**Extraits de la seconde partie du Tome 1 de**

**« Croire au Dieu qui vient : De la croyance à la foi critique »**

**de Joseph MOINGT [[1]](#footnote-1)**

***Rappel***

*Nous avons décidé de terminer notre année « Jésus, vrai Dieu et vrai homme ? » en nous arrêtant sur le premier tome d’un des tout derniers ouvrages de Joseph MOINGT : « Croire au Dieu qui vient » pour lire les chapitres de la seconde partie qui est consacrée à l’émergence de la pensée chrétienne sur la révélation et l’incarnation, rejoignant ainsi notre questionnement.*

*Cette seconde partie est intitulée :*

**De la révélation du Christ à la foi des chrétiens d’aujourd’hui :**

**Dans l’espace de la pensée chrétienne le Père et le Fils**

**Introduction**

Un trait caractéristique de la foi chrétienne est sa créativité dans l’ordre intellectuel. Elle ne se cantonne pas dans le domaine religieux des lois et des rites, elle ne se borne pas à dire comment respecter et honorer Dieu, elle entreprend de le penser, de le repenser. Cette audace de pensée se manifeste dès les débuts du christianisme, aussi ne faut-il pas trop s’étonner qu’elle préfère se faire connaître, dès les premières décennies du IIe siècle, en tant qu'école de philosophie plutôt que secte religieuse. Elle marque son entrée dans le monde de la pensée en concevant une nouvelle idée de Dieu, double même, celle d'un Dieu qui se fait homme et celle d'un Homme-Dieu qui meurt et reprend vie ; avec l'aide des penseurs de l’antiquité grecque et latine, elle se dote d'une philosophie, dont elle fait profiter en premier lieu son dogme et dont elle tire une anthropologie el une cosmologie spécifiques. La foi chrétienne ne cessera pas de s'exprimer au cours des siècles en doctrines et systèmes théologiques, de s'enrichir de connaissances nouvelles et de garder le contact avec la vie de l'esprit en tous domaines.

Je projette de distribuer cette étude en trois lectures successives qui iront chacune de l'Écriture au dogme. La première sera « doctrinale », elle montrera comment l'Église a "lu" les évangiles en centrant son regard sur la figure du Christ Sauveur du monde, puis comment elle l'a élevé dans sa tradition jusqu'à la vision du Christ Fils éternel de Dieu. La deuxième lecture sera celle d'une "raison critique » qui, sans s'écarter de la foi des apôtres, ramènera cette vision d'éternité dans le cadre historique des témoignages qu'ils ont rendus à l’homme de Nazareth. Enfin la troisième lecture, sera celle de la « foi critique » : en effet le théologien doit chercher à concilier la vérité de l'histoire ou des textes et celle de la foi, sans altérer ni l'une ni l'autre, mais cet effort de conciliation l’obligera à penser autrement les définitions du dogme qui contrediraient la première, tout comme à ouvrir à la lumière de la foi un chemin dans les obscurités de l'histoire. Je m'appliquerai à cette lecture de foi critique en vue d'élaborer le nouveau langage dont les chrétiens ont besoin aujourd'hui pour préserver leur foi dans la culture de notre temps et pour la lui présenter de manière intelligible.

**1 Lecture de la révélation du Christ du point de vue de la foi de l’Eglise**

L’Eglise aujourd’hui expose sa foi au monde par mode « magistériel » en partant des définitions élaborées dans le cours de sa tradition, en particulier des « symboles » énoncés par les conciles. Mais pour montrer qu’elle a reçu cette foi d'une révélation divine, elle tient à en fournir la preuve en citant les Écritures d'où ces définitions ont été tirées.

La décision de Paul de ne plus parler que le langage de la Croix a eu pour effet, non évidemment de retirer à la résurrection de Jésus son rôle de fondement du salut, mais de la rattacher par un lien insécable à sa mort « pour nos péchés » : le salut est la victoire sur la mort due au péché remportée par sa propre mort sur la croix. Par l'effet de cette liaison, la lecture du Nouveau Testament dans l'Église va détacher la résurrection de Jésus de la visée eschatologique du royaume de Dieu, et la tradition chrétienne se donnera pour tâche, au sortir de l'âge apostolique, d'expliquer l’existence de Jésus en tant que Fils de Dieu et celle de Dieu en tant que relation de Père à Fils. Tel est le déploiement en deux temps de la foi de l’Eglise au Christ Sauveur que nous allons observer, dans l'Écriture d’abord, dans la Tradition de l'Église ensuite.

**a) Écriture**

**La prédication des apôtres**

Que tous les hommes sans exception aient besoin d'être sauvés par la Croix, cela suppose qu’ils soient tous également soumis au péché, juifs inclus. Paul s’en explique dans la Lettre aux Romains de différents points de vue, ethnique, historique et anthropologique. L’affirmation que « le Christ est mort pour nos péchés » (1 Co 15, 3 ; 1 P 3, 18) vient de l'enseignement le plus ancien des apôtres (le « kérygme ») au témoignage de Paul, qui précise : « selon les Écritures ». Cette mention suggère que les premiers chrétiens s'étaient demandé et qu’on leur avait demandé pour quel motif Dieu avait laissé le Christ aller à la mort alors qu'il devait ensuite l'en délivrer. L'Écriture leur fournissait deux réponses : d'une part, les justes ont souvent été persécutés par les pécheurs, d'autre part, si la mort est le châtiment du péché, Jésus est mort « pour nous » (1 Th 5, 10).

L'idée que le croyant a été libéré de tout esclavage et appartient désormais au Christ est liée à celle du rachat, du prix que Jésus a payé pour cela, de la rançon qu'il a versée pour nous (1 Co 6, 19-20 ; Ga 3, 13 ; 4, 5 ; 1 Tm 2, 5 ; Tt 2, 14), et cette rançon, c'est son propre sang.

Dans l'esprit des chrétiens, surtout de ceux d'origine juive, le souvenir du supplice de Jésus, versant son sang sur la croix, imposait l’image des sacrifices sanglants offerts dans le Temple pour l'expiation des péchés : en effet, « le sang de Jésus, son Fils, nous purifie de tout péché » (1 Jn 1, 7), « car il est, lui, victime d'expiation pour nos péchés [et] pour ceux du monde entier » (2, 2), mais on pourrait aussi bien dire victime par amour, « car c'est Dieu qui nous a aimés et qui a envoyé son fils en victime d'expiation pour nos péchés » (4, 10). L’Apocalypse a privilégié l'image de l'Agneau immolé, la Lettre aux Hébreux, elle, a choisi l'image, douloureuse et glorieuse à la fois, du sacrifice d’expiation.

Le regard des apôtres et des chrétiens, sans se détourner de la résurrection de Jésus, s'est fixé, dans la seconde moitié du ler siècle, sur sa mort en croix considérée comme l'événement central et décisif de l’histoire du salut. Du coup, il était normal de se demander si cette gloire à laquelle il avait renoncé ne lui revenait pas de plein droit et de tout temps, comme un privilège d'origine. Le regard de la foi se retourne alors, de sa manifestation attendue dans un proche avenir, vers le mystère de sa venue parmi nous.

Ainsi la prédication des apôtres est-elle remontée de la mort de Jésus comme sauveur du monde, qui nous introduit dans l'intimité de Dieu en qualité de fils adoptifs, jusqu'à sa préexistence auprès de lui en tant que Fils unique, créateur, héritier et souverain de l'univers.

Telles sont les grandes orientations de la prédication apostolique qui vont inspirer la rédaction des évangiles, et que nous chercherons à repérer dans le survol que nous allons en faire.

**Les évangiles**

Après la mort de Paul, les traditions évangéliques, étaient rassemblées, authentifiées, codifiées et faisaient l'objet d'une mise en ordre et d'une rédaction définitives qui ont donné naissance à nos évangiles canoniques sous l'impulsion du retournement de la foi vers la croix de Jésus, maintenant mise en lumière comme accomplissement des Écritures et terme salutaire de la mission de Jésus. Les évangiles ont eu pour premier but de le faire connaître et de faire croire en lui. Autrement dit, la rédaction des évangiles répond à un but éminemment théologique. Ils cherchent avant tout à dévoiler ce qui n'est accessible qu'à la foi : son identité par rapport à Dieu, révélée par Dieu même. De cette visée de foi l’Eglise tirera ses dogmes de l'incarnation, de la trinité et de la rédemption. C’est à elle seulement que s'intéressera la suite de notre prospection.

Il est hautement prévisible que les évangélistes vont réfléchir la lumière de la résurrection sur le personnage de Jésus : pourraient-ils oublier un seul instant ou laisser leurs lecteurs ignorer qu'il est sorti victorieusement de la mort ? Nous pouvons également pressentir, instruits par la prédication apostolique, que la rédaction évangélique se fera aussi sous un autre éclairage, venu, non plus du futur glorieux qui attend Jésus, mais du passé, proche ou lointain, de son envoi par Dieu, un envoi qui annonce ce qu'il devra souffrir pour le salut du monde en dévoilant secrètement que sa gloire vient de la mission qui lui est confiée et pas uniquement de son issue.

Il ne veut pas, cependant, que ses activités thaumaturgiques ni les titres de Christ ou de Fils de Dieu qui l'acclament en viennent à fausser le sens de sa mission dans l'esprit du public ni surtout des disciples qu’il a recrutés.

Ce n'est pas qu'il veuille dissimuler son identité, ou qu'il rejette l'un ou l'autre nom de Christ ou de Fils de Dieu, mais il tient à les rattacher à ce qu'il sait être son destin et sa mission : l'échec, la souffrance et la mort, la résurrection aussi, car c'est ainsi, il le sait, qu'il sauvera le monde du péché et de la mort. Il veut aussi que ses disciples comprennent sa véritable identité de Fils de Dieu en expérimentant à sa suite la mission dont ils seront chargés à leur tour et qui ne consistera pas, comme ils avaient tendance à l'imaginer, à dominer, les autres mais à se faire « l'esclave de tous.

L’évangile de Matthieu fait remonter la révélation de l'identité messianique de Jésus plus haut que ne le fait Marc, en la liant d'emblée à l’histoire et au peuple d'Israël par les noms de Christ et de Fils de David.

L’évangile de Luc opère un déplacement hautement significatif par rapport aux deux précédents : le dévoilement public de l'identité filiale de Jésus, que ceux-ci plaçaient dans la confession du centurion romain au pied de la croix, est reporté par Luc dans les divers épisodes qui ont marqué la naissance de Jésus (l'annonce de l’ange envoyé par Dieu à Marie, l'Ange qui informe les bergers, la présentation au Temple, la venue de Jésus au Temple

Si Luc rejoint Marc et Matthieu pour décrire la carrière de Jésus sous l'horizon d'une mort attendue et annoncée, il s'écarte d'eux à nouveau de façon assez notable dans le récit de la Passion.

Le quatrième évangile, celui de Jean, donne parfois l'impression de nous transporter dans un monde de pensée étranger à celui des trois synoptiques sinon aussi à l'Ancien Testament ; l'impression est fausse, mais il est vrai qu'il conduit la révélation chrétienne à des dépassements qu'on ne pouvait que soupçonner auparavant.

Notons d'abord la continuité dans les contrastes : la nouvelle création est venue en Jésus Christ ; en tant que Fils de Dieu, Jésus est égal au Père du point de vue de son éternité, mais obéissant sur le plan de son existence terrestre ; le Fils de l'homme des évangiles synoptiques est un homme humilié et souffrant, celui de Jean descend du ciel où il remonte. Soulignons maintenant les nouveautés : il n'est pas douteux que l'évangile johannique opère un basculement dans le Nouveau Testament en lui donnant pour centre de gravité l'incarnation du Verbe de Dieu concurremment à l'événement pascal de mort et résurrection. L’évènement décisif est celui du Verbe qui se fait chair (1, 14), conférant l’éternité à celui dont il assume l'existence humaine, et ce mouvement de haut en bas et de bas en haut devient le destin intégral du Christ. Il est le parfait révélateur du Père, puisqu'il est un avec lui, il pense, parle, veut et agit en parfaite communion, égalité et identité avec lui, même quand il lui obéit, y compris quand il donne sa vie (5, 19-20. 26-27 ; 6, 38-39; 10, 38) ; le secret d'une telle unité, c'est l'amour du Père pour le Fils, principe de leur connaissance mutuelle (17, 24-25). Une dernière innovation de l'évangile johannique consiste à rehausser la divinité de Jésus et à resserrer son union au Père par son lien singulier avec un troisième personnage, l'Esprit Paraclet qui procède du Père : Ce dernier trait, s'ajoutant aux précédents, explique amplement que les Pères de l'Église feront de l'évangile de Jean, proclamé par eux « le Théologien », la source privilégiée de leur élaboration des dogmes chrétiens.

**Un Nouveau Testament**

L'écriture évangélique actualise dans la personne du Jésus de l'histoire, et même en deçà de sa venue du monde, l'identité de Fils de Dieu que le discours apostolique projetait en avant de lui. D'un côté comme de l'autre, l'identité de Jésus et de son histoire est reportée dans l'intelligence de sa mission, qui est sa relation transhistorique à celui qu'il appelait son Père.

Deux traits caractérisent cette recherche d'identification : les évangiles se sont transmis, conjointement avec les autres écrits apostoliques, comme un tout indivisible, issu de l'événement récent de Jésus mais qui s'inscrit dans la continuité du projet salvifique divin, attesté par les plus anciennes Ecritures du peuple juif : ainsi forment-ils un testament unique et nouveau.

Le premier caractère est l’identité de provenance des écrits qui constituent ce Testament. On ne sait à peu près rien avec certitude des auteurs et lieux d'origine de nos évangiles, des dates et processus de leur élaboration et de leur publication, ni sur leur circulation à travers temps et lieux, ni sur les modalités de leurs authentification et "canonisation" ; l'accord de toutes les Églises pour authentifier ces livres est significatif de leur volonté de se reconnaître et de se rassembler entre elles

Les premiers écrivains chrétiens n'ignoraient pas les différences entre nos quatre évangiles, voire leurs divergences sur un point ou un autre. On notera avec intérêt que l’accord des communautés chrétiennes de ce temps pour transmettre quatre "modèles", tous "canoniques", témoignent de leur volonté "testamentaire" de ne pas privilégier un seul d'entre eux pour en faire une règle unique d'orthodoxie. Pour ce motif les Pères de l'Eglise n'ont jamais hésité dans les débats dogmatiques à tirer leurs arguments de plusieurs évangiles à la fois, dans l'idée qu'ils les puisaient à la même source, jaillie d'un seul et même Christ. Voilà comment, dès le IIe siècle, l'identification évangélique de Jésus en tant que Christ et Fils de Dieu a fait l'unité du Nouveau Testament et celle de la foi des Églises.

Un second critère d'égale importance s'est imposé en même temps et dans le même sens : le lien de ce Testament, réputé nouveau, avec les Écritures juives, considérées comme Testament ancien. Le rapport à l'Ancien est la trame sur laquelle est tissé le Nouveau Testament, les écrits rassemblés dans le second sont reliés les uns aux autres au moyen des mêmes fils qui les rattachent aux livres du premier. La liaison des deux testaments est d'autant plus remarquable qu’elle s’est faite alors que le judaïsme rejetait Jésus et les chrétiens et que plusieurs parmi ceux-là, se jugeant déliés de la Loi, pensaient ne plus avoir d'attaches avec les Écritures juives. Le lien du Nouveau à l'Ancien n'est pas la simple reconnaissance d'un droit d'aînesse, c'est un vrai lien d'intégration qui identifie le Dieu dont Jésus se déclare le Fils et l'Envoyé.

Cette intention se donne à lire dans les deux généalogies de Jésus — deux parcours d'Ancien Testament —, l'une qui descend d'Abraham en passant par David, chez Matthieu (1, 1), l'autre qui remonte par les mêmes étapes jusqu'à "Adam, fils de Dieu", chez Luc (3, 38). De façon très différente, le prologue de l'évangile johannique raconte aussi la descente de la Parole vivante de Dieu à travers l'histoire des hommes. Et l'étonnante finale de Matthieu, où Jésus invite ses apôtres à faire des disciples « en les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » (28, 19), dénote la conscience des premiers chrétiens d'avoir reçu de Jésus une révélation toute nouvelle, quoique préparée depuis les temps anciens, celle d'un Dieu qui voulait faire des hommes ses enfants (Jn 1, 12-17) en leur donnant part à l'héritage de son Fils unique.

Dans le glissement du temps des apôtres à celui de l'Église, l'un s'éloignant de l'autre en le recouvrant —, le discours de la tradition reçoit son inspiration de l'Écriture dont il véhicule la révélation. Aussi verrons-nous l'Église mettre très tôt en lumière les points fondamentaux de sa doctrine qu'elle exhume de l'inventaire de son "testament".

**b/ Tradition**

Notre traversée du Nouveau Testament a décelé dans sa composition et son accouplement à l'Ancien le souci d'ériger Jésus en Sauveur du monde de la même manière que Dieu était présenté dans l'Ancien en Sauveur d'Israël et d'associer étroitement Jésus à la personne et à l’œuvre de Dieu dès son projet éternel d'envoyer son Fils dans le monde. Nous avons pu y reconnaître au passage les bases des doctrines essentielles du christianisme, sans toutefois y avoir trouvé les expressions caractéristiques du dogme.

Entre le temps apostolique et les conciles des IVe et Ve siècles, la théologie est née de la méditation des Écritures et de l'élaboration des vérités qui en étaient extraites : tel est le travail de la foi raisonnante qui va retenir notre attention. J’en réduirai l'inventaire au minimum. Cette prolifération confuse, cette créativité intellectuelle est le signe du choc culturel prodigieux que fut l’irruption de la mission chrétienne.

 **Naissance d'une orthodoxie : Justin, Irénée**

Pour commencer ce nouveau parcours, étant donné que les deux premiers conciles œcuméniques de l'Église, ceux de Nicée et de Constantinople I, énonceront les premières définitions de la foi sur la base et à l'intérieur d'un symbole de foi baptismal, nous relèverons ce que disent du baptême deux grands auteurs du IIe siècle, Justin et Irénée, avant de retracer l'orientation de leur pensée, les difficultés et les objections auxquelles ils cherchent à répondre, la visée de leurs argumentations, les questions qu'ils laissent en suspens. Puis nous aborderons deux autres auteurs importants du IIIe siècle, Tertullien et Origène, chez qui nous observerons le passage d'un langage tiré de l'Écriture, et organisé à partir d'elle, à un langage tiré de la philosophie et construit d'après ses règles et catégories, où les concepts du dogme font leur apparition.

Voyons d'abord le rôle fondamental du baptême dans l'élaboration d'une pensée de la foi. La liaison effectuée par Paul entre la Croix et le baptême renforçait à la fois le caractère salutaire de celui-ci et l'action conjointe du Christ et de l'Esprit dans le baptisé. Le baptême était ainsi promu en symbole de l'étroite coopération, en vue de la restauration de l'humanité, de Dieu en tant que Père, de Jésus en tant que Fils de Dieu, et de l'Esprit Saint en tant que don de Dieu reçu du Christ : c'est sous cet aspect qu'il est fondateur de la foi trinitaire.

Il n'est pas douteux que cette haute conception du baptême ait beaucoup fait pour la diffusion du christianisme. Il a été perçu comme révolutionnaire en cela que, au lieu de se répandre comme la religion d’un peuple qui se transmet naturellement d'une génération à la suivante, il faisait appel à la "conversion", c'est-à-dire à la réflexion, à la liberté et à la décision des individus au risque de désagréger les liens familiaux et sociaux, ainsi que Jésus en avait d'ailleurs prévenu ses disciples (Mt 10, 34-35).

Nous devons au philosophe et martyr saint Justin, d'origine samaritaine, la première description un peu complète du culte chrétien, baptême et eucharistie, que nous recueillerons comme le témoignage d'une tradition déjà ancienne. On la lit dans les dernières pages d’une Apologie (§ 61) adressée à l’empereur Hadrien et au Sénat romain autour de 150 :

*« Nous vous exposerons maintenant comment, renouvelés par le Christ, nous nous consacrons à Dieu (…) On invoque dans l'eau sur celui qui veut être régénéré et qui repent de ses péchés le nom de Dieu le Père et maître de l’univers (...) Et aussi au nom de Jésus-Christ, qui fut crucifié sous Ponce Pilate et au nom de l'Esprit Saint, qui prédit par les prophètes toute l’histoire de Jésus, est lavé celui qui est illuminé. »*

La description de l'eucharistie qui suit, et dont je citerai un court extrait, reproduit la même structure trinitaire, que l'auteur présente comme spécifique de toute prière chrétienne :

*« Nous faisons avec ferveur des prières communes (...). Quand elles sont terminées, nous nous donnons le baiser de paix. Ensuite, on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d’eau et de vin trempé. Il les prend et loue et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et du Saint-Esprit, puis il fait une longue eucharistie pour tous les biens que nous avons reçus de lui. »*

La foi chrétienne s’adresse en totalité au seul Dieu créateur en exprimant le souci spécifiquement chrétien de ne pas dissocier le Père, le Fils et l’Esprit l’un de l’autre. Cependant, une certaine distance est ménagée entre le Père, placé au sommet, et les deux autres. On pressent la gêne de Justin à ramener la dispensation trinitaire du salut, qu'Irénée appellera l'"Économie", sous la règle stricte de l'unicité de Dieu. Nous aurons à examiner cette grave question.

Poursuivons notre étude du baptême chez Irénée.

