

DU MÊME AUTEUR
CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

Dieu pour penser, I, Le Mal, 1993 (trad. esp., ital. et port.).
Dieu pour penser, II, L'Homme, 1993 (trad. esp. et ital.).
Dieu pour penser, III, Dieu, 1994 (trad. esp. et ital.).
Dieu pour penser, IV, Le Cosmos, 1994 (trad. esp. et ital.).
Dieu pour penser, V, La Destinée, 1995 (trad. ital.).

Destin, prédestination et destinée (dir.), 1995.
La Foi dans le temps du risque (dir. avec Paul SCOLAS), 1997.
La Sagesse, une chance pour l'espérance ? (dir. avec Paul SCOLAS),
1998.
Dieu à l'épreuve de notre cri (dir. avec Paul SCOLAS), 1999.

En préparation :

Dieu pour penser, VII, Le Sens.
Et si Dieu n'existait pas ? (dir. avec Paul SCOLAS).
Pensées pour penser, I, Le Mal.

ADOLPHE GESCHÉ

Dieu pour penser

VI

Le Christ

LES ÉDITIONS DU CERF
PARIS

2001

proposition, ne pas lui faire dire trop rapidement ce qu'elle dit, c'est nous accorder le temps de la révélation en refusant de la brusquer. Tout comme, en un sens, Jésus n'est pas ressuscité tout de suite, mais qu'il lui a « fallu » un samedi saint, de même sa divinité ne doit peut-être pas éclater tout de suite sans un samedi saint théologique qui lui donne son accès au sens. Descartes distinguait la *res cogitans* et la *res cogitata*. Mais sans doute ne faut-il pas trop vite passer de l'une à l'autre, et savoir séjourner dans la *res cogitanda*, qui a à nous apprendre avant que nous ne la comprenions. « Émerveille-toi d'abord, et tu comprendras » (Hésychius de Jérusalem).

Tout comme Jésus n'est pas pour nous ressuscité tout de suite, mais qu'il a « fallu » un samedi saint, de même sa divinité ne doit ni ne peut éclater tout de suite ou trop vite. Ne fût-ce que pour ne pas oublier qu'elle est là pour nous parler de notre propre filiation. Il y a là quelque chose de fascinant. De découvrir que c'est en Dieu que nous apprenons ce que nous sommes, et que c'est en nous que nous apprenons ce qu'il est. C'est dans notre filiation, appuyée sur une expérience de libération filiale, que se découvre la divinité de Jésus. Le lieu natal du titre de Fils de Dieu est en quelque sorte anthropologique. N'est-elle pas prodigieuse, cette conviction que Dieu n'a pas peur de l'homme (Incarnation) et que l'homme n'est pas indigne de Dieu (filiation divine)?

Ne serait-ce pas parce que l'homme est capable de Dieu ?
Mais aussi parce que Dieu est capable de l'homme ?

CHAPITRE V

UN DIEU CAPABLE DE L'HOMME

On connaît la superbe doctrine de l'homme *capax Dei*, « capable de Dieu ». Superbe par son contenu et par sa promesse. Mais aussi par la métaphysique et l'anthropologie qu'elle implique. Elle entend dire en effet que l'homme est *créé tel*, qu'il est capable de Dieu. Que cette fin à laquelle il est appelé ne constitue pas comme un « coup de force » de la grâce contre sa nature, mais que, même s'il y faut la grâce, sa nature créée y est prête et l'y destine (« *desiderium naturale* »), le rend apte, dans son être même, à partager la vie divine qui lui sera offerte. L'homme est fait pour Dieu! Doctrine qui ne prétend rien enlever à la gratuité du geste divin qui a voulu cela (« Moi et le Père, nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure » : Jn 14, 23) et en rend seule la réalisation effective, mais qui entend dire que l'homme rencontrera dans cette offre et ce don l'accomplissement d'un appel déjà inscrit dans son être, à titre de capacité, de désir et d'appel, dès la Création, « avant » la grâce.

Pourrait-on, sans manquer à la transcendance et à la différence, en penser de même et analogiquement à propos de Dieu ? Dieu est-il *capax hominis*, « capable de l'homme » ? Entendant par là — et songeant particulièrement à l'Incarnation — qu'il y a en Dieu capacité de devenir homme, capacité qui ne viendrait pas simplement de sa volonté, mais de sa « nature », de son être même ? Certes, il s'agirait plus encore ici de préserver que la gratuité la plus totale a présidé à la décision qu'il en soit effectivement ainsi. Mais on ajouterait qu'ici aussi ce n'est pas comme en coup de force, « contre sa nature », que Dieu devient homme, mais parce que, en son être même, Dieu a « quelque chose », une capacité qui l'y dispose et en attend l'avènement ?

Suffit-il de répondre, s'appuyant sur la toute-puissance divine, qu'à Dieu tout est possible pourvu qu'il le veuille? Mais cette réponse n'est-elle pas trop rapide, est-elle même satisfaisante? Elle fait appel à la souveraineté de Dieu sur toute chose, mais donne-t-elle vraiment raison de la notion ou du sens même de cette souveraineté? En faisant appel à la volonté divine, ne demeure-t-on pas dans une conception tant soit peu extrinséciste, voire nominaliste, où, à la limite, Dieu peut faire n'importe quoi? On en voit les risques et on en connaît les aberrations. Ne ferait-on pas davantage honneur à Dieu si l'on était autorisé à dire qu'il a dans son être « quelque chose » (une proximité¹) qui fait qu'il *peut* devenir homme (pourvu qu'il le veuille)? Comme disait saint Léon le Grand : « Il s'est fait homme de la façon qu'il voulait » et, ajoute-t-il de manière encore bien plus significative, « de la façon qu'il *pouvait* », dont il avait la capacité (*Sermon XXII, In Nativ.*)

Y aurait-il donc en Dieu une *humanitas*, une idoneité à l'homme, une dimension d'humanité? Si l'on trouve à s'orienter en ce sens, ne sommes-nous pas tout près de ce qui serait peut-être le secret le plus beau de la divinité de Dieu, de sa déité? On ne peut, en ce chemin, qu'avancer à tâtons, avec ce que cela comporte non seulement d'incertitude, mais de risque. Mais ce risque n'est-il pas un droit et un devoir, pourvu qu'il s'avoue offert à la discussion? Et comme le chemin en est précisément délicat, nous avons préféré ne pas suivre un parcours linéaire, mais procéder par touches successives : il s'agira plutôt d'une logique par boucles.

1. Dans SC 22, p. 79.

2. En somme, on renverserait les choses. Non pas : Dieu est tout-puissant ; donc, s'il le veut, il se rendra capable d'être homme. Mais : Dieu est capable » d'être homme en vertu de sa nature et il « suffit » qu'il le décide pour que cela devienne réalité. Ajoutons encore ceci. Il est bien entendu, en bonne théologie, qu'il ne devrait pas y avoir lieu de distinguer en Dieu volonté et être. Mais la même théologie nous apprend que nous avons le droit de faire ces distinctions *quoad nos*, car elles sont conditions conceptuelles pour nous y retrouver, nous qui avons besoin de distinctions pour penser, qui distinguons pour penser. Il nous reste ensuite à ré-unir.

Antécédents théologiques.

Nous ne sommes pas, en ce chemin, sans moyens ni relais dans la tradition théologique, tant s'en faut. On peut en repérer quelques-uns.

a) Dans un précieux petit livre publié en 1965, le père Congar donnait déjà à penser en ce sens, lorsqu'il se demandait, s'interrogeant sur le mystère de l'Incarnation, si l'ordre de l'économie divine (ce que Dieu fait pour nous) n'était pas révélateur de son ontologie (de ce qu'il est en soi)¹. Et de poser carrément la question : comment se fait-il que « ce qui apparaît, quand Dieu se montre en personne, c'est un homme » ? (p. 25), et non un ange par exemple, comme on se l'est souvent demandé dès les origines chrétiennes. Il est déjà remarquable que, dans l'Ancien Testament, Dieu « se montre humain ». Mais ce *fait* ne se fonde-t-il pas sur « la possibilité même de rapports » entre Dieu et nous ? Ne serait-ce pas qu'« il existe, entre lui et nous, une parenté foncière », comme le suggère d'ailleurs la fameuse citation paulinienne d'Aratos : « Nous sommes de sa race » (Ac 17, 28) ? Et de se demander si l'on ne doit pas conclure qu'il « existe en Dieu, divinement réalisée, comme une humanité » (p. 26-27) ?

Cherchant alors à fonder ce qu'il suggérait là, Congar se demandait si, quand on tient dans la foi que Dieu est réellement devenu homme en Jésus-Christ, on n'est pas légitimement amené à poser qu'« il y a en lui [en Dieu] quelque chose qui lui permet de l'être [d'être homme] Et pas seulement sa toute-puissance ; pas seulement même la liberté de sa grâce ; mais quelque chose qui, positivement, l'a porté [...] à devenir homme » ? (p. 28). Manifestement, en ces chemins non battus, Congar peine à la recherche d'expressions adéquates. Mais qu'il peine à exprimer chose aussi nouvelle, voire audacieuse, est bon signe, bien plus que ce qui ne serait que facilité de plume.

