NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 Nº 3 1971

Dynamisme et l'Incarnation. Au-delà de la formule de Chalcédoine

Jean GALOT (s.j.)

p. 225 - 244

https://www.nrt.be/fr/articles/dynamisme-et-l-incarnation-au-dela-de-la-formule-de-chalcedoine-1303

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Dynamisme de l'Incarnation

AU-DELÀ DE LA FORMULE DE CHALCÉDOINE

Doit-on encore s'en tenir, dans l'expression de la doctrine de l'Incarnation, à la formule adoptée par le concile de Chalcédoine ? Récemment, cette formule a fait l'objet de critiques ; des théologiens ont pris leurs distances à son égard ou même l'ont rejetée comme inacceptable [1]. La contestation atteint ainsi les données les plus traditionnelles de la christologie. Dans le climat actuel, on ne peut s'étonner que certains cherchent à éprouver la solidité d'affirmations tenues pour intangibles. Le débat qui en résulte est de nature à éclairer le sens de ces affirmations, et à susciter un approfondissement de toute la christologie.

Mais, dira-t-on, la formule de Chalcédoine n'est-elle pas un dogme qui fait nécessairement partie de l'énoncé de la foi chrétienne ? Il est vrai que cette formule, consistant essentiellement à affirmer que dans le Christ il y a deux natures et une personne, a été proposée à l'assentiment de foi des fidèles par un concile œcuménique et

---

1. L'opposition au dogme de Chalcédoine s'est notamment manifestée en trois articles de *Tijdschrift voor Theologie* 6 (1966) : A. HULSBOSCH, *Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods*, 250-273 ; E. SCHILLEBEECKX, *De persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader*, 274-288 ; P. SCHOONENBERG, *Christus zonder tweeheid ?* 289-306. De ce dernier auteur, cfr également dans le même sens *Jezus Christus vandaag dezelfde*, dans *Geloof bij kenterend getij*, Roermond-Maaseik, 1967, 163-184 ; *Historiciteit en interpretatie van het dogma*, *Tijdschrift voor Theologie* 8 (1968) 278-311 ; *Gods tegenwoordigheid in Christus : voortzetting van een gedachtenwisseling*, *Tijdschrift voor Theologie* 9 (1969) 375-405. D'un entretien rapporté dans *Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, Paris, 1969, on peut retenir la phrase : « Il m'a été quelque peu douloureux d'évacuer la notion classique des deux natures du Christ en une seule Personne : c'était un peu pour moi comme si le Fils de Dieu tombait du ciel ! » (152). La critique la plus systématique du « modèle des deux natures » de Chalcédoine se lit dans l'ouvrage *Ein Gott der Menschen*, Zürich, 1969, 64-69.

appartient à la doctrine infailliblement proclamée par l'Eglise. Aussi ne peut-on rejeter l'affirmation sans se séparer par le fait même de la foi de la communauté chrétienne ; celui qui refuserait d'admettre dans le Christ une seule personne, celle du Verbe, dans la dualité des natures divine et humaine, ne serait plus en communion de foi avec l'Eglise.

Cependant, une autre question peut et doit être validement posée, à l'intérieur de cette communion de foi : la formule de Chalcédoine exprime-t-elle de la manière la plus adéquate le mystère de l'Incarnation ?

En réalité, le concile de Chalcédoine n'a pas prétendu, dans sa profession de foi, présenter une doctrine complète de ce mystère. Il a imposé une solution définitive à certains problèmes essentiels de christologie qui avaient agité l'Eglise des premiers siècles ; cette solution était le résultat de longues et ardentes controverses qui avaient provoqué une réflexion de plus en plus pénétrante sur le mystère du Christ et un effort pour l'exprimer avec plus de précision, en demeurant fidèle au donné fondamental de l'Ecriture. Les problèmes soulevés concernaient l'unité et la dualité dans le Christ : qu'est-ce qui est un en lui, et dans quelle mesure doit-on admettre la persistance d'une vraie dualité ? La solution qu'apporte le principe de l'unité de la personne et de la dualité des natures exprime un donné essentiel de la Révélation [2] mais est loin d'épuiser la signification de l'Incarnation. En mettant fin aux débats antérieurs, elle n'entrave pas la recherche mais la stimule : elle permet aux théologiens de s'appliquer avec plus d'attention à une meilleure saisie de l'essentiel du mystère.

Contester la formule de Chalcédoine, ce serait revenir en arrière, se replonger dans des débats qui ont été définitivement clôturés et mettre un obstacle au véritable progrès. D'autre part, s'en tenir simplement à la formule de Chalcédoine, ce serait faire comme si ce concile du V^e^ siècle avait dit le dernier mot sur le mystère de l'In-

---

2. Dans un ouvrage récent, H. KÜNG a qualifié la formule de Chalcédoine de « formule de compromis théologique très problématique » (*Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie,* Freiburg, 1970, 619). Il y voit le triomphe de « l'interprétation ontologique de la christologie biblique, par la voie de la métaphysique grecque, qui met l'accent non sur l'événement et l'histoire, mais sur l'être » (622). Il serait plus juste de parler de « formule de synthèse » que de « formule de compromis », car Chalcédoine réunit les deux points de vue d'Antioche et d'Alexandrie dans ce que chacun a de valable. Quant à l'accusation d'hellénisation, A. GRILLMEIER a bien montré que la formule de Chalcédoine marque au contraire un éloignement à l'égard des tendances de la pensée hellénistique (*Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon,* dans *Das Konzil von Chalkedon,* I, Würzburg, 1951, 200).

carnation et comme si la christologie ne devait plus se développer. En fait, tout en s'appuyant sur le dogme de l'unité de personne et de la dualité des natures, il s'agit de chercher plus loin, de scruter davantage ce qui nous est dit dans la Révélation sur l'Incarnation du Fils de Dieu.

Déjà de lui-même, le dogme de Chalcédoine exige une recherche, du fait qu'il ne précise pas ce qu'est la personne ni ce qu'est la nature. Non pas, certes, que les Pères du Concile n'aient pas su ce qu'ils entendaient par ces concepts ; ils se rapportaient à une expérience humaine commune, qui reconnaît dans l'homme un être personnel et qui rencontre des natures diverses. Mais ils n'ont pas défini les concepts qu'ils employaient. Aussi la perception plus exacte de la portée de leur affirmation requiert-elle une investigation sur ce qui constitue la réalité de la personne, distincte de la réalité de la nature [3].

