne volent pas à toutes les fleurs indistinctement, ni ne les emportent entièrement, mais elles ne prennent que ce qu'elles ont besoin et laissent volontiers derrière elles le reste. Si nous voulons être prudent, recevons de ces écrits seulement ce qui nous est convenant et parent de la vérité, mais délaissions le reste »⁶

La réception critique selon l'exemple des abeilles ne se réfère pas au culte païen, mais seulement aux éléments qui s'ouvrent de la créature vers le divin créateur. Pour faire le point : les graines du Verbes ne sont pas recherchée dans la religion, mais dans la philosophie. Ce fait est déjà évident en Justin : Platon, les stoïciens, les poètes et les écrivains participent au Verbe divin répandu comme des graines, ayant vécu avec raison (*meta logou*). L'entier Verbe divin se trouve en Christ, alors qu'au genre humain (avant sa venue) fut confiée une partie du Verbe divin qui sème la connaissance de la vérité (*logos spermatikos*). Mais la participation au Verbe se déroule de façons différentes : les juifs en participent plus que les païens ; la vérité pure se trouve seulement chez les chrétiens. L'évaluation positive de quelques préparations païennes, cependant, n'est pas étendue sur la religion. Même : Socrate se démontre chrétien par sa critique du paganisme. Justin répète :

« Depuis les temps anciens des démons méchants avaient violenté des femmes et des enfants, avaient démontré aux hommes des images terrifiantes ... (les hommes) ... ne comprenaient pas que c'était des démons méchants, ils les appelaient dieux ... Mais quand Socrate tentait ... d'arracher les hommes aux démons, les démons sont parvenus par les hommes qui se réjouissaient de la méchanceté à ce qu'il fut jugé comme athée et blasphème ... et de la même manière ils retournent les choses contre nous »⁷.

⁶ *De legendis libris gentilium*, 3.

⁷ 1 Apol. 5.

La préférence de la philosophie face à la religion est formulée expressément par Augustin : la théologie mythique, qui travaille avec des sagas sur les dieux, et la théologie politique, qui utilise la religion comme moyen de pouvoir pour l'unité de l'état, doivent « céder aux philosophes platoniciens qui ont appelé le vrai Dieu origine des choses, illuminateur de la vérité et donateur de la béatitude. A ces grands hommes ... doivent céder aussi les autres philosophes dont les esprits capturés dans le domaine corporel ont seulement deviné des origines matériels de la nature » (De civitate Dei 8,3).

Par rapport à la religion païenne, les pères ne sont pas conservateurs, mais révolutionnaires. Joseph Ratzinger affirme : « Le christianisme, dans sa théologie de l'histoire de la religion, ne prend simplement pas la partie *pour* le religieux, *pour* le conservateur qui se tient aux règles de ses intuitions héritées ; le *non* chrétien aux dieux signifie plutôt une option pour le rebelle qui ose sortir des habitudes à cause de la conscience : peut-être que ce trait révolutionnaire du christianisme a été caché pour trop de temps sous des motivations conservatrices ».

8.6.2 Les limites du dialogue interreligieux

Deux questions modernes, souvent posés, sont celles sur le dialogue avec les religions non-chrétiennes et sur leur valeur salvifique. Qu'est ce que répondraient les Pères ?

Le mot *dialogue* n'est pas étranger aux Pères. Un écrit notable de Justin, par exemple, porte le titre de *Dialogue avec Tryphon*, dédié à une discussion avec un juif. Un dialogue se trouve aussi, de fait, avec la philosophie ouverte aux valeurs spirituelles. Telle ouverture, cependant, ne vaut pas par rapport aux formes du culte, liées étroitement à l'influence du malin ; la religion contemporaine est vue, en ligne de masse, comme une perversion de la capacité religieuse de l'homme.

Michel Fédou pense toutefois de pouvoir trouver en Origène des traces discrètes d'un dialogue aussi avec la religion païenne. Telle affirmation pourrait se faire, cependant, seulement, lorsque le concept de la *religion* est étendu sur l'ensemble des valeurs spirituelles et n'est pas restreint aux formes de cultes (comme il arrive en grec dans les mots *eusébeia* et *theosébeia*). Le voyant païen Balaam qui devint prophète par l'intervention de Dieu, et les mages de l'Orient, qui trouvent le Christ, seraient porteurs de révélation divine au milieu d'un contexte miné par l'idolâtrie.

Le temps patristique, toutefois, est bien loin de considérer les religions païennes comme de telles porteurs de révélation divine. Cette possibilité existe par l'être créé à l'image de Dieu : la tendance vers Dieu, insérée dans l'image, ne peut pas être totalement détruite par le péché et par le malin. Le dialogue avec une religion non-chrétienne comme telle apparaît comme approche moderne (dont nous ne voulons pas nier le droit). Mais les limites de ce dialogue se font bien voir par les renvois des Pères.

8.6.3 Les religions humaine comme voies de salut ?

Henri de Lubac souligne, par son regard sur les Pères, que les religions non-chrétiennes ne peuvent pas être considérées « efficaces de salut ». Ceci vaut déjà à cause du fait qu'elles ne montrent pas seulement des voies différentes, mais aussi des voies divergentes. « L'Eglise du Christ doit, selon l'avis des Pères, intégrer toute tentative religieuse de l'humanité dans sa foi en Christ par la conversion. Une telle intégration montre deux aspects orientés l'un à l'autre : un aspect de la purification, même de la lutte et de l'élimination (...); et un aspect de la réception, de l'assimilation et de la transfiguration. Une parabole de ceci est la vision d'Ezéchiel des ossements desséchés : les membres répandus, sans chair, ne font pas un ensemble vivant. Seulement l'Esprit de Dieu, qui agit par le moyen de l'Eglise du Christ, peut les recueillir, les ordonner et les porter de la mort à la vie. Clément porte un parallèle semblable : il rappelle les membres déchirés et dispersée de Pentheus. Qui recueille les parties dispersées et rétablit la perfection du verbe dans l'unité, peut être tranquille qu'il contempera la vérité sans danger »⁸. Cette plénitude nous la trouvons seulement en Christ, dans la communauté de son Eglise.

⁸ Lubac, Paradoxe 137s, traduction personnelle.

8.6.4 La valeur de la doctrine patristique

La réponse des Pères ne peut pas être délaissée par rapport à notre thème. Si l'Église, durant plusieurs siècles, s'exprime face à un phénomène comparable à la situation d'aujourd'hui, le théologien moderne doit lui aussi ouvrir l'oreille à un tel témoignage de l'Esprit qui guide la communauté ecclésiale. Henry de Lubac souligne justement : auprès des Pères nous trouvons « des jugements très sévères sur les religions de notre temps ». Ces évaluations ne se laissent pas appliquer à toute religion. « Mais nous trouvons chez eux un jugement de principe qui regarde selon leur avis toute religion hors de la foi chrétienne. Il faut maintenir ce jugement de principe qui reste pour nous normatif, parce qu'il dépend directement de la doctrine de foi. Les limites de leurs connaissances empiriques ne diminuent pas l'universalité de cette évaluation ».⁹

8.7 Approches médiévales

La présence d'autres religions est un défi non seulement pour la patristique, mais aussi pour le Moyen Âge qui doit se confronter avec le judaïsme et avec l'Islam. Un des premiers à faire cette confrontation était Pierre Abélard (1079-1142). Il tentait d'arriver par une argumentation rationnelle aux contenus centraux de la foi chrétienne et de les justifier dans le dialogue. Il voulait commencer un dialogue entre les trois religions monothéistes avec l'aide de la philosophie.

Environ 100 ans après Roger Bacon, franciscain anglais (1220-1292), souligne : il faut avoir étudié les idées centrales de chacune des grandes religions pour pouvoir connaître la plénitude de la religion dans le christianisme.

Comme Abélard, de même l'espagnol Raymond Lulle cherchait de conduire les représentants des religions monothéistes à un dialogue pacifique, sans renoncer du tout à la requête de porter les juifs et les musulmans à la foi en Christ (1232-1316).

Dans la *Summa contra gentiles*, Thomas d'Aquin tient présents le paganisme, l'hébraïsme et l'islam ; c'est quasiment un manuel de théologie fondamentale qui montre la foi chrétienne comme achèvement surnaturel de la vérité déjà connaissable par la raison naturelle. La correspondance entre la grâce et la nature constitue donc un modèle du dialogue pour la relation entre la foi chrétienne et les autres religions. La vérité dans les religions non-chrétiennes s'accomplit en Jésus Christ.

Un modèle classique pour le dialogue chrétien avec les religions non-chrétiennes se trouve dans le traité *De pace fidei* de Nicolas de Cuse (1453). En une vision Nicolas voit les représentants des diverses religions qui trouvent (au ciel !) la paix entre eux par la concordance dans la vérité. Le colloque se réfère aux contenus de la révélation dont ils ont trouvé en Jésus Christ l'expression parfaite. Dans la religion chrétienne se rencontre aussi les éléments valides du culte divin des autres religions. Il ne s'agit donc pas de relativisme. De Cuse peut aussi concéder comme fin une variété de divers rites, correspondant aux peuples, mais dans le domaine d'une seule religion et d'un seul culte.

8.8 Un exemple concret : le problème du salut dans le bouddhisme

Il n'est pas bon d'étudier la relation des religions humaines avec le Christ seulement de façon abstraite. Il faut voir des exemples concrets. Le bouddhisme, en comparaison à l'Islam, est le point de départ le plus lointain. Le Bouddhisme ne connaît pas un dieu personnel comme dernier point de référence. Son but est de se libérer de la douleur par l'ascèse et la méditation, en sortant du cycle des renaissances pour arriver au nirvana qui dissout le *je* personnel. Nous trouvons deux grandes branches différentes dans le bouddhisme : le *Petit Véhicule* (hinayana), la version originale qui n'admet aucun recours à l'aide de Dieu, et le *Grand Véhicule* (mahayana) selon lequel on peut invoquer l'aide du principe transcendant dans la prière. Il serait intéressant de voir comment le bouddhisme se trouve face à Jésus : quels rapprochements peut-on voir et quelles divergences. Nous trouvons sur ceci des traités particulièrement riches de Henry de Lubac.

⁹ Lubac, Paradoxes 137, traduction personnelle.

Une forme très particulière du bouddhisme est le lamaisme tibétain. Récemment un ample bilan est sorti de la plume d'un couple ex-bouddhiste (Trimondi). Beaucoup de personnes pensent avoir trouvé dans le bouddhisme tibétain ce message de salut qui peut finalement procurer paix et sérénité dans le monde. Le Dalai Lama en particulier représente pour beaucoup (même non-bouddhistes) le personnage le plus respectable vivant de notre époque. La carrière du Dalai Lama a rejoint un sommet avec le prix Nobel pour la paix en 1999. Selon l'ex-président américain Jimmy Carter, le Dalai Lama, avec le visage souriant, représente un nouveau type de World Leader qui pose les principes de la paix et de la compassion dans le centre de sa politique. Nous pouvons ajouter à ces éloges aussi la voix de la revue illustrée allemande *Bunte* selon laquelle le bouddhisme ne prêcherait aucune morale, inviterait au plaisir, n'aurait pas (à la différence des autres religions) des *cadavres dans la cave*, vénèrerait la nature comme une cathédrale, rendrait belles les femmes, donnerait une augmentation à la sensualité, prometterait une jeunesse éternelle, créerait un paradis sur terre, réduirait le stress outre le poids en trop...