Evêque de Lyon dans les dernières décennies du IIe siècle, Irénée en traite dans un écrit au titre suggestif : "Démonstration de la prédication apostolique". Il indique par là que son enseignement, et donc ce qu’il dira du baptême, découle de la tradition des apôtres, que le souci de préparer les catéchumènes à la profession de foi, qui était l'élément principal du baptême, en a fait le lieu par excellence d'une synthèse et formalisation de la foi. Irénée indique le sens global du baptême et détaille "les trois articles" de la foi qui guideront le baptisé, pour conclure sur la grâce du baptême.

Dans son exposé, plus détaillé que celui de Justin, nous reconnaissons la même structure trinitaire qui monte de l'Esprit au Père en passant par le Fils, le même double souci, complémentaire, d'affirmer la primauté du Père en même temps que son inséparabilité du Fils et de l'Esprit.

Irénée dirige sa démonstration contre ses adversaires de toujours, les "gnostiques", disciples de Valentin ou de Marcion, qui rabaissent le Créateur au rang de démiurge, écartent du vrai Dieu le Verbe qu'ils situent à un rang inférieur, méprisent la création comme indigne d'un Dieu pur esprit, et rejettent les Ecritures du judaïsme avec l'Esprit qui les inspirait. L'affirmation de l'immanence du Logos et du Pneuma à la nature logique et pneumatique de l’être divin est d'un grand intérêt, parce qu'elle montre leur appartenance indissoluble à la divinité du Créateur. Mais elle montre moins bien leur distinction et moins encore comment ils "sortent" du Père : c'est le grand problème de cette théologie naissante, nous aurons à y revenir.

Il est donc établi que Justin et Irénée tirent l'un et l'autre du baptême et de la tradition apostolique qui s'y exprime, leur doctrine de la trinité et de l'incarnation rédemptrice. Mais comment l'unicité de Dieu est-elle sauvegardée quand deux autres "Puissances" divines lui sont "ajoutées" ? Cela reste à examiner.

Chez Justin pour commencer. Il nous est parvenu deux témoignages de ses controverses avec les juifs et les païens, le « Dialogue avec Tryphon » d'un côté, « l'Apologie » de l'autre. La grande objection de son interlocuteur juif est que les chrétiens mettent leur espérance du salut dans un homme, de surcroît crucifié :

*"T'entendre dire que ce Christ, étant Dieu, a préexisté avant les siècles, et qu'ensuite il a accepté de se faire homme et de naître, mais qu'il n'est point un homme issu des hommes, cela ne me paraît pas seulement paradoxal, c'est insensé (48, 1) ! — Réponds-moi donc d'abord sur ce point : comment vas-tu démontrer qu'il y a un autre dieu à côté du Créateur de l'univers ? Tu pourras ensuite prouver qu'il a supporté de naître par la Vierge" (50, 1).*

Justin, alors, d'argumenter sur les apparitions de Dieu aux patriarches.

Justin est d'avance certain de la préexistence du Christ, parce qu'il la trouve attestée par les apôtres et les évangélistes et qu'elle est l'objet même de sa foi, il ne doute pas que le Fils était de tout temps envoyé aux hommes et annoncé par l'Esprit Saint, et c'est pourquoi il se persuade si aisément d'en trouver des preuves abondantes et claires dans les Écritures qu'il cite. Ce qu'il veut essentiellement prouver, c'est que Jésus "préexistait" en tant que Dieu à sa naissance humaine ; nous avions noté que cette idée "travaillait" le Nouveau Testament en plusieurs endroits, chez Paul notamment. En mettant le Fils au-dessous du Dieu créateur, à qui il est soumis, Justin ne veut pas dire qu'il lui est inférieur, mais qu'il ne lui est pas étranger, qu'il ne vient pas d'ailleurs (de la part d'un autre dieu) détruire le pouvoir du Créateur, mais qu'il est né de Dieu, au-dedans de lui, par sa volonté et qu'il est envoyé dans le monde exécuter ses ordres.

Soulignons l'immense difficulté qu'ont eue les premiers chrétiens à introduire dans un milieu acquis à un monothéisme soupçonneux l'idée d'un homme prétendu Dieu. Justin conçoit l'origine divine du Fils (comme Irénée) sous le mode d'une Puissance immanente à l'être divin : « Il était I'Unique-engendré (*monogenès*) du Père de l'univers, étant Parole (Raison : *logos*) et Puissance (*dunamis*) engendrées proprement de lui » (Dial. 105, 1). Quand on lit le mot "Logos" employé comme nom propre dans un écrit chrétien, on soupçonne l'influence de Jean l’évangéliste. Chez Justin, ce n'est pas évident : il ne fait pas de citation expresse du prologue johannique. Justin était philosophe, le mot "logos" était très usité dans la culture du temps, la philosophie stoïcienne désignait de ce nom la Raison divine qui maintient l'ordre de l'univers et se communique à la raison humaine ; il n'était pas ignoré des juifs, Philon l'emploie fréquemment pour accréditer chez les Romains l'idée de la Loi et de la Sagesse bibliques : les chrétiens qui voulaient introduire l'Évangile dans les milieux cultivés ne pouvaient guère l'éviter, surtout une fois connu qu'il y était inscrit.

Justin fait de ce nom un usage missionnaire pour introduire le nom de "Fils de Dieu" en le purifiant de ses représentations mythologiques. On doit lui en donner acte tout en regrettant des expressions, qui paraissent séparer le Fils du Créateur et l'amoindrir.

La gnose — entendons par là, en gros, une pensée religieuse de tendance mystique et spéculative — s'infiltrait partout à l'époque, dans le judaïsme, dans des sectes orientales, dans des écoles philosophiques. La piété des chrétiens, baptisés dans l'Esprit Saint, favorisés par ses charismes, tendus vers la parousie du Seigneur, était naturellement ouverte au mysticisme ; aussi ne doit-on pas s'étonner qu'ils aient pu être victimes à quelque degré de certaines formes de gnose.

Irénée entreprend d'écrire ses cinq livres « Contre les hérésies » pour défendre ou ramener à la vraie foi les "simples" de son Église, qui se laissent attirer « en grand nombre, dit-il, à la manie des recherches » par « des loups ravisseurs » qui abusent de leur simplicité. Le Ier livre expose leurs doctrines, le IIe en dénonce les contradictions, le IIIemontre l’accord des livres du Nouveau testament sur la "règle de vérité", le IVeprouve l’unité deux Testaments, le Ve enfin explique des textes de Paul sur la résurrection. Je chercherai dans le livre III en quels termes Irénée parle de l'unité du Verbe avec le Père, puis je remonterai au livre II pour l’interroger sur ce qu'il reproche exactement aux gnostiques au sujet de la génération du Verbe.

Irénée réussit à concevoir le Père et son Verbe comme étant un seul Dieu, à qui il attribue tout uniment l'œuvre de la création et l'économie de l'Ancien Testament, y compris les théophanies aux pères, sans avoir besoin de les considérer à part l’un de l'autre à la manière de Justin.

Puis Irénée en vient à l'incarnation du Verbe, qu'il aime présenter comme la "récapitulation" de toute l'histoire ancienne du salut et le principe de la rédemption de l'humanité par les souffrances qu'il pourra endurer dans la chair qu’il assume.

La souffrance expiatrice est donc le motif de l'incarnation, un motif de justice, afin que l'ennemi de l'homme soit vaincu par un homme, et l'incarnation est la condition de possibilité de la rédemption et aussi sa garantie, puisque le salut est procuré par Dieu même ; mais son motif ultime est "que l'homme entre en communion avec le Verbe de Dieu et que, recevant l'adoption, il devienne fils de Dieu " (Jn 1, 12 ; 19, 1). Beaucoup de Pères reprendront à leur compte ce motif de l'incarnation, grandiose en tant qu'il lui assigne pour but la divinisation de l'homme, mais tragique en tant qu'il met un lien de nécessité entre la souffrance du Christ et le salut de l'homme. La dualité des principes qui coopèrent au salut, la divinité du Verbe et l'humanité assumée, est aussi la cause d'une dissociation qui s'insinue dans le Christ et qui sera la fâcheuse rançon de la théorie des deux natures et des deux opérations du Verbe incarné.

Voici donc apparu, quand s'achève le IIe siècle, le premier énoncé de l’"orthodoxie" chrétienne et c'est, à la lettre, la "règle de vérité" qui définit le nouveau monothéisme chrétien, celui qui intègre la foi au Christ dans la foi à l'unique Dieu créateur : "Un seul Dieu tout-puissant qui par son Verbe a fait toutes choses", "Un seul vrai Dieu, le Père et son Verbe", et qui "récapitule" toute l'Économie ancienne de la création, des patriarches, de la Loi et des prophètes dans l'ultime disposition de l'incarnation du Verbe. S'étonnera-t-on de ne pas lire le nom de l'Esprit Saint dans cet énoncé ? C'est qu'il en est l'énonciateur, car "c'est l'Esprit de Dieu qui donne la connaissance de la vérité, qui publie les économies du Père et du Fils, selon chaque génération, en vue des hommes, comme le veut le Père".

Mais comment comprendre que le Verbe inhérent au Père en soit le Fils ? Les gnostiques de toutes écoles ne cessent au IIe siècle d'agiter la question. Le reproche que leur fait Irénée — et ici nous revenons au livre II —, c'est de scruter ce qui est inénarrable, de poser en Dieu un intellect qui a été "émis, ce qui introduit une composition" en lui, et d'imaginer la génération du Verbe sur le modèle de la "prolation d'un verbe humain" :

*"Si quelqu'un nous demande : Comment donc le Fils a-t-il été émis par le Père ?, nous lui répondrons que cette émission (prolatio) ou génération ou énonciation ou manifestation, ou quelque autre nom dont on veuille appeler cette génération ineffable, personne ne la connaît, ni Valentin ni Marcion (...), mais seulement le Père qui a engendré et le Fils qui est né. (...)*

Les théologiens qui affirmaient l'immanence depuis toujours du Verbe et de l'Esprit dans l'intelligence et la pensée du Père, pour montrer qu'ils ne font pas nombre avec lui en tant que dieux, pouvaient-ils se dispenser d'expliquer comment l'un et l'autre étaient "sortis" de lui, par prolation, profération, émanation ou génération, de montrer qu'ils ne sont pas un seul et le même mais réellement distincts l'un de l'autre, qu'ils sont plusieurs à être ensemble ? Irénée pense que la règle de vérité est parfaitement claire et suffisante, dès lors qu'elle proclame l'unité de ceux qu'elle confesse distinctement, et il refuse toute tentative d'explication en se retranchant dans l'ineffabilité du mystère de Dieu. Mais alors ne laisse-t-on pas apparaître une contradiction entre ce qu’on dit être un seul et ce qu’on croit de plusieurs, ou comment penser en même temps ceci ou cela ?

Mais pour rendre raison de la non-contradiction du dire et du croire, la théologie devra recourir à un autre langage, celui vers lequel les apologistes s'orientaient déjà, le langage de la rationalité philosophique.

**De la théologie au dogme : Tertullien, Origène**

Nous avons vu la foi de l'Église du IIe siècle s'orienter clairement dans le même sens que les Écritures du Nouveau Testament, en direction de la divinité et de la préexistence du Christ, et affirmer fortement, en professant l'unité des deux Testaments, qu'il est le Verbe immanent du Père, son Fils, et qu'ils sont un seul et même Dieu, Créateur de l'univers.

La génération du Verbe est au cœur des "recherches" théologiques ; sa subsistance distincte et éternelle en Dieu n'est pas encore affirmée ; la question de l'origine de l'Esprit Saint n'a pas été soulevée.

Le conflit que laissaient présager les troubles et divisions des chrétiens, les attaques des gnostiques et les insuffisances du langage théologique éclate au tournant du IIe au IIIe siècle en se répandant d'Asie Mineure à Rome et de Rome en Afrique. Des doctrinaires s'avisent que l'Église est en passe de sombrer dans le "trithéisme" — ou simplement dans le "dithéisme". La dissidence qui s'annonce s'en prend particulièrement à la doctrine de l’"Economie". Elle déclenche une grave crise de la conscience chrétienne à qui l'adoration du Christ comme Fils de Dieu apparaît soudain en contradiction avec la foi au Dieu unique, ainsi que Tryphon le reprochait à Justin. Elle fait de nombreuses victimes, avant d'être formellement dénoncée comme hérésie.

Voici comment Tertullien juge cette crise dans son traité contre Praxéas, écrit en 213 :

 *« C'est le propre de la foi judaïque que de croire en un seul Dieu en refusant d'y ajouter le Fils et après le Fils l'Esprit. Quelle différence y aura-t-il entre nous et eux, sinon celle-là ? Quelle est l'œuvre de l'Évangile, quelle est la substance du Nouveau Testament qui délimite la Loi et les prophètes jusqu'à Jean, sinon que désormais le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont crus trois à faire comparaître un seul Dieu ? Dieu a voulu innover son Testament en sorte d'être cru unique d'une manière nouvelle : par le Fils et l'Esprit, afin d'être désormais reconnu Dieu dans ses propres noms et personnes, lui qui jadis, tout enseigné qu'il fût par le Fils et l'Esprit, n'avait pas été compris » (31, 1-2).*

L'obstacle majeur contre l'Économie dispensatrice de la trinité de Dieu est écarté, par un raisonnement a priori, mais rien encore ne prouve sa réalité. Qu'est-ce que le logos, ou le verbe, objectent les adversaires ?

Le Christ est préexistant en Dieu de toute éternité à titre de Verbe et de Fils, une fois qu'on a lu "Il est le Premier-né de toutes créatures" et "Au commencement était le Verbe…et le Verbe s’est fait chair". Ce n’était pas encore une évidence pour tous les fidèles et cela n’était pas encore clairement enseigné dans toutes les communautés en ce début du IIIe siècle. Tertullien a compris que la défense la foi requérait un discours cohérent. Il ose affronter la redoutable question dont tous les hérétiques du temps discutaient, mais qu'Irénée aurait voulu écarter de la pensée des simples : "Comment donc le Fils a-t-il été émis par le Père ?". Tertullien ouvre la voie pour répondre : il est très éloigné d'assimiler le Verbe à une "créature", il le montre immanent à l'être rationnel de Dieu, éternel à ce titre, et réellement distinct de Dieu, alors même qu'il n'a pas encore pris la parole, du fait que Dieu se tient en communication avec lui. Mais rebondit la difficulté : la génération est la sortie du sein, la séparation de la mère et de l'enfant ; c'est pourquoi Tertullien dit que la naissance du Verbe est "achevée" quand il "sort" de Dieu pour créer.

Il pose ainsi, le premier, les fondements de l'énonciation du dogme trinitaire. Il jettera aussi les bases du dogme de l'incarnation.

Il est donc légitime de créditer Tertullien d'avoir élaboré les formules majeures des deux dogmes chrétiens fondamentaux : unité de la substance dans la distinction des personnes, dans le cas de la Trinité, distinction des substances dans l'unité de la personne, dans le cas de l'Incarnation. Mais, si l'on voulait analyser de plus près ses raisonnements et ses concepts, on y découvrait bien des obscurités ou des approximations. Pour le dire en très bref, il n'a pas poussé suffisamment loin l'abstraction du concept de substance, ni ne s'est assez préoccupé de fonder ontologiquement la personne, qu'il a laissée en l'état d'identifier les "voix" des personnages que la Bible fait dialoguer entre elles ; il s'ensuit, dans le cas de la Trinité, que la substance divine reste la propriété du Père à laquelle les personnes du Fils et de l'Esprit ne sont que participantes, et, dans le cas de l'Incarnation, que la personne de Jésus n'a pas la capacité de faire communier entre elles les deux substances qu'elle maintient unies. Mais qu'importe ! Ces difficultés, ou d'autres analogues, se retrouvent chez tous les théologiens de l'époque, sous une forme ou une autre, et les définitions conciliaires, qui fixeront un langage "orthodoxe", ne les résoudront pas au fond et poseront bien d’autres problèmes dont auront à s'occuper les théologiens à venir.

Je passe maintenant, sans changer d'époque, de la tradition latine à la tradition grecque en gardant la même perspective, qui n'est pas de faire un inventaire, mais de discerner les difficultés que rencontre la foi et les recherches auxquelles elle entraîne la réflexion théologique. Le grand exégète et théologien Origène a commencé son activité littéraire à Alexandrie, vers 212-213 ; de son œuvre immense, je retiendrai deux ouvrages dans lesquels sa pensée trinitaire est exposée de façon plus systématique, le « Commentaire sur saint Jean » et le « Traité des Principes ».

Il entreprend son « Commentaire sur Jean » dans le but de dénoncer les fausses interprétations du premier commentateur du Prologue :

*« J'ai souvent été frappé d'étonnement, en considérant ce que disent du Verbe qui est en Dieu des hommes qui prétendent croire au Christ [me demandant] pour quelle raison ils passent sous silence la plupart des innombrables noms donnés à notre Sauveur (...), car ils ne s’arrêtent qu'à l'appellation de Verbe, comme s'Ils disaient que le Fils de Dieu est Verbe sans plus, net ne cherchent pas la signification du mot "Verbe" »*

Cet arrière-plan de luttes doctrinales dénote à Alexandrie, comme à Carthage et en bien d'autres lieux en ce siècle, une chrétienté en crise, bien affermie, certes, sur sa règle de foi, mais inquiète et divisée dès que se posent des questions sur la condition du Verbe "au commencement ".

Que faut-il entendre par là ? Origène emploie un vocabulaire rationnel : le Verbe est substantiel et subsistant, il est du genre substance (*ousia*) et il a une subsistance (*hypostasis*) ou existence propre et individuelle (*idiotès*). Les mots grecs *ousia* et *hypostasis* sont facilement employés l'un pour l'autre pour signifier soit la subsistance propre ou l'individualité, soit la substance ou l'être ; mais leur sens propre n'est pas formellement défini, ce qui est une source de confusion, et il en sera ainsi aussi longtemps que les mots *ousia* et *hypostasis* n'auront pas été spécifiés pour désigner, l'un, l'être-en-soi, l'autre, l'être-pour-soi et à part. On note aussi, chez Origène comme chez Tertullien, la tendance à identifier la substance de Dieu à la subsistance propre du Père : autre source de confusion (peut-être pas dissipée de nos jours ?).

Origène se demande si le Saint-Esprit est compris dans ce "tout" ; il envisage trois réponses possibles : ou bien il a été fait par le Fils comme tout ce qui a été créé, ou bien il est sans origine (comme le Père), ou bien il n'a pas d'existence propre distincte de celle du Père et du Fils (11, 74) ; et il répond:

*« Pour nous, qui sommes persuadés qu'il y a trois réalités subsistantes [distinctes : treiis hypostaseis], le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qui croyons que nul autre que le Père n'est sans origine, nous tenons pour plus conforme à la piété et pour vrai que, si toutes choses furent par le Verbe, le Saint-Esprit a plus de dignité que tout le reste et qu'il est d'un rang supérieur à tout ce qui est du Père par le Christ » (11, 75)*

Un problème nouveau, celui de l'origine de l'Esprit, vient de surgir en théologie, et c'est le mérite d'Origène d'en avoir fait un "objet" théologique à part entière.

Passons maintenant au « Traité des Principes ».

La manière dont il en traite affecte le mot "principes" d'une double signification : il s'agit d'une part des fondements ou principaux articles de la foi, d'autre part des origines ou de la souche de tout ce qui a été fait et se fait selon l'enseignement de la foi. Il en énumère huit : Un seul Dieu créateur ; Jésus-Christ né du Père avant la création ; le Saint-Esprit, "associé au Père et au Fils en honneur et en dignité ; l'âme humaine raisonnable et libre ; l'existence du Diable et de ses anges ; la création du monde dans le temps ; l'inspiration des Écritures par l'Esprit ; l'existence de bons Anges et autres Puissances.

Les théologiens, adonnés à la "science divine", seront flattés d'être comptés au nombre des plus favorisés des dons de l'Esprit, mais il est probable qu'Irénée n'aurait pas apprécié cette invitation à la "recherche", caractéristique à ses yeux de l'hérésie. On peut aussi s'interroger sur la légitimité d'imposer aux fidèles de tenir des vérités qu'ils sont incapables de comprendre et dont ils ne connaissent pas les fondements.

Origène est tellement éloigné de vouloir déprécier l’Esprit qu'il a peur qu'on ne le croit supérieur au Père et au Christ quand on l’entend dire qu'il n'est donné qu'aux saints alors que l'action des deux autres s'exerce sur les méchants comme sur les bons ; aussi précise-t-il sa pensée :

*« Il n'est pas question de plus ou de moins dans la Trinité, puisqu’une unique source de divinité gouverne l'univers par sa Parole et sa Raison et sanctifie par l'Esprit [le souffle] de sa bouche tout ce qui est digne de sanctification »*

Comme le feront tous les Pères de l'Église, il argumente sur les opérations que les Écritures attribuent aux Personnes divines pour affirmer leur distinction, leur unité d'opération, leur inséparabilité, leur égalité et, par conséquent, leur identité de nature et de divinité. Nous ne devons donc pas douter qu'il tient l’Esprit pour Dieu comme les deux autres, un seul Dieu avec eux, ainsi que le disaient Justin, Irénée et Tertullien. On se demande alors quelle importance a le problème de l'origine de l'Esprit Saint ? Elle est très grande tant qu'elle n'est pas résolue pour elle-même. Trouvant l'Écriture muette sur l'origine de l'Esprit, l'exégète rigoureux qu'est Irénée n'ose pas l'appeler habituellement "Dieu", tout en le faisant comprendre, car l'Écriture ne l'affirme nulle part aussi clairement qu’elle dit "et le Verbe était Dieu"; elle ne dit même pas de l'Esprit qu’il "était au commencement auprès de Dieu".