Plus importante encore est la nécessité de retrouver, à travers la recherche conceptuelle et au-delà, tout le dynamisme du mystère de l'Incarnation. L'affirmation de Chalcédoine est faite d'un point de vue statique : elle nous dit ce qu'il y a dans le Christ. Elle avait à résoudre le problème logique d'une conciliation d'unité et de dualité. Lorsqu'elle énonce que « la différence des natures n'est nullement enlevée par l'union, que la propriété de chacune des natures est plutôt sauvegardée et concourt en une personne et une hypostase », elle présente l'ontologie du Christ dans une remarquable harmonie où s'allient les concepts qui auraient pu s'opposer. Mais le concours des propriétés de chaque nature à l'union procède d'une perspective logique. Le Concile ne veut pas exprimer par là le mouvement de l'Incarnation comme démarche de salut ; ce mouvement devrait être traduit autrement que par un concours de propriétés différentes.

Or c'est justement le sens profond de la démarche salvifique qu'il importe à la théologie de mettre en lumière. L'Incarnation est événement de salut et apporte à l'humanité entière la transformation de sa destinée. Les questions que soulève l'union de la nature divine et de la nature humaine ne peuvent nous faire perdre de vue cette orientation essentielle du mystère.

Définitions usuelles de l'Incarnation

Les définitions de l'Incarnation, dans les traités dogmatiques, ne faisaient bien souvent que reprendre l'affirmation de Chalcédoine en termes plus ou moins approchants. Le plus habituellement, l'In-

---

3. Pour cette investigation, dans laquelle nous n'entrons pas ici, nous renvoyons à notre ouvrage *La personne du Christ*, Gembloux, 1969.

carnation était définie « l'union de la nature divine et d'une nature humaine dans l'unique personne du Verbe [4] ». C'était définir l'union hypostatique plutôt que l'Incarnation elle-même. Il semblait d'ailleurs légitime d'identifier l'une à l'autre, tant la préoccupation de l'analyse conceptuelle de l'ontologie du Christ dominait au point de paraître épuiser le problème.

On ne voit pas du tout apparaître, dans pareille définition, ce que les Pères grecs appellent « l'économie », le dessein par lequel Dieu intervient dans le monde. Déjà Ignace d'Antioche l'affirmait : « Notre Dieu, Jésus-Christ, a été porté dans le sein de Marie, selon l'économie divine, (issu) de la race de David et de l'Esprit Saint » [5]. La définition scolastique, tout en possédant une incontestable vérité, évoque plus un mariage philosophique qu'une démarche divine pour sauver et diviniser l'humanité.

Même la distinction entre le sens passif de l'Incarnation regardée comme état et le sens actif de l'Incarnation considérée comme acte ou opération ne suffisait pas à faire retrouver le sens véritable de la démarche divine. Qu'on se reporte par exemple à cette définition de l'acte de l'Incarnation : « l'opération par laquelle Dieu élève jusqu'à lui une nature humaine déterminée, formée dans le sein de la Vierge Marie, pour la faire subsister dans la seconde personne même de la Trinité » [6].

A retenir pareille définition, on paraîtrait assigner comme objectif final à l'acte d'Incarnation l'union hypostatique, plus exactement la subsistance de la nature humaine de Jésus dans la seconde personne de la Trinité. On donnerait même l'impression que cette nature humaine est d'abord élevée au niveau de Dieu, et puis qu'elle est unie à la seconde personne.

C'est le type de la définition abstraite, bien éloignée du langage concret de l'Ecriture. Le Fils ou le Verbe n'est pas appelé de son nom, mais reçoit l'appellation conceptuelle qu'il porte dans un traité

---

4. Cfr p.ex. P. GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, Paris, 1945, 1 ; J. M. HERVÉ, *Tractatus de Verbo Incarnato*, Paris, 1949, 383. Nous traduisons la formule latine par les termes « une nature humaine » entendant par là une nature concrète et individuelle. Par contre, dans l'article *Incarnation* du *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. MICHEL préfère le sens plus abstrait : « la nature humaine » : « l'union singulière ou admirable de la nature divine et de la nature humaine en la seule personne du Verbe » (7, 1451). Notons également le glissement de traduction à partir de la formule latine : « Singularis et mirabilis » ; le « ou » français semblerait faire de « singulier » l'équivalent d'« admirable », alors que ce terme souligne le caractère unique et exceptionnel de l'union.

5. *Ep 18, 2.* Il n'est pas démontré que le terme « économie » a d'abord été employé par les gnostiques, comme le pensait le P. GALTIER (*De Incarnatione*, 1), puisqu'on le trouve déjà chez Ignace d'Antioche. Cfr également *1 Tm 1*, 4.

6. ***Incarnation, DTC 7, 1450 s.***

de la Trinité : « la seconde personne ». Il n'est pas non plus regardé spécifiquement comme le sujet ou l'auteur de l'opération ; il en est le terme, passivement, puisque l'acte vise à faire subsister en lui la nature humaine. S'il est actif, ce n'est que dans une action qui se confond avec celle de « Dieu », et ce n'est pas pour accomplir une démarche vers l'humanité, mais au contraire pour élever jusqu'à lui une nature humaine.

Un énoncé conceptuel de ce genre ne porte plus suffisamment le reflet du mystère de l'Incarnation. Il est fait d'un assemblage de notions qui substituent à la représentation du mystère divin une construction logique où il devient fort difficile de le reconnaître. Il reprend l'idée de Chalcédoine, mais dans un langage plus abstrait et plus éloigné des fondements scripturaires.

Qu'une réaction se produise contre une telle manière de présenter l'Incarnation, en accusant la théologie de desséchement et d'excès de conceptualisation, qui pourrait s'en étonner ?

Expressions scripturaires du mystère

Lorsque, des définitions scolastiques, on retourne à l'Ecriture, on ne peut s'empêcher de noter une sensible différence : l'Incarnation nous est décrite en termes plus concrets et plus vivants, qui font apparaître le mouvement de la démarche divine. Les deux descriptions les plus saisissantes se trouvent, l'une dans l'hymne christologique de l'épître aux Philippiens, l'autre dans l'hymne du prologue de Jean. Paul et Jean sont de profonds théologiens, qui ont réfléchi sur le mystère ; ils sont particulièrement en mesure de nous livrer une vue pénétrante de l'acte de l'Incarnation. Cependant, la description qu'ils nous présentent ne vient pas exclusivement ni, semble-t-il, premièrement, de leur génie théologique, car elle appartient à des hymnes chrétiennes qu'ils ont reprises à leur compte en les modifiant.

C'est d'une communauté chrétienne primitive [7] que provient l'évocation de la démarche de celui « qui, se trouvant en condition de Dieu, n'a pas regardé comme proie à ravir l'égalité avec Dieu, mais s'est anéanti en prenant la condition de serviteur, se faisant semblable aux hommes et se comportant de telle sorte qu'on l'a reconnu comme un homme » (*Ph 2*, 6-7). Pour sa part, le prologue johannique utilise une hymne à la louange du Verbe, dont le sommet est

---

7. La démonstration a été faite par E. LOHMEYER, qui attribue l'hymne à la communauté de Jérusalem (*Kyrios Jesus, Eine Untersuchung zu Phil. II, 5-11*, Heidelberg, 1961 ; 1re éd. 1928). Lohmeyer a été suivi par bon nombre d'auteurs ; **A. FEUILLET a repris cette étude, avec corrections et compléments, dans *L'hymne christologique de l'Epître aux Philippiens (II, 6-11)*, RB, 72 (1965), 481-489.**

formé par les mots : « Et le Verbe se fit chair, et il habita parmi nous » (*1*, 14).

