

KÉRYGME

La revue de théologie

des étudiants de l'aumônerie de Sciences Po

N°2

Avent

2010



L'HUMANITÉ DU CHRIST

Éditorial

*Il était la lumière véritable,
qui éclaire tout homme
venant dans le monde.
Il était dans le monde
et le monde fut par lui,
et le monde ne l'a pas reconnu.
Il est venu chez lui
et les siens ne l'ont pas accueilli.
Mais à tous ceux qui l'ont
accueilli,
il a donné pouvoir de devenir
enfants de Dieu,
à ceux qui croient en son nom,
eux, qui ne furent engendrés ni
du sang,
ni d'un vouloir de chair,
ni d'un vouloir d'homme,
mais de Dieu.
Et le Verbe s'est fait chair,
et il a campé parmi nous*
Jn 1,9-14

Le prologue de l'Évangile selon saint Jean revêt un profond paradoxe : il est sans doute l'un des textes à la fois les plus fondateurs et les plus bouleversants qui aient été donnés au christianisme. Il est fondateur car il offre une superbe synthèse de la foi des chrétiens, pour laquelle il est une pierre d'achoppement ; sa lecture est bouleversante en ce qu'elle exprime la folie de la relation qui unit l'homme à Dieu dans le christianisme. Ses versets renferment en leur sein l'essence du kérygme chrétien : la foi en Jésus, Verbe fait chair, Dieu fait homme, Christ venu dans le monde par amour pour l'humanité.

Cette christologie descendante est consubstantielle à la foi chrétienne, car l'intuition non pas seulement d'un rapport particulier unissant Jésus et Dieu mais véritablement de la divinité de la personne de Jésus, commence à être verbalisée dès la formation

des premières communautés chrétiennes, comme l'attestent les épîtres pauliniennes¹. Au fil des siècles se développe une théologie de l'Incarnation par laquelle les Pères de l'Église formulent avec une précision sans cesse renouvelée l'intuition fondatrice de la foi chrétienne, intuition résumée par le *Catéchisme* en ces termes : « C'est là la joyeuse conviction de l'Église dès son commencement, lorsqu'elle chante 'le grand mystère de la piété' : Il a été manifesté dans la chair »².

Aussi lorsque nous contemplons la personne du Christ, nous parvient aisément la figure de la seconde personne de la Trinité, « né[e] du Père avant tous les siècles »³, descendue du Ciel, prenant l'humble condition de serviteur. Ayant reçu le témoignage de deux mille ans de christianisme, ce n'est plus notre intuition seule qui nous pousse à adorer Jésus comme étant Dieu. Nous bénéficions de l'Écriture et d'une longue Tradition

¹ Rm 1, 1-4 ; Rm 9,5 ; Ph 2,6-11 ; He 10,5-7.

² *Catéchisme de l'Église catholique*, 463.

³ *Credo* de Nicée-Constantinople.

apostolique⁴ qui nous orientent dans la recherche de la vérité et dans notre rapport avec la personne de Jésus-Christ.

Plus rarement nous interrogeons-nous sur l'état d'esprit des tout premiers récepteurs du kérygme, ces habitants de Palestine à qui l'on rapporte la vie d'un certain Juif, Jésus⁵, le charpentier de Nazareth, et les signes qu'il accomplit. Comment, avant même la rédaction des épîtres et des Évangiles, les premiers témoins et auditeurs du kérygme ont-ils perçu cet homme Jésus ? Pour ces premiers auditeurs, Jésus est un homme exceptionnel, car l'inouï de l'Incarnation leur est encore difficile à concevoir.

Deux passages des évangiles synoptiques peuvent nous éclairer sur ce point. Le premier est celui de l'ascendance de Jésus, qui inaugure l'évangile de Matthieu, depuis Abraham jusqu'à son père Joseph, inscrivant Jésus dans son humanité. Le second est présent dans ces trois évangiles : Matthieu, Marc et Luc relatent l'épisode au cours duquel Jésus demande à ses disciples « Pour les gens, qui suis-je ? »⁶ En réponse à cette question Simon-Pierre, seul, ose affirmer la divinité de Jésus. Les autres reconnaissent Jésus comme un prophète, l'Oint, ou encore le Messie mais nul ne le perçoit encore comme l'Incarné. Pour ceux-ci, le balancement de la perception de Jésus l'homme à Jésus le Christ est catalysé par les cinquante jours séparant la Résurrection et la Pentecôte. Il ne s'agit pas ici d'affirmer que la Résurrection est uniquement un révélateur de la divinité de Jésus, puisqu'à Pâques s'accomplit réellement et avant tout le dessein salvifique de Dieu. En revanche, du point de vue des premiers auditeurs, en particulier de celui des Apôtres, la Résurrection de Jésus, son Ascension et la Pentecôte viennent cristalliser les intuitions et atténuer les hésitations que ceux-ci pouvaient ressentir durant la vie terrestre de Jésus⁷. Le cri du centurion au pied de la croix manifeste cette évolution : « Vraiment, cet homme était le fils de Dieu ». Ce cri est celui de la foi, simple, sincère et spontané. S'opère dans ces paroles une christologie ascendante, partant de la nature humaine de Jésus pour mieux saisir sa condition de Fils de Dieu.

Le deuxième numéro de *Kérygme* a pour ambition de nous poser la seconde question que Jésus adresse à ses disciples : « Et pour vous, qui suis-je ? » Cette même question peut être comprise en deux temps.

« Qui suis-je ? » Les différents articles qui constituent ce numéro présentent le cheminement des théologiens qui ont contribué à formuler le mystère de la double nature

⁴ Tradition telle qu'elle est définie dans le Concile Vatican II (Constitution dogmatique *Dei Verbum*, 8 et ss.) définition bien plus dynamique que le terme de « Tradition » ne le laisse supposer. Plus encore que la sédimentation doctrinale des siècles, la Tradition exprime le fait que Dieu continue de se révéler à travers son Église, lui permettant de progresser dans sa quête de la plénitude de la vérité.

⁵ Traduction française du titre de l'ouvrage de J. P. MEIER, *Jesus, A marginal Jew*.

⁶ Mt 16,13-16 ; Mc 8,27-30 ; Lc 9,18-21.

⁷ Sur ce sujet, voir B. SESBOÛÉ, *Christ, Seigneur et fils de Dieu. Libre réponse à Frédéric Lenoir*, Lethielleux, 2010 ainsi que B. SESBOÛÉ, F. LENOIR (débat), « Qui est Jésus ? », *Le Monde des religions*, n°44, nov.-déc. 2010.

du Christ et celui de l'Incarnation, ce qui suppose une réflexion sur l'identité de Jésus. Une telle réflexion est présentée ici sous les deux angles complémentaires de la christologie ascendante et de la christologie descendante.

« Et pour vous, qui suis-je ? » Une telle réflexion sur la figure de Jésus serait inféconde si elle ne manifestait pas le chemin que Dieu et l'homme parcourent l'un vers l'autre. Qui est Jésus *pour nous* ? Quelle est l'incidence de l'Incarnation sur notre foi et notre vie ? Avec Jésus, Dieu entre dans l'histoire pour aller à la rencontre de l'homme. Irénée de Lyon nous signifie cette rencontre par sa formule : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu »⁸. L'homme est appelé à revêtir la divinité de Dieu en cheminant dans ses voies. En Jésus, plus précisément en l'humanité de Jésus, l'homme peut reconnaître un frère et marcher à sa suite vers le salut. Le Prologue de saint Jean nous éclaire à nouveau : « A tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jn 1,12). C'est bien par son humanité que Jésus se fait présent, nous permet de l'accueillir, nous ouvre ainsi la voie de la Rédemption vers laquelle il nous conduit.

Plus encore, dans ce mouvement descendant vers l'humanité, Jésus nous enseigne le dépouillement et l'humilité pour communier avec les plus pauvres car c'est précisément en eux que nous reconnaissons le visage du Christ et par eux que nous Le rejoignons dans sa faiblesse et son humanité. Pour cette raison, dans l'un des trois hymnes liturgiques qu'il compose à l'occasion de la fête du Corps du Christ⁹, saint Thomas d'Aquin écrit : « Il mange son Seigneur, le pauvre, le serviteur, le petit ».

Essayer de mieux comprendre qui est Jésus *pour nous* nous aide à mieux l'accueillir et le côtoyer l'infini comme un frère. Face au mystère de l'Incarnation, la réponse humaine la plus parfaite est le *fiat* donné par Marie à l'Annonciation. Qui, mieux que Marie, peut nous inspirer l'humilité d'un accueil inconditionnel du Seigneur ? Elle est la figure même de l'accueil du Christ, de l'acceptation de l'entrée de Dieu dans l'histoire de l'homme. Elle témoigne par son être et dans son cantique¹⁰ le dessein inouï d'un Dieu qui va à la rencontre du faible – « il s'est penché sur son humble servante » – en bouleversant l'ordre prévalent pour établir la justice : « il renverse les puissants de leurs trônes, il élève les humbles ; il comble de biens les affamés, renvoie les riches les mains vides ».

Le numéro deux de *Kérygme* nous permet de nous interroger sur l'humanité du Christ et le mystère de l'Incarnation.

La première partie se concentre sur l'identité de Jésus le nazaréen, c'est-à-dire sur la nature véritablement humaine de sa personne, selon une christologie ascendante. Les

⁸ Saint Irénée, *Contre les hérésies*, Livre III.

⁹ Il s'agit du *Panis angelicus*.

¹⁰ Il s'agit de la prière du *Magnificat*.

deux premiers articles s'intéressent à la réception de la figure de Jésus par ses contemporains, l'un traitant de la « rumeur » suscitée par Jésus, notion développée par le théologien Joseph Moingt s.j., l'autre analysant le messianisme de Jésus en décalage avec le messianisme juif, théorisé par le P. Christian Duquoc o.p. Les articles suivants décrivent l'humanité de Jésus en se fondant sur des récits évangéliques : l'enfance de Jésus, sa passion et sa crucifixion.

Dans un deuxième temps est présenté le cheminement chronologique effectué par les Pères pour formuler leur intuition du mystère de l'Incarnation et celui de la double nature de Jésus, cette fois-ci selon une christologie descendante. La définition de cette consubstantialité est d'abord le fait des conciles et hérésies des premiers siècles de l'Église. Puis, il convient de présenter l'apport de deux figures majeures, Duns Scot et Thomas d'Aquin, à la théologie de l'Incarnation. Enfin une digression sur le thème de l'incarnation dans les différentes religions permet de mieux définir la spécificité de l'Incarnation chrétienne.

Enfin, la question du sens de l'Incarnation pour l'humanité, pour nous aujourd'hui, permet d'aborder deux sujets. D'une part, la figure de Jésus dans les développements de la théologie de la libération montre un exemple de théologie centrée sur la personne humaine du Christ, au risque de donner une interprétation politique de la vie de Jésus. D'autre part, la proximité de l'homme avec la personne de Jésus donne au chrétien la possibilité de marcher à sa suite : le dernier article de ce *Kérygme* en est une synthèse pratique pour les chrétiens.

Bruno Kerhuel, 4A

Sommaire

Édito	1
1/ Jésus le Nazaréen : l'humanité de Jésus	6
La rumeur	7
Compte-rendu : Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu	13
L'enfance de Jésus	18
L'union hypostatique dans les paroles du Christ	25
Dieu se révèle à la Croix	31
2/ Jésus, Verbe fait chair : le mystère de l'Incarnation	36
Les premiers conciles	37
L'Incarnation selon Thomas d'Aquin	43
L'Incarnation chez Jean Duns Scot	50
La spécificité de l'Incarnation dans le christianisme	54
3/ Enfants de Dieu et frères de Jésus	61
La figure de Jésus dans la théologie de la libération	62
Marcher à la suite de Jésus, aujourd'hui	70

1/ Jésus le Nazaréen : l'humanité de Jésus

La rumeur

Louis Maubert, 4A

En cette période de l'Avent, l'Église nous invite à nous préparer pour accueillir la naissance du Sauveur. Ce que nous fêtons à Noël c'est le Mystère de l'Incarnation : Dieu a envoyé son Fils parmi nous. Fort à propos, le thème du Kérygme que vous tenez entre les mains est ainsi : « Jésus de Nazareth, l'humanité de Dieu ».

Comme l'expliquent les théologiens et particulièrement les spécialistes en christologie¹¹, le terme de Jésus-Christ fait référence à la fois au Jésus de l'histoire (Jésus de Nazareth), et au Christ de la foi (le Fils de Dieu). Soyons clairs, il ne s'agit en aucun cas de proclamer que Jésus-Christ, en lequel nous croyons, peut être dissocié, séparé selon qu'il soit à certains moments le Jésus historique, ou au contraire le Jésus divin à d'autres instants.

Non, la distinction évoquée vient de ce qu'il existe des sources prouvant l'existence historique de Jésus¹² mais dans la mesure où Jésus-Christ est objet de notre foi, ces sources historiques nous intéressent. En effet, notre annonce – notre “kérygme” – c'est qu'Il est ressuscité et Vivant pour nous sauver. Cette Bonne Nouvelle nous vient des Apôtres qui l'ont déclamé mais sur quoi repose-t-elle ?

La thèse de la « rumeur » développée par Joseph Moingt¹³ permet de comprendre comment s'est propagée cette annonce alors même que les Évangiles n'étaient pas écrits. Pour autant, cette “rumeur” n'est pas sans fondements historiques comme le montrent les recherches de Gerd Theissen¹⁴.

¹¹ Christologie : branche de la théologie s'intéressant plus particulièrement aux paroles et à la personne du Christ.

¹² Voir MEIER, J.P., *Jésus : un certain juif. Les données de l'histoire*, I, II, III, Paris, Cerf, 2004, 2005.

¹³ Pour la biographie de Joseph Moingt, cf *infra*.

¹⁴ Pour la biographie de Gerd Theissen, cf *infra*.

Joseph Moingt est un jésuite français né en 1915. Outre des études de philosophie, il a également étudié à l'École Pratique des Hautes Études et soutenu une thèse de théologie à l'Institut Catholique de Paris. Il a par la suite enseigné à la Faculté de Philosophie et de Théologie de la Compagnie de Jésus à Paris, plus connue sous le nom de Centre Sèvres. Joseph Moingt est un spécialiste reconnu de christologie, une branche de la théologie s'intéressant plus particulièrement aux paroles et à la personne du Christ. Il est l'auteur de nombreuses publications telles L'Homme qui venait de Dieu (1993), ou encore de Dieu qui vient à l'homme (2002).

Joseph Moingt qualifie la diffusion de l'annonce de la vie et de la résurrection de Jésus avant la parution des Évangiles, de *rumeur*. Ce terme peut avoir une connotation négative car il est parfois synonyme de « bruit confus de gens que rassemble soudain quelque événement imprévu », de « grondement menaçant d'une foule séditeuse prête à la révolte »¹⁵. Le sens dans lequel il faut entendre le concept de *rumeur* tel que développé ici est celui plus neutre, d'une « nouvelle qui se répand dans l'opinion publique »¹⁶. C'est une définition qui correspond mieux à l'idée d'une propagation de la foi après la Résurrection. La *rumeur*, c'est « l'écoute du récit vivant »¹⁷, c'est-à-dire rechercher ce que l'on disait de Jésus avant les Évangiles.

Cette *rumeur* est importante selon J. Moingt car c'est par elle que Jésus est entré dans l'histoire¹⁸. En effet, si la foi fait certes souvent référence à des faits historiques, l'histoire elle aussi a été influencée par la foi. Jésus n'est pas « rentré dans l'histoire » par sa naissance ou sa vie en Galilée, mais par la *rumeur* : « il n'appartient pas à l'histoire parce qu'il a vécu, mais depuis qu'on a parlé de lui et parce qu'il a fait parler de lui, depuis que et parce que le bruit et surtout la foi qu'il a suscités ont créé de l'histoire »¹⁹. Sans une *rumeur* extravagante - extraordinaire même -, le procès, la condamnation et la mort de Jésus seraient tombés dans l'oubli. Les archives de l'Empire Romain ne gardent d'ailleurs pas de traces du procès de Jésus, c'est dire l'apparence anodine de cet incident. C'est cette *rumeur* qui a tout bouleversé et fait entrer Jésus dans l'Histoire, mais que dit-elle précisément ? L'essence de la *rumeur* c'est ce que nous proclamons : « Jésus qui a été crucifié, mort et enseveli nous est apparu : il est ressuscité ! »

On peut penser que la *rumeur* se retrouve dans les Évangiles quelques décennies plus tard, puisque ceux-ci ne sont finalement que l'agrégation de récits, de bribes, de faits rapportés ayant pour objet la vie et l'enseignement de Jésus, mais racontés à la lumière de sa Résurrection.

Comme tout événement de ce type, la *rumeur* part lentement, sans grand bruit, avant de prendre ensuite de l'ampleur. Dans l'esprit des grands prêtres, des Romains et de

¹⁵ Joseph Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 1993. p.25.

¹⁶ Définition du Larousse utilisée par Joseph Moingt, p.25.

¹⁷ Joseph Moingt, *Op.cit.* p.23.

¹⁸ *Ibid.*, p.24.

¹⁹ *Ibid.*, p.23.

ceux qui avaient assistés à sa crucifixion, la mort de Jésus avait clôt l'affaire même si quelques voix isolées affirmaient qu'il était « ressuscité ». Cette annonce ne suscitait d'ailleurs que très peu d'échos, y compris au sein des disciples²⁰.

Le tournant, c'est la fête de la Pentecôte. Les Apôtres se mettent à prêcher que Jésus est ressuscité et qu'ils en sont les témoins. La nouvelle se répand « avec la rapidité d'une flamme et la ville se remplit de mille bruit confus en toutes langues »²¹. La *rumeur* fait irruption dans Jérusalem et acquiert instantanément une importance capitale, au vu notamment de toutes les foules converties²². Pour ceux qui avaient conduit Jésus sur la croix²³, elle grandit à tel point qu'ils la perçoivent comme menaçante. Les Apôtres sont donc arrêtés et emprisonnés. Mais tant que leur annonce rencontre un certain succès, les autorités n'osent rien faire de plus, par peur d'inciter à des débordements.

Néanmoins, les persécutions vont commencer à partir du moment où l'opinion publique se retourne contre ce nouveau courant dont certains membres n'observent plus les prescriptions ancestrales du judaïsme. Ces persécutions n'anéantissent pas la *rumeur*, au contraire celle-ci se répand, se déplace, gagne tout l'Empire Romain : « cependant, la parole de Dieu croissait et se multipliait »²⁴. Elle s'alimente même de tous les bouleversements qu'elle produit, quand par exemple les juifs ou ailleurs les païens s'insurgent et s'opposent à la prédication des Apôtres²⁵. La *rumeur* se nourrit de ces faits car, « en de pareils cas, les autorités locales, politiques ou religieuses, et même les représentants de l'autorité romaine doivent intervenir pour rétablir l'ordre public, renforçant du même coup la notoriété de la prédication chrétienne »²⁶.

À la suite de Joseph Moingt, on peut cependant s'interroger : « quel crédit peut-on accorder au christianisme dans la mesure où il est né, avant les écrits évangéliques, d'une *rumeur* propagée sans possibilité réelle de contrôle »²⁷ ?

Cette *rumeur*, sur laquelle repose notre foi finalement, a besoin de fondements, d'un socle démontrant que notre foi est possible à la fois conceptuellement et factuellement. Les résultats des recherches menées par Gerd Theissen sont intéressantes.

Dans *l'Ombre du Galiléen*, Gerd Theissen nous invite à suivre les traces d'André jeune marchand juif originaire de Séphoris²⁸, et contemporain du Christ. André a le

²⁰ Lc 24 (les disciples d'Emmaüs).

²¹ Joseph Moingt, *op.cit*, p.26.

²² Ac 2, 41.

²³ Joseph Moingt, *op.cit*, p27 : « les notables de Jérusalem, chefs du peuple, prêtres, docteurs de la Loi, anciens, craignaient de perdre leur autorité sur la population ».

²⁴ Ac, 12, 24.

²⁵ cf Ac 17-18 et 19.

²⁶ Joseph Moingt, *op.cit*, p.27.

²⁷ *Ibid*, p.28.

malheur de se retrouver mêlé à une manifestation anti - romaine à Jérusalem et le voilà emprisonné. À la suite de cela, Ponce Pilate lui propose un odieux marché : sa liberté en échange d'informations sur les mouvements religieux qui l'inquiètent. André, devenu informateur à la solde des Romains va parcourir Judée, Samarie et Galilée en quête de renseignements sur les zélotes²⁹ et autres esséniens³⁰. Ce faisant, il va peu à peu entendre parler de Jésus et de ses disciples sans toutefois jamais les rencontrer.

Ce livre n'est pourtant pas une fiction : derrière l'apparence de récit se trouvent les résultats des recherches menées par l'auteur³¹. Il s'agit de « montrer les structures de l'histoire - types de comportements, conflits, tensions - à travers des évènements imaginaires fondés sur des sources historiques qu'ils mettent littéralement en valeur »³². C'est un moyen de constater que la *rumeur* puis les Évangiles se fondent sur des faits concrets.

En lisant Gerd Theissen, on comprend qu'à l'époque on a pu croire en la résurrection de Jésus, la *rumeur*, parce qu'elle « relevait d'un "croyable", qu'elle reposait sur un "reçu préalable", sur un ensemble "d'opinions admises" qui constituaient la culture religieuse d'une époque et de diverses populations »³³. L'un des intérêts de *L'Ombre du Galiléen* est en effet de nous montrer le contexte dans lequel s'inscrit la prédication de Jésus et donc d'aider à la justification conceptuelle et factuelle de notre foi.

L'un des premiers enseignements de la recherche théologique et historique, dont ce livre se fait l'écho, est de nous montrer que l'apparition publique de Jésus se fait dans un contexte très particulier, et s'inscrit, quelque part, en continuité avec ce contexte. Les temps sont en effet très troublés, la Palestine semble bouillonner intérieurement. La

Gerd Theissen, né en 1943 est un théologien protestant allemand, spécialiste du Nouveau Testament, qu'il enseigne à l'université de Heidelberg. Gerd Theissen a notamment écrit sur le sens de la foi, mais il est surtout reconnu comme étant l'un des pionniers de l'analyse sociohistorique des Saintes Écritures. Cette approche lui permet de retranscrire fidèlement le contexte dans lequel Jésus puis les premières communautés chrétiennes ont évolué. Il a récemment écrit Le Mouvement de Jésus - histoire sociale d'une révolution des valeurs (2006). Gerd Theissen reste cependant majoritairement connu pour son œuvre L'Ombre du Galiléen (1988) qui, sous l'apparence d'un récit historique,

²⁸ Séphoris (ou Sepphoris) est une ville de Galilée située au nord de Nazareth, *présente ses recherches sur le contexte dans lequel Jésus a surgi*, qui était assez importante durant la domination romaine.

²⁹ Les zélotes étaient un groupe religieux manifestant beaucoup de zèle (d'où leur nom) et surtout s'opposant radicalement à l'occupant romain.

³⁰ Les esséniens étaient un groupe religieux juif réfugié dans le désert. On a retrouvé des informations à leur sujet avec les fouilles de Qumran.

³¹ « Je n'ai aucune envie d'écrire quelque chose sur Jésus qui ne se baserait pas sur les textes ! Dans mon livre, il n'y a rien sur lui que je n'enseigne aussi à l'Université. Ce que j'ai inventé en revanche, c'est le cadre de l'action » in Gerd Theissen, *L'Ombre du Galiléen*, Cerf, 1988, p.9.

³² Gerd Theissen, *op.cit.*, p.32.

³³ Joseph Moingt, *op.cit.*, p.30.

domination romaine est mal acceptée et les incidents entre soldats romains et juifs se multiplient. Des sources historiques, comme les écrits de Flavius Josèphe le corroborent. Dans *L'Ombre du Galiléen*, le désarroi des Romains et l'instabilité de la situation sont bien résumés par les mots que Gerd Theissen donne à Ponce Pilate³⁴. C'est l'idée que le religieux et le politique sont intimement liés. Certains de ces mouvements religieux sont clairement hostiles à Rome (zélotes), tandis que tous pris dans leur globalité, ils participent à l'agitation qui secoue le pays. Ces courants en marge du judaïsme d'alors se développent hors du contrôle des grands prêtres et des autres dirigeants spirituels. Et cette perte de contrôle spirituel nuit à la stabilité de la contrée. Pour beaucoup, les temps messianiques n'ont jamais été aussi proches : les signes avant-coureurs sont là. La situation est brûlante. Le peuple semble prêt à se libérer du fardeau qui l'écrase. Il ne manque plus que le Messie qui doit venir délivrer Israël de sa servitude.