En fait, Origène parle beaucoup plus longuement dans ce traité de l'origine du Christ. Il l'aborde en distinguant sa "nature divine, ce qu'est le Fils unique du Père," de sa "nature humaine qu'il a assumée dans les derniers temps pour l'économie".

Il n'aurait pas dû avoir de difficulté à admettre que le Verbe "a été engendré de la substance du Père" au sens propre où on parle de la génération dans l'espèce humaine, ainsi que le concile de Nicée le dira et l'expliquera, et cela sans laisser entendre rien de "corporel". Or, il s'y refuse absolument.

Ainsi se trouvaient rassemblés à l'avance dans les savantes exégèses et spéculations d'Origène à la fois ce que le concile allait enseigner et ce qu'il allait condamner : il ne serait pas prudent d'en attendre une parfaite clarification de toutes les idées qui s'étaient élaboré ou affrontées dans la tradition ecclésiastique des deux siècles antérieurs.

 **D’un symbole à l’autre : Nicée, 325 – Constantinople, 381**

On peut résumer cette tradition en disant que la foi de l'Église dans la Trinité du Dieu unique était claire et ferme tant qu'on restait dans l'enceinte de la profession de foi baptismale. Autrement dit, tout allait bien tant qu'on restait dans la visée de l'Économie, et donc du temps des hommes auquel Dieu s'était abaissé, même si on projetait cette visée vers le haut, vers l'en-avant du temps. Mais dès qu'on franchissait la limite du temps et que le regard pénétrait dans l'enceinte de la divinité, alors tout se brouillait. La question des "gnostiques" était aussi posée par les juifs et par les païens ; le préjugé monarchique restait vivace, tant demeurait sourdement la crainte d'offenser l'unicité de Dieu. La paix va être rompue dans les premières décennies du IVe siècle par l'éclatement de la "crise arienne".

Le conflit éclata vers 318 entre l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, et un prêtre qui était à la tête d'une importante église de la ville, Arius. Celui-ci reprochait au premier d'enseigner que le Fils est engendré de la substance du Père de toute éternité, doctrine dans laquelle il dénonçait une contradiction : ou bien le Fils était conçu comme une "partie corporelle" détachée de la substance du Père, ou bien il était lui-même sans principe, inengendré comme le Père. L'évêque, lui, reprochait à son prêtre de dire que le Fils est créé, avec un commencement, dans une nature seulement semblable à celle du Père mais étrangère à son être. Nous devons comprendre, dans la ligne du rapprochement avec les débats du siècle précédent, que le conflit arien ne portait pas (du moins en ses débuts) sur la divinité du Fils mais sur sa génération, envisagée sur un plan métaphysique : comment concevoir une origine dans un être incorporel et intemporel ?

L'évêque réunit un synode en 320 dans sa ville et Arius fut condamné. L'affaire aurait pu se terminer là, comme avaient tourné court tant de conflits du passé, si les deux protagonistes n'avaient pas écrit de tous côtés pour soutenir leur cause et si plusieurs évêques importants n'avaient pas pris le parti d'Arius. La reconnaissance du christianisme par l'empereur Constantin en 313 avait facilité la communication entre les Églises et, par voie de conséquence, la diffusion des courants d'idées entre elles ; la crise d'Alexandrie avait provoqué un tel tumulte dans beaucoup d'Églises d'Asie Mineure, du Proche-Orient et d'Afrique romaine que Constantin, désireux de ramener la paix religieuse dans son empire, convoqua un concile général en 325 à Nicée. On choisit l'un des symboles baptismaux dans lequel des experts introduisirent quelques autres mots. À la formule du Credo "engendré du Père Fils unique" on ajouta "c'est-à-dire de la substance (*ousia*) du Père" (explication refusée par Origène), "Dieu [né] de Dieu, lumière [issue] de la lumière" (image venue d'une lointaine tradition et souvent usitée par lui pour exclure la signification "corporelle" de la génération), "engendré et non créé" (opposition qu'il ne faisait pas, à cause de Pr 8, 22), "consubstantiel au Père" (expression alors ambiguë dont il n'a à peu près sûrement pas usé), "par qui tout a été fait" (citation de Jn 1, 3 : aucun débat sur ce point). Enfin, un "anathème" fut ajouté à ce symbole pour réprouver ceux qui diraient qu'"il fut un temps où le Fils n'était pas".

La toute première "définition" œcuménique de la foi croyait clarifier le grave débat qui divisait la chrétienté en utilisant des concepts rationnels, mais ils étaient loin d’être clairs pour tous, même pour ceux qui les utilisaient. C’était le cas manifeste des mots clés "substance" et "subsistance". C'était encore le cas de l'opposition mise entre "créé" et "engendré". Le premier verset du prologue johannique était source d'obscurité selon qu'on comprenait comme tous les théologiens du IIe siècle, "il était au commencement" (de la création) ou, avec Origène, "il était dans le Principe" (dans la Pensée éternelle de Dieu). Mais le mot sur lequel allaient se concentrer le plus de suspicions et de débats était celui de "consubstantiel" (*homoousios*). Les Pères de Nicée l'employaient pour affirmer l'identité de nature entre le Fils et le Père comme une conséquence découlant de la génération "à partir de la substance" du Père. L’obscurité du mot, son origine, sa non-appartenance à la tradition orthodoxe, le souvenir souvent rappelé de sa condamnation, tout cela explique qu'il sera au cœur de la contestation antinicéenne.

La contestation va se dérouler sur deux fronts, dans le camp arien évidemment, mais aussi sur un front inattendu, celui des simples fidèles, prêtres ou laïcs. Les évêques étaient partis pour le concile en promettant à leurs fidèles qu'il ne serait pas touché à leur symbole baptismal, et voici qu'ils revenaient avec un nouveau symbole, qu'ils avaient dû signer et qu'ils devaient expliquer et imposer. S'ensuivit un peu partout une vive et longue protestation contre les "mots nouveaux". Le nouvel empereur d'Orient, Constance, va soutenir le camp arien, tandis que l'empereur d'Occident, Constant, et le pape Jules soutiendront la foi nicéenne.

Il était entendu que le concile n'impose de loi à personne, que les évêques, après avoir pris conseil les uns auprès des autres, restent seuls maîtres de leur décision chez eux, et qu'il n'y a pas de "super évêque". Cette mentalité explique que des évêques, prêtres et fidèles ont pu refuser de souscrire au Symbole imposé par l'empereur sans avoir le sentiment de verser dans le schisme ou l'hérésie.

Beaucoup d'évêques résistants à Nicée, qui tenaient fermement que le Fils est engendré du Père, ne voulaient pas préciser "de sa substance", par peur de la diviser, et alors que plusieurs proclamaient le Fils semblable en tout au Père, même en nature, ils répugnaient à le dire "consubstantiel" au Père pour ne pas paraître nier l'individualité de l'un et de l'autre. La situation s'obscurcit encore plus quand les successeurs d'Arius, Aétius et Eunomius, se mirent à enseigner dans les années 350-360, à Antioche et en Mysie, un arianisme radical : le Fils est une simple créature, tirée du néant. Basile de Césarée fit accomplir un grand pas à la clarification des idées en apprenant à ne pas confondre "substance" (*ousia*) et "subsistance" (*hypostasis*) (conciles d'Alexandrie de 362 et 363).

De nouvelles difficultés surgirent par la volonté de Rome d'imposer à l'Orient la formule latine "une seule subsistance (*hypostasia*) des trois Personnes divines", et surtout parce qu'un débat sur la divinité du Saint-Esprit avait succédé aux discussions sur la génération du Fils.

Ce débat surgit d'abord comme une extension de la doctrine d'Eunomius (au concile arien de Sirmium II, 357) : si le Fils est une créature du Père dissemblable de lui en nature, il était logique d'en déduire que l'Esprit est une créature du Fils, d'autant inférieure et éloignée de la divinité du Père. Basile de Césarée la combattit dans son traité « Sur le Saint-Esprit » écrit en 374. Sans aller jusqu'à appeler l'Esprit Dieu — puisque l'Écriture ne le fait pas, mais elle le nomme Seigneur —, il montre clairement qu'il le tient pour Dieu. Son argument majeur dénonce dans l'hérésie des pneumatomaques la subversion fondamentale de la foi chrétienne, en cela qu'elle détruit la sanctification reçue de l'Esprit au baptême.

Cependant apparut une nouvelle source de conflits dans l'Église par les rivalités des évêques entre eux, avides de pouvoirs et d'honneurs, maintenant que la charge épiscopale amenait ses bénéficiaires à chercher les faveurs des puissants.

Le pieux Gratien devenait en 375 empereur d'Occident, où il fit régner en paix la foi de Nicée ; il héritait du pouvoir en Orient en 378, y promulguait aussitôt un édit de tolérance, puis installait à Constantinople Théodose qui imposa par décret la foi de Nicée la même année et convoqua pour l'année suivante un nouveau concile dans sa ville.

On n'a pas de renseignements directs sur les débats qui y eurent lieu, on ne connaît pas non plus l'origine exacte du Symbole dit de Constantinople, qui, promulgué par le concile de Chalcédoine en 451, est devenu le Symbole de foi incontesté de l'Église universelle.

On remarque d'emblée que l'intention de repousser l'hérésie sur le Saint-Esprit n'a rien entraîné dans la définition qui le concerne qui ressemble au langage conceptuel qui avait paru nécessaire dans le cas du Fils.

Doit-on penser que les Pères de Constantinople, sinon ceux de Nicée, donnaient au "consubstantiel" un sens beaucoup plus fort, celui de l'unité numérique de la nature divine ? C'est ainsi qu'on le comprend aujourd'hui, il est permis de penser qu'ils cherchaient à le définir en ce sens fort, mais il est douteux qu'ils y soient parvenus, du moins pour la majorité d'entre eux, quand on songe à toutes les querelles qui vont avoir lieu, au siècle suivant, autour de l'unique nature ou substance, ou subsistance, ou personne du Verbe incarné. Penser l'unité numérique de la nature divine, c'est concevoir qu'elle subsiste en soi et par soi, de telle sorte que les Personnes divines ne se distinguent que par la manière propre à chacune de subsister de cette unique et commune existence.

Pour revenir à Constantinople I, on doit noter que, de toute façon, l'Esprit Saint n'est pas compris et ne peut pas être compris dans la consubstantialité du Fils au Père, du fait que celle-ci, telle qu'elle était comprise à Nicée, découle de la génération. Or, aucune Écriture ne dit que le Saint-Esprit a été engendré du Père. Nicée avait si instamment lié à la génération la consubstantialité du Père et du Fils qu'il ne paraissait pas possible de l'étendre à l'Esprit qui n'a aucun rapport de ce genre ni avec l'un ni avec l'autre. Alors, le concile choisit de changer de langage. Le concile ne démontre pas que l'Esprit est Dieu, il le montre en renvoyant à l'Écriture et à la prière de l'Église. En reprenant le verbe "procéder", au sens utilisé par Jésus à propos de l'Esprit dans l'évangile de Jean (15, 26) pour le dire "envoyé par le Père" (14, 26), ainsi qu'il se définit si souvent lui-même dans le même évangile, le Symbole invite à comprendre que l'Esprit a son origine en Dieu même, comme il en est du Christ.

En le promulguant en 451, le concile de Chalcédoine interdira de toucher de nouveau à ce Symbole. Cela n'empêchera pas les Latins de le modifier au Xe siècle pour ajouter que l'Esprit "procède aussi du Fils", ce qui consommera la rupture avec les Églises del'Orthodoxie.

En fait, la foi convoque d'elle-même la raison à chercher à comprendre ce qu'elle lui impose de croire, et le concile de Constantinople, en s'abstenant de définir comment le Fils a été engendré et comment le Saint-Esprit est Dieu, invitait tacitement les théologiens à continuer le travail qu'il avait initié. Mais la foi montre en même temps à la raison qu'elle ne peut puiser la vérité qu'à la source ouverte par Jésus quand il envoya les apôtres "baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit".

Finalement, c'est bien l'antique tradition de la foi baptismale qui a remporté la victoire par deux fois à Nicée et à Constantinople. L'Église à Nicée s'est explicitement fondée sur sa foi la plus ancienne et continue pour dire comment devait être compris ce qu'on avait toujours cru, à savoir que Jésus est Fils de Dieu. Entre les deux conciles, la foi chrétienne, plus encore que les autorités ecclésiastiques, a su montrer sa capacité de résistance aux autorités impériales. Il est certain que l'édit de tolérance de Constantin a ouvert à l'Église les portes de l'universel, et plus encore l’empereur Théodose, qui interdira les cultes païens et fera du christianisme la religion de l'empire par l'édit de Thessalonique de 392. Mais la foi chrétienne avait témoigné, bien avant que ces facilités lui fussent données, qu'elle tirait d'elle-même, de la liberté que lui donnait l'Esprit Saint, sa capacité d'universalité : en appelant les individus à se convertir selon l'Évangile, elle leur permettait de se libérer des conditionnements sociopolitiques qui entravent la conscience et se montrait accordée à l'aspiration la plus profonde et la plus commune des hommes.

**2 Lecture de la révélation du Christ du point de vue de la raison historienne et critique**

Dès qu'il a été appelé Dieu, il a fallu affronter la règle de la foi au Dieu unique ; la foi en Jésus ne porte pas simplement sur son identité "métaphysique" de Christ — il est le fils unique et éternel de Dieu —, mais elle ne cesse jamais de renvoyez à son identité historique, ainsi qu'en témoigne le deuxième article du Symbole des Apôtres.

Les chrétiens qui ont vécu le passage du XIXe au XXe siècle ont éprouvé la double tentation, ou bien d'abandonner l'Écriture à la critique historique et de chercher un refuge dans l'expérience intérieure de la Présence du Christ à son Église, ou bien de laisser de côté cette critique prétentieuse et ruineuse et de faire confiance à l'Écriture reçue comme pure Parole de Dieu.

Dietrich Bonhoeffer réfléchissait ainsi sur le thème de l'accès au Christ historique :

« La Bible reste un livre parmi les livres. Il faut être prêt à accepter le voilement qui résulte de l'entrée dans l'histoire, donc à accepter également la critique historique. C'est seulement à travers la Bible friable que le Ressuscité nous rencontre. Il nous faut entrer dans la détresse de la critique historique ».

Je conçois volontiers l'Évangile (plutôt que les évangiles) comme la vraie histoire de Jésus, au sens du discours, inspiré par lui, grâce auquel Jésus est entré dans la mémoire des hommes. Il est aisé de prévoir, en effet, que la lecture des évangiles que nous faisons aujourd'hui, seize siècles après Nicée, ne pourra pas être totalement conforme à celle qui en a été faite à ce concile, pas plus que celle-ci ne peut être présumée absolument identique à la pensée exprimée par les évangélistes trois cents ans plus tôt.

**a/ Marc : l'Envoyé de Dieu**

Nous commençons notre enquête sur l'identité historique de Jésus par le plus ancien des quatre évangiles, l'autre "source", après Q, de ceux de Matthieu et de Luc, évangile écrit, pense-t-on, vers 69, avant la destruction du temple, pour des chrétiens d'origine païenne et construit de manière à les acheminer vers la compréhension paradoxale de la filiation divine de Jésus.

Marc ne veut pas dissimuler son origine humaine, il indique clairement les circonstances de temps et de lieu où Jésus a reçu l'investiture divine, il permet de penser que sa filiation divine a pu précéder sa naissance humaine.

Jésus ne cherchait pas à faire pressentir et comprendre en quel sens il était Fils de Dieu, si ce n'est qu'il imposait de croire à sa mission, à l'autorité qu'il tenait de Dieu. Il ne développait pas davantage un discours théorique et innovant sur Dieu, sur les mystères de la divinité, la Trinité ou l'incarnation. Cela n'empêchait pas les foules de trouver son enseignement étonnant et nouveau parce qu'il n'était pas tiré savamment des Écritures à la façon des scribes, mais procédait de sa propre compréhension du salut, c'est-à-dire du rapport de Dieu aux hommes et de sa relation personnelle à Dieu.

La nouveauté du discours de Jésus était, au contraire, de ne pas faire peur aux gens, d'annoncer la fin du monde même suivie d'un nouveau monde. Jésus préparait les esprits à une autre vision de l'histoire fondée sur un nouveau type de rapport de Dieu aux hommes, non plus sur des actes de puissance ni de châtiment, mais de libération et de pitié, et surtout associée à une nouvelle économie des relations des hommes entre eux, une fois qu'ils auraient été transformés par la miséricorde de Dieu à leur endroit.

Jésus n'est pas devenu Fils de Dieu seulement par sa résurrection ; celle-ci a fait comprendre qu'il l'était déjà depuis son baptême, qui n'est pas une limite, mais la confirmation que Dieu le tenait déjà pour son bien-aimé.

Rien dans cet évangile qui traduise une idée de la "préexistence" de Jésus ni qui puisse servir de fondement aux concepts de Nicée.

**b/ Matthieu : le Rédempteur d'Israël**

Cet évangile - écrit après la catastrophe de 70 a le caractère ambigu d'être à la fois le plus juif des évangiles et le plus rude à l'égard du judaïsme - autorise-t-il à penser que Jésus a vu venir et annoncé sa mort, suivie de sa résurrection, qu'il a eu clairement conscience qu'elle était inhérente à la mission dont Dieu l'avait chargé, et qu'il l'a volontairement assumée comme un sacrifice nécessaire pour expier les péchés des hommes et les sauver de la damnation éternelle ?

Jésus a-t-il donné à sa mort une signification rédemptrice, au sens propre d'un sacrifice offert pour expier les péchés du monde entier ? Jésus n'a nulle part et à aucun moment préconisé le recours aux sacrifices du Temple pour obtenir le pardon de Dieu. Son enseignement se situe, au contraire, dans la ligne de celui des prophètes qui dissuadaient les gens de placer leur confiance dans des sacrifices s'ils ne pratiquaient pas la justice cultuelle. Jésus ne mettait de condition au pardon de Dieu que le pardon accordé à ceux qui nous ont offensés.

Les historiens montrent qu'il a cru quelque temps au succès de sa mission avant d'être ébranlé par l'hostilité qu'il suscitait ; le récit de son agonie dépeint son incertitude et son angoisse face à la mort imminente ; il reste muet au cours de son procès et meurt sans comprendre apparemment que Dieu ne se porte pas à son secours. L'idée d'une mort sacrificielle n'est pas davantage cohérente avec la prédication du Royaume dont Jésus s'estimait chargé : Jésus était plus préoccupé de révéler l’amour compatissant de Dieu à un monde trop enclin à le craindre ; il lui est arrivé de faire allusion une fois ou l'autre aux peines de l'Enfer, mais il était très éloigné d'en faire le fond de tableau de sa prédication, comme s'y croiront obligés, hélas, tant de prédicateurs de la rédemption.

Entre cette vision théologique de la mort de Jésus et le cadre historique de sa mission, il y a trop d'incohérences pour qu'on puisse attribuer à Jésus la conscience d'une destinée sacrificielle.

**c/ Luc (et Matthieu) : conçu du Saint-Esprit**

En commençant leurs évangiles par l'enfance de Jésus, Matthieu et Luc font remonter sa filiation divine à sa naissance même.

Au moyen d’un parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus, Luc situe la naissance de Jésus au terme de l'attente messianique de l'Ancien Testament, mais donne au nom de Fils de Dieu une signification qui dépasse singulièrement celle de Messie, car Jésus est déclaré saint, c'est-à-dire proprement divin, parce que, n'ayant pas de père humain comme Jean-Baptiste, il n'a pas d'autre origine que divine. Or les juifs n'attendaient pas de Messie qui serait Fils de Dieu en ce sens qu'il ne serait pas conçu d'un parent mâle ; dans la conception d'une femme stérile, comme la Bible en offre plusieurs cas, Dieu intervient en coopérant à l'action générative du mari pour repousser la stérilité ; dans le cas de Marie, qui est vierge, "l'enfant est totalement l'œuvre de Dieu — c'est une nouvelle création.

La conception de Jésus chez Matthieu et chez Luc sera alors comprise au sens de l'incarnation d'un Fils de Dieu préexistant, mais elle n'a pas encore ce sens dans leurs récits.

La pensée de Luc ne laisse pas d'autre issue que d'attribuer la naissance de Jésus à Dieu même et à lui seul. La filiation divine de Jésus, comprise de la sorte, constitue une révélation qui ne provient pas de sa résurrection. Cet événement, qui s'est passé dans l'histoire, y a normalement laissé des traces repérables, puisque l'origine divine du Christ n'a pu être connue qu'à travers la connaissance et la divulgation d'une conception aussi singulière. Et ici se pose le problème de l'historicité des récits évangéliques de l'enfance de Jésus.

Il est donc normal qu'on se soit demandé si les récits évangéliques n'avaient pas été influencés par des récits de conceptions virginales trouvés dans la littérature contemporaine juive, peut-être même païenne, auquel cas il y aurait de sérieux motifs de douter de l'historicité de celle de Jésus sinon de la nier.

Nombre d'historiens et d'exégètes du Nouveau Testament, du côté protestant, à la suite des travaux de Harnack et de Bultmann, rejettent comme légendaires les récits de la conception virginale de Jésus ; ils sont plus nombreux, du côté catholique, à soutenir, avec plus ou moins de réserves ou de force, que ces récits sont nés, en terre palestinienne, de traditions proprement chrétiennes, seulement influencées par les récits bibliques de maternités miraculeuses, en sorte qu'il n'y aurait pas de motifs sérieux de rejeter l'historicité de la conception virginale de Jésus.