Il vaut la peine de nous arrêter à cette constatation ; n'est-il pas significatif que les deux affirmations les plus remarquables du geste de l'Incarnation dans l'Ecriture nous viennent d'hymnes primitives ? C'est la poésie inspirée par l'adhésion de foi et d'amour au Christ qui a le mieux réussi à saisir et à dépeindre cet acte invisible qui commande la vie terrestre du Sauveur.

Il y a là un signe que l'esthétique ne doit pas rester entièrement étrangère à la théologie[8] ; elle joue un rôle dans la perception du mystère par la foi, parce que l'amour divin qui fait appel à l'amour de l'homme en même temps qu'à la lucidité de son regard se présente à lui sous des traits de véritable beauté. Si on se demande pourquoi certains énoncés de théologie abstraite suscitent non seulement un désintérêt, mais une répugnance, ne doit-on pas incriminer une manière d'exprimer trop sèchement, à l'exclusion de toute émotion, un mystère qui déborde de vie et qui devrait séduire ?

Les hymnes chrétiennes, dont Paul et Jean appréciaient eux-mêmes la haute valeur, nous présentent l'Incarnation dans sa face grandiose et dramatique ; leur description a cherché à entrer dans la démarche personnelle de celui qui s'est incarné, à nous en faire suivre le mouvement secret. Aussi nous offrent-elles une conception dynamique du mystère, et nous font-elles saisir par une sympathie profonde le geste du Fils de Dieu. On y sent l'aspiration à communier à ce qui est décrit.

Sans doute la théologie ne pourrait-elle pas se borner à reproduire des expressions poétiques. Elle comporte nécessairement une réflexion rationnelle, une analyse conceptuelle. Elle vise à préciser les implications de la pensée, qui, dans une hymne, peut garder un certain flou, et elle a pour tâche de dégager, dans la présentation littéraire de l'Ecriture, ce qui forme le noyau doctrinal essentiel. Mais l'exercice de la raison qu'elle implique ne devrait jamais la couper des textes scripturaires destinés à l'inspirer et à la féconder. Un retour incessant à cette source l'aide à saisir dans sa fraîcheur et dans son authenticité le mouvement du dessein du salut, l'empêche de le prendre comme un objet d'étude pareil à d'autres, et la stimule à l'exprimer plus fidèlement dans sa spontanéité transcendante de mystère.

---

8. On sait que ce point de vue de l'esthétique a été particulièrement remis en lumière par H. URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit - Eine Theologische Aesthetik*, Einsiedeln, 3 vol., 1961-1965 ; tr. fr. *La gloire et la croix*, Paris, 1964 (I), 1967 (II). Cfr plus récemment J.-P. MANIGNE, *Pour une poétique de la foi. Essai sur le mystère symbolique*, Paris, 1969.

« Devenir homme »

Dire que « le Verbe est devenu chair » (*Jn 1,* 14), c'est aller bien plus loin dans la voie du mystère que de dire qu'une nature d'homme a commencé de subsister dans la seconde personne de la Trinité. C'est le Verbe, et pas seulement une nature d'homme, qui passe à un nouvel état. Dans cet état, il ne s'enrichit pas simplement d'une nature humaine ; il devient homme. Il y a là une vue plus dynamique et plus compromettante de l'Incarnation.

Le verbe « devenir » (*egeneto*), appliqué au Verbe, prend toute sa valeur. Car au début du prologue, Jean avait caractérisé, par le verbe « être » mis en évidence, la condition éternelle du Verbe : « Au commencement était le Verbe ». L'être divin permanent que possédait le Verbe faisait contraste avec le devenir qui distingue les créatures : « Tout est devenu (venu à l'existence) par lui » (*1,* 3). L'Incarnation est donc intentionnellement présentée comme l'acte de celui qui, étant dans l'être, s'engage lui-même dans le devenir [9].

Un contraste analogue se retrouve dans l'hymne de l'épître aux Philippiens : le Christ, « étant en forme de Dieu », est « devenu semblable aux hommes » (*2,* 6-7). Celui qui est dans une condition divine entre dans le devenir humain, devenir qui aboutit à la mort.

Soulignons que, selon la pensée des deux hymnes, c'est vraiment lui qui devient ; on ne pourrait cantonner le devenir dans la nature humaine assumée par lui. Sans doute aurait-on pu limiter ce devenir à l'humain si l'affirmation avait été énoncée en termes différents : un homme est devenu Dieu. Mais c'est l'inverse : un Dieu est devenu homme. Là se trouve exprimé le mystère. Et c'est d'ailleurs là ce qui suscite l'élan lyrique des hymnes.

Notons d'ailleurs que ce devenir implique une certaine immutabilité du Verbe. Dans l'Incarnation, celui qui devient ne perd pas ce qu'il est. Selon les termes johanniques, le Verbe ne cesse pas d'être le Verbe lorsqu'il devient chair. Il demeure identiquement le Verbe qui « était » au commencement. S'il n'en était pas ainsi, l'Incarnation n'aurait plus sa valeur. Pour garder son prix, le mystère doit être celui du Verbe qui, étant Dieu, et le restant, devient homme. C'est en tant que Verbe et Fils de Dieu qu'il s'engage dans une vie humaine. Il a d'ailleurs, suivant la perspective johannique, une mission de Verbe et de Fils de Dieu dans son existence d'homme.

---

9. Un signe de cette intention se trouve dans la reprise du mot « Verbe » comme sujet de la phrase : « De l'avis presque unanime, dit A. FEUILLET, la reprise du mot Logos, qui n'avait pas reparu depuis le v. 1, est destinée à opposer le v. 14 au début de l'hymne : le Logos *était* et il *devient* ; le Logos était *avec Dieu* et il habita *parmi nous* ; le Logos était *Dieu* et il est devenu *chair* » (*Le prologue du quatrième évangile,* Paris, 1968, 95).

D'autre part, le fait que le Verbe demeure le Verbe n'empêche pas un véritable devenir ; on ne pourrait affaiblir l'affirmation johannique en raison de la difficulté doctrinale de concilier être permanent et devenir [10].

Devenir, ce n'est pas s'adjoindre simplement quelque chose d'autre, mais se l'approprier de manière à le faire entrer dans son expérience existentielle. Devenir, c'est être engagé du plus profond de soi-même dans ce que l'on devient. Ce devenir signifie notamment que le Verbe a fait personnellement l'expérience d'une vie humaine, de sa propre vie humaine. Le terme « chair » évoque l'humilité de cette expérience.