Ce que Congar veut poser et porter comme question est ceci : Dieu n'est-il pas tel que, sans contradiction avec son être, en Jésus-Christ pourra « habiter corporellement la plé-

1. Y. CONGAR, *Jésus-Christ*, Paris, 1965.

nitude de la divinité » (Col 2, 9) ? « Les actes de l'économie [Dieu en rapport avec nous] *supposent* et révèlent quelque chose de la *nature* de Dieu [ce que Dieu est en lui-même]. Ils sont théophaniques » (p. 34). Si Dieu est Amour et que, avec Laberthonnière, nous osons une « ontologie de la charité », ne sommes-nous pas autorisés à dire : « L'agapè-caritas n'avait pas à devenir humanitas : elle *l'était* » (p. 39). Les chrétiens frileux que nous sommes devant les audaces de l'Écriture ont en fait « perdu le sentiment de *l'inclusion* de l'«humanitas» ou de la "philanthrôpia" dans le théologal » (*ibid.*). Certes, en ces dernières lignes, Congar parle davantage de l'humanité de Dieu dans le sens du comportement que de l'être (on devine de nouveau son embarras), mais cela ne me semble pas infirmer la pertinence de sa suggestion antérieure : n'y a-t-il pas en Dieu, « dans l'être de Dieu » (p. 37), cette mystérieuse proximité (parenté, affinité) avec nous, dont je parlais plus haut et qui, précisément, le rend « capable de l'homme ».

b) À sa manière, K. Rahner a aussi ouvert la voie¹. Le fond de sa réflexion, il le puise également dans l'Incarnation, mais il va jusqu'au mystère de la Trinité elle-même. Son point de départ a quelque chose d'assez bouleversant : avons-nous, chrétiens, suffisamment fait attention, demandait-il, au fait que c'est *du Verbe seul* qu'il est dit qu'il s'est incarné, et non pas du Père ou de l'Esprit Saint? N'y a-t-il pas là une indication très précise, qui devrait nous rendre attentifs ?

Car quand nous disons tout uniment : *Dieu* (au lieu de dire : le Verbe) s'est incarné, que faisons-nous d'autre, sinon une lecture tout à fait imprécise du Prologue de Jean, qui parle explicitement et ne parle que du Verbe (*Et Verbum caro factum est*, le Verbe s'est fait chair), et non de « Dieu » tout court ? Cette imprécision date de loin. « Depuis Augustin, la théologie de l'École s'est accoutumée à penser qu'il irait de soi que chacune des Trois Personnes peut devenir homme » (p. 243). Mais n'est-ce pas émousser — c'est le moins qu'on puisse dire — le fameux adage patristique : « *Unus de Trinitate*

1. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, trad. fse Gw. Jarczyk, Paris, 1983.

passus est, Un seul de la Trinité a souffert » ? Certes, nous *disons* sans faille que le Verbe s'est fait chair. Mais *pensons-nous* suffisamment ce que nous disons là?

Si nous nous mettons à l'écoute d'une tradition plus ancienne, celle des Pères grecs, nous devrions considérer qu'il n'est pas indifférent que ce soit le Verbe de Dieu et lui seul qui se soit incarné. N'est-ce pas, en effet, parce que est « contenu justement dans le sens et dans l'essence de la Parole [du Verbe] de Dieu que c'est elle — et elle seulement — qui engage et *peut engager* une histoire humaine » ? (p. 244). Le Père n'a-t-il pas « réellement, en notre faveur, un Logos, c'est-à-dire la *possibilité* [la capacité] d'un don de lui-même dans l'histoire? » (*ibid.*) .

Une première réflexion spéculative.

Si les observations et suggestions de K. Rahner sont pertinentes, il nous faudrait alors réfléchir sur ce qu'est le Verbe de Dieu, si nous voulons nous approcher davantage d'un *capax hominis* en Dieu. Y a-t-il, dans le fait d'être Verbe (ou Logos, Parole, Fils), « quelque chose » de propre et de spécifique, tel que ce serait l'expression (l'insertion?) en Dieu d'une proximité singulière avec l'homme ; quelque chose qui dirait la présence, en Dieu, de cette *humanitas* dont parlait Congar, en tout cas la présence d'une capacité d'humanité

L'homme — c'est banalité de le rappeler — est « être de langage », « *zôon logon echon* » (Aristote). Le langage n'est pas simple signal de communication : il dit notre être, il est notre *humanitas*, notre être-homme en ce qu'il a de tout à fait spécifique. Si en Dieu — et comme en son lieu propre (Jn 1, 1) — se trouve la parole, ne sommes-nous pas au bord d'une très troublante proximité entre Dieu et nous ? Dieu, en son Verbe, étant « avant nous » ce que nous sommes après lui : être de langage? Si l'homme est le mystère de Dieu

1. Hans Urs von Balthasar souligne également, contre la tradition augustinienne et médiévale et leur tendance à penser au caractère indifférent des Personnes, que seul le Verbe avait l'idonéité à devenir homme (dans *Mysterium Salutis*, t. 12).

exprimé, ne serait-ce pas parce que Dieu, dans son propre mystère à lui, possède le mystère de l'homme ? On retrouverait ici une idée fondamentale de la théologie chrétienne, à savoir que ce que Dieu fait ou est pour nous (économie) témoigne de ce qu'il est en lui-même (théologie).

La doctrine de la création ne se contente pas de confesser que Dieu a créé toutes choses. Elle énonce, et avec insistance, que Dieu a créé toutes choses *par* sa Parole (voir Gn 1 et les Psaumes). Et la doctrine chrétienne, en y ajoutant tout l'impact de sa foi trinitaire, précise que **c'est par son Verbe en personne** que le Père a créé toutes choses. Parole non abstraite donc, mais Parole personnelle (« hypostatique »). Tel est le commencement des choses : non pas acte immédiat du Père, mais acte médiatisé par la médiation de celui qui y est comme singulièrement et personnellement « approprié¹ ». Si Dieu a modelé l'homme *à son image* qui est le Verbe (1 Co 11, 7), n'est-ce donc pas parce qu'il a, en son Fils, une singulière « connaturalité » (voir Ac 17, 28) avec nous ? Le Verbe serait en Dieu comme la sémantique de l'homme. **Dans l'Incarnation, Dieu nous rencontre dans sa propre humanité.**

Mais il y a plus encore. Pour la foi chrétienne, le Verbe n'est **pas seulement Logos, il est Fils**. N'est-ce pas dire qu'il y a en Dieu, grâce à la présence du Verbe, un mystère humain, un très profond mystère humain, celui-là même qui, nous dit-on, troubla les anges ? Comme s'il ne « suffisait » pas à Dieu d'être Dieu tout court, mais qu'il lui « fallût », avec le mystère de la paternité et de la filialité, ce qui fait le cœur même de notre humanité et, avec la maternité, ce qui en fait son expérience la plus vive ? La nature divine capable de se répandre, « *ex-uberans* », dit audacieusement saint Hilaire de Poitiers, en recourant à un vocable féminin de fécondité (*ubera*, les seins). L'intime relation de Dieu à

1. À cet égard, et non sans raison, les Pères ne voyaient pas dans le « *In principio* », le « *En archèi* », le « Au commencement » qui ouvre le récit de la Création, une simple indication chronologique, mais l'affirmation ontologique d'une création faite « selon un principe », « dans un principe » (le Verbe). Dieu ne crée pas « n'importe comment » : il crée un monde (un *cosmos*), c'est-à-dire une réalité transie de structures intelligibles, structures qui lui viennent justement de ce qu'il est constitué dans (*In*) le Verbe, celui qui est Principe (*archè*).

ce qui fait l'homme est ainsi, dans le Fils, *antérieure* à la Création et à l'Incarnation.

Dans le Fils éternel, nous aurions « dès avant la fondation du monde » (Mt 13, 35), une logique de Dieu consistant à être d'abord, pour lui et en lui, ce qu'il sera et ce qu'il fera en nous et pour nous. Une des plus énigmatiques icônes orientales (V« icône nicéenne ») nous présente le Verbe sous la forme d'un jeune enfant (un fils). Notre sensibilité occidentale y voit spontanément « l'Enfant Jésus ». Or ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Ce que l'icône théologique veut représenter, *c'est le Verbe*. Très précisément : le Verbe éternel, préexistant, *le Verbe avant l'Incarnation* (non le Verbe incarné). Ce que la jeunesse ici signale, ce n'est pas l'enfance, mais l'éternité, qui point ne s'abîme. Présence d'une humanité éternelle en Dieu, « jeune ensemble qu'éternel », comme disait Péguy. Comme si le Verbe éternel (il ne s'agit pas seulement du Verbe incarné) ne pouvait avoir d'autre représentation que celle de l'être humain.