 « En elle-même, la recherche historique ne dispose pas des sources ni des outils nécessaires pour parvenir à une décision définitive sur l'historicité de la conception virginale telle qu'elle est rapportée par Matthieu et Luc. L'acceptation ou le rejet de cette doctrine dépendra très largement des présupposés philosophiques et théologiques de chacun, ainsi que du poids accordé à l'enseignement de l’Eglise » (J.P. MEIER, Un certain juif Jésus)

Toutefois, un théologien ne se sent pas qualifié pour trancher un débat entre exégètes et historiens. Mais comment pourra-t-il tenir pour certain un fait sur la réalité duquel ces derniers se disent incapables de se prononcer ? Suffit-il à un croyant de s’en tenir au jugement de la tradition chrétienne, qui a unanimement cru à sa vérité depuis le IIe siècle ?

Mais les croyants modernes ne peuvent plus ignorer que les récits bibliques en question, et même tous ceux qui ont trait à l'histoire des Patriarches et des débuts du royaume d'Israël, sont aussi légendaires que les récits païens. Isaïe qui n'a jamais annoncé de conception virginale.

Cette relation qui unit désormais Jésus à Dieu comme un fils à son père, l'histoire est incapable de dire comment elle serait venue à la connaissance des deux évangélistes en restant ignorée des communautés chrétiennes. La croyance que Jésus est né Fils de Dieu n'a pu naître que sous la poussée de la foi en sa résurrection.

**d/ Jean : Jésus, Verbe incarné, Fils de Dieu**

Bien qu'II fût au courant de ce qu'avaient écrit ses prédécesseurs, Il n'a pas cherché à redire activement ce qu'ils avaient dit, mais plutôt à suppléer à ce qu'ils n'avaient pas dit ; aussi son évangile n'est-il pas centré sur le Royaume de Dieu, mais sur la personne et la mission de Jésus. Il a pénétré en profondeur l'esprit de Jésus et, parce qu'il a appris à penser comme Jésus pensait, il le fait parler comme il parlait lui-même.

Sa conviction intime est qu'une personne historique, Jésus le Christ, est l'expression incarnée de l'activité révélatrice de Dieu à travers toute l'histoire. Il l'appelle Fils de Dieu pour affirmer son compagnonnage avec Dieu et la connaissance intuitive qu'il en a.

Il ne faut donc pas chercher une affirmation de sa Préexistence quand Jésus parle du Fils de l'homme descendu du ciel, ou quand il met les Juifs au défi de savoir d'où il vient et où il va et conclut : "Avant qu'Abraham fût, Je suis" (Jn 8, 14.58), ou quand il prie le Père de le glorifier de la gloire qu'il avait auprès de lui "avant que le monde fût" (17, 5) : il ne fait, une fois de plus, qu'attester la vie d'éternité qu'il mène et qu'il connaît grâce à son intimité avec le Père, "comme tu es en moi, Père, et que je suis en toi", dit-il (17, 21). Ces passages n'expriment rien d'autre que le sentiment d’intimité réciproque de Jésus et de Dieu, comme il en est de la sentence recueillie par la Source Q et où on a longtemps soupçonné une infiltration venue de Jean : "Nul ne connaît qui est le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît qui est le Père sinon le Fils" (Lc 10, 22),

Entrer dans l'univers spirituel et mystique de l'évangile de Jean est donc tout autre chose que d'y chercher des définitions dogmatiques.

Il est problématique d'affirmer l'unité d'auteur et de composition du prologue et de l'évangile. Le sens du mot "Logos" est-il grec ou hébraïque ? Il y a de bons motifs d'opter pour le sens hébreu dabar, lignée des prophètes, qui montre en lui celui qui accomplit les Écritures ; la raison d'opter pour le sens grec de "Logos", mot que la Septante avait choisi pour traduire dabar est non moins forte, mais culturelle et non religieuse.

Si donc la provenance du mot "Logos" n'est pas un argument décisif pour trancher du sens théologique qu'il confère au Christ Fils de Dieu, le débat se déplace sur la question de la préexistence : la référence biblique conservée à la Parole de Dieu interdit-elle de donner à Jésus une origine divine éternelle ou, au contraire, y conduit-elle par elle-même ?

Que le Prologue nous ait élevés au sommet de la révélation, nous avons posé en principe qu'il l'a fait sous la poussée de l'événement révélateur par excellence qu'est la résurrection du Christ, acte par lequel le Père révèle en totalité et définitivement qui est le Christ en le faisant reconnaître son propre et unique Fils. Comment les croyants doivent le comprendre, ce sera la tâche de l'Esprit de les acheminer à la vraie intelligence de cette révélation ?

On ne peut plus considérer ce sommet de l'intelligence du Christ qu'est l'évangile de Jean comme une invention de l'évangéliste, fruit de sa contemplation mystique, ou d'une révélation qu'il aurait soudain et lui seul reçue, quand on en trouve l'intuition déjà présente dans la Source Q : "Nul ne connaît le Fils sinon le Père et nul ne connait le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils le révèle."

Il faudra admettre que cette idée de la préexistence était aussi liée à la foi dans la résurrection de Jésus, puisque Paul, ayant proclamé Jésus "Premier-né d'entre les morts", le reconnaît aussitôt "Premier-né de la création" et "Principe", c'est-à-dire commencement de tout.

Et admettre encore qu’elle est lié à la foi elle-même, ce qui n'est pas l'accepter en tant qu'affabulation, mais la comprendre comme une saisie approximative de la vérité, ainsi que les premiers Pères le disaient des vérités qu'ils discernaient dans la pensée grecque et païenne ; et ensuite, non pas la conserver en son état d'approximation, mais la repenser autrement. Entrer dans cette perspective, c'est entreprendre une relecture de la révélation du Christ du point de vue d'une foi critique. Ce sera la troisième étape de notre recherche de l'identité de Jésus.

***Transition***

Nous voici parvenus, avec l'évangile de Jean, au terme de notre étude critique de la révélation du Christ dans les évangiles. Le Prologue de Jean nous ayant élevés à ce qui est considéré comme le sommet de cette révélation, nous sommes à même de tirer un bilan de cette étude, qui servira de transition à une dernière relecture de la révélation, puisque celle qui s'achève ici nous a laissés sur de graves interrogations.

Que le Prologue nous ait élevés au sommet de la révélation, nous avons posé en principe qu'il l'a fait sous la poussée de l'événement révélateur par excellence qu'est la résurrection du Christ, acte par lequel le Père révèle en totalité et définitivement qui est le Christ en le faisant reconnaître, par l'effusion plénière de l'Esprit, Christ et Seigneur, son propre et unique Fils. Comment les croyants doivent le comprendre, ce sera la tâche de l'Esprit de les acheminer à la vraie Intelligence de cette révélation.

L’Esprit fait d’abord comprendre aux apôtres et aux disciples la résurrection de Jésus comme son admission dans l’intimité et l’éternité de la vie, comme la renaissance de Jésus en Esprit, son accès à une nouvelle vie de relation avec Dieu comme entre père et fils. Ils faisaient en même temps l'expérience des dons de l’Esprit reçu de sa résurrection, dons de parole et d'action, et, revenant en pensée sur le passé qu'ils avaient vécu avec lui, ils se rendaient compte qu’il en avait joui le premier et ils comprenaient qu'il n'était pas entré en partage de la vie divine seulement depuis sa résurrection, mais Dieu l'avait investi de la lumière et de la puissance de l'Esprit depuis le début de sa mission, depuis son Baptême dont leur propre baptême avait hérité.

Cependant, on ne peut plus considérer ce sommet de l'intelligence du Christ qu'est l'évangile de Jean comme une "invention" de l'évangéliste, fruit de sa spéculation métaphysique, de sa contemplation mystique, ou d'une révélation qu'il aurait soudain et lui seul reçue, quand on en trouve l'intuition déjà présente dans le *logion* de la Source Q : "Nul ne connaît le Fils sinon le Père et nul ne connait le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils le révèle."

Dans cette perspective prennent place les paroles que Jean met dans la bouche de Jésus : "Abraham a vu mon Jour", "Isaïe a vu ma Gloire". Mais peut-on considérer ces déclarations comme tout à fait insolites ? Ne sont-elles pas intrinsèques à la "conscience de filialité" de Jésus ?

Devrais-je donc admettre l'idée de préexistence, que j'avais moi-même, après Wright et beaucoup d'autres, reconnue comme une idée contradictoire et mythique ? Il faut d'abord admettre qu'elle est un fait culturel indéniable et qu'elle s'est transmise à travers les traditions sapientielles et apocalyptiques du judaïsme tardif et celles du christianisme primitif. Il faut ensuite reconnaître qu'elle émerge déjà dans les livres bibliques, qu'elle était portée par les annonces prophétiques du Jour du Seigneur et du Règne de Dieu, qu'elle soulevait l'espérance messianique des fidèles d'Israël, et qu'elle a finalement nourri la vocation messianique de Jésus et sa prédication du Royaume de Dieu. Il faudra encore admettre que cette idée de la préexistence était aussi liée à la foi dans la résurrection de Jésus, puisque Paul, ayant proclamé Jésus "Premier-né d'entre les morts", le reconnaît aussitôt "Premier-né de la création" et "Principe", c'est-à-dire commencement de tout (Col 1, 13.18).

Il faudra donc admettre que le mythe est lié à la foi elle-même, ce qui n'est pas l'accepter en tant qu'affabulation, mais le comprendre comme une saisie approximative de la vérité. Entrer dans cette perspective, c'est entreprendre une relecture de la révélation du Christ du point de vue d'une foi critique. Ce sera la troisième étape de notre recherche de l'identité de Jésus.

**3 Relecture de la révélation du Christ du point de vue d’une foi critique**

Nous nous proposons de confronter maintenant les énoncés dogmatiques de la tradition à la lecture scientifique des textes évangéliques, et de le faire dans une perspective de "foi critique". — Que faut-il entendre par là ? Deux choses : la première, que la foi doit accepter de lire l'Écriture comme le font les savants biblistes de notre temps, tenir le sens reconnu pour vrai par un grand nombre d'entre eux, ne pas tirer argument de significations qu’ils jugent erronées, tout cela conformément aux critères de vérité de la pensée et de la science modernes ; la seconde, c'est que la foi, en intégrant à sa réflexion ces nouvelles significations scripturaires, apprenne à discerner les motivations qui avaient guidé la tradition.

Mais le croyant risque du même coup d'entrer en conflit avec son Église, qui lui impose de se conformer par priorité à la foi commune qu'elle identifie à la révélation dont elle a la charge. La solution de ce conflit sera d'examiner comment foi et révélation s'enveloppent et s'opposent l'une l'autre.

Il est reproché à l’Eglise d'ignorer obstinément les recherches savantes qui la gênent ; d'autre part, elle presse elle-même les théologiens d'expliquer ses dogmes aux fidèles sur la base des Écritures, mais ces derniers sont assez nombreux à savoir que des questions se posent sur des points Importants de la foi et ils voudraient être éclairés là-dessus : le théologien qui se déroberait à cette demande ne ferait que renforcer le discrédit dont souffre de plus en plus l'Église.

L’idée de préexistence a pour effet de retourner l'ordre des dispositions salutaires, ou "Économie", à travers lesquelles Dieu se révèle, en ordre de constitution de l'être divin, Le dogme de l'incarnation s'enchaîne au concept trinitaire de même que les querelles christologiques ont succédé aux débats nicéens, très logiquement : comment être homme quand on est d'abord Dieu?

**a) Foi et révélation : l'endroit et l'envers**

 **Foi personnelle et foi de l'Église**

Cette situation de division est une figure caractéristique de l'Eglise contemporaine, que l'on considère soit le nombre de chrétiens qui ont cessé de la fréquenter ou qui ont rejeté sa foi, soit celui des théologiens et savants chrétiens qui ont été menacés par elle ou s'éprouvent en dissentiment avec elle, soit le nombre croissant de fidèles, instruits dans leur foi et habitués à la lecture des Écritures, qui se sentent en désaccord avec les doctrines officielles ou n'y trouvent plus aucun aliment pour leur vie chrétienne.

La foi serait donc une grâce de soumission de la raison à la parole de l'Église, moyennant quoi elle est emplie de la vérité déposée par Dieu dans l'Écriture. Dans cette perspective, le "simple fidèle" ne serait pas interpellé lui-même directement par la Parole vive de Dieu, désireux de se communiquer à lui, de révéler ses mystères aux "petits".

Saint Paul a d'avance mis en garde contre les dangers de lire l'Écriture selon la lettre au lieu de la lire selon l'esprit, car la lettre n'est que la transcription de la Parole de Dieu,

Il s'ensuit que le croyant peut légitimement accepter, sans trouble de foi, les données de l'histoire et des sciences de la Bible, quand elles montrent qu'il n'y a de texte original d'aucun livre saint, qu'aucun n'est certainement ou totalement l’œuvre de l'auteur dont ils portent le nom, qu'ils ont été recopiés en se laissant interpréter et diversifier dans le cours de leur transmission, ou qu'ils ont fait des emprunts aux cultures païennes environnantes, ou que les narrations bibliques n'ont pas de prétention à l'historicité.

De ce point de vue, la profession de foi baptismale, qui proclame que Jésus est le Fils de Dieu envoyé aux hommes pour les faire devenir enfants de Dieu par la sanctification de l'Esprit Saint qui les conduit à la vie éternelle, doit être tenue pour l’endroit de la révélation de Dieu en Jésus, la Parole de vie imprimée par Dieu dans le croyant, et les enseignements du magistère de l'Église sont l'envers de cette révélation, la régulation qui maintient l'unité du corps du Christ dans la même confession de foi.

Quand donc un grave désaccord surgit entre le magistère de l’Eglise et un grand nombre de chrétiens, qui la quittent ou menacent de le faire ou la contestent, ce conflit est significatif d'une rupture de la communication tant à l'intérieur de l'Église qu'entre elle et le monde, rupture due au fait qu'elle est restée attachée au langage élaboré par sa tradition et n'a pas appris à comprendre ni à parler le langage de la culture nouvelle que parlent les hommes de ce temps, y compris la plupart des chrétiens (hier langage de la raison critique, demain celui de la mondialisation en cours). Une Église qui ne sait tenir qu'un langage d'endoctrinement est devenue inapte à parler un langage d'annonce, d'invitation, de dialogue, d'appel au bonheur (à la vie "bienheureuse", à la "béatitude") : comment portera-t-elle au monde la révélation dont elle a la charge comme la "bonne nouvelle" du salut dont il a besoin ? Elle puisera l'inspiration d'un nouveau langage en se retournant vers sa foi baptismale.

 **Foi chrétienne, croyance païenne et révélation biblique**

Elle a fondamentalement bénéficié du fait qu'à son apparition dans l'histoire tous les peuples du monde croyaient à quelque(s) divinité(s). Reconnaître ce fait, pour un chrétien, n'est pas sans danger, ni non plus sans y apporter remède. C'est d'abord avouer que sa foi au Christ est tributaire de la croyance universelle en Dieu des hommes du passé ; car, même si elle se réfère au Dieu de la révélation biblique ("Dieu l'a ressuscité"), nous n’ignorons plus que la foi des Hébreux en Yahvé a pris naissance au sein de l'idolâtrie.

Ensuite, reconnaître que la révélation de Dieu a commencé à se faire au sein de mythes qui nous paraissent purement imaginaires et de religions que nous jugeons barbares, c'est admettre qu'elle n'est pas tombée soudain un jour du ciel, mais que Dieu a eu le souci de se faire connaître de tout temps par la voix de notre raison, sans lui faire violence.

Le chrétien apprend ainsi à parler un langage de foi qui s'adresse à la raison humaine et un langage de salut qui prend en compte la vie de ce monde, au lieu de les laisser l'une et l'autre en dehors de révélation.

Dieu peut-il se révéler autrement qu’en s'adressant à la raison commune de l'humanité entière, en sorte que tout ce qui porte dans la Bible la marque d'un particularisme exclusif relèverait de simples dispositions "statutaires", propres au gouvernement du peuple, et non de la révélation proprement dite ?

 **Démythologiser la Parole de Dieu**

En d'autres termes, et si redoutable que soit le mot, il nous accepter de démythologiser la révélation pour la recevoir dans sa vérité de Parole de Dieu, non pas en extirpant de la Bible un à un tous les mythes que nous pourrions y détecter, mais en expurgeant la mythologie recelée dans notre concept théologique lui-même de révélation. L'homme se sert de la parole comme d'un instrument pour dominer autrui et il s'imagine que Dieu l'interpelle dans le même but pour forcer notre admiration et notre obéissance. Telle est la présupposition globalement mythologique à l'intérieur de laquelle l'homme reçoit la révélation du divin, de quelque source qu'il pense la tenir.

Notre tort est de penser que nous devons recevoir cette révélation telle qu'elle est racontée, et nous le croyons parce que nous sommes d'avance persuadés qu'elle a dû se passer ainsi et ne pouvait pas l'être autrement. Nous lisons la révélation à travers ce filtre imaginaire : le mythe est dans notre esprit. Relisons le récit avec un esprit critique, et le mythe s'évanouit, mais pas la révélation : Dieu vient à l'homme sous le mode de lui faire sentir qu'il était déjà là en lui, car sa Présence est sans limites.

Le Judaïsme, de son côté, rompt avec le monde païen à l'appel de ses prophètes, refusant d'adorer ses dieux pour adorer et servir Yahvé en tant qu'unique créateur et seigneur de tous les hommes. Aussi s'éprouve-t-il dans la conscience malheureuse d'un peuple privé du salut dont il porte la promesse.

Dans son cas particulier, le peuple juif ne se trompe pas complètement, car, du moment qu'il a opté pour la foi au Dieu unique, Dieu l'a choisi pour faire route avec lui et porter aux Nations la bonne nouvelle du salut. Le passage de la Parole de Dieu à travers lui l'arrache à sa complaisance mortelle dans le passé et le met en mouvement vers l’avenir où s’accomplira le salut du monde.

**b) Préexistence : le mythe entre éternité et temps**

L'idée de la préexistence du Christ se présente à la base de la foi au Dieu trine, incarné et rédempteur : c'est dire son importance. La qualifier de "mythe", alors que ce mot revêt souvent un sens péjoratif, c'est plutôt la désigner comme le point névralgique de la foi.

 **Mythe et Bible. Problème et dossier de la préexistence**

De nos jours, archéologues, anthropologues et autres historiens de l'Antiquité ne traitent plus les mythes avec mépris, mais y admirent les premiers efforts de l'homme pour voir clair dans le réel et le mettre en discours.

Le croyant peut recevoir dans le mythe biblique la révélation d'une Parole qui, depuis le début des temps, donne sens à l'histoire en l'acheminant vers le terme que lui assigne l'acte créateur, Parole qu'Il accueille comme une promesse de salut dans la foi à la venue de son Règne. Dans ces récits mythologiques du passé hébreu, c'est tout le passé religieux de l'humanité païenne qui est "sauvé", qui accueille la Parole de Dieu, est soulevé par l'espérance d'Israël et connecté à l'histoire de salut que l'élan créateur conduit à son accomplissement en Jésus.

Ainsi ce n'est pas Jésus qui préexistait à lui-même dans un autre temps et sous une autre forme, c'est une autre personne, le Fils unique de Dieu, qui est censée préexister à ce qu'elle allait devenir en acceptant de naître d'une femme. Pour sortir de la contradiction, il ne suffit pas d'exhiber des textes qui font du nom "Fils de Dieu" l'attribut de Jésus ; il faudrait en citer qui affirment clairement l'existence éternelle d'un Fils engendré de Dieu, ignoré de l'Ancien Testament.

Comme on peut s'en douter, le débat, qui dure depuis plus d'un siècle et ne promet pas de s'éteindre de sitôt, vise essentiellement la portée exacte de cette préexistence : avant le temps, et donc divine, ou au commencement du temps, et donc créée et mythique ?

Or ni Jésus ni la première communauté n'ont manifesté quelque intérêt pour sa préexistence sous aucune forme et, si l’on songe aux traditions qui circulaient alentour, cette absence de remarques peut être interprétée comme un acte délibéré de retenue de la part à la fois de Jésus et de la communauté.

Les évangiles synoptiques excluent positivement la notion de préexistence, sans doute pour écarter le docétisme d'un Christ céleste.

Avec Jean se produit un étrange et définitif retournement de la pensée chrétienne : le Jésus proclamé Seigneur devient le Christ se proclamant lui-même Fils de Dieu, né de Dieu, le langage du récit se meut en discours de la préexistence, et la foi chrétienne paraît en danger de sombrer dans le docétisme.

 **Relecture des textes pauliniens sur la préexistence**

L'éternelle autodonation de Dieu à la multitude des peuples, parce que Dieu porte en lui l'idée, le chiffre, la vie, l'amour, le vouloir créateur d'une créature en qui il veut rassembler tout ce qu'il crée pour tout ramener de la mort à sa propre éternité, nous approche du vrai sens de la préexistence,

qui concerne Dieu en tant que Père du Christ à venir et affirme qu'il est le seul Dieu et Père de tous les hommes du fait même de son lien à cet homme.

Paul n'affirme pas l’origine divine ni l’existence de Jésus au début du temps.

Il y a chez lui une pensée systématique de l'appartenance du Christ à la totalité de la sphère d'action de Dieu, ou, plus exactement sans doute, de la relation existentielle de Dieu au Christ.

Mais quelle capacité avait-il de prendre une telle décision dès sa naissance ou de se dépouiller de la condition glorieuse de son être seigneurial avant même de naître ? C'est un mythe, oui, mais révélateur, qui rappelle constamment à l'esprit de Paul que Dieu n'a jamais été sans se préoccuper du salut de ses créatures ni ne s'est déchargé de ce soin sur un envoyé, qu'il y travaille lui-même depuis toujours, mais toujours avec le Christ et jamais sans lui. La préexistence est le mythe qui fait sauter la frontière entre l'éternité et le temps, la limite du commencement et celle de la fin, et qui rend l'éternité présente et transparente à travers le temps ; il laisse le Christ exister dans le temps mais transporte en lui la présence éternelle de Dieu, éternellement créatrice et recréatrice.