Jésus de Nazareth, sillonnant la Galilée, apparaît donc de prime abord n'être qu'un prophète de plus parcourant le pays en cette période. Pour ajouter à cet aspect de la continuité, il faut également rappeler une évidence qui a cependant eu tendance à être occultée : Jésus était juif. Selon Theissen, on ne le voit pas trop dans les Évangiles car ils ont été écrits vers 70-100, à une époque « où le mouvement de renouvellement à l'intérieur du judaïsme, tel que l'avait déclenché Jésus, était devenu une religion parallèle à ce judaïsme, concurrent de la religion-mère »³⁵. Ses disciples ne seront d'ailleurs appelés « chrétiens » qu'une fois persécutés et rejetés par les autres courants juifs.

Néanmoins, Jésus peut aussi apparaître dans une certaine rupture par rapport à son environnement. Rupture qui est prégnante dans le contenu de son message, totalement novateur qui a pu être mal interprété par bon nombre de ses contemporains. Les discussions, les débats parfois vifs entre les personnages inventés par Gerd Theissen ont pour but de retranscrire ce qu'ont pu penser de lui les contemporains de Jésus. Et diverses réactions sont envisagées par l'auteur. Il se peut que Jésus ait été vu comme un prophète assez radical, à travers notamment ses paroles dures³⁶ ou son interdiction totale du divorce, qui était autorisé pour certains cas dans la société juive. On peut s'en rendre compte au travers de la diatribe scandalisée d'un interlocuteur d'André dans le récit, qui sous-entend en filigrane que Jésus est un radical totalement irréaliste³⁷.

De même, Jésus a pu passer pour le héraut des pauvres dans un hypothétique combat contre les riches³⁸, pour quelqu'un qui préférerait les petites gens et évitait les grandes

³⁴ « Chez les gens, cela fermente. On voit partout surgir des idées neuves, des mouvements. Prophètes et prédicateurs parcourent le pays » in Gerd Theissen, *op.cit.*, p.28.

³⁵ Gerd Theissen, *op.cit.*, p.20.

³⁶ « Laisse les morts enterrer les morts » (Mt 8,21-22).

³⁷ « Mais il est encore plus radical que Jean le Baptiste. Celui-ci s'en tenait à l'observation de la loi traditionnelle. Or son disciple veut la changer, ceci d'ailleurs de façon totalement irréaliste. Car, interdire le divorce, c'est vraiment décrocher totalement du réel » in Gerd Theissen, *op.cit.*, p.80.

³⁸ « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu » (Mc 10, 25).

villes³⁹, ou pour un individu approuvant et justifiant la domination romaine et l'oppression régnant dans la société juive⁴⁰.

L'interprétation des chrétiens est autre. Jésus est le Christ, Fils de Dieu. Son message ne peut se réduire ni à une dimension politique ni à un arbitrage entre riches et pauvres. La Bonne Nouvelle dépasse cela car elle va vers l'inouï, « folie⁴¹ » aux yeux des hommes, elle est puissance de Dieu, promesse de salut pour l'humanité.

Tout nous ramène finalement à ce mystère difficilement compris par nos esprits humains limités : Jésus-Christ est Vrai Homme et Vrai Dieu. Le Ressuscité que nous annonçons est un personnage de l'Histoire, dont on a parlé, qui a fait l'objet d'une *rumeur*, de récits. Jésus est Fils de Dieu, comme nous le proclamons, son identité divine ayant été développée par les conciles. Ne dissociions pas le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, ils sont un.

Que la découverte de cette thèse de la *rumeur* ne nous conduise pas à regarder dorénavant les Évangiles d'un œil sceptique ! Suivons plutôt Gerd Theissen qui affirme, à propos des faits historiques relatés par les Écritures : « si les hommes sont incapables de retransmettre une vérité historique sans la fausser, ils sont tout aussi incapables de falsifier les sources au point de les effacer complètement »⁴² !

³⁹ Il est à ce titre intéressant de noter que les deux grandes villes de Galilée, Séphoris et Tibériade, ne sont presque jamais évoquées dans les évangiles synoptiques.

⁴⁰ L'un des personnages du récit, zélote, interprète ainsi dans ce sens là la parole du Christ « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mc 12, 17) dont nous savons aujourd'hui que la signification est toute autre.

⁴¹ 1 Co 1, 18. 21. 25. 27.

⁴² Gerd Theissen, *op.cit.*, p.97.

Compte rendu

*Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*⁴³,

Christian Duquoc o.p.

Clément Seitz, 4A

Les Chrétiens d'Occident appellent communément Jésus, « le Christ », voire « Jésus-Christ ». C'est une façon si habituelle de nommer Jésus qu'elle en est devenue un nom propre, presque un nom de famille. Cependant ce mot de « *christ* », la traduction grecque du mot hébreu « *messie* », n'est pas si aisé à apposer à Jésus. En effet, comme Christian Duquoc l'énonce dans ses réflexions sur le messianisme de Jésus en 1984, le messianisme juif signifie d'abord la réponse à une promesse de Dieu. En prêchant à la synagogue Jésus a fait siennes les images du messianisme juif, sans pour autant en évoquer les effets. La prophétie de la libération étant d'abord politique, l'absence de dimension temporelle au messianisme de Jésus aurait dû conduire à l'abandon de ce titre de messie le jour de la mort de Jésus.

Cependant l'expérience pascale a renforcé en même temps que transformé l'idée que Jésus était le messie, en en faisant une annonce libératrice faite aux « sans espoir ». Jésus mort et ressuscité pour les péchés des hommes est supposé ouvrir une nouvelle ère. Le terme messie signifie accomplissement de la promesse de Dieu. Or cet accomplissement, que les Chrétiens appellent, ne correspond pas à la résurrection puisque les conséquences universelles de la messianité de Jésus ne sont pas perceptibles. Plus précisément, le monde ancien persiste de même que la violence et toutes les formes d'oppression qui l'accompagnent.

La légitimité même de ce titre de messie est donc doublement questionnable, pour les Juifs puisque Jésus n'accomplit pas la promesse faite par Dieu à son peuple, et pour

⁴³ Ch. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu : Essai sur la limite de la Christologie*, Genève, Labor et Fides, 1984.

les Chrétiens parce que le monde ancien persiste après la résurrection avec ce radical commun que Duquoc reconnaît dans la continuation de la violence. En continuant à appeler Jésus « messie », les Chrétiens se condamnaient à en réinterpréter le sens. La division des premiers Chrétiens sur l'attitude à adopter peut se formuler en trois questions : « Fallait-il considérer la continuation de la violence historique comme provisoire et donc destinée à s'éteindre rapidement ? Fallait-il espérer à brève échéance des fruits perceptibles de la messianité ? Ou bien fallait-il rompre avec l'aspect apparemment trop charnel de l'espérance d'Israël et se détourner d'une histoire humaine dont le cours menait sans conteste à la perdition ? »

Ainsi, à travers la question du messianisme de Jésus, c'est tout un prisme d'étude de la relation des Chrétiens au Jésus historique qui se dessine. À cet égard, la thèse de Duquoc est connue ; le « non-messianisme historique comme fondement du sens de la messianité déclarée sur la base de Pâques »⁴⁴ laisse la place à l'œuvre de l'esprit en rendant à Dieu son silence et à l'Homme sa liberté.

Il convient de suivre le cheminement qu'emprunte Duquoc dans *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu* paru en 1984, en reprenant sa présentation des réactions des premiers chrétiens face à ces questions et la rationalisation théologique qui s'en est suivie. Ensuite c'est la réponse elle-même de Duquoc à ce problème de la messianité de Jésus qu'il faudra analyser.

Les premiers Chrétiens ont eu à vivre le rapport entre la messianité de Jésus, son statut de messie dans la religion chrétienne, et l'histoire. Cette question étant devenue éminemment problématique en raison de la persistance de la violence après l'événement pascal, quatre différentes approches de la signification de cette messianité se sont successivement dégagées : le millénarisme, le messianisme, l'idéal de la chrétienté, et le dualisme.

Le millénarisme, comme forme de doctrine et de mouvement eschatologique, allie l'espérance messianique d'Israël avec une visée universaliste⁴⁵. Il s'agit de considérer l'ancien monde et l'histoire de la violence comme provisoire et nécessairement promise à une fin prochaine. Cette croyance qui trouve sa source dans le texte de l'Apocalypse XX, 4-6, est très répandue auprès des premiers chrétiens. Cependant le millénarisme chrétien n'a pas survécu à l'établissement de l'empire chrétien d'Occident.

Une seconde approche est celle d'une vision messianique sur le mode de celle d'Israël. Bien que proche de la vision millénariste, cette conception s'en distingue en ce qu'elle est plus liée à un dynamisme prophétique qu'à un mouvement apocalyptique. Cependant plus la situation politique se ferme, plus le messianisme de contestataire sociologiquement et politiquement tend à se réfugier dans l'imaginaire millénariste.

⁴⁴ Ou encore « Pâques fait de la vie non-messianique de Jésus la raison de sa gloire messianique, comme elle fait de sa gloire de serviteur la cause de sa gloire de Seigneur ».

⁴⁵ Sur ce sujet voir l'article de Jacques Le Goff dans *l'Encyclopaedia Universalis*.

La troisième réponse qui se profile est celle de la Chrétienté. Elle apparaît avec la conversion inattendue de l'empereur romain Constantin au Christianisme. En faisant de la loi chrétienne la loi de la société politique nouvelle, le monde nouveau est advenu de façon structurelle et politique. La conversion du politique permet d'espérer une fin de la violence orchestrée par l'Empire chrétien. Elle mobilise énergies spirituelles et temporelles jusqu'à la remise en question que constitue la Réforme. « La grandeur du projet ne masque ni la minceur du résultat ni la bassesse des moyens » écrit Duquoc.

C'est alors qu'historiquement une pensée de rupture avec l'idée d'empire de la Chrétienté se profile. Il s'agit de deux conceptions. La première peut être assimilée à la vision française d'une nécessaire sécularisation. La seconde consiste en une attitude de rejet à l'égard de notre histoire et fixe le salut dans l'au-delà et l'intériorité. Ces deux visions ont en commun une attitude de rejet à l'égard de notre monde et fixe le salut dans l'au-delà et l'intériorité. De plus elles renoncent toutes les deux à un messianisme quelconque de l'événement pascal, en affirmant l'une et l'autre que tout messianisme est voué à l'intolérance et que l'histoire est privée de tout caractère messianique.

Les théologiens se sont également confrontés à l'aporie que constitue le fait que la violence demeure active après l'avènement du Christ. Privés de modèle scripturaire, les théologiens doivent imaginer quel rapport existe entre la conviction que le monde nouveau a fait irruption et la persistance des temps anciens.

La première option, exprimée par les théologies anti-historiques, consiste à évacuer le problème. Il suffit pour cela d'évincer l'histoire profane du champ d'études de la théologie. On ouvre ainsi la voie à des théologies métaphysiques ou éthiques. Aussi l'histoire profane n'a pas été intégrée théologiquement mais policièrement et politiquement par la papauté. En se plaçant dans l'hypothèse des théologies antihistoriques on accepte « une vision démondanisée du salut ». L'histoire de la violence après l'événement pascal n'est pas provisoire, elle est frappée d'inanité.

L'entrée de l'histoire en théologie s'est faite au niveau des méthodes universitaires, lorsque le mouvement de l'histoire profane s'est identifié de plus en plus à un triomphe de la raison. L'introduction de la dimension historique en théologie a eu pour effet de chasser toute forme de messianisme contestataire de l'histoire de la Bible. L'étape suivante correspond à la volonté exprimée dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* : devenir acteur de l'histoire produite. Vatican II a reconnu l'action de l'Esprit et l'idée d'aspiration dans l'Histoire. De même l'encyclique de Jean XXIII *Pacem in Terris* a consacré la notion de signe des temps, signifiant par là que l'Eglise doit y être attentive. L'Histoire par son mouvement interroge l'Eglise sur la compréhension du passé.

Une troisième approche du problème est portée par les théologies de la libération, développées en Amérique Latine depuis les années 1970. Michel Duquoc revient sur ce qui constitue le cœur doctrinal de ces théologies nouvelles et montre comment elles répondent de façon originale à la question du messianisme de Jésus. Pour Duquoc ces théologies sont proches de ce qui anime le prophétisme d'Israël : « L'oppression n'est pas

une fatalité mais un produit historique ». En retraçant l'histoire des origines de ces théologies, Duquoc montre que l'émergence en Europe au XVI-XVIII^e siècle d'un espoir et de moyens d'émancipation de la domination a eu pour conséquences un impérialisme imposé par les grandes nations industrielles au reste de la planète. La dynamique du développement initié par l'Europe conduit nécessairement à la dépossession culturelle et historique des peuples. Les théologies libératrices inscrivent leur mouvement protestataire dans une dynamique biblique. En tentant de convertir l'Église à la cause des opprimés, les théologies de la libération ont été conduites à toucher à nouveau à la question du rapport entre la promesse et notre histoire. D'une part elles admettent que l'argumentation en faveur d'un messianisme chrétien sert des intérêts qui sont non chrétiens, mais d'autre part elles reconnaissent que le caractère prophétiquement subversif de la bible a été occulté à travers l'histoire. Ces théologies ont donc ouvert la voie vers une contestation du mouvement appuyée sur la promesse qu'incarne le Nouveau Testament.

Après avoir évoqué les réactions sociales et théologiques à la question du rapport entre la promesse de Dieu et son peuple, Michel Duquoc revient sur sa propre vision du messianisme de Jésus. Selon lui les différentes hésitations des Chrétiens à l'égard de cet enjeu sont dues à l'ambiguïté du messianisme du Nazaréen. Pour Duquoc la teneur de son message n'est pas messianique au sens où elle ne constitue pas une réalisation définitive de la promesse. Jésus « renonce au titre de messie, pas à ses conséquences », écrit Duquoc. Il entend par là que Jésus a renoncé à endosser certains attributs attendus du messie et en particulier la dimension temporelle et militaire née des aspirations nationalistes du peuple juif. Cependant il y a toujours la promesse d'un monde nouveau dont l'événement pascal est la marque la plus nette. De ce fait le refus de messianisme politique par Jésus n'est pas apolitique puisqu'il ne déserte pas l'Histoire. Jésus choisit la qualité de prophète, c'est-à-dire d'homme, durant sa vie puisque ce n'est pas son action de vivant qui fait de lui le messie, mais c'est sa résurrection qui le fait reconnaître comme messie.

Cependant, il s'agit d'un messianisme inachevé qui laisse la place à l'œuvre de l'Esprit. Jésus, écrit Duquoc, rend à Dieu son silence. En cela son message est hautement subversif. Le message de Jésus n'est ni une promesse, ni une injonction. Le lieu de Dieu est désormais la croix en marge de la cité. Ce lieu est à la fois fixe, en marge des honneurs et des normes sociales de ce monde, et également silencieux. Jésus rend à Dieu son silence ; son message n'est pas fait de normes ou de promesses. Dieu s'adresse aux opprimés, il substitue l'infini à la promesse. De cette façon, l'Esprit et la liberté humaine peuvent s'exprimer dans l'histoire postérieure à l'événement pascal. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le titre de l'ouvrage de Michel Duquoc : *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*. L'événement pascal nous fait entrer dans l'ère de la discrétion de Dieu.

Ainsi, Christian Duquoc éclaire brillamment dans son essai cette complexité inhérente à la nature du messianisme de Jésus, qui s'écarte de son modèle sémite sans pour autant en abandonner la dimension théologique et politique. On regrette cependant que l'auteur se soit d'abord concentré sur les effets temporels néfastes du messianisme, avant d'introduire le concept de messianité et d'évoquer la dimension théologique de la messianité de Jésus. Plus encore le déplacement progressif de la problématique du messianisme, statut d'envoyé de Dieu correspondant aux attentes nationalistes des Juifs incluant une dimension politique et militaire, à la messianité de Jésus, qui met l'accent sur l'importance théologique de Jésus, aurait gagné à être précisé dès le début de l'essai. Néanmoins ce renversement de l'analyse allant du temporel à la dimension théologique constitue un bel exemple de christologie inversée.

L'enfance de Jésus

Sylvie de Vulpillières

C'est une évidence pour nous, Jésus a eu une enfance et il est bien né à un moment donné dans un lieu donné. Cependant, deux évangiles⁴⁶ sur quatre ne racontent pas l'enfance de Jésus et les lettres des apôtres font peu mention de la nativité. Cette omission est étonnante si on pense à l'importance que va prendre très vite et très tôt le dogme de l'Incarnation. A quoi est dû ce silence et à l'inverse à quoi servent les récits d'enfance ? Pour répondre⁴⁷ à ces questions je vais resituer la fonction de ces récits dans la trame évangélique et prendre un exemple concret chez Luc.

Les récits d'enfance ne sont pas premiers

Il est certain que la première prédication chrétienne n'a pas tourné autour de Noël mais autour de Pâques. Car l'annonce première et principale, c'est le Christ mort et ressuscité. Ensuite, il a fallu donner un commencement à ces récits pour dire d'où venait Jésus. Même s'ils sont placés au début des évangiles, les récits de la nativité ne sont donc pas un début, ils viennent après une réflexion sur la résurrection et l'ascension de Jésus. C'est la fin de l'histoire de Jésus qui pose la question de son commencement. Dans ces récits d'enfance, on voit un ciel qui s'ouvre, des anges qui parlent aux bergers, une étoile qui guide des mages, des éléments prodigieux, merveilleux. Il faut d'abord dire que le christianisme ne naît pas dans le merveilleux et on ne vient pas à la foi par le merveilleux. La foi chrétienne naît au pied de la croix⁴⁸. Il faut lire les Evangiles de la nativité comme

⁴⁶ L'évangile de Jean commence par un prologue Jn 1,1-18 et celui de Marc ouvre de façon solennelle son évangile par « Commencement de l'Évangile de Jésus Christ, Fils de Dieu ».

⁴⁷ Cet article s'est largement inspiré des ouvrages de J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu* (Cogitatio Fidei 176), Paris, 1993 et de J. -N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Paris, Seuil 1989, en particulier le chapitre « L'art de commencer un récit. Le début du III^e évangile ».

⁴⁸ Mc 15,39 : « Le centurion qui se tenait devant lui, voyant qu'il avait ainsi expiré, dit : « Vraiment, cet homme était Fils de Dieu. »

des récits qui donnent à penser et à croire. Le caractère prodigieux de ces récits est le signe d'une réflexion sur les Ecritures. Il vient dire : « Voilà l'accomplissement des prophéties, voilà ce qu'on attendait » mais il ne diminue pas l'importance de ces récits. Cet aspect merveilleux signifie que cet enfant ne vient pas des hommes, mais de Dieu. Aujourd'hui, cet aspect fabuleux peut paraître troublant, sujet à caution : il ne faut pas oublier que ces récits ressemblent à d'autres écrits du temps de Jésus, juifs ou païens, qui racontent la naissance d'un personnage important⁴⁹.

Une biographie

A la différence de Cornelius Nepos, Plutarque ou Suétone qui décrivent les vies d'hommes connus, les évangélistes racontent la vie de Jésus qui n'est pas reconnu comme un grand homme ni dans le monde païen ni en Israël, si ce n'est par un petit groupe d'hommes qui se veulent ses disciples. Ecrire la biographie d'un homme illustre est plus facile que d'écrire celle d'un inconnu car il suffit de rappeler ses mérites et ses faits ou ses méfaits. Le travail est autrement difficile quand il s'agit d'écrire la vie d'un homme rejeté par son propre peuple, mort en croix comme blasphémateur et fauteur de trouble, surtout s'il l'on veut montrer qu'il fut tout à fait autre. Or, si l'usage des biographies contemporaines des évangiles est de décrire le caractère des héros et d'énumérer leurs vertus et/ou leurs vices, il n'est pas du tout repris par les évangiles. Les récits du Nouveau Testament ne disent rien de l'apparence physique, de la culture, de la formation scientifique et philosophique, ou encore des vertus insignes de Jésus. Car, si la pitié et la bonté de Jésus sont plusieurs fois signalées⁵⁰, l'insistance n'est pas mise sur elles mais sur le rapport de Jésus à Dieu et son statut religieux. De même, les récits de la Passion n'ont pas été écrits (d'abord) pour mettre en relief sa patience, sa résistance ou son courage dans l'épreuve⁵¹, mais bien plutôt pour montrer que sa mort est directement liée à son identité de prophète, messie et Fils de Dieu. Disons même que la longueur des récits de la Passion vient de ce que les disciples de Jésus ne pouvaient pas se contenter d'annoncer la résurrection de leur maître : « Vous l'avez injustement crucifié, mais Dieu l'a ressuscité » ; il leur fallait aussi fournir un récit montrant la cohérence paradoxale d'un itinéraire passant par une mort indigne. En outre, à la différence des héros de Plutarque ou de Suétone, le Jésus des évangiles n'est pas un homme de pouvoir ayant voulu modifier politiquement, socialement et culturellement sa nation. Il ne s'est pas non plus présenté comme un législateur nouveau ou comme le fondateur d'une nouvelle religion⁵². La discrétion des narrateurs évangéliques est en tout opposée à l'intervention massive des

⁴⁹ On peut dire que le genre littéraire est celui de la naissance d'un personnage important, « un héros ». Ainsi parmi les juifs, la vie de Moïse écrite par PHILON, et chez les grecs ou les romains, les vies parallèles de PLUTARQUE, celles des Douze Césars et le *De viris illustribus* de SÜETONE.

⁵⁰ Cf., par ex., Lc 7,13 ; Lc 17,13-14 ; Lc 18,38 et par. ; etc.

⁵¹ Jésus n'y est pas présenté comme le type du héros, stoïcien ou autre.

⁵² Jésus va à la synagogue, on lui demande de lire les Ecritures : Lc 4,16-17.

auteurs juifs et païens de l'époque. Bref, c'est moins l'excellence morale, intellectuelle, politique de l'homme qui est en jeu, que son identité, sa mission et les raisons pour lesquelles il ne fut pas reconnu avant et après sa mort par ses contemporains. Le projet des récits évangéliques est ainsi de fournir des grilles de lecture grâce auxquelles l'identité véritable de Jésus puisse être admise et surtout confessée. Et cette identité est souvent relatée de façon allusive dans les évangiles, car leurs auteurs font appel à l'intelligence et à la culture biblique de leurs lecteurs⁵³. Ce n'est pas que les narrateurs des évangiles évitent de dire qui est Jésus⁵⁴ mais, dans la grande majorité des cas, ils laissent aux différents personnages le soin de proclamer cette identité : anges, Jean-Baptiste, démons, disciples, juifs et étrangers, Jésus et Dieu lui-même⁵⁵. Car cette quête de l'identité de Jésus qui est le fait des personnages des récits est celle des lecteurs, et ces derniers doivent à leur tour décider de s'embarquer ou non dans l'itinéraire des disciples, celui de la foi. C'est le rapport du lecteur au récit, autrement dit le cheminement de foi auquel il est convié, qui a déterminé l'emploi de certains procédés littéraires, le recours à des personnages comme les anges et aussi la discrétion typologique⁵⁶ des évangiles.

Un exemple : Lc 1,26-38, l'annonciation, la visitation

La christologie⁵⁷ commence dès Lc 1-2. Elle y est révélée par les voix angéliques⁵⁸ (Lc 1,26-38 et 2,10-14), puis énoncée prophétiquement par des acteurs humains inspirés (1,42-43 ; 2,29-35 et 2,38), et développée grâce à la typologie du narrateur lucanien. Luc reprend un procédé narratif, bien connu à son époque, le parallélisme entre deux ou plusieurs personnages. Il existe en effet deux séries de parallèles entre Jean-Baptiste et Jésus. La première a pour objet les annonces de naissance faites par l'ange Gabriel à

⁵³ Jésus lui-même n'a pas voulu énoncer publiquement les rôles et donc les titres qui étaient les siens. En refusant une typologie trop appuyée ou trop explicite, les narrateurs évangéliques ont ainsi suivi et mis en relief le point de vue de Jésus, le protagoniste de leurs récits. Et c'est sans doute sur ce point qu'ils diffèrent le plus des biographies profanes de l'époque qui sont peu discrètes sur les qualités et titres des personnages qu'ils décrivent.