Cela n'est-il pas gros d'une sorte de mystère de préexistence humaine en Dieu ? Ce qui nous permet d'ouvrir une autre boucle dans notre réflexion.

Du côté de saint Bernard.

À trois reprises dans son oeuvre, Bernard de Clairvaux parle du « *Verbum incarnandum* » (nous ne traduisons pas, pour l'instant, cet « *incarnandum* »). Dans son *Commentaire du Cantique des cantiques* (2, 7), il voit dans le baiser des deux fiancés (Dieu et l'homme) l'attente du mystère chrétien, « *id est incarnandi Verbi mysterium* ». Dans sa fameuse *Lettre 77*, 5, 18, il parle de l'« *Incarnandi Verbi mysterium Dei* », comme décret (*propositum*) divin d'opérer un jour le salut au milieu du monde. Et dans un de ses Sermons divers (*In Adventu*; SBO 6a, 9, 5-6), il nous rappelle que Dieu nous a annoncé la rédemption future qui aurait lieu « *per Filium eius incarnandum et moriturum* ».

1. Quand il s'agit de représenter le Verbe incarné, l'iconographie nous le représente généralement adulte et barbu, signes de précarité et de devenir proprement humains de cette terre.

Que signifie cet « *incarnandum* » ? Les règles grammaticales, non moins que le contexte, ne nous permettent certes pas de traduire littéralement et brusquement : « le Verbe qui devait s'incarner », comme s'il fallait y voir l'affirmation de son être même (« celui dont la nature est de pouvoir s'incarner »). Toutefois, la forme *incarnandum* (adjectif verbal du déponent *incarnari*) se différencie, non seulement du simple participe présent *incarnatum* (le Verbe qui s'est incarné), mais aussi de *incarnaturum*, participe futur (le Verbe qui s'incarnera). Comme adjectif verbal, il peut donc se traduire : « qui est destiné à s'incarner ». Comme *urbs condenda* se distingue de *urbs condita* : la ville qui sera un jour fondée (*condita*), l'est déjà antérieurement sous forme d'un destin, *condenda*.

S'il reste difficile d'approcher le sens exact voulu par saint Bernard, il n'empêche qu'une distinction implicite mais réelle est en tout cas faite entre le Verbe incarné (*incarnatum*), dont d'ailleurs on ne parle pas ici, et le Verbe éternel contemplé dans le sein du Père (*incarnandum*). Saint Bernard parle d'un dessein divin (*propositum*), d'une révélation (*revelare*), d'un mystère (*mysterium*), mots d'éternité, qui portent sur un Verbe qui n'est pas « quelconque » (le Verbe tout court, simplement *Verbum*), mais *qualifié* : celui qui est tel qu'un jour (*quandoque*) il s'incarnera. *Le destin du Verbe est de s'incarner.*

En voyant ainsi le Verbe appelé dès l'éternité à s'incarner, Bernard ne désigne-t-il pas une qualité intrinsèque, puisqu'il s'agit d'un mystère de toujours attendu, et non d'une soudaine décision purement historique et contingente ? Le fait de « placer » le Verbe dans la Trinité comme celui-là qui s'incarnera montre en tout cas que, pour saint Bernard, l'Incarnation n'appartient pas à la seule temporalité, mais qu'elle est déjà cachée dans l'éternité de Dieu. Saint Bernard ne sous-entend-il pas qu'il n'y a d'autre Verbe éternel, d'autre Verbe de Dieu que celui-là, que celui-qui-va-s'incarner (*Verbum incarnandum*), et non pas un Verbe « tout court » (*Verbum*) ? Le Verbe, tel qu'il se découvre à la révélation

1. Le gérondif *urbs condenda* ne désigne pas le cas d'une simple obligation administrative ou technique.

chrétienne, n'est pas le Verbe philosophique sans attributs, mais le Verbe réel, dont on dit ici comment il se qualifie, quelle est sa nature. Mais, aussi bien, nous faut-il alors poursuivre théologiquement cette intuition mystique.

Un retour aux théologiens.

Nous avons évoqué Rahner et Congar. Les réflexions plus poussées de H. Küng, dans son ouvrage sur la « justification », sont ici très importantes¹. « *Sub specie aeternitatis* » — ce qui est le point de vue de la foi et de la théologie —, l'Incarnation n'est pas seulement un fait temporel (p. 341). « Le *terminus creatus* [ce qui est créé] n'est pas ici — comme dans la création en général — hors de Dieu, *mais en Dieu même*, dans la deuxième personne divine » (p. 342). Certes, en purs spéculatifs, nous pouvons penser le Verbe comme « *Logos a-sarkos* » (p. 343), Verbe sans chair, Verbe « tout court », tel qu'en dehors de toute Incarnation. Mais si nous pensons au mode d'existence qui en Dieu possède éternellement le temps en plénitude, nous sommes en droit de nous demander ce que signifie réellement ce Logos détaché de l'Incarnation (p. 343). Cette abstraction a-t-elle quelque sens? « Dans le domaine de l'éternité *et en rigueur de termes*, on ne peut pas parler simplement d'un Logos *a-sarkos* (sans chair) ou d'une époque "prétemporelle", "préchrétienne" » (p. 344)³.

1. Saint Thomas nous offre ici une réflexion, certes parallèle, mais précieuse. Répondant que Dieu est un être connaissant et que les êtres non connaissants n'ont d'autre forme que celle de leur existence, il écrit : « Mais l'être connaissant a par nature la *capacité* de recevoir en outre la forme d'autres êtres, *Sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius.* » Car, rappelle-t-il avec Aristote, « *Anima est quodammodo omnia* » (*S. th.*, I, q. 14, a 1). Certes, le contexte est différent du nôtre, saint Thomas ne parle que de l'affinité entre Dieu et l'homme sur le plan de la connaissance. Mais est-il illégitime de voir en son développement une indication qui pourrait se poursuivre jusque dans la nôtre ?

2. H. KONG, *La Justification*, trad. fse H. Rochais et J. Evrard, Paris, 1965.

3. Ce raisonnement nous fait opportunément songer, *mutatis mutandis*, à ce que la théologie nous dit sur la nature humaine, que l'on peut certes abstraitement imaginer en l'état de « nature pure », mais que l'on ne peut concrètement envisager autrement que comme « nature destinée au surnaturel ».

Ce que Küng appelle lui-même « un essai d'explication théologique de la "préexistence" de Jésus-Christ » (p. 345) permet, estime-t-il, de rendre compte, si l'on peut dire, du mystère trinitaire. Rappelant que pour Scheeben l'acte générateur du Père « a dans son éternité, pour objet *de facto*, la personne divine du Verbe-qui-subsiste-dans-la-nature-humaine », il écrit : « Le Logos éternel ne se connaît comme Logos qu'en se connaissant en même temps comme incarné » (p. 344).

Si nous reprenons maintenant saint Bernard, nous voyons comment un chrétien se trouve en droit de voir le Verbe. Là où d'autres (les stoïciens et Philon d'Alexandrie ; Platon de quelque façon) voient le Logos qualifié comme *spermatikos* (séminal), *prophorikos* (proféré) ou *endiathetos* (intérieur), le chrétien, lui, voit le Logos qualifié comme *ensarkôteos* (*incarnandum*, capable de la chair), et non seulement comme *ensarkos* (*incarnatum*); comme *enanthrôteos*, capable de l'homme, ou **Christôteos*, capable d'être Christ'. Ne peut-on dire alors que Dieu lui-même, en son Verbe, s'est fait intimement capable de l'homme, *capax hominis*? « Dieu le Père a toujours été, il a toujours eu un fils Unique qui est en même temps appelé Sagesse. Il n'y a jamais eu de moment où la préfiguration de ce qui allait être ne se trouvait dans la Sagesse » (Origène, *De Principiis*, I, 4, 4²). Et encore : « Ce n'est pas sous l'effet d'une résolution nouvelle ni mû par une compassion tardive que Dieu a pourvu aux affaires humaines : dès le commencement du monde, il avait établi pour tous les hommes une seule et même source de salut » (saint Léon, *In Nat. Domini Sermo III*, 4).

S'il en est ainsi, nous aurions *d'emblée*, c'est-à-dire « dès l'être éternel de notre Dieu », une religion de l'Incarnation. Mieux : un Dieu d'Incarnation. En s'incarnant, le Verbe est

1. Je forge évidemment ici un pur néologisme. Puisque *Christos* vient de *chrîô*, il faudrait rigoureusement proposer : *chríteos*. Mais je garde la symétrie avec *ensarkôteos* et *enanthrôteos*.