L'idée de la préexistence du Christ est comprise au sens, non d'une origine éternelle, mais de sa présence dans l'esprit de Dieu qui lui donnait part à son vivant Esprit en l'envoyant au monde depuis son éternité.

Alors revient la question décisive, qui a si souvent surgi dans ce parcours paulinien : à quel moment et en quel lieu Jésus a-t-il reçu sa mission du Père et a-t-il renoncé à la condition divine qui y était attachée pour lui obéir et entrer dans l'abaissement imposé par l'obéissance ?

La "condition divine" qui préside manifestement à l'existence de Jésus — dont il a nécessairement la libre disposition, pour qu'il ait pu renoncer à sa jouissance, dès le début de sa vie terrestre, et qui ne peut consister, logiquement, que dans le partage de la condition de Dieu même, de sa Gloire — peut et doit être comprise, non comme la continuation d'une existence commencée au ciel, mais comme l’anticipation de la vie avec Dieu qui l'attend après sa mort, comme son compagnonnage avec Dieu, parce que Dieu est venu en lui pour l'assister dans l'œuvre salvifique qu'il lui a confiée et que Jésus ne peut pas accomplir à lui seul, pas plus que Dieu ne peut s'en décharger sur un autre, car c'est lui le Sauveur, ainsi que la Bible le proclame un peu partout et Jésus également.

La préexistence intentionnelle du Christ en Dieu est donc bien une présence virtuelle en voie de réalisation, et ce mythe est bien révélateur d'une altérité qui est en Dieu et qui en sort. Ainsi conduit-il aux mystères qui sont en Dieu pour s'accomplir en nous : à celui de la trinité, en montrant le Père reproduire son image dans le Christ pour nous conformer à lui par l'Esprit.

La logique de la préexistence montre que la révélation a pour fin la réconciliation de Dieu avec le monde réconcilié en lui-même par le don de l'Esprit ; elle montre le moyen pris par Dieu pour parvenir à cette fin, qui est de venir habiter en Jésus pour faire histoire avec nous ; et elle remonte enfin au principe de cet abaissement qui est son amour éternel pour celui qu'il veut mettre au monde comme son propre Fils. Voilà pourquoi je ferai en premier lieu la relecture critique du concept de Trinité.

**c/ Trinité : économie et immanence**

La notion de préexistence change radicalement l'image, l'idée que nous nous faisons de Dieu dans sa relation au monde et au temps, du seul fait de le montrer éternellement préoccupé de notre salut, tourné vers nous, disposé à nous introduire dans son intimité, et ce changement de la figure de Dieu dans le christianisme, qui se répercute aussitôt sur l'attitude religieuse du croyant à son égard, est la clé qui fait accéder à la vraie intelligence du mystère trinitaire et ouvre le sens, avant toute autre analyse métaphysique.

 **De l'économie du salut à la trinité économique**

On oublie trop vite que l'Évangile est fondamentalement et tout uniment l'annonce du salut accompli par Jésus Christ, que les apôtres ont annoncé le Christ en appelant juifs et païens à recevoir son salut.

Un échange de vie entre Dieu et Jésus dont les baptisés deviennent partie prenante par la communication de l'Esprit commun au Père et au Fils : voilà le noyau de la foi trinitaire, à savoir de la confiance des chrétiens dans le salut de Dieu, salut qui est Dieu lui-même venu les sauver par le don de l'Esprit qui transite du Christ jusqu'en eux.

Dans la pensée des croyants, la venue de l'Esprit Saint, accueillie comme l'événement avant-coureur de la consommation des temps, comme la glorification du Fils sous le signe des transformations qu'il accomplissait dans leur vie et dans leurs communautés, rappelait l'activité de l’Esprit au commencement des temps et de l'humanité et conférait à l'évènement du Christ, à sa naissance aussi bien qu'à sa mort et à sa résurrection, la signification tout à la fois d'un accomplissement et d’un commencement nouveau.

 **De l'idée de préexistence à l'idée de trinité**

Le symbole officiel de la foi de l'Église professe que "le seul Seigneur Jésus Christ, le Fils unique de Dieu, a été engendré du Père avant tous les siècles" et cette profession s'appuie notamment sur l'affirmation de Paul que le Christ est le "Premier-né de toute créature".

Les juifs objectaient que Jésus ne doit pas être adoré comme un dieu puisqu'il est né des hommes de la manière commune à tous les hommes. On répondait qu’il est né d'une vierge sans l'office d'un père pour la raison qu'il préexistait à sa naissance humaine et au temps, ayant été engendré par Dieu et en lui comme son Logos et son Fils. Aussitôt surgissait le reproche de renier la foi au Dieu unique.

Ce qui faisait difficulté, du côté chrétien, c'était le nom de Fils, parce que, corrélatif à celui de Père, il mettait entre l'un et l'autre une relation de génération et de filiation qui les constituait en subsistants irrémédiablement distincts et divisait la divinité. La première affirmation et démonstration de la génération éternelle du Christ comme Fils de Dieu répondait donc au besoin de défendre la divinité de Jésus, contestée du fait de sa naissance humaine, non d'enseigner une nouvelle idée de Dieu, jusque-là ignorée, à savoir qu'il existe distinctement en tant que Père et Fils ; autrement dit, c'était une affirmation à visée "christologique", non "théologique".

Il est permis de regretter que le rôle effacé laissé à l'Esprit Saint dans les controverses des premiers siècles ait fortement contribué à donner à la Trinité de Dieu l'apparence d'une construction métaphysique dommageable à la foi et à la piété chrétiennes, parce que éloignée de l'économie des relations de Dieu avec nous, car l'Esprit, c'est l'amour de Dieu pour nous et en nous et c'est notre communion à la vie de Jésus en Dieu.

Les derniers débats, qui porteront sur la procession de l'Esprit Saint, garderont la marque de ce conflit, les Latins voulant qu'il procède "du Père et du Fils comme d'un seul principe", les Grecs soutenant qu'il est issu "du Père seul", pour ne pas dépouiller le Père de son privilège, de sa "propriété" distinctive d'être l'unique principe de la divinité.

Cette rétrospective conduit à une remarque étonnante et instructive : les débats qui ont construit le concept trinitaire, malgré leur référence fondamentale à la foi baptismale, ne se sont pas établis sur le terrain spécifique du christianisme — l'adoption filiale des croyants dans le Christ ressuscité par la communion au Saint-Esprit du Père —, mais sur la notion la plus antique et la mieux connue de la théologie païenne, celle qui se résume dans le nom de Père tout-puissant.

 **Du Père Tout-Puissant au Dieu "philanthrope"**

Quiconque accepte que la notion la plus commune de Dieu est celle qui s'exprime dans son nom le plus ancien et le plus répandu de "Père tout-puissant" sera profondément choqué d'entendre dire qu'il s'est révélé en Jésus crucifié, qu'il s'est fait représenter par lui, et il ne s'étonnera pas que Jésus ait été condamné pour blasphème à cause de déclarations de ce genre : "Qui m'a vu a vu le Père" — entre le bien connu de Dieu et sa révélation en Jésus, il y a toute l'épaisseur et la distance d'un blasphème, d'un scandale, par où il faut passer pour accéder à la vraie notion du Dieu Trinité, à la vérité de son être trinitaire.

Mais peut-on dire que la conception du Dieu trinitaire traduit fidèlement sa révélation en Jésus ?

Tout dans la personne, les actes, les paroles, les sentiments de Jésus, tout ce qui lui est arrivé et tout ce qu'il a subi porte la marque de l'humilité, de la pauvreté voulue, de la souffrance acceptée.

On doit en conclure que tout cela est le reflet véridique de la révélation que Dieu a voulu nous donner de lui-même à travers Jésus. Instruit par saint Paul, le croyant ne doutera pas que tout ce qui porte en Jésus l'apparence de la faiblesse et de la folie ne soit en réalité force et sagesse de Dieu, mais il devra reconnaître que celles-ci ne sont pas ce que l'homme attend de Dieu le Père tout-puissant. L'explication en est que Dieu est venu en Jésus nous sauver, non pas faire une démonstration de puissance. Le salut est œuvre de Dieu, non une tâche qu'il confierait à un subalterne ; c'est une œuvre seigneuriale, achèvement de la création et entrée de la créature dans la joie de son Maître ; aussi Paul nous assure que "c'était Dieu qui en Christ réconciliait le monde avec lui-même" (2 Co 5, 19). Or, Dieu nous sauve par la faiblesse et la folie de la croix, en les assumant pour lui-même ; et c'est pourquoi tout ce que subit et souffre Jésus est réellement folie et faiblesse de Dieu lui-même, plus sages et plus fortes en elles-mêmes que la sagesse et la force des hommes, mais tout autrement sages et fortes (1 Co 1, 25).

La préexistence intentionnelle du Christ en Dieu nous oblige, en effet, à croire que Dieu existe éternellement et réellement en lui-même tel qu'il s'est révélé en Jésus en qui il était vraiment présent. Et nous accédons ici à une idée de l'être divin tout autre que celle du Dieu des religions et des philosophies, tout autre sur un plan ontologique et non simplement comportemental : à l'idée d'un Dieu qui est "pour nous", en ce sens très fort qu'il nous a prédestinés à devenir ses fils en Jésus".

Voilà pourquoi il s'est révélé d'une manière inouïe, dans le temps des hommes, dans un événement humain, dans un homme soumis à la souffrance et à l'impuissance qui sont le lot commun de l'humanité, il s'est mis en Jésus en tenue de serviteur, et le monde stupéfait a été invité à découvrir la philanthropie de Dieu, ainsi que s'exprimaient les Pères de l'Eglise, qui n'est pas la simple compassion qu’il pouvait ressentir pour notre misère, un simple trait de caractère mais une marque profondément imprimée dans son être, une manière d'être, que les théologiens d'aujourd'hui appellent l'humanité de Dieu.

La nouveauté du Dieu de Jésus se fait remarquer, en effet, à ce trait proprement révélateur qu'il est apparu hors religion : Jésus s'est pas présenté en réformateur ni en restaurateur de la loi ou du culte juifs, il n'était ni prêtre, ni scribe, ni légiste, il a très tôt été tenu en suspicion par les autorités religieuses, on lui reprochait de ne pas respecter ni faire respecter les traditions du judaïsme, il a surtout été condamné pour blasphème, crucifié et exécré, enfin il a laissé les siens sans code législatif ni cultuel, au point que d'anciens écrivains donnaient pour signe distinctif du christianisme le fait d'être dépourvu de rites sensibles.

 **La trinité de Dieu comme relation d'amour**

Cette nouveauté, qui est la Bonne Nouvelle révélée en Jésus, la première Lettre de Jean la résume en un mot : Dieu est amour, et l'explicite de plusieurs façons ; la révélation nous en parvient d'abord sous forme d'annonce : Dieu nous a aimés le premier ; assortie d'une preuve : il a envoyé son Fils unique dans le monde, qui a donné sa vie pour notre salut. L'annonce se dédouble alors en commandement, le seul qui nous ait été prescrit : puisque Dieu nous aime, nous devons nous aimer les uns les autres ; et en promesse de salut : si nous aimons, Dieu demeure en nous et nous en lui puisque l'amour vient de lui — elle aussi fondée sur une garantie : en acompte de cette intimité réciproque, il nous a donné de son Esprit Elle est fondée dans l'absolu de l'être divin : Dieu est amour. Tel sera le point de départ du retournement de la trinité économique, la seule à être révélée pour elle-même en tant qu'annonce du salut, en trinité immanente, dont la connaissance ne peut être que spéculative — non immédiate mais représentative, un point à ne jamais oublier.

La formule "Dieu est amour" définit Dieu comme l'acte d'exister en relation de l’un à l'autre, Je n'ai pas non plus formellement posé le concept de trinité à la manière d'une expression numérique qui ajouterait un second terme à un premier, suivi d'un troisième, mais, parlant de relation de l'un à l'autre, je postule que chacun d'eux est l'autre de l'autre et je souligne encore qu'ils ne se distinguent entre eux que dans l'identité du "même", c'est-à-dire par la médiation de l'amour qui les conjoint en les séparant. Je ne pose donc pas la trinité de Dieu dans le nombre trois, dans la distinction numérique qui veut que chaque terme d'une somme existe à côté et à part des autres, mais comme l'immanence de chacun dans l'altérité de l'autre, qui n'est pas un autre quelconque mais son autre, l'autre de soi qui n'existe pas sans lui, qui n'est pas, sans son autre, ce qu'il est et doit nécessairement être.

Poser Dieu comme relation empêche de le concevoir comme un être de solitude et d'exclusion, enfermé en soi et fermé sur soi, inapte communiquer, jaloux de qui voudrait se comparer à lui, représentation à laquelle s'expose logiquement même le Dieu de la Bible quand il est conçu sous la raison de l'Être ou de l'Un, ce qui l'empêche, non moins logiquement, de se prêter à l'élaboration du concept trinitaire.

 **L'Amour comme altérité : la relation Père-Fils**

Les noms de Père et de Fils s'imposent d'eux-mêmes en vertu de leur fréquent usage dans l'Écriture pour signifier la relation d'amour qui lie Dieu à ses créatures. Dans la théologie trinitaire classique, par contre, la relation Père-Fils n'est pas une donnée immédiate de la révélation, puisqu'elle est censée suivre la génération du Fils par le Père, car la relation d'amour, au contraire de l'acte d'engendrement, inspire et instaure la parfaite égalité et ressemblance entre les termes qu'elle unit.

La révélation de la trinité ne donne pas la connaissance de ce que Dieu est en soi et pour soi sans faire savoir qu'il est pour nous, puisque nous ne le connaissons en vérité que par la participation qu'il nous donne à ce qu'il est en lui-même.

La révélation de la trinité est le don de l'amour qui nous révèle ce que nous sommes, car l'Esprit qui la révèle est Esprit à la fois de vérité et d'amour, il dévoile à l'homme son propre mystère en l'initiant à celui de Dieu dont l'homme est le reflet.

 **L'Amour comme négativité : l'Esprit Saint et le nombre**

Cette obscurité est celle que dénonçait saint Augustin, quand il remarquait que l'Esprit n'a rien en propre, pas même son nom, rien qui le constitue en personne, puisque Dieu est Esprit, et le Père aussi, et le Fils également, et on trouve la même confusion dans de vieilles doxologies latines qui glorifient le Père et le Fils, indifféremment, "dans l'unité de l'Esprit Saint" ou "dans l'unité de la nature divine", puisque l'Esprit est commun aux deux au même titre que la nature. Comment sortir de cette ambiguïté ?

L'amour, pour persévérer en lui-même, doit surmonter une contradiction interne. Les philosophes qui ont traité de l'amour ont montré qu'il est de sa nature de tendre à l'assimilation et à l'unification de l'aimant et de l'aimé : chacun voudrait que l'autre lui ressemble, qu'il ait les mêmes perfections que lui, chacun voudrait pénétrer au plus profond de l’intimité de l'autre et "fusionner" avec lui ; mais cette recherche d'un amour absolu risque d'être sa perte, du fait que chacun devrait abdiquer sa singularité ou interdire à l'autre d'y pénétrer.

Mais l'amour qui est Dieu porte éminemment les traits que l'Évangile donne à l'amour chrétien qu’il enseigne : respect de l'autre, effacement, gratuité, dépossession de soi, humilité. Aussi lisons-nous dans l'évangile de Jean tantôt que le Fils glorifiera le Père, qui est plus grand que lui, tantôt que le Père glorifiera le Fils, à qui il a déjà tout donné (Jn 14, 13.28 ; 17, 1.4.5) et encore que l'Esprit de vérité "glorifiera" le Fils, "car il recevra de ce qui est à moi et il vous le communiquera. Tout ce que possède mon Père est à moi ; c'est pourquoi j'ai dit qu'il vous communiquera ce qu'il reçoit de moi" (16, 14-15).

L'esprit de l'Évangile n'est que partage et dépossession de même le Dieu de l'Évangile qui se révèle dans le dépouillement de soi (Ph 2, 6).

Car un dieu qui serait inapte à communiquer en lui-même comme un autre avec un autre serait radicalement incapable — par excès de perfection ? L'Amour qui est Dieu est sous le nom de Père l'aveu que l'autre lui manque, sous celui de Fils l'humble joie de recevoir de quoi donner, et sous le nom d'Esprit le gémissement d'Amour (Rm 8, 26) qui, rentrant en soi, aspire à sortir de soi pour donner à nouveau. Ainsi l'amour en Dieu ne fait que rebondir en quête infinie de l'autre, de quoi est tissée son éternité.

 **L'Amour comme extériorité : de l'immanence à l'économie créatrice**

La raison philosophique, il est vrai, a toujours eu du mal à penser la création, quand elle n'en rejette pas l'idée. Elle s'est demandé pourquoi, Dieu étant présupposé, quelque chose puisse exister qui ne soit pas dieu ou comment le monde par lui créé ne serait pas le meilleur des mondes possibles.

Si le Dieu des religions s'occupe des hommes, c'est aussi qu'il y a intérêt, sinon plus personne ne lui rendrait hommage, et ce serait comme s'il disparaissait de l'existence, en tout cas du monde. Il entre donc dans le concept du Dieu des religions que l'histoire a porté jusqu'à nous d'être connu ; une relation à l'homme est présupposée dans sa nomination : le divin est adorable.

Jésus pousse au plus haut point le souci de Dieu pour ses créatures, y compris pour celles dont il n'a pas à attendre une grande reconnaissance.

Les théologiens, sous l'influence sans doute d'une idée philosophique de la divinité, ont longtemps refusé de faire dépendre les relations intratrinitaires d'une relation à autre chose qui mettrait en Dieu une dépendance vis-à-vis de sa créature, et d'admettre qu'il y aurait place en lui, acte pur, pour du possible qui entrerait dans son éternité à la façon de ce qui advient dans le temps ; ils abandonnaient ainsi le monde à la contingence du bon plaisir divin, ce qui explique, du moins en partie, que le monde ait fini par se détacher d'un Dieu qui "tenait" si peu à lui.

Cependant, l'idée que Dieu devrait "sortir" de soi pour créer là où il n'y a encore rien suscite une nouvelle difficulté, qui est l'incompatibilité entre la pensée de Dieu et celle de la mort, car toute sortie de soi est une forme de mort et le néant en est éminemment la figure.

Aussi les chrétiens ne laissent pas de voir la Croix de Jésus se planter en Dieu, quand la création se présente à leur pensée sous l'image d'une "sortie" de Dieu dans le désert d'amour qui semble border et borner l'infinité de son amour.

Mais tout ce que nous avons dit des relations trinitaires ne permet pas d'attribuer la création à un seul des trois : c'est la Trinité entière, c'est-à-dire l'Amour qu'est Dieu dans l'altérité du même, qui en assume le risque — Quel risque ? Celui de n'être pas aimé, le refus de l'amour qui serait par hypothèse sa mort, au sens de son expulsion et de l'univers qu'il aurait pris le risque de créer et de l'esprit des hommes qui préféreraient la mort pour eux-mêmes à l'adoration due au Créateur.

Ainsi l'acte créateur prenait d'avance la figure de la Croix : il appelait Dieu à "sortir" de soi, à instaurer sa résidence céleste dans le monde et son éternité dans le temps, à prolonger la création en activité de salut. Ignace de Loyola, en prélude à la contemplation de l’incarnation dans les Exercices spirituels, décrit la décision prise par Dieu à ce sujet sous la forme d'un dialogue dramatique entre les trois Personnes divines qui, voyant les hommes courir à leur damnation, se concertent et se résignent à envoyer le Fils pour enrayer la catastrophe qui menaçait l'humanité. Décision bien tardive, si elle n'a eu lieu qu'à ce moment-là, alors que le péché, et avec lui la mort, était entré dans le monde dès la désobéissance du premier homme selon Paul (Rm 5, 12). Mais la décision avait été prise bien plus tôt : la préexistence du Christ dans la pensée de Dieu en témoigne.

 **L'Amour comme aliénation de Dieu dans sa création**

Toutes les réflexions que nous venons de faire sur la possibilité que Dieu trouve en lui de sortir de soi pour créer peuvent se résumer dans la dialectique par laquelle Dieu s'extériorise en lui-même en vue de s'aliéner dans le monde.

La constitution de la trinité immanente en trinité effectivement économique se fait sous la forme de ce que nous avons appelé la "sortie" de Dieu.

Le premier moment de l'économie est l'acte créateur, l'apparition de l'Homo sapiens sapiens. La création est l'acte de l'Amour qui est Dieu de se donner une ressemblance à Dieu, fruit du travail de l'Esprit en elle, qui est le pouvoir des hommes d'entrer en communication et en communion les uns avec les autres et par là même de connaître et d'aimer Dieu, venu les visiter dans leur histoire

**d) Incarnation : histoire et historicité**

Nous avons compris enfin que l'Amour qui est Dieu entrait réellement en relation avec les hommes en faisant sortir de lui son Projet d'adoption filiale qui est identiquement la préexistence intentionnelle du Christ dans sa pensée.

Jésus participait, dès sa naissance, de la divinité dans laquelle Dieu l'a définitivement introduit en le ressuscitant des morts. Sous quel mode y participait-il ? *A priori*, par mode d'anticipation de la gloire qui l'attendait, puisque, au témoignage des apôtres, c'est par sa résurrection qu'il a été établi Seigneur et Fils de Dieu. Mais nous sommes interpellés sur ce point par la tradition de l'Église, pour qui Jésus n'est pas devenu Fils de Dieu, mais l'est par génération éternelle, motif pour lequel elle conçoit la naissance de Jésus comme l'incarnation du Verbe éternel Fils de Dieu.