L'ample documentation des Trimondi arrache le masque derrière lequel se trouvent des réalités toutes autres que pacifiques : une magie quasi omniprésente avec des traits extrêmement cruels, la réalité de l'assassinat rituel, l'abus sexuel avec des meurtres en certains rites religieux, l'usage fréquent du mensonge, le but de l'empire mondial... Les auteurs écrivent : « le monde qui se présente ici peut paraître pour une conscience moderne occidentale fantastique et fascinant. En lui s'unissent une démonstration théâtrale de la pompe, magie médiévale, sexualité sacrale, ascétisme rigide, crime atroces, requêtes éthiques maximales, l'apparition de dieux et d'anti-dieux, l'extase mystique et la logique froide d'une performance puissante et paradoxale ».

Dans la conclusion les Trimondi soutiennent que le bouddhisme tibétain contient :

1. l'assassinat des autres croyants,
2. une philosophie militariste de la violence et de déchaînement d'une guerre mondiale,
3. les fondements pour une idéologie fasciste,
4. le mépris de l'homme, de l'individu (...) et spécialement de la femme (...),
5. le sacrifice de l'autre pour accumuler des avantages matériels et spirituels,
6. la fusion entre pouvoir religieux et étatique,
7. la conquête du monde et la constitution d'une dictature globale *bouddhocratique* des moines avec les moyens de la manipulation et de la guerre.

Un chapitre conclusif porte le titre provocateur *Le monde fictif du dialogue interreligieux et de l'œcuménisme*.

Il ne s'agit pas maintenant de porter une enquête profonde sur l'ensemble du phénomène du bouddhisme tibétain. Le sage des Trimondi, bien documenté, montre de toute façon que le dialogue interreligieux ne doit pas être ingénu et ne peut pas ignorer l'aspect maligne que déjà les Pères de l'Église mettent en relief dans leur milieu païen.

Une tentative analogue serait aussi possible par rapport à l'Islam : d'une part, pour le monothéisme, c'est la religion païenne la plus proche du christianisme ; d'autre part c'est vraiment lui qui s'opposa le plus contre la Trinité, contre la divinité de Jésus et contre sa mort en croix. Déjà ces faits ne permettent pas de voir en Mahomet un prophète.

8.9 Le rôle de Jésus Christ dans la théologie pluraliste des religions

La *Dominus Iesus* fut écrite pour combattre les théories soutenues de la théologie pluraliste des religions. Pour comprendre les requêtes de ce courant, il faut faire quelques prémisses : l'origine du relativisme moderne et la réaction extrême de Karl Barth

8.9.1 La nuance illuministe

Le relativisme commence avec l'illuminisme, surtout au 18^{ème} siècle. Le déisme, réduit le christianisme à une religion naturelle, principalement au même niveau que les autres religions. Est typique le refus principal des miracles et donc de l'approche rationnelle pour reconnaître la prétention divine de Jésus. Un exemple typique pour l'illuminisme est la *parabole de l'anneau de*

Gotthold Ephraim Lessing. Nathan, une image du père céleste, dispose d'un anneau précieux, signe de l'hérédité. Mais ce sont les trois fils – les trois religions monothéistes – qui reçoivent chacun un anneau. On ne sait pas lequel est le bon. Il se pourrait qu'il soit perdu. Mais chaque fils, affirme le père, devrait vivre avec son anneau hérité comme si ce fut la juste hérédité. Le critère pour évaluer les fils n'est donc pas la possession de l'anneau juste – que l'on ne peut pas prouver – mais la faculté d'être plaisant devant Dieu et devant les hommes. Ce qui compte est donc uniquement le comportement éthique, mais la question de savoir quelle est la juste religion est sans importance. Disparaît donc la requête de la vérité dans la religion.

La tolérance, rappelle Lessing, se réfère tant à la convivialité pacifique entre les religions qu'à la négation de toute vérité définitive. Pour ce qui regarde la convivialité pacifique, la tolérance est nécessaire. Mais pour ce qui regarde la convivialité dogmatique, c'est contradictoire déjà au bon sens naturel. Des thèses logiquement opposées ne peuvent pas être en harmonie entre elles. De force, un agnosticisme par rapport à la vérité s'oppose à la requête du Christ d'être le chemin, la vérité et la vie (Jn 14,6). Il faut différencier la tolérance envers les personnes (qui est nécessaire) et envers les idées (qui contredit le sens de vérité).

La *Parabole de l'anneau* de Lessing est une expression littéraire de l'attitude très diffuse de la maçonnerie. Le mouvement maçonnique est très lié au courant libéral du protestantisme (et de l'anglicanisme). Ne manquent pas ses influences dans le monde catholique. Ses principes correspondent parfaitement à ce que portent en avant aujourd'hui les adhérents de la théologie pluraliste des religions. Ceci ne signifie pas qu'il faille identifier ces théologiens comme des maçons inscrits. C'est au contraire un fait que l'opinion publique occidentale est plutôt sur cette voie du relativisme par rapport aux vérités ultimes, un relativisme soutenu aussi par la maçonnerie.

Pour expliquer l'origine du relativisme illuministe, il faut tenir présent d'abord la réforme qui au 16^{ème} siècle divisa les chrétiens de l'occident et favorisa un fort agnosticisme et indifférentisme. Ensuite, avec le colonialisme surtout dans les pays asiatiques, s'élargissait la vue des européens. Ils voyaient qu'existaient des religions de haut niveau dans les pays lointains. Il semblait difficile de soutenir le fait que le christianisme fut la religion vraie, surtout face au comportement des chrétiens qui n'était pas toujours exemplaire.

8.9.2 L'influence kantienne

La couche libérale du protestantisme allemand devint porteuse du relativisme illuministe à partir du 19^{ème} siècle. Ici est accueillie particulièrement, quasiment comme philosophie de maison, la pensée de Immanuel Kant. Selon lui, seule la religion naturelle qui se montre dans la vie selon la loi morale et justifiée face à la raison critique. Cette religion va bien pour les illuminés. La religion naturelle se montre dans les diverses formes de la foi, d'où le christianisme qui a un rôle particulièrement valide, parce qu'il réalise plus clairement les requêtes rationnelles.

La philosophie kantienne soutient que l'on ne peut pas connaître la réalité en tant que telle, mais seulement le mode subjectif par lequel l'homme affronte ces réalités. L'esprit humain reste dans la cage de sa propre subjectivité et ne rejoint pas la réalité objective.

8.9.3 L'anticipation de la théologie pluraliste des religions dans le protestantisme libéral

Les théologiens libéraux qui accueillent la philosophie kantienne tendent à expliquer toute croyance religieuse comme approche subjective à une réalité qui reste non rejoignable. La position de Ernst Troeltsch (1885-1923) est typique : le christianisme est la religion la plus adaptée pour l'Europe. Mais en d'autres situations historiques, géographique et sociales, les autres religions, surtout le brahmanisme et le bouddhisme, ont leur valeur absolument autonome. D'autres représentants du protestantisme libéral avec une position semblable face aux religions non-chrétiennes sont Schleiermacher, Ritschl et von Harnack, le maître principal de Bultmann.

La théologie libérale protestante subit une crise après la première guerre mondiale lorsque se démontra clairement la fragilité du monde bourgeois qui prenait le christianisme comme une religion principalement au même niveau que les autres cultes, peut-être aussi avec quelques surplus

quantitatifs (le christianisme serait peut-être plus vrai que les autres religions, mais pas la vraie religions).

8.9.4 La réaction extrême de Karl Barth

Après la première guerre mondiale, Karl Barth développa une conception moins optimiste sur les religions non chrétiennes. Même : avec lui nous arrivons à l'autre extrême. Nous trouvons les idées barthiennes par rapport à ce sujet, surtout dans le commentaire de la Lettre aux Romains (dans la seconde éditions 1922) et dans sa *Kirchliche Dogmatik*. Selon Barth, l'homme ne dispose d'aucun point d'attache (Anknüpfungspunkt) pour la révélation en Jésus Christ. La nature humaine ne peut pas préparer l'arrivée de l'évangile.

Barth doit faire des efforts notables pour mettre en place le Nouveau Testament face à sa théorie. La possibilité de connaître Dieu avec la raison naturelle, clairement exprimée dans la Lettre aux Romains (1,18-20), est interprétée comme la connaissance après la révélation en Christ. Et les païens qui par nature agissent selon la loi (mosaïque) (Ro 2,14), sont selon notre auteur, des chrétiens provenant du paganisme.

En tout cas, selon Barth, l'homme est totalement déterminé par le péché et ne peut rien faire pour arriver à Dieu.

De ce fond apparaît une évaluation nettement négative de toute religion hors de la révélation. La religion est incrédule. La religion est une affaire de l'homme sans Dieu. Les religions tentent de faire ce qui l'on ne peut atteindre seulement qu'en Christ. Pour cela elles sont totalement opposées à lui. Elles ne peuvent pas guider l'homme vers Dieu ; pire, elles le guident loin de lui.

8.9.5 La théologie pluraliste de John Hick

La proposition radicale de Barth provoqua à son tour une réaction opposée qui se rapproche de nouveau des tentatives d'autour de 1900. Cette approche libérale illuministe se prolonge dans l'ainsi dite *théologie pluraliste des religions*. Son protagoniste principal est le pasteur presbytérien anglais John Hick (*1922). Il enseignait la théologie et surtout la philosophie de la religion en diverses universités d'Angleterre et des Etats-Unis (il fut émérite en 1993 à Claremont, Californie). Au début il soutenait des positions peu équilibrées, comme nous le trouvons souvent auprès des *evangelicals*, peu loin de l'approche barthienne. Ensuite, en étudiant les diverses religions, il arriva à un relativisme de type libéral. Il semble qu'il soit l'auteur le plus cité sur la *théologie des religions* des dernières années. Il est le représentant d'un libéralisme bourgeois qui aujourd'hui domine au moins dans les pays occidentaux et qui constitue un fort défi pour la mission ecclésiale.

Typique de sa pensée christologique est le titre d'un de ses livres : *Le mythe du Dieu incarné* (originellement du 1977). Hick veut libérer les chrétiens du Christocentrisme pour arriver à un théocentrisme.

En une troisième phase de sa pensée, présentée surtout dans son *Interprétation de la religion* de 1989, il ne parle plus de théocentrisme. Parce que se concentrer sur Dieu pourrait discriminer les religions non monothéistes. Donc il veut maintenant décentrer aussi le théocentrisme et arriver à la *centralité du réel* (reality-centredness) pour décrire une approche typiquement kantienne : Dieu est le *noumenon*, qui reste fermé en lui-même ; ce que nous rejoignons est seulement le *phainomenon* avec des expressions assez différentes, mais principalement de valeurs égales. Il n'y a aucun accès au Réel ; aucune tradition religieuse ne peut revendiquer la vérité. La religion, en fin de compte, se réduit selon Hick, à une éthique naturelle de touche libérale.

8.9.6 L'approche de Paul F. Knitter

Nous trouvons des conceptions très semblables dans les œuvres de Paul F. Knitter (*1939), théologien américain de provenance catholique. Jeune, avant le concile, il voulait devenir missionnaire et ne voyait dans les religions païennes que des ténèbres. De l'étude de la théologie de Rahner durant le temps du concile Vatican II, à l'université Grégorienne (Rome), il arriva à une

évaluation extrêmement positive des religions non-chrétiennes : il se sentait libéré de l'arrogance des prétentions chrétiennes d'être l'unique vraie religions.