2. Certes, Origène ne parle ici, strictement, que de la création (incluse dans l'éternité du Père et de sa Sagesse, le Verbe). Mais il n'est pas interdit d'étendre sa réflexion à l'Incarnation.

comme passé de la puissance (*incarnandum*) à l'acte (*incarnatum*)¹. En tout cas, en manifestant ainsi un dessein divin, il manifeste la nature divine, car un dessein de Dieu pourrait-il aller contre son être ? En sorte que, en devenant homme, le Verbe, loin de devenir une figure mythologique, attesterait sa divinité ? Qui est une divinité capable d'humanité. La transcendance divine possède une immanence, cette *humanitas* qui serait en Dieu comme la lampe du sanctuaire de sa divinité.

En s'incarnant, le Verbe accomplirait son *humanitas!* « Quel est donc ce propre fils que Dieu a envoyé dans la chair, sinon le Verbe qu'il appellerait Fils *parce qu'il devait devenir homme*? Et c'est le nom nouveau de l'amour pour les hommes qu'il a pris en s'appelant Fils, car sans chair et en lui-même, *le Verbe n'était pas vrai Fils* » (Hippolyte de Rome, *Ref. Haer.*, 15). On ne saurait aller plus loin ! Le Verbe, Image du Père, en devenant homme se révèle ainsi davantage Image de Dieu ! « L'ange, lui, n'a pas [cette] capacité [*ouk ischuen*] d'incarnation » (Éphrem le Syrien, *Hom. in Christi Nativitatem*, 82). Le Verbe, lui, en a capacité : « Le Verbe est descendu dans sa propre chair, dans sa voix à lui, dans sa chair » (*Sermon 288*). Et encore, sublime expression : « Le Verbe s'est ajusté à notre race tout entière » (Nicolas Cabasilas, *Sur la vie en Christ*, X, 6).

Un tour par l'Écriture.

Mais ne sommes-nous pas trop emportés par la spéculation et fort loin de l'Écriture? Fidèle à notre « logique par boucles », il est temps de rejoindre notre Écriture. Disons-le tout de suite : contre toute attente, elle va d'une certaine manière plus loin que nous, moins timide encore. En effet, elle ne voit pas seulement dans l'éternité le Verbe, mais Jésus le Christ lui-même.

Le Nouveau Testament parle fréquemment, surtout dans les lettres pauliniennes, d'un mystère caché depuis les ori-

1. Même si nous savons qu'en Dieu ces distinctions n'existent que d'une réalité de raison, mais qui n'en disent pas moins pour nous quelque chose de vrai.

gins. Celui du Christ, non seulement dans l'Incarnation et dans la Rédemption (ce qui est évident), mais dans la Création. C'est au *Christ* (non simplement au Verbe) qu'il pense, nous dit l'exégète, quand il dit, à plusieurs reprises, que le Fils est le Premier-né de toute la création ; que Dieu l'a établi de toute éternité comme Sauveur; que par lui il a instauré toutes choses. À l'exception du Prologue (et encore n'est-ce pas si sûr), le Nouveau Testament ne parle jamais du Verbe en tant que tel. Il s'exprime comme si, de toujours, c'était le Christ (donc le Verbe incarné ou qui va s'incarner) qui se trouvait auprès du Père¹.

Citons quelques passages, sans pouvoir les reprendre tous. Jésus-Christ, « puissance et sagesse de Dieu » (1 Co 1, 24), le Fils « premier-né de toute créature » (Col 1, 15), est « antérieur à tout » (Col 1, 17). « Hier et aujourd'hui, Jésus-Christ est le même ; il le sera toujours » (He 13, 8), « avant qu'Abraham parût » (Jn 8, 58), « Alpha et Principe » (Ap 22, 13). « Ce qui était dès le commencement [et] que nous avons vu et entendu, c'est cela que nous vous annonçons » (1 Jn 1, 1-3). Tous les exégètes, confirmés par Cerfaux, Spicq, Mussner..., reprennent à leur compte la fameuse conclusion de Bonsirven « Nous rencontrons ici l'idée de préexistence : c'est une préexistence réelle, non seulement en pensée comme celle que les Juifs attribuaient à certains êtres ; ce n'est pourtant pas une préexistence telle que la conçoivent nombre de théologiens, [c'est-à-dire] du Verbe non encore revêtu de l'humanité ; saint Paul ne connaît pas ce Verbe, existant au sein de la Trinité; quand il envisage une préexistence, il parle toujours de Jésus-Christ, médiateur de création par exemple, *donc dès avant son apparition sur terre*². »

Ce thème est si constant, au point d'aller jusqu'à parler de « l'Agneau égorgé depuis la fondation du monde » (Ap 13,

1. Cette manière de parler sera d'ailleurs celle de toutes les premières générations. Certes, il arrive déjà aux Pères apologistes, soucieux de concordances avec les philosophes, de parler parfois *simpliciter* du Logos de Dieu. Et à partir du plus vif des controverses trinitaires, les Pères, sollicités par Arius et ainsi affrontés à affirmer la divinité du Verbe *en tant que Verbe*, vont en quelque sorte, dans la polémique, le « dessaisir », si j'ose dire, de son humanité, tendance qui sera accentuée dans la scolastique.

2. J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1951, p. 254.

8), qu'on en viendrait à se demander si l'Écriture ne « mythologise » pas encore bien davantage que nous. Il n'en est rien, bien sûr, dans la mesure où elle sait évidemment bien que le Verbe s'est incarné dans le temps : « Et le Verbe s'est fait (*egeneto*) chair ». Mais, justement, bien que sachant cela parfaitement, elle n'en pense pas moins que, vue en Dieu, c'est-à-dire en son lieu propre, l'Incarnation est *réalité* éternelle.

Si l'Écriture parle et pense ainsi, n'est-ce pas parce que, à sa manière et dans son vocabulaire, elle voit dans le Verbe un *incarnandum* éternellement et réellement présent à la Trinité et « maintenant [simplement] *manifesté* » (voir Col 1, 26 ; Rm 16, 26 ; Ep 3, 10 ; 1 Tm 6, 15 ; 1 P 1, 19) ? Maintenant, quand les temps de cette révélation sont écoulés, est manifesté (*incarnatum*) ce qui était déjà *réalité* auprès de Dieu (*incarnandum*). N'est-ce pas, à sa manière (l'Écriture parle de « dessein immuable », « éternel » : Ep 3, 11 ; cf. 1 Tm 2, 6), dire que le Verbe ne se pense pas hors de l'Incarnation, hors de ce que nous cherchons à appeler ici une « capacité d'homme' » ?

Certes, l'Écriture n'a pas parlé, en termes exprès, d'un *Verbum incarnandum* ou d'un *Logos *ensarkôteos*, mais nous pouvons dire qu'elle a parlé d'un Verbe christique, d'un *Logos *christôteos*, et n'est-ce pas même idée ? Celui dont parle le Nouveau Testament n'est ni Jésus-simplement-Jésus, ni davantage le Verbe-simplement-Verbe. C'est, tout uniment, le Verbe-Christ. L'Écriture a qualifié le Verbe en lui attribuant un état christique présent dès avant la Création, dans l'éternité de Dieu.

1. Cette conviction de la présence du Christ dans le dessein éternel est si forte que c'est même pour cela qu'un saint Thomas expliquera un jour que les Justes de l'Ancien Testament, qui n'ont pas connu Jésus (*Verbum incarnatum*), ont pu cependant être sauvés *par lui* (« *et ita ex fide Christi iustificabantur*, les justes étaient justifiés par leur foi au Christ »), parce que le Verbe éternel, auxquels ils croyaient, était déjà ce Verbe-qui-s'incarnerait (*incarnandum*), auquel ils pouvaient donc déjà s'unir comme à leur sauveur. « *Poterat autem mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo passo et incarnato*, les croyants de l'ancienne loi et du temps de l'ancienne loi pouvaient déjà s'unir au Christ incarné et souffrant » (*S. th.*, I-II, qu. 103, a 2). On songe aussi à saint Léon : « Les hommes ont obtenu autant pour y avoir cru quand il n'était qu'en promesse, que pour l'avoir accueilli maintenant qu'il a été donné » (*In Nat. Domini, Sermo III, 4*).

Mais l'Écriture, les Pères et Thomas d'Aquin ont-ils pu parler comme ils parlent, sinon parce qu'ils voyaient dans le Verbe éternel un rapport essentiel avec l'humanité de Jésus, et donc avec l'humanité, notre humanité. C'est ce que nous essayons d'exprimer en parlant de « capacité ». Chercher à comprendre l'essence de Dieu du côté de l'Incarnation (« *analogia Incarnationis* », aimerions-nous dire, analogie d'incarnation), serait-ce plus impertinent que de la chercher du côté de l'être (« *analogia entis* », comme nous le faisons communément et sans complexes)? Tertullien a prononcé ici un mot étonnant : « *Caro cardo salutis* », la chair, le corps est le gond, la charnière, la cheville du salut (*De Res. carnis*, 8, 1). Pourquoi le lieu de naissance du Verbe parmi les hommes n'indiquerait-il pas aussi, et peut-être mieux que la notion d'« être », pour une part en tout cas, le lieu de son essence? Au vrai, en découvrant l'Incarnation, les chrétiens n'ont pas seulement découvert l'Incarnation, mais Dieu lui-même, *ce qu'est Dieu*. Ils ont atteint, au plus proche, à la *divinité* de Dieu.