Le Verbe a donc connu, en un sens mystérieux, paradoxal [11], un mode d'être différent de celui qu'il avait de toute éternité. A-t-il été affecté par cette nouvelle condition, et peut-on parler d'un changement ? Le prologue johannique nous le fait supposer. Il ne dit pas expressément que quelque chose a changé dans le Verbe, mais il décrit le passage de l'éternité à la vie temporelle. Si le Verbe n'avait pas été affecté par ce passage, on ne pourrait parler d'un engagement sincère et total dans l'Incarnation. Or c'est bien cet engagement qui est rendu par les mots : « Et le Verbe est devenu chair, et il a habité parmi nous ». Le Verbe a voulu être homme parmi les hommes, mêler entièrement sa vie à la nôtre. Nier qu'il ait été affecté par cette vie humaine, ce serait être réduit à admettre qu'il ne l'a assumée que de l'extérieur, sans intérêt véritable. Tout nous pousse au contraire à reconnaître qu'il y a eu véritable nouveauté pour lui, pleinement assumée dans une démarche personnelle. Sinon, il ne serait pas « devenu » chair. Aussi Schnackenburg parle-t-il d'un « changement dans le mode d'être du Logos : auparavant il était dans la gloire près du Père (cfr *17, 5. 24*), maintenant il assume dans l'abaissement l'existence humaine terrestre... » [12].

L'hymne de l'épître aux Philippiens impose plus clairement encore l'idée que celui qui était « en forme de Dieu » a été affecté par l'Incarnation. En effet, elle met en lumière la « kénose », le dépouillement. Or ce dépouillement suppose nécessairement qu'on soit affecté et

---

10. Certains exégètes ont cherché une traduction qui évite l'expression « devenir », car les mots « le Verbe devint chair » leur semblent incompatibles avec la permanence du Verbe exprimée par l'évangéliste. « Le Verbe a continué à être le Verbe », et c'est le Verbe qui a habité parmi nous, souligne C. K. BARRETT pour exclure la traduction « devint » (*The Gospel according to St John*, London, 1962, 138). R. SCHNACKENBURG fait une observation analogue (*Das Johannesevangelium*, I, Freiburg, 1965, 242). Il faudrait exclure le « devenir » si par là le Verbe avait cessé d'être Verbe. Mais, justement, le sens de l'affirmation johannique est que tout en demeurant ce qu'il était, le Verbe est devenu chair.

11. « Paradox » est le mot employé par BARRETT (*The Gospel*, 138). FEUILLET note que Jean a souligné « le caractère prodigieux » de l'événement (*Le prologue...*, 95).

12. *Das Johannesevangelium*, 242.

qu'on éprouve un manque, une privation. De plus, Paul souligne ce dépouillement volontaire pour montrer dans le Christ le modèle de l'amour qui s'humilie, modèle à suivre par les chrétiens. Si l'Incarnation est une démarche commandée par cet amour, elle implique que le Fils de Dieu, dans sa condition divine, a voulu s'humilier dans la condition humaine, tout en ne cessant d'ailleurs pas d'être Fils de Dieu [13]. Par amour, il a voulu un dépouillement qui l'affecterait profondément. Dès lors, la nouveauté n'a pas d'abord résidé pour lui dans la situation de kénose, mais dans la décision qu'il a prise lui-même de s'engager dans cette situation, et dans l'attitude d'humble amour qui commandait cette décision.

Du fait du devenir, nous remontons donc à l'intention. Le fait s'exprime ainsi : à partir de l'Incarnation, le Verbe n'est pas purement et simplement identique à ce qu'il était auparavant, car s'il devient réellement quelque chose, il ne l'était pas avant de le devenir. Ce fait pose déjà le problème d'un changement qui affecte Dieu, mais le problème prend ses véritables dimensions lorsqu'on regarde l'intention qui détermine le devenir. C'est surtout au niveau de cette intention qu'on se rend compte de l'insuffisance d'une Incarnation désengagée laissant pour ainsi dire Dieu absolument intact, non affecté en tant que Dieu par ce qui se passe dans le domaine du créé. L'Incarnation est un engagement où la personne divine du Verbe se place délibérément dans une situation nouvelle, et veut elle-même être affectée par cette nouveauté en tant que sujet véritable et responsable de la démarche.

Le problème du changement trouve ainsi sa vraie portée : c'est dans l'attitude intime de la personne du Verbe que se situe la nouveauté. Sous ce rapport, le problème est analogue pour le Père et le Saint-Esprit, en tant qu'ils ont adopté une attitude intime qui a commandé l'œuvre de l'Incarnation. On ne pourrait supprimer le problème qu'en niant leur engagement dans la démarche. Si le Père s'engage en envoyant son Fils et si l'Esprit Saint s'engage dans l'accomplissement du don du Verbe fait chair à l'humanité, leur engagement est nouveauté surgissant d'un être divin immuable. Il nous oblige à chercher une conciliation de cette nouveauté avec l'immutabilité divine.

---

13. Le contraste entre les deux « conditions » n'empêche pas en effet que dans la condition de serviteur le Christ continue à posséder sa qualité divine. « La traduction, estime L. Cerfaux, ne doit pas préciser le rapport temporel entre ce qu'il était et ce qu'il est devenu. L'idée est plutôt : Fils de Dieu, il est devenu homme (sans cesser d'être Fils de Dieu)» (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*. Paris. 1951. 292).

Devenir et immutabilité divine : nouvelles orientations

Dans toute tentative de conciliation de l'immutabilité divine avec le changement impliqué par l'Incarnation, il importe de ne pas effacer l'un des deux termes à concilier. Or une notion fort étroite de l'immutabilité de Dieu a souvent entraîné dans la doctrine théologique l'exclusion de toute idée de changement quelle qu'elle soit. On était ainsi amené à vider l'Incarnation d'une partie de sa signification par crainte d'une atteinte au principe souverain de l'immutabilité. K. Rahner en a fait la remarque : « Bien qu'il faille ici, méthodiquement, sauvegarder l'immutabilité de Dieu, vouloir déterminer par elle seule ce que doit être l'Incarnation serait au fond la négation même du mystère. Vouloir interpréter ce mystère en le situant simplement dans la seule dimension du fini équivaudrait, proprement et au sens strict, à le supprimer [14]. »

C'est toute une méthode théologique qui est en question. Au lieu de poser abstraitement le principe de l'immutabilité divine, et d'en déduire ensuite ce qu'a pu être, de ce point de vue, la démarche de l'Incarnation, ne serait-il pas plus conforme à la Révélation de scruter d'abord l'Incarnation elle-même, et d'essayer d'y discerner le genre d'immutabilité qu'elle implique ? Car, selon le mot de saint Jean, c'est le Verbe fait chair qui « a raconté » Dieu (*1*, 18). L'Incarnation nous apporte l'authentique image de Dieu et nous fait par conséquent comprendre en quoi consiste l'immutabilité divine. A une notion d'immutabilité qui avait été établie à priori, il s'agit d'en substituer une autre, qui résulte concrètement de la manière dont Dieu s'est fait connaître de nous en venant parmi nous.