⁵⁴ Jésus est Christ (Mt 1,1 ; 1,18 ; Mc 1,1 ; Jn 1,17 ; 20,31), Fils de Dieu (Mc 1,1), le Seigneur (Lc 7,13.19 ; 10,1.41 ; 11,39 ; 12,42 ; 13,15 ; 17,6 ; 18,6 ; 22.31.61 ; Jn 6,23 ; 11,2 ; 20,20 ; 21,7.12).

⁵⁵ Les anges : Lc 1,31-32.35 ; 2,11. Les démons : Mc 1,24 et par. Jean-Baptiste : Jn 1,29.34.36. Les disciples : en plus des titres maître et Seigneur, cf. Mt 16,16/Mc 8,29/Lc 9,20 ; Jn 1,38.41.49 ; 6,69 ; 20,28. Les juifs : outre le titre maître ou rabbi, cf. Lc 2,30 ; Mc 6,15 ; 10,17 et par. ; Lc 7,16 ; 9,19 et par. Les étrangers : Mt 2,2 ; Lc 7,6 et par. ; Jn 4,29. Jésus : outre l'emploi massif de l'expression « Fils de l'Homme » et les nombreux titres énoncés en Jn (« Je suis la voie, la vérité, la vie, la vigne, la porte, le bon pasteur », etc.), cf. Mt 12,41-42 et par. ; Lc 13,33 ; Jn 13,13. Dieu : cf. les épisodes du baptême et de la transfiguration.

⁵⁶ Du grec *typos*, caractère, et *logos*, science. En l'occurrence reprise de modèles, types existant dans l'Ancien Testament et faisant sens dans le récit évangélique pour décrire l'identité d'un personnage, ici celle de Jean ou de Jésus.

⁵⁷ Partie de la théologie consacrée à la personne et à l'œuvre du Christ : ici révélation de l'identité de Jésus.

⁵⁸ Les anges sont les envoyés de Dieu. Leurs messages sont donc dignes de foi. De même que les auteurs inspirés par l'Esprit Saint.

Zacharie et à Marie et la seconde, les réalisations, autrement dit les naissances elles-mêmes et les événements les accompagnant.

Les similitudes entre Jean et Jésus⁵⁹

Jean	Jésus	
1 : 1,5-7	// 1,26-27	présentation des parents
2 : 1,8-11	// 1,28	apparition d'un ange
3 : 1,12	// 1,29	trouble de Zacharie/Marie
4 : 1,13-17	// 1,30-33	discours de l'ange sur l'enfant
5 : 1,18	// 1,34	question de Zacharie/Marie
6 : 1,19-23	// 1,35-37	réponse de l'ange
7 : 1,24-25	// 1,38	réaction d'Elisabeth/Marie
1 : 1,57	// 2,1-7	temps de la naissance
2 : 1,58	// 2,8-20	l'entourage entend, loue et se réjouit
3 : 1,65-66	// 2,17-18	réaction de peur/étonnement
4 : 1,59-64	// 2,21	circconcision
5 : 1,67-79	// 2,22-38	hymne et prophétie
6 : 1,80a	// 2,39-40	croissance de l'enfant
7 : 1,80b	// 2,41-52	lieu d'habitation désert/Nazareth

Nous nous intéresserons seulement à la première partie du tableau, c'est-à-dire aux annonces de naissance. Cet assemblage Jean/Jésus vise à présenter Jésus. Les traits communs sont indéniables : la naissance de l'un et de l'autre est annoncée par le même ange Gabriel. L'ange dit chaque fois comment les appeler⁶⁰. Pourquoi un ange ? Parce que cela veut dire que le nom vient de Dieu même (1,13.31) –, il déclare qu'ils seront l'un et l'autre grands (1,15.32), recevront l'un et l'autre l'Esprit Saint dès le sein maternel (1,15.35) et auront un rôle unique en Israël (1,16-17.32b-33). Mais les différences sont également nettes : la vocation de Jean est de même nature que celle d'Élie (1,17), prophétique, et celle de Jésus, messianique (1,32-33). Les allusions à l'Ancien Testament permettent aussi de déterminer ce que signifient les traits donnés à Jésus par l'ange. Son identité messianique est en effet énoncée avec les mots de l'oracle de Nathan à David en 2 Samuel 7⁶¹. Si en 2 Samuel 7, le v. 9 concerne David et les suivants, Salomon (v. 13-16),

⁵⁹ Ce tableau est repris de J. -N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Paris, Seuil 1989, 64 s. En outre J. -N. ALETTI renvoie à C.H. TALBERT, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, Missoula, Montana, 1974, qui montre les divers parallélismes utilisés par Luc entre diverses sections ou chapitres d'un même livre (Lc ou Ac), mais également entre les deux livres, Lc et Ac.

⁶⁰ En Lc 1,26-38, l'identité de Jésus est décrite en deux phases. Pour l'une et l'autre, trois procédures permettent d'en percevoir le sens et la portée : (a) la comparaison entre ce que Gabriel a dit de Jean à Zacharie et ce qu'il dit de Jésus à Marie, (b) les allusions vétérotestamentaires, (c) l'analyse sémantique des différents traits décrivant Jésus.

⁶¹ L'ange reprend les paroles du prophète à sa manière. Si 1S 1-3 sert de cadre aux événements de Lc 1-2, chaque épisode, en fonction de son genre littéraire, fait également appel à d'autres passages de l'Ancien Testament reprenant des étapes et des motifs des annonces divines. Ainsi en est-il des annonces de

en Luc toute la prophétie s'applique à Jésus seul. Ce seront les anges de Bethléem qui auront le soin de proclamer Jésus à sa naissance comme l'oint ou le messie annoncé. En outre, comme en 2 Samuel 7 encore, le vocabulaire utilisé est celui de la royauté, sans le titre de roi. Mais l'ange ne dit pas en quoi consistera la royauté de Jésus : sera-t-il roi comme David, guerrier vainqueur des ennemis d'Israël ? Et si Nathan dit à David qu'il aura une descendance, Gabriel déclare de son côté que la royauté de Jésus « n'aura pas de fin ». Ira-t-elle jusqu'au terme de l'histoire humaine ou sera-t-elle éternelle parce que lui-même ressuscitera ? Le lecteur chrétien comprend car il sait que Jésus est devenu Seigneur de l'univers par sa résurrection. Mais quand cette royauté commencera -t-elle ? Il faut attendre le reste du récit pour voir comment Jésus lui-même parlera de sa royauté et pour entendre les voix humaines l'acclamer comme roi⁶². Le seul titre énoncé par l'ange en cette première déclaration est celui de « Fils du Très-Haut », qui renvoie aussi à 2 Samuel 7,14 et à d'autres passages de l'AT interprétés de façon messianique par la tradition juive.

De Jean, Gabriel dit qu'il « sera rempli de l'Esprit Saint dès le sein de sa mère » (Lc 1,15) ; puis il déclare à Marie : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre » et il ajoute : « Voilà pourquoi celui qui va naître sera appelé saint, Fils de Dieu. » L'Esprit Saint est associé à Jean et Jésus depuis leur conception. La différence vient du rôle différent joué par l'Esprit pour l'un et l'autre enfant. Le premier aura l'Esprit de *prophétie* en plénitude et dès sa conception – le propos est une annonce voilée de ce qui adviendra dans l'épisode suivant (Lc 1,44). Que l'Esprit reçu par Jean soit celui de prophétie est confirmé au v. 17 par l'ange lui-même : « Il marchera devant [Dieu] avec l'*esprit* et la puissance d'Élie. » Quant à Jésus, le même ange dit qu'il sera saint et Fils de Dieu. La composition parallèle guide le lecteur à comprendre l'identité de Jésus avec des mots pris de l'AT. Néanmoins en Lc 1,26-38, ni Marie ni le narrateur lucanien ne disent qui est Jésus : il n'y a de christologie que dans les paroles de Gabriel. Parce qu'énoncée par le messenger de Dieu, cette dernière est donc à la fois révélée et confirmée. Le récit lucanien ne commence donc pas par cacher au lecteur l'identité de Jésus, bien au contraire, les titres énoncés par l'ange resteront jusqu'au terme du récit le point de référence qui permettra de comparer les diverses confessions ou déclarations des autres personnages sur Jésus.

La christologie de Gabriel est brève mais suffisamment explicite pour que Marie et le lecteur aient une idée claire de l'identité de l'enfant à naître, Jésus. Marie n'ignore ni ce que Dieu attend d'elle ni ce que sera son enfant et elle entre dans sa nouvelle vie (et dans le récit) en consentant pleinement aux voies de Dieu. Il en est de même pour Zacharie. Les deux premiers personnages humains du récit, Zacharie et Marie, ne sont donc pas menés malgré eux là où ils ne voudraient pas. Certes, Dieu a décidé et cela

naissances de Jean et Jésus : (a) apparition d'un ange du Seigneur, (b) réaction de peur ou de perplexité, (c) mot d'apaisement et (d) message de l'ange, (e) objection de la part du ou des récipiendaires, (f) confirmation du message, (g) par le moyen d'un signe.

⁶² A l'entrée de Jérusalem.

advendra, mais l'accord humain est essentiel à la réalisation du projet divin. La christologie de Gabriel est également haute, puisqu'elle révèle la filiation divine inouïe de Jésus. La fonction royale du Fils a été certes soulignée et définie par son absence de *terminus ad quem* (une royauté éternelle), mais quand commencera-t-elle, comment s'exercera-t-elle et en quoi consistera-t-elle ? Marie ne le sait pas. Elle ne sait pas davantage que son Fils sera le sauveur ; elle l'apprendra par les bergers et Syméon (Lc 2,17-19 ; cf. 2,11 ; 2,30-31). En bref, l'annonce de la Bonne Nouvelle par excellence, celle de la venue du Fils de Dieu parmi nous, ne rend pas la vie de Marie plus facile. L'ange ne lui dicte rien : que dire et à qui ? Que faire ? La révélation n'enterre ni la liberté ni l'initiative humaine ; elle ne fait pas davantage disparaître les aléas de l'existence (Voir Lc 2,1-7).

Luc n'a donc pas écrit cet exorde uniquement pour respecter le cadre suivi par les biographies de son temps. Il a voulu commencer par une christologie révélée par l'ange Gabriel et inspirée chez Syméon pour arriver à un portrait unifié qui va servir de point de référence pour le reste du récit. Comme aucun des personnages de Lc 1-2 ne réapparaît par la suite, la christologie de ces deux chapitres est évidemment faite pour le lecteur, afin qu'ayant eu connaissance des révélations autorisées des anges, de Syméon⁶³, il puisse voir comment Jésus va oeuvrer pour que l'humanité soit sauvée et le reconnaisse comme véritable envoyé de Dieu, messie royal et fils de Dieu.

Les anges, leur apparition et le merveilleux

Il faut rappeler que l'Église a le plus possible évité le merveilleux c'est pourquoi les évangiles apocryphes qui contiennent beaucoup de merveilleux n'ont pas été acceptés parmi les Écritures saintes. Le sens de Noël n'est pas dans le merveilleux. Pour comprendre la nativité, il faut voir le tout-petit enfant dans la crèche et entendre les paroles de l'ange « un Sauveur qui est le Christ Seigneur⁶⁴ » et aussi celles de Syméon : « Il est là pour la chute ou le relèvement de beaucoup en Israël et pour être un signe contesté – et toi-même, un glaive te transpercera l'âme; ainsi seront dévoilés les débats de bien des coeurs.⁶⁵ ». Ainsi dès la crèche, le lecteur voit l'image même de la croix qui montre l'abaissement de Dieu. Ce n'est pas toujours facile à faire entendre un soir de Noël ! À Noël, le Christ est annoncé comme « le sauveur ». Dans l'Ancien Testament, Dieu vient habiter l'histoire des hommes. Mais avec Jésus, Dieu se lie à l'histoire des hommes, il accepte de subir l'histoire et de ne pas la dominer d'en haut. Il n'est pas le Dieu du ciel, infiniment éloigné de nous. Noël change l'identité de Dieu. Dieu se montre capable de se faire homme et même de se laisser faire par l'homme, de souffrir de l'homme. La grandeur de Dieu n'est pas en dehors de nos limites, elle est de se poser dans nos limites et de les faire éclater. Noël montre combien nous comptons pour Dieu. Noël ne change

⁶³ Et de Jésus en Lc 2,49.

⁶⁴ Lc 2,11.

⁶⁵ Lc 2,34-35.

rien au cours des événements. Mais, en même temps, le sens de l'histoire est retourné. Avant, la vie qui venait de Dieu s'écoulait dans la mort. Désormais cette vie s'écoule en Dieu.

Mais Noël ne change pas tout, comme par magie. Mettre exagérément l'accent sur l'incarnation pourrait faire croire qu'il suffirait que Jésus naisse pour que toute l'humanité change ! C'est contraire à la foi et à l'idée de liberté dans la foi. Personne ne reçoit purement et simplement son identité d'un autre. Il en est de même pour Jésus. Il reçoit du Père son identité de Fils de Dieu, mais il ne la reçoit qu'en la vivant. Il naît fils de Dieu, mais il devient fils de Dieu en ratifiant l'élection reçue de son père, en vivant complètement sa vie filiale. Au fond, il faut tenir les deux, le don et l'acceptation du don, sinon on supprime la liberté et le devenir. Pour nous, c'est pareil. Comme le dit Paul⁶⁶, nous avons reçu du Christ le pouvoir de devenir fils de Dieu, car nous ne pouvons pas nous donner de devenir fils de Dieu. Mais cela ne supprime ni notre liberté, ni notre responsabilité. Le mystère de Noël nous rappelle que nous ne devenons fils de Dieu que parce que nous le recevons dans une naissance. En un sens, en recevant cette possibilité, nous avons tout reçu.

Bibliographie

J. -N. ALETTI 1989 *L'art de raconter Jésus Christ*. L'écriture narrative de l'évangile de Luc, Paris, Seuil, 1989.

J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu (Cogitatio Fidei 176)*, Paris, Cerf, 1993.

⁶⁶ Rm 8,14-19 ; Ga 3,24-27.

L'union hypostatique dans les paroles du Christ

De Getsémani au Golgotha

Jean de Beauregard, 5A

La Parole divine excède en puissance toute parole humaine, en ce qu'elle opère réellement ce qu'elle signifie. Cette caractéristique est établie dès la Genèse : le récit biblique s'ouvre avec Dieu disant : « Que la lumière soit », et immédiatement, « la lumière fut ». Cela est rappelé dès le prologue de l'Évangile de Jean (Jn I, 14), où Dieu est défini comme le Verbe : le Père est Dieu comme se disant, le Fils est Dieu comme étant dit⁶⁷. En conséquence, la parole du Fils, de même que celle du Père dont elle est l'Incarnation, opère donc aussi ce qu'elle signifie, notamment au travers des miracles⁶⁸.

Ainsi dans chaque parole du Christ pendant sa vie terrestre se manifeste sa double nature humaine et divine, ce que les conciles ont appelé l'hypostase⁶⁹. En empruntant le langage humain, Jésus est pleinement homme et en épouse par ailleurs toute la condition. Mais par sa parole efficace, le Christ manifeste qu'il est aussi et simultanément pleinement Dieu⁷⁰. Jamais la nature humaine et la nature divine du Christ ne sont séparées, et

⁶⁷ « Le Père n'a dit qu'une parole, qui fut son Fils, et il la dit toujours en éternel silence, et c'est en silence qu'elle peut être écoutée de l'âme », Jean de la Croix, *Maximes*

⁶⁸ Nombreux exemples dans l'Évangile : A Naïm, « Jeune homme, je te le dis, lève-toi » (Lc, VII, 14-15), chez Jaïre « Enfant, je te le dis, lève-toi » (Mc, V, 41-42), à Béthanie « Lazare, viens dehors » (Jn, XI, 43-44)

⁶⁹ L'hypostase désigne aussi les relations intratrinitaires

⁷⁰ En supposant une unique nature humaine ou divine, on tombe dans l'hérésie docète ou nestorienne.

l'examen attentif des paroles du Christ montre toujours les deux natures à l'œuvre en même temps, selon des sens différents.

A l'aube de la Passion, puis sur la Croix, chaque parole du Christ prend une signification plus forte. Surtout, les derniers moments de Jésus sur terre portent au degré suprême la marque de l'hypostase : la condition humaine y est épousée par le Christ dans sa dimension la plus tragique qui est la mort à l'instant même où sa divinité est la plus souveraine et qu'il rejoint le Père. C'est le reflet de cette union hypostatique, mystère d'amour manifesté par les paroles du Christ de Gethsémani au Golgotha que la présente étude entend rechercher. La démarche adoptée pour cette étude n'est pas celle du bibliste ou de l'exégète, mais du théologien : le bibliste scrute le texte de l'Écriture, tentant d'en dégager la cohérence interne et la dynamique ; il est seul face au texte. Le théologien, pour sa part, est le « *nain juché sur les épaules d'un géant* » évoqué par Bernard de Chartres. Etabli au sommet de la Tradition théologique de l'Église accumulée au long des siècles, il peut embrasser les Écritures d'un regard plus large et plus profond, pour en dégager le sens ultime.

Gethsémani⁷¹

« *Vous savez que, dans deux jours, c'est la Pâque et que le fils de l'Homme sera livré pour être crucifié* » (Mt XXVI, 1)

La sollicitude de Jésus envers ses amis est toute humaine. Tout au long des derniers jours de sa vie terrestre, il avertit ses amis de ce qui va arriver, les prépare à ce déchirement, et leur révèle le sens profond de ses souffrances à venir. A Gethsémani, Jésus manifeste à plusieurs reprises sa prescience de ce qui va lui arriver (Mat XXVI, 10-12, 21, 34), manifestant par là sa divinité. Mais, en dehors de cette sollicitude amicale envers ses disciples, pourquoi ce souci de Jésus de montrer sa prescience ? C'est là aussi un signe de sa divinité : par ces paroles, le Christ montre qu'il n'est pas victime des événements, qu'il les maîtrise et que c'est avec la toute-puissance de Dieu qu'il entre dans la mort. Par la suite, même en Croix, il continue de dominer le cours des choses, manifestant sa double nature.

« *Mon âme est triste à en mourir* » (Mt XXVI, 38)

La tristesse du Christ est d'ordre humain, et cela à double titre : tristesse de devoir quitter ses amis évidemment, mais aussi surtout de voir son âme séparée de son corps. Sa volonté ne diffère pas de celle du Père⁷², ce n'est donc pas un refus mais le constat que sa nature humaine s'oppose à la mort. Cependant la nature divine du Christ n'est pas absente de cette parole, car il ajoute : « à en mourir ». Au-delà de la lecture littérale, cet ajout peut être interprété là encore comme la prescience de Jésus, qui avertit ses disciples

⁷¹ Ne sont abordées ici qu'une partie des paroles de Jésus à Gethsémani, celles qui manifestent le plus évidemment la coexistence des deux natures dans la personne du Christ.

⁷² « Je suis descendu du Ciel pour faire non pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé (Jn VI, 38)

que sa tristesse, humaine, ne durera que jusqu'à sa mort, par laquelle lui et son Père seront glorifiés. Encore une fois, les régions supérieures de l'âme du Christ dominent l'événement.

« Père, tout t'est possible. Eloigne de moi cette coupe ! Cependant, ce que tu veux, non ce que je veux »
(Mc XIV, 36)

L'union hypostatique est ici manifestée avec éclat. Le premier mouvement (« éloigne de moi cette coupe ! ») appartient à la sensibilité humaine de Jésus. Pour autant, cela ne signifie pas, de sa part, une simple angoisse de la mort, ou un refus de la mort elle-même. Cela en effet, il l'a accepté et offert, et sa volonté est identique à celle de son Père. Non, ce que Jésus, pleinement humain, souhaiterait éviter, ce n'est pas la Passion en tant que tel, mais la manière dont elle va se dérouler, qu'il connaît. Ce qu'il voudrait éviter, c'est qu'elle se déroule sous les yeux de Marie, des femmes, et de Jean. C'est la souffrance de ceux qu'il aime qui lui est insupportable, dans son humanité. Et cela d'autant plus que, dans l'ordre de la justice, sa Passion suffit à elle-seule à sauver l'humanité sans que la présence de Marie et de Jean soit requise.

Mais le second mouvement (« cependant, ce que tu veux, non ce que je veux ») indique assez que la nature divine du Christ reprend immédiatement ses droits. Surtout, il y a dans cette parole un surcroît d'amour. Certes, dans l'ordre de la justice, il suffit que le Christ meure pour racheter l'humanité. Mais dans l'ordre de l'amour, qui unit l'humanité et la divinité du Christ, il est plus grand encore que l'Eglise – par la médiation de Marie et de Jean – participe à l'œuvre de rédemption du Christ. Il faut donc que la Vierge, les femmes, et Jean, soient présents au pied de la Croix, qu'ils souffrent avec lui pour faire de l'Eglise la coopératrice privilégiée du Salut de l'humanité. Dans ce mystère, l'intimité d'amour de l'Eglise avec le Christ est voulue en surabondance par rapport à l'ordre strict de la justice.

Golgotha⁷³

« Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc XXVI, 34).

En Croix, la première parole du Christ n'est pas pour exhaler sa souffrance mais pour faire descendre le pardon de son Père. Elle est toute tournée vers l'humanité et non vers sa propre souffrance. Il demande avec son cœur d'homme que le Père pardonne, mais simultanément le pardon est accordé en vertu de l'efficace des paroles du Verbe. Le premier mouvement du Christ est donc de miséricorde.

« Amen, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi en Paradis » (Lc, XXIII, 43).

La seconde parole du Christ en Croix est encore pour l'humanité pécheresse. Encore une fois, c'est une miséricorde toute humaine que le Christ exprime, mais que

⁷³ Les 7 paroles ne figurent pas toutes dans chaque évangile. Quant à l'ordre d'exposition, il est celui retenu par le Cardinal Charles Journet dans *Les sept paroles du Christ en Croix*

l'efficace de son Verbe fait advenir réellement. Le futur du « tu seras », qui pourrait induire en erreur en supposant que la grâce n'est pas immédiatement efficace, est balancé par le « aujourd'hui ». Ce paradoxe est en fait lié au plan du Salut : l'homme ne peut être sauvé que par la Passion du Christ, aussi faut-il que le Christ soit mort pour que le bon larron puisse être sauvé, comme il lui est promis. C'est ainsi que s'explique la diachronie entre la promesse et sa réalisation.

« Femme, voici ton fils. Puis, au disciple, il dit : Voici ta mère » (Jn XIX, 26-27).

Lorsque Jésus confie la Vierge à Jean, c'est par miséricorde humaine : celui qui aime, quand il découvre l'écho de sa propre souffrance dans un être aimé, voit sa propre souffrance décuplée, et Jésus n'échappe pas à cette loi humaine lorsqu'il voit la souffrance de sa mère au pied de la Croix. Mais dans un second temps, le Christ-Dieu confère à sa mère – et par elle, à l'Eglise – le rôle d'épouse du Christ et de participante à la rédemption. Par leur prière, la Vierge et Jean coopèrent à l'œuvre de rédemption – par la volonté du Christ, unique rédempteur⁷⁴. Si l'occasion de la parole est la compassion humaine, l'effet est à ranger dans l'ordre de la souveraineté divine.

Par ailleurs, il convient de noter que dans l'évangile de Jean, les dialogues entre Jésus et Marie sont limités à deux occurrences : les noces de Cana, et la Croix. Le rapport entre les deux ne peut donc pas être anodin dans l'intention de l'évangéliste. A Cana, le « Femme, mon heure n'est pas encore venue » (Jn II, 3-5) marque la distance infinie entre le Christ-Dieu et sa mère, mais par un acte d'amour Jésus anticipe sur la révélation de sa divinité et opère un miracle pour exaucer le souhait de sa mère. A la Croix, de nouveau la distance est infinie entre le Christ accomplissant la Passion rédemptrice et sa mère, mais par un acte d'amour il exauce sa muette supplication en consentant à ce que sa prière, et par là celle de l'Eglise, soit coopératrice du Salut.