Il était déjà prêtre de la *Societas Verbi Divini* (SVD), un grand ordre dédié aux missions, mais évidemment le désir d'être missionnaire lui passa. Retourné aux Etats-Unis, il présentait des cours sur les théologies de la religion et sur le dialogue interreligieux ; en 1975 il laissa le sacerdoce et se maria. La théologie de Rahner fut ensuite pour lui le pont pour arriver à des thèses plus radicales. Il se sentait encouragé surtout par le travail de Raimondo Panikkar et de Hans Küng. Il rejoint finalement une conception très semblable à celle de Hick avec qui il collaborait pour diverses publications.

Le trait le plus typique de Knitter est son lien avec la théologie de la libération. Il veut lier la libération de la pauvreté (avec une approche néo marxiste) avec la théologie des religions. Sa différence principale par rapport à Hick semble qu'il ne met pas le centre sur le Réel, mais sur le salut dans le sens de la théologie de la libération (*sotériocentrisme*). Ou bien il rappelle la concentration du règne de Dieu (*regnocentrisme*). Il se sent particulièrement attiré par l'Inde, pays de beaucoup de religions et de beaucoup de pauvres ; en effet en Inde, des approches comme celles de Hick et de Knitter trouvent une grande résonance.

8.9.7 Exclusivisme, inclusivisme, pluralisme

Dans le domaine de Hick/Knitter il y a une classification qu'utilisent aussi les auteurs qui refusent le relativisme. Il s'agit d'un schéma triple : la différenciation entre exclusivisme, inclusivisme et pluralisme. Exclusivisme signifie que le lien salvifique avec Dieu est témoigné et médié seulement en une unique tradition religieuse. Un représentant typique de cette position semble être Karl Barth. L'inclusivisme rappelle le lien salvifique avec Dieu est témoigné et médié en plusieurs traditions religieuses, mais en une unique religion d'une façon qui dépasse toutes les autres. Comme représentant plus fameux de l'inclusivisme est nommé habituellement Karl Rahner. Le pluralisme finalement revient à dire que le lien salvifique avec Dieu est témoigné et médié par plusieurs traditions religieuses de façon différentes, mais de même valeurs.

Hick et Knitter voient en ce schéma le progrès historique : il faut arriver de l'exclusivisme par l'inclusivisme au pluralisme. De façon semblable on propose de passer de l'ecclésiocentrisme par le christocentrisme au théocentrisme (ou au sotériocentrisme, au régnocentrisme ou à la centralité du réel).

On pourrait discuter si ces schémas rendent vraiment tous les éléments à considérer. Théocentrisme, christocentrisme et ecclésiocentrisme ne sont pas des réalités contradictoires.

Il faut tenir ensemble l'importance de Dieu de Jésus Christ et de l'Eglise.

8.10 La réaction de la part du Magistère

8.10.1 La préparation théologique avec le document de la Commission Théologique Internationale (CTI) « Le christianisme et les religions » (1996)

La Commission Théologique Internationale remonte à l'année 1969, lorsqu'elle est constituée par Paul VI après une proposition de la part du synode des évêques de 1967. Elle appartient aux commissions pontificales créées pour des devoirs spéciaux à effectuer continuellement. Elle a le devoir de faire des recherches sur le contenu de la foi, en tant qu'il s'agit de questions de majeure importance et d'aspects nouveaux. Elle n'est pas un organe du Magistère, mais doit le soutenir. Elle collabore avant tout avec la Congrégation pour la Doctrine de la Foi dont le chef est aussi le président de la Commission Théologique Internationale (maintenant Ratzinger). La Commission Théologique Internationale est constitué au maximum de 30 membres qui doivent appartenir à des écoles théologiques et des nations différentes (de l'enseignement sont de nous connus les professeur Anton Struklejš de Slovénie, Willem van Eijk de Hollande et Gerhard Ludwig Müller d'Allemagne). La Commission Théologique Internationale a un secrétaire qui est nommé par le pape selon la proposition du président et après consultation des membres. Une assise plénière doit se dérouler au

moins une fois par an, mais les membres peuvent être interrogés par écrits. Les thèmes sont proposés à la Commission Théologique Internationale.

Le document porte d'abord un chapitre sur le *status quaestionis* par rapport à la Théologie des religions. Sous ce titre en effet s'est mû souvent dans les dernières décennies l'effort théologique correspondant. Une thèse dogmatique d'habilitation de l'Allemagne sur le problème de la rencontre interreligieuse, publiée récemment (1996) affirme que le fondement théologique interreligieux est jusqu'à maintenant peu clarifié.

Ceci ne revient pas à dire que le théologien doit pécher dans le vide pour trouver ses solutions : les éléments fondamentaux se présentent déjà dans la Sainte Ecriture et dans la Tradition patristique. Mais dans l'évaluation théorique tant des données de foi que des religions non-chrétiennes, nous trouvons pas mal de divergences dans le monde théologique.

Parmi les thèmes du chapitre *Théologie des religions* apparaissent *la valeur salvifique des religions, la question de la vérité, la question de Dieu, le débat christologique, mission et dialogue interreligieux*. Un second chapitre traite *les présupposés théologiques fondamentaux, l'initiative du Père dans le salut, l'unique médiation du Christ, l'universalité de l'Esprit Saint* (donc une approche trinitaire), puis *Ecclesia, universale salutis sacramentum* (une formulation prise de la Lumen Gentium, art. 48b). Le troisième chapitre détermine *quelques conséquences pour une théologie chrétienne des religions* : est expliqué en quel sens on pourrait parler d'une *valeur salvifique des religions*, comment on utilise le concept de *Révélation* et comment traiter de la vérité (avec un regard critique sur la théologie pluraliste des religions). Parmi les autres thèmes correspondant, l'ecclésiologie a un rôle éminent : l'Eglise comme voie de salut voulue par le Christ. Les idées centrales se retrouvent, sur un niveau plus autoritaire, dans la déclaration *Dominus Iesus*.

8.10.2 La déclaration *Dominus Iesus* (2000)

En 2000 l'Eglise a fêté le Grand Jubilé de l'Incarnation, du Fils éternel de Dieu fait homme. En ce cadre se situe la récente Déclaration *Dominus Iesus* sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Eglise. Est mis en relief surtout le fait que Jésus Christ est l'unique sauveur, mais ensuite on ajoute aussi un regard sur le mystère de l'Eglise.

8.10.2.1 Le défi du relativisme comme motif du document

Selon la présentation du document par le Cardinal Ratzinger, c'est l'indifférence face à la vérité qui a motivé la déclaration :

« Dans le vif débat contemporain sur le rapport entre le Christianisme et les autres religions, l'idée avance toujours plus que toutes les religions sont pour leurs adeptes, des voies également valides de salut. Il s'agit d'une persuasion désormais diffuse non seulement dans les milieux théologiques, mais aussi en des secteurs toujours plus vastes de l'opinion publique catholique et non, spécialement celle influencée par l'orientation culturelle aujourd'hui prévalente en Occident, que l'on peut définir sans peur d'être démentis, avec la parole *relativisme* »¹⁰.

La théologie pluraliste des religions a des nuances différentes, comme le rappelle le cardinal Ratzinger, mais de tout façon est pour elle typique ce refus substantiel de l'identification de la singulière figure historique, Jésus de Nazareth, avec la réalité de Dieu, du Dieu vivant. Ce qui est Absolu, ou bien Celui qui est l'Absolu, ne peut jamais se donner dans l'histoire en une révélation pleine et définitive. Pour cela sont demandées davantage de révélations et l'on introduit l'idée fautive que les religions du monde sont complémentaires à la révélation chrétienne. Il serait clair pour autant qu'aussi l'Eglise, le dogme, les sacrements ne peuvent pas avoir la valeur de nécessité absolue... En base à de telles conceptions, retenir qu'il y ait une vérité universelle, obligeante et valide dans l'histoire même, qui s'accomplit dans la figure de Jésus Christ et est transmise dans la foi de l'Eglise est considéré comme un espèce de fondamentalisme qui constituerait un attentat contre l'esprit moderne et représenterait une menace contre la tolérance et la liberté. Le même concept de

¹⁰ Ratzinger, Contexte et signification de la Déclaration *Dominus Iesus*, n. 1a.

dialogue assume une signification radicalement différente de celle entendue dans le concile Vatican II. Le dialogue, ou mieux, *l'idéologie du dialogue*, se substitue à la *mission et à l'urgence de l'appel à la conversion...* En une pensée relativiste, *dialogue* signifie mettre sur le même plan la propre position ou la propre foi et les convictions des autres, ainsi tout se réduit à un échange entre des positions fondamentalement paritaires et ainsi entre-elles relatives, avec le but supérieur de rejoindre le maximum de collaboration de d'intégration entre les diverses conceptions religieuses. Les idées relativistes dissolvent tant l'importance unique de Jésus Christ, que celle de l'Eglise. Pour cela il semble convenant de voir ensemble les thèmes, comme le dit Ratzinger : la prétention d'unicité et universalité salvifique du christianisme, provient essentiellement du mystère de Jésus Christ qui continue sa présence dans l'Eglise, son Corps et son Epouse.

8.10.2.2 La valeur dogmatique de la *Dominus Iesus*

La déclaration *Dominus Iesus* n'est pas la publication de l'opinion privée du Cardinal Ratzinger. « S'agissant d'un Document doctrinal de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, expressément approuvé par le Souverain Pontife, il est de nature magistériel universel ». Ce n'est pas « un acte propre du Magistère du Souverain Pontife », mais « il reflète sa pensée », comme le document la formulation d'approbation particulièrement solennelle : « *Le Souverain Pontife ... avec science certaine et son autorité apostolique a approuvé la présente Déclaration ..., l'a confirmée et en a ordonné la publication* ». Ce lien avec le magistère pontifical fut encore confirmé plusieurs fois par le pape, surtout durant l'Angélus du 1 octobre. Après la critique publique entre autre d'un pourpré (cardinal Cassidy), Jean Paul II a fortement défendu le document, affirmant : Je l'ai approuvé et il me tient à cœur. Il n'y a donc pas de sens d'opposer sur le thème le pape au cardinal Ratzinger.

Neuf fois apparaissent dans le document des formules qui rappellent qu'une déterminée vérité est à croire *fermement* (7 fois), respectivement à *professer* (1 fois DI 16c) ou à *retenir fermement* (1 fois DI 2). La distinction entre *croire* et *tenir* consiste dans le grade du lien avec le trésor de la foi : *de fide credenda* sont les vérités contenus directement dans le *depositum fidei*, alors que *de fide tenenda* regardent un strict lien logique avec le contenu de la foi. Les notes théologiques correspondent donc au premier et au second point indiqué par la Profession de foi, promulgué en 1989 et reproposée par le Motus Proprio papale *Ad tuendam fidem* en 1998. Ayant récité le Credo on ajoute :

« En outre, je crois avec une foi ferme tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu écrite et transmise, et qui de l'Eglise est proposé à croire comme divinement révélé, tant par une solennelle décision que avec le magistère ordinaire et universel ».

« J'accueille et je professe fermement aussi toutes et les singulière vérités qui sont proposée par l'Eglise comme définitive par rapport à la doctrine de la foi et les coutumes ».

Le troisième point, qui ne regarde pas la *Dominus Iesus*, est le religieux assentiment de la volonté et de l'intellect pour les enseignements du magistère authentique et non définitif. Alors qu'en respect du troisième point peut advenir, pour des raisons graves, une critique au document magistériel, une contestation n'est jamais légitime par rapport aux vérités qui sont de foi ou bien qui lui sont définitivement liées »¹¹.