Comment dès lors exprimer changement et immutabilité dans l'acte d'Incarnation ? K. Rahner le précise en ces termes : immutabilité en soi, mutabilité dans un autre. « Si nous considérons sans prévention et avec des yeux clairs le fait de l'Incarnation, écrit-il, il nous faut dire tout uniment : Dieu peut devenir quelque chose, l'immuable en soi peut lui-même être muable en l'autre » [15]. On sent la difficulté de rendre adéquatement les termes du mystère. Il s'agit d'un « devenir propre » du Verbe de Dieu, souligne Rahner ; la mutation n'affecte pas seulement la chose créée, mais pour le Verbe elle se situe « en l'autre » ; ainsi est sauvegardée une immutabilité fondamentale.

Faut-il aller encore plus loin, avec H. Mühlen et H. Küng ? Mühlen réagit lui aussi contre la conception à priori d'une immuta-

---

14. *Considérations générales sur la christologie*, dans H. Bouëssé et J.-J. Latour. *Problèmes actuels de christologie*, Bruges, 1965, 25, n. 1.

15. ***Ibid.*, 25 (Selber *am andern* veränderlich sein).**

bilité conçue comme immobilité « chosiste » des personnes divines [16]. Considérant la formule de Nicée « homoousios », qui est généralement comprise d'une similitude de nature du Fils avec le Père, il veut montrer que l'intention des Pères du Concile n'allait pas jusque-là. Le mot « homoousios » visait dans leur pensée moins une similitude abstraite d'être ou d'essence qu'une similitude concrète d'existence (« gleiche Seiendheit ») ; aucune indication positive ne nous y est donnée sur le contenu de l'« ousia ». Et quant à l'immutabilité attribuée au Verbe, elle doit être entendue dans le sens de la réfutation de l'arianisme, c'est-à-dire au sens de la négation de la mutabilité caractéristique des créatures. On ne pourrait donc identifier cette immutabilité à celle du « visage tout-puissant, mais sans douleur, du Dieu platonicien », ou du moteur immobile d'Aristote. En fait cette immutabilité consiste selon l'Ecriture dans la fidélité absolue de Dieu à son alliance, sans que cette fidélité empêche Dieu de réagir d'une manière souveraine au comportement de l'homme. Ce qui est immuable, c'est que Dieu se donne dans l'amour, mais le don n'est pas déterminé à priori par un dessein éternel : c'est en pleine liberté que Dieu s'engage, de façon neuve et inattendue, dans le grand événement du sacrifice rédempteur. La mutabilité de Dieu doit être reconnue dans une christologie qui veut inclure une véritable théologie de la croix. C'est cette mutabilité qui, selon le titre de l'étude, forme l'horizon de la christologie à venir.

Dans un ouvrage récent sur l'Incarnation, H. Küng pose la question : la « communication des idiomes », qui attribue à la personne divine du Verbe les propriétés de sa vie humaine, doit-elle être entendue uniquement en un sens grammatical et logique, ou a-t-elle un caractère ontologique [17] ? Ne doit-on pas admettre un réel « devenir homme » du Logos divin, et ne peut-on pas l'expliquer à partir du principe que Dieu est acte pur, c'est-à-dire l'être dont l'essence est action, et qui par conséquent est la vie la plus vivante ? On ne peut se borner à la conception d'un Logos qui demeure immobile, et qui ne répond certainement pas à la doctrine prêchée pour la Noël. « Si le Verbe n'était pas devenu lui-même chair, et si ce devenir n'affectait pas le Verbe, le Verbe ne serait devenu rien du tout. Il ne serait donc pas devenu homme » [18].

Küng ajoute qu'on doit souhaiter une revision de la notion de Dieu, qui tiendrait compte davantage des textes de l'Ancien Testa-

16. *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie,* Münster, 1969.

17. *Menschwerdung Gottes, Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie,* **Freiburg, 1970, p. 637.**

18. *Ibid.* 640.

ment. Dans ces textes, Dieu apparaît d'une part comme celui qui demeure et dont les desseins ne varient pas, et d'autre part comme celui qui promet, se repent et change son plan ; au lieu de voir dans ces attitudes attribuées à Dieu de simples anthropomorphismes, on devrait y reconnaître l'expression de la vitalité de Dieu, qui agit avec la liberté de sa grâce. L'immutabilité divine ne doit donc pas être comprise en un sens statique. Elle n'a pas dans l'Ecriture la valeur métaphysique d'une immobilité de la nature, mais la portée historique d'une fidélité essentielle de Dieu à lui-même et à ses promesses [19].

Immutabilité de l'être divin

La réflexion théologique actuelle a le mérite de remettre en question une conception trop simpliste de l'immutabilité divine et de réclamer une notion de Dieu plus en accord avec les données de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Faut-il pour autant repousser l'idée métaphysique d'une immutabilité de l'être divin et n'admettre que la fidélité de Dieu à l'alliance ou à lui-même ? Que cette fidélité soit vivement soulignée dans les expressions de la continuité de l'agir divin, c'est indéniable. Mais il semble aussi que cette fidélité se fonde sur la continuité dans l'être. La promesse faite à Moïse « je serai avec toi » s'appuie sur la révélation du nom divin « je suis » (*Ex 3*, 12-14). La signification existentielle du « je suis », livrée dans l'assurance d'une présence indéfectible, ne lui enlève pas toute valeur métaphysique. Lorsque le psalmiste dit à Dieu : « toi tu demeures », il pense à une persévérance dans l'être, opposée à la condition de la terre et des cieux qui s'usent et périssent (*Ps 102*, 26-28).

Dans le Nouveau Testament, on pourrait difficilement contester la valeur métaphysique de l'affirmation johannique : « Au commencement était le Verbe ». Et c'est identiquement ce Verbe éternel, nous l'avons remarqué, qui entre dans le devenir sans cesser d'être ce qu'il est. Il y a ici une immutabilité qui ne pourrait se ramener à une fidélité ; c'est une persistance dans l'ordre de l'être. Pour le dire de la manière la plus brève, « le Verbe est devenu chair », n'efface pas « au commencement était le Verbe... et le Verbe était Dieu » ; au contraire, il le présuppose, et il perdrait sa valeur si jamais le Verbe cessait d'être ce qu'il est de toute éternité. Le devenir prend toute sa force par le fait de l'immutabilité préalablement affirmée.