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc, XV, 34).

Par cette parole, le Christ, qui a consacré ses premiers mots à l'humanité blessée et au pardon se tourne enfin vers lui-même et vers Dieu. Dans ce cri, c'est d'abord une souffrance humaine insupportable qui s'exprime : la Croix est le mystère de l'anéantissement total du Christ dans son humanité, qui plonge la raison du croyant dans un abîme de perplexité. La facilité est de nier la souffrance du Christ, arguant qu'elle n'est qu'apparente au motif qu'il est Dieu. Une autre est, au nom de la réalité de cette souffrance, de nier que le Christ est réellement Dieu. Et pourtant, le mystère de l'Incarnation unit la réelle souffrance humaine du Christ et sa divinité. Thomas d'Aquin résout partiellement la difficulté : la partie supérieure de l'âme du Christ est dans le paradis, quand la partie inférieure est dans d'atroces souffrances⁷⁵. En réalité, c'est dans

⁷⁴ Par le Christ, l'Eglise est corédemptrice, elle coopère mais n'est pas la cause finale et efficiente du Salut. Dans le plan divin, l'Eglise est cause instrumentale du Salut. Cf *L'Eglise du Verbe incarné*, Charles Journet

⁷⁵ *Somme théologique*, Thomas d'Aquin, III, q 46, a 7 et 8

l'anéantissement de l'humanité du Christ que se manifeste dans toute sa puissance l'hypostase, qu'il s'unit à Dieu de la manière la plus intime⁷⁶.

Mais la souffrance du Christ est aussi intimement liée à sa divinité ; s'il souffre, c'est que sa prescience s'étend au-delà de sa vie terrestre, lui faisant voir chacun des péchés des hommes, chaque refus opposé par les hommes à son amour ; sa souffrance est celle du Sauveur qui voit l'humanité refuser la rédemption. La souffrance morale et physique est donc conséquence à la fois de son humanité et de sa divinité. En réalité, elle est même lumineuse et non désespérée puisqu'il offre consciemment sa Passion pour racheter l'histoire de l'humanité. Cette espérance, que semble contredire la lettre du texte évangélique est en réalité très claire au regard du psaume XXII, dont le « mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? » est volontairement repris par le Christ. Dans ce psaume messianique, en effet, les épreuves du juste sont d'abord décrites, avant que d'être transfigurées à la fin par la grâce. Le sens des souffrances du Christ est donc donné par le psalmiste. En conséquence, en plus d'être un cri d'espérance, la quatrième parole du Christ en Croix peut aussi être considérée comme un avertissement ultime à l'égard des hommes de son temps qui, s'ils connaissent le psaume, comprennent le sens de sa souffrance et par là-même son identité de Fils de Dieu. Dans sa souffrance, le Christ offre encore une occasion de grâce et de pardon.

« *J'ai soif* » (Jn, XIX, 28).

Si la quatrième parole du Christ en Croix est le cri de la détresse intérieure, la cinquième parole, plus humble est le cri de la détresse physique. Mais là encore, le Christ reprend consciemment les paroles du psalmiste (psaume II), montrant par là qu'il domine la situation et donnant encore une indication aux hommes sur le sens de sa souffrance. L'évangile précise : « Afin que fût consommée l'Écriture, Jésus dit : j'ai soif ». Thomas d'Aquin souligne à ce propos que cela ne doit pas induire un lien de cause entre la parole de Jésus et le psaume⁷⁷. En réalité, la perspective doit être inversée : c'est parce que le Christ dit « j'ai soif » que la prophétie trouve un sens⁷⁸.

Plus profondément encore, la soif évoquée par Jésus est autant spirituelle que physique. Le thème de la soif dans les évangiles, illustré par l'épisode de la Samaritaine, est lié au désir du Salut. C'est donc le désir ardent de sauver l'humanité qui fait crier ainsi le Christ. Ce désir est d'autant plus grand que sa divinité lui permet d'embrasser d'un seul regard l'histoire humaine pécheresse, antérieure et ultérieure à l'Incarnation, qu'il doit sauver.

« *Tout est consommé* » (Jn XIX, 30)

Les deux dernières paroles du Christ n'expriment plus la sollicitude pour l'humanité, non plus que sa souffrance morale et physique : c'est le retour à Dieu, au

⁷⁶ Sur kénose et hypostase à la Croix, voir Jean de la Croix, dans la *Montée au Carmel*, II, chap 7

⁷⁷ *Commentaire de l'Évangile de Saint Jean*, St Thomas d'Aquin

⁷⁸ Autrement, ce serait supposé que le Nouveau Testament est ordonné à l'Ancien, alors que toute la doctrine de l'Église affirme l'inverse. C'est le Christ qui éclaire rétrospectivement l'Ancien Testament.

dialogue intime entre le Père et le Fils. D'une certaine manière, la divinité du Christ l'emporte à ce moment-là définitivement sur son humanité. Pour la dernière fois, Jésus reprend les paroles du psalmiste (psaume LXIX, 22). De la sorte, effectivement, toutes les prophéties sont accomplies. Pour autant, la volonté du Père n'est pas strictement et seulement que le Fils accomplisse les prophéties. Par sa Passion, le Christ dépasse très largement le contenu des prophéties messianiques. Toutes les prophéties en Jésus sont éclairées d'un jour nouveau. Par sa Passion, le Christ est véritablement l'*Illuminator antiquitatum* décrit par Tertullien. Ainsi, le « tout est accompli » se rapporte au fait que la volonté du Père est accomplie, le Christ exprime cette volonté-là et c'est en cela que cette parole est singulièrement hypostatique, unissant les volontés du Père et du Fils.

Enfin, le « tout est consommé » est aussi pour le Christ-Dieu l'occasion d'informer les hommes qu'avec la Passion, éclairée par la Résurrection, la Révélation est close. Il ne faut donc pas solliciter désormais un surcroît de foi par une voie miraculeuse, car ce serait prétendre que tout n'a pas été donné par le Fils lors de son Incarnation, et témoignerait donc d'un manque de foi⁷⁹. Cela est d'ailleurs confirmé par St Paul, lorsqu'il s'écrie « Quand un ange du Ciel annoncerait un autre évangile que celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème ! » (I Gal, 9). L'œuvre rédemptrice personnelle du Christ s'achève à ce moment précis.

« Père, entre tes mains je remets mon esprit » (Lc, XXIII, 46)

Son œuvre rédemptrice étant achevée, le Christ peut enfin se tourner vers sa propre personne. Il ne lui reste plus, à ce moment, qu'à séparer son âme immortelle et divine de son corps mortel humain ; c'est là que le dogme de l'union hypostatique des deux natures dans le Christ prend toute sa force. Car en effet, le texte est clair : la mort du Christ est un acte libre, volontaire. Jésus le souligne d'ailleurs plus tôt dans l'Évangile : « Personne ne me prend ma vie, mais je la donne de moi-même » (Jn X, 18). Plus encore, c'est ce « je remets mon esprit » qui est cause directe de la mort effective et immédiate du Christ. En cela, Jésus se différencie radicalement de l'humaine condition, qui ne peut que consentir ou provoquer sa mort mais en aucun cas la décréter avec efficacité. Seule l'hypostase peut rendre compte d'une telle singularité.

Par ailleurs, selon la condition humaine, c'est le péché qui empêche le corps de ressusciter à l'identique. Inversement, une âme sans péché monte au Ciel sans séparation de son corps, puisqu'il n'est pas corrompu par le péché (ainsi de la Vierge Marie). En toute logique, le Christ devrait donc être transfiguré et imiter – anticiper – ce que sera la mort de Marie. Mais sa venue sur terre ayant pour but unique de revêtir l'humanité jusque dans la mort, le Christ doit opérer lui-même par un acte de volonté l'arrachage de son âme à son corps et ainsi expérimenter la mort la plus humaine pour mieux la vaincre. Là encore, seule la parfaite union des natures divine et humaine dans la personne du Christ permet d'éclairer un tel mystère.

⁷⁹ Sur ce point, voir St Jean de la Croix dans *La montée au Carmel*, II, chap 22

Dieu se révèle à la Croix

Paul Catherinot

Moltmann est un théologien allemand réformé du 20^e siècle (1926 -...). Enrôlé dans les troupes anti-aériennes allemandes en 1943, il lit Faust, Goethe et Nietzsche. Surtout peut-être, il est fait prisonnier et déplacé de camp en camp entre 1945 et 1948. Jürgen Moltmann et ses codétenus y sont tourmentés par les souvenirs et les remords de la guerre. Sa théologie s'enracine dans les tourments vécus de la guerre, elle cherche à atteindre ceux qu'il a appelés les « survivants de sa génération ». Sa théologie donne des réponses à des questions contemporaines : de quel Dieu parlons-nous aujourd'hui ? L'expérience de la souffrance le pousse à contester l'idée scolastique de l'impassibilité de Dieu et à insister davantage sur la dimension pascale de la foi chrétienne.

Un Dieu qui doit pouvoir souffrir

J. Moltmann nous propose de reconnaître Dieu dans le Christ crucifié : « Ou bien Jésus abandonné de Dieu est la fin de toute théologie, ou bien il est le commencement d'une théologie et d'une existence spécifiquement chrétiennes et donc critiques et libératrices. »⁸⁰ Or, nous dit J. Moltmann, il n'est pas possible que Dieu abandonne son Fils à la mort sans en être affecté en son être même. « Plus on comprend l'ensemble de l'événement de la croix comme événement de Dieu, plus la notion simple de Dieu se brise. »⁸¹ L'auteur du Dieu crucifié refuse un Dieu qui, dans une béatitude sans partage, trône dans le ciel. Son inaptitude à la souffrance est incompatible avec l'être même de Dieu qui est amour : « L'être de Dieu est dans la souffrance et la souffrance est dans l'être

⁸⁰ J. Moltmann, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1974, p. 10-11.

⁸¹ *Ibid.*, p. 231.

même de Dieu, parce que Dieu est amour »⁸². Sa souffrance est celle de l'amour dans laquelle il se laisse librement affecter par les tourments de l'autre.

« Dieu contre Dieu »

Le théologien dit que le cri de Jésus abandonné doit « être strictement compris comme un événement entre Jésus et son Père et ainsi comme un événement entre Dieu et Dieu. L'abandon sur la croix qui sépare le Fils du Père...est dissension en Dieu – 'Dieu contre Dieu'...On ne doit pas cacher cette 'inimitié' entre Dieu et Dieu en ne prenant pas au sérieux soit l'abandon de Jésus, soit son message vécu, soit son dernier cri sur la croix. »⁸³

La croix est alors un événement qui met en relation. L'événement de la croix est en effet à interpréter « d'une manière trinitaire, comme événement mettant deux personnes en relation, et dans lequel ces personnes se constituent elles-mêmes l'une et l'autre dans leur relation même. » Et précisément, la Trinité s'est brisée aux pieds de la croix, Dieu se révolte contre Dieu, le Dieu incarné hurle son désespoir au Dieu incréé : l'Amour semble intimement blessé. Le Dieu crucifié nous renvoie à une expérience de foi limite.

La foi à son extrême

Tout ce que j'ai spontanément cru de Dieu vient se briser aux pieds de la croix face au cri du Fils : ni grand-père débonnaire, ni justicier implacable. Et ce cri nous rejoint : dans la souffrance vécue selon la croix, tout ce que j'ai cru savoir, tout ce que j'ai pu tenir pour acquis aux jours d'allégresse, tout est remis en cause. La connaissance, l'expérience vécue... : plus rien ne tient face à l'existence qui souffre⁸⁴. Ne reste plus qu'un cri qui déchire les entrailles : ni consolation, ni même la satisfaction romantique et égoïste de souffrir et de se complaire dans cette souffrance.

Dans le cri de révolte, J. Moltmann souligne que le Christ reprend la parole du psalmiste (Ps 22). En fait, l'expérience extrême de l'abandon telle que le théologien l'appréhende est sans doute plus proche du psaume 88⁸⁵. Psaume terrible, sans espoir, sans prière de confiance : l'homme qui est même incapable de la prière de la supplication – « Seigneur prends pitié de moi » –, mais qui est aspiré par une souffrance indicible qui appelle la mort⁸⁶. Incompréhension de l'homme brisé par sa propre vie, gouffre qui ne s'ouvre que sur l'abîme. L'homme qui dit en quelque sorte : « Mon Dieu je suis né pour te

⁸² *Ibid.*, p. 261.

⁸³ *Ibid.*, p. 177.

⁸⁴ Job fait l'amer constat que l'expérience de la relation ne suffit pas. Le reproche vient de l'un de ses amis : « Tes propos redressaient l'homme qui chancelle, fortifiaient les genoux qui ploient. Et maintenant, ton tour venu, tu perds patience, atteint toi-même, te voilà tout bouleversé ! » (Jb 4, 4-5).

⁸⁵ Le cri introductif du psaume 22, en effet, s'ouvre sur l'appel à Yahvé et la confiance retrouvée en Dieu : « Tous les lointains de la terre se souviendront et reviendront vers Yahvé ».

⁸⁶ « Car mon âme est rassasiée de maux et ma vie est au bord du shéol ; déjà compté comme descendu dans la fosse, je suis un homme fini » (Ps 88, 4-5).

louer, mais tel que tu me vois j'en suis incapable. Et si ta création est avortée, à quoi bon continuer à vivre ? ». C'est aussi l'homme abandonné des autres hommes, y compris des siens⁸⁷. La brebis est perdue et le troupeau ne s'en est même pas rendu compte : brebis contre brebis pour se tenir chaud. Face à l'abandon et au silence scandaleux de la croix se pose la question : quelle sorte de Père est ce Dieu que nous propose Jésus ?

Retrouver l'alliance...

« L'Éternel a donné, l'Éternel a repris : béni soit l'Éternel ». Est-il possible que Job ait prononcé ces mots ? Mais la révolte souffle déjà au cœur de l'acte de foi. Le cri de l'Abandonné est en attente d'une réponse, il pose la question dans un aveu d'incompréhension totale. L'alliance est rompue mais c'est à Dieu de s'expliquer car le Fils abandonné a raison de crier dans une révolte que peut faire sienne tout homme qui souffre : je suis incapable de te rendre grâce, qui me fera voir le bonheur à présent ? Passer par cette profonde incompréhension invite aussi au mouvement total, extrême, de la foi en l'Autre. C'est l'attente assoiffée au cœur d'une relation blessée.

Faire alliance malgré le silence ? Long chemin de compréhension : celui de la croix. Face à un Père qui ne répond pas, le Fils doit maintenant croire dans la nuit, espérer malgré le sentiment d'abandon, aimer jusqu'au bout ce que sa seule volonté a décidé d'aimer. C'est au fond se tenir dans la pure foi, dans la pure espérance et dans la pure charité : une foi qui n'est plus fondée sur l'expérience mais vécue dans la fidélité.

La croix, promesse de résurrection

Mc 15,34 et Mt 27,46 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

On l'a déjà dit, tout ce que l'on croit spontanément de Dieu ne tient pas pour celui qui se heurte au mystère scandaleux de la souffrance du fils abandonné. Mais J. Moltmann n'est pas juste s'il prétend faire du cri de Jésus le sommet de la croix et une clef de compréhension du Dieu trinitaire. Le cri de Jésus dans l'évangile de Marc (comme dans celui de Matthieu), s'il est pris hors de son contexte narratif⁸⁸, peut décrire certes une expérience limite de la foi dont témoigne le psaume 88 mais ne peut pas révéler le sens le

⁸⁷ « Tu as éloigné de moi mes compagnons, tu as fait de moi une horreur pour eux » (Ps. 88, 9)

⁸⁸ Les exégètes s'accordent à voir dans le cri de Jésus « Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné » une citation du Ps 22, les motifs du psaume sont repris dans le récit, comme l'a montré J.-N. Aletti, « De l'usage des modèles en exégèse biblique. Le cas de la mort de Jésus dans le récit marcie », in V. COLLADO BERTOMEU (ed.) *Palabra, prodigio, poesía* (FS L. Alonso Schökel) (AB 151) Rome 2003, 337-348. « Le cri, tout en restant un pourquoi, prend la forme d'une prière. » « L'ultime prière du pourquoi. Relecture du Ps 22 (21) dans le récit de la Passion de Marc », (BETL 144) Leuven 1999, 287-305. Jésus vit la nuit et la détresse de la foi. Et en ne s'effondrant pas dans sa foi, Jésus nous a montré comment il a expérimenté dans sa vie le mystère insondable de Dieu et de sa volonté. C'est la foi qui nous a engendrés et c'est par elle que nous sommes ce que nous sommes. Être celui qui demande, qui implore, qui doute aussi, pour qui rien n'est acquis, car tout est continuellement à refaire, tout reste à prouver, c'est cela, sans doute la réalité d'une vie de croyant, d'une vie de fils de Dieu à la suite du Christ. La démarche longue et toujours recommencée de l'acte de foi renvoie à l'origine, comme à une fécondité qui nous précède. Cet acte de foi nous donne une ascendance, nous rattache à une histoire, celle des croyants.

plus haut de la croix. Prisonnier de sa propre expérience des camps (et qui ne le serait pas...), le risque auquel nous conduit J. Moltmann avec sa théologie est peut-être aussi, de manière insidieuse, celui de la surinterprétation spéculative : entretenir une souffrance qui cloue sur la croix sans promesse de résurrection.

Chez Luc : « Père pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font »⁸⁹

Au cœur de la révolte, le cri du Christ est aussi une soif du pardon : « Père, pardonne leur, ils ne savent pas ce qu'ils font ». Quand tout, absolument tout nous quitte, nous apprenons enfin que nous ne sommes rien par nous-mêmes et que la relation constitue notre être profond : un désir brûlant d'être pardonné et de pardonner, d'être consolé et de consoler, surtout celui qui souffre ; une attente de l'autre malgré la relation blessée ; la conscience difficile que l'Amour n'est pas aimé comme il devrait l'être. Le Dieu crucifié est finalement l'accomplissement de celui des béatitudes, l'assoiffé de justice, celui qui pleure aussi sur le mal et sa puissance dans les cœurs endurcis de ceux qui ne l'ont pas reconnu.

« Entre tes mains je remets mon esprit »⁹⁰

Long chemin de Job pour retrouver la possibilité d'un cœur à cœur possible. « Dieu est Dieu, et cela me suffit » professe Job en quelque sorte au bout de sa nuit⁹¹. Il est insondable l'acte de foi qui ne repose plus que sur lui-même ; il fait enfin de Job un homme libre. La croix nous dit que c'est possible : passer du cri au silence d'un cœur prêt à écouter malgré la souffrance, de la révolte à la confiance, de la déréliction à la folie de la croix : et alors seulement, toucher à la résurrection. Souffrance de celui-ci qui crie, mais chemin de celui qui, à l'image du Fils, pourra miraculeusement abandonner son cœur au silence. Le cri de l'Abandonné n'est qu'un moment de la prière, c'est la souffrance humaine portée et assumée jusqu'au bout par le Fils : une prière qui peut aider à vivre. Mais le deuxième temps, celui du Fils déchiré capable de revenir à son cœur, est essentiel même s'il est absolument vertigineux. Car l'homme incapable de faire silence, de revenir à son cœur, découvre que la relation blessée est aussi un manque d'amour envers Dieu et envers soi-même.

Le Dieu crucifié est l'expérience limite de la foi qui permet peut-être d'approcher le sens de la phrase de l'apôtre Paul : « Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort »⁹². L'orgueil dans les faiblesses : il s'agit de passer du « pourquoi » au « pour quoi ». Cette question n'est plus la recherche insensée des causes d'une souffrance (recherche qui est vaine) mais la possibilité infinie offerte par l'expérience de la croix. L'abandon et la souffrance, à condition qu'ils ne soient ni recherchés ni entretenus au risque de sombrer dans une sorte de pseudo-mystique doloriste et orgueilleuse, ouvrent la voie à une expérience de Dieu inouïe qui est le sens le plus élevé de la croix : « afin que soit

⁸⁹ Lc 23, 34.

⁹⁰ Lc 23, 46.

⁹¹ Cf. Jb 42, 5. « Je ne te connaissais que par oui-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu ».

⁹² 2Co, 12, 10.

manifestée [en moi] la gloire de Dieu »⁹³. Le cri de Dieu contre Dieu n'est plus une dissension de la Trinité : c'est aussi la découverte, dans le silence, de la plus grande proximité.

Témoins du Dieu crucifié, il demeure que nous sommes aussi invités à entendre ce cri, à l'accueillir, à le faire nôtre dans nos propres détresses, mais aussi à proposer un geste, un regard ou une parole de réconfort à celui qui souffre, à nous tenir parfois simplement présents à cette souffrance et silencieux. L'Évangile prend corps dans les êtres vulnérables et blessés que nous rencontrons et dont nous faisons partie. Notre prière jaillit de ces blessures et invite à la fraternité. Les plus petits nous sauvent car ce sont eux qui nous tirent l'Évangile du cœur, nous inclinant à consentir à la faiblesse, à placer toute notre joie, notre cœur et notre intelligence dans ce qui est simple et pauvre. En n'oubliant pas qu'on ne s'empare pas de la croix et que c'est essentiellement avec douceur et patience que l'on entre dans le mystère de la Passion. En n'oubliant pas non plus que ce sont nos joies que le Christ est d'abord venu visiter et qu'en toute chose il demeure une certitude plus forte que tout : « Je le crois, je verrai la bonté du Seigneur sur la terre des vivants. Espère en Dieu, prends cœur et prends courage, espère en Dieu »⁹⁴.

⁹³ Jn 9, 1-3. En passant, il vit un aveugle de naissance. Ses disciples lui demandèrent : « Rabbi, qui a péché, lui ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? » Jésus répondit : « Ni lui ni ses parents n'ont péché, mais c'est afin que soit manifestée en lui la gloire de Dieu ».

⁹⁴ Ps 27, 14.

2/ Jésus, Verbe fait chair : le mystère de l'Incarnation

Les premiers conciles

Le mystère de l'Incarnation à l'épreuve de la raison

Éliette Pinel, 5A

Le christianisme se développe à la croisée de deux cultures, juive et grecque : pour élaborer le message reçu au sein de la langue et de l'anthropologie sémitiques, sont convoquées les catégories grecques des évangélistes puis des théologiens⁹⁵. Enjeux politiques, difficulté de traduction, ou points d'interrogation théologiques, les conciles figurent d'abord les difficultés éprouvées par nos catégories de pensée pour annoncer la révélation chrétienne. Quoi de plus évident que la petitesse du langage humain pour annoncer l'inouï de Dieu ? Et pourtant, s'il faut donner une date à la naissance du christianisme, on la situera sans doute ce jour de Pentecôte, quelque part entre l'an 30 et l'an 33 de notre ère ; ce jour où les apôtres « furent remplis de l'Esprit saint et commencèrent à parler en d'autres langues selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (Actes des Apôtres, 2, 3-5). Or, si d'un point de vue historique, le langage, lors de l'évangélisation des premiers siècles a pu susciter des difficultés de traduction⁹⁶, c'est aussi et surtout parce qu'il renvoie *immédiatement* à la question, celle-ci théologique, et sans doute philosophique, de l'intelligibilité de la Révélation : ce ne sont pas les mots à traduire qui font difficulté, mais le sens à transmettre. Quels concepts utiliser sans trahir les Écritures ? Quel rapport entre le « *logos* » grec, conçu comme raison du « *cosmos* », et l'intervention concrète de Dieu dans l'histoire vétérotestamentaire ? Comment Dieu, défini comme acte pur dans la pensée grecque, peut-il s'incarner ? Comment comprendre l'affirmation johannique du Verbe fait chair ? De ce *Verbe*, précisément...

⁹⁵ Les écrits connus les plus anciens ont été écrits en grec, mais subsiste l'hypothèse d'une origine antérieure araméenne.

⁹⁶ Par exemple, Antoine SFIER, dans *Chrétiens d'Orient*, pose la question des raisons du concile d'Ephèse (434), né de difficultés quant au rapport entre humanité et divinité en Jésus : « Vrai débat ou tout simplement incompréhension dans les traductions du grec au syriaque de ces subtilités » ? demande-t-il. p.12.