Une objection.

Mais en tout ce que nous avons cru pouvoir ainsi suggérer sur le *Verbum incarnandum*, sur une attente et une capacité d'humanité dans et dès le Verbe éternel, n'y a-t-il pas, il faut s'en formuler l'objection, ce qu'on doit appeler un phénomène de projection? Car pour parler comme elles le font, l'Écriture, la tradition et la théologie ne sont pas parties d'une réflexion « pure et désintéressée » sur le Verbe. C'est parce qu'il y a eu Incarnation qu'elles se sont mises à le qualifier de *Verbum incarnandum*. Elles sont parties du Christ reconnu dans la foi. Et comme elles l'ont ensuite compris comme Verbe de Dieu, elles ont alors projeté dans le Verbe éternel une capacité d'Incarnation.

Le processus est indéniable. Mais au lieu de nous troubler, ne devrait-il pas plutôt nous rassurer? Nous devons nous réjouir que la découverte néotestamentaire ne provient pas d'une spéculation conceptuelle, gratuite et *a priori*, mais d'une démarche existentielle, historique et *a posteriori*. N'est-ce pas dans le cas contraire que nous aurions à craindre de

nous trouver devant une pure construction de l'esprit? Or il n'y a justement pas ici invention gratuite, mais interprétation d'un fait. Il y a qualification du Verbe à partir d'une expérience. Du coup, le discours d'interprétation et de compréhension s'en trouve validé. Dieu n'est-il pas toujours un Dieu qualifié, qualifié à partir d'une expérience historique (« Je suis le Dieu de vos Pères » ; « Je suis celui qui vous a fait sortir d'Égypte », etc.), et non pas un Dieu « tout court » (sauf quand il faut le mettre à l'abri de la construction idolâtrique : « Je suis qui je suis »). En parlant du Logos, non à partir d'une réflexion en chambre, comme les stoïciens, eux, l'ont fait, mais à partir d'une expérience de vie (« En lui était la vie » : Jn 1, 4 ; « Ce que nous avons touché du Verbe de vie » : 1 Jn 1, 1), les chrétiens ont au moins aussi bien fait, sinon mieux.

Ce n'est pas que les anciens Grecs, en qualifiant le Logos de Logos *séminale*, *intérieur* et *proféré*, nous l'avons vu, aient parlé illégitimement, car pourquoi une spéculation ne pourrait-elle être légitime et même tout à fait valable? Néanmoins, c'est en purs spéculatifs qu'ils ont ainsi qualifié le Logos, non sous la provocation ou sous la protection d'une expérience. La différence est considérable. On peut même dire que les chrétiens ont ainsi fait plus que qualifier le Verbe, ils ont *découvert* ce qu'était le Verbe éternel, un Verbe capable de s'incarner. Il s'agit ici de ce qu'on doit appeler les droits de la découverte et de l'interprétation¹. Que les chrétiens aient déchiffré quelque chose sur le Verbe à partir de leur expérience concrète de Jésus, voilà qui justement leur donne grand crédit. Si le Verbe s'est incarné, n'est-ce pas parce que quelque chose le lui permet²? « L'humanité, Dieu l'avait prévue avant toute autre chose, comme *principe* des

1. Il en va comme de la doctrine de la Trinité. Il est bien certain que celle-ci n'est pas venue d'elle-même, mais de l'expérience christique. Cela n'empêche pas (au contraire) que la foi trinitaire soit légitime et fondée (et qu'on puisse même, alors et comme dans un second mouvement, partir d'elle pour [re]-comprendre la christologie).

2. Pourquoi ne pas citer ici le Dante du *De Monarchia*? « En toute action, l'intention première de l'agent, qu'il agisse par nécessité de nature ou volontairement, est de révéler sa propre image [...]. Donc rien n'agit sans rendre patent son être latent [*Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet*].

éternelles déterminations divines », a l'audace d'écrire un vieux théologien de l'Église d'Orient'.

Que l'Écriture, reprise en cela plus tard par la tradition, nous l'avons vu, n'ait jamais dit que « Dieu » s'est incarné (et encore moins le Père ou l'Esprit), mais qu'elle l'ait dit du seul Verbe, est le signe qu'il y a là une découverte bien spécifique. Ce qu'on a découvert, c'est que « quelque part en Dieu », à savoir dans le Verbe (et pas ailleurs, si l'on peut dire), il y avait cette proximité, ce lieu qui rendait possible (*capax*) l'Incarnation. La chose est moins que banale, elle donne à réfléchir et prouve que l'expérience de Dieu n'a pas été une expérience indifférenciée. Plus tard, pratiquement tous les Pères, la chose est notoire, vont aller jusqu'à affirmer l'impossibilité de l'incarnation du Père — seuls Clément d'Alexandrie et Origène ont exprimé des réticences sur ce point. Le Verbe a en Dieu la propriété d'être capable de l'homme, « *dektikos tou anthrôpou* », voudrais-je dire, capable de l'homme au même titre que Grégoire de Nysse parlait de l'homme « *dektikos tou Theou*, capable de Dieu » (*Vita Moïsi*, II, 136).

Cela va très loin dans l'approfondissement de l'être de Dieu. Les premiers écrivains chrétiens n'hésitaient pas à dire que « le Fils de Dieu lui-même a souffert sur la Croix ». Cela n'autorise-t-il pas à nuancer le dogme philosophique (et non vraiment théologique) de l'impassibilité de Dieu? Certes, nous l'entendons bien, le Verbe de Dieu ne meurt pas au sens brutal et métaphysique du mot, mais il *connaît* la mort, c'est-à-dire qu'il en subit et souffre toute la condition. C'est une des significations du thème de la Descente aux Enfers². Dans sa méditation sur le « Christ de Velazquez », Unamuno estime que, si l'homme est impensable sans référence au divin, le divin l'est tout autant « sans référence à l'existence agonique de l'homme³ ».

L'Écriture et les Pères qualifient ce geste divin de l'Incarnation d'« amour des hommes » (*philanthrôpia*), de « bonté » (*chrêstotês*), de « descente » (*sunkatabasis*), d'« abais-

1. NICODEME L'HAGIORITE, *Sur la garde des cinq sens*, Paris, 1969, p. 209.

2. Voir le chapitre III.

3. Selon l'expression de son commentateur, R. Munier, dans M. DE UNAMUNO, *Le Christ de Velazquez*, Paris, 1990, p. 16.

sement » (*tapeinôsis*) et de « pauvreté » (*penia*). Il est clair qu'il ne faut pas donner naïvement et trop vite une portée immédiatement « ontologique » à tel ou tel de ces mots. Mais ces qualifications que nous appelons, peut-être aussi un peu trop vite, « morales » ou « affectives », ne sont-elles pas plus métaphysiques que nous ne le pensons? L'Écriture pense l'être de Dieu à partir de ce que nous appelons des catégories affectives et morales, mais qui pour elle expriment l'être même de Dieu, non un simple mouvement de son être. L'Ancien Testament, qui parle de Dieu comme miséricordieux; le Nouveau, qui parle de Dieu comme amour, vont plus loin que nous l'entendons. Au reste, l'ontologie ne peut-elle prendre son essor aussi à partir de là, et non seulement à partir de catégories abstraites? « Quand Diotime se charge d'expliquer Dieu aux convives du *Banquet*, elle ne condamne aucune forme de la passion humaine, elle tente seulement d'y joindre l'infini ».

A mon sens, mieux que *l'agapè*, si fortement soulignée depuis Nygren², c'est plutôt la *phil-anthrôpia* (remarquer la seconde partie du mot) qui dirait la spécificité de l'amour de Dieu ou en Dieu : Dieu *est* amour-des-hommes ; son amour à lui, si l'on peut dire, est celui-là. La *philanthrôpia tou Theou* est « désir d'humanité de la part de Dieu ». Ce qui rejoindrait d'ailleurs une conception grecque du « *Cur Deus homo* » latin : Dieu s'est fait homme par désir de devenir homme. « L'amour céleste et vraiment (*ontôs*) divin se porte *de soi-même (tautèi)* sur les hommes » (Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, XI, 117, 2). Le Verbe est par son être même, non par simple miséricorde, désir et capacité de l'homme. Si pour Luther, théologien du salut s'il en est, la « loi de l'Incarnation » (*Lex Incarnationis*) est pourtant première par rapport à la « loi de la justification » (*Lex justificationis*), n'est-ce pas que pour lui le Verbe est à comprendre dans une logique d'humanité, dès avant le salut ?