Cependant une seconde enquête scripturaire ne nous fera pas découvrir une génération éternelle en Dieu.

**Le mystère et les données du problème**

Le mystère, ici, est la vérité divine, connue seulement par révélation, d'un fait historique et naturel, perceptible à nos sens, intelligible en tant que fait, celui d'une naissance humaine. Une donnée du problème est la distinction de deux générations du Fils de Dieu, l'une éternelle, l'autre temporelle. La succession des deux, l'une avant la création, l'autre suivant sa "descente" sur terre à un moment du temps bien déterminé, est très nette dans le Symbole de Nicée-Constantinople. Elle ne l'est pas tout dans le Symbole des Apôtres : "Je crois en Dieu le Père tout-puissant et en Jésus Christ son Fils unique né de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie".

Aucun texte du Nouveau Testament ne révèle que Dieu ait engendré un Fils dans son éternité. Semblablement, quand nous lisons chez Paul : "Lorsque vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la loi" (Ga 4, 4), nous pensons volontiers qu'il le tenait en réserve auprès de lui depuis toujours avant de l'envoyer, mais il est tout aussi légitime de penser que Dieu prend pour Fils celui qui est né sous la loi et qu'il envoie vers nous avec la mission d'en libérer tous ceux qu'il veut adopter par son entremise, et cette interprétation s'impose même, sitôt que nous nous rappelons que, selon Paul, Jésus a été établi Fils de Dieu seulement en suite et en vertu de sa résurrection (Rm 1, 4).

Le concept d'incarnation ne peut donc pas être déduit immédiatement de la généalogie de l'idée trinitaire à laquelle nous nous étions livrés. La préexistence du Christ tenue pour une idée contradictoire et mythique, est acceptable seulement au sens du projet éternel de Dieu de sauver l'humanité en Jésus.

Nous sommes alors affrontés à un dilemme que nous devons présumer apparent, celui qui opposerait le Christ de la foi de l'Église au Jésus des récits évangéliques. Que la manière de comprendre et d'énoncer comment s'est faite l'incarnation ne soit pas partie intrinsèque du mystère mais soit laissée aux approximations de la raison humaine qui évolue au cours des temps est une autre donnée du problème, assurément la plus décisive.

Ce que le discours chrétien avait de spécifique, c'est qu'il ne pouvait pas parler de Dieu sans parler du Christ, présenté comme le Fils du Dieu unique, de telle sorte qu’il parlait du Dieu trinité, non toutefois sous le mode d’un énoncé formellement trinitaire, mais dans le cadre de l’incarnation, elle-même annoncée à la façon d’un évènement : "Dieu s'est fait homme", écho de la bonne nouvelle évangélique, car cette annonce délivrait un message de salut et d'espérance en faisant savoir ce qui en résultait pour l'humanité : "Dieu s'est fait homme, pour que l'homme devienne dieu.". Le monde apprenait l'amour pour lui d'un Dieu philanthrope, une véritable révolution dans l'histoire des religions.

Aujourd’hui le monde ne s'intéresse plus au mystère du Dieu fait homme parce qu'il ne s'y sent plus concerné, parce que le langage chrétien n'a pas su ou ne sait plus dire aux hommes de quelle façon ils sont partie prenante de ce mystère et à quel point leur histoire présente, et pas seulement future, s'y trouve engagée.

L'Église a voulu définir pour quel motif, en quel sens elle tenait Jésus pour "vrai" Fils de Dieu : au titre d'une génération éternelle. Comment un "vrai Dieu" peut-il être devenu "vrai homme" ?

Les difficultés du problème ne seront résolues qu'à la condition de prendre en compte la totalité du mystère de l'incarnation, qui ne concerne pas seulement ce qui est arrivé à Jésus en tant que Fils éternel de Dieu, mais également ce qui est arrivé et doit arriver et à Dieu et à l'histoire humaine.

La descente de Dieu vers nous est un scandale pour notre raison, folie et faiblesse, dit saint Paul. S'il est invisible déjà au titre de sa divinité, sa présence sous le voile de la chair de Jésus ne peut que le rendre méconnaissable.

L'incarnation pourra alors être comprise selon la vérité du projet salutaire de Dieu, comme l'événement pascal qui instaure le destin humain dans la prédestination de Jésus à ressusciter d'entre les morts : ainsi le dogme redevient-il message d'espérance et de sens.

**Le donné évangélique : l'Envoyé du Père**

Jésus avait-il conscience et a-t-il fait état devant ses disciples d'une relation à Dieu antérieure à sa naissance humaine, qui autoriserait à concevoir celle-ci comme l' "incarnation" du Fils préexistant de Dieu ?

Que Jésus se soit et ait été compris en tant que Fils éternel de Dieu sous l'influence des traditions, cela n'est qu'une hypothèse, qui ne nous aiderait pas vraiment à tenir l'incarnation pour un fait révélé.

Puisqu'il s'agit du Dieu unique, la relation père-fils mise entre Dieu et Jésus dépasse le cadre d'une simple comparaison avec les relations de parenté humaine. Elle signifie, émanant de Dieu, la communication à Jésus de la vérité de l'être même de Dieu sous le nom de Père, qui se fait en dévoilant à Jésus la vérité de son être filial : Dieu se fait connaître en son être personnel en reconnaissant Jésus et en lui donnant de se reconnaître lui-même comme son fils. Quelle est l'exacte portée d'une telle révélation?

D’abord il s’agit d'une vraie révélation, car n'est pas en cause ici la seule connaissance de Dieu, mais également celle que Jésus reçoit sur lui-même de Dieu et qui est opposée à l'idée que les gens en ont du dehors. Rien ne donne à penser qu'il vient de recevoir cette révélation à l'instant même où il en témoigne, car il en parle avec assurance comme d'une vérité qui lui est familière.

On ne peut pas penser que Jésus a pris conscience de sa relation au Père grâce aux traditions sapientielles qui circulaient dans son milieu, ce serait contraire au témoignage qu'il se rend ici et qu'il fait remonter jusqu'au Père par la gratitude qu'il lui en exprime.

On peut légitimement penser que la foi des disciples dans sa résurrection leur ait révélé que Dieu habitait d'avance en celui qu'il allait introduire dans son éternité, que Jésus en était conscient, qu'il était rendu participant de la divinité de Celui qui se révélait en lui, et on admettra que les rédacteurs évangéliques aient voulu en témoigner à travers les paroles et les signes qu'ils ont relatés, et donner au nom Fils de Dieu par lequel il se désignait à l'occasion une signification beaucoup plus prégnante que son sens messianique usuel : tout cela entraîne très loin dans la foi au Christ, mais sans conduire jusqu'à son origine éternelle.

Quand nous ouvrons le Prologue, nous y lisons le nom du Verbe, qui "était au commencement et qui était Dieu", qui "est venu dans le monde pour illuminer tout homme de sa lumière", qui "fut chair et a habité parmi nous" et qui est appelé "Fils unique", lui qui "tient sa gloire du Père" ; c'est lui qui, après avoir reçu du Baptiste le témoignage qu'il "était avant moi", "nous a dévoilé Dieu" (1, 1-18). Il n'est pas dit du Verbe qu'il était en Dieu, mais "à côté de lui". Le Verbe est bien présenté comme un personnage réel, qui se montre, va et vient, agit et communique, mais il peut ne s'agir que d'une personnification littéraire, poétique. C'est une réalité, certes, comme la Sagesse, la Parole ou l'Esprit de Dieu, mais à la façon d'une Puissance, d'une Énergie divine, d'un Souffle que Dieu envoie, qui se détache de lui pour accomplir ses ordres et qui lui revient, ainsi que s'expriment les Psaumes (v.g., Ps 32, 6 ; 44, 2 ; 147, 18 ; etc.) — non d'une Personne subsistante.

Le texte ne dit donc pas que le Verbe est devenu chair en naissant de Marie. Le Verbe a consenti à se donner à voir et à entendre, c'est autre chose que ce que nous concevons sous le mot "incarnation". Le texte montre certainement que Jésus participe à la divinité du Verbe présent en lui — et, encore une fois, c'est une information inouïe —, mais il ne dit ni que Jésus était le Verbe préexistant en Dieu ni que le Verbe est devenu cet homme-ci.

Jésus n'est nulle part appelé Logos en dehors du Prologue.

Jésus y affirme sa préexistence, ce n'est pas contestable, mais en quel sens devons-nous le comprendre ? Jésus veut dire qu'il était conçu dans la pensée de Dieu avant qu'Abraham vînt à naître et qu'il avait la primauté sur lui dans les plans de Dieu : c'est en ce sens que nous avons expliqué l'enseignement de Paul sur la préexistence du Christ.

La préexistence du Christ est de l’ordre de la primauté et de la prédestination, du projet d'amour du Père, proclamé par Paul, qui "nous a choisis dans le Christ avant la fondation du monde et nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus Christ" (Ep 1, 4-5).

Tous les textes, lus sans a priori dogmatique et éclairés les uns par les autres, dénotent en Jésus un homme de haute spiritualité, qui vit à tout moment dans la pensée et l'amour de Dieu, dans l'union à Dieu, tellement absorbé en Dieu qu'il ne doute pas de recevoir de lui l'inspiration de tout ce qu'il dit et la puissance de tout ce qu'il fait ; il a conscience notamment de posséder une connaissance de Dieu unique, qui ne lui est pas donnée par voie d'instructions intellectuelles, comme il en était pour les prophètes, mais par une impression directe de la vérité de Dieu dans ses facultés

Cette conviction permettait à Jésus de faire remonter sa mission, et donc sa relation au Père et sa propre personne, à l'envoi au monde de cette Parole salutaire, à sa sortie du Père depuis la création ; sa pensée était tellement absorbée en Dieu qu'il se voyait lié à l'éternité de Dieu par-delà toute limitation de temps, dont le projet de Dieu ne saurait dépendre ; il savait donc de science certaine qu'il était sorti de Dieu aussi sûrement qu'il y retournait ; mais, de même qu'il ne retournerait à Dieu qu'en quittant ce monde par la porte de la mort, comme tous les mortels, sauf que la mort lui serait infligée en conséquence de sa mission, de même il n'était sorti de Dieu qu'au moment voulu par Dieu de sa venue au monde, conformément à la condition humaine dont il n'était pas exempt. Semblablement, il était si intime avec Dieu qu'il pouvait dire : "Qui m'a vu a vu le Père" sans s'identifier à la divinité du Père.

On peut donc conclure que Jésus, par des paroles de ce type : "Je suis sorti du Père et je vais vers lui", ne cherche pas à s'attribuer une origine divine et éternelle, mais seulement à authentifier sa mission ; de même que, quand il dit : "Qui croit en moi ou me voit celui qui m'a envoyé et croit en lui" (12, 44-45), il veut convaincre ses auditeurs que leur foi va au Père en passant par lui, et non revendiquer un même être que le Père.

On peut donc penser que le disciple bien-aimé était si intime avec Jésus, comme l'atteste l'évangile johannique, qu’il le faisait parler dans son langage habituel sans trahir la pensée de Jésus, mais avec la conviction, au contraire, de l'exprimer au plus juste. Nous pouvons en conclure que tout ce qu'il a écrit de Jésus en termes de préexistence ou d'unité avec Dieu reflète bien la pensée du Maître, mais doit être compris au sens d'un envoi depuis l'éternité de Dieu ou d'une totale intimité avec lui, sans autre arrière-pensée.

Dieu se révèle lui-même en Jésus en se rendant présent en lui et en faisant connaître qu'il est là, au milieu de nous. Telle est la haute mission de Jésus, signifiée par ses paroles les plus audacieuses : être le représentant du Père en étant sa présence parmi nous.

 **Le donné de la tradition : le Verbe incarné**

La résurrection de Jésus a fait connaître qu'il était devenu dieu, mais pas encore qu'il l'était par origine. Paul mit en œuvre sa théologie de la croix : il comprit et enseigna que la mort de Jésus dans l'humilité, l'obéissance et l'amour envers le Père était la source de la réconciliation de Dieu avec le monde, du pardon des péchés accordé aux baptisés et de l'habitation en eux de l'Esprit qui les unissait à Dieu en les tenant unis au Christ ressuscité. Du coup, la mort et la résurrection de Jésus devenaient les deux faces d'un seul et même événement de salut.

Quand on méditait tout cela, on ne pouvait douter que le Christ préexistait dans l'éternité de Dieu, qu'il était sorti de Dieu en qualité de Fils, porteur d'un salut qui donnerait accès auprès du Père, et que l'entrée dans la voie du salut était la foi en lui en tant que Sauveur et Dieu.

Tel fut, en gros, le sens dans lequel fut comprise et se développa la prédication des Apôtres, dont l'Église du IIe siècle prit le relais pour inviter Juifs et Grecs à se convertir au Christ.

Les raisons salutaires enseignées aux fidèles étaient pour eux le principal motif de se rassurer sur la vérité de la foi qu'ils venaient d'embrasser : sachant qu'ils étaient devenus fils de Dieu par mode d'adoption grâce au baptême reçu au nom du Christ, ils admettaient sans peine que le Christ l'était à un autre degré et d'une autre manière, par origine et par nature ; de même, ayant reçu de lui le Saint-Esprit, ils croyaient facilement qu'il avait le pouvoir de le donner parce qu'il le possédait par droit de naissance. Ils ne comprenaient sans doute pas exactement son mode d'origine, mais ils avaient raison de croire qu'il était Fils de Dieu différemment de nous.

Mais des difficultés surgirent, quand des gens objectèrent que le mot "Verbe" signifie un concept.

On demanda aux évêques en quel sens leurs fidèles avaient appris, de la tradition qu'ils avaient reçue, que le Christ a été engendré Fils de Dieu ; ils répondirent : au sens propre où l'on dit que Pierre est le fils de Paul ; et les évêques inscrivirent dans le Symbole cette explication : "C'est-à-dire de la substance du Père." L'explication ne réussit qu'à relancer le débat, au point que le concile suivant, celui de Constantinople, la supprima, tout en maintenant que le Fils avait été engendré éternellement, non créé, et qu'il était "consubstantiel" au Père, ce qui n'était guère mieux compris.

Dès les lendemains de la victoire de Nicée, soit dans les premières décennies du Ve siècle, de nombreux fidèles et pasteurs, qui s'étaient habitués à contempler avec admiration la pure génération du Fils dans le sein du Père, éprouvaient un réel effroi à suivre sa descente dans le sein de la femme, en attendant les ignominies de la crucifixion : tout cela pouvait-il être cru du Verbe éternel ? Les partisans de Nicée disaient que le Verbe fait chair s'était "approprié" toutes les "passions" que subissait sa chair, devenue sa propre nature du fait de sa génération humaine. Mais celle-ci devait-elle être comprise au sens propre ? La vraie humanité du Christ faisait maintenant problème, en réplique inversée de l'affirmation de sa vraie divinité, conçue comme sa nature "propre" et originelle.

De l'enseignement de la foi des Apôtres, sera-t-il décrété à Chalcédoine, il n'est permis à personne d'ajouter, pas plus que d'en retrancher, quoi que ce soit.

Il s'ensuivra que le regard des chrétiens va se fixer avec prédilection sur la descente du Verbe dans le sein de Marie, Il s'ensuivra aussi, ce qui sera lourd de conséquences, un retournement du sens de la révélation chrétienne, auparavant centré sur l'événement pascal et maintenant reporté dans la venue du Verbe, son point de départ.

Plus personne n'hésitera d'ici à longtemps à comprendre le nom de Fils de Dieu, donné à Jésus dans les évangiles, au sens défini à Nicée, on ne verra plus en lui un homme au milieu d'autres hommes en tout semblables à lui, mais un être singulier entre tous, un dieu fait homme.

Avant Nicée et encore jusqu'à Constantinople, le problème fut de prouver que le Christ est Dieu, puis de comprendre quelle sorte de Dieu il est, de le définir enfin comme vrai Dieu et vrai Fils, Dieu comme le Père est Dieu et Fils par génération éternelle. Après Nicée déjà et plus encore après Éphèse, il sera de le tenir pour un vrai homme, homme comme l'est tout homme.

Les tout premiers à avoir cru en Jésus ne doutaient pas qu'il était un homme comme eux, quoique envoyé par Dieu, puis élevé à la divinité et devenu Fils de Dieu par sa résurrection en suite de son obéissance à la mission reçue du Père. Les chrétiens des temps postérieurs ont cru, avant même la définition de Nicée, qu'il était Fils de Dieu par origine, lui qui préexistait dans le Père qui les avait adoptés pour fils dans son Unique, sans bien comprendre comment il avait pris origine en Dieu. Mais même en admettant que l'unique Christ est "parfait en divinité et parfait en humanité", il n'était pas possible de mettre à égalité ce qu'il y avait en lui de divin et d'humain ; on admettait que tantôt la déité se cachait pour laisser s'exprimer l'humanité et tantôt l'écartait pour paraître telle qu'en elle-même

Il est d'ailleurs devenu fréquent que les chrétiens de notre temps, surtout ceux qui sont le plus habitués à lire les évangiles, parlent de Jésus comme d'un homme "ordinaire" et "personnel" sur le plan humain, sans vouloir nier aucunement sa divinité. Cela montre que la conception de l'homme chez les modernes n'est plus celle des anciens. En fait, c'était déjà la même question que de nos jours qui soulevait le débat de Constantinople III, car la libre disposition et responsabilité de soi relève de la conscience et appartient à la personne, mais les gens de cette époque n'avaient pas les moyens philosophiques de la trancher ni même de la poser.

La notion moderne de personne est apparue en lien avec les philosophies réflexives, et elle se définit par le retour de la conscience sur elle-même qui s'exprime en disant Je, "je pense", "je suis", "je pense que je suis". Tout autonome qu'elle est, la personne naît avec un passé et un passif d'humanité en même temps qu'avec un avenir et un devoir-être d'humanisation, et la liberté, qui est la conscience de l'individualité de la personne, se construit dans la solidarité que lui impose son être au monde et au temps.

La personne humaine se fait dans le temps, elle s'humanise en assumant librement ces liens de dépendance et de solidarité dans toutes les dimensions du temps et de l'espace qui constituent l'humanité.

Il n'est donc pas possible à quiconque, fût-il chrétien, qui pense conformément à la rationalité de notre temps, de croire que le Christ est vrai homme sans le penser comme un homme, un individu, une personne humaine, consciente et responsable de soi.

Il s'agit, en bref, de voir Jésus comme un homme de notre histoire, tel que le montre l'exégèse contemporaine. Mais le concile d'Éphèse, repris par Chalcédoine, semble l'interdire — à moins que nous puissions concevoir l'union du Verbe à l'humanité sans détruire les liens de Jésus avec l'histoire humaine. Le théologien d'aujourd'hui se sent solidaire de la pensée de son temps, et également de la foi des chrétiens des anciens temps, mais celle-ci aussi nous impose, pour en témoigner devant les hommes — car il s'agit de leur salut —, de la penser autrement.

**Le problème du "vrai Dieu et vrai homme"**

Dans la définition chalcédonienne du Christ vrai Dieu et vrai homme, le critère de vérité n'est pas le même pour les deux termes de l'affirmation : qu'il soit vrai Dieu, c'est une vérité qui relève exclusivement de la foi ; qu'il soit vrai homme, elle relève premièrement de la connaissance historique.

Il ne paraît vraisemblable *a priori* ni que le Christ soit vrai Dieu s'il est reconnu de vraie provenance humaine, ni qu'il soit vrai homme s'il est affirmé d'authentique provenance divine ; il n'est pas nécessaire d'être de mauvaise foi pour ressentir cette contradiction et en être empêché d'adhérer au dogme de l'incarnation, car l'Église n'a pu l'imposer aux fidèles qu'au prix d'une double méconnaissance, commune à la culture des anciens temps, de la vérité de l'histoire et de l'historicité de Jésus : ignorante de la critique historique et rationnelle, elle a cru et enseigné que Jésus n'était pas né à la façon de tous les hommes et qu'il n'était pas une personne humaine, et, persistant dans une fidélité inconditionnelle à sa tradition, elle n'admet pas maintenant que l'exégèse scientifique soit dans le vrai en parlant de lui comme de tout autre individu humain. Il faudra donc expliquer d'où vient cette double différence, ce qui nous renvoie à l'idée de la préexistence du Christ.

Le Christ excède la condition historique commune aux hommes, il est tout semblable à Dieu, il en exerce les pouvoirs, il en dévoile la vérité à tous les autres hommes, il est la présence de Dieu au monde.

La différence entre l'être au monde de Jésus et son devoir-être pour Dieu est constitutive de l'incarnation du Verbe de Dieu, et partant de la réalisation du Projet divin dans le temps du monde : c'est cette différence que nous avons à expliquer.

Les textes du Nouveau Testament où le Christ est nommé "Dieu" avec un degré suffisant de vraisemblance se comptent à peu près sur les doigts d'une seule main et leur portée exacte reste obscure, tandis que ceux où il est appelé "Fils de Dieu" ne laissent presque jamais soupçonner qu'il le serait en vertu d'une génération divine. Qu'il s'agît de réfuter les gnostiques ou les païens, le prologue de Jean servait dans les deux cas de matrice à un exposé dont le but était de rattacher l'origine du Christ à la création et à l'éternité du Dieu unique.

Le fait que Jésus ait été engendré Verbe de Dieu avant le temps, ainsi que Jean était désormais compris, expliquait qu'il n'ait pas eu besoin de père humain pour lui donner d'exister, et les récits des autres évangélistes confirmaient la révélation tirée de Jean.