L'histoire des conciles est un chapitre du récit inachevé de la difficile confrontation de la raison humaine à l'indicible du mystère chrétien. Les nombreuses hérésies des premiers siècles du christianisme obligent l'Eglise – et déjà les Eglises – à un effort de théorisation, c'est-à-dire de *théo-logie* : ce sera le travail des conciles. Parmi ceux-ci, trois conciles sont ici présentés, trois des premiers et des plus importants conciles qui formulent la foi chrétienne, notamment dans la constitution des *Symboles* (les *Credo*) et éclairent l'interrogation « Qu'est-ce que l'Incarnation ? » en trois directions : ce que signifie « Jésus est le Fils de Dieu » est la question de Nicée ; Ephèse se penche sur l'affirmation johannique du Verbe fait chair ; et Chalcédoine clarifie la difficulté des deux natures du Christ.

Nicée (325). Que signifie : « Jésus est le Fils de Dieu » ?

C'est un prêtre d'Alexandrie, Arius, qui déclenche la crise appelée par la suite « arienne » d'après son nom. Vers 315, il enseigne que dans la Trinité, le Fils est inférieur et subordonné au Père, et que le Père l'a créé dans le temps. En 318, un premier synode⁹⁷ condamne Arius, mais sa doctrine se propage, notamment en Palestine. Un deuxième synode affirme peu avant celui de Nicée que le Fils ou *Logos* a été engendré et non créé.

L'empereur Constantin (qui avait donné la liberté aux chrétiens en 313), sans doute plus préoccupé par le bon ordre dans ses territoires que par les querelles théologiques, invite tous les « métropolitains » de son Empire et une poignée de pères venus d'Occident à Nicée – ce qui représente 250 à 300 prêtres et évêques. L'immixtion du politique dans le théologique est nettement perceptible puisque le concile adopte des canons délimitant les frontières des territoires de l'Eglise sur le modèle de l'Empire. Les évêques refusant de signer le symbole de Nicée sont exilés par Constantin lui-même.

En dépit des luttes politiques qui se poursuivront bien après la fin du synode, est discutée au Concile de Nicée une question difficile soulevée par la lecture des Evangiles. Que signifie l'affirmation maintes fois renouvelée dans les Evangiles, et que l'on entend dans le cri du centurion au pied de la croix : « Vraiment, cet homme était Fils de Dieu » (Marc, 15, 39-40) ?

Dans les catégories de pensée grecque que l'on retrouve dans la prédication d'Arius, Dieu est inconnaissable, inengendré, et éternel. Ce qui n'est pas lui est nécessairement une création, non une origine. Le *Logos*, c'est-à-dire le Verbe de Dieu ne peut être éternel et inengendré, car cela reviendrait à poser une contradiction dans les termes : le Christ serait à la fois Dieu, l'inengendré par excellence, et Fils, c'est-à-dire l'essentiellement engendré. Arius essaie de montrer que le Christ, sans être Dieu, est une

⁹⁷ Le terme de *synode*, du grec « sun-hodos », réunion délibérative, est équivalent à celui de *concile*, du latin « concilium ». Les deux termes signifient « assemblée ». Les premiers synodes naissent au second siècle à propos du montanisme et de la date de Pâques. Ils doivent « permettre de régler les conflits internes en harmonisant la foi d'une Eglise comprise comme une dans le temps et dans l'espace ». J.-Y. LACOSTE, O. RIAUDEL, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF Quadrige, 2^e édition, 2007, p. 1366.

créature première aux autres, et intermédiaire entre Dieu et les hommes. Selon la légende, Athanase, secrétaire de l'évêque d'Alexandrie se serait exclamé : « Arius me vole mon sauveur ! ». En effet, comment le Christ pourrait-il être sauveur s'il est seulement l'intermédiaire que défend Arius ? Le concile décide de reprendre un symbole (probablement la confession de foi de l'Eglise de Césarée⁹⁸) et d'y introduire un concept grec, l'« ousia » que l'on traduit habituellement par « substance » ou « essence », et qui n'apparaît pas dans les Ecritures. La catégorie de substance exprime le degré d'être : le Fils a-t-il autant d'être que le Père ? Autrement dit, le Fils est-il autant Dieu que le Père ? L'adjectif *consubstantiel* répond par l'affirmative et les dernières phrases du symbole rejettent clairement les propositions d'Arius. Comme l'homme engendre l'homme, Dieu engendre Dieu, dans la génération éternelle du Verbe. Celle-ci intervient dans notre histoire à travers la Passion et la Résurrection du Fils.

Symbole de Nicée

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

Pour ceux qui disent : « il fut un temps où il n'était pas » et « Avant de naître, il n'était pas »,
 et, « Il a été créé du néant », ou qui déclarent que le Fils de Dieu est d'une **autre substance**
(hypostasis) ou d'une autre essence (ousia), ou qu'il est créé ou soumis au changement ou à
 l'altération, l'Eglise catholique et apostolique les anathémise⁹⁹.

Le symbole de Nicée est confirmé par des traductions latines, puis on le retrouve au concile d'Ephèse et de Chalcédoine¹⁰⁰.

Ephèse (431) : « Le Verbe s'est fait chair »

⁹⁸ Les historiens hésitent entre le symbole de l'Eglise de Jérusalem, ou celui de l'Eglise de Césarée. I. Ortiz de Urbina tranche pour le symbole de Césarée. Voir *Nicée et Constantinople*, in *Histoire des conciles œcuméniques*, T. I., dir. G. DUMEIGE, Paris, L'Orante, 1963, p.73.

⁹⁹ I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, in *Histoire des conciles œcuméniques*, T. I., (dir. G. DUMEIGE), Paris, L'Orante, 1963, p. 70-71.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.69.

Après bien des difficultés pour accepter que le Christ est Fils de Dieu égal à son Père, la raison bute sur une seconde énigme. Que signifie le verset dans l'Évangile de Jean : « Et le Verbe s'est fait chair » (I, 14) ? Comment un esprit grec peut-il admettre que le Fils de Dieu ait subi les humiliations de la chair, de sa naissance à sa mort ?

C'est l'archevêque de Constantinople, Nestorius qui initie le conflit théologique en 428. Il refuse à Marie le titre de Mère de Dieu, « Theotokos », car celle-ci n'est, selon lui, que la mère de l'homme nommé Jésus, « Christotokos », en qui s'incarne le Verbe de Dieu, à la manière grecque de la chute de l'âme dans le corps, sa demeure terrestre. Comment Dieu pourrait-il naître d'une femme, et souffrir sur une croix ? Comment le Fils de Dieu, engendré de toute éternité, peut-il naître d'une femme, donc dans le temps, tout en restant un seul et même ?

Le concile d'Ephèse se réunit sous la conduite de Cyrille d'Alexandrie, adversaire personnel de Nestorius, et résout la difficulté sans attendre les évêques venant de Syrie menés par Jean d'Antioche. Nestorius, dont les positions théologiques sont défendues par Jean d'Antioche refuse de participer au concile. Il est excommunié sans plus de façon. Les évêques syriens fort mécontents de ne pas avoir été attendus, excommunient à leur tour Cyrille. Une joyeuse ambiance qui semble bien éloignée des difficultés christologiques.

Le concile d'Ephèse se résume alors à la simple adoption de la doctrine de Cyrille exprimée dans sa lettre à Nestorius. S'en suivra une réconciliation des doctrines de Cyrille et de Jean d'Antioche dans une série de lettres échangées deux ans plus tard¹⁰¹.

Extraits de la lettre de Cyrille à Nestorius (janvier-février 430) :

*« Nous ne disons pas que la nature du Verbe s'est transformée pour devenir chair, ni non plus qu'elle s'est transformée en un homme complet (composé) d'âme et de corps, mais plutôt ceci : **le Verbe s'unissant selon l'hypostase une chair animée d'une âme raisonnable, est devenu homme d'une façon indicible et incompréhensible, et s'est appelé Fils de l'homme** [...]. Différentes sont les natures qui se sont rencontrées dans une unité véritable, mais des deux [résulte] un seul Christ et Fils : la différence des natures n'est pas supprimée par l'union, mais au contraire, la divinité et l'humanité forment pour nous un seul Seigneur et Fils et Christ, par leur rencontre indicible et ineffable en l'unité. [...].*

*Ainsi nous confesserons un seul Christ et un seul Seigneur, non pas en adorant un homme avec le Verbe, pour ne pas introduire l'imagination d'une division en disant avec ; mais nous adorons un seul et même (Christ), car le corps du Verbe ne lui est pas étranger, c'est avec lui qu'il siège maintenant avec son Père : ce ne sont pas deux Fils qui siègent avec le Père, mais **un seul, à cause de l'union avec sa propre chair**. [...].*

Et dire que le Verbe s'est fait chair, cela ne veut pas dire autre chose que ceci : il a participé comme nous

¹⁰¹ Pour lire la correspondance de Cyrille et Nestorius : Th. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, in *Histoire des conciles œcuméniques*, T. II., (dir. G. DUMEIGE), Paris, L'Orante, 1962, p192 et suivantes.

à la chair et au sang [Héb 2, 14] ; il a fait sien notre corps et il a été mis au monde comme un homme né de la femme ; il n'a pas rejeté son être divin ni sa génération de Dieu¹⁰² le Père, mais en prenant une chair il est resté ce qu'il était ».

Malgré les différends très politiques suscités par le concile d'Ephèse, en ressort un véritable enjeu théologique : l'unité contre la division de la personne du Christ. Cyrille affirme l'union hypostatique c'est-à-dire l'union de la divinité et de l'humanité en un seul et même sujet, l'hypostase¹⁰³. Il n'y a pas un Fils de Dieu et un Christ incarné, mais une seule et même personne en qui sont unies les deux natures.

Chalcédoine (451) : un seul et même Christ, reconnu en deux natures

Cette fois-ci, c'est un moine, Eutychès qui pose à nouveau la question de l'hypostase. Eutychès ne retient qu'une seule nature du Christ, la nature divine. Un premier synode est réuni à Constantinople et condamne Eutychès avant de le réhabiliter un an plus tard à Ephèse en 449. Finalement, l'évêque de Rome, Léon convoque 350 évêques au Concile de Chalcédoine. Ce grand rassemblement permet de synthétiser les conciles précédents : les conciles de Nicée et de Constantinople sont réaffirmés, le nestorianisme est réprouvé, la lettre de Cyrille est applaudie. Chalcédoine élabore à son tour une solution au problème de l'Incarnation. Le Christ est constitué d'une seule personne en deux natures. Nul besoin de souligner l'insistance des rédacteurs sur l'unité du Christ, il suffit de lire la définition de Chalcédoine :

Définition de Chalcédoine

« Nous confessons un seul et même Fils, ,

Notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité, parfait en humanité, le même, Dieu vraiment et homme vraiment (fait) d'une âme raisonnable et d'un corps consubstantiel au Père en sa divinité consubstantiel à nous en son humanité [...].

*(Engendré) de Marie, la Vierge, la Theotokos, en son humanité, en deux natures, **sans confusion ni changement, sans division ni séparation, la différence des natures n'est nullement supprimée par l'union**, mais au contraire les propriétés de chaque nature restent sauvées et se rencontrent en une seule personne ou hypostase non pas (un Fils) partagé et divisé en deux personnes mais un seul Fils unique [...].¹⁰⁴*

¹⁰² T. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, in *Histoire des conciles œcuméniques*, T. II., (dir. G. DUMEIGE), Paris, L'Orante, 1962, pp192-194.

¹⁰³ « *Hypostasis* », littéralement, ce qui se tient au-dessous, a été utilisée dans de multiples sens. Au moment des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, l'utilisation du terme d'hypostase a servi à renforcer l'idée que le Père, le Fils et l'Esprit sont des personnes et non des manières d'être de la déité, ou encore à refuser que l'humanité du Christ ne se perde dans sa divinité.

¹⁰⁴ T. Camelot, *op. cit.*, pp. 139-141.

Accepté en Occident, le concile sera très mal reçu en Orient et divise trois groupes : les chalcédoniens (une personne, deux natures), les monophysites (une seule nature) et les tenants du nestorianisme (deux personnes). L'Église est encore aujourd'hui divisée entre « Églises chalcédoniennes » et « Églises préchalcédoniennes » (notamment les Coptes).

Les trois grands conciles ont tenté d'éclairer le mystère de l'Incarnation : comment Dieu peut-il être Dieu tout en ayant un Fils ? Comment ce Fils peut-il être un, s'il est à la fois vrai homme et vrai Dieu ? Ces questions, sans doute techniques, ont néanmoins le mérite de nous éveiller à l'essentiel de la foi chrétienne. Laissons Henri de Lubac dire toute son actualité :

« Si le Christ n'était pas vraiment homme, conçu et né de la femme, il ne serait pas vraiment notre Sauveur. Mais s'il n'était pas aussi vraiment mort et ressuscité, alors notre foi en lui serait vaine et nous ne serions point sauvés. La mort et la résurrection ne détruisent pas l'œuvre de l'incarnation : elles la consomment. Elles ne reviennent pas en arrière, opérant une désincarnation : elles achèment vers le but en spiritualisant jusqu'à la chair. Ainsi un christianisme spirituel, un christianisme qui met sur toute chose le signe de la croix et qui n'accepte aucune valeur humaine sans souci de la transformer, n'est pas un christianisme désincarné : c'est le seul christianisme authentique, le seul dont l'« incarnation » ne soit pas un leurre. Le Christ n'est pas venu faire « œuvre d'incarnation » ; mais le Verbe s'est incarné pour faire œuvre de rédemption. Notre Dieu incarné est un Dieu crucifié. Le Verbe fait chair est un Dieu mourant dans sa chair et renaissant dans l'Esprit »¹⁰⁵.

Bibliographie

- T. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, in *Histoire des conciles œcuméniques*, T. II., (dir. G. DUMEIGE), Paris, L'Orante, 1962
- J.-Y. LACOSTE, O. RIAUDEL, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF Quadrige, 2^e édition, 2007.
- R. MINNERATH, *Histoire des conciles*, Paris, PUF Que sais-je ?, 1996.
- I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, *Histoire des conciles œcuméniques*, T.I., (dir. G. DUMEIGE), Paris, L'Orante, 1963
- B. SESBOÛE, *Croire, Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^{ème} siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999.
- Sous la dir. de B. SESBOÛE, *Histoire des dogmes*, t. 1, Paris Desclée, 1994.
- A. SFEIR (dir.), *Chrétiens d'Orient, Et s'ils disparaissaient ?*, Les cahiers de l'Orient, Bayard, 2009.
- Notes de cours, René GAREC, « Visages de Jésus Christ ».

¹⁰⁵ Henri de LUBAC, *Paradoxes*, Paris, Editions du temps présent, 1946, p78.

L'Incarnation

selon Thomas d'Aquin

Pierre Jovanovic, 2A



Lorsque le bœuf mugira, il fera trembler l'Occident ! », cette prédiction d'Albert le Grand, s'adressant aux étudiants de l'Université de Paris qui se moquaient de la timidité solitaire et de l'apparence de leur camarade Thomas d'Aquin, surnommé le "bœuf muet", s'est immédiatement vérifiée. L'œuvre du dominicain, qui rayonnait déjà au XIII^e siècle, n'a eu de cesse de croître pour devenir un pilier de la philosophie et de la théologie catholique. Canonisé en 1323 et proclamé docteur de l'Eglise par Pie V en 1567, saint Thomas d'Aquin, fêté le 28 janvier, est également le Patron des universités, des écoles et des académies catholiques. Quelle leçon peut nous donner cet archange de la théologie, à travers ses enseignements et sa colossale Somme théologique ?

Le futur *doctor Angelicus*, docteur angélique est né vers 1224 dans une famille de la noblesse napolitaine des Princes de Sicile. Les études menant à tout, y compris à Dieu, saint Thomas d'Aquin prit l'habit des dominicains en 1244 au cours de sa formation du Chapitre de Naples. Ordonné prêtre vers 1250, il revint deux ans plus tard à Paris sous le règne de Louis IX de France pour enseigner à l'Université. A 26 ans, saint Thomas fut bientôt élevé au degré de docteur et sa renommée grandit dans toute la chrétienté. Un des grands chantiers de sa vie de théologien fut de concilier la pensée chrétienne et la philosophie d'Aristote, et, plus largement, d'opérer une brillante synthèse sur l'apport réciproque de la foi et de la raison. En effet, la redécouverte des principales œuvres grecques au début du XIII^e siècle, grâce à l'apport d'Averroès et d'autres savants arabes, provoqua une querelle entre les intellectuels dits « averroïstes », qui affirmaient l'indépendance de la philosophie vis-à-vis de la Révélation chrétienne, et les penseurs orthodoxes, qui défendaient la suprématie de la doctrine sur la connaissance empirique. Saint Thomas parvint à régler l'épineuse question de l'averroïsme en réconciliant foi et raison. En acceptant l'importance accordée par saint Augustin au principe spirituel en l'homme, image de Dieu, et l'opinion averroïste de l'autonomie de la connaissance dérivée des sens, saint Thomas soutint que les vérités de foi étaient parfaitement compatibles

avec les vérités de l'expérience sensorielle, telles que les exposa Aristote, et qu'elles se complétaient mutuellement. En revanche, il prit soin de souligner que certaines vérités, comme celle du mystère de l'Incarnation, ne pouvaient être connues que par la Révélation.

C'est sur ce mystère, celui de Dieu fait homme, du Verbe incarné, que nous avons choisis de nous pencher, à la lumière de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin. Celui-ci réside essentiellement dans la Somme théologique : bien qu'inachevé, ce traité, divisé en une somme de trois parties, la *Prima Pars*, qui traite de Dieu, la *Secundo Pars*, qui décrit l'homme et son rapport à Dieu, et enfin la christologie, l'étude de la personne du Christ dans la *Tertia Pars*. Lui-même théologien, le pape Benoît XVI évoque cet impressionnant travail en ces termes, dans sa catéchèse du 23 juin 2010 : « *Il s'agit d'un raisonnement serré, dans lequel l'application de l'intelligence humaine aux mystères de la foi procède avec clarté et profondeur, mêlant des questions et des réponses (...). Dans cette réflexion, (...) saint Thomas, utilisant également la méthode et la pensée des philosophes antiques, en particulier Aristote, arrive à des formulations précises, lucides et pertinentes des vérités de la foi, où la vérité est don de la foi, où elle resplendit et nous devient accessible, ainsi qu'à notre réflexion.* » Pour répondre à nos questions sur le mystère de l'Incarnation, nous nous intéresserons donc à la *Tertia Pars*, centrée sur le Christ ; elle fut rédigée à Naples en 1272, après que maître Thomas eut quitté l'Université de Paris, agitée par les luttes intestines qui opposaient les ordres mendiants, séculiers et réguliers. Saint Thomas répond patiemment à toutes les objections que peut soulever l'idée étrange et paradoxale d'un « Dieu fait homme ». Il s'agit pourtant du cœur de la foi chrétienne : le Père envoie Son Fils dans le monde, Son Fils, la personne Trinitaire qui est Verbe, pour racheter les péchés du monde et aider l'homme à réaliser son achèvement en Lui. Il L'envoie dans le monde, homme parmi les hommes, pour qu'Il soit un exemple, pour que Son signe reste discret : ainsi, chacun peut croire et L'aimer librement, et non sous la contrainte d'une révélation éclatante et qui s'impose à notre esprit.

La convenance de l'Incarnation

Depuis le péché originel, la relation de l'homme à Dieu est blessée. Chaque fois que nous nous éloignons de Dieu, nous rejetons, consciemment ou non, l'Amour infini dont Il veut nous combler. Cette réponse à Sa Justice infinie est terriblement ingrate, terriblement injuste. Quelle réparation pourrait laver une seule offense, même minime, au Dieu Tout-Puissant ? Or, Dieu a décidé de S'offrir Lui-même en Victime parfaite du Sacrifice d'expiation. Tel est le sens de l'Incarnation : embrasser l'humanité pour faire sienne sa souffrance, vivre pleinement la condition d'homme pour vaincre le mal à la racine, par une mort misérable, qui agit en réparation de tous les péchés.

Pourtant, nous continuons de nous interroger : pourquoi Dieu a-t-Il choisi de S'incarner dans l'homme ? Cette question a été le nœud des hérésies qui se sont déchirées sur la nature du Christ, et que nous analyserons plus loin. A leur source, la conviction que le Seigneur Tout-Puissant ne pouvait pas S'abaisser à l'indigne rang humain, et qu'il

existait d'autres façons pour secourir l'humanité perdue dans le péché. Il est vrai, rappelle saint Thomas dans son œuvre, qu'il était en Son pouvoir divin d'agir d'une autre manière. Le Père Garrigou-Lagrange¹⁰⁶ précise la pensée de saint Thomas : « Dieu, après la chute, aurait pu nous sauver par d'autres secours que celui de l'Incarnation, par exemple en nous envoyant un prophète qui nous aurait fait connaître les conditions du pardon. » Cependant, ce même Amour divin est tellement exclusif qu'il pousse Dieu à S'unir intimement à ses enfants, et à attendre d'eux une réponse à cet Amour. Précisément, l'amour que Dieu attend de chaque homme, dans les limites de sa faiblesse, étant devenu si brouillé par le péché originel, il fallait un exemple vivant et parfait de cet Amour attendu par Dieu. Sans quoi l'homme aurait continué à glisser irrémédiablement dans son erreur. L'Incarnation correspondait à la volonté divine. Elle était convenable à Dieu : saint Thomas écrit qu'« il apparaît de la plus haute convenance que par les choses visibles soient manifestés les attributs invisibles de Dieu. Le monde entier a été créé pour cela, selon l'Apôtre (Rm 1, 20) : "Les perfections invisibles de Dieu se découvrent à la pensée par Ses œuvres." » (ch 1, qu 1). Cette notion de convenance, l'accord du Seigneur à S'incarner en l'homme, est centrale dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Pour lui, il est primordial d'insister sur le fait que Dieu a véritablement consenti à se faire pleinement homme, dans le but de Se sacrifier pour sauver Sa créature, et de Se faire connaître directement à elle. Le docteur angélique cite dans son œuvre saint Jean Damascène, qui écrit que le mystère de l'Incarnation a permis à Dieu de manifester Sa bonté, Sa sagesse, Sa justice et Sa puissance de Dieu, selon cette formule magnifique : « car rien n'est plus grand que ceci : Dieu qui se fait homme ». La source du doute hérétique, qui est le refus de croire que Dieu aime l'homme au point de S'incarner en lui, est ainsi démentie. Saint Thomas souligne que l'Amour de Dieu ne force pas la liberté humaine, et qu'Il ne nous sauve pas contre notre gré. Le Dieu Créateur souhaite des créatures elles-mêmes lieux de création, non des automates.

En outre, saint Thomas d'Aquin introduit la notion de la diffusion du Bien qui se communique en Dieu, *bonum diffusium sui* : « Aussi tout ce qui ressortit à la raison de bien convient à Dieu. Or, il appartient à la raison de bien qu'Il se communique à autrui comme le montre Denys. Aussi appartient-il à la raison du souverain bien qu'Il se communique souverainement à la créature. Et cette souveraine communication se réalise quand Dieu s'unit à la nature créée de façon à ne former qu'une seule personne de ces trois réalités : le Verbe, l'âme et la chair » (qu. 1).