En d'autres paroles : « tous les enseignements de la vérité de foi et de doctrine catholique de la *Dominus Iesus* exigent de la part de tous les fidèles un assentiment définitif et irrévocable, non tant en force et à partir de la publication de la *Déclaration*, mais en tant qu'ils appartiennent au patrimoine de la foi de l'Eglise et ont été infailliblement proposés par le Magistère en des actes précédents et des documents »¹².

8.10.2.3 L'enseignement christologique

Le principal contenu de la *Dominus Iesus* se réfère à Jésus Christ ; l'aspect ecclésiologique en est une conséquence (nous le traiterons ici plutôt pour complétude du regard sur le document). D'un point

¹¹ Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum veritatis* (1990), nn. 32-41.

¹² Bertone, intervention du 05.09.2000.

de vue christologique, nous trouvons trois contenus doctrinaux qui se reflètent dans les trois premiers chapitres :

1. La révélation de Jésus Christ complète et définitive
2. Le logos incarné et le Saint Esprit dans l'œuvre du salut
3. Unicité et universalité du mystère salvifique de Jésus Christ

La **révélation de Jésus Christ**, comme premier point, est pleine et définitive. « On doit croire fermement que la révélation de la plénitude de la vérité divine est réalisée dans le mystère de Jésus Christ, Fils de Dieu incarné, qui est le « chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6) : 'nul ne connaît le Fils se ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler' (Mt 11,27) ; 'nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils Unique-Engendré, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître' (Jn 1,18) » (DI 5a).

« Est donc contraire à la foi de l'Eglise la thèse qui soutient le caractère limité, incomplet et imparfait de la révélation de Jésus Christ, qui complèterait la révélation présente dans les autres religions » (DI 6a). Ensuite on répond à la critique relativiste qui met en relief l'humanité de Jésus laquelle de par soi est limitée : « aussi, les mots, les œuvres et toute l'existence historique de Jésus, quoique limités en tant que réalités humaines, ont cependant comme sujet la Personne divine du Verbe incarné, 'vraiment Dieu et vraiment homme' ; ils portent donc en eux le caractère complet et définitif de la révélation des vies salvifiques de Dieu, même si la profondeur du mystère divin en lui-même demeure transcendante et inépuisable » (DI 6b).

Ensuite arrive une première clarification plus précise. Comme la révélation pleine et définitive advient en Jésus Christ, il faut la réponse personnelle de l'homme dans l'obéissance de la foi. La foi est le respect de l'intellect et de la volonté à Dieu qui révèle, mais au même moment un don de grâce. Pour cette raison il faut faire une claire distinction entre la vertu surnaturelle de la foi et les diverses croyances religieuses dans l'humanité hors de la révélation biblique : « on doit donc tenir fermement la distinction entre la *foi théologique* et la *croyance* dans les autres religions ». Alors que la foi est « l'accueil dans la grâce de la vérité révélée, la croyance respecte au contraire la recherche humaine de la vérité » (DI 7c). On ne peut donc pas identifier, comme souvent il fut proposé, la foi théologique avec la croyance humaine.

Un deuxième éclaircissement par rapport au thème de la révélation traite les textes inspirés de la Sainte Ecriture. On ne peut pas retenir inspiré les livres sacrés des autres religions. Ce qu'ils ont de bons, ils le reçoivent du mystère du Christ. Mais il y a aussi des lacunes, des insuffisances et des erreurs (DI 8 avec *Redemptoris missio* 55).

Le second chapitre dédié à la christologie porte le titre « Le logos incarné et le Saint Esprit dans l'œuvre du salut ». Il s'agit ici de **l'unité** entre **le Verbe éternel et la nature humaine** de Jésus d'une part, d'autre part du lien inséparable entre **Jésus Christ et l'Esprit Saint**.

Trois hérésies sont refusées. Une première thèse erronée déclare Jésus Christ comme une des nombreuses manifestations de Dieu durant l'histoire : il serait seulement une incarnation à côté à une autre (Dominus Iesus 9a). Il semble au fond qu'il y a l'idée diffuse entre les indous que le divin aurait beaucoup d'incarnation (*avatara*) durant l'histoire, parmi lesquelles celle de Krishna et (peut-être) aussi celle de Jésus. Il devient ici quasiment une niche en un immense panthéon qui manifeste en chaque coin la présence divine.

Une deuxième thèse erronée propose « une économie du Verbe éternel, également valide en dehors de l'Eglise et sans rapport avec elle, et une économie du Verbe incarné. La première aurait une valeur joutée d'universalité vis-à-vis de la seconde, limitée aux seuls chrétiens, mais où la présence de Dieu serait plus complète » (DI 9b).

Contre les deux thèses qui scindent le lien entre Jésus Christ homme et le Verbe éternel, la Déclaration rappelle : « on doit en effet croire fermement la doctrine de foi qui proclame que Jésus de Nazareth, fils de Marie, et seulement lui, est le Fils et le Verbe du Père » (DI 10a). « Par l'Incarnation, toutes les actions salvifiques que le Verbe de Dieu opère sont toujours réalisées avec la nature humaine qu'il a assumé pour le salut de tous les hommes. L'unique sujet agissant dans les deux natures, divine et humaine, est la personne unique du Verbe » (DI 10e).

Il est en outre important de voir que de l'Incarnation sortent toutes les grâces aussi pour l'humanité préchrétienne. « Il faut pareillement croire fermement la doctrine de foi sur l'unicité et l'économie salvifique voulue par le Dieu Un et Trine. Cette économie a comme source et comme centre le mystère de l'incarnation du Verbe, médiateur de la grâce divine pour la création et pour la rédemption... » (DI 11a).

La troisième hérésie ne sépare pas Jésus du Verbe, mais scinde le Verbe incarné de l'Esprit Saint. Selon cette erreur, on fait l'hypothèse « d'une économie de l'Esprit Saint au caractère plus universel que celle du verbe incarné, crucifié et ressuscité. Cette affirmation aussi est contraire à la foi catholique, qui considère en revanche l'Incarnation salvifique du Verbe comme un événement trinitaire. Dans le Nouveau Testament le mystère de Jésus, Verbe incarné, constitue le lieu de la présence du Saint Esprit et le principe de son effusion sur l'humanité non seulement au temps messianiques (...), mais aussi à l'époque précédant la venue du Christ dans l'histoire » (DI 12a). « En conclusion, l'Esprit n'agit pas à côté ou en dehors du Christ » (12e).

Ayant mis en évidence la révélation de Dieu en Jésus Christ et l'unité du Fils incarné ensemble avec son lien étroit avec l'action de l'Esprit Saint, le document arrive à un troisième chapitre conclusif sur la christologie : « Unicité et universalité du mystère salvifique de Jésus Christ ». Est souligné la foi en Jésus Christ unique sauveur (DI 13a), mais aussi du milieu universel du salut en Jésus Christ : la grâce est offerte à tous : « il faut donc croire fermement comme vérité de foi catholique que la volonté salvifique universelle du Dieu Un et Trine est manifestée et accomplie une fois pour toutes dans le mystère de l'incarnation, mort et résurrection du Fils de Dieu » (DI 14a).

Ici arrive la question si aussi des figures et des éléments positifs des autres religions rentrent dans le plan divin du salut. Sur ce point s'ouvre un engagement de recherche encore ouvert. De toute façon il doit être clair, comme l'affirme déjà la *Redemptoris missio* n.5 : « le concours de médiations de types et d'ordres divers n'est pas exclu, mais celles-ci tirent leur sens et leur valeur uniquement de celle du Christ, et elles ne peuvent pas être considérées comme parallèles ou complémentaires » (cité en DI 14b).

8.10.2.4 L'aspect ecclésiologique

Peut-être qu'il aurait été mieux de s'arrêter dans le document avec la christologie ? L'attention, en ce cas, se serait concentrée sur la personne de Jésus Christ, alors que proprement cet aspect fondamental a fini ensuite en deuxième file dans les réactions lancées avant tout contre la partie ecclésiologique de la *Dominus Iesus*. Les nouvelles formulations (comme la distinction exprimée entre foi et croyance) et les ponctualisations typiques, de toute façon, regardent seulement la dimension christologique. La partie christologie, proprement dans la partie durement critiquée, ne porte rien de neuf : la même critique aurait déjà pu être adressée au concile Vatican II. Peut-être que les membres de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ont retenu que la doctrine de Vatican II ne porterait pas de scandale ; mais particulièrement la féroce critique fait comprendre la nécessité de rappeler les références de base qui ne sont pas toujours bien présentes dans le dialogue œcuménique.

Le quatrième chapitre, celui le plus critiqué, traite de **l'unicité et unité de l'Eglise**. Pour comprendre la discussion moderne, il faut s'arrêter un peu sur l'histoire de Vatican II. Dans l'encyclique *Mystici corporis* de 1943, le pape Pie XII avait rappelé l'identité entre Eglise catholique et le corps mystique du Christ. Les non-catholiques étaient mis en rapport avec l'Eglise : par un certain inconscient désir et une soif ils sont ordonnés au corps mystique du Christ ». Durant le Vatican II, telle identification absolu entre Eglise catholique et Eglise était retenue insuffisante : elle ne différenciait pas entre les chrétiens et les non-chrétiens parce qu'elle n'évaluait pas assez les réalités en commun entre les chrétiens divisés. Dans la constitution Dogmatique sur l'Eglise, *Lumen gentium*, le Concile a voulu rappeler ensemble les deux réalités qui (à première vue) pourraient sembler contraires : la vraie Eglise avec tous ces éléments constitutifs se trouve seulement dans l'Eglise catholique, mais d'autre part beaucoup de ces éléments existent aussi au dehors de l'effectif visible de l'Eglise. Pour cette raison,

le fameux article huit de la *Lumen gentium* cherche à mettre ensemble tant l'unicité de l'Eglise catholique que l'existence des éléments ecclésiaux aussi hors de son effectif visible :

« Le Christ unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Eglise sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce. Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le Corps mystique d'autre part, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Eglise terrestre et l'Eglise enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps. (cf. *Ep 4,16*).

C'est là l'unique Eglise du Christ, dont nous professons dans le symbole l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, cette Eglise que notre Sauveur, après sa résurrection, remit à Pierre pour qu'il en soit le pasteur (*Jn 21,17*), qu'il lui confia, à lui et aux autres apôtres, pour la répandre et la diriger (cf. *Mt 28,18* etc.) et dont il a fait pour toujours la "colonne et le fondement de la vérité" (*1Tm 3,15*). Cette Eglise comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Eglise catholique qu'elle se trouve gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures, éléments qui, appartenant proprement par don de Dieu à l'Eglise du Christ, appellent par eux-mêmes l'unité catholique » (*Lumen gentium* n.8).

A la place de la formulation précédente de l'Eglise voulue par le Christ est l'Eglise catholique, le texte conciliaire affirme que l'Eglise du Christ *subsiste* dans l'Eglise catholique. L'interprétation de cette expression (mise quasi à la dernière minute) a fait courir ensuite comme le prévient le chef rédacteur du texte le théologien belge Gérard Philips, des fleuves d'encre. Il est toutefois important de tenir présente l'explication officielle de la part de la Commission du Concile : à la place de *est* on écrit *subsiste dans* (en latin *subsistit in*) afin que l'expression concorde mieux avec l'affirmation des éléments ecclésiaux lesquels se trouvent ailleurs. L'indication *mieux* ne condamne pas l'usage de *est*, mais retient plus opportun de mettre en relief avec une nouvelle formulation la présence d'éléments ecclésiaux aussi en dehors de l'Eglise catholique.