On ne pourrait pas non plus éluder l'affirmation d'une essence divine immuable en réduisant le terme « homoousios » de Nicée à

19. *Ibid.*, 641 s.

une simple similitude concrète d'existence. Ce serait introduire anachroniquement une interprétation purement existentielle qui ne répond pas au problème soulevé par l'arianisme et qui n'est pas conforme à la solution conciliaire. Le problème était de savoir si la génération du Fils devait être entendue au sens strict, avec communication de la nature vivante du Père : les ariens niaient cette communication de l'essence et n'admettaient pour le Verbe qu'une essence créée. Le Concile a affirmé cette communication. Pour le terme « ousia », dit J. Ortiz de Urbina, « il n'y a en notre cas d'autre sens possible que celui de substance ou d'essence » [20]. Sans doute peut-on faire observer qu'il s'agit non d'une essence abstraite mais d'une essence concrète, vivante ; cependant c'est bien cette essence qui formait l'enjeu de la lutte et qui a été affirmée par le Concile.

D'ailleurs, d'après les éléments de l'investigation utilisés par Mühlen lui-même, il apparaît que « homoousios » visait une similitude d'essence. Athanase déclare que le terme a été défini par le Concile pour signifier que le Fils n'est pas seulement semblable mais qu'issu du Père il est « la même chose » (*tauton*) par ressemblance, et que son immutabilité est tout à fait différente de celle que nous pouvons acquérir. Comme justification biblique, il recourt aux déclarations johanniques : « Moi et le Père nous sommes un » (*Jn 10,* 30) ; « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jn 10,* 38).

Dans leur immanence réciproque, le Père et le Verbe sont « un », ce qui montre la légitimité de l'expression « homoousios » [21]. Or « un » signifie ici, selon la force du terme grec (*hen*), « une seule chose », « un seul être ». Athanase se fonde sur cette unité d'être pour montrer que le Verbe est le Fils, étant sorti du Père par nature [22].

Ni l'Ecriture ni le développement de la doctrine scripturaire tel qu'il a été fixé par Nicée ne nous permettent donc d'abandonner le principe de l'immutabilité de l'essence divine.

Immutabilité et liberté d'engagement

Par contre, Mühlen a raison d'attirer l'attention sur le fait que l'immutabilité du Verbe doit se comprendre à travers la négation de la mutabilité de la créature, indûment attribuée au Verbe par Arius. Elle ne pourrait donc être envisagée comme si elle enlevait au Verbe la liberté souveraine avec laquelle il s'engage personnellement dans l'Incarnation et dans le drame rédempteur.

---

20. *El Símbolo Niceno,* Madrid, 1947, 137. En ce qui concerne le terme « homoousios », on peut discuter s'il désigne une identité numérique ; ainsi Ortiz de Urbina montre que cette identité est affirmée implicitement sans l'être formellement (207-216) ; mais on admet sans contestation qu'il s'agit de l'essence.

21. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit...,* 11.

22. ATHANASE, *De decretis Nicaenae Synodi,* 20 ; *PG,* 25, 452.

Cette liberté se manifeste dans l'Ecriture. Il faut reconnaître, avec Küng, que la théologie n'a pas pris suffisamment au sérieux les affirmations scripturaires de ce qu'on peut appeler la vitalité de Dieu. En les considérant comme de purs anthropomorphismes, elle n'en a pas retenu la vérité profonde. Les réactions de Dieu à la conduite du peuple et de ses chefs, dans l'Ancien Testament, dévoilent un Dieu qui n'est nullement insensible aux attitudes humaines, qui y répond, et qui tout en demeurant le même dans sa toute-puissance, s'adapte sans cesse, avec sa liberté divine, aux situations créées par la liberté humaine. C'est un Dieu qui est vraiment engagé dans des relations avec les hommes, et qui se montre affecté par les dispositions intimes de ceux-ci. Dans le Nouveau Testament, il suffit d'évoquer le visage du Père tel qu'il est présenté par Jésus dans la parabole de l'enfant prodigue, pour comprendre à quel point le Père réagit à la conduite humaine.

On ne peut appliquer à ce Dieu de la Révélation la notion d'immutabilité qui pouvait convenir au moteur immobile d'Aristote. Nous l'avons souligné, il y a une véritable immutabilité de l'Etre divin ; mais elle doit être comprise selon ce que Dieu nous a révélé de lui-même. Or l'Ecriture nous atteste que cette immutabilité n'exclut pas une certaine mutabilité ou variabilité. On n'a pas le droit d'effacer elle-ci pour maintenir celle-là.

Bien plus, d'après le témoignage scripturaire, c'est l'immutabilité elle-même qui se révèle comme telle dans la mutabilité : si Dieu prend successivement des attitudes différentes à l'égard de l'homme, c'est parce qu'il est toujours le même, que son dessein essentiel ne change pas, et qu'il veut en adapter la réalisation aux comportements humains, fort variables.

Il importe dès lors de bien distinguer deux ordres de mutabilité. Il y a la mutabilité caractéristique de l'être humain. Elle comporte une imperfection et on ne peut l'attribuer à Dieu. Il y a une autre mutabilité, celle qui résulte de l'être infiniment riche de Dieu et des personnes divines, et qui n'implique aucune imperfection, car elle ne rend pas cet être moins riche.

Peut-on préciser davantage les différences de ces deux mutabilités ? L'une est imposée comme une nécessité à la créature : l'être humain est soumis au changement. L'autre est l'expression d'une liberté suprême, celle de Dieu qui s'engage de la manière qu'il veut, et qui décide ainsi d'avance dans quelle mesure il sera affecté par le développement de cet engagement.

La mutabilité de la créature permet à celle-ci un perfectionnement progressif à travers des situations variées. La mutabilité qui se manifeste dans les relations de Dieu avec l'homme ne pourrait lui

profiter, pas plus qu'elle ne peut lui nuire. Elle est pour Dieu lui-même surabondance gratuite de vitalité. C'est justement cette surabondance qu'on n'a pas le droit de dénier à Dieu au nom d'une immutabilité qui serait étouffante ou stérilisante.

Alors que la mutabilité de la créature présente des aspects négatifs et implique des déficiences, la mutabilité n'exprime en Dieu qu'un dynamisme dont toute la valeur est positive.

Si nous nous efforçons de traduire en un principe l'indication de l'Ecriture au sujet de la mutabilité qui résulte de l'immutabilité divine elle-même, nous pourrons dire que Dieu étant en lui-même plénitude de vie et d'énergie, il n'y a rien d'étrange qu'il déploie vie et énergie de la façon la plus intense, la plus variée dans ses relations avec les hommes. S'il est acte pur à l'intérieur de lui-même, comment pourrait-il être immobilité au dehors ? Celui qui en soi est infiniment actif, est infiniment capable d'une activité surabondante au-delà de lui-même, y compris d'une activité qui entre dans le monde et qui en accepte en toute liberté le conditionnement. Nous n'avons pas le droit de poser des limites à cette liberté divine.