Clarifions tout de suite une ambiguïté : Dieu fait homme n'a pas pris forme humaine. Comme nous y reviendrons plus loin, le Christ n'est pas Dieu agissant sous le déguisement provisoire d'un humain. Son humanité est pleine et entière, tout comme sa divinité : Dieu n'a pas changé Son état, éternellement parfait, mais Il S'est uni à Sa créature. Il introduit une nouveauté dans Sa relation avec l'homme. En devenant homme, Dieu ne S'unit pas au mal de l'homme pécheur ; car le mal est le produit d'un détournement de la bonté divine. Le Christ assume donc une nature humaine créée,

¹⁰⁶ Professeur à l'Angelicum de Rome (1877 – 1964) et spécialiste de Saint Thomas d'Aquin, auteur notamment d'une méditation sur l'Incarnation ; http://www.salve-regina.com/Theologie/Les_convenances_de_l_Incarnation_et_vie_spi.htm

changeante, corporelle, mais Il n'assume pas le mal du péché. En effet, Dieu S'est incarné pour racheter le monde du péché originel ; même si Dieu S'était incarné alors que le péché n'existait pas, c'est le mal commis par l'homme qui a conduit au mystère de l'Incarnation. Sans cela, il n'aurait pas eu de motif, ainsi qu'on peut le lire dans l'Évangile : « *Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. Car je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs* » (Mt 9, 12). Saint Thomas enseigne pourquoi l'Incarnation fut non-immédiate après le péché originel : il faut y voir la pédagogie de Dieu, selon laquelle l'homme doit reconnaître les besoins de son libérateur. Pendant ce temps d'expiation, Il fait savoir, par Ses prophètes, la venue prochaine de Son envoyé, Son Messie. Quant à l'objection de l'Incarnation retardée jusqu'à la fin du monde, réservée pour le Jugement dernier, elle est balayée par saint Thomas : Dieu ménage les hommes, et l'Incarnation doit porter la nature humaine au degré suprême d'excellence. « *Ce retard n'était pas compatible avec la manifestation de la puissance divine, qui sauve l'homme de multiples façons : non seulement par la foi au Christ à venir, mais encore par la foi au Christ présent, et au Christ déjà venu.* » (ch 1, qu 6).

L'Incarnation est la manifestation parfaite de la Gloire de Dieu, voulue par Dieu, selon les mots de l'évangéliste : « *Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais qu'il ait la vie éternelle* » (Jn 3, 6).

L'union du Verbe incarné

Nous en arrivons à la question, passionnante, du mode de cette Incarnation, qui a déchiré les premiers siècles chrétiens. Dans quoi réside-t-elle ? Dans la nature, la personne ? Saint Thomas définit d'abord la nature comme ce qui appartient à plusieurs êtres (ex: la nature humaine est commune à Pierre et Bruno). Le terme nature d'ailleurs vient du latin *nascitura*, ce qui va naître, et désigne l'essence commune. Or, le Christ, Verbe incarné, possède les deux natures, humaine et divine : s'agit-il d'une combinaison ? Et saint Thomas de contester fermement cette théorie, car la nature divine dépasse à l'infini la nature humaine. L'Union réside-t-elle donc dans la personne ? Est une personne tout sujet¹⁰⁷ de nature spirituelle. Seulement, en Dieu, nature et sujet sont identiques. Il existe alors une tentation hérétique d'attribuer à la nature humaine du Christ une hypostase propre, qui serait donc lui donner une personne propre. C'est ici que commence les débats, dont saint Thomas pointe dans son œuvre les enjeux : « *Si la nature humaine n'est pas unie dans la personne au Verbe de Dieu, elle ne lui est unie d'aucune façon. Et du coup disparaît entièrement notre foi à l'Incarnation, et toute la foi chrétienne est ruinée.* »

Le mystère de l'union des deux natures, divine et humaine, dans le Christ ouvre la porte à de nombreuses hérésies, tout en fournissant à l'Église la possibilité de clarifier sa doctrine et de s'exprimer sur ce sujet. Saint Thomas d'Aquin, qui vit dans une chrétienté où se multiplient les déviances théologiques, cite les erreurs les plus fréquentes pour mieux les confondre. Elles relèvent, le plus souvent, de la confusion ou de la séparation

¹⁰⁷ Le sujet se dit « supôt » en latin et « hypostase » en grec.

des deux natures. Ainsi le monophysisme, apparu au V^e siècle dans l'Empire Byzantin, qui prêche la thèse de la nature humaine absorbée par la nature divine. A la même époque se diffusent les thèses de Nestorius, patriarche de Constantinople, qui déclare que deux Personnes coexistent dans le Christ : l'une divine et l'autre humaine.

Face à ces contestations, saint Thomas rappelle les conclusions des Conciles d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451), convoqués afin de définir la double nature du Christ : « *Nous confessons un seul Christ Jésus, Fils unique de Dieu, que nous reconnaissons être en deux natures, sans qu'il y ait ni confusion, ni transformation, ni division, ni séparation entre elles. Car la différence entre ces deux natures n'est nullement supprimée par leur union : bien au contraire, les attributs de chaque nature sont sauvegardés, mais subsistent en une seule personne et une seule hypostase.* » L'Union se fait donc dans la personne du Verbe, et non dans sa nature. Il n'y a pas de deux personnes en Christ. A la fois pleinement homme, dans toute la misère et la faiblesse humaine, et pleinement Dieu, dans toute Sa puissance et Sa perfection, absolument divin et absolument humain, le Christ réalise l'union parfaite de Dieu et de l'homme. Selon le docteur angélique, l'union du Verbe incarné est l'union parfaite et une grâce particulière, la grâce étant la volonté de Dieu d'accorder gratuitement quelque chose à quelqu'un et le don gratuit de Dieu en tant que tel. Saint Thomas précise que la nature divine n'est pas assumée par la nature humaine, alors que l'inverse est vrai, car, dans l'union, la personne divine subsiste dans la nature humaine. Il enseigne les réalités très concrètes assumées par le Verbe : le Fils de Dieu est né avec un corps véritable, pour vivre parfaitement la nature humaine à ses disciples effrayés, le Christ dit : « *Touchez et constatez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai* » (Lc 24, 37).

L'homme Jésus

Poursuivant dans son explication doctrinale, saint Thomas s'attache à nous parler, de manière émouvante, de la personne du Christ. Il rappelle qu'Il n'est pas descendu du Ciel avec un corps céleste, mais qu'Il a pris chair du sein d'une femme, la Très Sainte Vierge Marie. Jésus possède un corps et une âme, comme l'indique l'Evangile : « *Mon âme est triste jusqu'à la mort* » (Mt 26, 38). Saint Thomas insiste sur le fait qu'Il partage avec les hommes toutes les dimensions de notre sensibilité : « *Les évangélistes racontent que Jésus a admiré, qu'il s'est mis en colère, qu'il s'est attristé, qu'il a eu faim. De tels faits démontrent qu'il a eu vraiment une âme, comme le fait de manger, de dormir, d'être fatigué prouve qu'il avait un véritable corps humain* » (ch 5, qu 3). Le docteur angélique parle aussi des déficiences du corps assumées par le Fils de Dieu : « *Le Fils de Dieu, en assumant la chair, est venu en ce monde satisfaire pour le péché du genre humain. Or, on satisfait pour le péché d'un autre en prenant sur soi la peine due au péché de l'autre. Les infirmités corporelles, comme la mort, la faim, la soif, etc., sont le châtement du péché* » (qu 1). Cet enseignement est essentiel. Soumis à notre enveloppe corporelle, nous pouvons reconnaître Jésus Christ comme véritable Verbe incarné, selon la parole d'Isaïe (53, 4) « *Il a véritablement porté nos souffrances* ». En revanche, les déficiences de l'âme, le péché, les vices, intrus de la nature humaine, n'avaient aucune prise sur Sa nature divine.

Saint Thomas pousse l'analyse jusqu'à interroger des détails très simples de la personnalité christique. Le Christ était-Il capable d'étonnement ? Oui, répond-il, dans sa science expérimentale, mais pas dans sa science divine, ni humaine, toutes les deux parfaites. Car en tant qu'homme individuel le Christ a possédé toutes les vertus. Il n'avait pas la foi, car la foi a pour objet une réalité divine qui n'a pas été vue : or le Christ a dès sa conception vu l'essence divine. Avec le Père et l'Esprit, Il est la charité. Enfin, l'espérance est la jouissance de la possession de Dieu, en espérant des réalités qu'on ne connaît pas encore. Or le Christ a dès le début joui de la possession divine. Il était doté de tous les charismes : « *Le Christ est le premier et le principal Maître de l'enseignement spirituel et de la foi, (...) comme premier et principal Docteur de la foi* » (qu 7). Dans sa chair humaine, Il a éprouvé de l'angoisse la veille de Sa Passion, mais jamais l'angoisse de Dieu, qui est due au péché comme blessure dans la relation au Père ; à ne pas confondre avec la crainte de Dieu, *spiritus timoris Domini* (Is 11, 2), qui est l'un des sept dons de l'Esprit. Détenteur de la plénitude, la possession totale et parfaite, de la grâce, Il la transmet aux hommes, selon les mots de saint Paul : « *A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ* » (Eph 4,7).

Une doctrine pour aujourd'hui

Le mystère de l'Incarnation vise à nous faire aimer le Dieu qui a pris chair dans l'homme. Il ravive notre âme de chrétien. L'homme n'est pas totalement corrompu par le péché ; au contraire, il est l'objet d'un acte d'amour, qui doit fortifier sa foi, sa charité, son espérance. La puissance vient au secours de la faiblesse par amour. Dieu se rend proche de nous, nous attire. Un des apports majeurs de saint Thomas est son enseignement de la descente du Verbe de Dieu : « *Dans le mystère de l'Incarnation on n'envisage pas une montée, comme si une réalité préexistante se haussait jusqu'à la dignité de l'union (...). On doit plutôt considérer l'Incarnation comme une descente, en tant que le Verbe de Dieu a assumé l'imperfection de notre nature, selon sa parole en saint Jean : "Je suis descendu du ciel" (Jn 6,38 et 6,51)* » (cha 3, qu 33). L'homme est ainsi rétabli dans sa vérité et sa pauvreté. Il prend conscience de la miséricorde infinie de son rédempteur et de Sa grandeur, car « *En assumant la chair, Dieu n'a pas diminué sa majesté* ». Saint Léon y voit une parole répétée sans cesse au croyant, homme pécheur : « *Chrétien, reconnais ta dignité et, après avoir été uni à la nature divine, ne va pas, par une conduite honteuse, retourner à ton ancienne bassesse* ». L'Incarnation rappelle notre salut et notre humble condition, mais aussi révèle qui est l'homme. Christ est seul homme achevé. Or, cet homme est Dieu. *Homo factus est ut homo Deus fieret Deus*, Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu, selon les mots de Saint Irénée : dans le Christ, l'homme découvre ce qu'il peut et doit faire pour être homme. L'humanisation de l'homme passe par sa divinisation. En Dieu, centre de tout, il trouve son achèvement. Être assumé par le Christ est l'essence même de l'homme.

La doctrine de maître Thomas sur l'Incarnation permet de nous réapproprier ce mystère divin. Elle nous évite également de tomber dans les interprétations naïves et

toutes humaines de la personne du Christ. Car force est de constater que, même dans notre monde si bien informé, les anciennes hérésies survivent grâce à l'ignorance du nombre. Outre les communautés religieuses héritières des schismes nestorien et monophysite, comme les Eglises copte et apostolique arménienne, on observe que d'autres hérésies ont été diluées dans nos représentations ; ainsi la figure, régulièrement reprise dans la littérature et le cinéma, d'un Jésus né homme, donc créée par Dieu, et qui se découvrirait ou deviendrait Dieu progressivement, à travers, suivant les variantes, un parcours initiatique ou un cheminement spirituel propre à tout homme. C'est l'opinion partagée par nombre de croyants convaincus, et même par des théologiens et des essayistes à la mode, en particulier au sein d'un certain catholicisme « de progrès » ou du protestantisme libéral qui doute de la divinité du Christ, « *homme admirable* » pour reprendre la formule célèbre d'Ernest Renan. Pour eux, la Parole de Dieu ne se fait pas chair ; elle s'incarne seulement dans un homme, selon la doctrine de l'arianisme, ce qui ne rajeunit personne. Mais saint Thomas l'avait déjà prévenu : « *Nous ne prétendons pas en effet (...) qu'il fut d'abord un homme ordinaire et qu'ensuite, par le mérite d'une vie sainte, il obtint d'être le Fils de Dieu. Nous tenons que, dès le début de sa conception, cet homme-là fut vraiment le Fils de Dieu, selon saint Luc (1, 35) : "L'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu."* » (ch 2, qu 11).

Un mystère n'est pas une énigme. Il n'attend pas la réponse qui viendra résoudre un problème impossible à déchiffrer. Un mystère, c'est un cadeau de Dieu, qui, humblement, fait part de Son intimité à l'homme, dont les facultés sont pourtant bien limitées. Acceptant de nous remettre à la confiance de la foi tout en cherchant à améliorer notre perception, nous n'aurons jamais fini de comprendre un mystère aussi bouleversant que celui de l'Incarnation. En cette route vers Noël, nous pouvons confier nos pensées et notre réflexion au Très-Haut, selon la prière composée par saint Thomas d'Aquin :

*Donne-moi, Seigneur mon Dieu, une volonté qui te cherche,
une sagesse qui te trouve,
une vie qui te plaise,
une persévérance qui t'attende avec confiance,
et une confiance qui finalement parvient à te posséder.*

L'Incarnation chez Jean Duns Scot

Jan Koscinski, 2A

Jean Duns Scot est né en Ecosse à la fin du XIII^e siècle. Admis au noviciat dès quinze ans dans l'ordre des Franciscains, il est formé en Écosse, en Angleterre et en France, et il enseigne par la suite à travers toute l'Europe, notamment à Cambridge et à Paris. Contraint par deux fois de quitter la France pour des raisons politiques, il se rend à Cologne où il remplit les fonctions de recteur des études théologiques jusqu'à la fin de sa vie (1308).

Déjà de son vivant Duns Scot acquiert une certaine notoriété en tant que grand philosophe et théologien **scolastique**¹⁰⁸, fondateur de l'école dite scotiste. Le « Docteur Subtil » prend bien souvent des positions théologiques en opposition aux idées des théologiens les plus respectés de l'époque, tels que Thomas d'Aquin¹⁰⁹. Béatifié en 1993, Jean Duns Scot a laissé un grand nombre d'œuvres non seulement théologiques¹¹⁰ mais aussi philosophiques (il est en effet également un logicien respecté et lu encore de nos jours).

Dans ses études théologiques, Duns Scot insiste d'ailleurs particulièrement sur l'humanité du Christ et sur l'étude de **l'union hypostatique**, c'est-à-dire l'union entre la nature divine et humaine du Verbe incarné.

D'abord, il est intéressant de constater que Duns Scot traite la philosophie et la théologie comme deux domaines distincts de la connaissance. La pensée de Jean Duns Scot est rentrée dans un conflit presque constant avec l'école thomiste. Cette dernière, jugée plus orthodoxe, a longtemps été la philosophie dominante dans l'Église, tandis que l'école scotiste ne dominait que sur quelques points. Pourtant, tous les deux étaient des scolastiques. En théologie, par exemple, Jean Duns Scot s'appuie pour ses raisonnements sur quelques hypothèses fondamentales héritées de la scolastique : ainsi, il part du

¹⁰⁸ La scolastique est une méthode enseignée à l'époque médiévale dans les universités et facultés de théologie, ayant pour but d'accorder la raison (la philosophie grecque, aristotélicienne) avec la révélation (Saintes Écritures et Tradition) en s'appuyant sur des constructions intellectuelles logiques.

¹⁰⁹ Les écoles scotiste et thomiste ont souvent été en conflit.

¹¹⁰ Dans deux d'entre elles, il traite de la question de l'Incarnation de Jésus-Christ en particulier : *Reportatio parisiensis* et *Ordinatio* (écrits vers 1305-1307).

principe que Dieu agit de la façon la plus rationnelle et la plus ordonnée¹¹¹. Dieu est également pour Duns Scot une forme infinie, absolue, et se pose comme première cause des existences.

Du reste, pour Duns Scot les existences peuvent être classées dans deux catégories : l'«existence infinie» Dieu d'une part, ainsi que les « existences finies, limitées » d'autre part, soit toute créature de Dieu.

Un aspect majeur de la pensée de Duns Scot réside dans la façon d'appréhender le primat de la volonté: « *sapientia est caritas* » (la sagesse est amour)¹¹². En reliant cela aux paroles de Saint Jean « Dieu est Amour », (1J 4, 8.16), Duns Scot énonce non pas tant le primat de la volonté sur la raison mais surtout le primat de l'amour sur tout. Nombreux sont les spécialistes à considérer la métaphysique de Scot comme une « métaphysique de l'amour », compréhensible à travers l'explication de l'Incarnation du Christ, en tant que lien entre Dieu et l'humanité à travers l'amour.

Duns Scot cherche en effet à connaître tout ce qui a été réuni en Dieu. Dieu est Existence première, parfaite, infinie et libre, et pourtant s'unit à l'humanité à travers Jésus Christ, parole Incarnée. Il considère d'ailleurs comme hérétique le fait de diviser Jésus Christ pour n'y voir que l'homme ou que Dieu. Duns Scot rappelle qu'il y a en Jésus Christ **-en une seule personne donc- deux natures**. L'union de l'humanité et de la divinité se fait ainsi seulement dans la personne du Verbe Incarné. Celle-ci possède pour l'éternité sa nature divine mais a également assumé une nature humaine. D'ailleurs même après sa Résurrection le Christ garde sa nature humaine à présent ressuscitée et glorifiée cohabitant avec sa nature divine.

Cette union, d'après les conciles des premiers siècles de l'Eglise que Duns Scot a également étudiés, ne change en rien la nature humaine du Christ, et ne garantit pas d'elle-même un secours et un rachat de l'humanité. Il conclut que **Dieu se serait fait homme même si Adam n'avait pas péché**, c'est-à-dire, même si les hommes n'avaient pas péché¹¹³, car Dieu souhaitait avant tout que dans le Christ l'humanité et le monde soient liés à Lui par le lien le plus fort, à savoir un lien d'amour. Selon lui, il est inconcevable que l'œuvre suprême de Dieu ait pour principale cause le péché de l'homme.

¹¹¹ « *Deus est rationabilissime et ordinatissime volens* ».

¹¹² In Jean Duns Scot, *Ordinatio III*.

Bien sûr, le terme « volonté » comprend ici un sens large, englobant également les sentiments, parmi lesquels l'amour est considéré comme au sommet de cette volonté, et ainsi comme le couronnement de tout l'esprit humain : le pouvoir qui permet à l'homme d'élever son âme vers Dieu.

¹¹³ « Il est dit que la chute de l'Homme a été une cause nécessaire à la prédestination du Christ, c'est-à-dire que Dieu a prévu la chute d'Adam, à cause duquel Il a prévu la rédemption à travers le Christ, puis l'Incarnation et l'adoration du Christ. Moi je soutiens pourtant qu'aucune chute n'a été à l'origine d'une prédestination du Christ : ni la chute de l'ange ni celle de l'homme, ni même celle de toute autre créature ne devait avoir lieu [comme condition] pour l'Incarnation », J. Duns Scot, in *Reportatio parisiensis*.

Duns Scot s'appuie, pour démontrer cette nouvelle idée, très audacieuse il faut le reconnaître, sur l'hypothèse de la rationalité parfaite de Dieu. Pour quiconque est rationnel et ordonné, le but est d'abord prévu avant les moyens pour atteindre ce dernier. Or, Duns Scot montre que Dieu veut en priorité ce qui lui est propre et ensuite seulement ce qui lui est extérieur. En ce sens, si la chute d'Adam avait été la cause de la prédestination du Christ, cette noble œuvre de Dieu aurait été purement conjoncturelle. Il semblerait pourtant irrationnel que Dieu ait pu abandonner une telle œuvre du fait du bon comportement d'Adam, au cas où il n'aurait pas péché.

De ce raisonnement Duns Scot énonce l'ordre divin : « D'abord Dieu se voit lui-même comme le Bien suprême, puis Dieu pense toutes les créatures »¹¹⁴, puis seulement les grâces, les péchés, pour enfin penser « un moyen de salut dans la souffrance du Fils Incarné »¹¹⁵. Ainsi le Christ a d'abord été destiné à la grâce avant d'être destiné à la souffrance en tant que remède à la chute de l'Homme¹¹⁶ : pour lui, l'Incarnation de Dieu en Jésus a été prévue avant le péché de l'Homme comme manifestation d'amour, et la croix est bien plus que le remède conjoncturel à cette chute de l'Homme¹¹⁷.

C'est d'ailleurs principalement en ce qui concerne l'Incarnation du Christ que Duns Scot diffère essentiellement de Saint Thomas et plus généralement de la théologie traditionnelle, cette dernière enseignant que si le premier homme n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné. En effet, saint Thomas raisonne en estimant que le bien a de soi par essence l'aptitude à perfectionner. Or, saint Thomas considère que comme Dieu est le souverain bien infini, Dieu se communique librement lui-même en personne à une nature créée –Jésus Christ en l'occurrence–, ce qui arrive par l'incarnation du Verbe. D'où l'affirmation par Saint Thomas, ce n'est qu'après le péché que le Verbe s'est incarné pour offrir à Dieu une satisfaction adéquate, pour nous racheter.

Pour faire simple, thomistes et scotistes s'accusent mutuellement de confondre fin et moyen. Ainsi, Duns Scot souligne une difficulté dans le raisonnement de saint Thomas : en effet, logiquement, celui qui veut **avec sagesse** veut d'abord la fin et ce qui est le plus près d'elle, et ensuite seulement les moyens subordonnés¹¹⁸ ; il y a ainsi subordination non pas de plusieurs vouloirs divins, mais des objets voulus. Or, le Christ est plus près qu'Adam de la fin dernière de l'univers, qui est la manifestation de la bonté divine, le Christ en effet est plus parfait et plus aimé. D'où l'affirmation par Scot que Dieu, pour manifester sa bonté, veut d'abord le Christ ou l'incarnation du Verbe avant Adam, et avant que son péché ne soit commis.

¹¹⁴ In *Reportatio Parisiensis* de J D Scot.

¹¹⁵ In *Ordinatio* de J D Scot.

¹¹⁶ « Le médecin a comme but la santé du malade avant de prescrire un remède pour le guérir », Prof. Sikora en commentaire de JD Scot dans *l'Anthologie des mystiques Franciscains* (en polonais : Varsovie, éd. S. Kafel, tome 2, XIII-XIV, 1986).

¹¹⁷ « Tout a été créé par lui et pour lui. » (Col 1,17)

¹¹⁸ « *Ordinate volens prius vult finem et propinquiora fini, quam alia* »

Plus largement, d'autres débats alimentèrent le conflit entre les deux écoles, divergentes notamment au sujet des actes du Christ. En effet, à la question de savoir si ceux-ci sont méritoires¹¹⁹ intrinsèquement ou extrinsèquement, saint Thomas défend la première position estimant qu'il s'agit là d'actes *théandriques*, c'est-à-dire comme résultant à la fois de l'homme et de Dieu; en rapport à cette double nature humaine et divine. A cela Scot répond que ces actes sont méritoires extrinsèquement parce que Dieu les accepte pour notre salut.

Duns Scot considère par ailleurs le **sacrement de l'Eucharistie comme partie intégrante du mystère de l'Incarnation** et ainsi prévue par Dieu comme la manifestation inconditionnelle de l'amour divin. A travers l'Eucharistie s'exalte ainsi l'achèvement de toute la Création en Jésus Christ, manifestant ainsi dans un mode nouveau la magnificence de son amour. La présence du Christ dans l'Eucharistie n'est pas, pour Duns Scot, une humiliation mais au contraire une exaltation d'un service d'amour. Ainsi le Christ glorifié est en correspondance avec son humiliation amoureuse : éprouvé sur la croix, Dieu l'exalte par-dessus tout.

Enfin, l'Incarnation du Christ est un point d'appui dans les recherches mariologiques de Duns Scot, lequel arrive au constat que **Marie a été conçue sans l'empreinte du péché originel**. Le cheminement de sa réflexion est le suivant : puisque Jésus possède le primat absolu sur l'univers, Scot conclut nécessairement que l'Incarnation de Dieu en Jésus a été prévue en premier, entraînant en quelque sorte dans un seul et même mouvement sa Mère, et donc la nécessité d'une **rédemption préalable** de Marie en vue de sa maternité. Ainsi, bien qu'ayant été née de saint Joachim et de sainte Anne, l'âme de Marie aurait été lavée par Dieu, dès sa conception, des conséquences morales du péché originel d'Adam et Eve. A travers cette déduction, Scot a contribué à l'affirmation, du dogme de l'Immaculée conception¹²⁰.

Bibliographie

Ruedi Imbach, Maryse-Hélène Méléard *et alii*, *Philosophes médiévaux des XIII et XIV^e siècles : anthologie de textes philosophiques*, UGE, 1993.

Etienne Gilson, *Jean Duns Scot : positions fondamentales*, Paris, J. Vrin, 1952.

Salezzy Kafel (éd), *Anthologie des mystiques Franciscains* (tome 2, XIII-XIV s.), Varsovie, 1986.