L'enseignement précédent (qui identifie l'Eglise du Christ avec l'Eglise catholique) n'est pas abolie, mais précisé. Si le concile avait entendu une radicale rupture avec le passé, il n'aurait pas pu accepter le même jour que la votation finale sur la *Lumen gentium* le décret sur les Eglise orientales qui reprend les formules de Pie XII : l'Eglise sainte et catholique, qui est le corps mystique du Christ... » (OE 2). Le progrès de la formule *subsistit in* est bien décrit en une ponctuelle dissertation sur le Corps mystique dans la *Lumen Gentium* : « la solution adoptée apparaissait donc comme le résultat de la contemporaine réaffirmation de la doctrine traditionnelle de l'Eglise catholique comme unique Eglise du Christ et de l'explicite reconnaissance de l'existence d'éléments de sanctification et de vérité comme dons de l'Eglise du Christ en dehors de l'Eglise catholique elle-même. »

Vraiment ces éléments constituent le fondement pour le dialogue, mis en relief entre autre dans l'encyclique de Jean Paul II *Ut unum sint* :

« Tous ces éléments constituent par eux-mêmes un appel à l'unité pour qu'ils trouvent en elle leur plénitude. Il ne s'agit pas de faire la somme de toutes les richesses disséminées dans les Communautés chrétiennes, afin de parvenir à une Eglise que Dieu désirerait pour l'avenir. Suivant la grande Tradition attestée par les Pères d'Orient et d'Occident, l'Eglise catholique croit que, dans l'événement de la Pentecôte, Dieu a déjà manifesté l'Eglise dans sa réalité eschatologique, qu'il préparait "depuis le temps d'Abel le Juste". Elle est déjà donnée. C'est pourquoi nous sommes déjà dans les derniers temps. Les éléments de cette Eglise déjà donnée existent, unis dans toute leur plénitude, dans l'Eglise catholique et, sans cette plénitude, dans les autres Communautés, où certains aspects du mystère chrétien ont parfois été mieux mis en lumière. L'oecuménisme vise précisément à faire progresser la communion partielle existant entre les chrétiens, pour arriver à la pleine communion dans la vérité et la charité » (n. 14).

Il est important de voir les éléments en commun. Prenons comme exemple les protestants et les orthodoxes. Les protestants partagent avec les catholiques surtout la foi dans le Dieu un et trine en

Jésus Christ notre sauveur ; par le baptême ils sont devenus fils adoptifs de Dieu et ils accueillent la Parole de Dieu dans la Bible. Sur ce fondement on peut construire une ample collaboration et une spiritualité en commun. Les orthodoxes au contraire, ont maintenu la succession apostolique et donc aussi la réalité intégrale de l'Eucharistie avec tous les 7 sacrements. Ils sont très proches des catholiques, excepté (surtout) la reconnaissance du pape comme le chef visible de l'Eglise. Pour cette parenté, le concile utilise le terme d'*église particulière* même pour les diocèses orthodoxes, alors qu'elle utilise le vocabulaire de *communauté ecclésiale* pour les confessions sans la valide succession apostolique (LG 23 ; UR 3. 13-24).

La différenciation des deux termes *église* et *communauté ecclésiale* n'apparaît pas dans le langage habituel désormais utilisé dans le mouvement œcuménique par nous. Le président de la Commission œcuménique des évêques suisses, P. Guido Vergauwen OP (professeur à Fribourg), observe que la dite distinction aurait été sous-évaluée, bien que provenant de Vatican II. Il ne serait pas superflu de rappeler des réalités déjà notées, comme le confirmerait les protestations contre le document. On ne pourrait pas dire que la Dominus Iesus porte une régression pour l'œcuménisme. En effet, pour le dialogue il faut tant l'ouverture que la clarté.

La Dominus Iesus met en relief d'abord, en faisant référence au Concile, l'unicité de l'Eglise : « par conséquent, compte tenu de l'unicité et de l'universalité de la médiation salvifique de Jésus Christ, on doit croire fermement comme vérité de foi catholique en l'unicité de l'Eglise fondée par le Christ. Tout comme il existe un seul Christ, il n'y a qu'un seul Corps, une seule Epouse : une seule et unique Eglise catholique et apostolique. De plus, les promesses du Seigneur de ne jamais abandonner son Eglise et de la guider par son Esprit impliquent, selon la foi catholique, que l'unicité et l'unité, comme tout ce qui appartient à l'intégrité de l'Eglise, ne feront jamais défaut » (DI 16b).

Pour l'unité et l'unicité de l'Eglise est importante la succession apostolique qui inclut le successeur de l'apôtre Pierre. « Les fidèles sont tenus de professer qu'il existe une continuité historique – fondée sur la succession apostolique – entre l'Eglise instituée par le Christ et l'Eglise catholique ... » (DI 16c). « Il existe donc une unique Eglise du Christ, qui subsiste dans l'Eglise catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui » (DI 17a). Sur ce point insiste encore le document de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur les *églises sœurs* (lui aussi apparu en 2000).

Sont de vraies églises particulières, celles qui ont maintenu la succession apostolique et la valide Eucharistie, même si elles ne se trouvent pas en pleine communion avec l'Eglise catholique. Les *communautés ecclésiales* au contraire, qui n'ont pas conservé l'Episcopat valide ainsi que la véritable et intégrale substance du mystère eucharistique ne sont pas Eglise en sens propre. Par le Baptême, cependant, elles se trouvent en une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Eglise (DI 17a-b).

Dans le cinquième chapitre, la Dominus Iesus met en relief **le rapport entre Eglise, Royaume de Dieu et Royaume du Christ**, un thème déjà présent dans la Lumen gentium (art 5). On ne doit pas identifier l'Eglise avec le règne de Dieu, mais pas non plus la détacher : l'Eglise est le germe, le début du règne de Dieu (cf. DI 18a) ; pour cela sont fourvoyantes les propositions qui mettent un *régnocentrisme* ou bien un *théocentrisme* contre l'*ecclésiocentrisme* : l'Eglise ne devrait pas, disent-ils, penser à elle-même, mais à ceux qui sont dans le besoin. Ici passe sous silence Christ et le mystère de la rédemption, rendu présent par la communauté de l'Eglise (cf. DI 19).

Le sixième et dernier chapitre se dédie au dialogue interreligieux avec le thème **L'Eglise et les religions face au salut**. Comme dans Vatican II, on met en relief la nécessité de l'Eglise au salut, un fait qui doit être fermement cru (DI 20b). La grâce salvifique est offerte à tous, mais « est toujours donnée par le Christ en l'Esprit et dans un rapport mystérieux avec l'Eglise » (DI 21a). Pour cela « il serait contraire à la foi catholique de considérer l'Eglise comme *un chemin* de salut parmi d'autres » (DI 21a). Dans les autres religions (sont entendues celles païennes) se trouvent quelques éléments de préparation évangélique, mais ils ne peuvent être mis sur le même plan que les sacrements chrétiens. Seuls les sacrements chrétiens sont efficaces *ex opere operato*. « par ailleurs, on ne peut ignorer que d'autres rites naissent de superstitions ou d'erreurs semblables (cf. 1Co 10,20-21) et constituent

plutôt un obstacle au salut » (DI 21b). « S'il est vrai que les adeptes d'autres religions peuvent recevoir la grâce divine, il n'est pas moins certain qu'objectivement ils se trouvent dans une situation de grave indigence par rapport à ceux qui, dans l'Eglise, ont la plénitude des moyens de salut » (DI 22a).

En fin est rappelé que le salut se trouve dans la vérité et non indépendamment d'elle. Est très importante la note que la parité dans le dialogue avec les autres religions (et de façon analogue aussi avec les autres confessions chrétiennes) « signifie égale dignité personnelle des parties, non pas égalité des doctrines » (DI 22b). Il est une nécessité « d'annoncer à tous la vérité définitivement révélée par le Seigneur, et proclamer la nécessité, pour participer pleinement à la communion avec Dieu Père, Fils et Esprit Saint, de la conversion à Jésus Christ et de l'adhésion à l'Eglise par le Baptême et les autres sacrements » (DI 22b).

8.10.2.5 Le lien entre dialogue et vérité

Nous pouvons être gré pour les clarifications apportées par la Dominus Iesus. Le document divise les esprits, comme le fait déjà de par soi la prétention de Jésus Christ, unique sauveur. Nous avons le prestigieux devoir de diffuser la bonne nouvelle à tous afin que toute personne humaine puisse avoir à disposition la vérité non réduite de la foi et de l'abondance des sources de grâce dans le sacrements. Propager l'unique Sauveur et l'Eglise une, Sainte, Catholique et Apostolique est vraiment un devoir aujourd'hui difficile, mais seule la vérité nous rend libres.

Concluons le regard sur la Dominus Iesus avec deux citations. La première est d'un théologien protestant qui, à différence de la majeure partie des voies publiées, a exprimé une évaluation très positive. Uwe Siemon-Nette, avec grande satisfaction, a parlé de la fin de *l'œcuménisme* et a repoussé le chœur continu qui rappelle l'intercommunion : « maintenant (ces théologiens protestants) veulent transformer cette action très sacrée en une chose de kitch, en une cérémonie de réconciliation, sans être d'accord sur ce qui advient à l'autel ».

La seconde voie est celle de Jean Paul II. Dans son discours à l'angélus du premier octobre il a rappelé : la Dominus Iesus clarifie les éléments chrétiens essentiels, « qui ne font pas obstacle au dialogue, mais montrent ses bases, parce qu'un dialogue sans fondement serait destiné à dégénérer en un vide verbiage ».

8.10.2.6 La notification de Jacques Dupuis

Le 19.01.2001, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a publié une Notification par rapport au livre de Jacques Dupuis *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 1997. L'auteur, un jésuite belge, a enseigné de nombreuses années en Inde avant d'arriver à la Grégorienne. Dupuis a signé lui aussi le document.

Pour faire comprendre l'importance de la question, il suffit de citer un passage conclusif du livre critiqué : « la pluralité des religions ne doit pas être considéré comme un mal à éliminer, mis plutôt comme une richesse et une fécondité que tous devraient accueillir avec joie ». Ou bien, en d'autres paroles : il serait vraiment dommage si tous les hommes devenaient chrétiens parce qu'ainsi on perdrait une richesse importante. Dupuis, avec ce résultat, avait fait sienne lui aussi la théologie pluraliste des religions (qu'il avait d'abord rejetée). Sa position correspond parfaitement à la dénonciation de la Dominus Iesus : « la pérennité de l'annonce missionnaire de l'Eglise est aujourd'hui mise en péril par des théories relativistes, qui entendent justifier le pluralisme religieux, non seulement *de facto* mais aussi *de iure* (ou *en tant que principe*) » (DI 4a).

Les erreurs repoussées correspondent à celle refusées dans la Dominus Iesus. Comme premier point est rappelé la médiation unique et universelle de Jésus Christ. « Il est donc contraire à la foi catholique non seulement d'affirmer une séparation entre le Verbe et Jésus ou une séparation entre l'action salvifique du Verbe et celle de Jésus, mais aussi de soutenir la thèse d'une action salvifique du verbe comme tel, dans sa dignité, indépendamment de l'humanité du Verbe incarné » (Notification, n.2) avec référence à *Redemptoris missio* 6 et Dominus Iesus 10).