1. M. YOURCENAR, *Le Temps, ce grand sculpteur*, Paris, coll. « Folio Essais », 1991, p. 221.

2. A. NYGREN, *Erôs et agapè : la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. fse P. Jundt, 3 vol., Paris, 1944-1962.

3. Ne peut-on encore songer à la *Process Theology*, et à ce qu'elle nous dit sur le fait que Dieu est réellement « affecté », c'est-à-dire concerné dans son être (dans sa « nature conséquente » comme dit cette théologie) par ce

Vers une nouvelle transcendance.

Cette logique ne nous conduit-elle pas à nous demander finalement où est la vraie transcendance? La christologie devient ici théo-logie. Et la transcendance de Dieu devient celle d'une capacité et d'une proximité de l'homme.

La vraie transcendance doit-elle se trouver là où Dieu est totalement éloigné, distant, ab-solu et perdu? Ne se trouve-t-elle pas là où elle est telle qu'elle est capable de nous? Sinon, que veut dire encore l'« admirable échange » ou la « congénialité » divine avec nous (voir Ac 17, 28-29)? Que signifie parler d'un Dieu qui nous crée à son image et à sa ressemblance, s'il est interdit de songer, de quelque manière prudente et discrète qu'on doive le faire, à une « humanité » en lui? La théologie chrétienne orientale, qui parle d'un Verbe qui se serait incarné même s'il n'y avait pas eu le péché, entrevoit bien ce mystère d'humanité en Dieu même. « La nécessité des hommes, sans laquelle il n'aurait pu revêtir la chair, est *antérieure* à l'Incarnation » (Athanase, *Contra Arianos*, II, 54). C'est le célèbre et audacieux « *prius passus est, deinde descendit* » d'Origène, voyant la passion du Christ dès avant l'Incarnation (*Hom. In Ezechielem*, VI, 6).

N'y a-t-il même pas ainsi place, à côté d'une théologie de transcendance, pour une théologie d'immanence? Entendons : pour la présence d'une immanence humaine au sein même de la transcendance divine. Sans aller jusqu'à les suivre jusqu'au bout, ne peut-on trouver quelque vérité chez Feuerbach et chez Nietzsche, quand l'un écrit : « Un Dieu qui n'a pas en lui l'essence de la finitude, le principe de la réalité sensible, un tel Dieu n'est pas [fait] pour un être fini, sensible. Un être fini ne peut être l'objet d'un Dieu qui n'aurait pas en lui le fondement de la finitude. Comment

qui arrive à l'homme. Il me semble inimaginable, en tout cas, de dire que le Verbe n'a pas été concerné par l'Incarnation ! Et cela aurait-il du sens de dire que ce rapport ne le concernerait que dans le temps ? Toute « affectation » en Dieu (pour reprendre une expression de la *Process Theology*) est éternelle. Nous pourrions dire alors, en prolongeant cette théologie, que le Verbe est éternellement appelé à l'Incarnation (*Verbum incarnandum*), est éternellement en relation christique, éternellement en capacité de l'homme.

Dieu peut-il être père des hommes, s'il n'a pas *en lui* un fils' ? » Et l'autre : « Dieu, s'il y en avait un, devrait, ne fût-ce que pour des raisons de convenance, se produire dans le monde simplement comme homme². » « Ou bien serions-nous de ceux qui n'ont pas entendu parler du Logos ? » (Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, X, 100, 2) et de cette « sainte et bienheureuse puissance, qui fait de Dieu notre concitoyen, *sumpoliteuetai* » (*ibid.*, XI, 117, 1) ? Le Prologue ne dit-il pas qu'en venant chez nous, il « est venu chez lui » ?

Si, avec **Photius**, nous pouvons prononcer ces paroles inouïes : « C'est dans sa structure même que l'homme aborde l'énigme de la théo-logie » (*Amphilochia*, qu. 252), est-il si impertinent de lire inversement qu'en Dieu se trouve quelque chose de notre énigme d'homme ? « L'homme, en tant qu'homme, est naturellement fait pour la familiarité de Dieu » (Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, X, 100, 2.3). Ne pouvons-nous inverser la formule de Clément et parler d'une capacité « naturelle » de Dieu à notre égard ? L'anthropologie théologale n'a-t-elle pas son fondement dans une théologie anthropologale ? Dieu ne m'est pas un étranger, méditait Job (20, 27). Et quand nous nous demandons avec le Psaume 143, 3 : « Qu'est donc l'homme, Seigneur, pour que tu t'intéresses à lui », ne pourrions-nous répondre qu'il en est ainsi parce que Dieu cherche pour lui un mot de son énigme en l'homme ?

Parler ainsi de la transcendance divine comme d'une transcendance de capacité à l'homme, c'est dire, par le ministère de son Verbe, une ouverture immanente en Dieu à l'altérité humaine. Si la Résurrection nous apprend que nous avons en nous une capacité d'éternité, l'Incarnation ne nous apprend-elle pas que Dieu a en lui une capacité du temps ? L'éternité n'est pas éternité incandescente, barrière et obstacle entre Dieu et l'homme, mais *capacité* du temps. Peut-être nous manque-t-il une grammaire de l'éternité, qui nous enseignerait que « le temps est une pause de l'éternité, la

1. L. FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, trad. fse, Paris, 1968, p. 194. Il ne s'agit évidemment pas de reprendre à notre compte l'immanentisme de Feuerbach et sa réduction anthropologique de Dieu. Mais une telle phrase donne à penser.

2. Fr. NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, XVI.

finitude un espace de l'infinitude », que la temporalité est un des lieux de l'éternité². Le Prologue ne nous dit-il pas que le Verbe éternel était déjà dans le monde (*in mundo erat*)? Et le Livre de la Sagesse, que celle-ci faisait de toujours ses délices parmi les hommes ? N'y a-t-il pas entre Dieu et nous comme un rond-point d'éternité? L'homme n'a-t-il pas son inscription en Dieu parce que Dieu a, par son Verbe, son inscription en nous ?

« Intéresse-toi pour toi-même à mes richesses », écrit Juana Inés de la Cruz (XVII^e siècle), en un texte où l'homme s'adresse au Verbe³. C'est même pourquoi elle ne craint pas la licence poétique d'appeler le Verbe : « Divin Narcisse », et de chanter sa venue parmi nous comme un mouvement secret du désir divin lui-même de s'unir à notre beauté : « En voyant le beau reflet / de Sa rare Splendeur / et dans l'homme Son image / *devint amoureux de soi-même*. I Sa propre ressemblance / fut Son attrait amoureux » (p. 222).

Droits d'une métaphysique de l'amour (Laberthonnière) — et sans doute préférable à toute autre — pour dire le mystère de Dieu. « Dieu est amour », dit saint Jean. « Dieu est acte pur », disait Aristote. Et si, rassemblant les deux traits, nous disions qu'il est et n'est autre qu'« Acte d'amour⁴ » ?

Une découverte de Dieu et de l'homme.

Ainsi découvrons-nous que Dieu ne vient pas à nous des confins d'une transcendance incandescente, mais de ceux de sa mystérieuse humanité : « *Apparuit humanitas Dei nostri* » (It 3, 4). Comme si Dieu nous rencontrait dans son humanité, pas seulement dans la nôtre. Nous serions ainsi comme le pluriel de Dieu, ce pluriel auquel aspire son unité. « Tout ce qui a été constitué dès l'origine apparaît comme

1. J. MOLTSMANN, *Trinité et royaume de Dieu*, Paris, 1984, p. 144.

2. Je me suis longuement exprimé là-dessus dans *Dieu pour penser*, t. V, *La Destinée*, chap. ni, références philosophiques à l'appui.

3. Juana Inés DE LA CRUZ, *Le Divin Narcisse*, précédé de *Premier songe et autres textes*, trad. de l'espagnol par Fr. Magne, Fl. Delay et J. Roubaud, Préface de O. Paz, Paris, Gallimard, 1987.

4. J'ai trouvé cette suggestion dans les cahiers de ma mère, Mme Paul Gesché, née Françoise Duriez.

ayant été formé sur le modèle des nombres. Et cela trouve son principe dans le Créateur lui-même, *fuit principale in anima Conditoris* » (Boèce, *Principia Arithmetica*¹). Nous sommes le Buisson ardent qui permet à Dieu de se manifester. « Le feu est inconnaissable en soi si ne s'y adjoint [ad-joint] une matière où se manifeste sa, vertu propre » (Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, XV, 2; 329a). Comme si nous étions ici la matière de Dieu, la chair de Dieu².

Faisons-nous ainsi de Dieu un Dieu trop humain, dont l'indispensable écart avec nous s'estompe? Mais cet indispensable écart doit-il se penser comme un impitoyable fossé? N'est-ce pas à tort que nous croyons que seul un inimaginable écart sauvegarde Dieu et sa transcendance? Tout discours de proximité entre Dieu et l'homme heurte notre sensibilité occidentale, tellement notre philosophie et notre théologie nous ont accoutumés à voir Dieu absolument différent de l'homme, d'une différence sans répit, d'une différence qui ne croit pouvoir s'affirmer que par le refus de tout ce qui pourrait faire penser à l'homme.