¹¹⁹ C. à d. s'ils sont vraiment dignes d'être récompensés

¹²⁰ En effet, l'Immaculée Conception, longuement discutée au Moyen Age, est peut à peu affirmée dans l'Église et représentée dans l'art sacré. Elle est proclamée en tant que dogme en 1854, par le pape Pie IX dans la bulle *Ineffabilis Deus*.

La spécificité de l'Incarnation dans le christianisme

Henry Simonin, 3A

Le christianisme se définit par la foi en l'existence de Jésus Christ, le Fils de Dieu, et l'Incarnation de Lui-même selon le mystère de la Sainte Trinité. Pour autant, si les autres religions monothéistes – l'islam et le judaïsme – ne reconnaissent pas ce mystère, la seule notion de l'incarnation n'est pas exclusivement propre au christianisme. Ainsi, si on prend le sens d'incarnation comme l'action de revêtir un corps de chair, on peut distinguer plusieurs types d'incarnation au sein de plusieurs religions telles que le christianisme, l'hindouisme, le jaïnisme, le sikhisme et bouddhisme : des incarnations partielles ou totales de divinités ou des incarnations non divines appelées réincarnations. Par ailleurs, le mystère de l'Incarnation est le fondement majeur du christianisme qui la différencie des deux autres religions monothéistes. Ainsi, étudier la spécificité de l'Incarnation dans le christianisme permet de faire une étude comparée entre les religions représentant plus de cinq milliards de la population mondiale.

La nature de l'Incarné : vrai homme - vrai Dieu

Les seules religions qui admettent l'Incarnation de divinités sont l'hindouisme et le christianisme. Les deux religions reconnaissent qu'un Dieu ou plusieurs dieux est ou sont descendu(s) en étant vraiment homme au milieu des hommes pour les sauver. Dans l'hindouisme, il existe plusieurs incarnations de multiples dieux alors que le christianisme ne croit qu'en une seule Incarnation : celle du Fils de Dieu, Jésus Christ.

Dans l'hindouisme, l'incarnation se réalise principalement à travers les dix avatars de Vishnou. *Avatar* signifiant « descente », le dieu descend donc sur Terre de différentes manières. Il existe des incarnations premières appelées *Svarupavatar* qui sont les descentes directes de Vishnou sur Terre, soit complètement dans une enveloppe charnelle mais ne se manifeste que partiellement (*Amsarupavatar*), soit toute sa puissance et ses qualités

agissent (*Purṇa*). Les incarnations secondes appelées *Avesha avatar* déterminent la descente de l'esprit de Vishnou dans le corps d'un homme le temps de la mission. De plus, il peut s'agir d'incarnation sous forme humaine, semi-humaine ou animale.

Les avatars n'illustrent pas toujours une union parfaite de la nature humaine ou animale avec la nature divine et il n'est pas précisément écrit comment ces deux natures se combinent. Mais les Vedas déterminent les qualités qui caractérisent les avatars : une beauté parfaite (*soundarya*), la toute-puissance (*vīrya*), la plénitude infinie (*aishvarya*), la sagesse absolue (*Jñāna*), la renommée universelle (*yasha*) et le détachement absolu (*vairāgya*).

Au contraire, le Dieu des chrétiens s'est incarné à travers une naissance simple et paradoxalement extraordinaire. Il a pris chair de la Vierge Marie par l'Esprit Saint, celle-ci n'ayant ni grande richesse ni statut social élevé mais immaculée de tout péché, comme le plus petit d'entre tous les mortels alors qu'Il est le plus puissant d'entre tous. Jésus a vécu comme tout homme, a grandi dans une famille, a souffert, a été tenté par le mal sans y succomber. Cela ne signifie pas que le Christ avait péché. Si Jésus a eu des doutes et des hésitations, il les a surmontées par son intelligence et sa volonté propre sans faire aucune erreur : « la nature humaine a été assumée, non absorbée » (GS 22, §2). Ainsi, Il a accepté de « croître en sagesse, en taille et en grâce » (Lc 2, 52) c'est-à-dire de vivre réellement une vie simplement humaine. Il est le Fils de Dieu : il tire son être de Dieu et incarne Dieu mais a aussi un vrai corps humain et une vraie âme humaine, fruits de l'union des deux natures sans confusion ni séparation. Il a vécu la condition d'homme en étant vrai homme et s'est abaissé tout en restant Dieu.

Enfin, certaines religions telles que le sikhisme, le bouddhisme et le jaïnisme croient en la réincarnation. Ce ne sont pas des dieux qui s'incarnent mais des hommes qui s'incarnent en d'autres hommes après leur mort. La nouvelle vie est déterminée par l'accumulation des actions passées bonnes ou mauvaises appelées *karma*. Selon l'hindouisme, il existe une hiérarchie des vies – les démons puis les plantes, animaux, les hommes et les dieux – c'est-à-dire que si le *karma* d'une personne est trop mauvais, la vie de celle-ci sera d'un rang inférieur. Pour les Jains et les Bouddhistes, la différence réside dans le fait que les dieux ne sont que des êtres célestes qui ont accumulé du pouvoir grâce à leur sagesse et à la compassion pour les autres, ils sont « inférieurs » aux hommes et les bons dieux qui suivent l'ascétisme se réincarnent donc en hommes ! Les Bouddhistes, de plus, remettent en cause l'existence d'une âme éternelle et individuelle. Pour eux, rien ne persiste pas même l'âme, la réincarnation n'est donc qu'une transmission d'information, un code génétique – le *karma* – et non pas une transmission de l'âme dans un autre corps.

Le Verbe se fait chair

Pour certains, les dix avatars représentent les périodes de la vie sur terre : le poisson, la vie maritime ; la tortue, l'amphibie ; le sanglier, la vie sur terre ; l'homme lion, l'ère mammifère ; le nain, le développement incomplet de l'homme, le brahman, l'homme un peu plus développé ; Rama, la capacité de bien gouverner ; Krishna, la découverte des sciences, l'art, la culture et l'économie et Bouddha, le progrès social. Ainsi, les avatars de Vishnou rythmeraient les cycles cosmiques (*Mahayurga*) afin de perpétuer l'équilibre entre le bien et le mal. Les avatars sont envoyés pour mener à bien cette mission, c'est à dire l'équilibre du monde ou le *dharma* ou encore la loi universelle (ordre établi composé de tous les devoirs, individuelle, sociale et religieux). A chaque ère, un nouvel équilibre, menacé par l'orgueil, la colère et l'avarice, doit être atteint après la montée en puissance d'un nouveau mal. Vishnou intervient donc régulièrement à travers différents avatars transmettant des messages différents pour rétablir la distorsion de l'équilibre. C'est pour cela qu'il peut y avoir des conflits entre ceux-ci, comme ceux de Paras'urama et Rama. La visée des incarnations est donc un certain conservatisme ressemblant plus à un contrôle incessant d'une situation neutre qu'au sauvetage de l'humanité pour l'éternité.

Au contraire, Jésus Christ ne s'est incarné qu'une seule fois pour nous sauver définitivement en nous transmettant un message révolutionnaire : le rachat de nos péchés. Cette révolution met fin au règne du « Prince de ce monde » : Satan, durant lequel le peuple vénérât des idoles. Le Messie a renversé non pas l'ordre naturel mais une hiérarchie artificielle, celle du puissant dominant l'opprimé. C'est une révolution des cœurs, par le haut, par Dieu et non pas par le peuple. Par son sacrifice douloureux sur la croix et sa glorieuse résurrection, Il nous a montré l'importance de nos péchés tout en illustrant la supériorité de son amour. Dieu, en s'incarnant en Jésus, a montré le chemin à l'homme en lui apprenant qu'il peut parvenir à la sainteté et la vouloir. Cette incarnation est la nouvelle Alliance entre Dieu et son peuple, une nouvelle espérance sur la route du salut.

Par comparaison, la notion de réincarnation présuppose une vision négative de la vie ou plutôt des vies. Elles sont vues comme des successions de périodes de souffrances. On peut aussi parler de révolution, mais dans le sens physique du terme c'est-à-dire cycle et non pas abolition d'un passé mauvais. Pour les bouddhistes, jaïns et hindous, seul l'Eveil permet d'interrompre ce cycle et entraîne l'objectif ultime qui est la cessation de la souffrance et de ses causes. C'est la fin des émotions, du désir des sens, du désir de l'existence et de l'ignorance. Cet état est le *Nirvana* ou la *Moksha*, le détachement suprême du corps et de l'esprit pour arriver à l'état de non-être. Pour les Sikhs, le *Nirvana* est le retour vers Dieu grâce à une vie saine, la fusion avec l'Absolu.

Sikhisme

*Le sikhisme a été fondé en Inde au XV^{ème} siècle par le guru Nanak qui réalisa un syncrétisme des principales religions indiennes - l'hindouisme et l'Islam, plus particulièrement sa branche mystique : le sufisme – en reconnaissant un Dieu unique et omnipotent, et le cycle des réincarnations tout en s'opposant au système des castes. Le sikhisme ne fait pas de différences entre Dieu et celui qui aime Dieu et ne croit pas à l'incarnation de Dieu. Le livre sacré sikh est le *Adi Granth*, recueil des enseignements des 10 premiers gurus (« maîtres » en hindi), dans lequel est écrite la doctrine sikh. Le but de la vie humaine est de casser le cycle des réincarnations et rejoindre Dieu en suivant cette doctrine et en rendant service et charité.*

5 K structurent la pratique religieuse sikh :

- *Se laisser pousser le Kes c'est-à-dire la barbe et les cheveux*
- *Porter le Kaach, le short militaire*
- *Avoir le Kirpan, une dague en acier*
- *Porter un Kanga, un peigne*
- *Porter un Kara, le bracelet en acier qui repousse la tentation de la violence*

L'expression de l'amour infini de Dieu pour les hommes

La foi en l'Incarnation de Jésus Christ dévoile une dimension nouvelle qui dépasse notre propre raison. Comment le Dieu tout puissant, le créateur a-t-il pu se dépouiller, accepter d'être jugé comme le pire des hommes, souffrir ? Comment a-t-il pu donner son Fils, ou lui-même d'après le mystère de la sainte Trinité ? Dans son amour infini, Il se fait homme, partage les souffrances de l'humanité et de ce fait sacralise celle-ci en s'y associant par la Nouvelle Alliance. Cette folie n'est pas reconnue par les deux autres religions monothéistes. Pour celles-ci, le Dieu omnipotent est trop grand pour avoir été homme, avoir été calomnié et crucifié. L'islam considère l'expression Fils de Dieu comme fils spirituel de Dieu donc voit en Jésus un simple prophète. Le judaïsme ne reconnaît pas Jésus comme le Messie. Le Messie sera précédé par le retour du prophète Elie et se situera dans la lignée de David.

Par ailleurs, les atouts surnaturels des incarnés révèlent aussi une nature divine différente. Les avatars ont des pouvoirs exceptionnels qu'ils utilisent de manière spectaculaire devant les hommes et les démons. Ainsi Krishna dès sa plus jeune enfance avait un pouvoir surnaturel, en buvant au sein empoisonné d'une femme mal intentionnée, il ne mourut pas mais aspira la vie de cette femme ! Il sauva aussi les hommes d'un énorme serpent venimeux qui empoisonnait la rivière, en dansant avec lui et vainquit de multiples démons à l'âge de cinq ans. Par ailleurs, Rama était un prince qui avait la puissance physique et politique et la gloire terrestre.

Au contraire, la puissance de Jésus Christ se révèle à travers des miracles différents dont le but n'est pas de vaincre physiquement et de manière grandiose des monstres démoniaques. Jésus cherche même à cacher ces miracles pour qu'on le suive par un choix libre et une confiance aveugle. Il nous a dit "Parce que tu m'as vu, tu as cru. Heureux ceux qui n'ont pas vu, et qui ont cru !" » (Jn 20, 24-29). Ou encore au lépreux guéri « Garde-toi d'en parler à personne » (Mt 8, 4). Si Dieu avait complètement dévoilé sa puissance, nous n'aurions plus la liberté de ne pas le suivre, de ne pas croire. Il ne s'impose pas à nous mais montre le chemin à chaque individu par sa Parole pour que nous le suivions non pas par du fait de preuves tangibles mais par la foi.

Enfin, on peut remarquer, dans l'hindouisme, que les dieux donnent le pouvoir aux démons qui ont pratiqué l'ascétisme et la méditation et ceux-ci forcent les dieux à envoyer des avatars pour leur survie. Ces avatars révèlent des dieux qui paraissent très humains. Certains semblent avoir les mêmes penchants : Krishna par exemple était voleur et séducteur, Indra était jaloux, Shiva pouvait se mettre en colère... Jésus, le Ressuscité, même s'il a été réellement vulnérable comme tout homme –il a par exemple ressenti l'angoisse au Mont des Oliviers, illustre un Dieu parfait, plus fort que la mort et le péché. Il témoigne donc que Dieu et les hommes sont de natures différentes tout en les associant par la Nouvelle Alliance.

L'unique Incarnation de Jésus Christ à la fois simple homme et Dieu tout puissant, nous dévoile un Dieu d'amour, souhaitant notre libération du péché, et nous révèle le chemin, la possibilité et l'appel pour chaque homme à aller sur ses traces. Cette voie à suivre n'est pas les raccourcis simplistes de nos désirs fugaces ou les parcours sinueux du péché, mais elle est la voie du service, de la prière, du sacrifice humble et quotidien qui mène à ce pour quoi nous sommes faits, au secret de notre bonheur : aimer autrui comme Dieu nous aime. Dans ce magnifique accomplissement, Dieu a voulu associer l'humanité puisqu'il a demandé et non pas ordonné à Marie d'enfanter son Fils. C'est à partir du Oui de Marie que tout a commencé. En suivant l'exemple de Marie, Dieu nous invite donc à apprendre chaque jour à savoir dire oui au Christ afin de rendre le monde plus fécond et propager cette Bonne nouvelle du Dieu incarné mais surtout du Christ ressuscité.

Jainisme et Bouddhisme

Le Jainisme et le Bouddhisme sont des religions fondées au VI^{ème} siècle av J-C, révélées par deux princes de l'Inde du Nord qui ont refusé le pouvoir et ont reçu une illumination sous un figuier royal (Gautama Siddhartha ou Bouddha pour le Bouddhisme et Tirtankara Mahāvīra pour le Jainisme). Elles sont toutes les deux le fruit de réformes de l'hindouisme en réaction à l'orthodoxie brahmanique (sorte de pharisaïsme à la manière hindoue). Elles ne reconnaissent pas les Vedas¹²¹ (textes sacrés hindous), le système des castes et l'existence de dieux mais croient en la réincarnation. La vie n'est pas unique mais c'est un cycle de vies de souffrance dont la cause est le désir. Pour les Bouddhistes, le but de la vie est donc d'en sortir par le chemin octuple pour les Bouddhistes structuré en trois axes :

La sagesse :

- 1. La compréhension juste, c'est-à-dire percevoir la vérité par sa propre expérience et non pas par un enseignement, comprendre que nos actes accumulés forment notre karma qui façonnera notre prochaine vie.*
- 2. La pensée juste, c'est-à-dire résoudre la souffrance d'autrui et le combat contre l'égoïsme ;*

La conduite éthique :

- 3. La parole juste signifie le respect de la parole c'est-à-dire le refus du mensonge, de la déformation des propos, des paroles outrancières ou de la médiance ;*
- 4. Les moyens de vie juste, c'est-à-dire chercher à ne pas nuire à la vie des êtres vivants soit en le tuant soit en le blessant ;*
- 5. L'action juste c'est-à-dire la chasteté ou plus précisément le refus de l'adultère, de la prostitution, de relations sexuelles illégales ; le refus de consommation de produits intoxicants comme l'alcool, le tabac ou la drogue ; le refus de tout type de vol tels que le vol direct, l'absence de paiement ou encore la vente à un prix excessif ;*

La discipline mentale :

- 6. L'effort juste : éviter de nouvelles passions, combattre des habitudes mentales malsaines et en créer de bonnes ;*
- 7. L'attention juste : utiliser ses sens pour déterminer la nature exacte de l'objet sans préjugés.*
- 8. La concentration juste : la méditation permise par la victoire contre le laxisme et l'excitation engendrée par avidité et haine. Il faut oublier sa propre conscience, les pensées conscientes et ne pas s'arrêter sur des sentiments intérieurs afin d'atteindre le calme intérieur ni perturbé par des émotions ni positives ni par des émotions négatives.*

Les Jains pratiquent des préceptes similaires mais leur ascétisme est très exigeant alors que les Bouddhistes à l'image de Bouddha, suivent la voie du Milieu c'est-à-dire ne suivre ni la vie d'un ascétisme extrême ni celle d'un libertin mais une conduite mesurée ne générant de souffrance envers personne. Ainsi, la pratique jain de la non-violence (ahimsa) est plus poussée car ceux-ci distinguent quatre types de violence : la violence accidentelle engendrée par les tâches vitales telles que la cuisine; la violence professionnelle celle engendrée par un métier tel que l'agriculteur; la violence défensive c'est-à-dire la légitime défense ou la protection de plus faible ; et la violence intentionnelle engendrée par une volonté consciente. Le Jainisme prône l'abstention totale de la violence intentionnelle et la diminution maximale des autres violences.

¹²¹ Textes sacrés hindous

Les avatars de Vishnou

- le **poisson Matsya** sauve un saint d'un gigantesque déluge ;
- la **tortue Kurma** sert, aussi bien aux dieux qu'aux démons, de pivot pour faire tourbillonner un océan de lait dont la crème, perdu par le déluge, donne l'immortalité aux dieux et démons ;
- **l'homme-lion Narasimha** pour tuer l'homme qui, à force de méditation, a obtenu l'invulnérabilité face aux hommes, bêtes et dieux et ne peut pas être tué ni à l'intérieur ni à l'extérieur d'une maison, ni pendant la nuit ni pendant le jour, ni sur terre, ni dans les airs ni dans les mers. Cet homme, du fait de son orgueil croissant, devient un démon forçant Vishnou à s'incarner en homme-lion pour le tuer au seuil d'une porte, à la tombée de la nuit, sur son genou afin de contourner son invincibilité ;
- de la même manière Vishnou tue un démon similaire en s'incarnant en **sanglier** ;
- Vishnou apparaît sous la forme d'un **nain** pour détruire la puissance du roi Bali qui concurrençait les dieux par l'étendue de son royaume. Le nain demande au roi de lui donner l'équivalent de trois pieds de terre. Le roi accepte, tellement la requête est minime, mais le nain prend la forme d'un être immense dont les trois pas font la terre entière ;
- Vishnou s'incarne en Parasurama, un brahman (caste spirituelle) envoyé pour tuer la caste des rois et des guerriers (kshatrya) qui exercent la tyrannie sur les autres castes ;
- le puissant **Rama, prince** d'Ayodhya est envoyé pour tuer le démon Ravana qui ne peut être tué par aucune divinité ;
- **Krishna** est un des avatars les plus vénérés en Inde. Lorsqu'il est jeune il détruit plusieurs démons, puis il s'amuse à séduire les bergères, adulte il participe à la guerre Mahabharata, la plus grande d'Inde et enfin il termine sa vie à méditer dans la forêt jusqu'à ce qu'il soit tué par un chasseur ;
- **Bouddha** est envoyé pour affaiblir les démons qui est devenu trop puissant du fait de leur ascétisme, il propage une fausse philosophie pour les affaiblir ;
- **Kalki** sera le dernier avatar dont la mission sera de mener la fin du monde et de préparer le renouveau de la vertu.

3/ Enfants de Dieu et frères de Jésus

La figure de Jésus dans la théologie de la libération

Simon Cossiez, 4A



Toute christologie doit confesser que Jésus est le Christ, mais ce que souligne la christologie de la libération, c'est que le Christ est Jésus. »¹²² La théologie de la libération met plus d'importance sur la nature humaine de Jésus que sur la nature divine du Christ. En 1971, le prêtre péruvien Gustavo Gutiérrez étudie les textes religieux pour développer le côté humain de Jésus Christ dans l'ouvrage référence *Teología de la liberación. Perspectivas*. Il pense la théologie comme « une réflexion sur la pastorale et sur la vie chrétienne, une réflexion critique sur la *praxis* à la lumière de la foi qui permet d'ouvrir des chemins concrets de libération »¹²³. Le franciscain brésilien Leonardo Boff publie *Jesús Cristo libertador. Ensaio de cristologia cristiana para o nosso tempo* en 1971.

La théologie de la libération est d'abord une *praxis*, une mise en pratique de la foi avec pour lieu de foi les pauvres, qui naît dans les années 1960. Dans le contexte pré et post conciliaire du deuxième concile du Vatican (1962-1965), les actions des chrétiens contre la pauvreté se développent. En France, de nombreux prêtres deviennent des prêtres-ouvriers et l'Action Catholique Ouvrière compte de nombreux membres. En Amérique latine, des résolutions nouvelles sont adoptées. La Conférence épiscopale latino-américaine de Medellín de 1968 dénonce les structures des sociétés d'Amérique latine comme fondées sur l'injustice, la violation des droits fondamentaux du peuple et la « violence institutionnalisée », et reconnaît l'option préférentielle pour les pauvres¹²⁴, tout en se solidarisant avec l'aspiration du peuple à la « libération de toute servitude ». Il faut se replacer dans le contexte d'un peuple d'Amérique latine soumis aux tensions de la

¹²² SOBRINO, J., *Jésus en Amérique latine*, trad. De l'espagnol, Paris, Cerf, 1986, p. 26.

¹²³ Interview de Gustavo Gutiérrez dans « La Revista » du journal *El Nueva Día*, 22 juin 2008.

¹²⁴ La priorité est mise sur l'évangélisation des pauvres. L'option est dite « préférentielle » pour ne pas exclure l'évangélisation des autres.

guerre froide entre les dictatures soutenues par les Etats-Unis et les guérillas soutenues par les Soviétiques, d'une manière générale. Dans cette lutte, la « théologie du développement » dominante jusqu'en 1968 passe à une théologie de la libération dans les années 1970, en évitant l'écueil d'une théologie marginale de la révolution. Cette tentative de soutien à la révolution marxiste est condamnée par la Congrégation pour la doctrine de la foi en 1984 qui pose un cadre pour la théologie de la libération, en insistant sur la libération la plus importante, celle du péché.

La théologie de la libération est très incarnée dans les conditions socio-économiques de l'Amérique latine. Elle développe une lecture de la Bible orientée vers cette perspective de libération du pouvoir oppresseur et de libération de la pauvreté, en mettant l'accent sur la figure de Jésus et sur son engagement dans la société. C'est ainsi que certains thèmes de la théologie de la libération sont aujourd'hui utilisés pour soutenir une nouvelle théologie de l'environnement ou du féminisme.

Une théologie s'appuyant sur la figure de Jésus libérateur

« Toute théologie doit affirmer que Jésus est Dieu, mais ce que souligne la christologie de la libération, c'est que nous savons ce qu'est Dieu à partir de Jésus. C'est là, croyons-nous, le noyau de la foi qui est à la fois bonne nouvelle et scandale. Il y a là un scandale pour l'homme naturel qui croit *a priori* savoir déjà ce qu'est un homme et ce qu'est être Dieu et qui prétend juger la vérité de Jésus à partir de ce savoir préalable. Mais cela est surtout scandaleux – et cela le demeure même pour des croyants – lorsque *a posteriori* l'homme véritable apparaît comme pauvre, serviteur, anéanti, crucifié et glorifié seulement pour cela et à travers cela ; lorsque le Dieu véritable apparaît comme prenant parti pour les pauvres et les opprimés, comme libérateur par amour, comme celui qui livre son fils, soit, selon une métaphore audacieuse, comme Dieu libérateur et crucifié. Cela devient doublement scandaleux lorsque c'est précisément ce Jésus, vivant ainsi son humanité et rendant définitivement présent ce Dieu, qui annonce la bonne nouvelle qu'il est. Réunir scandale et bonne nouvelle, cela est scandaleux pour la raison naturelle, mais cela est la substance de la foi chrétienne. »¹²⁵

La théologie de la libération lit la foi chrétienne à travers la figure de Dieu libérateur et crucifié. Déjà dans l'Ancien Testament, Dieu est libérateur dans le livre de l'Exode où le peuple hébreu est libéré de l'esclavage par les Egyptiens et est conduit par Dieu à travers la mer Rouge et le désert vers la terre de Canaan (Ex 12 et suiv.). Cette libération des Hébreux est une dénonciation prophétique de l'injustice et de l'oppression, qui va servir de référence à la théologie de la libération.