L'engagement de l'Incarnation

Cette conception plus large de la souveraineté et de la liberté de Dieu permet seule de rendre compte de toute la réalité du mystère de l'Incarnation. Elle permet de comprendre comment le Verbe est vraiment devenu chair. Il l'est devenu non pas bien qu'il fût l'être éternel, mais parce qu'il l'était : sa plénitude d'être étant plénitude d'énergie, fonde une capacité de devenir. Disposant totalement de lui-même, le Fils de Dieu a pu se lancer dans l'aventure de la vie humaine et vivre à fond cette aventure.

Dans le devenir humain de l'Incarnation, on doit reconnaître un maximum d'engagement divin. Puisque le Verbe est devenu chair, il s'est engagé sans réserve, avec toute sa personne divine, dans l'existence humaine. Il a connu expérimentalement cette existence dans tout ce qu'elle comporte, à l'exception du péché.

On ne pourrait donc se borner à une attribution purement logique des actions humaines à la personne du Verbe, ni à une conception superficielle de la « communication des idiomes » qui réfère au sujet divin les propriétés humaines. Lorsqu'on dit que le Fils de Dieu a souffert et qu'il est mort, cela ne signifie pas seulement qu'on doit affirmer de lui les états humains, mais qu'il a fait personnellement l'expérience de la souffrance et de la mort, comme d'ailleurs il a fait l'expérience de toute la variété des situations humaines et des dispositions intimes d'une conscience humaine.

Faire vraiment cette expérience, c'est en être affecté dans sa personne. Ce n'est pas passer à travers une situation en demeurant indifférent ou intouchable, mais c'est vivre pleinement chacune des situations avec toutes les réactions profondes qu'elle suscite. La personne divine du Verbe a donc éprouvé ce que c'est que d'être homme. Elle l'a éprouvé par la nature humaine, mais elle l'a vraiment éprouvé en tant qu'elle est personne divine.

Le changement impliqué dans l'engagement de l'Incarnation ne consiste pas seulement dans la prise de possession d'une nature humaine et de sa mutabilité. Il se trouve d'abord dans la décision divine qui commande cette démarche. Pour le Fils, l'Incarnation est un acte de dépouillement ; selon la perspective de la lettre aux Philippiens, l'abaissement suprême de la mort de la croix n'est que l'aboutissement de l'anéantissement premier qui a consisté, pour celui qui était dans la condition de Dieu, à devenir homme et à prendre la condition de serviteur. Il y a donc eu, nous l'avons observé, un acte qui s'est accompli à l'intérieur de la personne divine du Fils et qui a déclenché le geste de l'Incarnation, un acte qui affectait cette personne d'autant plus qu'il avait une portée sacrificielle.

Nous avons noté en outre que le problème était analogue pour le Père et pour l'Esprit Saint, en ce qui regarde le rôle qu'ils ont joué dans le mystère. Ainsi, lorsque l'Ecriture nous dit que le Père a envoyé son Fils, qu'il ne l'a pas épargné en le livrant à la mort pour nous, nous devons admettre une décision prise par le Père, à l'origine de la démarche de l'Incarnation. Dans cette décision, le Père s'engage vraiment, parce qu'il livre son Fils : dire avec Jean qu'il nous a montré son amour en envoyant son Fils comme propitiation pour nos péchés, ou dire avec Paul qu'il ne l'a pas épargné, c'est sous-entendre que cette décision a surgi du plus profond d'un amour paternel, décidé à donner ce qu'il avait de plus cher.

Cet acte divin, on ne peut l'identifier purement et simplement à l'être divin éternel, car il a un caractère libre et gratuit qui le différencie de la nécessité de cet être. C'est un acte que le Père n'était nullement contraint à poser, un acte qui résulte d'une libre surabondance d'amour. On aperçoit, certes, la conformité de cet acte avec l'être divin : Dieu étant amour en lui-même, se fait amour à l'égard du monde et de l'humanité. Mais il agit ainsi en toute liberté, et sa décision a un aspect de nouveauté par rapport à ce qui est simplement éternel et immuable en lui.

L'aspect de nouveauté résulte encore du fait que la décision de l'Incarnation est prise par le Père en réponse au péché de l'humanité. Elle montre à quel point le Père est affecté par ce péché, et **comment il y réagit par un plan miséricordieux de salut, ce qui est**

tout autre chose qu'une immutabilité mettant Dieu à l'abri de tout retentissement en lui du comportement des créatures.

On comprend mieux que le geste de l'Incarnation soit une véritable nouveauté, même par rapport à Dieu. Il est l'expression d'un amour entièrement maître de se donner. Il nous fait apercevoir un Dieu vivant et dynamique, un Dieu qui invente un plan de salut et qui s'engage lui-même dans son accomplissement.

Valeur conférée au devenir

En entrant dans le devenir humain, le Verbe confère à ce devenir une valeur nouvelle. Il étoffe pour ainsi dire ce devenir par la plénitude de l'être. En effet, à la différence des créatures, son devenir n'exprime pas tout son être ; pour le Verbe, entrer dans le devenir, ce n'est pas s'y laisser absorber ni enfermer. Sa personne déborde le devenir où elle s'est engagée ; elle le porte en dominant le temps par l'éternité.

Dans le devenir humain de Jésus, c'est l'Etre absolu qui s'exprime avec sa capacité illimitée de devenir, et par conséquent avec l'universalité de tout le devenir des créatures. De là vient le pouvoir de l'Incarnation de récapituler le devenir du monde, de réassumer ce devenir en son entièreté pour lui donner une valeur divinisante. La personne du Verbe possède une envergure universelle, embrassant tout le domaine du devenir, c'est-à-dire tous les êtres qui deviennent et tout le cheminement de leur devenir.

Cependant, pour que cette emprise sur l'entièreté du devenir humain puisse s'exercer, il faut que le devenir où le Verbe a voulu entrer ait pour lui toute sa réalité d'authentique devenir. Certaines vues de la christologie traditionnelle avaient marqué une répugnance à admettre pleinement le développement humain de Jésus ; elles attribuaient au Christ une omniscience qui enlevait tout intérêt à un réel développement des connaissances, une vision béatifique qui rendait difficilement concevable un développement de la conscience et de la sainteté. L'indication fournie par Luc en conclusion de l'évangile de l'enfance (*2*, 52) est pourtant très nette : « Jésus grandissait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes ». La croissance de tout son être humain, corporel et spirituel, n'était pas seulement spectacle donné aux hommes, mais croissance devant Dieu : elle avait toute sa vérité. Le Verbe a vraiment connu la lenteur et la patience du temps, et il a fait l'expérience de l'être qui découvre son épanouissement.

De même, il importe d'observer que sa vie humaine a été vécue individuellement, dans les limites inhérentes à chaque existence d'homme. **Le Verbe a assumé toutes ces limites : il était pleinement intégré**

au milieu palestinien, en parlait la langue et en suivait les coutumes. Il était homme de son temps et de son pays.