Il s'indique ici de partir du point de vue des chrétiens orientaux. Certes, pour eux aussi Dieu est le Tout-Autre. Mais ils ont une conscience plus vive de la création à l'image et ressemblance. Ce qui leur permet de lire Dieu en l'homme. « Si quelqu'un se dégage de la servitude de ses impressions irraisonnées, et regarde son âme de haut par une réflexion sincère et pure, il verra clairement *dans sa nature même* la charité de Dieu pour nous » (Grégoire de Nysse, *De Inst. Christ.*, I, 1). Parenté très intime entre l'homme et Dieu. Dieu s'incarne dans sa propre image, dans son icône. C'est le thème d'Adam « icône vivante » de Dieu³.

1. Cité par saint THOMAS, *Quodl.* III.

2. Voir : Fr.-B. MICHEL, *La Chair de Dieu*, Paris, 1990; J. MOINGT, « Polymorphisme du corps du Christ », dans : COLLECTIF, *Corps des dieux*, Paris, 1986; P. IDE, *Le Corps à cœur*, Paris, 1996.

3. « Le Créateur Très Haut est le meilleur des Donateurs. Or, le meilleur des Donateurs est celui qui fait don de la meilleure des essences. Et la meilleure des essences, c'est l'essence du Créateur. Son union à nous est possible [on retrouve ici notre thème de la capacité]. *Le Créateur n'est pas opposé à sa créature*, puisque l'opposé réduirait à néant son opposé, et non pas le fait exister. Dieu a dit dans la Torah qu'il crée l'homme à sa res-

Notre théisme occidental nous a entraînés très loin de ce qui devrait être une saine et généreuse compréhension de la proximité de Dieu et de l'homme. Nous avons surdéterminé Dieu, croyant ainsi le grandir, mais ne l'avons-nous pas plutôt, ce faisant, « déshonoré et méprisé » (Irénee, *Contre les hérésies*, III, 24), puisque nous n'avons pas respecté la grandeur véritable qu'il s'est donnée, celle de se faire proche et « ami de l'homme » (*Liturgie orientale*)². Nous sommes là sur un autre registre. Non pas devant l'Inaccessible des philosophes, mais devant celui devant lequel certes on s'incline (voir Lc 5, 8, *prosepesen*) parce qu'on se découvre en état de manque, mais bien plutôt et surtout en état de désir et d'union. N'est-ce pas davantage faire honneur à Dieu ? Albert le Grand a une formule énigmatique mais grandiose : « *Homo accidens Dei* », pour exprimer la parenté entre Dieu et l'homme, oserions-nous dire son « côte à côte » (voir Gn 2, 21-23) ? « Voici la vérité qui est tellement autre et mieux : cet air de *parenté* sublime. Il nous semble que nous l'avions toujours su. Un Dieu qui s'est fait homme pour nous et qui est *capable* d'écouter et de répondre. Toutes ces *possibilités* entre lui et nous³. » L'écart entre l'homme et Dieu n'est que ce léger écart d'un mur mitoyen.

Car où donc se situe et se trouve la vraie divinité de Dieu ? « *Non in commotione Dominus*, le Seigneur n'était pas dans le tremblement de terre, mais dans le bruissement d'un

semblance [non à son opposé] ; or la similitude est proche de l'union. L'union de Dieu à nous est *possible*, et cela est pour nous le summum de l'honneur, et pour lui la perfection de sa qualité » (AL-SAFI IBN AL ASSAL, *Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, XI, 5-13).

1. Sur cette tendance à surdéterminer Dieu, à lui donner des attributs de surenchère, voir A. GESCHÉ, « Revisiter la toute-puissance », dans : A. GESCHÉ et P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

2. C'est rien moins que le fameux comte DE MAISTRE, conservateur s'il en fut et défenseur de théocratie, qui écrivait ceci il y a deux siècles, à l'époque d'un christianisme catholique bien solidement théiste : « Ne vous laissez pas séduire par ces théories modernes sur l'immensité de Dieu, sur notre petitesse et sur la folie que nous commettons en voulant le juger d'après nous-mêmes : belles phrases qui ne tendent point à exalter Dieu, mais à dégrader l'homme. Ne craignons jamais de nous élever trop et d'affaiblir les idées que nous devons avoir de l'immensité divine » (*Les Soirées de Saint-Petersbourg*, I, 4).

3. P. CLAUDEL, *La Messe là-bas*, Œuvre poétique, Paris, 1967, p. 500-501.

souffle tenu [*sibilus aurae tennis*] » (voir 1 R 19, 11-13). La transcendance de Dieu n'est pas celle que nous croyons ; elle est une transcendance qui n'a pas peur de notre **immanence**¹. Si M. Merleau-Ponty craignait que l'homme ne meure au contact de l'Absolu, nous savons, nous, comme chrétiens, que Dieu ne meurt pas au contact du relatif. Quoi de plus beau que ce mot d'un jésuite flamand du XVII^e siècle, que Hölderlin mit en tête de son *Hyperion* : « *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*, Est divin, non pas d'être emmuré dans le plus grand, mais de pouvoir, d'avoir la capacité d'être contenu par le plus petit. »

La grandeur de Dieu ne se conquiert pas au prix d'un impitoyable écart. Seule une antique et sauvage conception de Dieu, pleine de terreurs et de fantasmes, a eu inconscience ou intérêt à présenter de Dieu un visage finalement inhumaine. Il arrive que nous parlions de Dieu en des termes dignes peut-être dans leur intention (toute-puissance, par exemple), mais dont l'usage que nous en faisons finit par leur faire receler une violence — presque une cruauté — qui peuvent les rendre malsains³. Une des plus dangereuses pentes de l'esprit religieux, redisons-le, consiste à surdéterminer Dieu, à lui donner des attributs de surenchère. Qui conduisent à une véritable superstition (*super-stitio*, « en rajouter ») et convoquent tous les athéismes. Comme souvent — sinon toujours — ce qui magnifie à l'excès trahit la vraie grandeur. Il peut y avoir une démesure (une *hubris*) à vouloir trop bien parler de Dieu, hors des mesures qu'il s'est

1. Nous avons là toute la différence entre la transcendance philosophique ou théiste et la transcendance chrétienne ou théologique. « L'idée d'une vérité dont la manifestation n'est pas glorieuse, ni éclatante, l'idée d'une vérité qui se manifeste dans son humilité, comme la voix de fin silence — selon l'expression biblique — n'est-elle pas l'unique modalité possible de la transcendance? Non pas à cause de la qualité morale de l'humilité (que je ne veux d'ailleurs nullement contester), mais à cause de sa *façon d'être* qui est peut-être la source de sa valeur morale. L'humilité et la pauvreté sont une façon de se tenir dans l'être — *un mode ontologique* » (E. LEVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, 1991, p. 71). Voir p. 239

2. Sur ce caractère sauvage et barbare de Dieu, lire : A. N. WHITEHEAD, *Aventures d'idées*, trad. fse J.-M. Breuvert et A. Parmentier, Paris, 1993, p. 213-225; G. VATTIMO, *Espérer croire*, trad. fse J. Rolland, Paris, 1998.

3. Voir A. GESCHÉ et P. SCOLAS (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

lui-même prescrites. « Les gnostiques croient avoir découvert au-dessus de Dieu [du Dieu de notre révélation], un "autre Dieu", une autre "Plénitude". Mais ils ont ainsi déshonoré et méprisé Dieu, l'estimant "très inférieur" parce que, dans son amour et sa bonté sans mesure, Il est venu à la connaissance des hommes » (saint Irénée, *Contre les hérésies*, III, 24).

Il y a un souci d'une grandeur exaspérée de Dieu, qui se fait aux dépens de l'homme, ce qui est absolument contraire à la logique chrétienne de Dieu. Oui certes, il y a un indispensable écart entre Dieu et l'homme, sous peine d'ailleurs que Dieu ne soit pas Dieu (« Je suis qui je suis ») et que nous ne soyons pas hommes (« Laisse-moi être Augustin », priait l'évêque d'Hippone). Mais cet indispensable écart doit-il se penser comme une impardonnable barrière? La différence divine peut certes s'exprimer en termes d'essence. Mais ne peut-elle et ne doit-elle s'exprimer aussi (et d'abord?) en termes éthiques, eux aussi, bien sûr, soumis à la règle de l'analogie? La différence en Dieu, n'est-ce pas d'abord la Sainteté, cette Sainteté qui, depuis l'Ancien Testament et le fond des âges, est son nom propre. Qui dit à la fois sa grandeur insurpassable et la proximité de qui peut, puisqu'il est Saint, s'approcher sans s'abîmer?