¹²⁵ SOBRINO, J., *op. cit.*, p. 26.

Dans le Nouveau Testament, la théologie de la libération insiste sur Jésus et non sur le Christ, comme en témoigne la citation *supra*. Jésus s'affirme comme un libérateur, mais non comme un révolutionnaire. Il annonce la bonne nouvelle du royaume de Dieu. « Il faut aussi que j'annonce la bonne nouvelle du royaume de Dieu ; car c'est pour cela que j'ai été envoyé » (Luc 4, 43). Il décrit le « royaume des cieux » à venir (Matthieu 25, 1). D'après la théologie de la libération, les chrétiens peuvent hâter la venue du royaume de Dieu dans lequel les pauvres sont les bienvenus. « Heureux vous les pauvres, car le royaume de Dieu est à vous ! » (Luc 6, 20). De même, le royaume de Dieu qui est déjà dans le cœur de tout chrétien est dirigé par Jésus Christ et non par un souverain temporel. La théologie de la libération affirme en effet que le royaume de Dieu doit commencer ici-bas en défendant une vie matérielle humaine et digne. « *Le Royaume de Dieu doit commencer ici-bas, en défendant la vie prosaïque et matérielle, une vie humaine et digne, qui est la première médiation du Royaume.* »¹²⁶

Enfin, la crucifixion de Jésus Christ montre son engagement total. La théologie de la libération insiste sur les conditions historiques de sa passion et son injuste condamnation. La résurrection confirme la vérité de la vie de Jésus Christ et ses dimensions entières humaine et divine. Elle nous libère du péché, ce que nous célébrons à chaque fête de Pâques. D'après la théologie de la libération, chacun est appelé à s'engager pleinement pour la libération des pauvres, tel Jésus qui nous sauve du péché.

Une théo-*praxis* centrée sur les pauvres et sur la libération des conditions socio-économiques

La théologie de la libération est surtout une théo-*praxis*, une théologie incarnée ayant pour but de libérer les pauvres de leurs intolérables conditions de vie. Leonardo Boff affirme que la théologie de la libération consiste à descendre les pauvres de la croix, à passer du spirituel à l'action auprès des pauvres. « *Une théologie militante, qui lutte pour 'descendre les pauvres de la croix', sans de prétendues neutralités ni d'hypocrites justes-milieux.* »¹²⁷ Avant la théorisation de la théologie, des communautés ecclésiales de base sont créés dans les années 1960 afin de lutter pour une amélioration des conditions de vie des plus pauvres. Puis elles sont à la base d'un engagement social et politique, aux marges des guérillas marxistes. Elle essaie de revenir à une foi chrétienne plus ancrée dans le monde, à une orthopraxie, à l'instar du Christ et de l'Église primitive.

¹²⁶ Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, *Bajar de la cruz a los pobres, Cristología de la Liberación*, 2007 (« el Reino de Dios debe comenzar desde abajo, defendiendo la vida concreta y material, una vida humana y digna, que es la primera mediación del Reino. »)

¹²⁷ *Ibid.*, « Una teología militante, que lucha por «bajar de la cruz a los pobres», sin pretendidas neutralidades ni hipócritas equidistancias. »

« Le thème fondamental des évangiles « suivre le Christ » a été fort peu thématiqué et traduit en attitudes concrètes. L'orthodoxie, c'est-à-dire la justesse de la pensée sur le Christ, avait le primat sur l'orthopraxie, c'est-à-dire la justesse de l'agir à la lumière du Christ [...] Nous savons toutefois que, pour le Christ et l'Eglise primitive, l'essentiel n'était pas de ramener le message du Christ à des catégories systématiques de compréhension intellectuelle, mais de créer de nouvelles manières d'agir et de vivre dans le monde. »¹²⁸

Des communautés ecclésiales de base existent encore aujourd'hui, surtout en Amérique Centrale. Il s'agit de petits groupes chrétiens des milieux populaires, subdivisions des paroisses des campagnes et des quartiers urbains périphériques, qui vivent leur foi en lisant la Bible essentiellement. Dans la lignée de la « conscientisation » développée par le Brésilien Paulo Freire dans les années 1960¹²⁹ et du mouvement de « nouveau biblique » apporté par Vatican II, des prêtres originaires d'Europe ou d'Amérique du Nord ont formé ces communautés de base afin de développer l'éducation des pauvres, notamment par la lecture de la Bible. De nombreux groupes se sont rapidement gérés de manière quasiment autonome, surtout dans les régions éloignées des grands axes de circulation, les prêtres ne venant que pour réguler ces groupes et leur apporter des enseignements. Ces communautés sont devenues de vrais lieux de vie, avec des activités religieuses et sociales telles que l'organisation des loisirs, du logement ou de la santé par exemple. Toutes ces activités reposent sur la lecture et les commentaires en groupe de la Bible. Ces communautés ecclésiales de base sont vécues dans l'esprit des premières communautés chrétiennes des Actes des Apôtres (Actes 2, 42-47).

« Les personnes ne se contentent ainsi plus des sacrements mais réfléchissent à partir de la Bible sur le sens de la situation de pauvreté que l'on ne ressent plus comme fatale. Contrairement à une certaine prédication traditionnelle on se rend compte que là n'est pas la volonté de Dieu, qu'au contraire l'homme peut et doit prendre en mains son destin, participer à la transformation du monde, lutter contre l'injustice. On comprend que le « salut » n'est pas seulement une affaire individuelle mais que c'est ensemble que l'on va vers le « Royaume » ».¹³⁰

Ces communautés de base ont permis de conscientiser les pauvres politiquement, du fait qu'ils peuvent agir contre leur condition sociale. C'est ainsi que les communautés de base et la théologie de la libération ont pu servir de base aux révolutions marxistes d'Amérique latine. D'ailleurs, Marx n'aurait pu que se réjouir de voir l'éducation des « masses » dans les communautés de base leur permettant de sortir de leur marginalisation de la société, de prendre conscience de leur potentiel poids politique et pouvant mener à la « lutte des classes ». A ce sujet, une confession de foi élaborée dans une communauté de base est révélatrice.

¹²⁸ BOFF, L., *Jésus-Christ libérateur*, trad. du brésilien, Paris, Cerf, 1974, p. 54-55

¹²⁹ FREIRE, P., *L'Éducation comme pratique de la liberté*, 1964

¹³⁰ BARTH, M., o.p., « Théologie de la libération », dans *Protestants dans la ville*, 26 octobre 2003

« Je crois en toi, compagnon,
Christ humain, Christ ouvrier,
Vainqueur de la mort.
Par ton sacrifice immense
Tu as engendré l'homme nouveau pour la liberté.
Tu ressuscites tous les jours dans chaque bras
Qui se lève pour défendre le peuple
De la domination des exploités.
Car tu es vivant au ranch, à l'usine, à l'école.
Je crois en ta lutte sans trêve.
Je crois en ta Résurrection. »

Les pauvres ont ainsi cherché à prendre part à la politique, à se libérer, ce qui a abouti à des luttes et aux répressions qui leur sont associées en Amérique Latine. Les théologiens de la libération ont cherché à éclairer ces luttes sociales par la lumière de la Parole de Dieu, ce qui leur a valu d'être réprimés. « A ses débuts, la christologie de la libération a été liée à une *praxis* de libération historique et ecclésiale, et son intention a consisté précisément à tenter d'aider chrétiennement cette *praxis*. [...] Dans la *praxis* de l'amour et de la justice, on sait que le Royaume s'approche et se rend présent ; et dans la *praxis* militante au milieu du péché du monde, on maintient l'espérance dans le futur de Dieu »¹³¹ La guerre civile du San Salvador ou la révolution sandiniste du Nicaragua en sont de bons exemples. Mgr Romero¹³², évêque de San Salvador depuis 1978, dénonçait les « structures de péché ». Etant accusé par le gouvernement de favoriser la révolution, Mgr Romero est assassiné en 1980 alors qu'il célébrait l'eucharistie. L'université d'Amérique Centrale de San Salvador (UCA) et ses jésuites, en majorité des théologiens de la libération, dénonçaient les atrocités de la guerre civile et cherchaient à favoriser une négociation. Le gouvernement a cherché à les faire taire et six jésuites ont été assassinés le 16 novembre 1989. Au Nicaragua, les communautés de base ont encouragé la révolution sandiniste. En 1972, une lettre épiscopale dénonce la dictature somociste. Le clergé propose une médiation en 1979, au cœur de la révolution sandiniste. Quelques prêtres participent ensuite au gouvernement sandiniste, mais ils sont condamnés par la Conférence épiscopale nicaraguayenne en octobre 1980 dans un document montrant les « manipulations dont la religion catholique a été l'objet ». Les prêtres participant au gouvernement sont alors sanctionnés par le Vatican. Ces sanctions préfigurent les mises en garde du Vatican de 1984.

¹³¹ SOBRINO, J., *op.cit.*

¹³² Son procès de canonisation est ouvert.

Le Vatican insiste sur la primauté de la libération du péché par le Christ

La Congrégation pour la doctrine de la foi veut mettre en garde contre les dangers d'une dérive marxiste de la théologie de la libération en publiant en 1984 *Instruction sur quelques aspects de la «Théologie de la libération» – Libertatis nuntius (Instructio de quibusdam rationibus «Theologiae Liberationis»)*. Ce document condamne le risque d'interprétation marxiste de la théologie de la libération dans son engagement politique pour le pouvoir et insiste au contraire sur la prééminence de la libération du péché. La libération spirituelle passe avant la libération matérielle. Joseph Ratzinger condamne un certain éloignement de la foi des communautés de base : « Certains sont tentés, devant l'urgence du partage du pain, de mettre entre parenthèses et de remettre à demain l'évangélisation : d'abord le pain, la parole plus tard ». La Congrégation réaffirme que Jésus Christ est de nature divine et humaine. Elle met en garde face à la dérive de la théologie de la libération de n'insister que sur l'incarnation humaine de Jésus, et non sur le Verbe incarné. Elle rappelle le dogme catholique quant à l'interprétation du Royaume de Dieu et la valeur salvatrice de la mort de Jésus Christ. L'instruction réaffirme que le Royaume est déjà ici en partie mais qu'il ne viendra pleinement qu'à la fin des temps. Elle insiste sur la valeur de la mort de Jésus Christ qui est d'abord mort pour nous sauver du péché et pas pour nous libérer des conditions matérielles.

L'instruction de 1984 reprend un bon nombre de mises en garde que Jean-Paul II avait déjà faites lors de son voyage à Mexico en 1979. Il a alors soutenu l'option préférentielle pour les pauvres sous réserve que l'Eglise ne soit exclusive d'aucune classe sociale. Il rappela le rôle spirituel et non politique des membres du clergé : « Vous êtes des guides spirituels, pas des dirigeants sociaux ni des cadres politiques ou des fonctionnaires d'un ordre séculier ». Il dénonça la vision d'un Jésus trop politique, déclarant que « cette conception d'un Jésus politique, révolutionnaire, du dissident de Nazareth, n'est pas en harmonie avec l'enseignement de l'Eglise ». Il critiqua l'idéologie marxiste : « L'Eglise n'a pas besoin de faire appel à des systèmes ou à des idéologies pour aimer et défendre l'homme, pour contribuer à sa libération », s'opposant par ailleurs « à toutes les formes d'esclavage et de domination, à la violence, aux atteintes à la liberté religieuse, aux actes d'agression contre l'homme et la vie humaine »¹³³.

Suite à l'instruction de 1984, le Vatican nomme des évêques conservateurs en Amérique Latine afin de contrer la théologie de la libération dans sa dérive marxiste. La théologie de la libération a dès lors perdu une grande partie de sa marge de manœuvre. Cependant elle s'est perpétuée dans sa *praxis* de formation des pauvres et de place des laïcs telle que dans les communautés de base. Ainsi les groupes bibliques sont encore nombreux en Amérique Centrale, au Guatemala par exemple. De même, les paroisses sont souvent les cellules de base de la société dans le sens où elles assurent un rôle éducatif et social majeur, en organisant la vie de quartier par exemple avec les loisirs. La

¹³³BERNSTEIN, C., POLITI M., *Sa Sainteté Jean Paul II*, Paris, Plon, 1996.

théologie de la libération subsiste en Amérique latine ; cependant son rôle politique semble plus limité étant donné l'orientation socialiste de la plupart des gouvernements. « *La théologie de la libération poursuit son chemin, fidèle à l'option pour les pauvres, dans la perspective de la libération. La prise en compte de la réalité des pauvres a gagné en extension et en compréhension, incluant l'ethnie, le genre, la religion et le cosmos. Elle lie ces thèmes nouveaux à la libération des pauvres. Ainsi a-t-elle conservé son originalité et sa pertinence, marquant sa présence dans la société et dans l'Eglise.* »¹³⁴

Les évolutions actuelles de la théologie de la libération

La théologie de la libération est axée sur la figure d'un Jésus défenseur des pauvres et des opprimés de manière générale. La lecture de la Bible et du dogme est dès lors influencée par cette vision. La théologie de la libération s'est ainsi exportée en Afrique et en Asie où elle défend les minorités, notamment dans le cadre de l'altermondialisme. Elle a également évolué en changeant de lieu théologique, en passant des pauvres aux femmes ou à l'environnement par exemple.

Une christologie de la libération féministe, d'une lecture de la Bible par le prisme du féminisme s'est développée depuis les années 1990, avec la figure d'un Jésus qui apparaît comme féministe. « *Dans les Ecritures, les femmes découvrent, non seulement le thème du chef dont l'histoire fut en réalité si négative, mais aussi des récits libérateurs sur les relations de Jésus avec les femmes, ses rejets audacieux de la famille patriarcale, de l'ordre social et religieux dans son rapport au Royaume, à l'implication des femmes dans son ministère et dans les premiers mouvements chrétiens, et un pluralisme des images du Christ dont les unes corrigent les autres quand on les envisage sous l'angle de l'expérience féminine. [...] Les femmes contemporaines trouvent dans le témoignage du Nouveau Testament une vérité transformatrice sur la liberté remarquable de Jésus et son ouverture aux femmes. Les récits d'intégration de femmes parmi les disciples, ses amitiés avec Marie de Magdala, et avec Marthe et Marie, son utilisation positive d'images de femmes dans les paraboles, sa façon de briser des tabous en parlant à des femmes samaritaines et syro-phéniennes, ainsi que le fait d'avoir fait des femmes les premiers témoins de la résurrection, constituent les fondements narratifs importants de la christologie féministe.* »¹³⁵.

Le théologien de la libération Leonardo Boff est un bel exemple de l'ouverture des lieux théologiques de la libération avec sa défense des pauvres et de l'environnement. Ce théologien de la libération s'est engagé dans l'écologie dans son livre *Cry of the Earth, cry of the poor* publié en 1997. Après avoir quitté le sacerdoce franciscain en 1992 lorsque le Vatican menaçait d'interdire ses publications éloignées du dogme catholique, il devient conseiller du Mouvement des sans-terres au Brésil, et il participe au Forum social mondial

¹³⁴ LIBANIO, J.-B., « La théologie de la libération. Nouvelles figures », in *Etudes*, mai 2005, p. 655.

¹³⁵ CARR, A., *La femme dans l'Eglise. Tradition chrétienne et théologie féministe*, trad. de l'anglais, Paris, Cerf, 1993.

à Porto Alegre en 2001. La théologie de la libération s'inscrit en effet dans l'altermondialisme qui défend les pauvres : en témoigne notamment l'organisation du forum mondial théologie et libération qui a précédé le forum social mondial de Nairobi en 2007. Le jésuite James Martin affirme alors que le théologien de la libération Jon Sobrino est « le héros de tout jésuite qui cherche le Christ parmi les pauvres »¹³⁶.

Le père dominicain Albert Nolan synthétise le contenu de la théologie de la libération en écrivant : « Porter la bonne nouvelle aux pauvres, c'est les libérer par la Parole »¹³⁷. La théologie de la libération, recadrée par les mises en garde du Vatican, insiste maintenant sur les natures humaine et divine de Jésus Christ, tout en gardant un vrai souci en faveur des pauvres : de quoi réconcilier la rigueur théologique et la pureté évangélique.

¹³⁶ WILKINSON, T., « Censure dismays priest's supporters », in *Los Angeles Times*, 27 mars 2007.

¹³⁷ BARTH, M., o.p., « Théologie de la libération », dans *Protestants dans la ville*, 26 octobre 2003.

Marcher à la suite de Jésus, aujourd'hui

Alvaro Pacheco s.j.

Après les articles savants que nous venons de lire avec bonheur et avec fruit, une question peut légitimement se poser : est-ce que les études théologiques nous aident vraiment à prier, ou au contraire elles bousculent nos façons de faire et nous laissent plutôt perplexes, voire rendent aride notre oraison ?

Autrement dit, si nous avons du goût à prier Jésus avec la lecture de l'évangile du jour et en récitant un chapelet tous les soirs, pourquoi encombrer notre esprit avec des termes savants, souvent issus de l'hébreu, du grec ou du latin : christ, messie, *homoousios*, hypostase, *consubstantialem Patri* ; ou issus de la théologie contemporaine mais tout aussi hermétiques pour le commun des mortels : la rumeur, la discrétion, la kénose, le libérateur... ?

Il y a deux réponses à cette question, et les deux sont valides, les deux légitimes.

Certains diront : faire des études théologiques n'est pas une obligation absolue que tous les chrétiens devraient accomplir sous peine de damnation, loin de là ! Il y a ce qu'on appelle la 'foi du charbonnier', celle des gens simples, qui se contente d'une lecture naïve et pure des récits évangéliques, d'un catéchisme élémentaire qui renferme pourtant tous les éléments nécessaires au salut : « *Ce que tu as caché aux sages et aux intelligents, tu l'as révélé aux tout-petits* » ! (Mt 11,25)

D'autres tiendront la position contraire, eux aussi brandissant de bons arguments bibliques pour étayer leur opinion : « *Soyez toujours prêts à justifier votre espérance devant ceux qui vous en demandent compte* » (1P 3,15). Justifier notre espérance ou, selon d'autres

traductions, rendre compte de notre foi, est une tâche qui, d'une façon ou d'une autre, concerne tous les baptisés, et pour cela il faut commencer par un bon parcours de formation biblique et théologique. Or, au fur et à mesure que nous approfondissons nos connaissances, notre image de Dieu peut évoluer et causer des déplacements dans notre prière elle-même. Malgré quelques difficultés ressenties au début, c'est quand même une bonne chose pour notre vie spirituelle !

Quelle que soit la réponse donnée à cette question (finalement cela dépendra de la vocation particulière de chacun, des talents qui lui ont été confiés, ou de la situation culturelle et sociale dans laquelle il est né), il n'est pas moins vrai qu'une exigence est commune à tous, à savoir le besoin de demeurer tout près de Jésus par la prière : « *Car, en dehors de moi, vous ne pouvez rien faire.* » (Jn 15,5)

Mais, dans la pratique de tous les jours, comment faire ?

Arrivés à un certain stage des *Exercices Spirituels*, après avoir posé le principe et fondement de la vie de l'homme devant Dieu, saint Ignace de Loyola propose de vaquer à la contemplation de certains morceaux choisis des Évangiles. Son idée – confortée par l'expérience multiséculaire des Exercices – est de confronter la personne qui fait les Exercices avec la personne même de Jésus. C'est cette rencontre-là, personnelle et unique, qui déclenchera en nous des motions, des invitations, et qui décidera de la marche à suivre dans notre vie.

Certes, nous ne pouvons plus croiser personnellement, au détour d'un chemin, en Terre Sainte ou ailleurs, Jésus de Nazareth. Mais nous avons des récits très documentés, qui atteignent presque le rang de biographies, écrites par des témoins directs (et inspirés) de sa vie et de son enseignement : les quatre Évangélistes. Nous avons les lettres de saint Paul, qui se réclame de Jésus à un titre très spécial. Et nous avons également les autres lettres pastorales et textes canoniques, y compris l'Apocalypse. Sans compter, avant Lui, tous les livres de l'Ancien Testament qui, on peut le dire, sont des préparations, des prophéties ou des figuratifs de ce Messie qui allait venir. Et, après Lui, toutes les réflexions et témoignages des premières communautés chrétiennes, des Églises, et d'une multitude de martyrs, de docteurs, de vierges et de confesseurs. Alpha et Oméga, Jésus-Christ est vraiment au centre de notre histoire.

Or, même après son Ascension auprès du Père, sa présence est toujours sensible à nos côtés, comme il l'a lui-même promis : « *Et moi je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps* » (Mt 28, 20). La présence réelle de Jésus Eucharistie, pour ceux qui reçoivent cette grâce d'avoir la foi, en est le gage éclatant.

Alors, comment profiter de cette présence de Notre Seigneur Jésus-Christ (vrai Dieu et vrai homme) pour croître dans notre vie spirituelle, pour être chaque jour plus homme, plus femme, pour aider à bâtir le Royaume de Dieu et pour réussir, enfin, la grande affaire de notre salut éternel et celui de nos frères et sœurs ?

Nous avons déjà évoqué saint Ignace et ses Exercices Spirituels. Pour lui, quand on se livre à la prière, il est toujours bon de demander au Seigneur une grâce spéciale qu'on aimerait obtenir : « *Dans la contemplation présente, je demanderai la connaissance intime du Seigneur qui s'est fait homme pour moi, afin de l'aimer avec plus d'ardeur et de le suivre avec plus de fidélité.* »¹³⁸ Cet ordre-là peut toujours nous être utile aujourd'hui dans notre démarche spirituelle personnelle : connaître-aimer-suivre. Autrement dit : on ne peut suivre que celui qu'on aime, et il n'est pas possible d'aimer celui que l'on ne connaît pas.

Et pour mieux connaître Jésus, rien de mieux que d'écouter ses enseignements, de contempler ses miracles, de scruter les paraboles, de méditer sa passion, de nous réjouir avec sa résurrection. Et de conclure, comme Ignace nous le conseille, avec un « colloque » plus intime, tout comme un ami parle avec son ami...

Dans la même ligne, sainte Thérèse d'Avila s'oppose aux auteurs qui « *recommandent beaucoup d'éloigner de soi toute image corporelle pour s'élever à la pure contemplation de la Divinité, et qui regardent tout ce qui tombe sous les sens, sans en excepter même l'humanité de Jésus-Christ, comme un embarras ou un obstacle* ».

Son expérience mystique lui dicte, au contraire, qu'il convient de passer par cette humanité : « *Nos hommages ne sauraient plaire à Dieu que par Jésus-Christ ; et que sa volonté est de ne nous accorder de grandes grâces que par les mains de cette humanité très-sainte, en qui, comme il le dit, il met ses complaisances. C'est par cette porte, comme je l'ai vu clairement, que nous devons entrer, si nous voulons que la Souveraine Majesté nous découvre de grands secrets. Ainsi, mon père, ne cherchez point d'autre route, fussiez-vous au sommet de la contemplation. On marche sûrement par celle-là. Oui, cet adorable Sauveur, qui est tout à nous, est le canal par où nous viennent tous les biens. Lui-même il daignera vous enseigner : étudiez sa vie, il n'est pas de plus parfait modèle. Que désirons-nous de plus qu'un si bon ami, qui, toujours à côté de nous, ne nous abandonne pas dans les travaux et les tribulations, comme font ceux du monde?* »¹³⁹

Le grand défi qui nous attend dans cette voie –et c'est là à mon avis tout l'enjeu et l'intérêt du présent numéro de *Kérygme*– est de nous adresser ensemble, sans confusion ni séparation, aux deux natures de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme. Et ce, aussi bien lorsque nous méditons sur le petit Enfant qui naît dans une crèche à Bethléem que lorsque nous contemplons le mystère de sa Résurrection au matin de Pâques.

¹³⁸ Ignace de Loyola, *Exercices Spirituels*, coll. Points, Paris, 1982, n. 104.

¹³⁹ Thérèse d'Avila, *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, vol. I, Paris, Jacques Lecoffre, 1859, p. 244 et 249.