Ensuite on rappelle l'unicité et la plénitude de la révélation de Jésus Christ. « Il est donc contraire à la foi de l'Eglise de soutenir que la révélation par/en Jésus Christ soit limitée incomplète ou imparfaite. En outre, même si on ne posséderait la pleine connaissance de la vérité divine qu'au jour de la venue glorieuse du Seigneur, la révélation historique de Jésus-Christ offre tout ce qui est nécessaire pour le salut de l'homme et n'a pas besoin d'être complétée par d'autres religions » (Notification, n.3 avec référence à Dominus Iesus 6 et Catéchisme de l'Eglise Catholique 65-66). « Il est conforme à la doctrine catholique d'affirmer que les grains de vérité et de bonté qui se trouvent dans les autres religions participent d'une certaine manière aux vérités contenues par/en Jésus Christ. Par contre, considérer que ces éléments de vérité et de bonté, ou certains d'entre eux, ne dérivent pas ultimement de la médiation-source de Jésus Christ, est une opinion erronée » (Notification, n.4 avec référence pour la seconde phrase à Lumen gentium 16 et RM 10).

Avec le troisième thème apparaît l'unité d'action entre Jésus Christ et l'Esprit Saint. « La foi de l'Eglise enseigne que l'Esprit Saint, à l'œuvre après la résurrection de Jésus Christ, est encore l'Esprit du Christ envoyé par le Père qui opère de manière salvifique aussi bien dans les chrétiens que dans les non-chrétiens. Il est donc contraire à la foi catholique de considérer que l'action salvifique de l'Esprit Saint puisse s'étendre au-delà de l'unique économie salvifique universelle du Verbe incarné » (Notification, n.5 avec référence pour la dernière phrase à RM 5, exhortation apostolique *Ecclesia in Asia* 15-16 et Dominus Iesus 12).

Le quatrième point est l'ordination de tous les hommes à l'Eglise : « il faut croire fermement que l'Eglise est signe et instrument de salut pour tous les hommes (LG 9,14, 17, 49 ; RM 11 ; Dominus Iesus 16). Il est contraire à la foi catholique de considérer les diverses religions du monde comme des voies complémentaires à l'Eglise pour ce qui est du salut » (Notification, n.6 ; cf. RM 36, Dominus Iesus 21-22). « Selon la doctrine catholique, les adeptes des autres religions sont eux aussi ordonnés à l'Eglise et sont tous appelés à en faire partie » (Notification, n. ; cf. LG 13 et 16, Ad Gentes 7, Dignitatis humanae 1 ; RM 10, Dominus Iesus 20-22, Catéchisme de l'Eglise Catholique 845).

Le cinquième et dernier point regarde la valeur et la fonction salvifique des traditions religieuses (hors de la révélation chrétienne, préparée par l'Ancien Testament). « Il est donc légitime de soutenir que l'Esprit Saint pour sauver les non-chrétiens, utilise aussi les éléments de vérité et de bonté qui se trouvent dans les diverses religions, mais considérer comme voie de salut ces religions, prises comme telles, n'a aucun fondement dans la théologie catholique, en effet, elles présentent des lacunes, des insuffisances et des erreurs sur les vérités fondamentales regardant Dieu, l'homme et le monde » (Notification, n. 8 avec référence à LG 16 ; Nostra Aetate 2, Ad gentes 9 ; Paul VI, *Evangelii nuntiandi* 53 ; RM 55 et Dominus Iesus 8).

« En outre, le fait que les éléments de vérité et de bonté des différentes religions puissent préparer les peuples et les cultures à accueillir l'évènement salvifique de Jésus Christ, ne suppose pas que les textes sacrés des autres religions puissent être considérés comme complémentaires à l'Ancien Testament qui est la préparation immédiate à l'évènement du Christ » (Notification, n.8 ; Trente DH 1501 ; Vatican I DH 3006 ; Dominus Iesus 8).

8.11 Conclusion

L'enseignement de l'Eglise sur l'unité et sur l'universalité de Jésus Christ (et de l'Eglise) est un renvoi tant à la décision qu'à l'ouverture. Il indique la décision parce que seulement la vérité révélée en Jésus Christ, accueillie dans la foi, porte au salut. Au même moment il y a l'ouverture dans le reconnaître une orientation de l'homme religieux, même hors de la révélation biblique, à l'unique Sauveur. Le salut est offert à tous, mais qui se sauve le fait par la grâce du Christ uni à la coopération de l'Eglise, son corps mystique.

Evidemment il est plus difficile de réaliser cette orientation hors du christianisme et hors de l'Eglise qu'à l'intérieur des disciples du Christ liés au successeur de Pierre. Qui connaît la prétention divine du Sauveur et l'unicité de son Eglise, est obligé dans la conscience, pour se sauver, de devenir chrétien et membre de l'Eglise catholique. Pour cela ne suffit pas le dialogue sur les éléments communs ou autre, n'est pas suffisante une coopération pour le bien terrestres (justice, paix, milieux), mais est

indispensable la mission qui appelle à la conversion et à la foi afin que la lumière du Verbe incarné resplendisse en tous pour le salut éternel.

Bibliographie choisie¹

A. Documents du Magistère

- * DENZINGER, H./Hünemann, P. (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edizione bilingue, EDB: Bologna 1995.
- * COLLANTES, J. (ed.), *La fede della Chiesa cattolica. Le idee e gli uomini nei documenti dottrinali del Magistero*, Libreria Editrice Vaticana: Roma 1993, pp. 221-295 (quasi un "Denzinger" ridotto e messo in un quadro sistematico, bilingue: latino - o greco/ital.; or. spagn., 1983; edizione aggiornata).
- * DUMEIGE, G., *Textes doctrinaux du Magistère sur la foi catholique*, Éditions de l'Orante: Paris 1993.
- * ALBERIGO, G. e altri (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Basel ecc. ³1973 (lat.-ital.; abbreviato: COD).
- ALBERIGO, G. (ed.), *Decisioni dei concili ecumenici*, UTET: Torino 1978.
- * LORA, A./TESTACCI, B. (ed.), *Concilio ecumenico Vaticano II. Costituzioni, decreti, dichiarazioni, discorsi e messaggi*, EDB: Bologna 1992.
- * GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica "Redemptor hominis" (1979): Enchiridion Vaticanum 6*, nn. 1167-1268.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita (1966-1985)*, Libreria Editrice Vaticana: Roma 1985 (vedi indice; trad. ital. nel "Enchiridion Vaticanum").
- * CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Libreria Editrice Vaticana: Roma 1992, n. 422-682; fra i "Corrigenda di contenuti" sulla base del nuovo testo latino (1997) l'unico cambiamento fra questi numeri si trova sotto il n. 627 (l'unione con la Persona del Figlio preserva il corpo umano di Gesù dalla corruzione).

B. Travaux choisis

- * AA. VV., *La salvezza oggi*, Roma 1989.
- * AA. VV., "Jesus Christus": *Lexikon für Theologie und Kirche*³ 5 (1996) 804-845.
- * AA. VV., *L'unicità di Gesù Cristo e l'universalità della salvezza. Atti del XII Colloquio di Teologia di Lugano: RTLu 4 (2/1999) 163-336*.
- * ADAM, K., *Jésus le Christ*, Éditions Salvator: Mulhouse 1934 (or. td.).
- * ALFARO, J., "Le funzioni salvifiche di Cristo quale rivelatore, sacerdote e Signore": *Mysterium Salutis V*, Brescia 1971, 811-886.
- ** AMATO, A., *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia (Corso di teologia sistematica 4)*, EDB: Bologna ⁵1999.
- * ----, "Cristologia. V. In prospettiva": Latourelle, R./Fischella, R. (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 259-273.
- * ARDUSSO, F., *Gesù Cristo. Figlio del Dio vivente*, Paoline: Cinisello Balsamo ²1993.
- * ARNALDEZ, R., *Jésus dans la pensée musulmane (Jésus et Jésus-Christ 32)*, Paris 1988.
- * ASCIONE, A./GIUSTINIANI, P. (ed.), *Il Cristo. Nuovo criterio in filosofia e teologia?* Napoli 1995.
- ** AUER, J., *Gesù il Salvatore. Cristologia (Piccola dogmatica cattolica IV/1)*, Cittadella: Assisi 1993 (or. td.; spagnolo: 1989). (AUER I)

¹ Sigles: * Ouvrages présents dans notre bibliothèque de Lugano; ** manuels spécialement recommandés ! Travaux spécialisé de valeur particulière pour l'approfondissement personnel.

- ** ----, Gesù il Salvatore. Soteriologia - Mariologia (Piccola dogmatica cattolica IV/2), Cittadella: Assisi 1993 (or. td.; spagnolo: 1990). (AUER II)
- * BALTHASAR, H. U. von, Gloria. Una estetica teologica, vol. 7: Nuovo Patto, Jaca Book: Milano 1977 (or. td.).
- * ----, Teodrammatica, vol. 3: Le persone del dramma: L'uomo in Cristo, Jaca Book: Milano 1986 (or. td.).
- * ----, Teodrammatica, vol. 4: L'azione, Jaca Book: Milano 1986 (or. td.).
- * ----, Teologia, vol. 2: Verità di Dio, Jaca Book: Milano 1990 (or. td.).
- * ----, Teologia dei tre giorni. *Mysterium Pasquale*, Queriniana: Brescia 1990 (or. td.).
- * ----, *Les grands textes sur le Christ. Guide de lecture de G. Chantraine. Postface de J. Doré (Jésus et Jésus-Christ 50)*, Desclée: Paris 1991.
- * BEA, A. e altri (ed.), *Cor Jesu I/II*, Roma 1959.
- * BEER, Th., *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Johannes-Verlag: Einsiedeln 1980.
- * BIAGI, R., *Cristo profeta sacerdote e re. Dottrina di S. Tommaso e sviluppi della teologia moderna*, ESD: Bologna 1988.
- * BIELER, M., *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne*, Freiburg i. Br. 1996.
- * BIFFI, G., *Approccio al cristocentrismo*, Milano 1993.
- * BIFFI, I., *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino I*, Jaca-Book: Milano 1994.
- (*) ----, *Cristo desiderio del monaco. Saggi di teologia monastica (La Costruzione della Teologia, 5)*, Jaca-Book: Milano 1998.
- BOGLIOLO, L., "Strutture antropologiche e visione beatifica dell'anima di Cristo": *Doctor communis* 36 (1983) 331-347.
- * BORDONI, M., *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana: Brescia³1991.
- , *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica, 3 voll.*, Herder-PUL: Roma 1982-86. (* vol. III)
- , *La cristologia nell'orizzonte dello spirito*, Queriniana: Brescia 1995.
- * BOURASSA, F., *Redenzione e sacrificio*, Libreria Editrice Vaticana: Roma 1989.
- * BRAMBILLA, F. G., *Il crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli (Biblioteca di teologia contemporanea 99)*, Queriniana: Brescia 1998.
- * BRANDMÜLLER, W. (ed.), *Wer ist Jesus Christus? Mythen, Glaube und Geschichte*, Aachen 1995.
- * BOUYER, L., *Le Fils Éternel*, Cerf: Paris 1974 (it. 1977).
- * BROWN, R. E., *Introduzione alla cristologia del NT*, Queriniana: Brescia 1995.
- * ----, *La morte del Messia. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro vangeli (BTC 108)*, Queriniana: Brescia 1999.
- (*) CASCIARO, J. M., *Jesucristo, salvador de la humanidad: panorama bíblico de la salvación*, EUNSA: Pamplona 1996.
- * CAZELLES, H., *Le Messie de la Bible*, Desclée: Paris 1978 (it. 1981).
- * CHANTRAINE, G., "La christologie chez Hans Urs von Balthasar": *BALTHASAR, Grands textes* (1991) 11-78.
- * CHOPIN, C., *Le Verbe Incarné et rédempteur*, Desclée: Tournai 1963.
- * COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, "Quaestiones selectae in Christologia I-II (1979-1982)": *Gregorianum* 61 (1980) 609-632 (= *Enchirion Vaticanum* 7, nn. 631-694); 64 (1983) 5-24.
- * ----, "La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione": *CivCatt* 137 (1986) III,53-65/= *Enchiridion Vaticanum* 10, nn. 681-723.
- * ---- "Alcune questioni sulla teologia della redenzione": *La Civiltà Cattolica* 146 (1995) 551-599; = *td.: *Internationale Theologenkommission, Zu einigen Fragen über Gott den Erlöser (Kriterien 96)*, Johannes: Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1997; = *lat.: *Gregorianum* 78 (1997) 421-476.
- * COMMISSIONE TEOLOGICO-STORICA del Grande Giubileo dell'Anno Duemila, *Cristo Verbo del Padre*, Cinisello Balsamo 1996.
- CONGAR, Y., *Jésus Christ, notre Médiateur et notre Seigneur*, Paris 1965.
- COURTH, F., *Jesus Christus der Erlöser*, Theologische Hochschule der Pallottiner: Vallendar 1993.