Il s'est présenté en humanité, dans la *kénose*, dans l'abaissement de son Verbe (voir Ph 2, 6-7). « C'est l'ensemble du rapport de Dieu avec le monde qui doit être regardé du point de vue de la *kénose*, et donc de la réduction, de l'affaiblissement, du démenti de ce que la mentalité religieuse naturelle (croit) devoir penser de la divinité'. » Cette *kénose* concerne un mystère présent en Dieu de toute éternité. « La *kénose* de Jésus-Christ [n'a pas simplement une valeur christologique, elle] a aussi une valeur théo-logique : [elle est] *en Dieu*. Nous ne dirons pas que l'*agapè-caritas* soit devenue *humanitas* : elle n'avait pas à le *devenir*, car elle l'était². » Si en Dieu se trouve ce que, en balbutiant, nous nommons une présence et une capacité d'humanité, alors, au vrai, en s'incarnant, il n'a rien transgressé de sa divinité. Bien plutôt s'est-il attesté. *Ecce Homo* : il s'est

1. G. VATTIMO, *Espérer croire*, p. 59.

2. Y. CONGAR, p. 37-39.

attesté non seulement par sa propre grandeur, mais, par la nôtre (voir He 2, 9).

Alors, si la manière *chrétienne* de dire Dieu était de le dire capable de l'homme? Le christianisme serait une religion d'incarnation *dès le début*, dès le principe de son Dieu. À *principio*. Si Dieu a choisi d'être ainsi, lui ferons-nous interdit d'être ce qu'il est? Nous sommes là en pleine révolution mentale dans la conception de Dieu? Mais n'est-ce pas cela la révolution chrétienne, qui parle d'un Dieu qui en paraît fou à s'en tenir à la fine sagesse humaine (voir 1 Co 1, 18-23; 2, 14; 3, 19; Ac 17, 32-33). Mais où est la vraie sagesse, où est la vraie folie? Ne sont-elles pas inversées? « Incroyable que Dieu s'unisse à nous? Si l'on veut dire que l'homme est trop peu pour mériter la communication de Dieu, il faut être bien grand pour [ainsi] en juger » (Pascal, *Pensées*; Br. 430 et 511). En s'incarnant, le Verbe ne transgresse pas sa transcendance.

Ne la transgressons pas en lui en imposant une qui n'est pas la sienne. Seuls les professeurs (de théologie?), écrit Claudel, se scandalisent que Dieu soit venu « se [procurer] chez nous de quoi mourir » et naître¹. N'est-ce pas en nous un manque de foi ou comme une peur, pareille à celle des gnostiques de saint Irénée, qui nous font craindre qu'un Dieu « capable de l'homme » ne soit pas tout à fait un vrai Dieu? Si nous avions l'audace des mystiques, l'audace d'une foi de *Magnificat* sans réticence sur notre grandeur (« Il a fait en moi de grandes choses ») et celle du *Benedictus* qui banit la crainte (« Servons-le loin de la crainte et libérés »), nous oserions peut-être nous risquer à dire, avec ce léger excès que permet le langage poétique, et donc théologique, que le Seigneur va jusqu'à s'accomplir en devenant homme (voir He 2, 10). Si la grâce parfait la nature, la kénose ne parferait-elle pas la Transcendance? « Tout Fils qu'il était, c'est par ses souffrances [et par] l'obéissance qu'il fut conduit jusqu'à son propre accomplissement [*teleiôtheis egeneto*] » (voir He 5, 8-9).

On souhaite de nouvelles chances pour la proclamation de Dieu. Ne les avons-nous pas entre nos mains? Avec un Dieu

1. P. CLAUDEL, *Un poète regarde la Croix*, Paris, 1935, p. 104.

qui enfin mérite d'être appelé un Dieu des hommes. Ce qu'un païen avait aperçu, en un texte aux étonnantes résonances avec le Prologue johannique : « Tu t'émerveilles, écrit Sénèque à un de ses correspondants, que des hommes puissent aller jusqu'aux dieux? *Mais le dieu vient jusqu'aux hommes*. Bien mieux — et cela lui est plus propre encore —, il vient parmi eux [*in homines venir*], *il habite* » (*Epist.* 74). Ce Dieu capable de l'homme, amoureux de l'homme, désirant et passionné de notre beauté et de notre grandeur et de notre munificence (et de nos faiblesses et de nos maladrotes et de nos bêtises), ce Dieu-là n'est-il pas enfin un Dieu « admissible et croyable », à la différence du dieu « impassible et bienheureux », qui rendit Épicure athée. Nous nous cherchons en Dieu et Dieu se cherche en nous. Nous le savons depuis le puits de Jacob et depuis la femme adultère et depuis le regard jeté sur Pierre au prétoire. « L'éternelle Divinité doit tant aux hommes / Que, sans eux, Elle aussi perd cœur, courage et sens » (Angelus Silesius, *Le Pèlerin chérubinique*, I, 259). Et encore : « Si Dieu nous tire à soi avec une force infinie, *nous aussi nous le tirons à nous*. Son ciel subit notre force . »

Dieu et l'homme s'intersignent. Si l'homme parvient à l'accomplissement de ce qu'il est lorsqu'il partage la vie divine, Dieu, toute analogie préservée, n'achève-t-il pas et n'accomplit-il pas, dans son Verbe, quelque chose de lui-même lorsqu'il se rapproche au plus près de nous. Encore une fois : « Tout Fils qu'il était, par ses souffrances [et par] l'obéissance il fut conduit jusqu'à son propre *accomplissement [teleiôtheis egeneto]* » (voir He 5, 8-9). Tout comme nous-mêmes l'accomplissons lorsque nous avons l'audace d'accéder à sa divinité : « Le Fils de Dieu se fait d'autant plus homme par toi, que tu te fais dieu par lui » (Grégoire de Naziance, *Or.* 40, chap. 45).

Notre *Verbum incarnandum* n'est-il pas ainsi le véritable *Logos* que les anciens païens cherchaient ou pressentaient sous d'autres noms ? « Celui qui est cause de tout l'univers a ensemencé dans tous les êtres des marques de son absolue surabondance, et par le moyen de ces marques il a éta-

1. M. DE UNAMUNO, *La Vie de Don Quichotte et de Sancho Pança*, trad. fse, Paris, 1959, p. 23.

bli tous les êtres en référence à lui et il est indiciblement présent à tous, bien qu'il [parce qu'il ?] transcende tout l'univers » (Proclus, *Theol. plat., II, 8*)¹.

Demeurerons-nous d'éternels chrétiens timides de notre grandeur, des chrétiens sans *Magnificat*, des chrétiens sans fierté ? Qui ne savent pas chanter comme Debora ou Marie ou Sara ou Anne ? « Quel est donc celui qui vient d'Édom et de Bosra, en habits écarlates ? » (Is 63, 1). Dieu vient à nous revêtu des vêtements royaux de notre humanité royale. « Son vêtement est abyssal » (Ps 103, 6), puisqu'il joint sa grandeur à la nôtre. « Un abîme en appelle à un autre » (Ps 41, 8). Ne serions-nous pas « le pluriel de Dieu », ce mystérieux pluriel auquel aspire son unité² ? Ne serions-nous pas comme le Buisson ardent qui permet à Dieu d'arder ?

« Le nom de Dieu est sans étymologie », dit Maïmonide³. Est-ce tout à fait sûr ? N'aurait-il pas en nous une part de son étymologie ?

1. Si le Verbe est couché sur le flanc du Père, comme le représentent certaines icônes, n'est-ce pas parce qu'il est, en Dieu, cette présence de la capacité d'humanité en Dieu ? Ce qu'exprime à sa manière, plus sombre mais sublime, Pascal : « L'homme n'est pas digne de Dieu, mais il n'est pas incapable d'en être rendu digne. Il est indigne de Dieu de se joindre à l'homme misérable, mais il n'est pas indigne de Dieu de le tirer de sa misère » (*Pensées*, Br. 510). Pourquoi, sinon toujours parce que dès son être éternel il était auprès de nous. « L'Incarnation du Verbe, en effet, présenta comme à faire *ce qui était déjà fait*, car le mystère du salut des hommes n'avait pas cessé depuis la plus haute antiquité. Ce n'est donc pas sous l'effet d'une résolution nouvelle ni mû par une compassion tardive que Dieu a pourvu aux affaires humaines : dès le commencement du monde, il avait établi pour tous les hommes une seule et même source de salut » (LÉON LE GRAND, *Sermo XXIII, In Nativitate Domini*, III).

2. Je songe à un beau texte de Boèce en ses *Principia Arithmetica* : « *Omnia quaecumque a praevea rerum natura constituta sunt, numerorum specie videntur esse formata. Hoc enim fuit principale in anima Conditoris* », cité par saint Thomas, en son *Quodl.* III.

3. MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. Munck, Paris (rééd. Verdier), 1979, p. 147.