Son devenir a donc été parfaitement réel, dans les conditions concrètes d'une existence individuelle. Mais, d'autre part, l'Evangile nous met sous les yeux les signes d'un dépassement de ce devenir. Le lent progrès de son enfance n'empêche pas chez lui, à l'âge de douze ans, un comportement qui annonce la Passion : il demeure trois jours dans la demeure du Père en infligeant un chagrin à ceux qui lui sont chers. Il y a là une brusque anticipation de l'avenir, un signe que tout en vivant dans le temps, il le domine mystérieusement selon le plan de salut. Des anticipations semblables se reproduiront au cours de la vie publique, par des prophéties et par l'événement de la Transfiguration. Tout en réinterprétant le passé, le Verbe fait chair manifeste son emprise sur le futur.

Dépassant le cheminement temporel, il dépasse également tout particularisme individuel ou collectif. Le nom qu'il s'attribue au cours de la vie publique indique sa volonté d'universalisme : le Fils de l'homme. Il veut être homme universel. Il témoigne son amour à tous et ses paroles s'adressent, par-delà ses proches et ses contemporains, à tous les hommes.

Il n'y a encore là que des signes d'un dépassement. En effet, l'éternité qu'il possède au sein du devenir et l'envergure universelle qui, dans sa vie individuelle, le caractérise, ne pourront prendre toute leur efficacité qu'après la mort, dans le triomphe glorieux. La glorification consistera précisément dans une divinisation qui, s'emparant de son devenir humain, le rendra capable d'un rayonnement atteignant l'humanité entière dans toute son évolution temporelle. En communiquant sa vie, le Christ glorieux répandra une vie éternelle engagée dans le devenir.

A partir de là, on comprend mieux comment le Verbe fait chair est devenu par excellence sujet de l'histoire humaine. Entrer dans le devenir, c'est devenir sujet d'une histoire. Y entrer en qualité de Fils de Dieu, c'est se faire sujet de l'histoire universelle, s'engager dans la récapitulation de l'histoire de l'humanité. L'Evangile en livre un signe lorsqu'il montre en Jésus celui qui accomplit et refait l'histoire du peuple élu. Comme Fils de l'homme et comme serviteur, il représente tout un peuple. En fait, il porte en lui la destinée de toute l'humanité, et il confère à l'histoire son sens le plus vrai et le plus définitif, celui d'une emprise totale de Dieu sur la communauté humaine.

Engagement dans la communauté humaine

En affirmant que « le Verbe est devenu chair et qu'il a habité parmi nous », l'hymne du prologue johannique nous découvre tout le dynamisme de l'Incarnation. Non seulement, le Verbe, qui était au commencement, est entré dans le devenir, condition des créatures, mais il a noué des relations avec les personnes humaines. En s'incarnant, il est entré dans la communauté des hommes.

Cet engagement dans la communauté humaine n'a pu recevoir toute l'attention qu'il méritait, en raison du principe de philosophie scolastique selon lequel Dieu n'a pas de relations réelles aux êtres extérieurs à lui. Ce principe n'est certes pas dénué de vérité : il signifie que dans son essence Dieu n'est pas relatif à d'autres êtres ; il est l'Etre absolu et, en tant que tel, il ne peut dépendre du monde. Malheureusement ce principe, comme celui de l'immutabilité, a reçu trop souvent une extension excessive qui le mettait en opposition avec l'Incarnation. Nous devons redire ici ce qui a déjà été dit de l'immutabilité : il n'y a pas à poser d'abord une impossibilité de relations vers l'extérieur et à déterminer ensuite, d'après ces limites, ce qu'a dû être l'Incarnation, mais il s'agit plutôt de considérer la démarche de l'Incarnation et d'y reconnaître quel genre de relation elle suppose entre Dieu et l'humanité. Il faut éviter d'enfermer Dieu en lui-même, de lui enlever le pouvoir souverain de s'engager dans des relations avec d'autres êtres dans la mesure où il le veut[23].

Le sens profond de l'Incarnation réside justement dans une relation bien réelle que le Verbe veut établir avec la communauté humaine. Ne vouloir admettre que des relations réelles des créatures à Dieu en excluant toute relation réelle de Dieu aux créatures, c'est méconnaître le mouvement essentiel de l'Incarnation, qui ne va pas de la communauté humaine à Dieu mais de Dieu à la communauté humaine. Le Verbe devient chair pour habiter parmi nous, c'est-à-dire pour nouer avec les hommes des relations personnelles. Il entre volontairement dans l'intersubjectivité humaine, dans l'interdépendance des rapports communautaires. Habiter parmi les hommes, c'est accepter de dépendre d'eux, à la manière dont un membre de la communauté humaine dépend de tous les autres.

A la différence des hommes, qui sont placés nécessairement par le fait de leur existence dans cette interdépendance, le Verbe n'y

23. Cfr K. RAHNER, dans BOUËSSÉ et LATOUR, *Problèmes*, 407 : « Nous, scolastiques, nous disons souvent que Dieu n'a pas de relations réelles ad extra. Cette formule exprime quelque chose de vrai, mais pourtant, qu'est-ce que ce Dieu qui n'a pas de relation réelle avec moi ? C'est absurde. Dieu m'aime réellement, s'est fait chair réellement... ». KÜNG critique également la théorie scolastique de la *relatio rationis* (*Menschwerdung Gottes...*, 639 s.).

entre que par un engagement tout à fait volontaire, en vertu d'une décision souveraine. Avec sa propre indépendance divine, il accepte de dépendre d'un milieu humain. Aussi doit-on conclure, paradoxalement, que sa dépendance au sein de la communauté humaine n'a pas été une amputation mais une manifestation de sa toute-puissance.

Par là se confirme encore ce que nous avions observé auparavant au sujet de la nouveauté de l'Incarnation. Cette nouveauté réside dans une décision divine, c'est-à-dire qu'elle surgit en Dieu lui-même, et non simplement à l'extérieur de lui. Du plus profond de Dieu monte la décision absolument souveraine d'un amour libre et gratuit. Si le Verbe est venu habiter parmi les hommes, c'est qu'il a voulu les aimer, et que le Père, premier initiateur du dessein d'Incarnation, a voulu leur donner son Fils.

Précisons encore davantage cette nouveauté. Elle ne se trouve pas uniquement, nous venons de le noter, dans la chair qu'est devenu le Verbe ; elle est dans le cœur de Dieu. L'acte d'amour qui commande l'Incarnation émane de Dieu lui-même ; il n'est pas impliqué dans la nature divine, puisque, par rapport à cette nature, il est librement accompli et comporte un caractère fondamental de gratuité, de non-nécessité. La nouveauté se forme dans les rapports que le Père, le Fils et l'Esprit décident de nouer avec l'humanité : c'est l'attitude délibérément prise par les personnes divines à l'égard des hommes, attitude d'amour et de don.

I - 00187 - Roma
Piazza della Pilotta, 4

J. GALOT, S.J.
Professeur
à l'Université Grégorienne