L'entrelacement de toutes ces Écritures prouvait que le Christ est Dieu tout comme est Dieu le Père qui l'a engendré ; il devenait évident, du coup, que Jésus n'était pas un homme comme nous, mais sa naissance de Marie garantissait qu'il était de même nature que nous, et cette garantie suffisait aux esprits des siècles passés pour fonder leur foi au Christ vrai Dieu et vrai homme.

Mais nous lisons aujourd'hui les mêmes Écritures autrement, avec une autre conception de l'histoire et de l'homme, et elles ne suffisent plus à nous garantir, telles qu'elles sont interprétées par le dogme de l'incarnation, ni que Jésus est révélé en tant qu'il est vrai Dieu ni qu'il est pensé par la foi comme un vrai homme.

Si cet événement a une portée universelle, comme l'affirme la foi chrétienne, il n'est intelligible que sur fond d'histoire universelle, comme l'acte de Dieu de dévoiler ce qu'il donne à connaître de lui-même.

En des temps où l'humanité était dispersée en clans, peuples ou empires hostiles les uns aux autres, Dieu s'est fait connaître d'abord sous le voile de la multiplicité et de la diversité, puis sous la modalité de son unité et de son invisibilité à des hommes épris de la pensée de l'être et de la nature des choses, avant de se révéler comme le Dieu unique en faisant alliance avec un petit peuple qui le prit pour son Dieu particulier ; enfin à une époque où une même culture se prêtait à servir de langage de communication entre les peuples, Dieu s'est révélé en tant que Père universel, dans un homme qui ne voulait être que le serviteur de ses frères, non sous les traits du Père tout-puissant vénéré depuis une haute antiquité, mais en venant habiter en Jésus dès sa naissance, dans l'extrême petitesse et impuissance d'un nouveau-né, comme pour nous faire savoir qu’il est un Dieu caché, dont la vérité est toujours à chercher dans l'humilité de l'esprit.

L'incarnation est donc un moment, le moment central de l'histoire par laquelle Dieu se révèle aux hommes perpétuellement, non comme s'il se tenait immobile au plus haut des cieux, mais en se rendant lui-même présent aux hommes de tous pays, en venant à eux et chez eux suivant les mouvements de leur histoire.

Si la formulation du dogme échoue à l'exprimer comme il le faudrait, parce qu'elle immobilise le langage officiel de la foi à un certain moment et dans un certain état, la réflexion théologique qui fait la tradition, ne cessant de revenir sur ses cheminements antérieurs pour s'approfondir ou se corriger, pousser plus loin sa recherche ou lui ouvrir de nouvelles pistes, pointe dans la direction qu'elle nous engage à suivre pour annoncer aux hommes de notre temps la permanente nouveauté de l'incarnation, qui est l'extrême abaissement de l'amour de Dieu pour nous dans une fidélité jamais démentie à notre histoire.

**Philanthropie divine et histoire humaine**

Mais il est difficile d'expliquer que l'unité de la substance ne souffre aucune déchirure quand une seule Personne fait sienne une nature passible étrangère aux deux autres et à la divinité, ou que l'égalité des trois ne subit aucune altération du fait qu'une seule Personne a le privilège d'envoyer les deux autres et de ne pas pouvoir être envoyée parce qu'elle ne reçoit l'origine d'aucune autre.

Fidèles et clercs ont longtemps jugé impie d'impliquer le Père tout-puissant dans les abaissements et la passibilité de la chair. Nous en jugeons autrement de nos jours, et le concile Vatican II a accrédité l'idée que la révélation est l'acte de Dieu de se communiquer lui-même, en personne ose-t-on dire, comprenons : dans l'unité indivise de ses relations intersubjectives. La création est l’acte inaugural de la révélation qui achemine l’humanité vers son salut éternel ; l'incarnation est l'accomplissement, non l'achèvement, de cette révélation salutaire qui se répand dans l'histoire jusqu'à la fin des temps : c'est pourquoi elle est l'œuvre de la Trinité entière, de Dieu en puissance de "devenir tout en tout" (1 Co 15, 28), d'être tout entier dans la totalité de l'être et de chaque être.

L'incarnation n'est donc pas un événement insolite de l'histoire, quelque chose comme un coup de force de Dieu pour contraindre les hommes à tenir compte de lui. Elle suit le cours de l'histoire de la révélation de Dieu aux hommes, qui fait le cours de l'histoire humaine en en dévoilant le sens.

À tous ces traits, nous devons reconnaître qu'elle est l'œuvre de la Trinité tout entière, c'est même chose pour Dieu de se faire homme que d'habiter dans l'homme : ce n'est pas un processus biologique, c'est un acte relationnel et événementiel, l’acte de Dieu de sortir de son enfouissement dans l’obscurité de l’histoire où il ne cesse d’œuvrer à sa création pour émerger à la clarté du langage qui relie les hommes entre eux et à l’univers.

Si le Verbe incarné ne laisse pas de "demeurer auprès de son Père" quand "il vient dans nos contrées", rien n'empêche le Père de demeurer avec lui en Jésus, ainsi que le Saint-Esprit, unis qu'ils sont tous les trois par la même philanthropie, qui est l'extériorisation de l'amour trinitaire et le principe de toute l'activité divine dans le monde.

En effet, la descente du Verbe de Dieu à travers l'histoire vers la chair de Jésus requiert, pour aboutir à notre salut, que Jésus ne soit pas retiré de l'histoire. Cette descente est caractérisée par le fait que Dieu rassemble tous les fils de l'histoire qui rattachent l'homme à Dieu, et aussi ceux qui l'en éloignent à cause du péché, et les entremêle en Jésus, pour faire de lui, en tant qu'il est homme, le médiateur entre Dieu et les hommes (1 Tm 2, 3), celui qui les réunit à Dieu.

Il ne suffit pas que Dieu atterrisse au milieu des hommes pour entrer dans l'histoire, celle que les hommes ont faite et qui les a fait être ce qu'ils sont ; pour pouvoir la faire sienne en vérité et la ramener à la pureté du temps de sa sortie des Mains de Dieu, encore faut-il que Dieu s'unisse vraiment à un homme qui en soit issu. Ainsi l'avaient compris (incomplètement) les évangélistes Matthieu et Luc qui ont expliqué, en racontant la naissance de Jésus, d'où il tenait l'autorité qu'il revendiquait à l'égard du Royaume de Dieu

Certes, mais cela ne suffit pas pour que l'homme que le Verbe est devenu par la volonté et la puissance de Dieu soit rendu tributaire d'une histoire dont il n'est pas issu par les nécessités internes de l'histoire des hommes.

Nous enregistrons du même coup le grand pas que la théologie a franchi et la limite de son avancée : elle reconnaît que l'œuvre salutaire du Verbe incarné doit pouvoir être imputée aussi à Jésus, mais lui en donne-t-elle vraiment le moyen ? Le salut est redevable en totalité à la puissance et à la bonté de Dieu, mais l'homme, créé libre et responsable, doit aussi y apporter sa contribution, car il ne peut pas être sauvé malgré lui, sans le vouloir ni coopérer à l'aide que Dieu propose à cette fin.

Il y a donc pour Dieu un devoir de justice à respecter la liberté responsable de Jésus s'il veut respecter celle des hommes. Le concile de Constantinople III avait affirmé qu'il y a dans le Christ une volonté humaine soumise à la volonté divine, sans aller au fond du problème.

 **Récits et discours de l'incarnation**

Revenir au récit fondateur ? Il n'y en a guère qu'un, le prologue johannique, duquel la tradition a tiré la révélation de la seconde personne de la Sainte Trinité et sur lequel elle a construit toute la théologie de l'incarnation en se posant cette unique question, qui a traversé l'histoire de la théologie et fourni le titre de maint traité patristique ou scolastique : *quomodo Verbum caro factum est ?*, question à comprendre en ce sens (qui présuppose la réponse !) : par quel processus métaphysique (ou physique ?) le Fils éternellement engendré de Dieu a-t-il été engendré homme sans altération de sa divinité et est devenu l'homme Jésus ?

Il faut encore démythologiser la manière de parler de la révélation : Dieu ne se déplace pas pour se montrer aux hommes, il entre en relation directement avec l'esprit des hommes, en mettant en eux le sentiment de son omniprésence, l'idée de sa transcendance, la conscience du bien et du mal et la stimulation à agir en vue du bien, l'appel à lui faire confiance, la loi d'amour fondatrice de l'humanisation des hommes. Il leur parle plus spécialement par le truchement de ses Envoyés, à qui il fait sentir l'obligation de parler en son nom et inspire les messages qu'ils devront faire parvenir aux hommes de sa part selon les circonstances de leur histoire présente.

Il y a plusieurs aspects et moments à considérer dans l’événement incarnation : la venue de la Parole en Jésus, l'instauration de la présence de Dieu en lui, le temps de sa mission révélatrice, et le dévoilement qui en sera le dénouement. La Parole qui vient à Jésus est essentiellement d'ordre historique : c'est l'acte de Dieu de préparer la venue de Jésus.

La mention de la virginité de Marie vient de Matthieu et de Luc, non de Jean, elle est dépourvue de crédibilité historique, elle peut avoir subi la contamination de récits contemporains, mythologiques ou légendaires, païens ou juifs, elle va à l'encontre de la descendance davidique de Jésus, attestée par ces deux évangélistes qui le relient l'un et l'autre à David par Joseph. Cette mention répond à l'intention manifeste de faire reconnaître Jésus en tant que Fils de Dieu par l'intervention de l'Esprit Saint dans sa conception, et non par génération éternelle : il est compris comme un être humain. Mais en est-il vraiment un pour les esprits de notre temps ?

Le dogme refuse à l'humanité de Jésus le droit d'être personne et réserve ce privilège au Verbe qui s'incarne et est engendré dans un corps humain, ce qui est la source de nombreuses et graves incohérences au regard même de la foi : il est contraire à l'abaissement de Dieu en nous d'empêcher la nature humaine de Jésus de parvenir à sa propre personnalité.

Il est contraire à la primauté universelle du Premier-né de la création d'être dépossédé du pouvoir de décider de ses propres affaires et de se diriger tout seul ; et il est évidemment contradictoire de professer que le Christ est homme complet et en tout semblable aux autres, alors que lui manque ce qui est constitutif de la dignité de tout autre être humain. Il n'est pas question pour un chrétien de nier la divinité que le Christ tient de son lien particulier d'Identité avec le Verbe, mais de penser ce lien dans le cadre de l'habitation de la Sainte Trinité en lui.

Que cela soit difficile à comprendre n'est pas un vrai problème, car nous ne cherchons pas à évacuer le mystère, pas plus qu'à l'expliquer, mais à ne pas le rendre impensable du fait de la confusion des représentations que le discours dogmatique y a introduites. Nous cherchons donc à penser l'élévation de Jésus à Dieu qui résulte de la descente de Dieu en lui dans le plein respect, en vérité et pas seulement en paroles, et de l'humanité de Jésus et de l'indivision de Dieu.

Dieu instaure sa présence en Jésus à la manière dont il entre en relation avec les hommes par la communication à leur esprit, à leur cœur, à leur volonté, de sa Parole qui parcourt le monde, comme le raconte le Prologue,

Mais est-il nécessaire de dire qu'il était déjà Dieu du fait de la seule présence de Dieu en lui ?

Contentons-nous de croire que Dieu élevait Jésus au partage de sa divinité du seul fait de le préparer à sa mission future en orientant vers lui ses pensées et ses désirs, et admettons que Dieu, dans le plein respect de la vérité humaine de Jésus, ne lui demandait pas de prendre conscience de ce qu'il opérait en lui et pas davantage de le publier avant que ne commence effectivement sa mission.

À partir de là nous n'avons plus qu'à suivre le fil des récits évangéliques. En demandant à Jean de le baptiser, lui qui n'était pas l'un de ces pécheurs qui se plongeaient dans les eaux du Jourdain, Jésus se reconnaissait et se rendait solidaire des péchés de son peuple, conformément à la croyance encore très répandue que les enfants portaient le poids des châtiments encourus par leurs lointains ancêtres.

Jésus tient un discours tout nouveau sur Dieu, présenté comme un père, plus soucieux de rappeler à ses enfants le devoir de s'aimer les uns les autres que leurs devoirs de religion envers lui-même ; aussi commente-t-il à peine la Loi et les Écritures, mais enseigne-t-il une manière nouvelle, tout intérieure, familière, filiale de se comporter vis-à-vis de Dieu dont il parle volontiers sous le nom peu usité de Père, et qu'il appelle même "mon Père", ce qui donnait à ses discours un accent d'autorité remarqué par ses auditeurs, tandis que ses disciples étaient frappés par l'intensité de sa relation à Dieu qui marquait ses moindres propos et ses fréquentes et longues prières.

Dieu se révèle à Jésus d'une manière toute particulière, différente de son approche habituelle des hommes par sa Parole, différente même de l'inspiration des prophètes, du fait qu'il a choisi Jésus dans son éternité.

Cela ne veut pas dire que Jésus est devenu Dieu d'un seul coup, ni qu'il s'est identifié au Fils éternel, moins encore qu'il se serait substitué à lui. Cela veut dire qu'il a été rejoint dans le temps par l'amour dont le Père l'aime de toute éternité et aime tous les hommes en lui.

Nous ne dirons pas que Jésus est Dieu, pour ne pas nier son humanité, ni qu'il est Dieu et homme, parce qu'il n'est pas Dieu par nature comme il est homme par nature, mais nous dirons qu'il est tout pénétré de la divinité de Dieu présent et agissant en lui, sans la posséder par et pour lui-même, qu'il en jouit comme d'un don reçu pour une tâche qu'il a encore à remplir.

Pouvons-nous dire désormais qu'il était ce Fils dès sa naissance à Bethléem ? Oui, si l'on s'en tient au projet de Dieu dès ce moment en voie de réalisation ; non, si nous réfléchissons que Dieu n'a pas pris Jésus pour fils de force, mais a attendu qu'il réponde filialement et en connaissance de cause à l'appel à la mission que Dieu lui adressait. Pour toutes les raisons déjà énoncées, nous ne dirons pas davantage que Jésus était conscient dès son baptême d'être entré en possession de la divinité ni qu'il l'est devenu au cours de sa mission.

"Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît qui est le Fils, si ce n'est le Père, ni qui est le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler." Ce que Jésus atteste ici, c'est la conscience qu'il a de son identité personnelle, de celle de son "Père" et de la corrélation entre l'une et l'autre, non la connaissance qu'il aurait d'une communauté d'essence entre lui et Dieu ; il ne prétend pas savoir mieux qu'un autre ce qu'est Dieu, mais il sait le reconnaître, il sait comment s'approcher de lui en vérité avec la certitude d'être entendu : à la condition de se mettre vis-à-vis de Dieu en relation de fils à père. Le plus intéressant de cette déclaration est sa réciproque : seul le Père sait qui est Jésus. Jésus n'émet là aucune prétention à la divinité, il avoue même ne savoir qu'il est le Fils — sans savoir pour autant ce qu'il est sous ce rapport — que parce que le Père le traite en fils dans l'intimité de leurs relations, et il sait pour ce motif qu'il n'est pas seulement ce que les gens pensent de lui ni celui pour qui ils le prennent : le fils de Joseph et de Marie.

Nous ne pouvons pas douter que ses disciples ou interlocuteurs ne se soient sentis en certaines circonstances affrontés au mystère de Jésus, non au soupçon qu'il pouvait être dieu, mais à la perception plus nette d'une relation particulière de Jésus à Dieu qui l'introduisait dans le mystère de Dieu.

On peut comprendre que c'est l'Un de la Trinité indivisiblement présente en Jésus, le Fils éternel, qui s'identifiait en réalité à lui "sans confusion", ainsi que s'exprime Chalcédoine.

Jésus annonçait la venue imminente du Royaume de Dieu, qui n'est pas venu ; il ignorait quelle serait l'issue de sa mission, qui a échoué ; il a souhaité l'intervention de Dieu pour prévenir cet échec et le sauver de la mort, et son Père ne s'est pas manifesté : comment interpréter ces graves contradictions ? Les évangélistes les ont plus ou moins atténuées, non sans incohérences ni dissonances. Les Pères de l'Église trouveront des explications plus savantes : le Verbe de Dieu était omniscient même dans l'humanité.

La nécessité de la mort expiatrice de Jésus s'est finalement imposée à l'esprit des chrétiens et devenait la solution de toutes les difficultés, et les théologiens médiévaux en firent l'unique motif de l'incarnation du Verbe.

Mais tous ces raisonnements aujourd'hui, au jugement des savants et de nombreux chrétiens, font figure de piètres dérobades à la dure loi de la vérité historique des textes évangéliques.

Nous n'avons pas posé en principe que l'habitation de Dieu en Jésus entraînait la déification de son humanité, mais qu'elle requérait, au contraire, que Jésus restât dans les limites de la nature commune à tous les hommes pour servir à Dieu de lieu de transit de l'un de nous en tous.

Porté vers lui par la Parole de révélation, Dieu avait laissé Jésus interpréter sa mission dans la ligne apocalyptique de la venue du jour du Seigneur. Jésus avait aussi pressenti que l'ouverture universelle et inconditionnelle du Royaume entraînait de la part de Dieu, non certes le rejet de son peuple, mais pourtant l'abandon des privilèges que le judaïsme attachait à l'exclusivisme de l'Alliance, à la suprématie du Temple et à la perpétuité de la Loi.

C'est alors qu'un conflit s'installa, dans sa pensée, entre sa mission et l'issue fatale qui se dessinait : Jésus se posa toutes ces questions dans le jardin des oliviers, la prière lui donna le courage de ne pas se dérober à ceux qui venaient l'arrêter, puis de confirmer à ceux qui l'interrogeaient sa mission d'envoyé messianique. A-t-il pensé que Dieu l'arracherait à la mort au dernier moment et est-il mort en désespéré ? Il n'est pas illégitime d'interpréter ainsi son interrogation sur la croix : "Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" et le "grand cri" qu'il poussa en expirant. Celle-ci est restée pour les croyants la preuve que Jésus, malgré son ignorance des desseins de Dieu, n'avait rien perdu de sa confiance en lui.

Ce n'en était pas moins une vraie révolution qu'il préparait et qui allait éclater dans le champ des religions : Dieu, son Père, se détachait des liens claniques, des traditions patriarcales, des servitudes politiques, des temples et des rituels, de tous les artifices par lesquels des hommes de religion et de pouvoir tentaient de le manipuler et de l'enfermer dans la reconduction d'un passé rassurant.

Voilà pourquoi l'ultime témoignage qu'il devait rendre à son Père, à la mission reçue de Dieu, allait être celui de sa mort sur la croix.

De toute façon Jésus devait passer par la mort et se dépouiller de son identité terrestre pour entrer dans l'éternité de Dieu et y revêtir son identité de Fils de Dieu à laquelle l'appelait le Verbe présent en lui.

C'est ainsi qu'il rendit à Dieu l'ultime et décisif témoignage d'amour et d'humilité que Dieu attendait de son Envoyé pour être reconnu en lui comme le Dieu aimant et humble, Père universel de tous les hommes, avant tout des plus petits abandonnés par ceux qui devraient les secourir.

Ainsi s'acheva l'incarnation, quand Jésus, répondant à l'appel intérieur du Verbe, reconnut pour Père le Dieu qui l'abandonnait à la mort et à qui il rendit le souffle de vie, reçu de lui dès sa conception.

Le cri d'agonie s'achevait en cri de naissance : Jésus devenait Dieu, le Fils éternel de Dieu qu'il était depuis sa conception en tant que Premier-né de la création nouvelle des enfants de Dieu.

Quelque chose manque cependant à notre réflexion : la prise en compte de la rédemption opérée par sa mort.

**e) Rédemption et humanisation**

La théologie classique situe dans l'environnement et sous la dépendance de la christologie deux questions qui tiennent une place importante dans la doctrine et la spiritualité chrétiennes, celle de la rédemption des péchés imputée au sacrifice expiatoire du Christ sur la croix, et celle de la maternité virginale et divine de Marie — deux questions apparemment très inégales au regard de la foi, qui s'adresse au Christ et non à sa mère, et pourtant étroitement liées l'une à l'autre, puisque l'identité du Christ se déchiffre à partir de sa naissance, ce qui explique la place prise par sa mère dans la piété et même dans la foi des chrétiens.

L'intention de me livrer à une relecture critique de l'Écriture et de la tradition, qui respecte à la fois l'exégèse historique d'aujourd'hui et la rationalité des esprits modernes, a pu m'écarter sur quelques points des interprétations qui ont fixé l’enseignement officiel de l'Église ; la nouveauté de mon projet s'inscrit dans le titre donné à ce paragraphe, qui accole le mot "humanisation" au mot "rédemption". J’ai l'intention de parler de l'œuvre rédemptrice de Jésus et des privilèges de Marie du point de vue du projet de Dieu d'associer la mère et l'enfant à son entreprise salutaire d'humanisation.

**Inventaire des données**

Curieusement, la rédemption par le Christ, dont je m'occuperai en premier lieu, n'a pas fait l'objet de débats ni de définitions solennelles, comme ce fut le cas des deux dogmes précédemment étudiés, ceux de la trinité et de l'incarnation.

Cet enseignement fut bientôt consigné dans les Symboles qui proclament la foi au Christ, Fils de Dieu, descendu du ciel "pour nous les hommes et pour notre salut", et au Saint-Esprit, reçu au baptême en gage de la résurrection de la chair et de la vie éternelle. La majeure partie de son vocabulaire, abondant et divers, venait de l'Ancien Testament, des prophéties et des psaumes, il était utilisé dans les liturgies du Temple, et les chrétiens l’avaient repris dans leurs propres célébrations, ce langage était donc bien compris.