- (*) DeGOEDT, M., *Le Christ de Thérèse de Jésus (Jésus et Jésus-Christ 58)*, Paris 1993.
- DEMBOWSKI, H., *Einführung in die Christologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt³1993.
- DIRNBECK, J., *Die Jesus-Fälscher*, Pattloch: Augsburg 1994.
- * DONNEAUD, H., "Hans Urs von Balthasar contre saint Thomas sur la foi du Christ": *Revue thomiste* 97 (1997) 335-354.
- * ! DREYFUS, F., *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* Cerf: Paris²1984; it.: *Gesù sapeva di essere Dio?* Paoline: Cinisello Balsamo 1985.
- * DUPONT, J. (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Louvain 1989.
- * DURRWELL, F. X., *La résurrection de Jésus mystère de salut. Étude biblique*, Paris⁶1961.
- * DUPUIS, J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions (Jésus et Jésus-Christ 39)*, Desclée: Paris 1989.
- * -----, *Introduzione alla cristologia*, Piemme: Casale Monferrato 1993 (or. inglese).
- * -----, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997.
- * FABRIS, R., *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Assisi²1983.
- * FARINA, M./MAZZARELLO, M. L., *Gesù è il Signore: la specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso*, LAS: Roma 1992.
- FEUILLET, A., "La science du Jésus et les Évangiles": *Doctor communis* 36 (1983) 158-179.
- * FISICHELLA, R., "Cristologia. I. Fondamentale": Latourelle, R./Fisichella, R. (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 232-238.
- * -----, "Cristologia. III. Titoli cristologici": Latourelle, R./Fisichella, R. (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 242-253.
- * FORTE, B., *Gesù di Nazaret. Storia di Dio, Dio della storia*, Paoline: Roma⁶1989.
- * FÜGLISTER, N., "Fondamenti veterotestamentari della cristologia del NT": *Mysterium Salutis V*, Brescia 1971, 139-288.
- GAGEY, H.-J., *Jésus, dans la théologie de Bultmann (Jésus et Jésus-Christ 57)*, Paris 1993.
- * GALOT, J., *La personne du Christ. Recherche ontologique*, Duculot: Gemboux 1969; * it.: *La persona di Cristo*, Assisi 1972.
- * -----, *Le problème christologique actuel*, CLD: Paris 1979.
- ** -----, *Chi sei tu, o Cristo?* (Nuova Collana di Teologia Cattolica 11), Libreria Editrice Fiorentina: Firenze³1984. (or. francese) (GALOT I)
- ** -----, *Gesù Liberatore. Cristologia II* (Nuova Collana di Teologia Cattolica 12), Libreria Editrice Fiorentina: Firenze²1983. (Soteriologia)(or. francese; cf. * *La Rédemption mystère de l'Alliance*, Desclée: Paris-Bruxelles 1965) (GALOT II)
- * -----, *La coscienza di Gesù*, Cittadella: Assisi²1974.
- * -----, *Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane e la fede cristologia. Cristologia III* (Nuova Collana di Teologia Cattolica 13), Libreria Editrice Fiorentina: Firenze 1979. (GALOT III)
- * -----, "Gesù ha avuto la fede?" *La Civiltà Cattolica* 133 (1983), III, 460-472.
- * -----, "Cristologia. IV. Cristologie": Latourelle, R./Fisichella, R. (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 253-259.
- GHERARDINI, B., "Lutero e le cristologie moderne: rottura o continuità?" *Divinitas* 21 (1977) 5-22.
- * GIRE, P. (ed.), *Philosophies en quête du Christ (Jésus et Jésus-Christ 52)*, Desclée: Paris 1991.
- * GISEL, P., *Le Christ de Calvin (Jésus et Jésus-Christ 44)*, Desclée: Paris 1990.
- * GNILKA, J., *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia (CTNT, Suppl. 3)*, Paideia: Brescia 1993 (or. td. 1990).
- * GONZALEZ, C. I., *Cristologia. Tu sei la nostra salvezza*, Piemme: Casale Monferrato 1988 (or. spagnolo, 1987).
- * GONZALEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios I-II*, BAC: Madrid 1976.
- * GRELOT, Pierre, *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur: une lecture de l'Évangile*, Cerf: Paris 1998.
- * GRILLMEIER, A., "Considerazione storica sui misteri di Gesù in generale": *Mysterium Salutis VI*, Brescia 1971, 9-35 (or. td.).
- * -----, "Gli effetti dell'azione salvifica di Dio in Cristo": *Mysterium Salutis VI*, Brescia 1971, 465-491 (or. td.).

- * ----, Gesù Cristo nella fede della Chiesa I. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451), 2 voll., Paideia: Brescia 1982 (or. td., 1979).
- * ----, Gesù Cristo nella fede della Chiesa II/1. La ricezione del concilio di Calcedonia (451-518), Brescia 1996 (or. td. 1991).
- , Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1989.
- , Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild, Freiburg i. Br. 1997.
- * GUARDINI, R., Il Signore, Studium: Milano 1964 (or. td.).
- GUILLET, J., Gesù di fronte alla sua vita e alla sua morte, Cittadella: Assisi 1972 (or. fr.).
- * ----, La foi de Jésus-Christ (Jésus et Jésus-Christ 12), Desclée: Paris 1980 (it. 1982).
- * HAUKE, M., "Die Taufe Jesu als Heilsmysterium": Praedica Verbum 98 (1993) 4-12.
- * ----, Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand, MM-Verlag: Aachen 1993, pp. 138-154; * ingl.: God or Goddess? Feminist Theology: What Is It? Where Does It Lead? Ignatius Press: San Francisco 1995, 161-179.
- * ----, Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre, Bonifatius: Paderborn 1993.
- HEILIGENTHAL, R., Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1997.
- * HENGEL, M., Il Figlio di Dio, Paideia: Brescia 1984 (or. td.; fr. 1977).
- HOLBÖCK, F., Warum ist Gott ein Kind geworden? Christiana: Stein am Rhein ³1982.
- HÜNERMANN, Peter, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Aschendorff: Münster 1994.
- IAMMARONE, L., "La visione beatifica di Cristo Viatore nel pensiero di San Tommaso": Doctor communis 36 (1983) 287-330.
- * JAMMARONE, G. (ed.), La cristologia contemporanea, Messaggero: Padova 1992.
- * ----, Gesù di Nazaret. Messia del Regno e Figlio di Dio. Lineamenti di cristologia, Messaggero: Padova 1995.
- * ----, Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali, Cinisello Balsamo 1995.
- * JOSSA, G., Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia, Paideia: Brescia 1989.
- KASPER, W., Gesù il Cristo, Queriniana: Brescia ⁴1981. (or. td.)
- * KESSLER, H., "Cristologia": Schneider, Th. (ed.), Nuovo corso di dogmatica 1, Brescia 1995, 283-517 (or. td. 1992).
- * ----, La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico (BTC 105), Queriniana: Brescia 1999 (or. td. 1995).
- * KLAGHOFER-TRAITLER, W., Karfreitag: Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik (Salzburger Theol. Studien 4), Tyrolia: Innsbruck ecc. 1997.
- * KOCH, K., "Befreit von Sünde, Not und Tod! Wie heute redlich an Erlösung glauben?" Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 43 (1996) 84-114.
- * KÜNG, H., Essere cristiani, Mondadori: Milano 1976. (or. td.)
- * LADARIA, L., "L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II": Latourelle, R. (ed.), Vaticano II: bilancio e prospettive II, Cittadella: Assisi ²1988, 939-951.
- LÄPPLE, A., Der andere Jesus. Ketzer und Poeten, Spötter und Philosophen über Jesus, Weltbild: Augsburg 1997.
- LATOURELLE, R., Miracoli di Gesù e teologia del miracolo, Cittadella: Assisi 1987.
- * ----, "Miracolo": Latourelle, R./Fischella, R. (ed.), Dizionario di teologia fondamentale, Assisi 1990, 748-771.
- * LECLERC, J., Regards monastiques sur le Christ au moyen age (Jésus et Jésus-Christ 56), Paris 1992.
- * LEONARDI, C. (ed.), Il Cristo III. Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury, Fondazione Lorenzo Valla: Milano 1989.
- * ---- (ed.), Il Cristo IV. Testi teologici e spirituali in lingua latina da Abelardo a san Bernardo, Fondazione Lorenzo Valla: Milano 1991.

- * ---- (ed.), *Il Cristo V. Testi teologici e spirituali in lingua latina da Riccardo di san Vittore a Caterina da Siena*, Fondazione Lorenzo Valla: Milano 1992.
- LIÉBAERT, J., *Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451)*, Freiburg i. Br. 1965 (fr. 1966).
- * LIENHARD, M., *Au coeur de la foi de Luther: Jésus-Christ (Jésus et Jésus-Christ 48)*, Desclée: Paris 1991.
- LOCHBRUNNER, M., "Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels": *Forum Katholische Theologie* 9 (1993) 161-177.
- * LOPEZ AMAT, A., *Gesù Cristo. Kenosi e gloria*, Dehoniane: Roma 1994 (or. spagn.).
- * MADEC, G., *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin (Jésus et Jésus-Christ 36)*, Desclée: Paris 1989.
- * MADONIA, N., *Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper*, Palermo 1990.
- * MAGNANI, G., *Origini del cristianesimo I. Gesù il fondatore e i filosofi. Critica delle critiche*, Cittadella: Assisi 1997.
- * ----, *Origini del cristianesimo II. Gesù costruttore e maestro. L'ambiente: nuove prospettive*, Cittadella: Assisi 1996.
- * MANARANCHE, A., *Pour nous les hommes la Rédemption*, Fayard: Paris 1984.
- * MARCHESI, G., *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar (Biblioteca di teologia contemporanea, 94)*, Queriniana: Brescia 1997.
- * MARGERIE, B. de, *Le Christ pour le monde*, Beauchesne: Paris 1971.
- * ! ----, "De la Science du Christ. Science, présience et conscience, même prépascales du Christ Rédempteur": *Doctor communis* 36 (1983) 158-179.
- * ---- *Histoire doctrinale du culte au coeur de Jésus I/II*, Paris 1992/95.
- (*) MAURICE, E., *La christologie de Karl Rahner (Jésus et Jésus-Christ 65)*, Paris 1995.
- * MBUKA, C./GALLO, L./KAROTEMPREL, S., *Cristologie. Volti africani, latinoamericani e asiatici dell'unico Signore*, Editrice missionaria italiana: Bologna 1997.
- * MENKE, K.-H., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln/Freiburg 1991.
- * ----, *L'unicità di Gesù Cristo nell'orizzonte della domanda sul senso*, Paoline: Cinisello Balsamo 1999 (or. td. * *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995).
- * MESSORI, V., *Ipotesi su Gesù*, Torino 1976.
- * MICHEL, A., "Hypostase, Hypostatique (union)": *Dictionnaire de Théologie Catholique (= DThC) 6 (1922) 369-568.*
- * ----, "Incarnation": *DThC 7 (1923) 1463-1507.*
- * ----, "Jésus-Christ": *DThC 8 (1924) 1108-1411.*
- * ----, "Science de Jésus Christ": *DThC 15 (1939) 1626-1665.*
- * MILANO, A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane: Napoli ²1996.
- , *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, Dehoniane: Napoli 1987.
- * MOINGT, J., *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf: Paris 1993.
- * MOIOLI, G., *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa: Milano 1989.
- * MONDEN, L., *Le miracle signe de salut*, Desclée: Bruxelles 1960.
- * MONDIN, B., "Cristo": idem, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, ESD: Bologna 1991, 156-170.
- * ----, "Cristologia": *ibid.* 170-171.
- * ----, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica (Nuovo corso di teologia dogmatica 2)*, Edizioni Studio Domenicano: Bologna 1993.
- (*) ----, *La cristologia di san Tommaso d'Aquino*, Urbaniana University Press: Roma 1997.
- * MÜLLER, G. L., *articoli vari sulla cristologia*: Beinert, W. (ed.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1987.
- * ----, *Dogmatica cattolica*, Paoline: Cinisello Balsamo 1999.
- , "Christologie": Beinert, W. (ed.), *Glaubenszugänge II*, Paderborn 1995, 3-297.

- , "Christologie im Brennpunkt. Ein Lagebericht": *Theologische Revue* 91 (1995) 363-378.
- * MYSTERIUM SALUTIS V-VI: L'evento Cristo, Queriniana: Brescia 1971 (or. td.).
- ** NICOLAS, J.-H., *Sintesi dogmatica I*, Roma 1991, 354-598; 638-699 (or. fr. 1985).
- NICOLAS, M.-J., *Théologie de la Résurrection*, Desclée: Paris 1982.
- ** OCARIZ, F./MATEO-SECO, L. F./RIESTRA, J. A., *El misterio di Jesucristo: lecciones de cristología y soteriología*, EUNSA: Pamplona ²1993; (**) it.: *Il mistero di Cristo. Manuale di cristologia*, Apollinare Studi: Roma 2000.
- * O'COLLINS, G., *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e sistematica sulla risurrezione di Cristo* (BTC 58), Queriniana: Brescia 1989.
- * -----, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Queriniana: Brescia 1997 (or. ingl. 1995).
- * OHLIG, K.-H., *Cristologia I/II*, Queriniana: Brescia 1993 (raccolta di testi).
- * ORBE, A./SIMONETTI, M. (ed.), *Il Cristo I. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Fondazione Lorenza Valla: Milano ³1990.
- * PANNENBERG, W., *Fondamenti di cristologia*, Morcelliana: Brescia 1974 (or. td.).
- * -----, *Teologia sistematica II*, Brescia 1994 (or. td. 1991).
- * PATFOORT, A., "Pour un dialogue entre la pensée de saint Thomas d'Aquin et les nouvelles christologies": *Divinitas* 38 (1994) 244-260.
- * PELIKAN, J., *Gesù nella storia*, Laterza: Bari 1987 (or. ingl.).
- * -----, *Gesù. L'immagine attraverso i secoli*, Mondadori: Milano 1998 (or. ingl. 1985).
- * PENNA, R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria I. Gli inizi*, Paoline: Cinisello Balsamo 1996.
- * -----, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria II. Gli sviluppi*, Paoline: Cinisello Balsamo 1999.
- * PENNDU, Th., *Jésus sauveur*, Desclée: Paris 1991.
- * PIOLANTI, A., *Dio uomo*, LEV: Città del Vaticano ²1995.
- * PORRO, Carlo, *Gesù il Salvatore. Iniziazione alla cristologia*, EDB: Bologna 1992.
- * ! PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e cristologia*, Paoline: Cinisello Balsamo 1987 (fr. 1984); it. anche in: *Enchiridion Vaticanum* 9, nn. 1208-1339.
- * POTTERIE, I. de., *Studi di cristologia giovannea*, Marietti: Genova ³1992.
- PRÖPPER, Th., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, Kösel: München ³1991.
- * QUESNEL, M., *Jésus Christ selon saint Matthieu. Synthèse théologique (Jésus et Jésus-Christ 47)*, Paris 1991.
- * RAHNER, K., *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline: Roma 1974, pp. 237-412.
- * RICHARD, L., *Le mystère de la Rédemption*, Desclée: Tournai 1959.
- RIEDLINGER, H., *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Freiburg i. Br. 1966.
- * RIVIERE, J., "Rédemption": *Dictionnaire de Théologie Catholique* 13 (1931) 1912-2004.
- * ROCHAIS, G./FISICHELLA, R., "Messianismo": Latourelle, R./Fisichella, R. (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 700-723.
- * RUELLO, F., *La cristologia de Thomas d'Aquin*, Beauchesne: Paris 1987.
- * SABOURIN, L., *Les noms et les titres de Jésus*, Desclée: Paris-Bruxelles 1963.
- SALGADO, J.-M., "La Science du Fils de Dieu fait Homme. Prises de position des Pères et de la Précolastique (IIè-XIIè siècle)": *Doctor communis* 36 (1983) 180-286.
- * I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner* (BTC 97), Queriniana: Brescia 1997.
- * ! SAYES, J. A., *Senor y Cristo*, EUNSA: Navarra 1995.
- SCHEFFCZYK, L., *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976.
- , "Kreuz und Auferstehung: der eine Heilsprozeß": idem, *Glaube als Lebensinspiration*, Johannes-Verlag: Einsiedeln 1980, 239-257.
- , "Chalzedon heute": idem, *Glaube als Lebensinspiration*, Johannes-Verlag: Einsiedeln 1980, 209-223.

- * SCHMAUS, M., *Gott der Erlöser (Katholische Dogmatik II/2)*, Hueber: München ⁶1963 (it. 1962).
 ----, *Der Glaube der Kirche IV/1-2*, Eos-Verlag: St. Ottilien ²1980.
- * SCHILSON, A./KASPER, W., *Théologies du Christ aujourd'hui (Jésus et Jésus-Christ 9)*, Desclée: Paris 1978 (or. td.; it. 1979).
- * SCHMIDT, A., *Die Christologie in Martin Luthers späten Disputationen*, Eos-Verlag: St. Ottilien 1990.
- * SCHNACKENBURG, R., "Cristologia del NT": *Mysterium Salutis V*, Brescia 1971, pp. 289-491.
 ----, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Herder: Freiburg i. Br. 1993; (*) it. (CTNT, Suppl.), Paideia: Brescia 1995.
- * SCHÖNBORN, C., *L'icone du Christ. Fondements théologiques*, Paris 1986.
 ----, *Dio inviò suo Figlio (AMATECA VII)*, Jaca Book: Milano 2002 (td. Gott sandte seinen Sohn. *Cristologie*, Padernborn 2002).
- SCHÜRMAN, H., *Jesu ureigener Tod*, Herder: Freiburg i. Br. 1975; it.: *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, Morcelliana: Brescia 1983 (fr. 1977).
 ----, *Gottes Reich - Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basilea-Verkündigung*, Herder: Freiburg i. Br. 1983.
 ----, *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, Bonifatius: Paderborn 1994.
- * SCHWEIZER, E. e altri, "Jesus Christus": *Theologische Realenzyklopädie 16 (1987) 670-772/17 (1988) 1-84*.
- * SEGALLA, G., *Cristologia del Nuovo Testamento*, Paideia: Brescia 1985.
- * SEGALLA, G./CANTALAMESSA, R./MOIOLI, G., *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973
- * SEILS, M. e altri, "Heil und Erlösung": *Theologische Realenzyklopädie 14 (1985) 605-637*.
- * SERENTHA, M., *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia (Corso di studi teologici)*, Elle Di Ci: Leumann ⁴1991.
 * ----, *Cristologia. Breve corso fondamentale*, Milano 1996.
- * SESBOÜÉ, B., *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Église (Jésus et Jésus-Christ 17)*, Desclée: Paris 1982;
 * it. (cit.): *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Paoline: Cinisello Balsamo 1987.
- * ----, *Jésus-Christ, l'unique médiateur I/II (Jésus et Jésus-Christ 33/51)*, Desclée: Paris 1988/1992; it. (cit.): *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza I/II*, Cinisello Balsamo 1991/1994.
- * SESBOÜÉ, B./WOLINSKI, J., *Le Dieu du salut (Histoire des dogmes I)*, Paris 1994.
- * ----, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Paris 1995.
- SIMON, B. M., "Il mistero della redenzione": *Sacra Doctrina 41 (1996) 5-121*.
- * SIMONETTI, M. (ed.), *Il Cristo II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Fondazione Lorenzo Valla: Milano ²1990.
 * ----, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Augustinianum: Roma 1993.
- * SMULDERS, P., "Sviluppo della cristologia nella storia dei dogmi e nel magistero": *Mysterium Salutis V*, Brescia 1971, pp. 493-597 (or. td.).
- * STOCKHAUSEN, A. von, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, Gustav-Siewerth-Akademie: Bierbronn ²1990.
- STUDER, B., *Soteriologie. In der Schrift und Patristik*, Herder: Freiburg i. Br. 1978.
 * ----, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, Roma 1986.
- STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testamentes. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Vandenhoeck & Rupprecht: Göttingen 1992.
- * TERNANT, P., *Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israel au serviteur Jésus*, Paris 1993.
- * TILLIETTE, X., "Cristologia. II. Filosofica": Latourelle, R./Fisichella, R. (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 238-242.
 * ----, *Christologie idéaliste (Jésus et Jésus-Christ 28)*, Desclée: Paris 1986.
 (*) ----, *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Morcelliana: Brescia 1997 (or. fr. 1990).
- * VERNETTE, J., *Jésus dans la nouvelle religiosité (Jésus et Jésus-Christ 29)*, Desclée: Paris 1987.

La VISIONE BEATIFICA de Christo viatore. Doctor communis 36 (2-3/1983) 123-406 (numero speciale; cf. anzitutto i contributi indicati sopra di BOGLIOLI, FEUILLET, IAMMARONE, de MARGERIE, SALGADO).

* VITALINI, S., Christologie. Pro manuscripto, Fribourg 1990.

* ----, Credo in Gesù Cristo, Lugano 1993.

* WALLNER, K. J., Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar, Heiligenkreuzer Verlag: Heiligenkreuz (A) 1992.

* WEBER, E.-H., Le Christ selon saint Thomas d'Aquin (Jésus et Jésus-Christ 35), Desclée: Paris 1988.

* WERBICK, J., Soteriologia, Brescia 1993 (or. td. 1990).

* WIEDERKEHR, D., "Linee di cristologia sistematica": *Mysterium Salutis V*, Brescia 1971, 599-809.

* ZEDDA, S., I vangeli e la critica oggi I/II, Editrice Trevigiana: Treviso 1965/70.

ZIEGENAUS, A., "Grundstrukturen neuzeitlicher Christologie": idem (ed.), *Wegmarken der Christologie*, Auer-Verlag: Donauwörth 1980, 127-185.

**----, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre (Katholische Dogmatik IV)*, MM Verlag: Aachen 2000.