Ce langage fut la base des catéchèses dispensées, de plus en plus exclusivement dans les siècles suivants, aux convertis du paganisme, ainsi que des apologies qui visaient les milieux restés païens ; et il était aussi compris de ces nouveaux auditoires, soit à raison de ses consonances juridiques, soit surtout parce que toutes les religions anciennes parlaient des relations entre les dieux et les hommes par les termes de faute et de salut, de malédiction et d'expiation, de sacrifice et de pardon.

Relayée en Occident par les conciles (régionaux, Ve siècle) de Carthage et d'Orange, le second édulcorant le premier, la notion augustinienne du sacrifice expiatoire influencera durablement la théologie latine dans un sens juridique qui fera prévaloir la "médiation ascendante" de la réparation du péché offerte par le Christ, une "satisfaction" à hauteur de l'offense faite à Dieu, que seul pouvait offrir un être infini.

Dans la théologie catholique, l'idée, également soutenue par les Réformateurs que le Christ s'est substitué à nous pour offrir à Dieu une satisfaction de nature à compenser l'offense faite par le péché, idée qui a évolué au XIXe siècle en théorie de satisfaction vicaire pour corriger, sans réussir à l'évacuer tout à fait, le caractère pénal d'une réparation rigoureusement compensatoire, dont la théologie contemporaine voudrait s'écarter en lui préférant l'idée de la solidarité volontaire du Christ avec tous les hommes.

La doctrine mariale de l'Église n'a été contestée sérieusement à aucun moment, pas plus que la rédemption, ce qui ne l'a pas empêchée de bénéficier, à la différence de celle-ci, mais récemment, de définitions solennelles dont elle ne paraissait pas avoir besoin : chose éminemment curieuse qui témoigne de la grande sensibilité de l'Église à tout ce qui concerne la mère de Jésus.

Sa conception immaculée, à savoir sa préservation du péché originel, et son assomption au ciel sitôt après sa disparition de la terre (qu'il n'est pas obligatoire de comprendre comme une mort suivie de résurrection) sont devenues des dogmes catholiques aux XIXe et XXe siècles au titre de traditions apostoliques, sur l'autorité de croyances répandues depuis une assez haute antiquité par des récits apocryphes : telles sont les doctrines constitutives de la foi et de la piété mariales de l'Église catholique.

Elles ne sont pas toutes fondées dans l'Écriture, ou sont insuffisamment fondées sur une lecture historique (tout n'y est pas crédible) et critique (il peut aussi s'y trouver du mythe) et elles sont trop imprégnées de croyances et de dévotions du passé qui ont perdu leur sens pour les esprits de la modernité, y compris pour de nombreux croyants. Ce n'est certes pas un motif de les rejeter en bloc, mais cela oblige à les repenser et de façon radicale.

**Jésus, Nouvel Adam, ou le salut de l'histoire**

Le fondement de l'annonce évangélique — "Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde" (Jn 1, 29), "Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures" (1 Co 15, 3) —, même replongé dans le langage des Écritures, ou plus souvent repris de celui de l'Église, a perdu sens pour les nombreux chrétiens qui ont abandonné la foi, et même pour beaucoup de ceux qui l'ont gardée, y compris de plusieurs de ceux qui ont pris la peine de l'étudier, parce qu'ils ne savent plus de quoi ils ont besoin d'être sauvés, ou voudraient que Dieu, s'il existe, se préoccupe davantage de leur vie présente, ou parce qu'ils se sentent agressés par ce constant rappel du péché qui voudrait les maintenir sous la domination des prêtres, ou parce qu’ils ont appris que Jésus n'a jamais eu conscience d'être envoyé à la mort par un Dieu vengeur qu'il appelait son Père.

Depuis les plus anciennes civilisations, la relation des hommes à Dieu passe par la recherche d'un salut. De même en acceptant sa mission, Jésus avait hérité du passé de son peuple ; il annonçait le Royaume de Dieu, mais le voyait venir dans le présent plus qu'il ne l'attendait du futur.

Il incombait donc aux apôtres d'en prendre conscience et d'en tirer les conséquences après sa résurrection.

C'est alors que les apôtres se mirent à enseigner que "Christ est mort pour nos péchés et que Paul inaugura sa prédication de la croix à l'intention principalement des chrétiens d'origine païenne, spécifiant que Jésus n'était pas mort seulement pour les péchés dénoncés par la loi et commis par ceux qui vivaient sous la loi, c'est-à-dire les juifs, mais également pour les péchés de ceux qui n'étaient pas justiciables au regard de loi, car ils vivaient sans loi, mais à qui la conscience servait de loi, c'est-à-dire les païens, qui devront comparaître eux aussi au Jour du Jugement où Dieu "jugera par Jésus Christ le comportement caché des hommes", païens comme juifs (Rm 2, 12-16) ; ainsi était-il désormais annoncé que Jésus est mort absolument pour tous, "car un seul est mort pour tous" (2 Co 5, 14). Ainsi sa mort et sa résurrection sont distinguées comme les deux faces du salut : sa mort par obéissance réconcilie avec Dieu, et la vie qu'il donne après l'avoir reçue de Dieu sauve de la mort (5, 10).

Que Dieu envoie son Fils sauver tous les hommes et que l'obéissance à sa mission le conduise à la mort, une mentalité hébraïque l'exprimera facilement en disant que Dieu l'a envoyé mourir, non qu'il ait voulu cette mort, mais parce qu'il a voulu le salut qui sera effectivement obtenu moyennant l'acceptation de sa mort par Jésus.

L'argumentation de Paul ne veut pourtant pas dire que Dieu, dans sa colère contre Adam qui lui avait désobéi, aurait constitué toute sa descendance héritière de son péché et exigé que cette injure soit lavée dans le sang d'un juste. Pour Paul, en effet, la mort de Jésus n'est pas une exigence de la justice de Dieu, mais un don de son amour : "En ceci Dieu prouve son amour envers nous : Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs" (Rm 5, 8).

Augustin entreprit de prouver la nécessité absolue de sa mort : la rébellion d'Adam contre Dieu a corrompu et détourné irrémédiablement de Dieu toute la nature humaine créée dans le premier homme, en sorte que tous ses descendants sans exception contractent par le seul effet de la génération son état de pécheur et sa malédiction et deviennent incapables de mériter la vie éternelle par leurs seuls efforts tant qu'ils ne sont pas radicalement régénérés dans les eaux du baptême.

Il n'y a pourtant plus grand monde, et même peu de chrétiens, à croire à cette doctrine.

Pour en parler utilement, et surtout dans la foi, point n'est besoin de revenir au commencement de l'histoire, dont on ne peut avoir aucune connaissance, il suffit d'interpréter la mort de Jésus du point de vue de son Évangile.

Le salut prend alors sens et effectivité en tant qu'il est la réconciliation avec Dieu opérée dans la mort de Jésus, et la "bonne nouvelle" est transférée dans l'annonce paradoxale de la mort "programmée" du Sauveur, transmise de nos jours par les termes de mort de Dieu, "bonne nouvelle" au sens où Caïphe avait bien prophétisé le salut en annonçant qu’il serait "avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple" (Jn 11, 51). C’est par la mort de Jésus, en effet, que les hommes sont délivrés de la crainte de Dieu, qui les éloigne de lui, et reçoivent la révélation que Dieu est amour et non puissance dominatrice ni justice vindicative, puisqu'il abandonne Jésus à la mort pour être reconnu sous les traits de tout homme souffrant (Lc 10, 36-37 ; Mt 25, 44-45).

Jésus est rejeté par le peuple à qui il est envoyé et qui ne reconnaît pas, dans son enseignement et son comportement, ce à quoi la tradition juive attribuait le salut, la fidélité absolue à la Loi et au Temple, en sorte que le salut va échouer à des Nations étrangères à l'Alliance dont ce peuple se réclamait. Dans cette contradiction — vraie révolution sur le plan de l'histoire des religions et menace toujours à méditer par l'Église — se révèle la nouveauté inépuisable du salut apporté par Jésus.

Dieu, en effet, a créé l'homme par un acte d'amour en le prédestinant à achever sa vie en lui, en tant que fils adoptif, et en se destinant lui-même à venir habiter dans l'homme ; c'est pourquoi il y a un principe transcendant dans l'amour qui sort du cœur de l'homme, et une finalité transcendante telle que l'amour humain ne trouve pas à se satisfaire de n'importe quelle forme ou de n'importe quel degré d'amour.

L'amour que Dieu a mis dans l'homme en le créant est capable d'une telle générosité, contient une telle grâce de salut, parce qu'il émane de celui qui est en Dieu, mais à la condition que l'homme réponde attentivement aux impulsions qu'il en reçoit.

Le défaut majeur de la doctrine du péché originel est de nier pratiquement la liberté pour urger davantage la nécessité de la rédemption.

Il devrait paraître étrange que le christianisme, qui a eu conscience, dans ses commencements, d'inaugurer une histoire nouvelle de portée universelle, ait assez tôt dévié le salut de l'histoire.

La cause première semble en être la cessation de l'attente du Royaume de Dieu.

Ainsi le salut s'est désintéressé du cours du monde et a déserté le champ de l'histoire, en attendant que, par un juste retour des choses, l'homme de la modernité ne se sente plus concerné par un discours du salut qui ne lui tient plus le langage du sens : ce qui se passe de nos jours. Le contrecoup en est que la théologie ne sait pas non plus dire dans un langage intelligible comment se fait le passage du temps à l’éternité, de la terre au ciel (ou en enfer), par lequel le salut est censé se faire.

Ce qui ressuscite à la fin de la vie terrestre d'un homme, ce n'est pas la stricte individualité qu'il a reçue à sa naissance, c'est tout le développement historique qu'il lui a donné par ses relations avec les autres, par son travail dans la société et par sa manière d'habiter l'univers ; et ce qui ressuscite avec lui, c'est la portion d'histoire universelle qu'il a refaçonnée, en recueillant le passé, en ensemençant le futur, en se mêlant à l'histoire des autres ; et il continue après sa mort dans le Corps du Christ à rassembler en Royaume de Dieu l'histoire que les hommes vivant sur terre continuent à bâtir, une histoire dans laquelle il s'accroît lui-même de la fructification des semences qu'il y avait jetées.

**Marie, Nouvelle Ève, ou la mémoire du salut**

S'il fallait s'en tenir à la critique historique ou rationnelle, aucune des doctrines mariales ne pourrait s'imposer avec quelque autorité. Mais il y a peut-être une autre façon de relire ces doctrines du point de vue d'une foi critique, car, à les répudier en bloc pour ces seuls motifs, si sérieux qu'ils soient, on va à l'encontre d'une tradition unanime et d'un sentiment profondément ancré dans la piété chrétienne.

Le récit de la conception virginale a bien été la source de toutes les doctrines mariales. Mais s'agit-il bien, dans les évangiles, du récit d'un fait que le croyant serait obligé de prendre à la lettre ? Non, ce qui est rapporté n'est pas le fait lui-même de la conception virginale, c'est seulement l'annonce qui en est faite par un ange, annonce à Joseph endormi d'un fait déjà ancien, chez Matthieu, et à Marie d'un fait encore à venir, chez Luc : ces divergences dispensent de chercher d'où l'un ou l'autre évangéliste a eu connaissance soit du fait soit de l'annonce, ils ne l'ont appris de personne ni d'aucun témoignage venant des personnes en cause ou de leur entourage.

Mais pourquoi Jésus devait-il être conçu d'une vierge ? Ce n'est pas la pointe de l'annonce, puisque Jésus ne pouvait hériter de David que par l'entremise de Joseph. Le fait capital est l'intervention de l'Esprit Saint qui signifie la revendication de la paternité de Dieu sur l'enfant, mais cette revendication n'était légitime et crédible que par l'élimination des droits du mari sur l'enfant de son épouse : la virginité de Marie est le signe nécessaire pour porter l'annonce de l'ange à la connaissance du public, sa nécessité n'est que de l'ordre du signe. — La virginité de Marie était-elle nécessaire pour que Jésus soit Fils de Dieu ? Non, puisque l'intervention du Saint-Esprit ne signifie pas la descente du Fils éternel de Dieu en Jésus naissant, mais la fabrication miraculeuse et l'animation de l'humanité naissante de Jésus.

Pour le croyant, le mythe de la conception virginale de Jésus prend sens et devient révélation dans le mythe de la préexistence du Christ.

La virginité de Marie, telle qu'elle s'impose à la foi des chrétiens, n'est donc pas un fait physique, c'est autre chose et beaucoup plus que cela, c'est son insertion privilégiée dans l’économie du salut, c'est le sceau mis par Dieu sur elle quand il l'a donnée à Joseph pour épouse, non pour que Jésus hérite du trône de ses ancêtres, mais pour qu'il transmette à toutes les générations futures les promesses, les bénédictions et les alliances faites par Dieu dans le passé.

De même que Jésus, un jour, "exultant sous l'action de l'Esprit Saint", perçut en lui la Sagesse que lui avait "remise" le Père (Lc 10, 21-22), de même Marie, sentant l'Esprit Saint venir sur elle, exalta le Seigneur et fut remplie d'allégresse à la pensée que le Tout-Puissant avait fait pour elle de grandes choses, de génération en génération (Lc 1, 46-49) .

Dieu s'était réservé Marie pour "servante" (Lc 1, 38) de ses desseins salutaires sur l'histoire, sur celle du passé comme sur celle du futur, l'une reliée à l'autre par la naissance de Jésus en Marie, devenue, pour son fils en premier lieu, pour toute l'Église ensuite, la mémoire vivante du salut.

Jean l'évangéliste, qui ne dit pas un mot de la naissance ni de l'enfance de Jésus, a cependant donné un sens éminemment symbolique à la présence de Marie à côté de Jésus en deux circonstances capitales, au "commencement des signes de Jésus" et juste avant qu'il ne dise sur la croix : "Tout est achevé."

Si Dieu de toute éternité avait réservé Marie pour le service de son Fils, c'est bien parce que Jésus devait être le Premier-né d'une "multitude de fils", qu'il appelle ses frères aussi bien que "les enfants que Dieu lui a donnés", parce qu'il a en commun avec eux "le sang et la chair" et qu'ils "partagent la même condition" (He 2, 10-14) : preuve que Dieu n'a pas de prévention contre la génération charnelle et que la virginité qui fait la gloire de Marie à ses yeux, comme il doit en être pour l'Église, est la fécondité spirituelle que la grâce donne à la nature.

Marie est préservée du péché dont nous sommes purifiés par le baptême, parce que Dieu l'a donnée à son Fils dès le premier instant de sa vie ; elle ne succombe à aucun moment au péché que la grâce efface en nous à tout moment, parce qu'elle ne cesse jamais d'être soutenue par son lien d'appartenance au Christ ; et elle ne deviendra pas, au dernier moment de sa vie terrestre, prisonnière de la mort à laquelle nous arrache la résurrection de Jésus, parce qu'elle sera transférée au même instant, la première en son intégrité et en sa plénitude, dans le corps ressuscité de son Fils auquel l'a attachée pour l'éternité le décret éternel du Père. Marie bénéficie des prémices de la rédemption en vertu de l'économie divine qui l'associe aux prémices des grâces de la création comme la Nouvelle Ève au Nouvel Adam.

Il paraît clair alors, en suivant l'intelligence de la foi d'Irénée, que toute l'efficacité du salut vient de celui que Dieu envoie au monde, et que ce projet divin inclut Marie dans la venue et donc dans l'envoi du Sauveur au monde, de telle sorte que l'acceptation de Marie de donner le jour à l'Envoyé de Dieu participait de tout temps au retournement de l'histoire opéré par sa venue.

Marie se met totalement, corps et âme, au "service" de Dieu et de son projet salutaire, elle consacre sa vie à son fils, elle se réserve totalement pour lui et pour sa mission, elle se désapproprie de lui pour le laisser à la disposition de son Père des cieux. C'est peut-être cela que Luc veut faire comprendre, quand il raconte la "présentation" de l'enfant Jésus au Temple (Lc 2, 22, bien que ce rite ne fût plus pratiqué depuis longtemps), ou rapporte la prédiction de Syméon à Marie : "Un glaive te transpercera l'âme" (Lc 2, 35), ou montre les parents de Jésus le conduisant à la rencontre de celui qu'il désignait comme "son Père" véritable (Lc 2, 49).

La première leçon à tirer du retournement de l'histoire qui se fait de Marie et de Jésus jusqu'à Ève et Adam concerne le mystère du salut que la foi chrétienne exprime par la résurrection des morts ou des corps attendue de la fin de l'histoire et que cette typologie invite à anticiper.

La typologie de la nouvelle Eve est porteuse d’une seconde leçon : elle érige la figure d’une femme, Marie, au sommet du christianisme naissant pour illustrer la "Bonne Nouvelle" du renversement des valeurs mondaines.

**Transition : de l'Esprit Saint à l'Église**

Le fruit principal de la rédemption opérée par le Christ est l'effusion de l'Esprit.

L'Esprit est ambigu dans son rapport au temps : sa venue est le signe à la fois du commencement — il planait sur les eaux dans l'attente de la création (Gn 1, 2) — et de la fin — il viendra au Jour du Seigneur tout consommer dans un renouvellement total (Ez 36, 27) ; sa mission est de joindre le passé au futur et inversement. L'effusion de l'Esprit Saint dans l'Église est l'achèvement de l'incarnation et du premier temps du salut qui en était la préparation. Le temps de l'Église est celui de

la présence vivante de Dieu Trinité dans l'histoire humaine, qui est aussi le temps de la résurrection et du passage des hommes en Dieu.

La venue de l'Esprit est le mystère de l'habitation de Dieu dans l'homme, au cœur et au long de l'histoire, qui est aussi bien, en toute réciprocité, le mystère de l’homme appelé à la divinisation.

Au début de sa prise en charge des disciples auxquels il est envoyé, l'Esprit du Christ leur révèle, en les remplissant de lumière et de chaleur (Lc 24, 32), que le Maître qu'ils pleurent est ressuscité, c'est-à-dire élevé jusqu'à Dieu pour vivre de la même existence que Dieu ; et il leur révèle en cela même que Dieu est amour (1 Jn 4, 8), c'est-à-dire circulation, communication, et donation de vie ; et donc que Jésus, réengendré par et à la vie de Dieu, est devenu Dieu, car l'amour tend à assimiler l'aimé à l'aimant.

La venue de l'Esprit fait donc la transition entre l'événement de Jésus, pris dans sa totalité, et la naissance de l'Église, comprise elle aussi dans sa totalité, en tant qu'elle est le corps dans lequel Jésus ressuscite du même mouvement qu'il est élevé à Dieu, puisque l'Esprit nous rend participants à la fois de la résurrection de Jésus et de son élévation au Père en tant que Fils.

Or, en fait, rien ne passera si facilement.

Les difficultés viendraient-elle de l'Esprit qui conduit la tradition ? Non certes, si ce n'est toutefois de la même manière que la Croix de Jésus est, d'un côté, faiblesse et folie pour la raison humaine et, de l'autre, Sagesse et Puissance de Dieu pour le croyant, que Paul appelle "l'homme spirituel", qui laisse l'Esprit lui enseigner ce qui demeure un "scandale" à ses yeux de chair (1 Co 1, 18-25 et 2, 10-16), ou encore à la manière lumineuse et tourmentée dont Jésus, "livré" par son Père à la mort, s'abandonnait à lui tout en se sentant abandonné par lui (Lc 23, 46).

Qui était responsable de ces désillusions troublantes éprouvées par les chrétiens et dénoncées par les juifs comme des trahisons, sinon l'Esprit Saint ?

Jésus était juif, et son enseignement était empreint de sa religion, sans pourtant nous l'imposer, puisqu'il la voyait bientôt disparaître dans le Royaume de Dieu et nous confiait à l'Esprit Saint pour nous y conduire. Paul a supprimé les rites et les préceptes fondamentaux du judaïsme, tout en ressourçant sa foi au Christ dans l'enseignement des prophètes. Origène dira que l'Ancien Testament était porteur de la nouveauté évangélique, encore fallait-il dépouiller celle-ci des voiles qui l'empêchaient de transparaître dans des temps antérieurs.

Mais ce travail est toujours à refaire, car du neuf tiré du vieux garde toujours l'empreinte du passé. La tradition n'est donc pas l'élément stable et permanent qu'on imagine volontiers sous le nom de "dépôt".

On commet parfois la même erreur en considérant l'Esprit Saint sous la raison de "don". L'Esprit se donne à la façon de la Parole de Dieu qui circule dans le monde, illumine tout homme et donne à ceux qui la reçoivent "le pouvoir de devenir enfants de Dieu" (Jn 1, 12).

Il n'y a de difficulté dans la tradition que ce que l'esprit des chrétiens, résistant à l'Esprit de Dieu, veut conserver à tout prix du passé auquel ils sont habitués et qui les rassure par son ancienneté, ou ce qu'ils veulent innover pour débarrasser le passé de ce qui le rend inhabitable selon l'esprit du monde dans lequel ils vivent.

Telle est la parole vive de l'Esprit qui engendre perpétuellement la tradition vivante des chrétiens, tradition qui n'est pas la collection des décrets du passé, mais qui circule sans cesse dans le "dépôt" de la foi (1 Tm 6, 20).

1. *Croire au Dieu qui vient* *Tome I : De la croyance à la foi critique*,

Gallimard, 2014, 612 p., 26.5 €

*Croire au Dieu qui vient Tome II : Esprit, Eglise et monde : de la foi critique à la foi qui agit,*

Gallimard, 2016, 544 p., 29 € [↑](#footnote-ref-1)